



National Library
of Canada

Bibliothèque nationale
du Canada

Canadian Theses Service

Service des thèses canadiennes

Ottawa, Canada
K1A 0N4

NOTICE

The quality of this microform is heavily dependent upon the quality of the original thesis submitted for microfilming. Every effort has been made to ensure the highest quality of reproduction possible.

If pages are missing, contact the university which granted the degree.

Some pages may have indistinct print especially if the original pages were typed with a poor typewriter ribbon or if the university sent us an inferior photocopy.

Reproduction in full or in part of this microform is governed by the Canadian Copyright Act, R.S.C. 1970, c. C-30, and subsequent amendments.

AVIS

La qualité de cette microforme dépend grandement de la qualité de la thèse soumise au microfilmage. Nous avons tout fait pour assurer une qualité supérieure de reproduction.

S'il manque des pages, veuillez communiquer avec l'université qui a conféré le grade.

La qualité d'impression de certaines pages peut laisser à désirer, surtout si les pages originales ont été dactylographiées à l'aide d'un ruban usé ou si l'université nous a fait parvenir une photocopie de qualité inférieure.

La reproduction, même partielle, de cette microforme est soumise à la Loi canadienne sur le droit d'auteur, SRC 1970, c. C-30, et ses amendements subséquents.

UNE ÉTHIQUE DE «ANYI AME JÒ AME»

RELECTURE CHRÉTIENNE DE L'ÉTHIQUE WACI DU BÉNIN ET DU TOGO

SOËDÉ Yaovi Nathanaël

Thèse présentée à la Faculté de Théologie
de l'Université Saint Paul
en vue de l'obtention du Doctorat en théologie
et du Doctorat en philosophie (théologie)
Ottawa, 1990



Soédé Yaovi Nathanaël, Ottawa, Canada, 1991



National Library
of Canada

Bibliothèque nationale
du Canada

Canadian Theses Service Service des thèses canadiennes

Ottawa, Canada
K1A 0N4

The author has granted an irrevocable non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of his/her thesis by any means and in any form or format, making this thesis available to interested persons.

The author retains ownership of the copyright in his/her thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without his/her permission.

L'auteur a accordé une licence irrévocable et non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de sa thèse de quelque manière et sous quelque forme que ce soit pour mettre des exemplaires de cette thèse à la disposition des personnes intéressées.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège sa thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

ISBN 0-315-68010-5

Canada



UNIVERSITÉ D'OTTAWA
UNIVERSITY OF OTTAWA

Aux jeunes de nos pays et Églises d'Afrique

À la mémoire de Gisèle Gaga,

À ceux et celles qui sont morts, longtemps bafoués ou qui sont partis,
dans l'espérance en Jésus-Christ, d'une Afrique libérée,

À la mémoire de tous ces noirs...

Alioune Diop, Cheikh Anta Diop, Joseph Cardinal Malula

Aux aînés et à tous les bâtisseurs d'une Afrique et d'une humanité
nouvelles,

À Mgr Robert Sastre, à Nelson Mandela...

REMERCIEMENTS

«Le vieillard qui est assis voit plus haut et plus loin que le jeune homme qui est debout. (Proverbe Waci)»

Le premier mot qui sort de ma bouche au lever du jour, dit le coq, je regarde vers le Ciel et je l'adresse à Celui qui m'a fait traverser la nuit... et je chante pour le village qui m'abrite. Les premières lignes de ces recherches sont une action de grâce à Dieu et à nos ancêtres. Elles sont aussi un chant de reconnaissance aux Professeurs, aux amis et aux parents, hommes et femmes, qui, mains et tendresse de l'amour de Dieu, nous ont conduit au terme de cette aventure : «Mi do akpe ne amesiame...», merci à vous tous et toutes...

«Akpe kaka...», infiniment merci... au Professeur André GUINDON qui a accepté, malgré ses multiples responsabilités, de diriger notre thèse. Nous lui devons beaucoup. *Merci, Père Guindon, de nous avoir aidé à voir, un peu plus haut et un peu plus loin, à la lumière de la Parole qui éclaire tous les êtres humains et toutes les cultures en ce monde.* Merci également au Professeur Achiel PEELMAN qui a bien voulu nous apporter, ensemble avec notre directeur de thèse, des critiques et des suggestions constructives. «Akpe», merci à l'Université Saint Paul et à son personnel de l'Administration - et de la Bibliothèque - merci au Père Jean-Léon ALLIE.

«Akpe loo...», vraiment merci et à jamais... à notre Évêque Son Exc Mgr Robert SASTRE et à la province canadienne des F.C.S.C.J. qui nous ont accordé le temps et les

moyens nécessaires à nos études. Nos reconnaissances en particulier à Mère Marie-Anne GENDRON, aux SS Huguette ALLARD, Rollande GOSSELIN, Germaine MAHEU et Marie POULIN. «Akpe», merci aux personnes qui ont collaboré à la réalisation technique de ces recherches : Ghislaine et André THIBAudeau, Francine BRUNET, Maurice THIBAudeau et Jean VAUMORON. Merci aux SS. Laurette FORTIER et Monique ROY.

«Me do akpe», j'exprime ma gratitude à vous qui nous avez aidé à l'étape difficile de la documentation, en particulier Sœur Pauline AGUESSY et sa communauté, Sœur Agnès MAZILLE et Sœur M.-Antoinette DOSSOU, MM Alexis AGBELESSESSY et José TONOTO, ainsi que l'Abbé Eustache ADANHOUME. Merci à vous tous et toutes qui nous avez aidé de mille et une manières. Merci à Françoise et à Marc TROTIGNON.

À vous tous et toutes de partout, frères et sœurs, ami(e)s, éducateurs, éducatrices et parents : «akpe» pour votre soutien et votre présence tout au long des recherches qui ont donné corps à cette thèse.

Akpe kaka! Akpe loo... Me do akpe!

INTRODUCTION GÉNÉRALE

L'eau du fleuve qui coule a une source, dit le proverbe Waci. Pour suivre son cours et le maîtriser, dans le souci de participer à l'effort d'hommes et de femmes qui luttent pour la survie, il faut remonter à cette source. Quelle est la source de cette thèse? L'origine de cette thèse remonte à un matin de l'année où nous débutons les études secondaires. La veille du jour du marché¹, de bonne heure, Yesi, la grand-mère prononçant les bénédictions rituelles avant que nous ne quittions le village natal, Comé (Bénin), pour le petit séminaire, à Ouidah (Bénin), fait entendre:

«Votre père met tout en œuvre, nuit et jour, pour que vous deveniez «amg jò amg», des personnes accomplies. Le Waci doit réussir sa vie. Va, ne nous oublie pas et sois un jour «amg jò amg» ».²

Une dizaine d'années passe quand la force de l'âge nous fait comprendre la portée de ces mots. Nous sommes dans les années 1976-1978 aux cycles des études philosophiques à Ouidah. Le contact avec des peuples de divers groupes ethniques du Bénin et du Togo nous fait découvrir notre appartenance au groupe culturel Waci et Aja-Ewe. Il nous éveille aussi à l'importance d'une connaissance approfondie de la tradition de notre peuple. Les vacances académiques deviennent le temps privilégié de cette nouvelle formation. La communauté humaine et chrétienne de Comé en est l'école. Elle nous aide à comprendre progressivement le sens des mots de la grand-mère.

¹ La veille du jour de marché, «donagbe», chez les Waci, à Comé (Bénin), est le jour propice à plusieurs cérémonies et bénédictions rituelles.

² En voici le texte Waci gravé dans notre mémoire: «Ezan doa, enun kea, miɔ to mɛ le gbòjò: mia nyi amg jò amg kpoe. Wacivi òo l'anyi nuɛ dodo. Yebe y'ayia, yi. Ngba nlonbe mi o, nyi amg jò amg.»

Nous découvrons au cœur des réalités quotidiennes de l'existence de paysans, hommes et femmes, que le propos de Yesi est l'écho d'une parole de sagesse répétée, de génération en génération, aux filles et aux fils du peuple Waci. Les saisons s'ajoutent aux saisons, les années passent. Des expériences pastorales à l'aumônerie des jeunes viennent, en 1981-1984, nous interpellent sur les défis socio-économiques et théologiques des mots de la vieille Yesi. Dès 1985, nous avons mené deux études, d'ordre culturel, pour poser des jalons de recherches ultérieures³. Nous avons étudié la question de la formation traditionnelle des jeunes filles et des jeunes gens Waci désireux de réussir leur vie.

Depuis lors, la condition d'existence des élèves, des apprentis et des ruraux Waci, et de la masse des sans-voix du Bénin et des autres pays d'Afrique en général, ne cesse de s'aggraver. Articles de revues, ouvrages, études et conférences nationales et internationales se multiplient pour traiter des questions de la pauvreté, des exigences du développement et d'une évangélisation crédible dans les pays et les églises d'Afrique. On ne peut en douter, la question soulevée par la grand-mère en 1967 est d'une actualité brûlante. En ce qui nous concerne, elle exigerait que nous poursuivions les travaux débutés en 1985. À l'Université Saint Paul d'Ottawa, à partir de 1986, des rencontres fructueuses avec les Pères André GUINDON et Achiel PEELMAN nous en convainquent.

³ SOÉDÉ, Nathanaël Yaovi, Être jeune en milieu "Waci". Une éducation pour la vie, Abidjan, Institut Catholique de l'Afrique de l'Ouest, 1985, 147 p., travail de recherche non publié; Une éducation des jeunes à la vie dans le Christ. Essai de théologie morale sur l'éducation en milieu "Waci", mémoire pour l'Obtention de la Licence Canonique en Théologie Morale, Abidjan, ICAO, 1986, 176 p., mémoire non publié.

Les deux professeurs nous encouragent à élaborer des recherches qui contribuent à faire réinterpréter, à la lumière de l'Évangile, les réalités historiques et culturelles et les actions de notre peuple en lutte pour faire face à l'existence. Cette thèse voudrait être une première réponse à cette requête qui assume, au fond, l'interpellation des propos de Yesi, voire celle des populations Waci du Bénin et du Togo et celle des populations des autres pays d'Afrique.

Notre thèse est intitulée : UNE ÉTHIQUE DE «ANYI AME JÒ AME». RELECTURE CHRÉTIENNE DE L'ÉTHIQUE WACI DU BÉNIN ET DU TOGO. Nul n'a abordé encore cette question. Le présent exposé repose sur l'hypothèse que la donnée fondamentale de l'existence des Waci est l'accomplissement intégral de la personne. Nous nous sommes appliqué, dans la première partie de nos recherches, à vérifier le bien-fondé de cette hypothèse en examinant l'histoire ancienne et actuelle du peuple Waci (chapitre 1), le patrimoine ancestral transmis par le langage (chapitre 2) et la formation dispensée aux jeunes dans la société contemporaine (chapitre 3). Cette analyse permettra de conclure que la promotion intégrale de l'être humain est, en effet, la donnée centrale de la vision Waci et que tous les autres éléments de l'existence ne font sens qu'en relation à cette idée organisatrice.

Quelles sont nos sources et comment conduirons-nous notre exposé pour justifier cette hypothèse? Le peuple Waci privilégie la tradition orale. Aussi dans cette première

partie de notre étude, la méthode consistera-t-elle à interroger d'abord des sources orales sur l'histoire et sur la culture Waci de l'accomplissement de la personne. Nous appuierons notre analyse sur des traditions que nous avons recueillies dans des villages et des villes Waci, Mina, Kotafon, Ewe, Øēḍa, Aja et Fon du Bénin et du Togo. Nous y avons écouté des anciens, hommes et femmes, des historiens dont nous avons lu des ouvrages, notamment le dominicain François de MEDEIROS, des jeunes gens, des jeunes filles et des enfants. Ces enquêtes ont commencé en 1976. Elles sont des études que nous avons menées tantôt en équipes avec d'autres, tantôt par des intermédiaires, face à la réticence de certains anciens et face aux limites de nos possibilités.

Notre seconde source est bibliographique. Nous avons consulté des archives paroissiales, des monographies, des thèses, des ouvrages et des articles sur les Waci et sur le peuple africain. A ces œuvres souvent de nature sociale et scientifique, nous avons ajouté des études théologiques et bibliques sur les sujets de l'engagement, de l'option fondamentale, de la libération, du développement, du salut et du Royaume de Dieu.

Le problème qui se pose à l'éthique chrétienne en milieu Waci est celui de réinterpréter la visée ultime du propos unificateur de l'existence Waci à la lumière de la Parole de Dieu et de repenser l'ensemble des problèmes moraux dans le cadre de ce "faire sens" global Waci. En plus d'inculturer l'Évangile et de contribuer ainsi à la réalisation humaine des Waci, cet effort de relecture a un double bénéfice. D'une part, elle enrichit

la sagesse Waci en l'ouvrant à des dimensions évangéliques insoupçonnées. Ce faisant, elle révèle en plénitude l'existence Waci à elle-même. D'autre part, elle enrichit la théologie et l'éthique chrétiennes elles-mêmes qui, confrontées à chaque nouvelle version culturelle de l'humanité, doivent savoir faire éclater leurs propres étroitesse.

C'est dans la seconde partie de notre étude que nous examinerons cette difficile question d'une relecture chrétienne de l'existence Waci. L'unité et la globalité de la vision éthique des Waci s'explique mal sans les arrière-plans cosmologique et anthropologique. Aussi la deuxième partie se compose-t-elle de trois chapitres qui correspondent aux arrières-plans et à la conception Waci de l'éthique proprement dite.

Puisqu'il ne saurait être question de proposer une relecture des réalités Waci à partir de l'ensemble de la tradition chrétienne, nous avons choisi de confronter la vision Waci au discours épiscopal africain en interrogeant celui-ci sur les thèmes qui caractérisent celle-là. Nous y avons également ajouté des contributions de théologiens africains et africanistes qui développent certains des thèmes qui nous intéressent ici. L'enseignement combiné des pasteurs et des théologiens de l'Afrique fournit un instrument maîtrisable qui sert autant à réinterpréter chrétiennement le patrimoine de la culture Waci qu'à saisir l'intérêt de cette dernière pour enrichir le discours ecclésial africain sur les dimensions cosmologique, anthropologique et éthique de l'existence africaine en général et celle des Waci en particulier.

Précisons maintenant que notre présentation des réalités sociales et culturelles Waci (1^{ère} partie) s'arrête, dans la période contemporaine, à octobre 1989. Nous nous limitons à cette période parce qu'elle nous permet de connaître la gravité des problèmes de la communauté Waci, en particulier au Bénin. Notons que depuis le mois de février 1990, l'évolution historique du Bénin a abouti à des changements qui sont, en fait, l'éclatement d'une situation de misère et d'incertitude. Une Conférence nationale a fait prendre des mesures de redressement économique et social à l'échelle du pays⁴. Cet événement justifie que les requêtes des Waci que nous décriront expriment des attentes communes à plusieurs populations africaines du Bénin⁵. De plus, il démontre l'urgence d'une recherche de solutions efficaces, dans tous les domaines de l'existence, aux défis Waci.

Le cadre restreint de notre étude aura l'intérêt, en particulier, de proposer une réflexion éthique chrétienne sur les réalités d'un peuple du Bénin avant la période des

⁴ Voir, entre autres, sur cette question qui a été à la une des journaux, LA CROIX, «Le Bénin à l'aurore d'une nouvelle constitution pour le renouveau» dans LA CROIX. BIMENSUEL CATHOLIQUE DE DOCTRINE ET D'INFORMATION DU BÉNIN 533 (1990), p. 16-17, 12; ASSOGBA, Bonaventure, «Conférence nationale des forces vives. Résultats concrets et prometteurs» dans LA GAZETTE DU GOLFE 44 (1990), p. 1, 3, 7; QUENUM, Anicet, «Gouvernement de transition du Bénin. Une nouvelle raison d'espérer» dans LA GAZETTE DU GOLFE 045 (1990), p. 1, 3, 5-6; LA CROIX, «Le multipartisme intégral est-il souhaitable pour le Bénin» dans LA CROIX 532 (1990), p. 1, 6-7; TOMAKLECONOU, Jacques, «Limitation d'âge à la candidature présidentielle: un débat du mauvais goût» dans LA CROIX 541 (1990), p. 1-2; SILVA, Paul da, «Bénin : Avant-Projet de Constitution. Un débat confisqué par le HCR (Haut Conseil de la République)» dans LA GAZETTE DU GOLFE 052 (1990), p. 1, 3, 5. Les quatre derniers articles démontrent que la solution à la crise que traverse le Bénin est une oeuvre de longue haleine. On remarquera dans les autres articles des journaux précités que cette crise est commune à plusieurs pays d'Afrique.

⁵ Id.

changements de février 1990. Il permettra aussi, dans le contexte de la formation des jeunes à la promotion humaine, de juger de la valeur des choix idéologiques et de l'école introduits chez les Waci et partout au Bénin au lendemain de l'indépendance, notamment en 1974-1975.

Notons, enfin, que nous utiliserons, tout au long de notre exposé, le pronom personnel «nous». Nous signifions ainsi que les recherches de cette thèse sont les fruits d'expériences et de réflexions partagées avec les Waci et des populations Aja-Ewe du Bénin et du Togo. Nous nommons, en particulier, les chrétiennes et les chrétiens des communautés ecclésiales de Comé, de Gaðome, de Gezen (Bénin) et d'Afanya (Togo) et les jeunes gens et les jeunes filles du diocèse de Lokossa (Bénin) dont nous avons été aumônier de 1981 à 1984.

Puissent les pages qui suivent fournir des réflexions qui apportent aux populations qui en sont les auteurs et les premières destinataires une intelligence nouvelle de leurs normes de vie ! Puissent-elles susciter aussi, à l'intention des sociétés africaines et non-africaines, un enrichissement de l'éthique et de la pensée chrétiennes!

Voici, pour guider notre cheminement, le plan détaillé des six chapitres de notre parcours :

	Page
PREMIÈRE PARTIE :	
LA QUESTION WACI DE L'ACCOMPLISSEMENT DE L'ÊTRE HUMAIN	1
CHAPITRE 1 PRÉSENTATION DU MILIEU. BREF APERÇU DE L'ÉVOLUTION HISTORIQUE ET DE LA SITUATION ACTUELLE DES WACI	1
Introduction	3
Section I: L'origine des Waci	4
A. Les Waci, une ethnie de l'ensemble Aja-Ewe	4
B. Les Waci, un sous-groupe des Ewe	14
Section II: Évolution historique des Waci	19
A. L'exemple type de Comé : les raisons de notre choix	19
B. La situation pré-coloniale	24
§1. L'installation des Waci à Comé	24
§2. L'organisation interne	35
§3. Les premières relations avec les "Yovo" et la guerre contre Gbehanzin	43
C. La situation coloniale	47
§1. La reconstruction de Comé et l'administration coloniale	47
§2. Les conséquences des transformations socio-économiques	50
D. La situation post-coloniale	56
§1. Les changements politiques et économiques (1960-1971)	56
§2. L'ère de la Révolution (1972-mai 1989)	66
1. Le projet de développement national et d'urbanisme de Comé.	66
2. Les transformations nouvelles et la situation des Waci d'aujourd'hui.	79

	Page
Section III: L'implantation de l'Église catholique parmi les Waci	88
A. Le début de la mission	88
B. Le développement de l'Église missionnaire	94
C. La naissance de l'Église autochtone	97
§1. La création du diocèse de Lokossa	98
§2. L'ère de l'inculturation chez les Waci	106
1. Physionomie et organisation interne de l'Église	107
2. Relations avec la société	116
3. Une Église confrontée aux grands défis de la société	122
Conclusion	130
CHAPITRE 2 L'ACCOMPLISSEMENT OU LA PROMOTION INTÉGRALE DE L'ÊTRE HUMAIN SELON LA TRADITION WACI	132
Introduction	133
Section I: La cosmologie Waci	135
A. Le cosmos : un univers vaste, complexe et mystérieux	136
§1. le concept de «xixeme»	136
§2. Le concept de «anyigbanji»	144
B. Le cosmos : lieu et royaume de la vie	151
§1. «Agbeme» ou le domaine de la vie	151
§2. «Agbe» ou le principe-Vie	153
§3. «Enuagbeagbe» ou les êtres vivants	157
C. Le cosmos et l'organisation de la société Waci.	163
§1. La famille	163
§2. Les quartiers et le village	166
Section II: L'anthropologie Waci	169
A. L'être humain comme un «être-vie et relation»	170
§1. Un «être-vie»	170

	Page
§2. Un «être-vie et relation»	175
§3. Un être mâle ou femelle	178
B. L'être humain comme un être en quête permanente de la vie	182
§1. Un être en quête de la vie	182
§2. Un être en quête de la victoire sur la mort	187
C. L'être humain comme un être qui «mange la vie»	189
§1. Un être pour une vie qui est «bien-être»	189
§2. Un être pour une vie qui est «solidarité et fécondité»	192
§3. Un être pour une vie qui est «endurance»	197
Section III: L'éthique Waci	202
A. La problématique de «anyi ame jò ame»	203
§1. Signification de «anyi ame jò ame»	203
§2. L'engagement existentiel	209
B. L'accueil de la tradition	214
§1. Le sens de la tradition	214
§2. Le rôle des aînés et de la communauté	218
C. L'insertion dans la société	219
§1. Le sens de l'insertion et les groupes d'âge	220
§2. Les divers niveaux de l'insertion sociale	223
§3. La place centrale de l'agriculture	229
D. L'engagement dans le mariage.	233
§1. Le rapport entre «classe adulte» et mariage	233
§2. L'intégration dans la classe des anciens	236
Conclusion	240

	Page
CHAPITRE 3 TRADITION WACI ET FORMATION ACTUELLE DES JEUNES À LA PROMOTION HUMAINE INTÉGRALE	241
Introduction	242
Section I Actualisation de la cosmologie Waci	248
A. Difficultés et possibilités	248
§1. Difficultés	248
§2. Possibilités	251
B. Formation actuelle des jeunes et anthropologie Waci	253
§1. Les orientations de l'Enseignement National	253
§2. Le contenu de l'enseignement au cours primaire	256
§3. Le contenu de l'éducation dans le milieu Waci actuel	260
§4. Quand vient le collège ... des apports nouveaux	266
§5. L'effort éducationnel des parents et des adultes Waci	272
C. Expérience des jeunes et cosmologie Waci	274
§1. Les jeunes : la langue Waci, le concept clé de «agbeme»	275
§2. Les jeunes et l'organisation de la société Waci	278
Conclusion partielle	285
Section II Actualisation de l'anthropologie Waci	287
A. Difficultés et possibilités	287
§1. Difficultés	287
§2. Possibilités	289
B. Formation actuelle des jeunes et cosmologie Waci	293
§1. Les orientations de l'Enseignement National	293
§2. La vision de l'homme transmise au cours primaire	295
§3. L'action du milieu traditionnel	298
§4. L'arrivée du C.E.M.G.: continuité de l'enseignement de l'École	305
§5. L'anthropologie promue par le milieu traditionnel	308
C. Attitude des jeunes : vitalité de l'anthropologie Waci?	310

	Page
§1. À propos de «agbètò»	310
§2. À propos de «agbejitò» et «agbeḡutò»	313
Conclusion partielle	317
Section III Actualisation de l'éthique Waci	319
A. Difficultés et possibilités	319
§1. Difficultés	319
§2. Possibilités	324
B. Formation actuelle des jeunes et cosmologie Waci	328
§1. La problématique de l'Enseignement National	328
§2. Enseignement au cours primaire et promotion humaine	329
§3. La visée de l'éducation dans le milieu Waci actuel	333
§4. L'enseignement au collège : un autre but?	342
§5. Dynamisme et force de l'action du milieu traditionnel	346
C. Ce que révèle la conduite des jeunes	355
§1. Sur la problématique Waci et l'accueil de la tradition	355
§2. Sur l'intégration sociale	359
§3. Sur l'engagement dans un travail de base	362
§4. Sur l'engagement dans le mariage	366
§5. Sur la dimension religieuse de l'éthique Waci	369
Conclusion	373
 SECONDE PARTIE : ESSAI DE RELECTURE CHRÉTIENNE DE LA PROBLÉMATIQUE DE L'ACCOMPLISSEMENT DE L'ÊTRE HUMAIN	 374
INTRODUCTION	375
CHAPITRE 4 RELECTURE CHRÉTIENNE DE LA COSMOLOGIE WACI	384
Introduction	385
Section I La découverte du cosmos	386
A. La situation de l'individu dans le cosmos	386

§1. Les travaux des Évêques	386
§2. Les travaux des théologiens	388
 B. Le cosmos-milieu de vie : l'Afrique, L'Église d'Afrique, l'humanité	 390
§1. Les travaux des Évêques	390
1. Le SCEAM : pensée et critique	390
2. Les Conférences épiscopales : pensée et critique	394
§2. Les travaux des théologiens	396
1. Les théologiens africains	396
a. Pénoukou et Mveng	396
b. Critique	400
c. Bujo et Nyeme	403
d. Agossou	405
e. Ela	407
f. Critique	410
2. Les théologiens africanistes	417
a. Luneau	417
b. Cosmao	419
c. Critique	421
 Section II Les «Enuagbeagbe» et «Mawu Agbeḡotò»	 427
A. Les Enuagbeagbe, les biens de la création	427
§1. Les travaux des Évêques	427
1. Le SCEAM : pensée et critique	427
2. Les Conférences épiscopales : pensée et critique	429
§2. Les travaux des théologiens	431
1. Les théologiens africains	432
a. Mveng, Pénoukou et Agossou	432
b. Critique	433
2. Les théologiens africanistes	437
a. Cosmao et Vankrunkelsven	437
b. Critique	440
 B. L'origine des «enuagbeagbe» : de Mawu à Jésus	 444
§1. Les travaux des Évêques	444
1. Le SCEAM : pensée et critique	444
2. Les Conférences épiscopales : pensée et critique	447

	Page
§2. Les travaux des théologiens	448
1. Les théologiens africains	449
a. Agossou	449
b. Critique	450
c. Pénoukou	451
d. Critique	452
2. Les théologiens africanistes : pensée et critique	456
§3. Une question décisive : le nom Waci de Jésus-Christ	458
1. Jésus-Christ, Mawu Agbèdò	458
2. Rapport entre Jésus, les Ancêtres et les Vodou	460
a. Remarques préliminaires	460
b. Le point de la question	462
c. Critique	465
d. Nouvelle contribution	474
Section III L'organisation de la société	480
A. «Église-État» : L'enseignement des Évêques	480
§1. La pensée des Évêques	480
§2. Critique : les limites d'une considération «Église-État»	484
B. «Église-État» : une question complexe : les travaux des théologiens	486
§1. Les théologiens africains	486
1. Mveng et Pénoukou : pensée et critique	483
2. Ela : pensée et critique	489
§2. Les théologiens africanistes : pensée et critique	491
Conclusion	495
CHAPITRE 5 RELECTURE CHRÉTIENNE DE L'ANTHROPOLOGIE WACI	497
Introduction	498
Section I Un être appelé à se connaître, un être-vie, un être sauvé	499
A. La démarche de la connaissance de soi	499
B. L'être-vie, «l'homme africain», l'homme sauvé	501
§1. Les travaux des Évêques	501

	Page
1. Le SCEAM : pensée et critique	501
2. Les conférences épiscopales nationales : pensée et critique	505
§2. Les travaux des théologiens	507
1. Les théologiens africains	507
a. Mveng et Pénoukou : pensée et critique	507
b. Ela : pensée et critique	510
c. Nyémé : pensée et critique	514
d. Agossou : pensée et critique	518
2. Les théologiens africanistes	520
a. Cosmao : pensée et critique	520
b. Vankrunkelsven : pensée et critique	524
 Section II	
L'être en quête de la vie, l'être pour la vie de Dieu	527
 A. Un être en quête de la vie de Dieu	527
§1. Les travaux des Évêques : pensée et critique	527
§2. Les travaux des théologiens :	531
1. Les théologiens africains	531
a. Mveng et Pénoukou : pensée et critique	531
b. Nyémé, Agossou et Ela : pensée et critique	535
2. Les travaux des théologiens africanistes : pensée et critique	539
 B. Un être en quête de la victoire sur la mort un être libre et responsable	541
§1. Les travaux des Évêques : pensée et critique	541
§2. Les travaux des théologiens	545
1. Les théologiens africains	545
a. Mveng et Pénoukou : pensée et critique	545
b. Nyémé, Agossou et Ela : pensée et critique	548
2. Les théologiens africanistes : pensée et critique	551
 Section III	
L'être qui mange la vie, l'être pour la vie éternelle	552
 A. Un être qui mange la vie, la vie qui ne finit pas	552
§1. Les travaux des Évêques	552
1. Le SCEAM : pensée et critique	552
2. Les Conférences épiscopales : pensée et critique	559
§2. Les travaux des théologiens	561
1. Les théologiens africains : pensée et critique	561

	Page
2. Les théologiens africanistes : pensée et critique	564
B. L'être qui mange la vie, la vie solidarité universelle	566
§1. Les travaux des Évêques : pensée et critique	572
§2. Les travaux des théologiens	572
1. Les théologiens africains	572
a. Ela et Agossou : pensée et critique	569
b. Pénoukou : pensée et critique	575
2. Les théologiens africanistes : pensée et critique	579
Conclusion	580
CHAPITRE 6 RELECTURE CHRÉTIENNE DE L'ÉTHIQUE WACI	581
Introduction	582
Section I De la problématique de l'éthique Waci à Jésus-Christ, l'Idéal de «anyi ame jò ame»	583
A. L'accomplissement de la personne, l'objet de l'éthique	583
§1. Les travaux des Évêques : pensée et critique	583
§2. Les travaux des théologiens : pensée et critique	586
B. Anyi ame jò ame, un être nouveau	590
Section II L'accueil de la tradition, l'insertion sociale, Parole de Dieu et participation à la vie de l'humanité	595
A. Tradition, Parole de Dieu et doctrine sociale de l'Église	595
§1. Les travaux des Évêques : pensée et critique	595
§2. Les travaux des théologiens	602
1. Les théologiens africains : pensée et critique	602
2. Les théologiens africanistes	604
B. L'insertion sociale, insertion dans le Christ et dans l'histoire	608
§1. Les travaux des Évêques : pensée et critique	608
§2. Les travaux des théologiens : pensée et critique	615
Section III L'engagement dans le travail et le mariage, cheminement vers l'accomplissement dans le Christ	618
A. L'engagement dans le travail, engagement pour le développement	618

	Page
§1. Les travaux des Évêques : pensée et critique	619
§2. Les travaux des théologiens : pensée et critique	624
B. L'engagement dans le mariage, engagement pour l'avènement de l'être humain accompli dans le Christ	631
§1. Les travaux des Évêques : pensée et critique	631
§2. Les travaux des théologiens : pensée et critique	637
Conclusion	643
CONCLUSION GÉNÉRALE	645
BIBLIOGRAPHIE	647

ABRÉVIATIONS ET SIGLES

AA	Décret <i>de Apostolatu laïcorum (Apostolicam Actuositatem)</i>
AFER	African Ecclesiastical Review
AG	Décret <i>de Activitate missionali Ecclesiae (Ad Gentes)</i>
CD	Décret <i>de Pastoralis Episcoporum Munere in Ecclesia (Christus Dominus)</i>
CEMG	Collège Moyen d'Enseignement Général
CEZ	Conférence Épiscopale du Zaïre
CNUCED	Conférence des Nations Unies pour le Commerce et le Développement
DC	Documentation Catholique
DV	Constitution dogmatique <i>de Divina Revelatione (Dei Verbum)</i>
FAO	Organisation des Nations Unies pour l'Agriculture et l'Alimentation
FD	Foi et Développement
GS	Constitution pastorale <i>de Ecclesia in mundo huius temporis (Gaudium et Spes)</i>
IMBISA	Inter-Regional Meeting of Bishops of Southern Africa
JCM	Jeunesse Chrétienne du Mono (Bénin)
INSAE	Institut National de la Statistique et de l'Analyse Économique (Bénin)
JAC	Jeunesse Agricole Catholique
JEC	Jeunesse Estudiantine Catholique
JCM	Jeunesse Chrétienne du Mono
LG	Constitution dogmatique <i>de Ecclesia (Lumen Gentium)</i>
ONU	Organisation des Nations Unies
ORTB	Office de Radio et Télévision du BÉNIN
OUA	Organisation de l'Unité Africaine

PNEEN	Programme Nationale d'Édification de l'École Nouvelle (Bénin)
PP	Encyclique <i>Populorum progressio</i> (Paul VI)
PUF	Presses Universitaires de France
RGPH	Recensement Général de la Population et de l'Habitation (Bénin)
SCEAM	Symposium des Conférences Épiscopales d'Afrique et de Madagascar
SRS	Encyclique <i>Sollicitudo rei socialis</i> (Jean Paul II)
TOB	Traduction Œcuménique de la Bible

ALPHABET PHONÉTIQUE INTERNATIONAL UTILISÉ EN WACI LETTRES ET PRONONCIATIONS

CONSONNES

CONSONNES	bilabiales	labio-dentales	dentales et alvéolaires	rétroflexes	palatales	vélaires	glottales
occlusives	p b		t d	ɖ	c j	k g	
nasales	m		n			ŋ	
latérales non-fricatives			l				
fricatives	ɸ β	f v	s z			x	h
continues et semi-voyelles	w						

VOYELLES

VOYELLES	lieu	aperture	nasalisation	labialisation
i	antérieure	fermée	orale	écartée
u	postérieure	fermée	orale	arrondie
e	antérieure	mi-fermée	orale	écartée
o	postérieure	mi-fermée	orale	arrondie
ɛ	antérieure	mi-ouverte	orale	écartée
ɔ	postérieure	mi-ouverte	orale	arrondie
ẽ	antérieure	mi-ouverte	nasale	écartée
õ	postérieure	mi-ouverte	nasale	arrondie
a	moyenne	ouverte	orale	arrondie
ã	moyenne	ouverte	nasale	arrondie
ə	centrale	mi-ouverte	nasale	arrondie

N.B. 1. Nous devons beaucoup à THOMAS, J.M.C. (et autres), Initiation à la phonétique. Phonétique articulatoire et phonétique distinctive, Paris, PUF, 1976, p. 253.

2. Pour des raisons techniques, nous transcrivons dans notre exposé:

ɖ par δ ; ŋ par ɲ ; e par è ; ɔ par ò ; ẽ par en ; õ par on ;

ã par an ; ə par e .

PREMIÈRE PARTIE

LA QUESTION WACI

DE

L'ACCOMPLISSEMENT DE L'ÊTRE HUMAIN

CHAPITRE 1

PRÉSENTATION DU MILIEU BREF APERÇU DE L'ÉVOLUTION HISTORIQUE ET DE LA SITUATION ACTUELLE DES WACI

«... une pensée théologique qui s'efforce de répondre aux questions posées par nos divers contextes historiques et par l'évolution actuelle de nos sociétés.»¹

¹ ÉVÊQUES D'AFRIQUE ET DE MADAGASCAR «Promouvoir l'évangélisation dans la coresponsabilité. Déclaration des évêques d'Afrique et de Madagascar présents au 4^e Synode épiscopal mondial» dans DC 1664 (1974), p. 995.

INTRODUCTION

Ce premier chapitre a pour objectif d'offrir une vue d'ensemble sur les Waci pour nous situer dans leur société. Il nous fera découvrir le groupe culturel et linguistique et l'évolution historique des Waci, des origines à nos jours. Sur ce dernier point, l'exposé consistera en une présentation générale des Waci à partir de l'exemple type d'une société. De la période pré-coloniale à la période contemporaine, nous verrons l'installation des Waci à Comé, au Bénin, leur organisation interne et leur situation socio-culturelle, politique et économique. L'histoire de l'implantation de l'Église catholique à Comé nous permettra, enfin, de percevoir les principaux traits religieux des Waci, la physionomie et le grand défi de leur communauté chrétienne.

Nous voudrions nous excuser auprès du lecteur de la longueur de ce chapitre. Nous nous sommes trouvés dans le contexte d'une société dont l'histoire n'a pas été l'objet de beaucoup de recherches chez les spécialistes. De plus, le peu d'écrits consacrés strictement à cette société présentent des lacunes sur lesquelles on ne peut passer rapidement. La description de l'évolution historique des Waci avec des données quelque peu précises nous a souvent amené à faire d'abord le point des recherches; puis, à continuer celles-ci et, au besoin, à les discuter pour aller au-delà de leurs limites. Notre souci a été, du début à la fin, de situer vraiment les Waci dans le temps et dans l'espace et d'apporter des éléments qui feront comprendre au lecteur, nous l'espérons, l'objet des chapitres ultérieurs.

Section I: L'origine des Waci

A. Les Waci, une ethnie de l'ensemble Aja-Ewe

Les Waci se trouvent dans les régions du Sud-Est du Togo et du Sud-Ouest du Bénin en Afrique de l'Ouest. Il forment une ethnie «Aja-Ewe» du groupe «Ewe». Que veut-on dire par ethnie Aja-Ewe et groupe Ewe? Dans le cadre de cette présentation générale, nous le ferons découvrir en partant de quelques observations préliminaires.

Diedrich WESTERMANN, ethnologue et linguiste allemand, est, au début du vingtième siècle, l'un des plus grands historiens des peuples dits «Aja-Ewe». Son ouvrage le plus répandu est la synthèse de ses travaux traduite en français sous le titre Les peuples et les civilisations de l'Afrique². L'auteur y décrit les peuples Aja-Ewe sous le rapport de la primauté du groupe linguistique et culturel Ewe. L'analyse a le mérite de proposer une grille de lecture de l'histoire des populations qu'elle étudie. Elle a su ainsi inciter africanistes et spécialistes autochtones à mener des recherches sur les Aja-Ewe. Jacques

² L'ouvrage est publié avec la collaboration de Hermann BAUMANN sous le titre Les peuples et les civilisations de l'Afrique suivi de les Langues et l'éducation, traduction française par L. Hamburger, Paris, Payot, 1948, 605 p.; voir surtout p. 25, 342-343, 346-367, 407-408, 453-470. Observer que l'auteur, Diedrich HERMANN, ne fait aucun cas des Aja. Autres ouvrages de HERMANN, Diedrich, Noirs et blancs en Afrique, traduction du Dr George Montandon, Paris, Payot, 1937, 279 p.; Africa and Christianity, London, Oxford University Press, 1937, 221 p.; Die Kpelle, ein Negerstamm in Liberia. Dargestellt auf der Grundlage von eingeborenen-Berichten. Mit zwei Nachträgen: Texte in der Golasprache und Kpelle-Beiträge von H. Rohde. Nebst einer Kartenskizze, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1921, 552 p.

BERTHO, missionnaire et ethnologue de la Société des Missions Africaines de Lyon (France), est le premier à réagir à l'œuvre de l'écrivain allemand. Il publie en 1946 une contribution à l'étude des mêmes peuples sous le titre «Aja-Tado, races et langues du Bas-Dahomey et du Bas-Togo»³. Il réfute la pensée de son prédécesseur et affirme l'antériorité du groupe «Aja» sur le groupe «Ewe».

Dès 1950, la description des Aja-Ewe tourne autour de la thèse de l'un ou de l'autre des deux africanistes⁴. Des historiens béninois et togolais orientent dès 1975 le débat vers de nouvelles perspectives d'approche⁵. Ces chercheurs invitent à découvrir, de nos jours, les peuples Aja-Ewe sous l'angle de leurs caractéristiques fondamentales et des éléments que chacun d'eux apporte à l'enrichissement du patrimoine commun. Un colloque international et scientifique est organisé à Cotonou en 1977, sous le thème de «L'histoire des peuples Aja-Ewe»⁶. Coordonnée par François de MEDEIROS, cette rencontre rassemble

³ BERTHO, Jacques, «Aja-Ewe, races et langues du Bas-Dahomey et du Bas-Togo» dans Grands Lacs - Revue générale des Missions d'Afrique, Nouvelle série, 88-89-90 (1946), p.57-59.

⁴ Pour un bref aperçu sur cette orientation de la recherche, voir PARRINDER, Geoffrey, La religion en Afrique occidentale illustrée par les croyances et pratique des Yoruba, des Ewe, des Akan et peuples apparentés, préface du Rev. Docteur Edwin Smith, traduction de Jacques Marty, Paris, Payot, 1950, 229 p. Observer que le titre de l'ouvrage ne fait même pas mention des Aja, CORNEVIN, Robert, Histoire du Togo, Paris, Berger-Levrault, 3^e édition revue et augmentée, 1969, p. 457-528, présente une bibliographie intéressante sur le sujet.

⁵ Voir les travaux du colloque organisé par François de MEDEIROS, du Département d'Histoire et d'Archéologie (DHA) de l'Université Nationale du Bénin (UNB), Actes du Colloque International sur les civilisations Aja-Ewe (Cotonou 1-5 décembre 1977), texte ronéotypé, 350 p. L'initiative de ce colloque remonte à 1975.

⁶ Voir le liminaire de la présentation des travaux du colloque et la communication de l'auteur: MEDEIROS, François de (Études réunies et présentées par), Peuples du Golfe du Bénin Aja-Ewe. (Colloque de Cotonou), Paris, Karthala et Centre de Recherches Africaines, 1984, p. 7-9, 35-46.

cinquante spécialistes des universités de Legon, de Kumasi (Ghana), de Lomé (Togo), d'Abomey-Calavi (Bénin), d'Ifè et de Lagos (Nigéria). Les travaux interdisciplinaires des experts, intitulés Peuples du Golfe du Bénin Aja-Ewe⁷, présentent, à l'état actuel des études, les données qui font connaître les Aja-Ewe et les Ewe sous leurs principaux traits. Nous ferons de celles-ci, et spécialement des travaux de la Commission II dudit colloque⁸, la source première de notre exposé. Notre seconde référence sera l'étude des auteurs qui ont approfondi des questions spécifiques de l'histoire des Aja-Ewe, notamment Roberto PAZZI, Nicoué Lodjou GAYIBOR, Emmanuel KARL-AUGUSTT et Jean PLIYA⁹. À la lumière des études de ces spécialistes, qui sont les «Aja-Ewe» et les «Ewe»?

Le nom «Aja-Ewe» désigne des peuples de l'Afrique de l'Ouest dont l'aire géographique s'étend en largeur du méridien de Greenwich aux environs du 3^e Est et en longueur du 6^e au 8^e parallèles Nord. Ce sont les populations situées entre le bassin inférieur de l'Amugan ou de la Volta (Ghana) et la vallée de Weme ou de l'Ouémé (Bénin

⁷ MEDEIROS, Peuples du Golfe, p. 5-328.

⁸ COMMISSION II, «Migrations et histoire» dans MEDEIROS, ibid., p. 309-312.

⁹ PAZZI, Roberto, Introduction à l'histoire de l'aire culturelle Ajatado, Lomé, Université du Bénin, texte ronéotypé, 1979, 324 p.; L'homme-ewe, aja, gén - et son univers, Dictionnaire, Lomé, texte ronéotypé, 1976, 362 p.; «Aperçu sur l'implantation actuelle et les migrations» anciennes des peuples de l'aire culturelle Ajatado» dans MEDEIROS, Actes du Colloque, p. 5-16, GAYIBOR, Nicoué Lodjou, Les Aja-Ewe. Essai de reconstitution historique des origines à 1884, volume I: Les origines, Lomé, Université du Bénin, Institut National des sciences de l'Éducation en collaboration avec le Centre d'Études et de Recherches sur les Traditions orales (CERTO), Études, Numéro 2, octobre 1980, 144 p.; KARL, Emmanuel, Traditions orales au Dahomey-Bénin, texte ronéotypé, 420 p.; le même auteur écrit sous le nom KARL-AUGUSTT, Emmanuel, «Les populations du Mono Béninois (esquisse historique)» dans MEDEIROS, Peuples du Golfe, p. 243-268; PLIYA, Jean, Histoire. Dahomey. Afrique Occidentale. Civilisations du monde. Première partie. Le Dahomey. Conforme aux programmes officiels, Porto-Novo, Imprimerie Nationale du Dahomey, 1967, p.38-39, 81-88.

et Nigéria) - voir la carte N° 1, p. 8 -. La date précise de la constitution des peuples Aja-Ewe n'est pas connue. Elle renvoie, à des millénaires avant Jésus-Christ, aux migrations dites «légendaires», qui partent du Nil (Egypte) vers l'Ouest, puis de la vallée du Niger vers les régions du Golfe du Bénin sur la côte Atlantique¹⁰.

Sur le plan historique, la connaissance du groupe Aja-Ewe se rattache à Ifè, au Nigéria, et à Tado, au Togo¹¹. Elle remonte à des populations qui abandonnent la ville Yoruba d'Ifè en quête de terre à coloniser. Les premiers à partir sont les ancêtres des Aja¹². Ils arrivent à Oyò (Nigéria), puis à Ketu (actuel Bénin) où ils séjournent chez les habitants. Ils continuent ensuite leur route vers le Sud-Ouest et s'arrêtent sur un haut plateau situé à 1° 80' de longitude Est et aux environs du 7° parallèle¹³. Ils trouvent sur cette terre les «Alu», un peuple dont l'activité principale est le travail du fer. Selon le chercheur Pazzi, les Alu viennent, plusieurs siècles auparavant, des régions de Kwara

¹⁰ COMMISSION II, «Migrations et histoire», p. 311.

¹¹ Id.

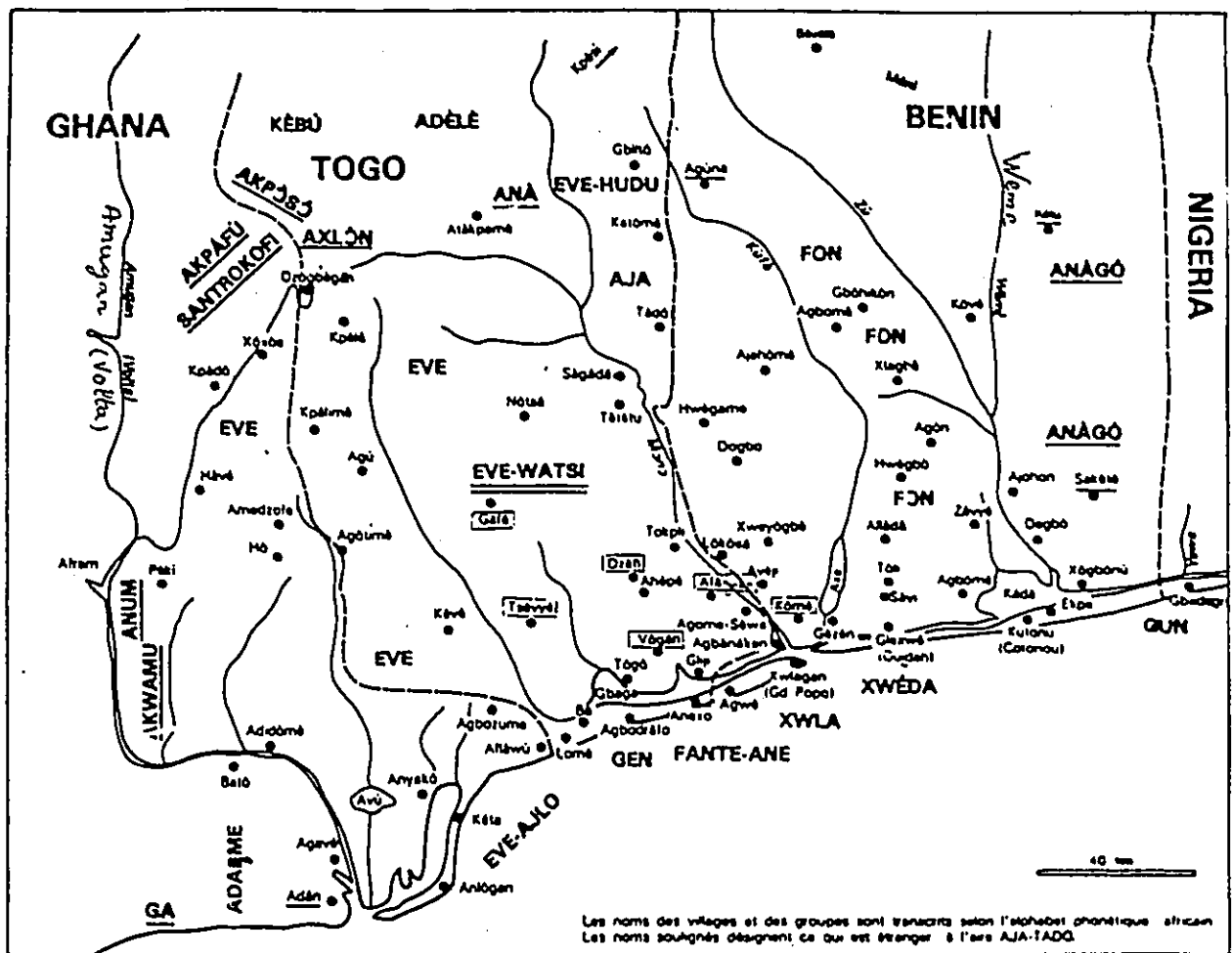
¹² La COMMISSION II, ibid., p.209-310, place les Aja en tête des trois groupes que représente le couple Aja-Ewe. Nous verrons ces ensembles plus bas. Roberto PAZZI parle des Aja et du clan Azanu (cf. sa communication «Aperçu sur l'implantation», dans MEDEIROS, Actes du Colloque, p. 15. Voir même article dans MEDEIROS, Peuples du Golfe, p.18). La thèse de l'africaniste italien ne ressort pas dans les travaux de la COMMISSION II sur laquelle nous nous appuyons pour ce présent exposé.

¹³ Ce lieu, «Tado», nous le nommerons plus loin, est à 100 kilomètres à l'Ouest de la ville actuelle de Lomé (Togo).

CARTE N° 1: AIRE CULTURELLE ET LINGUISTIQUE AJA-EWE

Source: MEDEIROS, *Peuples du Golfe*, p. 10.

N.B.: Carte adaptée par nous. Nous avons souligné de deux traits l'aire culturelle des Waci (ou Eve-Watsi) et encadré les principaux villages Waci.



(Niger) qui connaissent une extraordinaire civilisation du fer¹⁴. L'état actuel des travaux ne nous donnent pas d'autres informations sur l'identité des Alu, sur la date de leur installation sur le plateau ni sur l'organisation de leur société. Les spécialistes de la question, Pazzi et Gayibor, nous disent seulement que les Alu reçoivent les «Aja» sans faire de difficultés¹⁵. Les immigrants profitent de cette faveur et parviennent habilement à s'imposer aux autochtones¹⁶. De nouvelles vagues d'exilés d'Oyò et de Ketu renforcent leur équipe. Ce sont les Yoruba. Les deux groupes introduisent et développent sur le plateau Alu les expériences d'Ifè et de Ketu.

Les Alu se consacrent à leur travail du fer et laissent petit à petit à leurs hôtes l'organisation de la société¹⁷. Ces derniers structurent le pays selon le modèle Yoruba. De cette rencontre entre les Alu et les ressortissants d'Ifè, d'Oyò et de Ketu naît une civilisation originale qui réunit les autochtones et les immigrants en un seul et même peuple appelé «Aja-Ewe»¹⁸. Le plateau reçoit le nom de «Aja-Tado» ou «Tado»¹⁹.

¹⁴ GAYIBOR, Les Aja-Ewe, p.22-23.

¹⁵ Rien ne nous est dit sur les modalités de l'accueil des immigrants Aja par les Alu. Cf. PAZZI, «Aperçu sur l'implantation» dans MEDEIROS, Peuples du Golfe, p.18.

¹⁶ PAZZI, ibid., GAYIBOR, Les Aja-Ewe, p. 41.

¹⁷ GAYIBOR, Les Aja-Ewe, p.45-47.

¹⁸ COMMISSION II, «Migration et histoire», p. 310; GAYIBOR, Les Aja-Ewe, p. 39-46.

¹⁹ OKE, Raymond, «Les siècles obscurs du royaume Aja au Danxomè» dans MEDEIROS, Peuples du Golfe, p. 48-49; GAYIBOR, Les Aja-Ewe, p.45-46.

Les chercheurs ne sont pas d'accord encore sur la signification précise des mots «Tado», «Aja», «Ewe» et «Aja-Ewe»²⁰. Le Colloque de Cotonou ne permet pas d'apporter la lumière sur la question²¹. Il nous faut attendre le résultat de travaux ultérieurs des spécialistes pour connaître l'étymologie et le sens exact de ces termes. La datation de l'apparition de la nouvelle société Tado, est, elle aussi, objet de discussion. L'hypothèse qui est admise aujourd'hui, en attendant des travaux plus poussés, est celle de Pazzi. Elle situe l'apparition de Tado «autour de l'an mille (après Jésus-Christ)»²².

Des données plus précises des études, à la fois de Pazzi et Gayibor, nous apprennent que le plateau Aja-Tado se développe très vite²³. Il fait naître à l'Ouest d'Oyò et de Ketu un royaume puissant et prospère. Le peuple Aja-Ewe connaît des jours heureux et se développe dans la paix. Les armées d'Oyò et de Ketu n'accueillent pas favorablement l'émergence d'un royaume qui menace la suprématie de leurs sociétés. Ils multiplient des attaques et des pillages sur le plateau. Tado ne résiste pas longtemps aux assauts des Yoruba. Il perd ses forces et voit venir le déclin. Ses filles et ses fils se dispersent. Leurs immigrations font apparaître les principaux groupes ethniques Aja-Ewe.

²⁰ GAYIBOR, *Les Aja-Ewe*, p. 45-46.

²¹ Le Colloque invite les chercheurs à poursuivre les études sur la signification des mots «Tado» et «Aja-Ewe», COMMISSION II, «Migrations et histoire» dans MEDEIROS, *Peuples du Golfe*, p. 309.

²² PAZZI, «Aperçu sur l'implantation» dans MEDEIROS, *Actes du Colloque*, p.14; même article dans MEDEIROS, *Peuple du Golfe*, p.18 Nicoué Lodjou GAYIBOR critique l'hypothèse de Roberto Pazzi, mais reconnaît qu'elle est la seule qui existe aujourd'hui, voir GAYBOR *Les Aja-Ewe*, p. 50.

²³ PAZZI, «Aperçu sur l'implantation» dans MEDEIROS, *Peuples du Golfe*, p. 16-19; GAYIBOR, *Les Aja-Ewe*, p. 46-49.

Au XIII^e siècle, des populations Aja-Ewe partent de Tado vers le Sud-Est entre le Kufò (Conffo) et le Weme (Ouémé) jusqu'à Agbome - Kaḍa (Bénin) et vers la vallée du Mono, non loin du Golfe du Bénin - voir carte N° 1, page 8 -. Ce sont les populations nommées Hwe, Aizò, $\phi\delta a$ (Xweḍa)²⁴. Les « ϕla », dès le XIV^e siècle entrent en contact avec les Portugais qui fréquentent la côte Atlantique. Au XV^e siècle, d'autres populations Aja-Ewe se dirigent aussi vers le Sud-Est et fondent Allada et Agbome (ou Abomey, au Bénin). Le groupe suivant se tourne vers le Sud-Ouest et s'arrête à Wacen (Notse, Togo)²⁵. Un noyau de Aja-Ewe, dits strictement «Aja», reste sur place à Tado. D'autres, par contre, montent à Ajahonmè et descendent à Hwegame, puis à Dogbo (Bénin). Au XVII^e siècle, les immigrants Fanti et Ga, des Aja-Ewe installés, eux, à l'Ouest de la ville actuelle d'Accra (Ghana), arrivent plus bas, au Sud, à quelques kilomètres de l'océan Atlantique. Ce sont les Gen ou les Mina. Ils créent, au contact des «Ewe», le «Gengbe» ou la langue Mina, en s'inspirant de la langue des «Waci»²⁶.

Ces diverses migrations nous présentent les Aja-Ewe comme les peuples d'un même ensemble culturel et linguistique qui comprend, d'après les travaux de la Commission II du Colloque international de Cotonou, les Aja, les Ewe et les Fon (ou Aja-Fon)²⁷. Ces

²⁴ La date de l'émigration des $\phi\delta a$ est objet de discussion aujourd'hui, PAZZI, «Aperçu sur l'implantation» dans MEDEIROS, Peuples du Golfe, p. 14.

²⁵ Nous verrons plus loin la datation de l'émigration des Ewe de Wacen.

²⁶ CORNEVIN, Robert, Histoire du Togo, deuxième édition revue et augmentée, Paris, Berger - Levrault, 1962, p. 60; KARL-AUGUSTT, «Les populations du Mono», p. 261.

²⁷ COMMISSION II, «Migrations et histoire», p. 310.

trois groupes désignent les populations qui parlent strictement «Aja», «Ewe», ou «Fon» et toutes les populations qui ont, avec ces langues, des liens plus ou moins étroits. Les trois groupes évoquent également les principaux traits de la culture qui naît à la suite des habitudes nouvelles et de l'organisation interne suscitées par la rencontre des Alu et des Yoruba d'Ifè, d'Oyò et de Ketu.

A propos des caractéristiques des Aja-Ewe, le Professeur Honorat AGUESSY relève dans le domaine religieux, au sujet des similitudes, le culte du «Vodu»²⁸. Nous verrons, dans le deuxième chapitre, la signification de ce concept. Notons pour le moment que le Vodun explique l'ordre du monde. Il permet à l'individu de découvrir ses relations avec l'invisible et le visible. Dans le cadre politique, les travaux de Gayibor nous montrent que l'organisation sociale des Aja-Ewe s'apparente à celle des débuts à Tado, sous Tògbe Anyi, le premier roi des Alu et des immigrants Yoruba²⁹. La communauté a un roi ou un chef de village à sa tête. Celui-ci est, comme le maître de la société Yoruba, un «roi-dieu» enfermé dans les quatre murs de son palais. Il est doté d'un pouvoir spirituel. Il a la responsabilité d'apporter à la terre la fécondité et au pays la prospérité. Ce roi charismatique gouverne avec l'aide des anciens, choisis parmi les chefs des familles et des quartiers qui composent la communauté. Au niveau social, le mode de succession est basé sur le système

²⁸ AGUESSY, Honorat, «Convergence religieuse dans les sociétés Aja, Ewe et Yoruba sur la côte du Bénin» dans MEDEIROS, *Peuples du Golfe*, p. 235-240; COMMISSION III, «Organisation sociale et religion», p. 314. Voir aussi sur le patrimoine commun aux Aja et aux Yoruba, AKINJOGBIN, I. A., *Dahomey and its Neighbours 1708-1819*, Londres, Cambridge University Press, 1967, 233 p.

²⁹ GAYIBOR, *Les Aja-Ewe*, p. 47-5, 50-59.

patrilinéaire, avec des survivances matrilineaires chez les populations Waci³⁰. Nous décrirons ce trait dans le deuxième chapitre, en parlant de la famille Waci. La vie économique tourne autour des activités des divers membres du groupe constitués en cultivateurs, en chasseurs, en forgerons, en commerçants et en soldats mercenaires. Ces derniers défendent la population contre les envahisseurs. En cas d'agression, les hommes valides de la communauté renforcent leur nombre ³¹.

Ces éléments successifs sont les principales valeurs communes aux Aja-Ewe. Chaque groupe les interprète, les adapte et les vit selon les besoins et les possibilités de son milieu ambiant. Ainsi, ce sont les contextes sociaux et l'histoire des migrations qui spécifient et différencient les uns des autres les Aja-Ewe, tous rattachés, par leur origine, au berceau de Tado. Il ne nous appartient pas d'étudier, en ces lignes, l'identité de chacun des groupes Aja-Ewe. Nous restons dans le cadre de notre étude en limitant l'exposé au groupe qui fait connaître davantage les Waci, à ce point de nos observations.

³⁰ COMMISSION III, «Organisation sociale et religion», p. 313.

³¹ GAYIBOR, Les Aja-Ewe, p. 48.

B. Les Waci, un sous-groupe des Ewe

Les Aja-Ewe, partis de Tado en direction du Sud-Ouest, sont, disions-nous, les Ewe. Leur terre d'accueil, appelée Wacen, se situe aux environs de 1° 20' de longitude Est et du 6° parallèle. Les immigrants développent en ce lieu le patrimoine reçu de Tado et font voir autour d'eux la culture du peuple Ewe³². L'organisation interne de la société Waci nous décrira plus loin des éléments spécifiques de cette culture. Voyons, en attendant, ce qu'on veut dire par «Ewe» ou par le groupe «Ewe».

L'étymologie du mot «Ewe» est, disions-nous plus haut, l'objet d'un débat qui n'est pas encore clos. Nous renvoyons à l'étude de Gayibor pour un aperçu sur la question³³. Pour ce qui concerne nos propos, notons que le mot «Ewe» ou le groupe «Ewe» désigne toutes les populations dont les ancêtres fondateurs ont créé Wacen, puis, à partir de ce point, les villes et les villages vers l'Est, à l'intérieur du Togo et du Ghana, et, vers l'Ouest, à l'intérieur du Togo et du Bénin. Ce sont tous les peuples nés des migrations qui dépeuplent Wacen pendant le règne d'Agòkòli.

³² Au sujet de l'identité des Ewe en tant que groupe linguistique et culturel appartenant à l'ensemble «Aja-Ewe» à Tado, voir GAYIBOR, *ibid.*, p. 41-43.

³³ GAYIBOR, *ibid.*, p. 3-6. L'auteur se préoccupe essentiellement de la transcription de «Ewe»; CORNEVIN, *Histoire du Togo*, p. 47-48.

Sous le roi Agòkòli, Wacen parvient à son apogée. Il devient un royaume prospère et un asile entouré de remparts. Aux premiers signes de son déclin, beaucoup de ses fils et de ses filles prennent la route de l'exil. Les premiers se dirigent vers le Nord, à l'Ouest du fleuve Amugan (Volta) dans les régions de la future ville de Kpalime et du plateau Akposò (Togo). Ce sont les Kpelle et les Agu³⁴. La vague suivante cherche refuge plus bas. Elle fonde au centre Ho (Ghana), les villages Anlon, Gafe (Togo) et s'étend vers le Sud jusqu'à la côte, à Keta (Ghana) - cf. carte N° 2, p. 16 -. Le troisième groupe des émigrants quittent tardivement Wacen. Parmi ceux-ci, se trouvent des populations dont l'accent «Ewe» est rude et sonore³⁵. Ce trait distingue et rassemble ces hommes et ces femmes en un groupe spécifique que la vie commune et les contingences historiques amènent à vivre de façon originale les civilisations Aja-Ewe et Ewe. Ce noyau de personnes s'appelle «Waci». Le terme «Waci» évoque Wacen pour désigner la mère patrie à laquelle tous les membres de la communauté appartiennent³⁶. Les Waci s'exilent de Wacen en plusieurs vagues³⁷ - cf. carte N° 2 page 16. Ceux qui forment la première vague occupent

³⁴ GAYIBOR, *ibid.*, p. 98-100.

³⁵ CORNEVIN, *Histoire du Togo*, p. 60; SOÉDÉ, *Être jeune*, p. 16.

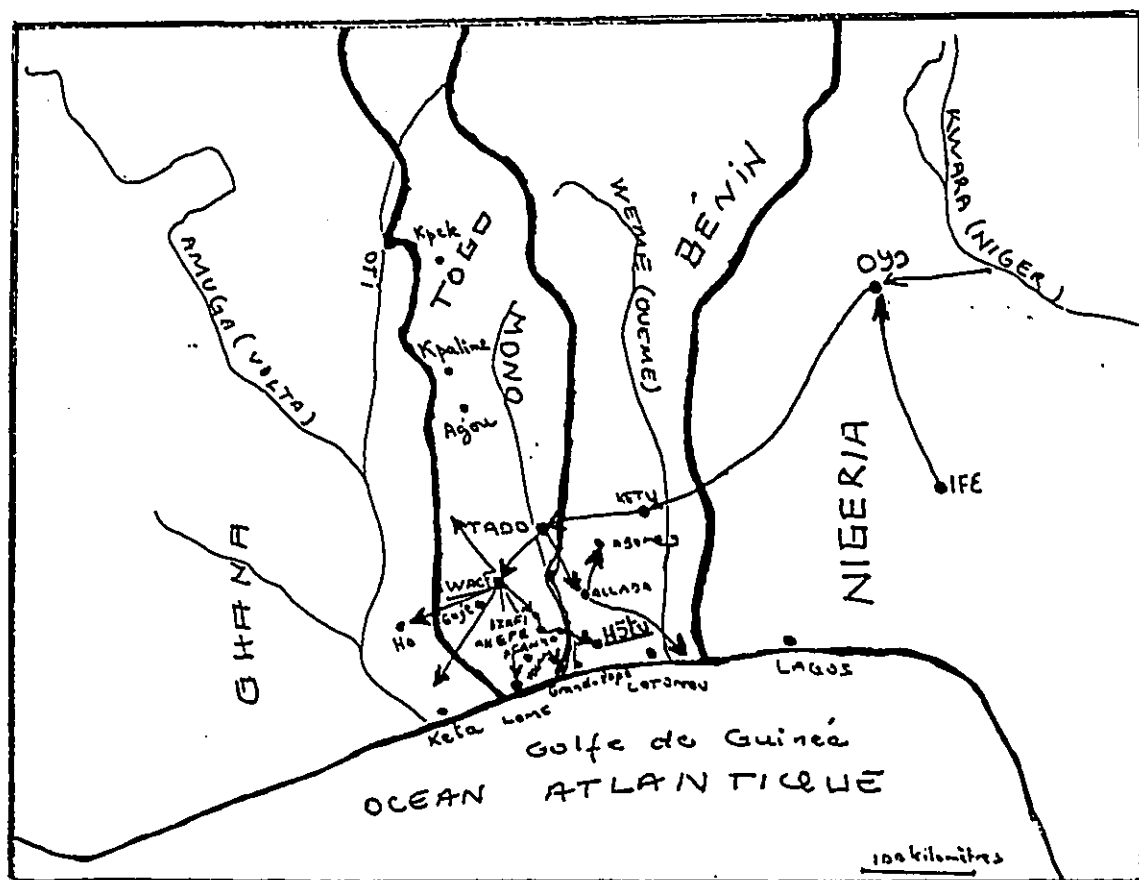
³⁶ Le mot «Wacen» a été longtemps transcrit (et l'est encore dans plusieurs ouvrages): Ouatchin, Nutja, Notre, etc. Le terme «Waci» en subit le coup: Ouatchin, Notsi, Watchi, Watsi, etc., voir SOÉDÉ, *Être jeune*, p. 15-16; PAZZI, *Notes d'histoire*, p. 42; GARCIA, Luc, *Le royaume du Dahomé face à la pénétration coloniale: Affrontements et incompréhensions (1875-1894)*, Paris, Karthala, 1988, p. 276. Ce dernier ignore, contrairement aux auteurs cités, le sens étymologique du mot. Il entend seulement par «Ouatchi» paysans et hommes de brousse, termes par lesquels les Mina désignent, de façon humoristique, les «Ouatchi» pour signifier que ceux-ci se sont refusés à l'école et sont restés peu «évolués». Voir à ce sujet les deux premiers auteurs cités ci-dessus. Notre transcription «Wacen» et «Waci» (et non Ouatchi) suit les recommandations des experts du Colloque international et scientifique de Cotonou, voir MEDEIROS, *Peuples du Golfe*, p. 317.

³⁷ GAYIBOR, *Les Aja-Ewe*, p. 104-106.

CARTE N° 2: MIGRATIONS AJA-EWE, EWE ET WACI

Source: MEDEIROS, Peuples du Bénin, p. 12.

N.B.: Carte adaptée par nous pour faire ressortir les migrations de Wacén vers Comé.



les terres vides au Nord de Gafe. Les groupes suivants vont vers le Sud-Ouest à Ahepe, à Voga et à Afanya dans la vallée du Mono (Togo). Des villages et des fermes de culture se dressent et s'étendent de tous côtés. L'espace devient insuffisant. Des familles passent le fleuve en direction de l'Est. Ils arrivent à Hontu, appelé plus tard Comé, sur le territoire qui sera intégré au Dahomey. Les grandes migrations du groupe «Ewe» s'achèvent. Les Waci s'installent sur leurs terres d'accueil. Ils se multiplient et construisent leurs sociétés. Ils révèlent, au fil de l'histoire, leur identité et leur personnalité de peuple «Aja-Ewe» et «Ewe». Avant de découvrir celles-ci sur le plan socio-politique, culturel, économique et religieux, terminons nos présentes observations en situant, dans le temps, les migrations «Ewe».

A l'état actuel des recherches, la datation de la dispersion de Ewe est un sujet difficile. Les historiens ne s'entendent pas sur l'année où commence l'exode qui dépeuple Wacen et fait naître de nouvelles communautés Ewe Anlon, Waci et Mina³⁸. L'hypothèse du début du XVII^e siècle se retrouve chez plusieurs auteurs jusqu'à la parution, en 1980, de l'étude de Gayibor, Les Aja-Ewe. Essai de reconstitution historique des origines à 1884. L'analyse fait le point de la question. Ses conclusions affirment que les migration des Ewe seraient antérieures au début du XVII^e siècle ³⁹. Cette hypothèse approfondit les travaux

³⁸ La COMMISSION II du Colloque international et scientifique de Cotonou demande aux spécialistes de poursuivre les recherches sur la datation de l'exode de Wacen, voir COMMISSION II, «Migrations et histoire», p. 310.

³⁹ GAYIBOR, Les Aja-Ewe, p. 105-111; Les Ewe du Sud-Togo, migration, société, civilisation, Paris, Sorbonne, thèse de doctorat de 3^e cycle, 2 t. cité par KARL-AUGUSTT, «Les populations du Mono», p. 246.

menés par des chercheurs qui ont précédé l'auteur. Nous n'avons pas la compétence d'historien. Nous ne pouvons ici parler en spécialiste ni nous engager dans de vastes considérations sur cette hypothèse. Aussi, nous appuierons-nous sur Gayibor pour dire que les principaux déplacements des Ewe, de Wacen à Afanya, auraient eu lieu au début du XVII^e siècle (majorité des auteurs) ou avant le début du XVII^e siècle (Gayibor).

Nous venons de découvrir, à grands traits, le groupe ethnique que représentent les Waci en tant que membres des ensembles linguistiques et culturels «Aja-Ewe» et «Ewe». Suivons à présent l'évolution historique de ce peuple, de la fin de l'exil de Wacen à nos jours, pour connaître davantage son identité.

Section II: Évolution historique des Waci

A. L'exemple type de Comé: les raisons de notre choix

Pour ne pas faire embrasser du regard plusieurs communautés Waci à la fois, nous limiterons l'exposé qui suit à l'évolution historique des Waci d'une société type. Nous choisissons, à cette fin, la société Waci de Comé, au Bénin.

Nous aurions pu porter notre attention sur d'autres groupes Waci du Togo ou du Bénin. Pourquoi cet intérêt pour les Waci de Comé? Les Waci dont nous avons parlé jusqu'à présent se répartissent sur des dizaines de villes et de villages au Sud-Est du Togo et au Sud-Ouest du Bénin⁴⁰. Leur aire géographique est, après celle des Ewe et des Kabyè, la plus peuplée du Togo⁴¹. Malgré cette importance démographique, leur ethnie n'a eu aucun égard de la part des historiens du Togo. Les historiens d'hier et d'aujourd'hui, notamment Westerman, Cornevin, Pazzi et Gayibor parlent des Waci uniquement dans le contexte de la description générale des sous-groupes Ewe du Togo⁴². Nul, parmi eux, n'a étudié de façon spécifique l'histoire de leurs migrations de Wacén et de leur installation

⁴⁰ SOÉDÉ, Être jeune, p. 18.

⁴¹ CORNEVIN, Histoire du Togo, p. 92-93, 282-283.

⁴² Nous nommons les auteurs que nous avons cités jusqu'ici. Tous parlent des Waci en traitant spécifiquement des Ewe. Observons en particulier le nombre de pages réservées aux Waci dans des ouvrages de 100 à 400 pages: GAYIBOR, Les Aja-Ewe, p. 104-105, 117-119, CORNEVIN, Histoire du Togo, p. 57, 76, 92, 282-283; WESTERMANN Les peuples et les civilisations, aucune page.

dans l'une ou l'autre de leurs sociétés actuelles. Au sujet des Waci du Togo, nous sommes ainsi devant une forêt vierge. Dans le cadre de ce bref aperçu, c'est une gageure que de s'y aventurer avant que des travaux de spécialistes ethnologues, linguistes, anthropologues ou historiens n'ouvrent la voie.

Nous avons choisi de traiter des Waci de Comé, au Bénin, pour plusieurs autres raisons. D'abord, Comé est le village le plus important que les Waci fondent quand ils traversent le Mono. Il forme une communauté dont les autochtones Waci viennent, par vagues successives, de villages Waci de Dzafi, d'Ahepe, de Voga et d'Afanya - nous nommons seulement les principaux villages Waci du Togo -. Comé accueille des populations dont les ancêtres ont partagé, avant leur installation à l'Est du Mono, la vie et l'histoire des communautés Waci du Togo. Ses fondateurs apportent ainsi au Bénin la tradition Waci conservée et vécue, de façon dynamique, au fil des années dans plusieurs villages à l'Ouest du fleuve. Nous choisissons Comé, en outre, parce qu'il est un point centrifuge et centripète. Il a donné naissance à toutes les communautés Waci du Bénin. Il est aujourd'hui une place où celles-ci viennent s'abreuver aux sources de la tradition ancestrale, célébrer les grands événements de la vie et s'enrichir sur le plan économique. Comé permet, de plus, à ses fils et à ses filles de communiquer avec les Waci du Togo et avec d'autres peuples originaires du Bénin et de pays voisins.

Quelle est la situation géographique de Comé? Comé se trouve aux environs de 1° 80' de longitude Est et du 3° parallèle. Il se situe au Sud-Ouest du Bénin où il forme un carrefour qui conduit à l'Est, en direction de Cotonou, de Porto-Novo (Bénin) et de Lagos (Nigéria). Vers l'Ouest, il relie à Grand-Popo (Bénin), à Lomé (Togo) et à Accra (Ghana). Au Nord, il amène vers les régions intérieures du Bénin (Athiémé, Lokossa, Abomey et autres villes) et, au Sud, vers la côte Atlantique - cf. cartes N^{os} 3-4, p. 22-23 -.

Par cette position stratégique que nous préciserons davantage, plus loin, Comé met en relation les Waci du Bénin les uns avec les autres et avec des populations qui vont et viennent de partout. Il peut nous faire découvrir qui sont, hier et aujourd'hui, les Waci au contact de différents groupes ethniques et culturels. Comé nous propose l'exemple d'une société dans laquelle se cristallisent les problèmes sociaux, économiques et religieux qui se retrouvent sous un aspect ou l'autre dans les divers groupes Waci du Togo et du Bénin. Enfin, Comé nous permet de faire partir notre exposé de résultats d'enquêtes, d'expériences humaines⁴³ et de recherches d'historiens qui se sont intéressés au Waci au Bénin, en particulier Karl-Augustt et Pliya⁴⁴.

⁴³ Cf. supra, note 9.

⁴⁴ Nous avons passé une vingtaine d'années à Comé qui est notre lieu d'origine. Nous y avons vécu au milieu des Waci et y avons mené une grande partie de nos enquêtes sociologiques (enquêtes non publiées).

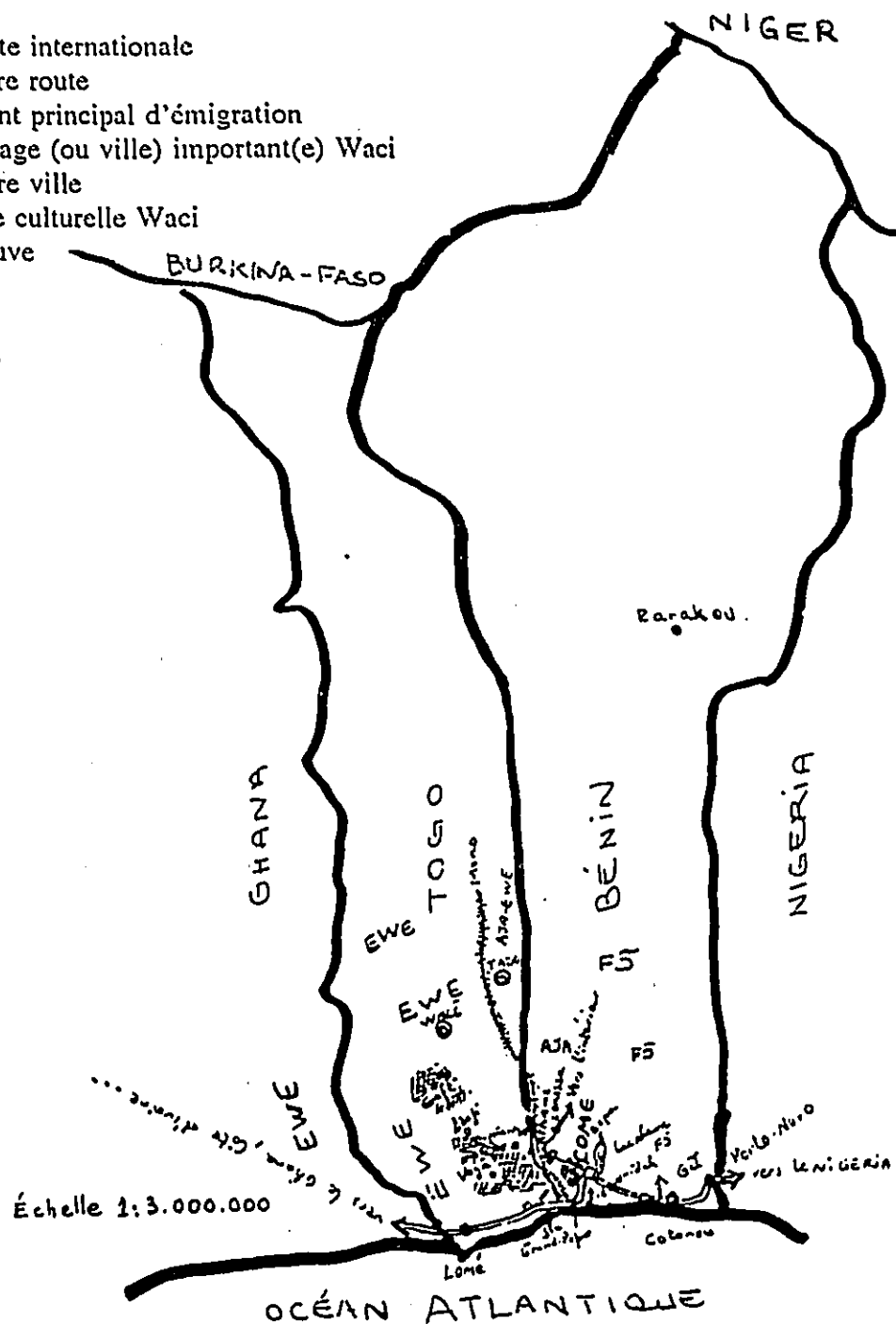
CARTE N° 3: SITUATION GÉOGRAPHIQUE DE COMÉ ET AIRE GÉOGRAPHIQUE

WACI

Légende

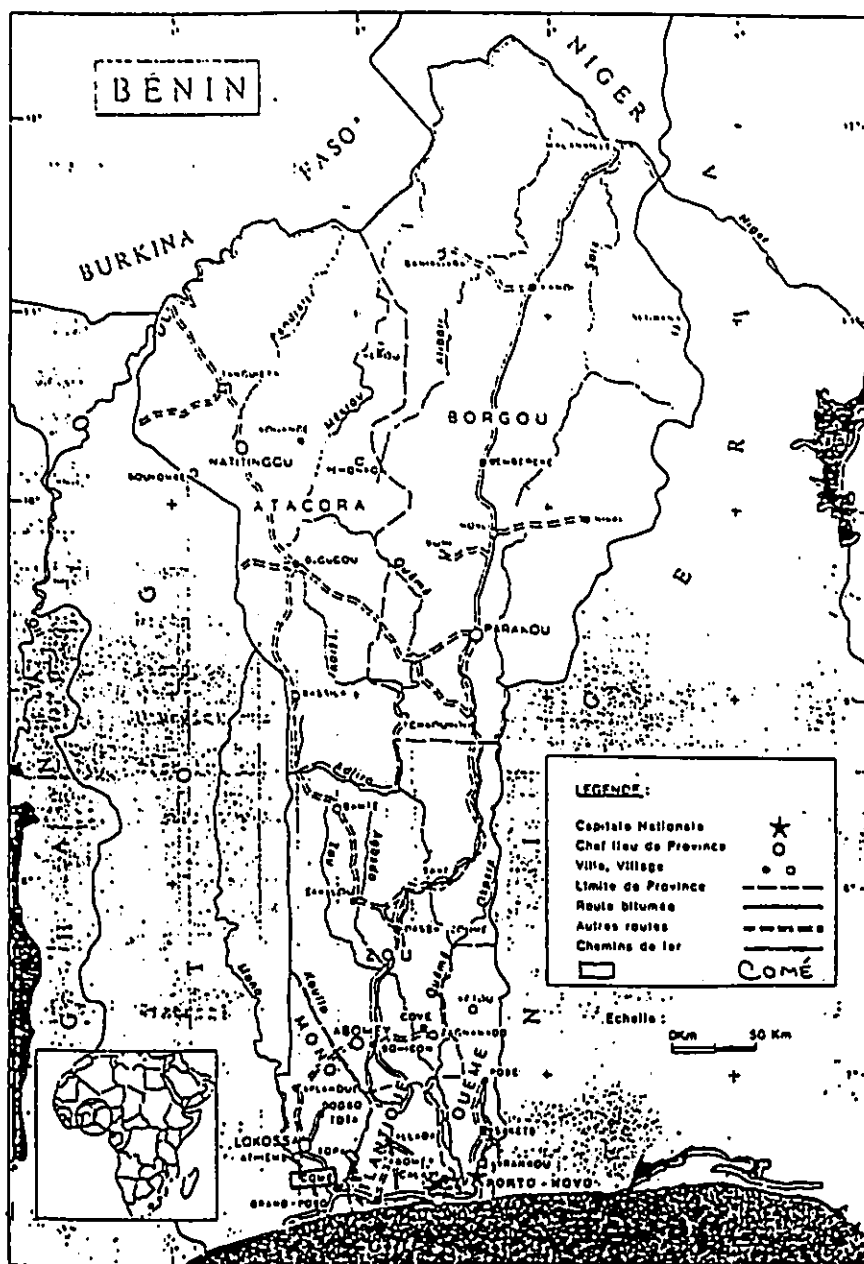
- == route internationale
- autre route
- ⊙ point principal d'émigration
- village (ou ville) important(e) Waci
- autre ville
- ▨ aire culturelle Waci
- ~~~~~ fleuve
- ▤ lac

carte: SOÉDÉ



CARTE N° 4: COMÉ SITUÉ AU BÉNIN

Source: INSTITUT NATIONAL DE LA STATISTIQUE ET DE L'ANALYSE ÉCONOMIQUE (INSAE), BUREAU CENTRAL DU RECENSEMENT (BCR), Recensement Général de la Population et de l'Habitation. R.G.P.H. (mars 1979). La Population de Mono, villages et quartiers de villes (carte de Districts), doc. ronéot. p. 1



Que nous enseigne la société type de Comé sur l'évolution historique des Waci?

D'abord, qui sont les Waci à Comé et comment s'installent-ils sur leur nouvelle terre?

B. La situation pré-coloniale

§1. L'installation des Waci à Comé

Selon les travaux de Karl-Augustt, la première vague des Waci partis vers l'Est du Mono arrive à Comé sous la conduite du vieux Agala et de son fils Akiti⁴⁵. Avant de continuer notre exposé, il nous fait faire quelques observations sur ce premier renseignement.

L'auteur rapporte des traditions orales recueillies d'informateurs originaires de Gaḍome et de Comé en 1974 ⁴⁶. Ces personnes interrogées et dont Karl-Augustt donne les noms sont des descendants des *ḡeḡa Yayi* (Xweḡa Yayou) de Gaḍome et des natifs du

⁴⁵ KARL-AUGUSTT, «Les populations du Mono», p. 255. L'auteur part des propos recueillis des informateurs de 1974; voir sa publication évoquée plus haut, *Les tradition orales*, p. 243-268. Jean PLIYA fait reposer sa brève histoire sur l'arrivée des Waci à Comé, sur le résultat des enquêtes de Karl-Augustt, voir PLIYA, Jean, *La pêche dans le Sud-Ouest du Bénin. Étude de géographie appliquée sur la pêche continentale et maritime*, Paris, Agence de Coopération Culturelle et Technique, 1980, p. 92.

⁴⁶ KARL-AUGUSTT, *Les tradition orales*, p. 272-299.

quartier Jakote de Comé ⁴⁷. Pour celui ou celle qui connaît bien Comé et ses populations, ce sont là des données significatives qui obligent à garder des réserves devant les traditions orales transcrites par l'historien. En effet, pour les descendants des *ɔɛda Yayi*, à Gaðome, Akiti est le plus grand chef auquel est lié l'histoire des Waci pour une double raison. Akiti est celui qui a fait perdre à leurs ancêtres l'hégémonie sur Comé. Il est aussi l'hôte et le guerrier Waci qui est venu en aide à ces derniers contre les Fon d'Agbome (Bénin). Nous le verrons en détail plus bas. Pour les autres, le nom d'Akiti évoque le fondateur de leur quartier Jakote et le plus prestigieux des ancêtres des Waci à Comé. Souvenir douloureux, reconnaissance ou honneur poussent naturellement les uns et les autres à éclipser les prédécesseurs de Akiti pour attribuer à celui-ci, et à son père Agala, la paternité de l'histoire des Waci de Comé.

Le chercheur qui veut connaître aujourd'hui les origines de Comé devra aller au-delà de cet horizon pour interroger, à défaut de documents écrits, des sources orales de divers groupes Waci. Nous présentons, en ces lignes, les résultats de recherches dont le but est d'aider à parvenir à cet idéal. Nous avons mené nos enquêtes auprès des anciens d'Afanya, au Togo, de Comé, de Gaðome, de Wumakò, de Sohonme, d'Agutòmè et de

⁴⁷ KARL-AUGUSTT, *Les tradition orales*, p. 272-282, 318, 326-327; les informateurs de l'auteur sont des descendants *ɔɛda Yayi*. Aux pages 299 à 317 du même recueil, les informateurs, le chef Tchanme DEGBEVI (l'auteur se trompe et écrit Tehame DEGBEVI; le chef du nom de DEGBEVI qui a existé à Comé est Tchanme DEGBEVI) et son conseil sont du quartier Jakoté fondé par Akiti. L'auteur ne le signale pas; nous parlerons plus loin de ces données. Notre informateur Anani Étienne LOKOSSA, 21ème maître catéchiste (1934-1937) et ancien chef de village de Comé (1960-1963), aujourd'hui, notable dans le quartier Kanɔ, Comé, cf. enquêtes, juin 1986, enquêtes non publiées; nos «CASSETTES WACI», Série Comé et autres, N° 6, mai 1989.

Gbewoe, au Bénin, dans les années 1978-1981 et 1984-1986 ⁴⁸. Nous les avons confrontées aux données des informations recueillies en mai 1989 à Comé, à Gaðome, à Lokossa et à Cotonou par deux jeunes chercheurs qui s'intéressent à la question: José TONATO, d'ethnie fla, urbaniste à Cotonou, et Alexis AGBELESSESSY, d'ethnie Waci, magistrat à la cour d'appel de Cotonou⁴⁹. Il reste néanmoins que notre exposé, comme tout travail intellectuel, devra être approfondi. De ce point de vue, nos investigations sont à poursuivre sur ce peuple dont l'histoire repose très peu aujourd'hui sur des documents écrits.

Les Waci qui franchissent le fleuve en direction de l'Est arrivent en plusieurs vagues dans le village qui sera baptisé «Comé». Le premier groupe, formé d'hommes, de femmes, de jeunes et d'enfants est dirigé par le vieux Akati ⁵⁰. Ceux-ci traversent le Mono, puis la forêt précédés par quelques-uns des leurs qui sont des chasseurs et des guerriers. Le nombre exact des personnes de la communauté en exode n'est précisé par aucun de nos informateurs. Nous savons seulement qu'il s'agit d'un déplacement des membres de quelques familles. Ceux-ci parlent une même langue (Waci) et sont unis par un même ancêtre fondateur. Ils découvrent, après environ 40 kilomètres de marche, un plateau appelé

⁴⁸ Enquêtes non publiées. Sur nos principaux informateurs, voir SOÉDÉ, *Être jeune*, p.140-142, Bandes magnétiques existant sur des traditions orales recueillies. «CASSETTES WACI», série Afanaya, N° 1-4, Série Comé et autres N° 1-5.

⁴⁹ Le résultat de leurs enquêtes nous est parvenu sous la forme d'une cassette enregistrée (en langue Waci) classée par nous «CASSETTES WACI», Série Comé et autres, N° 6 et d'une synthèse manuscrite des principales informations recueillies: TONATO, José, «Comé-urbain», Comé, manuscrit, 1989, 14 p.; TONATO, José et AGBELESSESSY, Alexis, «Des traits du visage de Comé», Comé, manuscrit, 1989, 22 p.

⁵⁰ Informateurs: Zohonsi ATIOGBE, quartier Comé, juillet 1979; ANANI Étienne LOKOSSA, cf. «CASSETTES WACI», Série Comé et autres, N° 1, mai 1989.

ancêtre fondateur. Ils découvrent, après environ 40 kilomètres de marche, un plateau appelé «Hontu» (en $\phi\epsilon\delta a$ «hon» = forêt, roseaux, «tu» = dans). Ses habitants sont des Aïzò d'Ayou (un village d'Allada, Bénin) devenus « $\phi\epsilon\delta a$ » par la langue et désignés « $\phi\epsilon\delta a$ Yayi» («Yayi» est une déformation Waci de «Ayou»). Au Nord-Est de Hontu se dressent les villages $\phi\epsilon\delta a$ Kpetu, d'Akòdexa et de Degòè. À l'Est, un peu au niveau de Hontu, on trouve Sahe la première capitale du royaume $\phi\epsilon\delta a$ entre 1520 et 1550. Il correspond aujourd'hui, selon les recherches de Christian MERLO et de Pierre VIDAUD, à Gaðome ou Aklòkome, village à 3 kilomètres de l'actuel Comé ⁵¹. Plus à l'Est, il y a, au bord du lac Aheme, les villages $\phi\epsilon\delta a$ d'Agatògbò, de Gezen et de Doyi. Plus loin, au Sud-Est, on aperçoit Ouidah, le port et la ville fréquentés par les négriers surtout au XVIII^e siècle. Il conduit au Nord vers les royaumes de Savi et d'Allada. Au Sud-Ouest de Ouidah, à 18 kilomètres au-dessous de Hontu, s'étend, le long de l'océan Atlantique, le domaine des ϕla dont la ville principale est Grand-Popo - Cf. Carte N° 5, p. 28 -. Celle-ci est visitée par les européens dès le XV^e siècle ⁵². Les Anglais y ont construit, nous révèle le Professeur Albert VAN DANTZIG à partir des documents de «Bodleian Library of Oxford, Rawlinson Collection: N°s 745-747», un port, un centre commercial et une usine métallurgique

⁵¹ MERLO, Christian et VIDAUD, Pierre «Dangbe et le peuplement Houeda» dans MEDEIROS, Peuples du Golfe, p. 13.

⁵² PAZZI, «Aperçu sur l'implantation» dans MEDEIROS, ibid., p. 13.

ALPHABET PHONÉTIQUE INTERNATIONAL UTILISÉ EN WACI LETTRES ET PRONONCIATIONS

CONSONNES

CONSONNES	bilabiales	labio-dentales	dentales et alvéolaires	rétroflexes	palatales	vélaires	glotales
occlusives	p b		t d	ɖ	c ɟ	k ɡ	
nasales	m		n			ŋ	
latérales non-fricatives			l				
fricatives	ɸ β	f v	s z			x	h
continues et semi-voyelles	w						

VOYELLES

VOYELLES	lieu	aperture	nasalisation	labialisation
i	antérieure	fermée	orale	écartée
u	postérieure	fermée	orale	arrondie
e	antérieure	mi-fermée	orale	écartée
o	postérieure	mi-fermée	orale	arrondie
ɛ	antérieure	mi-ouverte	orale	écartée
	postérieure	mi-ouverte	orale	arrondie
ɛ̃	antérieure	mi-ouverte	nasale	écartée
ɔ̃	postérieure	mi-ouverte	nasale	arrondie
a	moyenne	ouverte	orale	arrondie
ã	moyenne	ouverte	nasale	arrondie
	centrale	mi-ouverte	nasale	arrondie

N.B. 1. Nous devons beaucoup à THOMAS, J.M.C. (et autres), Initiation à la phonétique. Phonétique articulatoire et phonétique distinctive, Paris, PUF, 1976, p. 253.

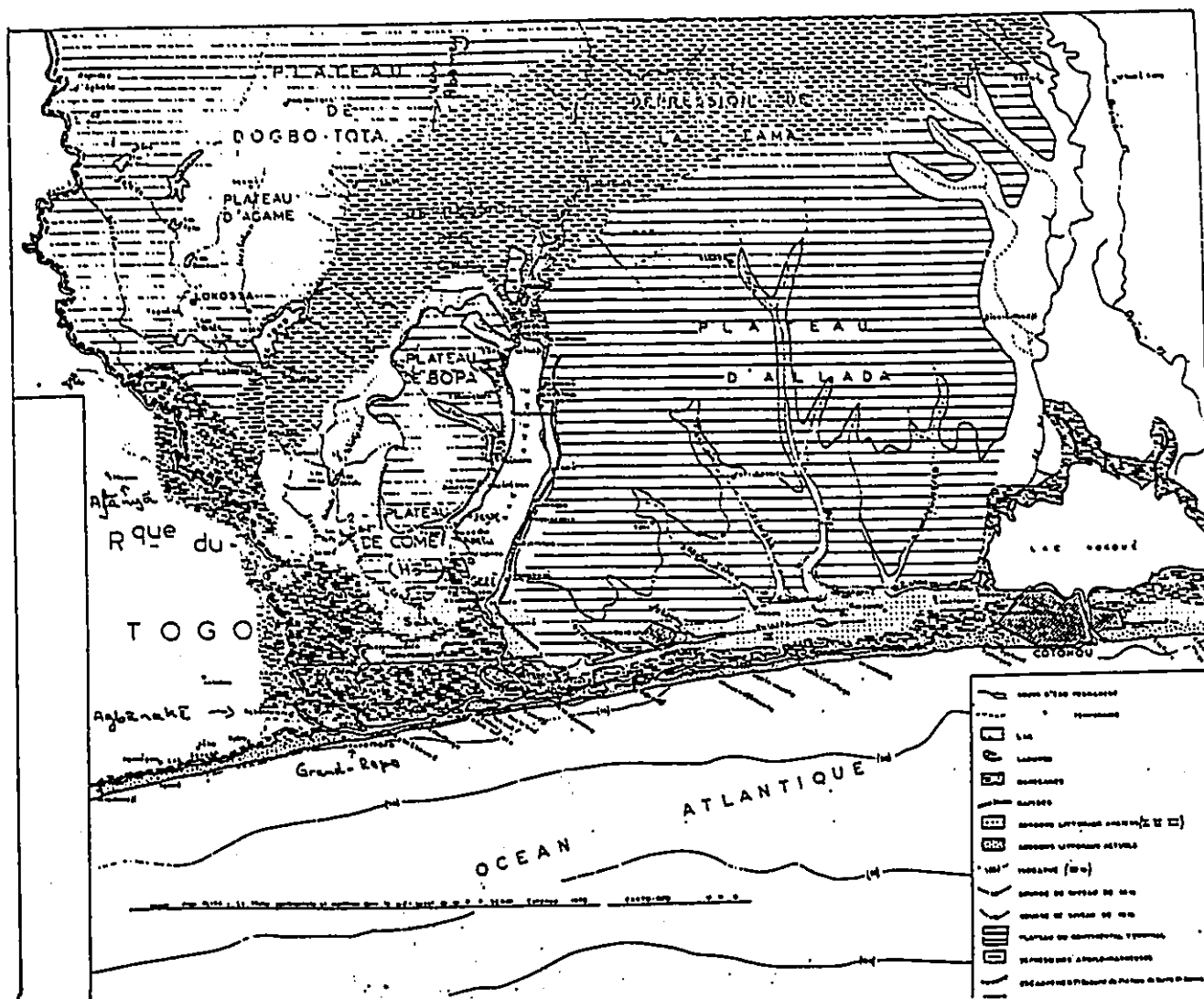
2. Pour des raisons techniques, nous transcrivons dans notre exposé:

ɖ par δ ; ŋ par ñ ; ɛ par è ; ɖ par ò ; ẽ par en ; ɔ̃ par on ;

ã par an ; par ẽ .

CARTE N° 5: LE PLATEAU DE «HONTU» (COMÉ).

carte complétée par nous pour situer «Hontu» (cf. noms manuscrits au-dessus).



florissants jusqu'en 1680 ⁵³. Sur le plan socio-politique, Grand-Popo est rattaché à Agbanaken qui organise tous les *ɔla* en une chefferie ⁵⁴. Au Nord, à une soixantaine de kilomètres au-dessus de Hontu, se situe Abomey. C'est le royaume le plus puissant de la région. En quête d'hégémonie sur tous les peuples environnants et dans le but de nourrir le commerce d'esclaves sur la côte, il organise des raids partout au Sud⁵⁵.

Réfugiés sur la bande de terre enclavée entre le Mono à l'Ouest, le lac Aheme à l'Est et l'océan Atlantique au Sud, les *ɔɛda* Yayi cherchent, à Hontu, à échapper aux assauts du royaume d'Abomey et de la chefferie des *ɔla*. Les Waci gagnent leur amitié pour s'être introduits chez eux sans les attaquer ⁵⁶. Les *ɔɛda* Yayi acceptent la demande d'asile des Waci. Une entente de coexistence pacifique sur le plateau est conclue entre les deux peuples. Les immigrants donnent pour la sceller des perles et une jeune fille en mariage au

⁵³ VAN DANTZIG, Albert, «Some Late Seventeenth Century British Views on the Slave Coast» dans MEDEIROS, *ibid.*, p. 71-73.

⁵⁴ KARL-AUGUSTT, «Les population du Mono» p.251-252.

⁵⁵ BERBAIN, Simone, Études sur la traite des noirs au Golfes de Guinée. Le comptoir français de Juda (Quidah) au XVIII^e siècle, Paris, Larose, 1942, p. 52-54; VERGER, Pierre, Flux et reflux de la traite des nègres entre le Golfe du Bénin et Bahia de Todos Santos du XVII^e au XIX^e siècle, Paris, Mouton & Co, 1968 p. 145,155; Glele, Maurice Ahanhanzo, Le Danxome. Du pouvoir Aja à la nation Fon, Paris, Nubia, 1974 p. 40-41; PLIYA, L'histoire de mon pays, p. 46-50.

⁵⁶ Enquêtes sur le terrain, enquêtes non publiées. Informateurs: Kakpovi Kinija LOKOSSA, quartier Kanɔe, 1979; Avlesi AGBOSA, quartier Jakote, juin 1986; Anani Étienne LOKOSSA, cf.«CASSETTE WACI», Série Comé et autres, N° 6, mai 1989.

chef des Yayi, Axòlu Agbagla⁵⁷. Celui-ci place les nouveaux venus à Hongode (litt. en *ɸɛɖa* «hon» = roseaux, forêt, «gode» = derrière), c'est-à-dire derrière la forêt qui délimite Hontu. Le premier quartier des Waci naît et reçoit le nom de Hongode.

Nos enquêtes ne nous renseignent pas beaucoup sur l'organisation interne des Yayi avant l'arrivée des immigrants. Elles nous apprennent seulement que les Yayi forment une société peu structurée quand arrivent les Waci⁵⁸. Leur activité principale est la pêche. Ils descendent au bord du lac Aheme, le jour, et reviennent tard la nuit pour se reposer loin des yeux des Fon et des *ɸla*. Les Yayi ont une vie religieuse centrée sur le culte du Vodou - Xèbièsò - Vodou du «tonnerre», de la justice et de la vengeance de l'innocent -, de Sitò Legba - «Legba» ou le protecteur est le gardien du village («sitò»)- et des ancêtres. Les temples de ces croyances se trouvent aujourd'hui à Sohùè, une partie de l'actuel quartier Hongode, et à Yayiveme⁵⁹ ou Kpongou, une zone du quartier Azannu à Comé. Nous

⁵⁷ KARL-AUGUSTT, «Les populations du Mono», p. 255. La tradition, selon laquelle les «Waci» auraient donné des perles et une jeune fille en mariage à Agbagla, n'est pas admise par tous les anciens. Notre informateur: Anani Étienne LOKOSSA, cf. «CASSETTE WACI», Série Comé et autres, N° 6, mai 1989. Voir aussi KARL-AUGUSTT, *ibid.*, p. 302-305. Notons également que Agla est le second nom par lequel le chef des *ɸɛɖa* Yayi est désigné. Agla (ou encore Gla) est une déformation de Agbagla, KARL-AUGUSTT, *ibid.*, p. 275-278. Enfin, observons que le chef Agbagla et certains Yayi *ɸɛɖa* seraient arrivés à Hontu par Séwòmi un village Saxwè (aja-Ewe du groupe Aja), *ibid.*, p. 264-276. Nos recherches sont à approfondir sur ce sujet.

⁵⁸ Enquêtes sur le terrain, enquêtes non publiées. Informateurs: Zohonsi ATIÖGBE, quartier Kanðe, décembre 1979; Avlesi HUNSRUVI, quartier Kanðe, septembre 1981; Avlesi AKAKPOSA, quartier Jakote, Comé, juillet 1986; Anani Étienne LOKOSSA, cf. «CASSETTE WACI», Série Comé et autres, N° 6, mai 1989. Il reste cependant que nos recherches sont à poursuivre pour approfondir la question de l'organisation sociale des *ɸɛɖa* Yayi avant l'arrivée des Waci.

⁵⁹ «Yayiveme» litt «Yayi» - forêt dans, c'est-à-dire dans la forêt des *ɸɛɖa* Yayi. Cette dénomination est vraisemblablement due au fait que le lieu n'était pas suffisamment habité ni véritablement organisé en société. «Ave» ou la forêt (notez «ve», forêt dans «Yayiveme») indique en Waci un domaine non cultivé ou une terre sur laquelle vit un groupe peu organisé sur le plan socio-politique et économique.

n'avons pas de renseignements précis sur la vie politique et culturelle ni sur les relations des *ɸɛɖa* Yayi avec leurs voisins *ɸɛɖa*. Nos recherches sont à approfondir sur ces points et sur le sujet de l'organisation interne des premiers habitants de Hontu.

Venons-en maintenant à l'installation concrète des Waci à Hongode. Les Waci dressent au début, pour abri, des huttes avec des branchages et s'adonnent à la culture des champs et à la chasse. L'accueil fraternel des *ɸɛɖa* Yayi et la richesse des terres et des bois giboyeux facilitent leur croissance démographique et l'arrivée d'autres compatriotes. Des vagues successives d'émigrants de Dzafi, d'Ahepe et d'Afanya arrivent. Akati regroupe les unes au Sud de Hongode, plus près de Yayiveme, sur un espace vide. Il crée un deuxième quartier, Kanɖe⁶⁰. Il laisse le groupe le plus important, dirigé par Klanvi, un grand guérisseur, fonder un troisième quartier, Nògo⁶¹. Le noyau d'hommes, de femmes et d'enfants qui suivent, est conduit par le vieux Agala et son fils Akiti, un jeune homme robuste, vif d'intelligence, habile chasseur et guerrier en herbe, craint de tous ⁶². Klanvi à son tour les reçoit et les installe à Nògo. Le dynamisme d'Akiti inquiète très vite les autochtones campés à Yayiveme. Klanvi envoie ce dernier plus loin en se disant: «Mettons-

⁶⁰ Le mot Kanɖe exprime l'interrogation de Akati: «Fika mia kò amgya wo ɖɔ?» i.e. où placer ces nouveaux venus? «Mia kò wo ɖɛ fiya, i.e. plaçons-les ici. Ces phrases syncopées donnent au quartier le nom kòɖɛ déformé dans le langage courant «kanɖe», «CASSETTE WACI», Série Comé et autres, N° 5, juillet 1986.

⁶¹ Nògo signifie la joie et la volonté des exilés qui trouvent une terre d'accueil après un voyage rempli de longues péripéties. Nògo, litt. «Nò» - rester, demeurer, «go» - être fière, traduit «Fing mĩg ya, nɛ mia nò kaka ago ɖɛ ji», i.e nous sommes installés sur cette terre. Nous en ferons une demeure dont nous serons fiers, «CASSETTE WACI», *id.*

⁶² «CASSETTE WACI», Série Comé et autres, N° 5, juillet 1986 et N°6, mai 1989.

le dans une cage, dans le bois situé au Nord Hongode»⁶³. Le fils d'Agala et son groupe créent un nouveau quartier appelé Jokotoei ou Jakote (litt. «ja» = cage, «kotoei» = ronde, retirée).

Au fil des années, le nombre des Waci augmente à Hòtu. Leur domaine s'étend vers les quartiers Ɔɛɖa Yayi de Sohùè et de Yayivemɛ et engloutit ceux-ci progressivement. Les immigrants deviennent plus nombreux que leurs hôtes. Aux Ɔɛɖa Yayi, de plus en plus intrigués par l'arrivée continuelle des descendants de Wacen, les Waci n'hésitent pas à répliquer qu'ils ne peuvent être chassés de Hontu. Ils jouent sur la traduction Waci de Hontu, «Kome» (ko = roseaux, me = dans) pour exprimer leur détermination en ces termes: «Ko kpo woa ko mi, ame me cafe mia jo le fiya», c'est-à-dire, il faut, pour nous faire partir d'ici, nous éventrer et nous griller comme un gibier. Les Waci répètent cette sentence, sous forme syncopée, «Kome», pour désigner désormais «Hontu». Petit à petit, le nouveau nom remplace l'ancien dans le langage quotidien et se substitue totalement à lui. Francisé au XIXe siècle, le mot «Kome» est transcrit «Comé». Pour sauvegarder la paix voulue au départ, des Ɔɛɖa Yayi préfèrent laisser le plateau aux étrangers. Des familles cherchent refuge auprès des Ɔɛɖa de Kpetu, de Degoè, d'Agòtògbo et de Gezen.

⁶³ En Waci, cette pensée s'énonce: mi còèn daɖo aja kotoei ne le hongode metame. Litt. nous - mettre-poser où - la cage - ronde - qui - être - «hongode» - à lui -tête - dans, sur.

Des populations Waci de l'Ouest du fleuve Mono rejoignent par contre les leurs à Comé où la langue Waci prend le dessus sur la langue $\phi\epsilon\delta a$. Des ϕla d'Agbanaken arrivent aussi en quête d'asile. Peu nombreux, ces derniers s'intègrent au milieu Waci dans le quartier Kanðe. Ces Waci, un moment sous la conduite d'Akati, puis longuement de Klanvi, s'organisent pour vivre leur civilisation de Wacen et des autres villages du Togo⁶⁴.

Des maisons, plus solides que les huttes, s'élèvent. Les hommes montent des murs en terre de barre et les couvrent de chaume. Ils les rapprochent les uns des autres et forment des concessions familiales. Celles-ci regroupent des individus rattachés à un même ancêtre proche. Dans les maisons, on allume le feu avec le système de « ϵdra »⁶⁵ ou en frottant deux silex l'un contre l'autre. Le vêtement est fait d'écorce d'arbre soigneusement travaillée ou bien de fil de coton tissé. Les familles se nourrissent principalement de « li », de mil, de maïs, de manioc, de haricots, de légumes et de viande de gibier, en particulier de sanglier, de cerf et d'agouti (aulacode). Les femmes écrasent les céréales sur des meules de pierre. Les assiettes et les coupes sont desalebasses (« ϵtre ») et des récipients faits de terre d'argile cuite (« $k\grave{o}gba$ »). En cas de maladie, les familles se soignent à l'aide de feuilles médicinales, avec l'aide des herboristes.

⁶⁴ Il est question des villages dans lesquels les Waci ont vécu (ou qu'ils ont créés) avant d'arriver à «Kome». Relevons les plus importants: Gafe, Dzafi, Ahepe et Afanya.

⁶⁵ « ϵdra » est un système qui consiste à frotter le coupe-coupe contre un silex. On allume une touffe de feuilles mortes ou une paille de noix de palme dès que le feu jaillit. Voir, à ce sujet, Nicoué Lodjou GAYIBOR dont la recherche précise et complète ici les informations de nos enquêtes pour le présent paragraphe, *Les Aja-Ewe*, p. 66-67. Nous devons beaucoup à l'étude de cet auteur.

La majorité de la population se consacre au labour des champs⁶⁶. La préparation des terres, pour les semailles, est faite avec la machette et la houe. La culture sur brûlis est pratiquée périodiquement pour alléger les travaux durs de cette technique traditionnelle. La jachère et le changement de culture vivrière, d'une saison à l'autre, enrichissent le sol et le rendent plus productif. Les plantations sont familiales et se situent à quelques kilomètres de «Kome» (3 à 10 kilomètres environ). Père, mère et enfants quittent leur maison et y retournent le soir, à la fin de la journée de travail. Pendant la saison sèche, les cultivateurs partagent l'activité de la minorité composée surtout de potiers, de forgerons, de tisserands, de fabricants de paniers et de nattes et de chasseurs. Ces derniers sont censés posséder des pouvoirs magiques. Ils sont les hommes forts qui défendent l'hégémonie Waci sur le plateau. Durant les périodes de crue, beaucoup de gens s'adonnent à la pêche dans les champs inondés, le long du Mono et du lac Aheme. Le petit groupe de *Ɔɛda Yayi* aide au développement de cette activité. Les Waci apprennent à leur contact des techniques de pêche (pêche à l'épervier, barrage et nasse-piège)⁶⁷.

Un marché regroupe périodiquement la communauté des quartiers pour l'échange des fruits du travail des uns et des autres. Le système de troc et l'usage de la monnaie de cauris régularisent l'échange. Des activités culturelles rassemblent également toute la

⁶⁶ Tous nos informateurs sont d'accord sur cette caractéristique des Waci. Les documents écrits ne contestent pas leurs affirmations, voir CORNEVIN, *Histoire de Togo*, p. 57, 283; PLIYA, Jean, *L'Histoire de mon pays*, p. 38.

⁶⁷ Sur ces techniques de pêche, voir PLIYA, *La pêche dans le Sud-Ouest*, p. 125-151.

population. La vie religieuse unit les familles et tous les Waci autour du culte des ancêtres et des Vodou, particulièrement «Dan» ou Vodou de la prospérité, «Avleketé» ou Vodou des eaux, «Agè» ou Vodou de la forêt et «Gu» ou Vodou du fer⁶⁸.

Toute cette évolution historique est ponctuée de mouvements de vagues d'immigrants Waci qui renforcent la communauté et renouvellent ses expériences. Kome crée son dernier quartier, Azannu. Les Waci finissent leur installation à Kome. Ils cherchent à organiser davantage leur société sous l'égide du successeur d'Akati et de Klanvi.

§2. L'organisation interne

Après les premiers fondateurs de Kome, Akiti prend en main l'organisation interne de la communauté grandissante. Il envoie Agala, son père devenu vieux, et des membres de sa famille, habiter au loin, sous l'arbre appelé «wu», pour être à l'abri des razzias du royaume d'Abomey⁶⁹. Un petit village apparaît et est appelé «Wumakò» (litt.

⁶⁸ Le chapitre 2 nous décrira davantage la spécificité de ces Vodou et leurs rapports avec l'existence des Waci.

⁶⁹ Enquêtes sur le terrain, enquêtes non publiées, «CASSETTE WACI», Série Comé et autres, N° 5. Il est vraisemblable que de petites razzias des Fon d'Abomey et des fola de Grand-Popo aient eu lieu à l'époque des premiers chefs des Waci, Akati et Klanvi. Ces peuples forment déjà au XVII^e et au début du XVIII^e siècle (noter aussi les royaumes d'Allada, de Savi et Ouidah) des royaumes qui vivent de la traite des noirs, BERBAIN, Études sur la traite, p. 49-52; VERGER, Flux et reflux, p. 145-155

sous cet arbre «wu»). Akiti met à la tête de chacun des quartiers de «Kome» (Hongode, Kanɖe, Nògo, Jakote et Azanu) un responsable. Celui-ci veille à l'ordre social dans son milieu. Tous les responsables forment le «asafo» ou le conseil du village dirigé par Akiti. Les chasseurs et les hommes les plus courageux de chaque quartier constituent le groupe des soldats. Ils ont pour mission de protéger la population contre les envahisseurs, en particulier contre les Fon d'Abomey dont on parle de plus en plus.

Cette organisation met les familles en sécurité et suscite la venue de petites équipes d'immigrants Waci. Akiti envoie celles-ci créer, à l'intérieur des terres, de nouvelles agglomérations. Des individus en quête d'un plus grand espace vital quittent Kome et se joignent à elles. Des villages et des fermes de culture se développent. Ils tissent une ceinture autour de Kome et sont rattachés à son pouvoir politique. Ce sont, parmi les plus importants, Agutò.ne, Gbewoe, Sohonme, Kpablè, Gative et Kave. D'autres Waci trouvent asile à trois kilomètres vers l'Est, à Gaɖome chez des ɸɛɖa Yayi. Ils dominent vite leurs hôtes⁷⁰.

La colonie ɸɛɖa Yayi représente visiblement une minorité dans la région. De nouveaux groupes ɸɛɖa Yayi abandonnent «Kome». Ils s'établissent chez les ɸɛɖa d'alentour. Seules restent au milieu des Waci quelques familles rassemblées autour du

⁷⁰ SOÉDÉ, *Être jeune*, p.18; «CASSETTE WACI», Série Comé et autres, N° 5, juillet 1986, et N° 6, mai 1989. Emmanuel KARL-AUGUSTT appelle Gaɖome le village bi-ethnique Waci et ɸɛɖa pour dire que plusieurs des habitants de cette terre sont des descendants de ɸɛɖa Yayi, voir l'étude de l'auteur, *Les traditions orales*, p. 271-318

convent du Vodun Xebièso à Sohùè et autour de temple ancestral de Axòlu Agbagla à Yayiveme.

Sous Akiti, l'organisation interne de «Kome» se développe aussi dans le domaine économique et religieux. Le marché prend de l'importance. Il réunit tous les cinq jours les petits villages Waci⁷¹. Il attire les *Ɔeɖa* du lac Aheme désireux d'échanger du poisson contre des céréales et des légumes. Les paysans Waci trouvent de l'intérêt à développer davantage l'agriculture. La chasse régresse. La population Waci apprend à manger du poisson et diminue sa consommation de viande. Sur le plan religieux, Kome enrichit son panthéon. Au contact des *Ɔeɖa* Yayi et des *Ɔla* d'Agbanaken, immigrés à Kanɔ, les Waci font la découverte du culte du Vodun du «tonnerre» («Xebièso»), du Vodun des marécages et des eaux («Adoglofensu») et du Vodun bienfaiteur de l'humanité («Dagboe»)⁷². Chaque quartier a ses «bokònò», prêtres interprètes du divin, et des temples dédiés aux ancêtres et aux Vodun. Les responsables du culte siègent dans les grandes circonstances avec le «asafo» ou le conseil d'Akiti⁷³.

⁷¹ Le jour de marché, Komɛsi, i.e. marché de Komɛ, finit la semaine des Waci de Komɛ et des villages d'alentour. La semaine de ce groupe Waci compte cinq jours: Joɖa, Agblɛcugbɛ, Dongbɛ, Asiwotogi, Komɛsi.

⁷² MERLO et VIDAUD, «Dangbe et le peuplement», p. 270.

⁷³ Enquêtes sur le terrain, enquêtes non publiées. Principaux informateurs: Zohonsi ATIOGBE, quartier Kanɔ, Comé, décembre 1979, Avlesi HUNSRUVI, quartier Kanɔ, septembre 1981 et Kakpovi Kinija LOKOSSA, septembre 1982, quartier Kanɔ.

Cette organisation interne place sur le plateau naguère «Hontu» une chaufferie qui menace l'hégémonie du royaume d'Abomey sur les régions du lac Aheme et du Mono. Le roi Fon Agaja (1708-1740) attaque «Kome» entre 1724 et 1732 ⁷⁴. Akiti et ses soldats écrasent l'expédition d'Abomey. Ils volent, quelque temps après, au secours des *ɔɛɔ* envahis à l'Est par d'autres troupes Fon. Le chef Waci ne sort pas vainqueur des combats. Il meurt au front à Ouidah autour de 1740 ⁷⁵. Il laisse à la mémoire des Waci et des *ɔɛɔ* Yayi un ancêtre fondateur et un chef guerrier. La victoire des soldats d'Akiti sur les Fon d'Abomey à Kome, mentionnée dans la tradition Waci et dans les travaux de Karl-Augustt ⁷⁶, nous permet de situer dans le temps l'arrivée des Waci à Hontu.

La fixation de la date de l'installation des Waci sur le plateau n'a pas été sérieusement étudiée par les auteurs. Karl-Augustt propose, dans ses premières recherches, des dates approximatives pour situer l'immigration des Waci à Hontu. L'historien *ɔɛɔ* a fait des commentaires sur les récits de ses informateurs dans Les traditions orales du Dahomey-

⁷⁴ À partir des recherches d'Emmanuel KARL-AUGUSTT, «Les populations du Mono», p. 255-263, la guerre contre Agaja (1708-1740) a eu vraisemblablement lieu entre 1724-1732, ou aussitôt après cette période durant laquelle le roi des Fon mène la guerre vers le Sud. L'état actuel des travaux permet de dire avec certitude qu'elle a eu lieu avant 1740, la fin du règne d'Agaja et le temps où Akiti court au secours des *ɔɛɔ* après la victoire sur Abomey, KARL-AUGUSTT, *ibid.*, p. 255; PLIYA, La pêche dans le Sud-Ouest, p. 92; voir aussi la note suivante.

⁷⁵ Akiti meurt pendant la guerre de Ouidah, KARL-AUGUSTT, Les traditions orales, p. 280-293. Cette guerre s'achève en 1741 selon Emmanuel KARL-AUGUSTT, *ibid.*; p. 294 et en 1742 selon GAVOY, BERTHO et DUNGLAS, auteurs cités par MERLO et VIDAUD dans «Dangbe et le peuplement», p. 293. Nous reparlons plus loin de ces dates.

⁷⁶ Enquêtes sur le terrain, enquêtes non publiées. Informateurs. Avlesi HUNSRUVI, quartier Kanɔ. Cf. KARL-AUGUSTT, Emmanuel, «Les populations du Mono», p. 255-263.

Bénin publié en 1974. Il écrit à la page 273 de son exposé que les Waci s'installent à Hontu «vers 1720»⁷⁷. Plus loin, à la page 293, il parle de «entre 1735-1740». En 1980, Pliya, dans l'ouvrage La pêche dans le Sud-Ouest du Bénin, nous dit que les Waci ont été accueillis à «Hontu» par les *ɔɛda* Yayi «au début du XVII^e siècle»⁷⁸. Cette affirmation paraît aussi vague que les précédentes. Le problème demeure.

Le dernier document qui traite des Waci nous vient de Karl-Augustt cité ci-dessus. Dans son étude «Les populations du Mono béninois (esquisse historique)» publiée en 1984, l'auteur ne fait plus mention de la date de l'arrivée des Waci à Hontu⁷⁹. Dans le contexte de l'histoire des guerres du royaume d'Abomey à Allada, à Savi et à Ouidah entre 1727 et 1741, il parle de «l'entrée en scène» des Waci⁸⁰. Au sujet de cette «entrée en scène» des Waci, il évoque seulement la force de Kome et le courage de son chef Akiti qui font reconnaître les Waci comme

«les nouveaux venus qui, pareils aux Gen d'Assiongbon Dadjé, savaient manier si promptement les armes à feu»⁸¹.

⁷⁷ KARL-AUGUSTT, Les tradition orales, p. 272-283. Nous indiquons les autres pages de nos références dans le texte pour faire remarquer au lecteur le manque de continuité que l'on trouve dans l'étude de l'historien.

⁷⁸ PLIYA, La pêche dans le Sud-Ouest, p. 92.

⁷⁹ KARL-AUGUSTT, «Les populations du Mono», p. 255.

⁸⁰ Id.

⁸¹ Id.

Comment interpréter ce silence de l'auteur sur la datation de l'arrivée des Waci à Hontu? L'auteur continue-t-il les recherches sur ses hypothèses de 1974? Ou bien, la question soulevée naguère ne l'intéresse-t-elle plus?

L'étude «Les populations béninoises (esquisse historique)» ne nous offre aucun élément de réponse à ces interrogations. Le problème de la datation et l'installation des Waci reste donc à résoudre. Les années 1720 et 1735-1740 que propose l'auteur en 1974 ne sont accompagnées d'aucune justification ni référence historique. Les combats des Waci contre Agaja, disions-nous, ont eu lieu entre 1724 et 1732 où les soldats d'Agaja avancent vers le Sud. La population Waci qui est arrivée à Hontu, en plusieurs vagues et sur plusieurs années⁸², pourrait difficilement en quatre ans (si l'arrivée est en 1720) organiser une armée pour être capable d'affronter l'indomptable royaume Fon⁸³. La date de 1735-1740, quant à elle, nous situe à la fin du règne d'Agaja et après les guerres de ce dernier vers le Sud (1724-1732). Elle nous reporte également à l'année de la mort d'Akiti (entre 1740 et 1742)⁸⁴. Or, comme l'auteur le reconnaît lui-même, appuyant les traditions de Comé et de Gadoṃe, le chef est mort bien après la victoire sur l'expédition d'Agaja dans

⁸² Voir plus haut notre aperçu sur l'installation des Waci à Comé. Se référer aussi à GAYIBOR, Les Aja-Ewe, p. 106 au sujet de la durée des migrations parties de Wacén.

⁸³ La force avec laquelle les soldats d'Abomey écrasent les troupes d'Allada et de Savi arrêtent des européens et sèment la terreur dans la région font du royaume Fon au XVII^e siècle un royaume craint de tous; voir PLIYA, L'histoire de mon pays, p.61-63. Voir aussi les ouvrages de Simone BERBAIN et de Pierre VERGER cités au-dessus, note 69.

⁸⁴ Nous indiquons ici la date de la fin de la guerre de Ouidah au cours de laquelle Akiti est mort, cf. supra, note 75.

le combat qu'il mène, en allant avec les *phi* au secours des *phi* à Savi et à Ouidah⁸⁵. Les travaux de Gavey, de Bertho et de Dunlas situent en 1742 la fin de ces luttes pour la conquête de Savi et de Ouidah⁸⁶. Il est par conséquent invraisemblable que les Waci arrivent à Hontu seulement entre 1735 et 1740.

A partir du règne d'Agaja sur le trône d'Abomey, nous présentons, en ces lignes, une hypothèse pour contribuer à la solution du problème. Nous ne prétendons pas apporter ici toute la lumière sur un sujet qui demande des investigations de plusieurs disciplines sociologiques et scientifiques. Notre hypothèse devra donc être confrontée à d'autres et être approfondie dans des recherches ultérieures.

Agaja (1708-1734) a été vaincu par les guerriers Waci conduits par Akiti entre 1724-1732. La création d'une chefferie et d'une armée qui puissent dominer le puissant royaume Fon exige quelques années de croissance démographique et d'organisation politique. Akiti serait un jeune homme (environ vingt-cinq ans) sinon un jeune adulte (environ trente ans) dans le groupe des premiers venus⁸⁷. Nous pourrions évaluer la durée de la fondation de la société nouvelle de vingt à vingt-cinq ans en moyenne. Nous entendons ici un peu moins du temps d'une génération (trente-trois ans) en nous basant sur

⁸⁵ KARL-AUGUSTT, *Les traditions orales*, p. 280, 308-311, 321-326.

⁸⁶ Travaux cités par MERLO et VIDAUD, «Dangbe et le peuplement», p. 293.

⁸⁷ Nos dernières enquêtes sur le terrain, «CASSETTES WACI», Série Comé et autres N° 5, juillet 1986 et N° 6, mai 1989.

le fait que le fils d'Agala n'est pas arrivé à Hontu tout petit. Il était déjà un jeune homme (ou un jeune adulte) remarquable. Pendant les combats contre Agaja à Comé, puis dans la régions de Ouidah, il serait ainsi âgé, au plus, d'une cinquantaine ou d'une soixantaine d'années.

Attribuer moins de cet âge à Akiti serait oublier la question cruciale du minimum d'années qu'exige, à l'arrivée des Waci à Hontu, la création d'une société d'une armée puissante. Au-delà de cet âge, il serait difficile à Akiti d'avoir suffisamment de force pour aller au front lutter contre les troupes d'Abomey.

En conclusion, puisque les batailles contre Agaja se situent entre 1724 et 1732, nous fixerons l'immigration des Waci à Hontu autour de 1680 ou vers la fin du XVII^e siècle. Cette hypothèse n'est pas contredite par les travaux récents de Gayibor sur la datation des migrations qui dépeuplent Wacen⁸⁸. Selon ces investigations, rappelons-le au risque de nous répéter, les dernières recherches des spécialistes soutiennent que les Ewe et leurs sous-groupes ethniques partent de Wacen au plus tard au début du XVII^e siècle⁸⁹. Karl et Pliya ne font pas état de cette évolution de la recherche sur les Ewe. Ils ne renvoient pas non plus le lecteur aux auteurs qui ont étudié les migrations Ewe (et sous-groupes Ewe) quand ils proposent leurs hypothèse (début du XVII^e siècle, 1720 ou encore 1735-1740). Les

⁸⁸ GAYIBOR, *Les Aja-Ewe*, p. 105-111.

⁸⁹ GAYIBOR, *ibid.*, p. 111. Nous nous basons dans notre exposé sur l'hypothèse de la majorité des auteurs (début du XVII^e siècle).

Waci sont parmi les derniers à quitter Wacen, nous disent Pazzi et Gayibor⁹⁰. Si les premières vagues d'un exode qui dure des décennies⁹¹ commencent au début du XVII^e, il est vraisemblable que les Waci, les derniers, après s'être arrêtés en plusieurs lieux (Dzafi, Ahepe, Voga, Afanya), arrivent à Hontu vers la fin du XVII^e siècle. Nous ne tranchons pas ici un débat. Nous apportons une hypothèse qui a besoin à son tour d'être critiquée pour que l'on trouve une réponse au problème de la datation de l'installation des Waci à Hontu.

En parlant de la mort d'Akiti, nous avons débouché sur le sujet de la datation de l'immigration des Waci de «Kome». Continuons à présent notre exposé en nous demandant: quelle est l'évolution historique des Waci après la mort d'Akiti?

§3. Les premières relations avec les «Yovo» et la guerre contre Gbehanzin.

Après Akiti, Kome continue de promouvoir son organisation interne et son armée. Il réussit à freiner une deuxième expédition Fon sous le roi Agonglo entre 1789 et 1797⁹². La fin du XVIII^e est marquée ensuite par les relations des Waci avec les Français,

⁹⁰ PAZZI, «Aperçu sur l'implantation», p. 16; GAYIBOR, Les Aja-Ewe, p. 101, 116-117.

⁹¹ GAYIBOR, ibid., p.91-104, 105-106.

⁹² KARL-AUGUSTT, «Les populations du Mono», p. 263; VIDEGLA, Michel W., «Quelques aspects des frontières coloniales en pays Aja, Ewe et Yoruba (1863-1892)» dans MEDEIROS, Peuples du Golfe, p. 105. Michel W. VIDEGLA nous apprend que le royaume d'Abomey reconnaît désormais «Kome» comme un territoire indépendant. Voir aussi l'ouvrage récent de GARCIA, Luc, Le royaume du Dahomé, p. 99.

les *ɔla* et les Mina. Le XIX^e siècle apporte une nouvelle guerre des Fon contre les Waci. Que deviennent les Waci et comment apparaissent-ils dans la trame de ces événements?

Les *ɔla*, avons-nous vu plus haut, ont des liens avec les Portugais et les Anglais dès le X^e siècle. En 1681, à la suite de l'incendie qui détruit leur usine métallurgique, les Anglais abandonnent Grand-Popo. Un siècle passe. Les Français prennent la relève en 1881-1883⁹³. L'exploration de la région leur fait découvrir le plateau de «Kome» - Kome est transcrit désormais Comé -. Ils appellent sa chefferie «les villages de Ouatchis Comé», «le pays des Ouatchis» ou encore la «République des Ouatchis»⁹⁴. Le 10 juin 1885, ils signent avec le chef des Waci, à Comé, un traité de protectorat⁹⁵. Les Français font ainsi de toute la partie Est du fleuve Mono leur zone d'influence. Le drapeau français flotte sous le ciel Waci.

Les Mina d'Agoué et les *ɔla* de Grand-Popo, commerçants, interprètes et collaborateurs des «Yovo» - terme pour désigner les Français et tout homme Blanc -, viennent régulièrement à Comé désormais. Ils développent vite chez les Waci le commerce des produits manufacturés. Les habitants de Comé s'habituent progressivement à l'usage des

⁹³ Les années 1881-1883 correspondent à la période à laquelle se renforce la présence des Français à Grand-Popo. Celle-ci commence l'ère de la prospérité de la ville *ɔla*, VIDEGLA, *ibid.*, p. 104.

⁹⁴ COLLERY, M., «Origine historique des Cantons de la Subdivision d'Athiémé» dans *Études dahoméennes* VIII (1952), p. 90-99. Voir aussi, CORNEVIN, Robert, *Le Dahomey*, deuxième édition mise à jour, Paris, Presses Universitaires de France, 1970, p. 60; PLIYA, Jean, *Histoire. Dahomey*, p. 125.

⁹⁵ COLLERY, «Origine historique», p. 99.

briquets à amadou, des lampes-tempêtes et au port d'habits européens (culotte, chemise)⁹⁶. Plusieurs Waci vendent aux fla et aux Mina des cultures vivrières et leur achètent en retour les produits importés. Les autres cherchent à se mettre à leur école à la suite des Yovo pour tirer profit de la civilisation de ces derniers.

La préoccupation nouvelle et la présence, par moments, des Français à Comé font perdre aux Waci leur vigilance face au royaume vaincu deux fois dans le passé. Des renseignements fréquents d'un espion Fon à Comé permettent au roi d'Abomey, Gbehanzin (1889-1894), de se venger des Waci. Des troupes Fon surprennent hommes, femmes, jeunes et enfants sur le plateau le 29 mai 1891. Le détachement armé des Français à Grand-Popo et à Athiémé est peu nombreux pour venir au secours des Waci⁹⁷. Après onze jours de résistance, Comé perd ses vaillants guerriers et ses hommes les plus courageux. Ses maisons sont pillées, puis incendiées. Les victimes et les personnes amenées en captivité par les Fon atteignent près de 2000 selon le rapport de l'administrateur Collery⁹⁸.

⁹⁶ L'état actuel de nos recherches ne nous permet pas de situer le premier contact des Waci avec les biens de consommation d'origine européenne. Déjà au XVIII^e siècle, un commerce de produits manufacturés existe à Ouidah et à Grand-Popo, BERBAIN, *op. cit.* VERGER, *op. cit.* Il est vraisemblable que les Waci aient découvert, avant le traité avec les Français, les biens de consommations cités. Les informations de nos enquêtes nous parlent uniquement de l'usage progressif des produits manufacturés avec «la venue des Français à Comé» (c'est la traduction de l'expression Waci qui désigne le traité avec les français: «Yovowo me Kome vava»).

⁹⁷ COLLERY, «Origine historique», p. 99.

⁹⁸ *Id.*; PLIYA, *L'histoire de mon pays*, p. 38. Après la victoire, Gbehanzin donne le nom de «Aglazume» à Comé qu'il appelait auparavant «Ouatchicomé» (Waci-Comé), KARL-AUGUSTT, *Les traditions orales*, p. 286. Le nom de Comé l'emporte sur celui-ci. GARCIA, *Le royaume du Dahomé*, p. 101 note 13 ne semble pas savoir que «Ouatchicomé» a été baptisé «Aglazumé» après la guerre. Il parle des «indigènes de Ouatchicomé et d'Aglazumé».

Après avoir détruit Comé, les soldats de Gbehanzin continuent la guerre le long du lac Ahomé et attaquent Bopa. Les Français décident de mettre fin à l'action du royaume qui empêche, depuis des années déjà, leur domination sur le pays qui sera baptisé «le Dahomey». Le colonel DODDS livre la guerre contre Abomey. Il capture Gbehanzin et prend son royaume le 25 janvier 1894. Le Gouverneur Victor BALLOT étend en 1897 l'expansion de la France aux royaumes Bariba de Kandi et de Nikki, au Nord d'Abomey⁹⁹.

Les Français donnent le nom de «Colonie du Dahomey et dépendances»¹⁰⁰ à tout le pays qu'ils commandent désormais: les territoires annexés de Grand-Popo, d'Agoué, de Ouidah, de Cotonou, d'Abomey-Calavi; les territoires protégés: les royaumes de Porto-Novo, d'Allada, d'Abomey, la République des Ouatchi et d'Ouéré Kétou; et enfin, les territoires d'action politique au Nord, Savalou, Savè, Parakou, Djougou et Nikki¹⁰¹. L'ère de la colonisation commence. Elle confronte les Waci d'abord à la restauration de leur village saccagé par Gbehanzin.

⁹⁹ PLIYA, *ibid.*, p. 77-88.

¹⁰⁰ CORNEVIN, *Le Dahomey*, p. 60.

¹⁰¹ CORNEVIN, *ibid.*, p. 60-61.

C. La situation coloniale

§1. La reconstruction de Comé et l'administration coloniale

Au lendemain de l'invasion des Fon, les survivants s'attellent à la reconstruction de Comé. Les habitants des villages Waci environnants viennent au secours de leurs frères et de leurs sœurs. Les uns s'installent dans les maisons de familles emportées par la guerre. D'autres aident à recouvrir les toits incendiés et à restaurer les lieux et les biens endommagés. Quelques Waci du Togo viennent aussi prêter main-forte ou pour trouver asile à Comé devenu une terre dépeuplée. Les *Ɔeɖa* Yayi réfugiés quelques années auparavant chez les *Ɔeɖa* d'alentour ne reviennent pas à Comé parmi les leurs. Le nombre des *Ɔeɖa* Yayi devient pour de bon minoritaire sur le plateau. Le petit reste reçoit régulièrement l'aide des compatriotes de Degoè et de Kpetu pour assurer la continuité du culte du Vodun Xèbièso. Le travail de reconstruction de Comé dure une dizaine d'années, puis la vie renaît lentement chez les Waci.

Au début du XXe siècle, les Français cherchent à restructurer tous les villages et toutes les villes de leur Colonie du Dahomey et Dépendances. Ils intègrent Comé, «le protectorat des Ouatchis», au cercle du Mono dont ils fixent le chef-lieu à Grand-Popo¹⁰². L'organisation interne des Waci subit quelques changements. L'armée disparaît. Les

¹⁰² COLLERY, «L'origine historique», p. 100.

gendarmes au service de la colonie assurent la sécurité publique. Les Yovo, les Blancs, maintiennent d'abord l'institution des chefs traditionnels. Ils réduisent ensuite le pouvoir de celle-ci. Ils assignent aux responsables des quartiers et du village le devoir de faire respecter l'ordre de l'administration française¹⁰³. À l'action, ces derniers se montrent surtout soucieux de relancer Comé. Sur le plan culturel et religieux, ils multiplient les cérémonies qui attirent les bénédictions des Vodou. Ils célèbrent la mémoire des ancêtres et des disparus de la guerre. Dans le domaine économique, avec l'ensemble de la population, ils font face par contre à de grands bouleversements.

De quoi s'agit-il? Observons que par rapport aux villages *phi*, Mina et *phi*da, Comé a des atouts intéressants en plus de sa situation géographique. Sur le plan géologique, son plateau est une terre de barre riche de graviers et de sols rouges et noirs fertiles pour l'agriculture. Les Français développent à Comé une carrière pour l'extraction de graviers pour les travaux de construction dans la région. Ils créent ensuite une plantation pour la culture de produits tropicaux, le café et le tabac. Ils instaurent le système de travaux forcés pour assurer l'entretien et la promotion de ces projets. La population est tenue également de payer un impôt de capitation¹⁰⁴. Les gardes de cercle renforcent l'autorité des chefs

¹⁰³ Pour un bref aperçu sur la nature et l'évolution de la politique des Français vis-à-vis du pouvoir traditionnel, voir AMEKA, Louis Koffi, «L'évolution du droit en Afrique» dans Présence Africaine, Numéro spécial (1971), p. 46-66.

¹⁰⁴ L'impôt de capitation est institué en 1899, CORNEVIN, Le Dahomey, p. 61.

traditionnels. Les rebelles sont souvent arrêtés et matraqués. Cela ne fait pas aimer le pouvoir politique des Yovo.

Les Waci apprécient l'administration française sur d'autres plans. La colonisation apporte des infrastructures nouvelles. Elle fait passer dans le village Waci la route qui part de Cotonou et rejoint Anecho et Lomé, au Togo, pour conduire vers le Ghana. Une autre voie traverse Comé pour amener vers Athiémé, Lokossa et ailleurs dans le Mono. Le chemin de fer qui relie Grand-Popo à Ouidah et à Cotonou transite à son tour chez les Waci. Une petite colonie de Français s'installe à Comé, à «Alaga» (déformation de «à la gare ferroviaire»), à Azannu et une autre à «Jaden» (déformation de «Jardin» qui entoure l'habitation des Blancs à Kanɔe près de la plantation de café et de tabac).

Les Yovo vont et viennent à Comé dans les années 1925. Des *ɔla* et des Mina habitent aussi sur le plateau. Ils travaillent aux côtés des colons. Nos recherches ne nous permettent pas de préciser ici le nombre de ces immigrants. Des informations de M. Anani Étienne LOKOSSA, il est vraisemblable que ces étrangers soient une centaine de personnes¹⁰⁵.

Au contact de ces derniers et des infrastructures nouvelles, la population Waci découvre d'autres facilités qu'offre la civilisation des Yovo, notamment l'usage de la

¹⁰⁵ Enquêtes sur le terrain, enquêtes non publiées. Comé, juillet 1986.

monnaie «franc» et des biens de consommation de toutes sortes. La monnaie de cauris disparaît. Le système du troc régresse. Des produits alimentaires et manufacturés européens abondent à Comé. Ce sont: le sucre raffiné, le pain de blé, l'alcool (rhum, whisky, gin), les cuillères, les fourchettes et des ustensiles de cuisine en métal, les verres, la faïence, les tissus en soie et en coton, la pipe, les chapeaux et les bijoux. Les Waci découvrent de nouveaux matériaux de construction (barre de fer, tôle et fibro-ciment) et de nouveaux moyens de déplacement (voiture, moto et vélodrome). Ils développent les cultures vivrières pour gagner de l'argent en vue d'acheter certains produits usuels¹⁰⁶. L'agriculture devient vivrière et commerciale. Les paysans cultivent les céréales, les légumes et les fruits que demandent les étrangers: maïs, gombo (*hibiscus esculentus*), tomates, arachides, palmiers à huile, bananes et oranges. Cette évolution sociale change le visage de Comé et de ses autochtones Waci.

§2. Les conséquences des transformations socio-économiques

Comé est devenu pour les villages environnants le lieu où ils vendent leurs récoltes et acquièrent les biens de consommation. Il offre aux commerçants un centre de bonnes affaires. Le plateau Waci attire les marchands Awusa (Haoussa), Nago, Yoruba (nigériens et nigériens) et Fon qui habitent déjà Ouidah, Akòdèxa, Grand-Popo et Agoué. La population rejette au début les Fon (haine contre le royaume d'Abomey). Avec le temps, elle tolère leur présence.

¹⁰⁶ Il s'agit de produits ordinaires: sucre raffiné, pain, ustensiles de cuisine et habits.

La vie de ces hôtes introduit des initiatives nouvelles à Comé. Les femmes et les jeunes filles apprennent à vendre plusieurs jours par semaines sur les places de quartiers et à l'arrêt des voitures et du train, du maïs grillé, de l'arachide, des fruits, de «akokoe», de «gblen», de «ablo» - diverses qualités de pâte de maïs - et de «akpèsè» - friture avec de la viande d'agouti -¹⁰⁷. Des vendeuses s'efforcent de parler la langue des Mina et des fla. Mais, plusieurs parmi elles ne persévèrent pas face à la résistance du milieu traditionnel Waci.

Les hommes et les jeunes gens cherchent, quant à eux, à devenir des «akòwoe», i.e. intellectuels, fonctionnaires, personnes «évoluées» et dont le style de vie se rapproche de celui des Yovo. Grand-Popo est le lieu d'attraction. La ville côtière est pour tous le lieu où l'on étudie le français et gagne de l'argent en travaillant avec les Yovo. Quelques familles envoient leurs enfants (garçons) à l'école à Grand-Popo. Des jeunes gens prennent d'eux-mêmes la route de l'exode rural. Les uns se font embaucher comme des gardiens de maison, des jardiniers, des manœuvres ou des portefaix. Les autres apprennent la menuiserie, la maçonnerie, la conduite des automobiles et la réparation des vélocipèdes et des voitures.

¹⁰⁷ Les femmes Waci font traditionnellement des brochettes d'agouti. Elles ont progressivement amélioré cette recette pour arriver à la friture d'agouti, «akpèsè», qui est devenue aujourd'hui une spécialité de Comé. Informateur, Anani Étienne LOKOSSA, «CASSETTES WACI», Série Comé et autres, N° 6, mai 1989.

Le retour périodique de ces citadins au village augmente le degré de fascination de la civilisation nouvelle. Les Waci découvrent davantage la vie des «akòwoc» et des «citò», i.e. riches, notamment le port de costumes, l'usage d'habitudes alimentaires des Yovo et la construction de maison avec des murs en ciment couverts de tôle ondulée. Les élèves qui arrivent de Grand-Popo exercent moins d'influence sur la population. En effet, ces derniers retournent chez eux plus dépourvus matériellement qu'au départ. Ils viennent en famille pour chercher des vivres et de l'argent pour leurs études. Les parents voient dans l'école un mauvais investissement. Elle prive très tôt la collectivité de la main-d'œuvre pour les champs. Elle exige des dépenses onéreuses pour l'achat des cahiers et des livres. Pis encore, elle fait apprendre aux enfants les «Yovowo me xoma», i.e. le papier des Yovo, des Blancs, et non les coutumes de leurs ancêtres¹⁰⁸.

Ainsi, seul l'exode rural des jeunes vers Grand-Popo se développe au fil des années, mais timidement. La peur de l'inconnu, l'écoulement facile des produits de l'agriculture et la réticence des parents n'encouragent pas beaucoup de jeunes gens à quitter le village. La baisse des activités commerciales de Grand-Popo à partir de 1930 vient ralentir, puis arrêter le déplacement du petit nombre de Waci vers la ville fla.

¹⁰⁸ Enquêtes sur le terrain, enquêtes non publiées. Informateurs: Zohonsi ATIÖGBE, quartier kanðe, Comé, décembre 1979; Sosu Afòmaci HUNSRUVI, *id.*; Anani Étienne LOKOSSA, «CASSETTES WACI», Série Comé et autres, N° 6, mai 1989.

Nous sommes aux années 1930-1935 où le wharf de Cotonou prend un essor prodigieux¹⁰⁹. La Colonie du Dahomey et Dépendances voit naître sa capitale économique. Cotonou devient le port le plus important. Il accueille de grands magasins et ateliers, des chantiers de travail, et toutes sortes de bureaux. Grand-Popo se meurt et lui laisse la place. Les activités de la ville *phi*a se limitent principalement dès 1940 à l'administration coloniale des régions du Mono particulièrement du plateau Waci. Du coup, le circuit du train Ouidah Grand-Popo ralentit, puis disparaît. La ligne du chemin de fer exploitée ne traverse plus Comé. Les colons installés parmi les Waci partent les uns après les autres. Les travaux forcés dans les champs cessent. Le devoir civil est limité au paiement de l'impôt de capitation.

Comé ne perd pas, grâce à sa situation géographique et à ses autres atouts, son évolution socio-économique. L'exploitation de la carrière continue. Mais, elle est gérée par de riches commerçants Mina, *phi*a et Fon. Les voyageurs et les administrateurs qui longent la côte, n'ayant plus grand intérêt à visiter Grand-Popo, prennent le temps de s'arrêter longuement à Comé. Un poste d'essence, des petites boutiques, des ateliers de réparateurs de vélocipèdes et de voitures apparaissent au bord des routes en direction de Cotonou (Dahomey) et de Lagos (Nigéria) et en direction de Lomé (Togo) et d'Accra (Ghana). Des membres de quelques familles Waci, AMUSU-AGUE, DOKLA et AGBEDE¹¹⁰, prennent,

¹⁰⁹ Le wharf de Cotonou est agrandi et reconstruit en 1910, puis en 1926-1928. Il commence son essor dès 1930, CORNEVIN, *Le Dahomey*, p. 91; PLIYA, *La pêche au Sud-Ouest*, p. 98.

¹¹⁰ La famille AMUSU-AGUE, quartier Hongode; DOKLA et AGBEDE, quartier Kanôe, Comé.

aux côtés des entrepreneurs étrangers, de petites initiatives dans les nouvelles activités. Le marché hebdomadaire rassemble beaucoup plus de gens. Il devient le lieu privilégié où les pêcheurs du lac Aheme viennent vendre du poisson et les commerçants Mina, fla et «Malè»¹¹¹ toutes sortes de produits manufacturés.

L'exode rural ne disparaît pas cependant. Il subsiste, mais tourne les jeunes vers les villes qui remplacent désormais Grand-Popo: Cotonou (Dahomey), Lomé (Togo), Accra et Kumasi (Ghana). L'agriculture perd davantage de bras forts sans cesser d'être le travail de la majorité des Waci¹¹². La culture vivrière progresse. Grâce à leurs revenus, la plupart des paysans achètent des produits européens comme les lampes-tempêtes, les briquets à amadou, les allumettes, le réveil, les chemises, les culottes, les boissons importées et les bijoux pour les jours de fête. Les «citò», les riches, couvrent leurs maisons en terre de barre avec des tôles et se procurent des vélocipèdes pour aller aux champs. Les femmes revendeuses lancent le système d'épargne de la tontine dans les quartiers¹¹³. Le capital touché permet aux uns et aux autres de réaliser divers projets nécessitant de l'argent.

¹¹¹ «Malè» désigne communément, à Comé, les Awusa, les Nago, les Yoruba et les Peulh considérés tous comme des musulmans par les Waci.

¹¹² L'état actuel de nos recherches ne nous permet pas de présenter de données statistiques précises pour illustrer cette situation.

¹¹³ «Eso» ou la tontine est un système traditionnel d'épargne. Tous les membres du groupe (10 à 30 habituellement) versent une somme précise d'argent à un jour fixe de la semaine. Chacun touche, suivant son rang, ce revenu et s'en sert pour réaliser ses projets.

L'essor de Comé attire l'attention des Blancs. Ils construisent au service de sa population un poste médical public et une école en 1948¹¹⁴. Les Waci accueillent froidement l'école bien qu'elle leur épargne d'envoyer à Grand-Popo leurs enfants. Ils considèrent par contre l'infirmerie comme une œuvre utile; mais le coût des médicaments et des frais d'hospitalisation¹¹⁵ ne leur permet pas d'en bénéficier.

Les deux institutions élèvent un peu, par contre, le nombre des étrangers à Comé. Les nouveaux venus, les fonctionnaires, utilisent le Mina et le Fon pour communiquer avec la population qui, elle, s'exprime en Waci. Des jeunes filles et des jeunes gens, contrairement aux recommandations des anciens, parlent, selon les circonstances, la langue maternelle des «akòwoe». Au-delà de la question de la langue, les chefs de quartiers et de village, face aux étrangers de plus en plus nombreux, se préoccupent de sauvegarder l'organisation interne Waci, en particulier dans le domaine des croyances et des coutumes traditionnelles. Ils demandent aux autochtones de faire connaître aux hôtes les tabous Waci, les places publiques, les arbres et les bois qui symbolisent les Vodou.

¹¹⁴ ARCHIVES DE LA PAROISSE DE COMÉ, Série «Mission Catholique de Comé (Histoire sommaire)», p. 2.

¹¹⁵ Les cas graves de maladie sont transférés dans les hôpitaux à Grand-Popo (l'hôpital continue pour un temps ses activités après la chute de la ville), à Ouidah et à Cotonou.

La vie suit ce cours à Comé dans les années 1950 et 1955. Les Waci vivent un peu en marge des luttes de décolonisation du «Dahomey et Dépendances» dirigées par les intellectuels Mina, Fon, Gun et Bariba¹¹⁶ des villes du Sud-Est, du Centre et du Nord (Cotonou, Porto-Novo, Abomey et Parakou). La victoire des combats de ces derniers apporte, le 1er août 1960, l'ère de l'indépendance nationale. D'autres réalités s'imposent et provoquent des changements qui marquent, eux aussi, de leurs traits l'évolution historique des Waci.

D. La situation post-coloniale

§1. Les changements politiques et économiques (1960-1971)

La période post-coloniale introduit une nouvelle administration. Le territoire de «la Colonie du Dahomey et dépendances» prend le nom de «la République du Dahomey» appelée communément «le Dahomey»¹¹⁷. Le pays est divisé en six départements. Le cercle

¹¹⁶ Le Gun est une ethnie Aja-Ewe appartenant au groupe Fon. Les Gun habitent principalement au Sud-Est du pays. Les Bariba représentent un ensemble culturel et linguistique au Nord, en particulier dans les villes de Parakou et de Nikki.

¹¹⁷ Le nom «Dahomey» est l'appellation en Français du mot Fon «Danxomè». Quelle est l'étymologie de ce mot? Le palais du roi Huegbaja (1645-1685) se trouve non loin de la maison de son ennemi, le chef Dan. Le roi d'Agbome, usant de ruse, envoie son fils Akaba demander à Dan un lopin de terre, puis un autre. Provoqué, ce dernier répond à l'intransigeance du jeune Akaba: «Bientôt tu finiras par construire, non pas sur un terrain, mais dans mon ventre?» Le prince révolté tue Dan et bâtit réellement sa case sur le lieu où il l'enterre: «Danxomè», dans le ventre de Dan». Prenant le pouvoir à la suite de Huegbaja en 1685, AKABA fait de cette maison son palais. Le royaume d'Agbome reçoit désormais le nom de «Danxomè», PLIYA, Histoire du Dahomey, p. 58-59. Les Français prennent le nom du royaume de Danxomè pour désigner en 1894 leur colonie. Dans l'histoire, on parle plus souvent du royaume d'Agbome (appellation française «Abomey»)

du Mono forme le Département du Sud-Ouest ou du Mono. Son chef-lieu est fixé à Lokossa. Il regroupe des sous-préfectures et des arrondissements. Comé fait partie de la sous-préfecture de Grand-Popo et constitue un chef-lieu d'arrondissement. Il a sous sa juridiction des villages environnants Waci, *ɔɛɔ* et Kotafon¹¹⁸. Les études de l'INSEE (Institut National de Statistique et d'Études Économiques du Dahomey) en 1961 sur la démographie du Dahomey ne nous dit rien sur la population de Comé¹¹⁹. Elles nous donnent seulement la population de l'ensemble du pays et des groupements ethniques. Selon cette source, sur les 2.106.000 habitants du Dahomey, les Waci comptent 10.610 personnes (15 ans et plus). Les *ɔɛɔ* et les Kotafon enregistrent respectivement 15.270 et 6.360 individus¹²⁰.

Quelles sont les transformations que l'indépendance apporte chez les Waci? L'indépendance développe à Comé des infra-structures nouvelles. Une maternité, une seconde infirmerie, une pharmacie, un bureau des Postes et Télécommunications et divers offices publics ouvrent leurs portes. Les deux grandes routes qui traversent le village Waci sont reconstruites. Un autogare accueille et fait partir des voitures vers plusieurs directions.

que du royaume de Daxomè.

¹¹⁸ Les Kotafon appartiennent à l'ensemble ethnique Aja-Ewe.

¹¹⁹ L'INSEE cité par NZONGOLA, Georges, «Essai sur le Dahomey» dans Les Cahiers du CEDAF, Centre d'Études et de Documentation Africaines 5 (1971), p. 3-10.

¹²⁰ NZONGOLA, *ibid.*, p. 6-7.

Les boutiques d'aliments et de boissons importés se multiplient. Des magasins d'habits, de matériaux de construction, de moulins à grain et de vélocipèdes apparaissent. Des petits ateliers de mécanique, de couture et de menuiserie se comptent par dizaine à Comé. Plusieurs parmi eux sont dirigés par des autochtones qui reviennent dans leur village après les années d'apprentissage à Grand-Popo, à Cotonou et à Lomé. De nouvelles écoles primaires, un centre de formation féminine et un collège d'enseignement secondaire rehaussent à leur tour l'importance du plateau Waci.

On aperçoit à Comé beaucoup plus de gens de villages environnants, de fonctionnaires et de commerçants. Plusieurs parmi ces derniers circulent dans les rues en voiture, en moto et en vélomoteur. Le marché prend de l'importance. Il dispute la suprématie dans le département du Mono avec Azové, Kluékanmé et Dogbo. Des commerçants de Grand-Popo, d'Agoué, de Ouidah, de Cotonou (Dahomey), d'Afanya, d'Anécho et de Lomé (Togo) y viennent tous les cinq jours vendre des articles de toutes sortes et acheter des produits agro-alimentaires. En semaine, le marché accueille les vendeuses de produits usuels, de fruits, d'«ablo» et d'«akpèsè» - pâte de maïs et friture d'agouti -.

Ces transformations se font en une dizaine d'années 1960-1971 où sept gouvernements se succèdent à la direction du Dahomey¹²¹. Les changements qu'elles suscitent sont d'ordre politico-administratif et économique.

Les structures politico-administratives des années 1960-1971 bouleversent un peu l'organisation interne des Waci. L'État post-colonial contrôle le pouvoir des anciens qui, lui, cherche la promotion de l'ordre traditionnel et non celle des structures de l'indépendance. Par exemple, selon le pouvoir étatique, les responsables de quartiers et du village n'ont plus la compétence de régler tous les conflits interpersonnels. Ils ne peuvent rassembler un groupe social pour de grandes célébrations sans une permission du chef de l'arrondissement. Nous reviendrons dans le troisième chapitre sur cette question.

Dans le domaine économique, les cultures industrielles représentent, sous le régime de l'indépendance, la base de l'économie du Dahomey¹²². L'État invite les paysans à développer les plantations de palmiers à huile, de café et de coton¹²³. Face à ces exigences, les villageois se confrontent, paradoxalement, à la diminution de leurs forces de travail. Les écoles et le collège leur arrachent beaucoup d'enfants de plus en plus. Les

¹²¹ CORNEVIN, *Le Dahomey*, p. 77-82.

¹²² CORNEVIN, *ibid.*, p. 83.

¹²³ La campagne pour les cultures industrielles couvre plusieurs autres produits, notamment le karité, le ricin, les noix de coco, le kapok et l'arachide, CORNEVIN, *ibid.*, p. 83-85. Nous avons cité dans notre exposé les produits qui concernent Comé et qui se trouvent dans le Sud-Ouest du Dahomey en général, NZONGOLA, «Essai sur le Dahomey», p. 29.

jeunes gens et les jeunes filles analphabètes et ceux qui franchissent à peine le seuil du cours primaire, se libèrent vite de l'autorité paternelle. Ils s'établissent à leur propre compte, apprennent un métier sur place ou immigrer dans les villes. Par exemple, dans la famille de Dosè et de φlasi HUNSRUVI, dans le quartier Kanðe, à Comé, le fils aîné, Yaovi, crée sa plantation personnelle à 22 ans en 1959. Son cadet, Kòjo, va à l'école et aide ses parents aux champs seulement les jours de repos. À la fin de ses études primaires, il travaille à peine avec ses parents et développe, à 20 ans en 1960, sa propre plantation et un petit commerce. Le troisième enfant, une fille, rejoint sa tante à Cotonou à 14 ans et revient à Comé après son mariage en 1970. Parmi les trois derniers enfants, deux poursuivent leurs études au collège et un va en apprentissage à Cotonou¹²⁴. Ce cas, entre mille autres plus ou moins semblables, nous donne un aperçu sur la baisse du nombre d'enfants qui collaborent désormais avec les parents dans les plantations familiales.

La perte de la main-d'œuvre va de pair avec la multiplication des besoins économiques et financiers des paysans. Une vie ordinaire exige des hommes et des femmes Waci beaucoup plus d'argent que jadis: dépenses pour la maternité, soins médicaux, habillement, produits alimentaires importés¹²⁵, articles de cuisine et de toilette, boisson, pièces administratives, cotisations pour les cérémonies, impôts, vélo, radio et autres.

¹²⁴ Enquête sur le terrain, enquête non publiée, Comé, juillet 1986.

¹²⁵ Parmi les produits alimentaires importés les plus consommés, il faut ajouter à la liste de la note 106, la tomate en boîte, l'huile d'arachide, les pâtes, le riz et les conserves de poisson et de boeuf.

Quelles sont les conséquences de ces changements économiques? Nous les verrons en jetant un coup d'œil sur la situation des paysans, des artisans et des chasseurs, sur la condition des femmes et, enfin, sur la condition des jeunes gens et des jeunes filles non-scolarisés et scolarisés.

Dans le domaine économique, la condition de vie des paysans ne s'améliore guère par rapport aux années 1950. Sur le plan agricole, les cultivateurs développent les plantations de palmiers à huile, de coton et de café. Mais ils font difficilement l'équilibre entre ces produits d'exportation et les cultures vivrières. Le revenu des deux exploitations ne leur permet pas d'avoir le même niveau de vie que les fonctionnaires et les riches commerçants.

A défaut de données statistiques précises sur cette situation des paysans, retenons des éléments qui font constater le phénomène nouveau sous des aspects existentiels. Nous présentons brièvement ici quelques faits recueillis au cours de nos enquêtes sur le terrain¹²⁶. On aperçoit, à l'infirmerie récemment construite dans le quartier Hongode¹²⁷ que les paysans forment la majorité des malades du centre médical réservé aux familles

¹²⁶ Nos enquêtes personnelles en juin 1983 et juillet 1986; également José TONATO et Alexis AGBELESSESSY, enquêtes à Comé, mai 1989. Enquêtes non publiées.

¹²⁷ Il s'agit de l'infirmerie de l'Église catholique tenue par les Religieuses de la Congrégation des Filles de la Charité du Sacré-Coeur de Jésus (F.C.S.C.J.).

pauvres¹²⁸. Plusieurs cultivateurs payent avec difficulté l'impôt de capitation. On voit, pendant la période de collecte de cet impôt, jeunes et adultes désertir leur maison pour se réfugier dans les fermes de peur d'être arrêtés par les gendarmes. Ils y reviennent souvent après deux ou quatre semaines quand ils trouvent de l'argent pour honorer ce devoir civil¹²⁹. Il apparaît aussi, au marché, dans les rues et dans les quartiers, que les paysans ne comptent pas parmi eux, comme les «akòwoe» et les commerçants, beaucoup de gens qui s'habillent somptueusement et se déplacent en voiture ou en automobile. Les artisans et les chasseurs partagent, en général, ce sort des cultivateurs.

Qu'est-ce qu'il en est des femmes Waci? Avec les mutations nouvelles, plusieurs femmes Waci s'engagent dans le commerce. Les unes vont acheter à Tòkpa (grand marché de Cotonou) et à Asigame (grand marché de Lomé) des articles en gros et viennent les livrer à des détaillants à Comé. D'autres, beaucoup plus nombreuses, travaillent la semaine aux champs avec leur mari et vendent le jour du marché leurs récoltes. Celles-ci sont souvent victimes de l'exploitation de quelques clientes. De riches commerçantes des villes (Ouidah, Cotonou, Porto-Novo, Agoué) se présentent sur le marché dès le matin. Elles se refusent d'acheter les produits vivriers au prix indiqué. Elles vont et viennent et proposent, à la tombée de la nuit, des prix modiques aux vendeuses Waci. Ces dernières acquiescent

¹²⁸ Les Religieuses F.C.S.C.J. accueillent dans leur centre médical de préférence les familles démunies et les gens qui ne peuvent s'acheter les ordonnances médicales.

¹²⁹ Sur cette situation qui est commune aux paysans dans beaucoup de nations en Afrique, voir ELA, Jean-Marc, L'Afrique des villages, Paris, Karthala, 1982, p. 22-34.

parce qu'elles ne peuvent, durant la semaine, conserver les produits agro-alimentaires ni vivre sur leur propre économie¹³⁰. Une bassine de tomates de 900 francs CFA¹³¹ revient finalement à 300 francs CFA et un panier de «gboma», légumes, de 250 francs CFA à 50 francs CFA.

Les hommes et les femmes Waci dont nous avons parlé sont presque tous des cultivateurs, des artisans et de petites commerçantes analphabètes. Cette condition les confrontent à d'autres problèmes. À Comé, les responsables des services de l'État n'aiment pas parler la langue maternelle des autochtones Waci. Dans les bureaux de l'arrondissement, des Postes et Télécommunications et du centre médical public, les villageois sont obligés de s'exprimer dans la langue des fonctionnaires ou de se trouver un interprète. Ils sont considérés comme des «gens à problème», c'est-à-dire, des individus dont on s'occupe après ceux qui se font comprendre «sans problème» en Fon, en Mina ou en Français. De pauvres paysans qui n'ont personne pour les aider ou qui veulent se faire vite servir utilisent le moyen de «ji nuḍe wò»¹³².

¹³⁰ Enquêtes sur le terrain à Comé 1981-1984, décembre 1985 et juillet. 1986. Enquêtes non publiées.

¹³¹ Le franc CFA, c'est-à-dire la monnaie franc de la Communauté Financière Africaine (C.F.A.). 900 francs CFA équivalent environ à 4 dollars canadiens.

¹³² «Ji nuḍe wò», litt. chercher-chose une-faire, c'est-à-dire, faire un geste en retour pour le service demandé; donner un pourboire.

Ce phénomène et tous les problèmes de la vie socio-économique nouvelle créent, chez plusieurs paysans de Comé, l'idée que les Waci ne sont rien. Par rapport aux Fon, aux Mina, aux *ɔla*, aux Nago et aux Yoruba, ils sont les pauvres et les derniers de leur propre société. Nous reportons ici les mots significatifs d'Avlesi AGBOSA, une paysanne Waci âgée environ de 85 ans vivant aujourd'hui dans le quartier Jakoté, à Comé. Sa pensée exprime avec acuité le point de vue de la majorité des gens écoutés:

«Nous les Waci, nous ne parlons pas la langue des Yovo. Nous ne sommes pas des Fon, des Mina ni des *ɔla*. Nous n'avons personne dans la fonction publique. Nous sommes les derniers. Le village appartient aux étrangers».¹³³

Ces réactions poussent beaucoup de Waci à s'ouvrir davantage à l'école. Beaucoup de parents considèrent dorénavant que «le papier des Yovo» est l'une des clés du bonheur dans la société actuelle bien qu'il coûte cher et prive de la main-d'œuvre¹³⁴. Voyons, dans ce contexte, les effets des transformations de l'ère de l'indépendance sur les jeunes gens et sur les jeunes filles scolarisés et non-scolarisés.

Avec les mutations des années 1960-1971 les jeunes gens non-scolarisés sont déroutés par les difficultés auxquelles sont confrontées leurs parents. Les uns prennent le chemin de l'exode rural comme certains de leurs aînés. D'autres, sur place, après un temps

¹³³ Enquêtes sur le terrain, Comé décembre 1985. Enquêtes non publiées. Voici transcrits en Waci les mots de Avlesi AGBOSA; «*miɛ waciwo, mi mɛ sɛ yovo gbɛ o. Efonwoe sɛ, kudo Egɛ ku Eɔlawo. Mimi ɔo ameɔɔ lɛ fixawo gbɔ o. Micime kenke. Kome ɛɛ, edue mɛ nyi miɛ tɔwo. Eci amejrowo si*».

¹³⁴ La suite de notre exposé nous donnera le taux de la scolarisation à Comé aujourd'hui. Nous aurons ainsi une idée du nombre de parents qui acceptent de faire étudier «le papier des Yovo» à leurs enfants.

D'autres, par contre, restent attachés à l'agriculture. D'autres, enfin deviennent des «racoleurs»¹³⁵ et des chauffeurs de taxi. Les jeunes filles non-scolarisées sont moins frappées que les jeunes gens par l'exode rural. Habituellement, elles aident leurs parents aux champs, entretiennent leurs propres plantations et vendent de produits vivriers. Quelques-unes se consacrent à plein temps au petit commerce de fruits, d'«ablo» et d'«akpèsè» dans l'autogare. On en trouve également qui apprennent la couture dans les quartiers ou vont au centre de formation féminine.

Parmi les jeunes scolarisés, des garçons et des filles de l'école primaire ne parviennent pas à finir leurs études pour des raisons économiques¹³⁶. Des élèves du collège connaissent le même sort. Tous rejoignent leurs frères et leurs sœurs analphabètes dans les divers contextes sociaux et activités décrits ci-dessus.

¹³⁵ Le terme «racoleur» désigne, dans le langage populaire à Comé, tout jeune homme qui travaille à l'autogare. Le racoleur aide les chauffeurs de taxi à trouver des passagers et à charger les bagages dans la voiture. Il est également au service des voyageurs pour les valises et les colis à transporter d'un taxi à un autre. Ce métier est considéré comme l'occupation des «gbèvu», i.e. des voyous, du fait que le milieu de l'autogare livre facilement les jeunes gens et les jeunes filles à la prostitution. Nous emploierons le mot «racoleur» tout au long de notre exposé au sens ci-dessus expliqué.

¹³⁶ Ces raisons économiques sont: frais de scolarité non payés; manque de manuels de base, de cahiers et de stylos à bille; habits usagés et incapacité d'apporter de l'argent à l'école pour le petit déjeuner.

Cette situation des divers groupes de jeunes et la dure condition des adultes Waci sont dues en partie au décollage difficile de l'économie du Dahomey au lendemain de l'indépendance¹³⁷.

§2. L'ère de la Révolution (1972- octobre 1989)¹³⁸

1. Le projet de développement national et d'urbanisation de Comé

Le 26 octobre 1972 une nouvelle ère de l'évolution historique des Waci commence. Dans la capitale économique du pays, à Cotonou, une équipe d'officiers de l'armée du Dahomey prend les rênes du pouvoir politique à la suite d'un coup d'État. Le Gouvernement Militaire Révolutionnaire (G.M.R.) qui se forme opte, en 1974, pour voie de développement, le socialisme et, pour guide idéologique, le marxisme-léninisme. Un an après, le nom du pays, «la République du Dahomey», change. Il devient «la République

¹³⁷ Sur ce problème qui se retrouve un peu partout en Afrique sous divers aspects, voir entre autres, AMIN, Samir, L'Afrique de l'Ouest bloquée, l'économie politique de la colonisation, 1880-1970, Paris, Les Éditions de Minuit, 1971, 322 p.; GIRI, Jacques, L'Afrique en panne: vingt ans de développement, Paris, Karthala, 1986, 204 p.; DIAKITE, Tidiane, L'Afrique malade d'elle-même, Paris, Karthala, 1986, 162 p. et les principaux articles de Présence Africaine, Numéro spécial (1977), 422 p. Ce numéro est intitulé «Réflexions sur la première décennie des indépendances en Afrique Noire».

¹³⁸ Il est question de la période que recouvre notre présentation.

Populaire du Bénin»¹³⁹. Celle-ci est appelée communément «le Bénin». Des structures d'organisation politique nouvelle apparaissent. Une modification en 1978 de l'ordonnance N° 74-7 du 3 février 1974 divise le Bénin en six provinces. On parlait de six départements¹⁴⁰. Chacune des six provinces - cf. carte N° 6, p. 69 - comprend des districts qui rassemblent des communes (ou mairies) subdivisées en quartiers de ville ou de village. Le département du Mono dont fait partie Comé se nomme désormais la province du Mono. Celle-ci compte onze districts.

Comé est le chef-lieu d'un district rural - cf. carte N° 7, p. 70 -. Ils ne dépend plus de Grand-Popo sur le plan administratif. Il forme comme centre, c'est-à-dire sans les villages d'alentour, une commune urbaine. Selon le Recensement Général de la Population et de l'Habitation (R.G.P.H.) et les travaux de l'Institut National de la Statistique et de l'Analyse ÉCONOMIQUE (INSAE) en 1979, sur une superficie de 112.622 km² le Bénin

¹³⁹ Le mot «BÉNIN» désigne dans le Golfe du Bénin, dans la région occidentale de l'actuel Nigéria habitée par les Yoruba, une des plus grandes civilisations de l'Afrique. Les Yoruba, sur la terre du Bénin, absorbent du Xe au XIVe siècles l'héritage de la civilisation d'Ifè. Leur royaume disparaît au XIXe siècle. Le nom «Bénin» donné au pays dont nous parlons rappelle cette prestigieuse civilisation. Il exprime aussi l'unité nationale en remplaçant «Dahomey» qui évoque uniquement le royaume d'Abomey («Daxomè»). Sur la signification de «Bénin» en rapport avec la civilisation Golfe du Bénin, voir CABANNE, Pierre, Dictionnaire international des arts A-J, Paris, Bordas, 1979, p. 142.

¹⁴⁰ Cette ordonnance N° 74-7 du 13 février 1974 est citée par INSTITUT NATIONAL DE LA STATISTIQUE ET DE L'ANALYSE ÉCONOMIQUE (INSAE). BUREAU CENTRAL DU RECENSEMENT (BCR), Séminaire National de dissémination des résultats des enquêtes nationales démographiques réalisées au Bénin en 1979-1983 (Cotonou 1-4 septembre 1986). Plaquette résumée des résultats, Cotonou, texte ronéotypé, 1986, p. 1.

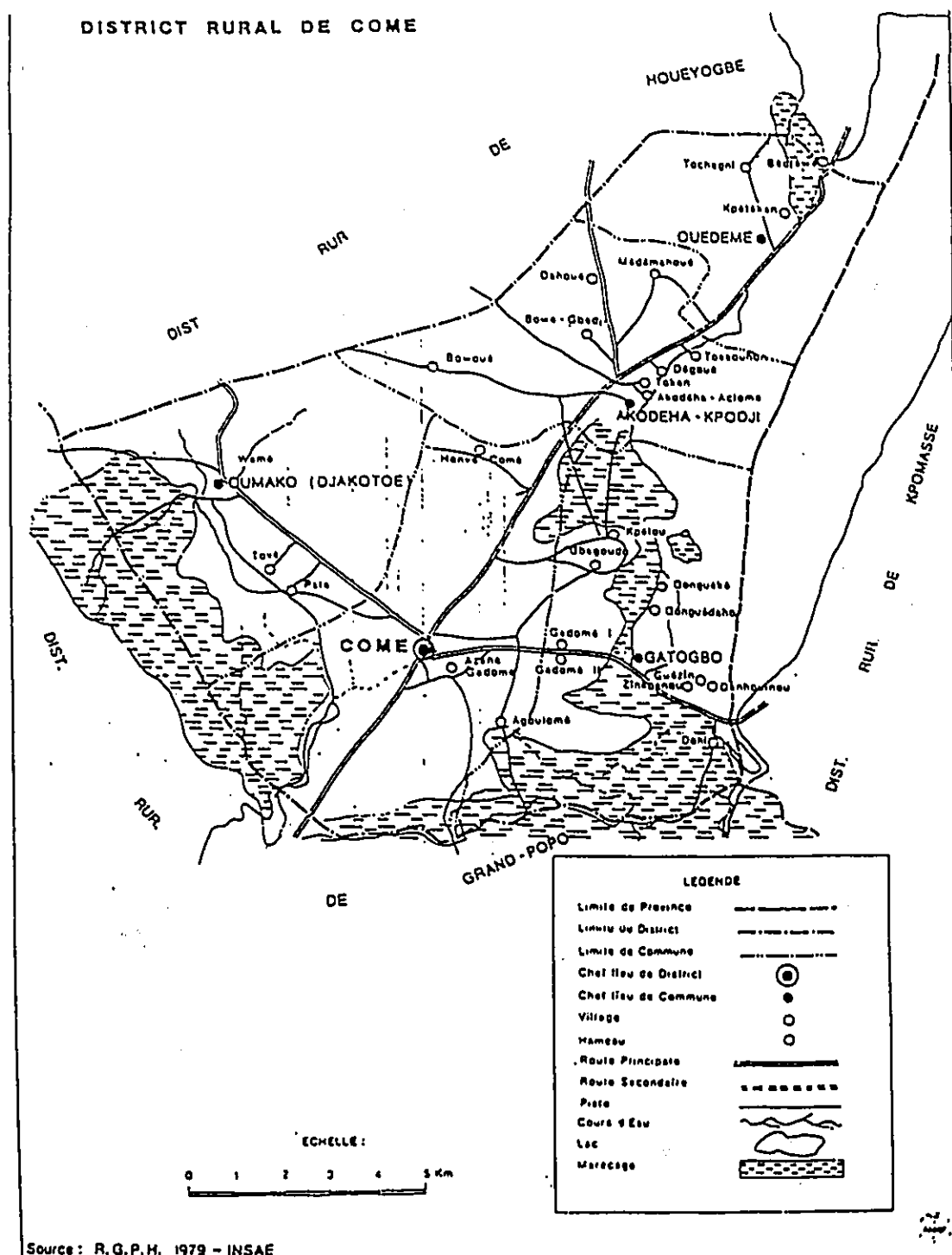
compte 3.331.210 habitants. La province du Mono enregistre sur 3.800 kilomètres carrés 477. 384 habitants. Le district rural de Comé abrite sur environ 150 kilomètres carrés 32.295 habitants dont 15.655 dans la commune urbaine. Les enfants et les jeunes de 0 à 15 ans représentent à Comé 52,4 % de la population. Le taux d'accroissement de Comé (5,0 %) est l'un des plus élevés du Bénin (2,7 %)¹⁴¹. Comé s'étend aujourd'hui sur 4.559 hectares (la zone des habitations 540 hectares et la zone verte 3.839 hectares). On voit, dans les quartiers Azannu, Jakote et Hongode, de nouvelles agglomérations¹⁴² prolonger les vieilles concessions en terre de barre. On trouve beaucoup plus de gens dans les rues, dans le marché et dans l'autogare. Dans la population active à majorité Waci, on relève 65,69 % d'agriculteurs, 20,02 % de commerçants, 6,37 % d'employés et d'ouvriers, 4,15 % de cadres (fonctionnaires) et 3,71 % de travailleurs répartis dans diverses activités¹⁴³.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 12-13 et enquêtes sur le terrain, mai 1989: TONATO, José (urbaniste), «Comé-urbain», p. 2-3.

¹⁴² La nouvelle agglomération regroupe surtout des habitats semi-urbains (murs en terre de barre ou en ciment, sol en terre de barre ou en ciment et toit couvert de tôle) et des habitats modernes (murs de briques en ciment, sol en ciment et toit couvert de tôle ou de fibro-ciment).

¹⁴³ Source: Recensement Général de la Population et de l'Habitation (R.G.P.H.) cité par TONATO, «Comé-urbain», p. 2. Observons que les agriculteurs (65,69 %) comprennent à la fois les cultivateurs et le groupe de ceux qui, parmi ces derniers, sont, occasionnellement, des pêcheurs (6,40 %) et des artisans (1,85 %). Les commerçant désignent les petits commerçants (19,52 %), qui sont cultivateurs par moments, et les grands commerçants (0,50 %).

CARTE N° 7: DISTRICT RURAL DE COMÉ



Après ce bref regard sur le visage de Comé, parlons des changements qu'introduisent les structures nouvelles de district rural et de commune urbaine.

L'organisation interne de Comé est apparemment plus perturbée que dans les années 1960-1971. L'ordre traditionnel est fortement supplanté par l'administration révolutionnaire¹⁴⁴. À Comé, il y a officiellement désormais un maire assisté d'un comité communal de la Révolution. À la tête de chaque quartier de la commune, il y a un responsable appelé le délégué de quartier. Avec le concours d'un comité révolutionnaire local, il se charge de transmettre les ordres des instances suprêmes et de veiller à l'exécution de ceux-ci. Il organise le quartier pour faire ainsi de ses membres des patriotes idéologiquement formés et des militants prêts à suivre tous les mots d'ordre de la Révolution. Nous verrons dans le troisième chapitre le rapport entre l'institution traditionnelle et cet ordre politique qui introduit de nouveaux projets économiques.

¹⁴⁴ COMITÉ CENTRAL DU PARTI DE LA RÉVOLUTION POPULAIRE DU BÉNIN, «La loi fondamentale de la République Populaire du Bénin» dans Revue Juridique et Politique. Indépendance et coopération. Organe de l'Institut international de droit d'expression française (I.D.E.F.), XXXII/3 (1978), p. 770-792; OLOKO, André K., «Les institutions de la République Populaire du Bénin» dans ibid., p. 759-769.

Le Gouvernement Militaire Révolutionnaire se donne trois grandes visées au niveau national: mettre fin à la source première et à la cause fondamentale de la pauvreté et de l'aliénation du pays, la domination étrangère; supprimer la corruption, le tribalisme, le népotisme et le régionalisme; et créer une société où il fera bon vivre pour chaque béninoise et chaque béninois¹⁴⁵. Sur le plan local, les responsables politiques, l'Union des Ressortissants de Comé («AGBESINYALE») et la SONAGIM (Société Nationale de la Gestion Immobilière) élaborent un plan d'urbanisation de Comé¹⁴⁶. Ce plan comporte plusieurs éléments. Les plus importants sont: lotissement de la ville naissante, développement de l'agriculture, encadrement des paysans, conservation des récoltes, reboisement, électrification, adduction d'eau, construction d'un hôpital, agrandissement des écoles et du marché, construction de bureaux d'administration politique, amélioration du service des Postes et Télécommunications et de la sécurité publique.

¹⁴⁵ RÉPUBLIQUE DU DAHOMEY GOUVERNEMENT MILITAIRE RÉVOLUTIONNAIRE, Discours-programme, Cotonou, le 30 novembre 1972, Cotonou, O.N.E.P.I., 1972, p. 16.

¹⁴⁶ RÉPUBLIQUE POPULAIRE DU BÉNIN. PROVINCE DU MONO DISTRICT RURAL DE COMÉ - COMMUNE URBAINE DE COMÉ, Travaux du congrès constitutif de l'Union pour le Développement de la Commune de Comé (UDECC) «Agbesinyale», 20-21 février 1988, doc. ronéot., pagination variée. Se référer surtout aux paragraphes intitulés «IV Urbanisation et aménagement rural», p. 2-3 et «Documentation sur les lotissements de Comé», p. 1-2.

Ces projets de développement national et d'urbanisation sont-ils réalisés et quelle évolution économique apportent-ils aux Waci? Tel que le montre Francine GODIN dans son étude, Bénin 1972-1982. La logique de l'État africain¹⁴⁷, le mouvement de la Révolution ne parvient pas à réaliser ses principaux idéaux économiques¹⁴⁸. L'analyse fortement documentée de l'auteur nous en donne les raisons fondamentales: l'irrégularité des saisons de pluies dès 1973, le manque d'une politique agricole efficace, la multiplication de structures administratives coûteuses pour l'État et le discours radical marxiste-léniniste du gouvernement¹⁴⁹. Le pays tombe dans une situation économique qui s'aggrave dès 1979. Les récoltes baissent¹⁵⁰. Voici, à titre d'exemple, la production de deux produits alimentaires de base et d'un produit d'exportation cultivés en général au Bénin et en particulier à Comé: le maïs, le manioc et le palmier à huile. Selon le rapport du représentant de la FAO (Organisation des Nations Unies pour l'Agriculture et l'Alimentation, «Food and Agricultural Organization»), en 1979, et selon les études statistiques du Ministère du

¹⁴⁷ GODIN, Francine, Bénin 1972-1982. La logique de l'État africain, Paris l'Harmattan, 1986, 325 p. Nous devons beaucoup à l'étude de F. GODIN qui repose sur des documents officiels que nous n'avons pas pu avoir sous la main. Voir la bibliographie de l'auteur, p. 303-321.

¹⁴⁸ Nos propos n'expriment aucun parti pris politique ni idéologique. En nous référant aux données statistiques et à l'analyse de Francine GODIN, nous présentons les éléments qui ont trait d'une façon ou d'une autre aux mutations de l'évolution historique des Waci. Sur la question des idéaux économiques qui n'ont pas été réalisés, GODIN, ibid., p. 89-135, 295.

¹⁴⁹ GODIN, ibid., p. 50-360.

¹⁵⁰ Ibid., p. 89-120.

Développement rural et de l'Action coopérative du Bénin¹⁵¹, en 1967, la production du maïs au Bénin s'élève à 246.000 tonnes. En 1970, elle descend à 228.689 tonnes et en 1975 à 216.500 tonnes. Elle monte en 1980 à 271.000 tonnes et non à 448.000 tonnes fixées par le Premier Plan d'État 1977-1980. Pour le manioc, on enregistre successivement en 1967: 797.000 tonnes; en 1970: 828.000 tonnes, en 1975; 461.400 tonnes et en 1980: 583.000 tonnes. L'huile de palme fait enregistrer en 1970: 31.957 tonnes; en 1975: 38.540 tonnes et en 1980: 15.000 tonnes. On se reportera aux tableaux N^{os} 1 et 2, page 75 pour avoir un aperçu général sur l'évolution de ces productions agricoles.

¹⁵¹ Voir le rapport du représentant de la FAO en 1979 et les études statistiques du Ministère du Développement rural et de l'Action coopérative du Bénin cités par GODIN, *ibid.*, p. 190-191.

TABLEAU N° 1 : ÉVOLUTION DE LA PRODUCTION NATIONALE DES PRINCIPALES CULTURES DE L'AGRICULTURE CHEZ LES WACI: MAÏS, MANIOC ET HUILE DE PALME

Année	Production Maïs	Production Manioc	Production Huile de palme
1962			
1967	246.000 tonnes	797.000 tonnes	35.000 tonnes
1970	228.000 tonnes	828.000 tonnes	31.957 tonnes
1975	216.500 tonnes	461.400 tonnes	38.540 tonnes
1980	271.000 tonnes	583.000 tonnes	15.000 tonnes

SOURCE: Tableaux N°s 1 et 2 : Rapport du représentant de la F.A.O., 1979 et Ministère du Développement rural et de l'Action coopérative dans Fonds Monétaire International Évolution récente de l'économie (1981), cités par GODIN, Francine, *op. cit.* p. 190-191.
Conception des tableaux: Y. N. SOÉDÉ.

**TABLEAU N° 2 : ÉVOLUTION DE LA PRODUCTION DES TROIS PRODUITS
MAÏS, MANIOC ET HUILE DE PALME**

Année	Production Maïs par rapport à 1967	Production Manioc par rapport à 1967	Production Huile de palme par rapport à 1962
1970	- 17.311 tonnes (-7,03%)	31.000 tonnes (3,88 %)	-3 043 tonnes (-8,69 %)
1975	-29.500 tonnes (-12 %)	-335.600 tonnes (-12,10 %)	3 540 tonnes (11,11 %)
1980	60,45 % ⁽¹⁾	-214.000 tonnes (-26,85 %)	-2 000 tonnes (-57,14 %)

Note: 1. Valeur par rapport aux prévisions de l'État.

Nous observons à partir du tableau ¹¹⁶ N° 2 que, par rapport à 1967, la récolte du maïs baisse en 1970 de 17.311 tonnes, soit de 7,03 %; en 1975 de 29.500 tonnes, soit de 12 % et en 1980, elle correspond seulement à 60,47 % des prévisions de l'État. Notons également que par rapport à l'année 1967, la production de manioc augmente en 1970 de 3,88 %; en 1975, elle baisse de 42,10 % et en 1980 de 26,85 %.

Sur le plan financier et industriel, la situation du Bénin ne s'améliore guère¹⁵². En 1974, la dette totale du pays est de 120,0 millions de dollars. En 1980, elle atteint 718,9 millions de dollars¹⁵³. La production de l'ensemble du secteur industriel a atteint, en 1981, seulement 71 % de sa valeur en 1975¹⁵⁴.

Cette chute des activités productives paralyse l'économie et provoque une situation grave. Le pays s'enlise dans l'endettement. Les banques nationalisées en 1975 deviennent déficitaires en 1987¹⁵⁵. Des solutions de redressement préconisent en vain la restructuration de l'agriculture, la diminution du salaire des fonctionnaires et le

¹⁵² GODIN, *ibid.*, p. 50-56.

¹⁵³ *ibid.*, p. 63; COLLECTIF, L'état du monde 1988-1989. Annuaire économique et géopolitique mondial, Paris, Éditions La Découverte, 1988, p. 257.

¹⁵⁴ GODIN, *ibid.*, p. 96-101.

¹⁵⁵ Les difficultés de gestion de la banque commencent dès 1982 pour aboutir à un état déficitaire en 1987, GODIN, *ibid.*, p. 62; COLLECTIF, L'état du monde, p. 257.

développement du secteur privé¹⁵⁶. La crise persiste. L'État paie difficilement le traitement mensuel des travailleurs dès 1987 - trois à six mois de retard -. On dit, avec humour, que les fonctionnaires béninois ont le «SIDA» (Salaire Insuffisant Difficilement Acquis)¹⁵⁷. Des mécontentements déclenchent un peu partout dans le pays, dès janvier 1989, des grèves de fonctionnaires et d'étudiants que l'État a du mal à maîtriser¹⁵⁸.

Après ce bref aperçu sur le plan de développement national, venons-en au projet d'urbanisation de Comé. Ce projet est-il réalisé?

Au début de la révolution, Comé prend un petit essor. Le marché est agrandi. Le CEMAMO (Centre d'Exploitation des Marchés du Mono) installe un bureau sur place pour l'entretien et la gestion du marché. Des bars et des boutiques se sont multipliés le long de l'autogare et des principales rues de Comé. Des programmes d'actions progressives ont permis le développement des écoles. On compte 5 écoles primaires en 1971, 8 en 1975 et 13 en 1988 qui rassemblent 3.555 élèves. Le collège prend le même essor. Il devient un CEMG pilote (Collège d'Enseignement Moyen Général) et regroupe, en 1988, 25 classes

¹⁵⁶ GODIN, *ibid.*, p. 183-244; KERDELLANT, Christine, «Bénin: Retour en force au libéralisme. La république populaire célèbre désormais les vertus de l'initiative privée. Mais les répercussions sociales sont parfois douloureuses» dans *Jeunes Afrique* 1140 (1980), p. 33.

¹⁵⁷ KERDELLANT, *id.*; COLLECTIF, *L'état du monde*, p. 257; KPATINDE, Francis, «Bénin: le temps de la débrouille. Les fonctionnaires sont payés un mois sur trois et les étudiants attendent six mois le paiement de leurs bourses. Chacun s'en sort comme il peut» dans *Jeune Afrique* 1464 (1989), p. 42.

¹⁵⁸ KPATINDE, Francis, «Bénin: le temps», p. 42; PLACCA, Jean-Baptiste, Bénin». Un procès qui tombait bien. Le procès des auteurs du complot de juin 1988 a permis au régime du président Kérékou de s'offrir une (brève) trêve sociale» dans *Jeune Afrique* 1471 (1989), p. 34.

avec un effectif de 1.032 élèves¹⁵⁹. La réticence de la population Waci naguère vis-à-vis de l'école fait que, malgré cette évolution remarquable, on relève à Comé aujourd'hui seulement un taux de scolarité de 23,25 % contre 46,53 % sur le plan national¹⁶⁰. Au niveau de la santé, un centre («ZDERO», Zone de Démonstration et de Recherche Opérationnelle) assure les soins préventifs et les analyses médicales de base¹⁶¹. Dans le domaine de la sécurité, l'État installe à Comé une brigade de la gendarmerie et une brigade des douanes (Compagnie Régionale des Douanes du Mono).

Quant aux autres grands projets, seuls l'adduction d'eau courante a été réalisée. La construction de l'hôpital est inachevée pour des raisons financières. Le lotissement des quartiers rencontre en 1984 plusieurs autres problèmes, en particulier l'opposition des anciens à la tracée de rues dans certaines zones de Comé¹⁶². Observons que le plan de

¹⁵⁹ Sources: DIVISION DU DISTRICT DE L'ENSEIGNEMENT DE COMÉ (DDE), Renseignement. Enseignement de base. Année 1988-89. Commune Urbaine de Comé, doc. ronéot., p. 1; TONATO, «Comé-urbain», p. 9; RÉPUBLIQUE POPULAIRE DU BÉNIN, Travaux du Congrès, voir le paragraphe «Enseignement moyen général», p. 2.

¹⁶⁰ Il est question du Taux Brut de Scolarisation (TBS). Le TBS, «c'est le rapport de l'effectif scolaire d'un degré d'étude donné sans distinction d'âges à l'effectif total de la population du pays en âge officiel d'être inscrit à ce degré». Voir, RÉPUBLIQUE POPULAIRE DU BÉNIN. MINISTÈRE DES ENSEIGNEMENTS MATERNEL ET DE BASE, Statistiques scolaires 1988. Porto-Novo. Direction des Études et de la Planification, doc. ronéot., p. 11. La tranche d'âge choisie est ici de 6 à 11 ans et les chiffres correspondent à l'année 1988, *ibid.*, p. 11; TONATO, «Comé-urbain», p. 9.

¹⁶¹ Les analyses médicales, de la ZDERO sont les analyses élémentaires que demandent les infirmeries pour les cas de parasitose, d'anémie, de tuberculose et autres.

¹⁶² Enquêtes sur le terrain, enquêtes non publiées. Comé, décembre 1985; RÉPUBLIQUE POPULAIRE DU BÉNIN, Travaux du congrès, voir le paragraphe «Les travaux de lotissement», p. 2.

développement de l'agriculture, l'activité de la majorité de la population, n'a pas été exécuté.

2. Les transformations nouvelles et la condition des Waci aujourd'hui

Quelles sont les conséquences de la situation précédente? Quelles sont les transformations qui marquent l'existence des Waci par rapport aux années antérieures? Les transformations économiques et politiques de la Révolution font apparaître, de façon générale au Bénin, ce que Francis KPATINDE appelle «le temps de la débrouille»¹⁶³. L'auteur décrit dans un article les conséquences des problèmes actuels chez les fonctionnaires. Ces derniers, remarque-t-il, viennent déposer le matin leurs documents sur le bureau, puis disparaissent. Ils vont à leurs affaires personnelles pour s'assurer du pain quotidien, car ils ne peuvent plus désormais compter uniquement sur le salaire mensuel.

La description de Kpatinde est objective dans sa présentation de la vie que mènent plusieurs fonctionnaires aujourd'hui. Mais, l'analyse ne montre pas les effets du phénomène socio-économique sur l'existence des paysans, des commerçants et des jeunes, en l'occurrence chez les Waci. Nous en donnons les principaux traits dans le cadre de notre étude.

¹⁶³ Cf. supra note 157.

Nous avons vu plus haut la baisse des productions agricoles au Bénin jusqu'en 1981. Des études statistiques du CARDER MONO (Centre d'Action Régionale et de Développement Rural du Mono) nous parlent, de l'évolution des productions agricoles à Comé ces dernières années¹⁶⁴. Les données statistiques suivantes portent sur les superficies exploitées et les récoltes faites à Comé dans les années 1986-1989. En 1986-1987, le CARDER compte, à Comé, 2.536 hectares de maïs local et une production de 15.210 tonnes. Sur 2.016 hectares de manioc, il enregistre 10.080 tonnes. En 1987-1988, il trouve 1.407 hectares, 945,5 tonnes de maïs et 389 hectares, 2 268 tonnes de manioc. Par rapport aux années 1986-1987, le taux d'accroissement des surfaces cultivées est, en 1987-1988, pour le maïs - 44,5 % et pour le manioc - 80,7 %. Le taux d'accroissement de la production du maïs est - 93,8 % et pour le manioc - 77,5 % - cf. tableaux N° 3 et 4, p. 81 -.

Beaucoup de paysans perdent leur auto-suffisance alimentaire. L'alimentation retient souvent 54 % des dépenses d'une famille paysanne. Les autres besoins qui prennent 46 % du budget sont essentiellement l'habillement, les outils de travail, les soins médicaux, les cérémonies coutumières, l'écolage et l'apprentissage des enfants¹⁶⁵. Le revenu moyen des cultivateurs n'augmente pas proportionnellement au coût des produits de première nécessité. Le revenu moyen du paysan qui travaille une journée dans son champ personnel

¹⁶⁴ Source: CARDER MONO - SECTEUR MONO, «Production. Tableau - Comé Production. Campagnes 1986-87 et 1987-88», cité par TONATO, «Comé-urbain», p. 5.

¹⁶⁵ Nous devons ces données à Francine GODIN qui a étudié la situation économique contemporaine des paysans dans le Mono en général, GODIN, Bénin 1972-1982, p. 245.

**TABLEAU N° 3 : ÉVOLUTION DE LA PRODUCTION DES DEUX PRINCIPALES CULTURES
VIVRIÈRES DES WACI, COMÉ 1986-1988.**

Année	MAÏS LOCAL		MANIOC	
	Superficie	Production	Superficie	Production
1986-1987	2 536 hectares	15 210 tonnes	2 016 hectares	10080 tonnes
1987-1988	1 407 hectares	945,5 tonnes	389 hectares	2 268 tonnes

SOURCE: CARDER MONO – SECTEUR COMÉ, Cf. note 163. Conception du tableau: SOÉDÉ.

**TABLEAU N° 4 : ÉVOLUTION DE LA PRODUCTION en 1987-1988 par rapport À 1986-1987,
(Suite du Tableau N°3.)**

Année	MAÏS LOCAL		MANIOC	
	Superficie	Production	Superficie	Production
1987-1988	- 1 129 hectares (- 44,5 %)	- 14.264,5 tonnes (- 93,78 %)	- 1 627 tonnes (- 80,70 %)	- 7 812 tonnes (- 77,5%)

SOURCE: CARDER MONO-SECTEUR COMÉ, cf. note 163. Conception du tableau: SOÉDÉ.

est 333 francs CFA. Il est inférieur au SMIG (Salaire Minimum Interprofessionnel Garanti) qui est, en 1979, 362 francs CFA par jour et, dès 1980, 583 francs CFA par jour¹⁶⁶. Le revenu mensuel du paysan est quatre fois inférieur à celui du béninois moyen¹⁶⁷. Le coût de la vie n'est pas non plus en faveur des cultivateurs. Voici le taux d'inflation de quelques produits indispensables au paysan. L'instrument de labour des champs, la houe, coûte 175 francs C.F.A. en 1978; 300 francs C.F.A. en 1980 (inflation: 171,42 % par rapport à 1978)¹⁶⁸ et 500 francs C.F.A. en 1985 (285,71 % par rapport à 1978)¹⁶⁹. Les lanternes nécessaires pour l'éclairage des maisons augmentent en 1981 de 64 % par rapport à 1976, les tissus de 81 % et le ciment de 113 %¹⁷⁰.

Les dépenses habituelles de subsistance obligent des cultivateurs à mettre en bail leur lopin de terre ou à en vendre une partie à des riches. Cette situation a fait naître une classe de propriétaires fonciers et d'agriculteurs nantis. Ces derniers recrutent des paysans nécessiteux comme ouvriers agricoles. Grâce au travail de ceux-ci, ils exploitent des

¹⁶⁶ BÉNIN-MINISTÈRE DU TRAVAIL ET DES AFFAIRES SOCIALES, DIRECTION DES ÉTUDES ET DE LA PLANIFICATION, Revue de statistiques et de législation du Travail, 6 (1982), p. 54, citée par GODIN, *ibid.*, p. 255; RÉPUBLIQUE POPULAIRE DU BÉNIN. MINISTÈRE DE LA FONCTION PUBLIQUE ET DU TRAVAIL, Statut général des agents permanents de l'État (Ordonnance N° 79-31 du 4 juin 1979), Cotonou, Office National d'Édition de Presse et d'Imprimerie, 1979, p. 49.

¹⁶⁷ ROSIER, Bernard, L'économie agricole et agro-alimentaire et le développement rural au Bénin, évaluation et propositions. Rapport de mission pour le Ministère de la Coopération et du développement, Aix-en-Provence, février 1982, p. 2, cité par GODIN, *ibid.*, p. 255.

¹⁶⁸ GODIN, *ibid.*, p. 259.

¹⁶⁹ Enquête sur le terrain, enquêtes non publiées. Comé, juillet 1986. Informateur: Nicolas SOÉDÉ, forgeron, quartier Kanôe, Comé.

¹⁷⁰ GODIN, Bénin 1972-1982, p. 259.

plantations de cultures vivrières et industrielles pour la commercialisation¹⁷¹. Parmi les autres paysans, face à la crise économique, certains deviennent périodiquement, d'une saison à l'autre, manœuvres, ouvriers, vendeurs de bois de construction, gardiens de nuit de boutiques et de bureaux d'administration ou fabricants de «soðabi» - alcool de vin de palme -. La condition de vie des artisans et des chasseurs traditionnels reste, comme dans le passé, semblable à celle de ces cultivateurs.

Les femmes, paysannes et petites commerçantes, se distinguent de tous par une plus grande ingéniosité. Elles développent le système d'épargne de la tontine. Elles vendent elles-mêmes, ou par de petites analphabètes de 8 à 12 ans, toutes sortes de choses: nourriture (riz, gâteaux, fruits), boisson (bière de maïs, tisane médicinale), articles de toilette et d'école, friperie et autres. Les plus démunies livrent à domicile à des familles riches et à des fonctionnaires de l'eau potable et du bois de chauffage. Les jours de marché, d'autres se font embaucher pour vendre à la sauvette diverses marchandises. Les femmes des villages Waci environnants fournissent cette main-d'œuvre payée en moyenne à 200 francs CFA par jour¹⁷². Le système de gel des prix de produits vivriers se poursuit. Beaucoup de femmes paysannes y font face en apportant tard dans l'après-midi les légumes au marché.

¹⁷¹ Enquête sur le terrain, enquête non publiée. Comé, décembre et juin 1985; juillet 1986. Le phénomène décrit est une mutation sociale qui existe dans plusieurs pays d'Afrique, ELA, L'Afrique des villages, p. 96-101; GAWIYA A-GAMZAJI, Gambembo, «La main d'oeuvre agricole dans le secteur huilier au Kwilu» dans Zaïre - Afrique 153 (1981), p. 137-147.

¹⁷² Enquêtes auprès de jeunes filles de Comé, d'Agutôme, de Gaðome en décembre 1985; de Sohonne et de Wumakò en juillet-août 1985. Enquêtes non publiées.

Dans l'autogare, on perçoit que le nombre des jeunes filles revendeuses s'est accru. On trouve parmi les racoleurs des jeunes gens venus des villages Waci d'Agutôme, de Wumakò et de Kpable. On entend dans l'autogare et dans des bars, au-delà de minuit, la musique et le bruit de voitures, de voyageurs, de clients et de vendeurs d'«ablo» et d'«akpèsè». Ces mets de pâte de maïs et de friture d'agouti sont devenus la spécialité des femmes Waci. Des gens de partout aiment les déguster avant de continuer leur route. Un plat d'«akpèsè» et d'«ablo» demande 100 à 300 francs CFA il y a dix ans. Il revient aujourd'hui en 1989, à 500 à 1500 francs CFA. «Ablo» et akpèsè» représentent désormais pour les autochtones un repas de riches. Des racoleurs et des portefaix se le permettent dès qu'ils font une bonne affaire. L'expression «du agbe, aɸle akpèsè», c'est-à-dire «manger la vie»¹⁷³, ou jouir de la vie, en s'achetant «akpèsè», est un langage favori chez ces derniers.

Sur la place de l'autogare et dans les principales rues de Comé, on voit, en outre, déambuler les soirs des groupes de jeunes gens et de jeunes filles d'environ 16 à 25 ans. Ce sont généralement d'anciens élèves et de chômeurs des villes revenus dans leur village. Ces jeunes aiment bien écouter les programmes radiophoniques de l'O.R.T.B., de «la voix de la Nouvelle Marche» (Radio-Togo), de «Africa Number 1» (Radio-Gabon) et de «la Voix de Washington» (États-Unis) sur les nouveaux disques. Ils aiment particulièrement les

¹⁷³ Du agbe, aɸle akpèsè, litt. manger-la vie - le fait de, la réalité de acheter - friture d'agouti. L'expression «du agbe», manger la vie est synonyme de être heureux ou jouir de la vie.

chants des vedettes de «Poly Rythmo», d'«El Rego»¹⁷⁴ et d'autres orchestres sur le thème de la vie, de la richesse et de l'amour. Ces jeunes sont pour leurs camarades non-scolarisés (paysans, apprentis, racleurs et portefaix) des modèles en matière de modes vestimentaires, de la connaissance des grands noms de la musique «Pop» et des nouvelles façons de «agbeḍuḍu» ou de la jouissance de la vie¹⁷⁵.

A côté de cette catégorie, il y a à Comé, depuis les grèves de janvier 1989, un autre groupe de jeunes. Ce sont les élèves qui attendent la reprise normale des classes. Beaucoup plus nombreux que les autres, ceux-ci confrontent les familles de paysans et d'artisans à une dure réalité. Ces dernières, selon les réactions de parents interrogés¹⁷⁶, trouvent que l'avenir est bouché pour leurs enfants. L'espoir de voir leurs fils et leurs filles Waci apprendre «le papier des Yovo» et acquérir un niveau de vie élevé comme les ḑla, les Mina et les Fon s'estompe. Comme les parents, des élèves (15 sur 21 qui ont exprimé leur point de vue) ne croient plus en rien: «Tout est perdu»; «le pays est foutu»; «il n'y a plus d'avenir pour nous les jeunes». Le sentiment de révolte et de condamnation des autorités politiques animent d'autres (9 des 15 jeunes, cf. supra). Par contre, certains (6 sur

¹⁷⁴ «Poly Rythmo» et «El Rego» sont les deux plus grands orchestres de la musique «Pop» au Bénin.

¹⁷⁵ «Agbeḍuḍu, litt. la vie - manger manger, c'est-à-dire la jouissance de la vie. Il est question, dans la situation décrite, de l'organisation de bal, de consommation de boissons importées (ḑin, whisky et autres), de conduite de la moto (marques Yamaha, Suzuki, Kawasaki et Honda) et de la décoration des chambres avec des posters.

¹⁷⁶ Enquêtes sur le terrain dans le quartier Kanḑe en mai 1989. Enquête non publiée.

les 21 jeunes) sont pleins d'optimisme et croient que le jour naîtra de la nuit des mutations socio-économiques actuelles¹⁷⁷ qui ont des effets religieux.

On remarque une multiplication des Vodou et des sectes chez les Waci depuis une dizaine d'années. Dans les années 1970, en dehors de l'Église catholique, de l'Église protestante et de l'Islam, il y a, à Comé, une seule secte, les Témoins de Jéhovah. Les enquêtes sur le terrain en mai 1989 révèlent l'introduction de quatre nouvelles sectes: Christianisme céleste, Union Renaissance, Foi Néo-apostolique et Apostolic Church. On compte aussi à Comé en 1978, en plus des lieux de culte de groupes familiaux, sept «hunkpa» ou temples Vodou ouverts à tous les membres de la société. En avril 1989, on en trouve, une quinzaine. Ce sont des «hunkpa» dédiés surtout au «Dan-Vodu», le Vodou de la richesse, au «Goḍo-Vodu», au «Tron-Vodu» et à «Tigali», des Vodou de la réussite humaine et de la victoire sur les sorciers. Les cérémonies ancestrales qui marquent les événements de la vie, particulièrement les funérailles et les célébrations familiales et ethniques, prennent aussi de l'ampleur. Les tentatives de l'État pour supprimer ou pour freiner ces pratiques dites obscurantistes et féodales (selon l'idéologie marxiste léniniste) sont restées vaines¹⁷⁸.

¹⁷⁷ Id. Beaucoup de jeunes ont été interrogés sur une semaine par nos collaborateurs. Dans le contexte de grèves qui paralysent l'école et l'économie à Comé et partout au Bénin, plusieurs parmi les jeunes approchés ont cru avoir affaire à des espions. La peur d'être traités de meneurs de trouble et d'être arrêtés n'a pas permis à ceux-ci de s'exprimer. Seuls 21 ont donné, et furtivement, leur point de vue.

¹⁷⁸ En 1976, le régime révolutionnaire a mené des campagnes en vain contre les croyances et les pratiques dites féodales: cérémonies traditionnelles coûteuses, processions religieuses, célébrations en grandes assemblées et actions des «sorciers» ou des détenteurs de forces nocives, voir à ce sujet, «Bénin» dans Africa Guide 1977, a comprehensive Appraisal of the continent with up-to-date political and economical analysis and essential information (1977), p. 92. Nous le reverrons.

Seules régressent les célébrations culturelles du tam-tam des quartiers que contrôle le pouvoir politique en vue d'en faire un instrument de propagande et d'éducation idéologique.

«Le temps de la débrouille» et les conclusions des études de restructuration économique ont fait adoucir depuis 1987 le discours marxiste-léniniste. Le peuple est invité à prendre des initiatives dans tous les domaines de la vie socio-économique et culturelle¹⁷⁹. En dépit de cela, rien ne change encore de façon profonde à Comé.

Ces transformations que nous venons de constater nous montrent les principaux traits de l'évolution historique de Comé et nous disent qui sont les Waci aujourd'hui. On pourrait développer plus longuement et préciser davantage l'un ou l'autre des points de notre exposé. Nous nous arrêtons toutefois aux considérations précédentes pour respecter le cadre limité de nos recherches. Notre désir est de donner à présent au lecteur une idée sur l'évolution historique de l'Église catholique parmi les Waci. Nous n'avons pas fait mention de l'Église catholique jusqu'ici dans notre exposé. On peut, en effet, se demander: l'Église est-elle entrée dans l'histoire des Waci? Quelle est l'évolution historique et la situation contemporaine de l'Église catholique parmi les Waci? Ou encore, qui sont les Waci dans le contexte de l'Église catholique et quel est le visage de celle-ci dans la société de Comé aujourd'hui?

¹⁷⁹ KERDELLAND, «Bénin. Retour», p. 33.

Section III. L'implantation de l'Église catholique parmi les Waci

A. *Le début de la mission*

L'évangélisation du Bénin débute en 1861 à Ouidah, chez les Fon, par les Pères BORGHERO et FERNANDEZ de la Société des Missions Africaines de Lyon (France). À l'Ouest de Ouidah, le long de l'océan Atlantique, les *ɔla* et les *Mina* sont les premiers qui reçoivent la Bonne Nouvelle dans les régions de la vallée de Mono. Les Pères de la Société des Missions Africaines de Lyon - nous les désignons désormais par le sigle SMA - fondent l'Église Catholique à Agoué en 1874 et à Grand-Popo en 1892. Du grand séminaire de Ouidah ils descendent vers le lac *Aheme* et commencent l'évangélisation des *ɔɛda* de Gezen et de Doyi vers les années 1914. Les Pères installés à Grand-Popo, en traversant Comé pour aller vers le Nord-Ouest (Athiémé, Lokossa) et vers l'Est (Ouidah, Cotonou, Porto-Novo), s'arrêtent et prennent des contacts avec les chefs traditionnels en vue de l'implantation d'une Église catholique parmi les Waci.

En 1922 les voies s'ouvrent. Le Père Alexandre DURAFOUR, en 1923, proclame, avec l'aide du catéchiste Paul KUEVI, l'Évangile pour la première fois à Comé¹⁸⁰. Hommes, femmes, jeunes, enfants et anciens l'accueillent et l'écoutent une journée entière à «Awame», sur la place publique du quartier Kanɔe. Aux assemblées

¹⁸⁰ LES ARCHIVES DE LA PAROISSE DE COMÉ, Série «Mission Catholique (Histoire Sommaire)», 1978, p. 1.

suivantes, l'assistance diminue et se compte vite sur les doigts quand le Père Durafour énonce les exigences de la nouvelle religion: laisser les Vodou et les pratiques ancestrales, se marier à une seule femme, s'abstenir de travailler le dimanche et aller régulièrement à la messe¹⁸¹.

En 1927, après trois ans d'évangélisation, le missionnaire célèbre au total 4 baptêmes d'adultes¹⁸²! Mais, il ne se décourage pas. Il annonce l'Évangile au petit nombre de Waci qui viennent à lui. La fréquentation des colons sur place et dans la région de Grand-Popo l'empêche, malheureusement, de continuer sa mission. Le 14 juin 1928, des ouvriers malmenés dans les travaux forcés de la voie ferrée Grand-Popo-Athiémé empoisonnent le repas de leur maître blanc à Ajaxa (Adjaha)¹⁸³. Le Père Durafour de passage dans le canton y fait la visite son compatriote et mange à sa table. Le 15 juin 1928, il meurt à Grand-Popo.

¹⁸¹ La semaine Waci de Comé comprend, découvriions-nous, cinq jours (cf. supra, note 71). Le troisième jour, «Dongbe», est un jour de repos à caractère religieux. Les Waci n'entendent pas ici le remplacer par un autre jour. Dans ce sens le précepte du Dimanche ne bouleverse pas seulement l'ordre ancestral. Il introduit en définitive deux jours de repos («Dongbe» et dimanche) sur cinq jours de travail. Il ne favorise pas ainsi pour les Waci la bonne marche de l'agriculture et des affaires.

¹⁸² LES ARCHIVES DE LA PAROISSE DE COMÉ, Série «Mission Catholique» p. 1.

¹⁸³ Ajaxa est un chef-lieu de canton dans le cercle du Mono pendant la période coloniale. Il est à 10 kilomètres de Comé sur la route qui conduit à Grand-Popo.

A Comé, le catéchiste Kuevi prend une deuxième femme, abandonne son travail et retourne à la croyance traditionnelle¹⁸⁴. Le petit noyau de chrétiens reste fidèle à la foi. Baptisés et «sekplavi» (i.e. ceux et celles qui étudient les commandements, voire les catéchumènes) vont à pied à Grand-Popo (18 kilomètres) tous les dimanches pour assister à la messe. Leur persévérance pousse la SMA à continuer l'œuvre difficile de l'évangélisation des Waci.

Le Père Jacques BERTHO, prêtre de la SMA et ethnologue, prend en charge en 1932 l'Église naissante de Comé. Il change de tactique pastorale. Il nomme d'abord pour catéchiste un Waci d'une foi profonde, homme influent et dynamique, ancien élève à Grand-Popo, Étienne Anani LOKOSSA. Il construit ensuite une petite église et un presbytère en terre de barre à Comé¹⁸⁵. Dans un troisième temps, le Père Bertho oriente radicalement l'apostolat vers le milieu traditionnel. Il proclame l'impuissance des Vodou à délivrer l'être humain et «ne craint pas, note les Archives de la Paroisse de Comé, d'humilier les féticheurs «d'Hébioso»¹⁸⁶.

Le recrutement fréquent d'hommes, de femmes adeptes de la religion ancestrale et surtout de «vodusi» - personnes initiées au Vodou - comme «sekplavi» suscite

¹⁸⁴ LES ARCHIVES DE LA PAROISSE DE COMÉ, Série «Mission Catholique», p. 1.

¹⁸⁵ Les Pères de la SMA viennent périodiquement de Grand-Popo à Comé pour l'apostolat. Ils arrivent le matin et repartent le soir. La construction d'un petit presbytère permet au Père J. BERTHO de faire des séjours de quelques jours parmi les Waci. Il peut travailler davantage à l'évangélisation de Comé.

¹⁸⁶ LES ARCHIVES DE LA PAROISSE DE COMÉ, Série «Mission Catholique», p. 1. Le Vodou «Xèbièso», Vodou du tonnerre, est transcrit dans ce texte «Hebioso».

continuellement des problèmes entre l'Église Catholique et les prêtres du Vodou. Ces difficultés se changent, dans les années 1935, en conflits violents entre le missionnaire et les gardiens de l'ordre traditionnel¹⁸⁷. Le Père Bertho ne parvient pas à faire progresser l'œuvre de évangélisation des Waci. Il se ravise et tourne son action plus vers les enfants que vers les adultes. Il associe l'instruction religieuse à la formation scolaire des enfants. Cette pastorale, poursuivie par les Pères BOUVIER et KOUAKOUVI, mène, en 1948, à la construction d'une école de six classes en dur. Des statistiques de 1936-1937 comptent à Comé, après 14 ans d'évangélisation, 60 chrétiens. En 1940, ce nombre s'élève à 66¹⁸⁸. Avec la création d'une nouvelle école, on compte en 1950 à Comé 60 nouveaux baptisés: 53 jeunes de 7 à 18 ans (élèves) et 7 adultes de 18 à 60 ans¹⁸⁹. L'évolution de la mission devient sensible.

En 1950, pour redonner vigueur à cette œuvre d'annonce de la Bonne Nouvelle et l'étendre aux villages d'alentour, les missionnaires SMA érigent Comé en paroisse. Ils détachent les communautés chrétiennes *ɔɛɔ* de Gezen et de Doyi du grand séminaire de

¹⁸⁷ Le plus violent des conflits arrive dans les années 1935. Les prêtres du Vodou Xèbièso disputent avec l'Église la dépouille mortelle d'une femme. Cette dernière est une «Vodusi» de Xèbièso devenue une catéchumène. Les chefs du culte traditionnel attribuent sa mort à Xèbièso et l'enterrent selon la coutume. Le Père BERTHO réagit vivement. Il fait déterrer le cadavre et oblige les responsables du Vodou Xèbièso à le faire reposer devant la nouvelle chapelle de l'Église Catholique. Par peur d'une intervention éventuelle du pouvoir colonial, ceux-ci obéissent. Humiliés, les responsables traditionnels entravent ouvertement, et par tous les moyens, l'œuvre d'évangélisation du missionnaire dans les quartiers et les familles.

¹⁸⁸ LES ARCHIVES DE LA PAROISSE DE COMÉ, Série, «Registre de baptêmes», Livre I, 1940, p. 17.

¹⁸⁹ LES ARCHIVES DE LA PAROISSE DE COMÉ, Série «Registre de baptême», Livre I, 1950, p. 17-23.

Ouidah et les relie à la nouvelle paroisse¹⁹⁰. Le Vicaire Apostolique du Dahomey, Monseigneur Louis PARISOT, SMA, confie Comé au Père Théophane FAIHOUN, un jeune prêtre du pays. Le progrès de l'évangélisation à Ouidah, à Agoué, à Abomey et à Porto-Novo fait compter en 1950 dans la Colonie de Dahomey et Dépendances 19 prêtres autochtones¹⁹¹. Le Père Théophane FAIHOUN est envoyé à Comé pour lancer, en tant qu'un fils du pays, la nouvelle paroisse et renouveler les relations de l'Église avec le milieu traditionnel. Son ministère très court laisse dans le souvenir des premiers chrétiens l'exemple d'un prêtre proche réellement de toutes les couches de la population et artisan de la conversion d'un plus grand nombre d'adultes¹⁹². Le Père Edouard BEILLEVAIRE arrive en 1954 pour continuer cette mission. La reprise de l'évangélisation par les Pères de la SMA démarre avec l'ordination du premier prêtre Waci (natif de Sohonne), Michel HOUESSO, en 1954. Celui-ci est, comme Étienne Anani LOKOSSA, parmi le Waci qui ont fréquenté l'école de Grand-Popo dans les années 1920.

¹⁹⁰ Il faut ajouter aux raisons du rattachement des chrétientés *ɔgɔ̃* à la nouvelle paroisse la position stratégique de Comé. Gezen est à 15 kilomètres de Ouidah et à 7 kilomètres de Comé. Il peut être visité plus facilement de Comé que de Ouidah Cf. LES ARCHIVES DE LA PAROISSE DE COMÉ, Série «Mission Catholique», p. 2.

¹⁹¹ DÉLÉGATIONS APOSTOLIQUES POUR L'AFRIQUE OCCIDENTALE, L'AFRIQUE CENTRALE ET MADAGASCAR, Annuaire des diocèses d'expression française, Paris, L'Office National de Publications Catholiques, 1962, p. 286.

¹⁹² Enquêtes sur le terrain, enquêtes non publiées, Comé septembre 1981 et juillet 1986. Informateurs: Célestine Afantò HUNSRUVI, quartier Kanɔ; Martial AGBENU, quartier Azannu et Anani Étienne LOKOSSA, quartier Kanɔ, Comé.

Au lendemain des grandes fêtes qui rassemblent chrétiens et non-chrétiens, le Père Beillevaire relance le catéchisme des adultes. Il développe l'apostolat des catéchistes de métier: instruction religieuse, interprétation, relation entre la population et le Curé¹⁹³, organisation du groupe des chrétiens et animation liturgique. Des villages environnants Waci (appelés stations secondaires de Comé), tels Sohonne, Wumakò et Gbewoe, ont sur place un «cica esekplatò» (i.e. maître qui enseigne les commandements). Le Père Beillevaire développe également la pratique du baptême des tout-petits (0 à 3 ans). Il agrandit l'école et encourage les instituteurs à transmettre la foi chrétienne aux élèves. Il éveille ces derniers à la vocation sacerdotale et envoient plusieurs jeunes Waci et *ɔɛda* au séminaire à Ouidah.

Les années du ministère du Père Beillevaire coïncident avec l'érection du Vicariat Apostolique de Ouidah en Archevêché de Cotonou¹⁹⁴ et l'augmentation sensible des étrangers Mina, *ɔla*, Fon, Awusa, Nago et Yoruba à Comé. Ces transformations suscitent dès 1958 un nouvel enrichissement de l'œuvre d'évangélisation de Comé.

¹⁹³ Se rappeler ici les heurts des années 1935 entre le Père Jacques BERTHO et les chefs traditionnels. La relation entre l'Église catholique et le milieu Waci aura dorénavant une grande place dans l'évangélisation de Comé.

¹⁹⁴ Le Vicariat Apostolique de Ouidah institué le 13 mai 1948 comprend les cercles de Cotonou, de Ouidah, d'Abomey, du Mono et de Savalou. Il devient Archevêché sous le nom de Cotonou le 14 septembre 1955, cf. DÉLÉGATIONS APOSTOLIQUES, *Annuaire des diocèses*, p. 286.

B. Le développement de l'Église missionnaire

Le Père Francis PLUMELET, SMA, succède au Père Beillevaire en 1958. Il laisse pour une brève période la direction de la paroisse à deux autres prêtres de sa Société, puis revient pour implanter solidement l'Église parmi les Waci. Son ministère commence pratiquement avec les premières années de l'indépendance du Dahomey et dure vingt ans. L'accession du Dahomey à la souveraineté politique en 1960 fait venir à Comé davantage de fonctionnaires et de commerçants d'autres ethnies. Certains parmi ceux-ci introduisent chez les Waci trois nouvelles religions: l'islam, le protestantisme et les Témoins de Jéhovah. D'autres étrangers partagent la foi de l'Église catholique. Avec leur concours, le Père Plumelet crée des structures nouvelles et apporte une première organisation interne à l'Église de Comé.

L'éducation des enfants retient au début l'attention du missionnaire. Il construit des écoles dans les plus grandes stations secondaires. Il établit un programme précis pour la formation des «*sekplavi*» (i.e. ceux et celles qui étudient les commandements, les catéchumènes) dans les écoles. Il passe, avec ses vicaires (le Père Louis MOREAU et ensuite le Père Victor MERCIER, SMA), dans les classes pour contrôler le travail des instituteurs. Il célèbre chaque année, ensemble pour tous les élèves de la paroisse, les sacrements du baptême et de l'Eucharistie. Ces fêtes rassemblent anciens, adultes, jeunes et enfants catholiques et adeptes de la religion traditionnelle. Elles sont l'occasion d'une

partie de «xòsehun». Le terme «xòsehun» signifie littéralement en Français «le tam-tam de la foi». Le «xòsehun» est une organisation de tam-tam dont le contenu des chants s'inspire de passages de l'Évangile et de la vie chrétienne des fidèles¹⁹⁵. Cette initiative permet aux chrétiens et aux chrétiennes de vivre entre eux la foi et de la proclamer à travers le langage de leur culture. Les habitants de Comé et de villages voisins viennent nombreux regarder, devant l'Église, le «xòsehun», écouter les chants et danser comme ils le font à toute séance du tam-tam dans les quartiers.

Les célébrations de sacrements et le «xòsehun» aident progressivement à détendre davantage les relations de l'Église avec le milieu traditionnel. Le Père Plumelet invite les gardiens de l'ordre ancestral aux grandes fêtes de l'Église. Il envoie les chrétiens Waci traiter avec eux les problèmes du baptême des «Vodusi» - personnes initiées au Vodou - et des gens qui ont reçu le «Fa» - symbole de la connaissance de la destinée personnelle dans la religion du Vodou -.

Le deuxième axe de l'apostolat du missionnaire est la construction de bâtiments et l'installation de religieuses à Comé. Le Père Plumelet élève une église de 792 places, des salles de catéchèse et rebâtit le presbytère en dur. Il fait venir les Filles de la Charité du Sacré-Cœur de Jésus (Salle de Vihiers, France). Celles-ci se distinguent parmi les Waci par leurs œuvres sociales: une infirmerie et un centre de formation féminine pour les

¹⁹⁵ Le «xòsehun» serait né dans la communauté chrétienne du village Waci de «Sohonme» avant l'arrivée du Père Francis PLUMELET. Nos recherches sont à approfondir pour connaître l'année de son apparition.

analphabètes. Leur poste médical est le lieu qui accueille les malades qui ne peuvent aller à l'infirmerie publique par manque de moyen financier. Les chrétiens Waci et *ɔɛɔ* ont le privilège de se faire soigner les premiers au début de ce centre. Ils aiment se faire reconnaître des religieuses comme «*còciyitò*» - celui ou celle qui va à la messe - ou montrer leur «*medayi*» - objets de piété, médailles, croix et scapulaires, portés au bout d'une chaîne -¹⁹⁶.

Le missionnaire augmente ensuite le nombre des catéchistes salariés. Grâce au zèle de ces ouvriers apostoliques, ils développent des associations chrétiennes: la Légion de Marie, Notre-Dame de Montligeon¹⁹⁷, la JEC (Jeunesse Estudiantine Catholique), la JAC (Jeunesse Agricole Catholique), le Scoutisme, les Cœurs Vaillants et les Âmes Vaillantes. La majorité des membres de ces groupes est formée d'hommes, de femmes et de jeunes des familles chrétiennes Fon, Mina, *ɔla* et *ɔɛɔ*. Un comité, appelé Comité Paroissial, dirige les principales activités de ces associations et de la paroisse. Il se compose de six membres: le Curé (et son vicaire), le catéchiste et quatre chrétiens qui occupent les postes de président, de secrétaire, de trésorier et d'organisateur. Chaque station secondaire a ce comité dont la fonction tourne, dans le concret, autour de l'organisation des fêtes, de

¹⁹⁶ Observons à ce sujet que l'infirmerie des Religieuses est appelée dans la population Waci «*còciyitò, klisotòwo mɛ òòkita*», c'est-à-dire le centre médical de ceux qui vont à la messe (ou des chrétiens, «*klisotòwo*»).

¹⁹⁷ Les membres de la Légion de Marie, à Comé, se rassemblent pour des dévotions mariales. Sur le plan apostolique, ils visitent les personnes âgées et les malades à domicile. Ils préparent les uns au baptême et éveillent d'autres à la pratique des sacrements. Les membres de l'association Notre-Dame de Montligeon ont, eux, pour activité principale, à Comé, la prière pour les âmes du purgatoire.

la régulation des situations matrimoniales et de la relation avec les chefs de quartiers et de village.

L'Église catholique progresse de façon plus sensible que dans les années 1950. Elle compte, en 1968, 4.500 chrétiens¹⁹⁸. Avec elle, mais à un rythme beaucoup plus accéléré en général, toutes les paroisses du Mono se développent, Monseigneur Bernadin GANTIN, successeur de Monseigneur Louis PARISOT, SMA, décide de réorganiser l'archidiocèse de Cotonou en vue de répondre aux besoins de la croissance des Églises du Mono. Le 14 mars 1968, Comé et toutes les autres paroisses du Sud-Ouest du Dahomey forment un nouveau diocèse: le diocèse de Lokossa.

C. La naissance d'une Église autochtone

L'érection de Lokossa en diocèse est l'aurore du développement d'une Église autochtone chez les Waci. Commençons par présenter brièvement le nouveau diocèse, ses projets et ses structures d'évangélisation en vue d'aider à découvrir l'étape actuelle de l'évangélisation des Waci.

¹⁹⁸ L'ŒUVRE PONTIFICALE DE LA PROPAGATION DE LA FOI ET DU COMITÉ PERMANENT DES RELIGIEUX DE FRANCE (publié sous le Haut Patronage de), Annuaire des missions catholiques. Afrique Francophone. Madagascar. D.O.M.-T.O.M. Ile Maurice, Paris, L'Office National de Publication Catholique (O.N.P.C.), 1969, p. 388.

§1. La création du diocèse de Lokossa

Le diocèse de Lokossa est appelé communément le diocèse du Mono. Il s'ajoute, à côté de l'archidiocèse de Cotonou, aux diocèses érigés quelques années auparavant au Sud-Est, au Centre, au Nord-Est et au Nord-Ouest du pays¹⁹⁹. La naissance du diocèse de Lokossa oriente progressivement l'évangélisation de Comé et de tout le Mono vers une voie nouvelle. Les paroisses du Mono ont désormais un pasteur qui réside sur place, Monseigneur Christophe ADIMOU, un Fon natif de Ouidah. Il représente l'Église du Mono dans la Conférence Épiscopale du Dahomey qui est membre de la CERAO (Conférence Épiscopale Régionale de l'Afrique de l'Ouest francophone), et du SCEAM (Symposium des Conférences Épiscopales de l'Afrique et de Madagascar).

Le diocèse de Lokossa s'étend sur 3.800 kilomètres carrés et correspond aux limites du département du Sud-Ouest. Il compte, en 1968, 340.401 habitants, 34.873 catholiques, 1.361 protestants, 2.895 musulmans et 300.00 adeptes de la religion traditionnelle²⁰⁰. Sa population rassemble avec les Waci, les ethnies Aja, fla, fɛɖa, Mina, Kotafon et Saxwe. En 1972, Monseigneur Adimou a pris à peine le temps de connaître ces peuples et l'évolution de l'évangélisation dans le diocèse qu'il est nommé au siège métropolitain de Cotonou. Monseigneur Robert SASTRE le remplace.

¹⁹⁹ Le diocèse de Porto-Novo est érigé le 14 septembre 1955, celui d'Abomey le 5 avril 1963, celui de Parakou le 10 février 1964 et celui de Natitingou également le 10 février 1964.

²⁰⁰ L'ŒUVRE PONTIFICALE, *Annuaire des Missions*, p. 287.

Originaire de Grand-Popo, d'ethnie Mina, Monseigneur Sastre est salué comme un fils et un père du Mono. Il arrive à Lokossa l'année de la Révolution au Dahomey. Les écoles confessionnelles sont nationalisées. Les cours d'idéologie marxiste-léniniste prennent la place de l'instruction religieuse des enfants dans toutes les écoles du pays. Les structures d'encadrement de la masse paysanne et les réunions politiques perturbent, de leur côté, l'organisation du catéchisme des adultes et la vie habituelle des paroisses. L'organisation de l'apostolat dans le diocèse de Lokossa change. Monseigneur Sastre invite ses collaborateurs immédiats - prêtres, religieuses et catéchistes salariés - à dépasser l'apostolat de l'Église missionnaire pour créer des communautés chrétiennes de baptisés responsables. L'évangélisation aura désormais pour but de susciter des chrétiens qui vivent leur foi et en témoignent dans la société béninoise nouvelle.

Au niveau théologique, ce projet s'insère dans le cadre de l'incarnation de l'Évangile dans la vie et la culture des africains d'aujourd'hui²⁰¹. Cette stratégie pastorale, étudiée longuement et choisie à la suite de plusieurs rencontres de l'Évêque avec les prêtres, les religieuses, les catéchistes et les chrétiens, est mise par écrit seulement en 1982-

²⁰¹ Voir à ce propos l'article de Monseigneur Robert SASTRE sur l'inculturation. L'auteur se met dans le contexte de la «théologie de l'incarnation» de l'Évangile dans la vie et la culture des africains préconisée par les Évêques d'Afrique et de Madagascar au synode mondial des Évêques à Rome en 1974. Monseigneur Robert SASTRE se réfère également au Pape JEAN-PAUL II qui invite l'Église du Bénin, lors de sa visite dans le pays le 17 février 1982, à «incarner» l'Évangile dans la culture et les réalités de son peuple. Cf. SASTRE, Robert, «Pour une pastorale de la famille» dans Église du Mono 13 (1983), p. 10-20.

1983²⁰². Nous ne pouvons présenter en détail, en ces lignes, ce plan de peur de nous éloigner de nos propos sur l'évolution historique de l'Église chez les Waci. La note précédente apporte des indications qui donnent des informations sur le sujet. Retenons ici que selon la stratégie pastorale actuelle, l'évangélisation dans les paroisses du Mono repose dorénavant sur l'apostolat des laïcs. Les chrétiens et les chrétiennes sont appelés à se mobiliser dans tous les villages, les quartiers et les familles pour que la Bonne Nouvelle se répande dans la société et pénètre dans les réalités et dans les coutumes de leur milieu. Des structures sont mises en place pour faire atteindre cette fin. Voici les plus importantes de ces structures²⁰³:

1° Le Presbyterium: le Presbyterium est compris comme la famille de l'Évêque et de tous les prêtres du diocèse. Son but est, sur le plan pastoral, de faire réfléchir ensemble les premiers collaborateurs de l'Évêque sur les grandes questions de l'évangélisation du Mono.

2° L'Union des Religieuses du Mono: elle réunit les religieuses de toutes les congrégations qui travaillent dans le diocèse dans le domaine de la santé et de la pastorale.

²⁰² Le projet de l'inculturation dans l'Église du Mono commence officiellement en 1982 par un plan triennal sur le thème de la famille. Cf. SASTRE, Robert, «Notre plan pastoral triennal» dans Église du Mono 12 (1982), p. 6-39; «Pour une pastorale de la famille», article cité au-dessus. Voir aussi le même article publié dans Église de Cotonou 9 (1982), p. 324-340 et dans Église de Cotonou 10 (1982), p. 361-389.

²⁰³ SASTRE, Robert, «Notre plan pastoral triennal», p. 331; SOÉDÉ, Une éducation des jeunes, p. 86-89.

Ces religieuses se retrouvent entre elles, et périodiquement avec l'Évêque, pour partager leurs expériences.

3° Le Conseil pastoral diocésain: il regroupe autour de l'Évêque les délégués des prêtres, des religieuses, des vice-présidents des conseils pastoraux des paroisses et des ressortissants du Mono résidant dans les plus grandes villes du pays. Le Conseil pastoral diocésain est l'instance qui étudie, avec les représentants des chrétiens, les orientations pastorales qui émanent des communautés chrétiennes, des prêtres et des religieuses. Il est «un lieu de dialogue où la palabre africaine familiale»²⁰⁴ permet de partager les expériences des diverses paroisses et de coordonner les initiatives des unes et des autres.

4° La Commission des Traditions et Coutumes: Cette commission ressemble des hommes et des femmes versés dans la connaissance de la culture traditionnelle. Ceux-ci représentent, en principe, chacune des paroisses du diocèse. Leur rôle est de répertorier l'ensemble des coutumes et des traditions, puis de réfléchir sur elles afin de promouvoir une pastorale de l'inculturation. Par inculturation, il est question pour Monseigneur Robert SASTRE, président de ladite Commission, de recueillir à la lumière de l'Évangile les valeurs positives de la culture africaine et de purifier les coutumes traditionnelles de leurs lacunes²⁰⁵. Grâce à l'inculturation, les chrétiens et les chrétiennes éclairent à la lumière

²⁰⁴ SASTRE, «Notre plan triennal», p. 34.

²⁰⁵ SASTRE, ibid., p. 16-20.

de la foi les traditions ancestrales et peuvent les vivre de façon nouvelle. Ils imprègnent de l'Évangile la vie, les préoccupations et les mœurs de leur société ambiante. Ils deviennent ainsi de vrais témoins de Jésus-Christ dans leur famille, dans leur lieu de formation ou de travail, dans leur quartier et dans leur village²⁰⁶.

La Commission des Traditions et Coutumes est rattachée, sur le plan national au «Sillon Noir», l'organe de la Conférence Épiscopale du Bénin chargé, au niveau inter-diocésain, de faire des recherches sur la Religion Traditionnelle²⁰⁷. Les travaux de la Commission des Traditions et Coutumes ont porté essentiellement jusqu'ici sur la conception africaine du mariage et sur les cérémonies qui se font avant et après la naissance de l'enfant.

5° La Commission de la pastorale de la santé. Le diocèse de Lokossa compte un seul hôpital pour une population qui s'élève à 500.000 en 1983²⁰⁸. La Commission de la pastorale de la Santé contribue à la solution de graves problèmes de maladies, à partir des possibilités immédiates des gens et à partir de la conception africaine de l'homme malade. Elle rassemble des herboristes des paroisses du diocèse. Elle développe une pratique

²⁰⁶ Id.

²⁰⁷ ADOUKONOU, Barthélémy, «Le Sillon Noir. La théologie africaine comme oeuvre de l'intellectuel communautaire» dans Communio XI/5 (1986), p. 86-101.

²⁰⁸ L'ŒUVRE PONTIFICALE DE LA PROPAGATION DE LA FOI ET DU COMITÉ PERMANENT DES RELIGIEUX DE FRANCE (publié sous le Haut Patronage de.), Annuaire de l'Église catholique (Missions catholiques), Tome II 1983, réalisé par une équipe rédactionnelle dirigée par le Père PERRAUD, Paris, L'O.N.P.C., 1984, p. 268.

chrétienne de la pharmacopée elle propose aux non-chrétiens et aux chrétiens une réponse concrète et spirituelle à leurs maux²⁰⁹.

6° La Commission du «xòsehun»: Le «xòsehun», né dans la paroisse de Comé, est rappelons-le «le tam-tam de la foi» ou d'évangélisation. Au niveau du diocèse, la Commission du «xòsehun» réunit des délégués des paroisses en vue d'un partage d'expériences. Ceux-ci jugent de la valeur des compositions des uns et des autres en référence aux données de la culture traditionnelle (organisation du tam-tam, instruments, rythme et autres) et à l'enseignement de l'Évangile.

7° La Commission de «Aluwasio»: le mot «Aluwasio» exprime dans les langues «Aja-Ewe» l'acclamation, la joie et l'émerveillement. Il désigne ici les chants liturgiques utilisés dans le diocèse en langue Mina. La Commission de Aluwasio réunit des chrétiens compositeurs et des spécialistes de la musique traditionnelle. Ceux-ci choisissent dans le Missel et le Lectionnaire romains²¹⁰ des antiennes et des psaumes de méditation de la Parole de Dieu. Ils en font la traduction en Mina pour la composition de chants Aluwasio. Ils écoutent les nouveaux morceaux, en font la critique et les proposent aux paroisses pour l'animation des célébrations liturgiques.

²⁰⁹ SASTRE, «Notre plan triennal», p. 37.

²¹⁰ Il s'agit de l'«Ordo lectionum Missae», promulgué à Rome le 25 mai 1969 et de «Lectionarium» en 3 volumes promulgué le 30 septembre 1970.

8° La Commission pour le Développement ou «Développement et Progrès»: elle préside à l'action sociale et aux œuvres de charité des chrétiens dans les paroisses. La Commission pour le Développement a un bureau qui représente les diverses paroisses du Mono. Son but est de susciter et d'encourager des initiatives qui permettent aux plus pauvres et à tous les individus de réaliser, de façon responsable, leur bien-être et celui du pays.

Après ces structures fondamentales viennent les mouvements d'apostolat des laïcs. Ces derniers permettent aux chrétiens de toutes les catégories d'âge de participer, suivant leur choix et leurs capacités, à l'évangélisation de leur village. On distingue les mouvements d'apostolat de laïcs communs à tout le diocèse et les mouvements d'apostolat de laïcs propres à des paroisses. Nous évoquerons ici les premiers. Nous verrons plus loin les autres quand nous parlerons directement de Comé. Chacun des mouvements d'apostolat communs à tout le diocèse a un aumônier (prêtre). Celui-ci planifie et coordonne l'action des militants. Dans les paroisses, une personne laïque dirige le groupe en lien avec le Curé et (ou) une religieuse. Voici les plus importants de ces mouvements:

1° L'ACF, ou l'Action Catholique des Foyers, rassemble les parents chrétiens, hommes et femmes, mariés devant l'Église et fidèles à leur engagement. Ils sont appelés communément «les foyers en règle». Le mouvement a pour orientation de nourrir la foi de ses membres et de soutenir ceux-ci dans leur vocation d'époux et d'éducateurs des enfants.

2° La JCM ou la Jeunesse Chrétienne du Mono. Elle est le corps qui réunit désormais toutes les associations d'apostolat des jeunes: la JEC, la JAC et le Scoutisme. La JCM fait l'unité des jeunes gens et des jeunes filles chrétiens du Mono (14 à 25 ans environ). Elle apporte à ceux-ci une formation humaine et chrétienne qui leur permette d'être de vrais témoins de l'Évangile dans les écoles, dans les ateliers et dans la société. La JCM a un bureau diocésain dont les membres sont les premiers responsables des groupes paroissiaux. Elle organise périodiquement des camps et des sessions de formation.

3° L'Enfance Chrétienne: c'est le mouvement qui regroupe de son côté les mouvements appelés naguère Cœurs Vaillants et Ames Vaillantes. L'Enfance Chrétienne a le même but que la JCM au niveau des plus jeunes (7 à 13 ans environ).

4° La Pastorale des Vocations sacerdotales et religieuses: ce mouvement éveille les enfants et les jeunes aux vocations de prêtres et de religieux. Il soutient matériellement et spirituellement les séminaristes et les novices.

5° Le groupe des Catéchistes bénévoles. Ce groupe remplace les catéchistes salariés par des chrétiens qui donnent «bénévolement» les cours d'instruction religieuse. Les catéchistes bénévoles assurent la catéchèse auprès des adultes et surtout auprès des enfants dans les maisons, dans les quartiers et à la paroisse. Leur action permet de préparer les

jeunes aux sacrements de l'initiation chrétienne et de rendre les chrétiens responsables de l'organisation de la vie de la paroisse.

6° Le Groupe «Aluwasio». Il désigne la chorale de chants «Aluwasio» décrits ci-dessus. Ses membres ont régulièrement des récollections et des sessions dont le but est de les aider à vivre le message évangélique des chants. Et enfin,

7° Les Mouvements de dévotion. Les plus importants de ces mouvements sont la Légion de Marie et Notre-Dame de Montligeon évoqués plus haut.

Quel est l'impact de la stratégie pastorale et des structures nouvelles sur l'évolution historique de l'Église parmi les Waci?

§2. L'ère de l'inculturation chez les Waci

Le Père Plumelet laisse en 1980 la direction de l'Église de Comé aux Pères Jésus A. FERRERO CARVAJAL' et Juan Carlos INGUNZA. Les deux missionnaires salésiens assurent une transition qui conduit, en 1983, à ériger en une nouvelle paroisse les principaux villages *ɔɛɖa* - Gezen, Doyi, Agatògbo et Kpetu - et, en 1985, à confier l'évangélisation de Comé au clergé autochtone. De 1985 à ce jour, le Père Xavier TOHOUEGNON, né dans le village Waci de Gaðome, est le Curé de la paroisse de Comé assisté du Père Idelphonse

SODEGLA²¹¹. Nous découvrirons l'évolution historique de l'Église de Comé de 1972 à mai 1989²¹², ou l'ère de l'inculturation parmi les Waci, à travers trois principales données: la physionomie de l'Église catholique, l'organisation interne et les relations de cette Église avec l'ensemble de la population de Comé²¹³.

1. Physionomie et organisation interne de l'Église

Nous entendons, dans les lignes suivantes, par physionomie de l'Église catholique deux choses. Nous désignons d'abord la composition de celle-ci au niveau de ses membres: valeur numérique, appartenance sociale et ethnique et participation à la vie de l'Église dans les célébrations de la foi. Nous signifions ensuite le leadership au sein de l'Église catholique chez les Waci: quels sont ceux et celles qui forment l'Église à Comé dans le domaine des responsabilités et de l'engagement dans les diverses activités de la paroisse? La connaissance de ces divers éléments nous permettra en définitive de découvrir l'évolution actuelle de l'Église chez les Waci au niveau de ses membres et de son organisation interne. Les renseignements statistiques sur lesquels nous nous appuyons pour

²¹¹ Le Père Raoul AKPAKA a été vicaire du Père Xavier TOHOUÉGNON de 1985 à 1986, le Père Léon BALLO de 1987 à 1988. Le Père Idelphonse SODEGLA arrive à Comé en 1988.

²¹² Nous nous arrêtons au mois de mai 1989 qui finit nos dernières enquêtes sur le terrain.

²¹³ Au sujet des relations avec l'ensemble de la population de Comé, nous porterons nos observations sur les relations de l'Église catholique avec le pouvoir politique, avec les autres religions (Islam et Église protestante) et avec les autochtones Waci. En limitant dans ce dernier domaine notre étude aux Waci, nous n'excluons pas les autres groupes ethniques de Comé. Nous continuons plutôt de circonscrire notre analyse à l'ethnie d'où nous sommes partis et qui forme la majorité des habitants de Comé.

ce bref aperçu viennent principalement des Archives de la Paroisse de Comé et du résultat d'enquêtes sur le terrain²¹⁴. Nous avons consulté l'Annuaire de l'Église Catholique sur les paroisses et les diocèses de l'Afrique. L'édition 1989 de ce document officiel nous donne malheureusement des informations discordantes. Elle présente d'un côté la population de Comé-centre et de l'autre le nombre de chrétiens, non plus de Comé-centre, mais de toute la paroisse (Comé-centre et stations secondaires)²¹⁵. Les sources paroissiales et le résultat d'enquêtes d'où nous partons proposent, par contre, les statistiques, à la fois, sur la population de toute la paroisse de Comé et sur le nombre de chrétiens que compte celle-ci. Elle nous donne, en outre, au sujet de Comé-centre et des stations secondaires, le nombre

²¹⁴ LES ARCHIVES DE LA PAROISSE DE COMÉ, Série «Renseignements statistiques», Paroisse de Comé, 1987, 1 p. Sur les enquêtes, notons nos recherches et notre ministère dans la paroisse de Comé en juillet-septembre 1985 et en juillet 1986. En mai 1989, des interviews des Pères Xavier TOHOUVEGNON et Idelphonse SODEGLA, du catéchiste Cassien GBANMAN et de chrétiens à José TONATO et à Alexis AGBELESSESSY en vue de cette étude; et enfin, des recherches statistiques sur la pratique religieuse à Comé à Gaðome, à Agutôme, à Sohonme et à Gbewoe. Les enquêtes dirigées par José TONATO et Alexis AGBELESSESSY, comme les nôtres, ne sont pas publiées. Les principales données de leurs informations nous sont parvenues sous la forme d'un rapport manuscrit, «Des traits du visage l'Église à Comé: éléments d'enquêtes sur le terrain en mai 1989», 19 p.

²¹⁵ PERRAUD, Père (Publication réalisée sous la direction du), L'Église Catholique en Afrique Occidentale et Équatoriale. Annuaire publié sous le Haut Patronage de l'Oeuvre Pontificale de la Propagation de la Foi et du Comité permanent des Religieux de France, Nantes, Les Éditions Missionnaires, 1987, p. 396; voir ensuite PERRAUD, I. (Publication réalisée sous la direction de), L'Église Catholique. Le Répertoire des Missions Catholiques en Afrique Occidentale et Centrale. Répertoire des Missions Catholiques. Catholic Church in West Africa 1989, Nantes, Les Éditions Missionnaires, 1988, p. 422. Observer que l'annuaire de 1987 reporte la population de la paroisse de Comé (54.770 habitants) et du nombre de chrétiens qu'on y trouve (6.835), *ibid.*, p. 326. L'annuaire de 1989 fait lire au sujet de la paroisse de Comé 22.911 habitants et 6.835 chrétiens. Le chiffre qu'il indique ne correspond pas à celui de la population de toute la paroisse. Il est celui de la population de Comé-centre (en 1988-89) qui compte, en 1979, 15.6955 habitants selon l'Institut National de la Statistique et de l'Analyse ÉCONOMIQUE (INSAE) et le Recensement Général de la Population et de l'Habitation (RGPH) en mars 1979, cf. supra note 140. L'Annuaire de l'Église Catholique ne livre pas, à la suite de la population de Comé-centre, le nombre de chrétiens que l'on trouve à Comé-centre. Il change paradoxalement de registre et donne le chiffre du nombre de chrétiens dans la paroisse de Comé oubliant qu'il est parti du cas de Comé-centre, PERRAUD, L'Église catholique 1989, p. 442.

de catholiques pratiquants. Ses sources paroissiales nous présentent des traits précis de l'Église catholique chez les Waci.

La paroisse de Comé, étendue sur 262 kilomètres carrés, a, en 1988, 67.326 habitants dont 80 % sont des Waci. Elle enregistre 7.661 catholiques, soit 11,37 % de la population²¹⁶ - nous verrons plus loin le pourcentage des autres confessions religieuses -. Sur le plan social, ces chrétiens sont des hommes, des femmes, des anciens, des enfants et des jeunes gens et des jeunes filles cultivateurs, artisans, chasseurs, pêcheurs, commerçants, fonctionnaires, ouvriers, élèves et apprentis. Ils appartiennent aux ethnies Waci, Mina, fɔla, Aja, Fon, Yoruba, Nago et Bariba. Ils sont originaires du Mono et d'autres diocèses du Bénin et des pays voisins (Togo et Nigéria)²¹⁷. Les statistiques sur les catéchumènes nous donnent les catégories d'âge de cette Église de la paroisse de Comé²¹⁸. On compte, en 1988, 1.423 catéchumènes. Parmi ceux-ci 581, soit 40,82 %, ont moins de 16 ans. Les jeunes gens et les jeunes filles de 16 à 25 ans environ sont également 581

²¹⁶ LES ARCHIVES DE LA PAROISSE DE COMÉ, Série «Renseignements statistiques», Paroisse de Comé, 1988, p. 1.

²¹⁷ On compte aussi un nombre insignifiant de chrétiens et de chrétiennes d'origine européenne et nord-américaine: trois religieuses françaises et une canadienne.

²¹⁸ LES ARCHIVES DE LA PAROISSE DE COMÉ, Série «Renseignements statistiques, Catéchumènes 1988-1989», p. 1; voir aussi Série Paroisse de Comé 1988, p. 1; TONATO, «Des traits du visage», p. 1-3.

(40,82 %). Les adultes et les anciens de 25 à 70 ans environ représentent 261 personnes, soit 17,9 %. Au niveau de la pratique religieuse, on trouve en moyenne²¹⁹

- à Comé-centre, à l'eucharistie dominicale

1287 participants dont

1058 Waci (82,20 %)

107 Fon (8,31 %)

90 Mina, fla, φεδα, Aja, Ewe Saxwe et kotafon

(6,99 %)

32 Nago, Yoruba et Bariba (2,32 %).

Dans les principales stations secondaires, on enregistre

- à Gadome

207 participants dont

194 Waci (93,71 %) et

13 Fon, φεδα, Nago et autres (6,28 %);

- à Sohonme

²¹⁹ L'enquête sur la pratique religieuse est menée durant le mois de mai 1989. Ce mois permet de connaître le degré de pratique religieuse habituelle chez les chrétiens de Comé-centre et des stations secondaires. En effet, aucun dimanche en mai ne tombe sur une solennité. Ainsi, l'enquête ne nous livre pas des données statistiques sur les chrétiens de jours de fêtes, mais sur les chrétiens pratiquants. Précisons aussi que sur Comé-centre, l'enquête porte sur la messe dominicale de 10 heures. La seconde messe 18 heures 30 minutes, aussi importante que la première, n'a pas été l'objet d'une étude statistique pour des raisons de temps et de conditions de travail insurmontables (messe tardive, système d'éclairage déficient).

231 participants dont
175 Waci (75,75 %) et
56 $\phi\epsilon\delta a$ (24,24 %),

- à Kpablè

86 participants dont
30 Waci (34,88 %),
44 $\phi\epsilon\delta a$ (51,16 %) et
12 ϕla , Mina et Fon (13,95 %) et enfin

- Agutôme

62 participants tous Waci²²⁰.

La pastorale actuelle invite tous ces chrétiens à être des témoins de l'évangélisation de leur milieu social en s'insérant dans une des structures d'organisation interne de la paroisse.

L'organisation interne nouvelle de la paroisse de Comé comprend un Conseil pastoral paroissial. Celui-ci a pour but d'orienter l'apostolat à Comé-centre et dans les stations secondaires. Il se compose de six membres: un président (le Curé), un vice-président, un secrétaire, un trésorier, un organisateur (tous des laïcs) et une représentante des religieuses. La paroisse est formée de communautés chrétiennes. Celles-ci correspondent

²²⁰ TONATO, «Des traits du visage», p. 13-16.

à l'Église que constitue Comé-centre et chacune des stations secondaires. La communauté chrétienne désigne ici la famille à la fois des baptisés, des catéchumènes et de toutes les personnes qui participent régulièrement à la vie de l'Église sur place. La communauté chrétienne comprend des communautés de quartiers. Elles rassemblent les membres de la communauté chrétienne qui résident dans un même quartier.

La communauté de quartier est un groupe de «chrétiens»²²¹ qui ont, chacun et ensemble, la responsabilité d'être les témoins de l'Église catholique dans leur milieu de vie, et particulièrement auprès des malades et des adeptes de la religion ancestrale. La communauté chrétienne de Comé compte six communautés de quartiers. Chacune de celles-ci a des responsables chargés des activités suivantes: pastorale (et baptême in articulo mortis) des adeptes de la religion ancestrale, relation des chrétiens entre eux, partage des travaux d'entretien des bâtiments de la communauté chrétienne, animation des prières du groupe et rapport de l'Église avec les chefs du milieu traditionnel.

Une instance coordonne cet apostolat et fait l'unité de la communauté chrétienne: le conseil pastoral local. Celui-ci traite des problèmes qui se posent aux quartiers. Il anime

²²¹ Nous entendons, de façon particulière ici, par «chrétiens» la signification Waci du mot «Klisotò», c'est-à-dire, à la fois les baptisés, les catéchumènes et les personnes qui viennent habituellement à la messe, même s'ils n'adhèrent pas totalement à Jésus par la pratique des sacrements (baptême, eucharistie ou mariage chrétien).

toute l'œuvre d'évangélisation. Le Conseil pastoral local a un bureau de six membres²²². Ces derniers assurent, au niveau de Comé, les fonctions de responsables du Conseil pastoral paroissial. Ils sont choisis parmi les chrétiens et les chrétiennes des communautés de quartiers.

Il n'existe pas à Comé de groupes de Commissions diocésaines de la Pastorale, des Traditions et Coutumes, de la Santé ni du Développement et Progrès. Après le Conseil pastoral local, on trouve, dans la communauté chrétienne, les mouvements d'apostolat des laïcs. Ils sont neuf dont sept d'ordre diocésain²²³:

- la JCM ou la Jeunesse Chrétienne du Mono: 50 membres dont 10 Waci, soit 20 %;
 - l'ACF ou l'Action Catholique des Foyers: 15 foyers dont 11 Waci, soit 73,33 %;
 - La Légion de Marie: 32 membres dont 30 Waci, soit 93,75 %;
 - Notre-Dame de Montligeon: 20 membres dont 15 Waci, soit 75 %;
 - Le Groupe des catéchistes bénévoles: 40 membres dont 24 Waci soit 60 %.
- Observons qu'il reste aujourd'hui 1 catéchiste salarié dans la paroisse de Comé. Il en existait 10 en 1968.
- La Chorale Aluwasio: 10 membres dont 8 Waci, soit 80 %.

²²² Comme dans le Conseil pastoral paroissial, les six membres du bureau sont: un président (le curé), un vice-président, un secrétaire, un organisateur, un trésorier (laïcs) et une représentante des religieuses.

²²³ TONATO, «Des traits du visage», p. 7-8.

Les deux mouvements spécifiques à la communauté chrétienne de Comé sont la Sainte Croix et l'Équipe enseignante²²⁴:

- La Sainte Croix: ce groupe est un mouvement de dévotion à la Croix Rédemptrice de Jésus-Christ et d'apostolat vers les chrétiens non-pratiquants. La Sainte Croix est fondée en 1978. Ses membres sont des fonctionnaires et des commerçants étrangers. Prospère au cours de ses cinq premières années, la Sainte Croix a aujourd'hui 12 membres dont 2 Waci (16,66 %).
- L'Équipe enseignante: ce mouvement s'inscrit lui aussi dans le contexte de la Révolution du Bénin. Elle est fondée durant la même période que la Sainte Croix. Elle regroupe des instituteurs et des professeurs. Son but est de faire approfondir à ces derniers leur foi et la doctrine de l'Église en relation avec leur vocation d'éducateurs dans un contexte marxiste-léniniste. On enregistre 30 membres dans l'Église enseignante (3 Waci, 10 %).

Les membres de ces groupes d'organisation de la pastorale sont-ils actifs? Qu'en est-il du leadership dans la paroisse de Comé? Les Waci représentent la majorité des membres des communautés de quartiers. Ils sont également dans les mouvements d'apostolat des laïcs les plus nombreux (76,45 % des militants). La Sainte Croix, l'Équipe enseignante et la Jeunesse Chrétienne du Mono ne sont pas compris dans ces mouvements.

²²⁴ Précisons que les deux mouvements, Sainte Croix et Équipe Enseignante, existent dans quelques autres paroisses du diocèse également comme des structures d'initiatives privées. Exemples: Grand-Popo et Azove.

Les Waci représentent une minorité dans ces groupes (successivement 16,66 %, 10 % et 20 %). Dans le Conseil pastoral paroissial et le Conseil pastoral local ils ont l'effectif le plus élevé. Sur les 8 responsables de ces deux structures d'organisation 4 sont Waci; les 4 autres sont fla et Fon. Les premiers responsables des communautés de quartiers se comptent aussi parmi les Waci. On retrouve, en outre, chez les autochtones les chrétiens chargés des relations de l'Église avec la population locale. La majorité des responsables appartient à d'autres ethnies uniquement dans la Sainte Croix et l'Équipe enseignante.

Au niveau de l'engagement de toute la communauté chrétienne, les hommes et les femmes Waci se démarquent des autres par leur engagement dans les travaux pratiques d'entretien du lieu de culte et de préparation des fêtes. Les chrétiens étrangers gagnent par contre en autorité dans les décisions d'orientation de la pastorale et d'organisation de la communauté chrétienne. Leur instruction²²⁵ et les métiers qu'ils exercent (fonction publique et commerce) leur donnent plus d'influence que le groupe des Waci formé en majorité de cultivateurs, d'artisans et de petites revendeuses. Des sentiments d'infériorité ou de supériorité apparaissent par moments dans les deux camps. Les rancœurs de ces tensions ne détruisent pas, à la base, la vie de la communauté chrétienne. Face à la mission commune de l'évangélisation de la société, tous les chrétiens s'entendent en temps opportun pour que l'Église puisse affronter le défi de l'idéologie marxiste-léniniste et de la population locale.

²²⁵ L'instruction dont il est question est la formation scolaire. Les chrétiens étrangers sont presque tous des gens qui savent lire et écrire le français.

2. Relations avec la société

Dans les lignes suivantes, nous verrons à grands traits comment l'Église de l'ère de l'inculturation est une Église dont l'œuvre d'évangélisation est une démarche de relations nouvelles avec la société. Nous évoquerons à ce propos, de façon brève, les rapports de l'Église catholique avec le pouvoir politique révolutionnaire, avec les communautés musulmanes et protestantes et avec la population Waci.

Aujourd'hui plus qu'hier l'Église catholique à Comé tient compte du pouvoir de l'État. Elle met tout en œuvre pour entretenir de bonnes relations avec l'administration nouvelle. Elle se garde, dans les prédications, de critiquer l'option marxiste-léniniste du pays. L'Église vise à éviter des mesures répressives de l'État. Elle a aussi pour but de favoriser la participation de l'Église au développement du pays. La paroisse de Comé se soucie d'intéresser le chef du district rural, le maire et les délégués de quartiers à ses activités. En dehors des célébrations de fêtes, elle leur fait partager les problèmes du centre de formation féminine et du centre médical.

Avec les responsables des religions protestantes et musulmanes, les relations de l'Église tournent essentiellement autour de la célébration des fêtes. L'Église prend peu d'initiatives pour enrichir les liens. En effet, elle se trouve en position de supériorité par rapport à ces confessions religieuses. Les Waci se montrent plus ouverts au catholicisme

qu'au protestantisme et à l'islam. Ils considèrent les deux dernières croyances comme l'affaire des «anlwensi», i.e. des Anglais²²⁶, et des peuples Yoruba, Awusa, Peulh et Nago²²⁷. Les protestants et les musulmans sont, en 1988, respectivement 205 et 145 à Comé après une vingtaine d'années d'existence²²⁸ - cf. tableau N° 5, p. 118 -.

L'Église a des liens beaucoup plus variés avec le milieu traditionnel. Dans ses démarches d'évangélisation, elle entretient avec celui-ci des relations de respect mutuel et de reconnaissance de l'autorité des gardiens de l'ordre ancestral. L'Église prend à cœur d'intéresser ces chefs aux activités

²²⁶ L'Église protestante est florissante chez les peuples voisins, au Togo et au Ghana, qui ont connu la colonisation anglaise. Dans l'archidiocèse Aja-Ewe de Lomé, à 80 kilomètres de Comé, on compte, par exemple, sur la paroisse des Martyrs de l'Ouganda (Tokoin Ouest, à Lomé), 16.904 catholiques, 6.000 protestants. A Comé, on trouve 205 protestants et 7.661 catholiques! Dans tout le diocèse de Lokossa, le nombre des protestants s'élève à 3.465. Au sujet du Ghana, observons que dans l'archidiocèse de Cape Coast, des peuples d'origine «Aja-Ewe», on enregistre en 1988, 205.889 catholiques et 250.450 protestants!, PERRAUD, Église catholique 1989, p. 367,420,844; LES ARCHIVES DE LA PAROISSE DE COMÉ. Série «Renseignements statistiques», Paroisse de Comé 1988, p. 1. La population Waci rattache communément l'expression du protestantisme chez les peuples du Togo et du Ghana aux relations que ces derniers ont eu avec les Anglais (voir, entre autres, à ce sujet, CORNEVIN, Histoire du Togo, p. 212-219,319-328). Les chrétiens protestants sont désignés en Waci «anlwensi». Observer que le mot «anlwensi» est une déformation de «English».

²²⁷ Se rappeler que les musulmans à Comé appartiennent aux groupes ethniques Yoruba, Awusa, Nago et Peulh.

²²⁸ Cf. supra note 215.

TABLEAU N° 5 : ADEPTES DES DIVERSES RELIGIONS DANS LA PAROISSE DE COMÉ
ANNÉE 1988.

Paroisse de Comé	Nombre	Pourcentage
Habitants	67.326	100 %
Catholiques	7.661	11,38 %
Protestants	205	0,30 %
Musulmans	145	0,21 %
Adeptes religion traditionnelle	59.315 ⁽¹⁾	88,11 %

Note 1: Les statistiques de la Paroisse de Comé ne précisent pas le nombre d'adeptes des sectes. Elles incluent celui-ci dans le nombre des membres de la religion traditionnelle.

Source: LES ARCHIVES DE LA PAROISSE DE COMÉ,
Cf. note 215. Conception du tableau: SOÉDÉ.

de la paroisse et de se rapprocher d'eux par divers moyens. Le Conseil pastoral local de Comé témoigne une grande attention envers les notables et les responsables du culte du Vodou. Il sollicite leur présence à tous les grands rassemblements des chrétiens. Il les invite à participer à des rencontres de préparation des fêtes²²⁹ et à des réunions de prière dans les quartiers²³⁰. L'Église est proche aussi des anciens et de tous les membres de la société Waci par l'action des communautés de quartiers, des mouvements d'apostolat des laïcs et des œuvres sociales. On se référera à notre présentation des communautés de quartiers plus haut pour ce qui concerne les premiers cadres d'évangélisation. Nous traiterons seulement des deux derniers en ces lignes. Nous prenons l'exemple de la JCM (Jeunesse Chrétienne du Mono) et du Groupe des catéchistes bénévoles pour illustrer l'action des mouvements d'apostolat des laïcs.

La JCM a, particulièrement depuis 1982, des programmes annuels axés sur les valeurs traditionnelles et les questions de développement. Le mouvement diocésain se préoccupe d'éduquer les jeunes à préparer leur avenir en les enracinant sur les valeurs culturelles de leur milieu. Il envoie ceux-ci interroger les anciens et les adultes dans les quartiers. La rencontre avec ces hommes pétris de la tradition ancestrale est le lieu où les jeunes répondent à des questions des adeptes du Vodou sur la religion chrétienne. Par les

²²⁹ Il s'agit des fêtes paroissiales de réception de dignitaires de l'Église catholique, de célébrations d'ordinations sacerdotales et de professions religieuses.

²³⁰ Nous parlons dans ce domaine des prières du mois de Rosaire (octobre). Elles rassemblent sur la place de chaque quartier une centaine de personnes qui sont pour la plupart des adeptes de la religion traditionnelle.

membres de la JCM, l'Église catholique se rapproche de la sorte des gens du milieu traditionnel. Au contact de ceux-ci, elle cherche à connaître la culture ancestrale²³¹ et en saisit l'opportunité pour témoigner de l'Évangile.

L'action du groupe des catéchistes bénévoles présente, elle aussi, l'Église catholique actuelle de Comé comme une Église qui se rapproche du milieu Waci. Les catéchistes bénévoles donnent des cours d'instruction religieuse aux enfants de familles chrétiennes et non-chrétiennes dans les maisons et à la paroisse. Contrairement aux prêtres, aux religieuses et aux catéchistes salariés, ces témoins vivent dans les quartiers de leurs auditeurs²³². Ils rencontrent les enfants dans la vie quotidienne; ils suivent leur croissance et partagent les joies et les peines de leurs parents.

Sur le plan des œuvres sociales, l'aumône est un lieu privilégié où l'Église se met tous les jours en relation avec le milieu Waci. Le soin des malades et l'éducation des filles analphabètes favorisent, eux aussi, les relations de l'Église avec la population. En 1984, les religieuses qui en assurent la responsabilité créent une nouvelle structure d'évangélisation: la formation des enfants aveugles. Celle-ci est aujourd'hui en plein essor. Elle accueille dans le centre Silœ une cinquantaine d'enfants handicapés.

²³¹ Nous traitons, plus loin, spécifiquement des tentatives concrètes de l'ouverture de l'Église Catholique à la culture Waci.

²³² Les prêtres, les religieuses et les catéchistes salariés vivent en dehors des concessions familiales des quartiers. Les prêtres et les catéchistes salariés ont pour domicile l'enceinte de l'Église et du presbytère appelée «mission catholique» et les religieuses une résidence appelée «maison des soeurs».

Dans ces diverses démarches de relations avec les Waci, l'Église s'ouvre aujourd'hui, beaucoup plus qu'au début de la mission, à la culture Waci. Voici quelques faits de cette évolution historique de l'Église parmi les Waci. L'Église catholique accueille pour les aumônes, le soin des malades et l'éducation des défavorisés chrétiens et adeptes de la religion traditionnelle. Elle ne demande pas à ceux-ci d'abandonner les coutumes Waci ni ne leur démontre l'impuissance des «Vodu» à délivrer l'homme²³³. Elle n'accorde pas non plus de privilège aux chrétiens ni à ceux qui portent, comme dans les premières années de la mission, des «medayi» pour se faire distinguer au centre médical. Dans le domaine de la liturgie, les jours de fête, l'Église fait usage de rites de la religion traditionnelle. Notons le rite de l'accueil avec de l'eau, de l'offrande des fruits de l'agriculture et de «βugan» ou du tam-tam de louanges en l'honneur des dignitaires et des vaillants guerriers. Quand la sécheresse menace, l'Église s'inspire des pratiques traditionnelles de demande de la pluie pour renouveler sa pastorale²³⁴. Elle associe le village à sa prière.

La catéchèse développe, à son tour, une pédagogie d'accueil de la vie et des croyances des anciens. Elle ne parle plus au départ de la nécessité d'abandonner les Vodu et les pratiques ancestrales. Les personnes incertaines²³⁵, les anciens «vodusi» - initiés au

²³³ Cf. supra, le début de la mission dans les années 1935 avec le Père Jacques BERTHO.

²³⁴ Dans la tradition Waci, face au retard de la saison des pluies, les prêtres du culte ancestral et les responsables du village organisent des célébrations populaires pour implorer les bénédictions divines sur la terre.

²³⁵ Les personnes incertaines, ce sont les individus qui assistent à la messe et participent à des activités paroissiales sans décider de suivre la catéchèse ou de recevoir le baptême. Nous avons évoqué déjà, plus haut, ces personnes en parlant de celles qui font partie des «klisotò»; cf. supra, note 226.

Vodu -, les «vodusentò» - adeptes du culte du Vodou - et les chrétiens peu pratiquants ou polygames sont encouragés à prier, à venir à la messe et à participer à des activités paroissiales. La Sainte Croix et l'Équipe enseignante dirigent leur apostolat, dans ce domaine, vers les fonctionnaires et les commerçants étrangers et la Légion de Marie vers les natifs de Comé.

Les autochtones, surtout les anciens et les adultes, apprécient le changement qui caractérise l'évangélisation aujourd'hui. Mais, ils se montrent peu enthousiastes pour adhérer à Jésus-Christ. La plupart des parents qui envoient leurs enfants aux catéchistes bénévoles ne se convertissent pas eux-mêmes à la foi chrétienne. Ils admirent ouvertement les prêtres et les religieuses pour leurs œuvres sociales, mais peu parmi eux acceptent de devenir chrétiens, car disent-ils: «Enu ne mia δua, fine mia to anyi ame jò ame, azonδe tògbe tò jia, jin mi le», i.e. ce que nous cherchons, c'est ce qu'il faut manger, c'est le chemin à prendre, ce qu'il faut faire aujourd'hui pour être des personnes accomplies selon notre tradition ancestrale. Cette situation a poussé l'Église, en 1985, à réfléchir sur ses méthodes d'évangélisation.

3. Une Église confrontée au grand défi de sa société

Les données statistiques sur la paroisse de Comé présentent un taux faible de conversion des anciens, des adultes et des jeunes au christianisme. Sur les 1.423

catéchumènes recensés en 1988, seuls 46 sont des anciens (au-delà de 70 ans environ), soit 3,23 % et 215 des adultes (entre 25 et 70 ans), soit 15,11 %. Les enfants et les jeunes (de 6 à 25 ans) sont 1 162, soit 81,66 %²³⁶ - cf. tableau N° 6, p. 124 -. Ces chiffres décroissent quand on les met en rapport avec la population des non-chrétiens, notamment avec les adeptes de la religion traditionnelle. Ceux-ci sont 59.315 sur les 67.326 personnes que compte la paroisse (1988). Si nous tenons compte du fait que 52,4 % de la population de la paroisse ont entre 0 et 15 ans²³⁷, il apparaît que 31.265 des non-chrétiens ont moins de 16 ans et 28.400 au-delà de 16 ans. Sur les 1.423 catéchumènes de la paroisse, 581 appartiennent au premier groupe et 842 au second²³⁸. Il appert ainsi que sur 31.265 individus qui ont moins de 16 ans en 1988, seuls 581 reçoivent l'instruction religieuse chrétienne (1,86 %) et sur les 28.400 autres 842 (2,96 %). Les personnes catéchisées (1.423) correspondent à 2,38 % des adeptes de la religion traditionnelle - voir tableau N° 7, p. 125 -. Elles équivalent à 2,11 % de la population totale de la paroisse de Comé (69.326).

Le taux de croissance du nombre de conversions nouvelles (les baptisés ou les chrétiens) révèle la même réalité du nombre peu élevé des membres de l'Église. Dans les

²³⁶ LES ARCHIVES DE LA PAROISSE DE COMÉ, Série «Renseignements Statistiques», Paroisse de Comé 1988, p. 1; TONATO, «Des traits du visage», p. 3.

²³⁷ Cf. supra note 140.

²³⁸ Cf. supra note 141.

TABLEAU N° 6 : NOMBRE DE CATÉCHUMÈNES**1988.**

Groupe d'âge	Catéchumènes	Pourcentage par rapport au nombre total de catéchumènes
6 - 25 ans	1 162	81,66 %
25 - 70 ans	215	15,11 %
70 ans et plus	46	3,23 %
TOTAL	1 423	100 %

SOURCE: Cf. note 215. Conception du tableau: N.SOÉDÉ.

TABLEAU N° 7 : NOMBRE DE CATÉCHUMÈNES PAR RAPPORT À L'ENSEMBLE DE LA POPULATION ADEPTE DE LA RELIGION TRADITIONNELLE

Groupe d'âge	Adeptes religion traditionnelle	Catéchumènes	Non catéchisés	Catéchisés en pourcentage	Non catéchisés en pourcentage
0 – 15 ans	31.265	581	30.684	1,86 %	98,14 %
16 ans et plus	28.400	842	27.558	2,96 %	97,04 %
0 16 ans et plus	59.665	1423	58.242	2,38 %	97,62 %

SOURCE: Cf. note 115. Conception du tableau: SOÉDÉ.

années de l'implantation de l'Église catholique, entre 1962 et 1968, nous avons observé plus haut 3.500 (1962) et 4.500 (1968) chrétiens. Nous enregistrons ainsi en 6 ans, entre 1962 et 1968, 1.000 néophytes ou une moyenne de 166,66 néophytes par an. À l'ère de l'inculturation, pour la période de 1968 à 1988, les statistiques nous livrent 4.500 (1968) et 7.661 (1988) néophytes. Nous avons, entre 1968 et 1988, sur une période de 20 ans, 3.161 conversions ou une moyenne de 158,05 conversions par an - cf. tableau N° 8, p. 127 -.

Faisons une brève analyse de ces données pour découvrir davantage les traits de l'évolution actuelle de l'Église catholique parmi les Waci. Dans le tableau précédent, nous voyons que, par rapport aux années 1962-1968, la moyenne annuelle de conversions passe de 166,66 à 158,05 en 1968-1988. En 1968-1988, par rapport à 1962-1968, la moyenne annuelle de chrétiens baisse de 8,61. Ce résultat révèle, au regard, une diminution du nombre de néophytes. À l'analyse, ce chiffre de 158,05 en 1968-1988 contre 166,66 en 1962-1968 ne reflète pas fondamentalement une régression du nombre de chrétiens, mais une lente croissance de celui-ci. On se rappellera que durant les années 1962-1968, l'option politique du Bénin (alors Dahomey) facilite, relativement, l'évangélisation (écoles catholiques, constructions d'une infirmerie et inexistence d'une idéologie athée). À partir de 1972, l'Église catholique est dans un contexte marxiste-léniniste. Elle n'a plus à Comé d'enseignement religieux dans les écoles, ni de baptêmes d'élèves par dizaines, chaque année. Nous avons noté au-dessus que, dans cette nouvelle situation,

**TABLEAU N° 8 : DÉVELOPPEMENT DE L'ÉVANGÉLISATION
PAR RAPPORT AU NOMBRE DE CHRÉTIENS.**

Année	Nombre de chrétiens (baptisés)	Augmentation	Nombre de conversions par année
1962	3.500		
1968	4.500		
1962 - 1968		1.000	166,66
1968	4.500		
1988	7.661		
1968-1988		3.161	158,05

SOURCE: Cf. note 215. Conception du tableau: SOÉDÉ

l'évangélisation repose sur les chrétiens des communautés de quartiers. Les résultats de cette stratégie pastorale signifie que numériquement les chrétiens sont peu nombreux en 1968-1988. Par contre, ils sont plus actifs qu'en 1962-1968. Ils participent à l'évangélisation des non-chrétiens, des chrétiens non-pratiquants, des jeunes et des enfants.

L'Église catholique prend conscience aujourd'hui de la vitalité qui caractérise son évolution. Elle y voit un appel à relever le défi du taux insignifiant des chrétiens sur l'ensemble de la population. Le Conseil pastoral paroissial, dirigé par le Père Tohouégnon, s'interroge sur les possibilités d'une évangélisation nouvelle. Il cherche les moyens d'une relecture chrétienne de la tradition selon laquelle une personne est dite accomplie dans le milieu Waci. Les initiatives prises se tournent vers la diversification des œuvres sociales et vers la pastorale des adultes, des anciens, des racoleurs, des apprentis et des élèves. Des sessions de formation rassemblent le groupe des catéchistes bénévoles et des mouvements d'apostolat de laïcs. Les rencontres menées jusqu'ici portent sur des sujets concrets en lien, d'une manière ou d'une autre, avec la requête des Waci. Notons les principaux thèmes étudiés: Jésus Sauveur, préparation au baptême et à la première communion, attitudes face aux pratiques ancestrales et du Vodou, témoignage de vie, mariage, foi, prière et travail, développement, préparation de l'avenir des jeunes et engagement des chrétiens dans la paroisse. La session de formation consiste en un ou deux jours de conférences et de réponses aux questions des participants. Il appartient ensuite à ces derniers d'enrichir leur catéchèse et leur apostolat à partir des renseignements reçus. À l'assemblée dominicale

suivante, un délégué fait le compte rendu de la session à l'église et exhorte tous les chrétiens à s'engager dans les mouvements d'apostolat des laïcs. Toutes les cinq semaines, quand le dimanche tombe sur le troisième jour du calendrier Waci, «Dongbe», tous les membres des communautés de quartiers vont vers les hameaux et les villages environnants qui n'ont pas encore entendu la Bonne Nouvelle. On visite les gens dans les maisons et on échange avec eux. On prépare le terrain chez les uns pour l'annonce de l'Évangile et on commence avec d'autres la catéchèse pré-baptismale²³⁹.

Ces diverses initiatives que nous venons de décrire brièvement nous présentent en définitive l'Église catholique de Comé comme une Église en marche, à sa façon, lentement et progressivement, vers une inculturation de l'Évangile parmi les Waci. Elle recherche à travers des tentatives nouvelles les voies d'une annonce de la Bonne Nouvelle qui permet d'assumer le grand défi de la population Waci et de faire de tous les chrétiens les témoins de leur foi.

²³⁹ Notre enquête sur le terrain, à Comé, juillet-septembre 1985 et juillet 1986. Enquête non publiée; et TONATO, «Des traits du visage», p. 8-11.

CONCLUSION

Nous voici au terme de ce chapitre sur la présentation générale des Waci. Il s'agissait de décrire l'évolution historique des Waci et le visage de l'Église catholique chez eux. Nous retiendrons de notre exposé que les Waci forment un peuple né dans le berceau commun aux Aja-Ewe à Tado (Togo) et aux Ewe à Wacen (Togo). Ils forment un peuple spécifique Aja-Ewe et Ewe par la langue et par les réalités de leur installation et de leur évolution socio-culturelle dans les régions du Togo et du Bénin.

Comé, au Bénin, représente une société type de cette découverte de l'identité des Waci. Petit hameau à la fin du XVII^e siècle, Comé a pris un essor de développement qui introduit chez les Waci, dans un contexte d'option marxiste-léniniste et de crise économique, des transformations nouvelles. Sa population Waci, jeune et composée en majorité de paysans, vit aujourd'hui avec d'autres peuples d'origine Aja-Ewe, Nago, Yoruba, Awusa et Peulh.

L'Église catholique entre dans l'histoire de Comé à partir de 1923. Elle est aujourd'hui une Église soucieuse d'enraciner la Bonne Nouvelle dans la culture et dans les réalités du milieu Waci. Le mouvement de l'inculturation invite tous les chrétiens à œuvrer pour l'évangélisation de la société actuelle. Il les rassemble tous en communautés chrétiennes, en communautés de quartiers et en groupes d'apostolat de laïcs. Dans ces organisations, ensemble avec leur pasteur, les chrétiens et les chrétiennes de Comé

s'interrogent depuis quatre ans sur les grands problèmes de l'évangélisation. Ils réfléchissent sur les défis religieux, politiques et économiques de leur milieu. Très limitées, les initiatives des baptisés laissent toujours les Waci en face du grave problème de la promotion humaine. Elles font de l'Église de Comé une Église appelée à une relecture chrétienne de la question qui détermine l'histoire du peuple Waci, l'accomplissement de l'être humain.

CHAPITRE II

L'ACCOMPLISSEMENT OU LA PROMOTION INTÉGRALE DE L'ÊTRE HUMAIN SELON LA TRADITION WACI

«diɖevi ngzon mon lɛ yia
agba lɛ ɛta
ɛnu ng aɖu ku fine and
ye lɛ ɛta mɛ nɛ.»

i.e.

*La fourmi qui va son chemin terrestre
Le fardeau sur la tête
Ce qu'elle va manger et où demeurer,
voilà ce qu'elle a en tête.*

Sagesse Waci.

«Enu ng mi aɖua ye mi la βlendo».

i.e.

*C'est ce que nous mangerons
que nous avons en tête...
qui nous préoccupe.*

*Propos recueillis au cours de nos
enquêtes à Comé.*

INTRODUCTION

Nous nous proposons dans cet exposé d'interroger la culture Waci sur ce qui détermine l'existence de ses membres. Notre méthode consistera à nous mettre à l'écoute de cette culture pour connaître son enseignement sur la promotion de la personne humaine¹. La culture Waci comme toutes les cultures négro-africaines privilégie l'oralité. Ses valeurs s'expriment et se transmettent principalement par la médiation d'un langage verbal et symbolique. Nous ne pouvons découvrir l'enseignement d'une telle culture qu'à travers les paroles des gens: les propos ordinaires, les adages, les proverbes et les attitudes qui véhiculent les conceptions traditionnelles et traduisent les comportements individuels et collectifs face aux requêtes de l'existence. Aussi partirons-nous pour cet exposé de ces données culturelles en vue d'atteindre en profondeur, et dans les réalités quotidiennes et vitales, la compréhension Waci de l'existence ou de l'accomplissement de l'homme.

Notre étude aura trois parties qui nous feront découvrir, suivant le cheminement même de la pensée Waci, trois choses: la cosmologie, l'anthropologie et l'éthique à travers lesquelles le sujet est invité à œuvrer à la promotion de sa personne. À chaque étape de cette triple démarche, conformément à la structure du langage Waci scrupuleusement respectée par nos informateurs - les anciens -, nous commencerons nos réflexions par l'évocation d'une parole sapientielle. Une analyse sémantique suivra. Elle nous ouvrira à

¹ Ici, comme tout au long de nos recherches, nous employons le substantif «personne» au sens commun de «être humain», «individu» et «homme». Quant à ce dernier terme, nous l'utiliserons, sans parti pris sexiste, au sens générique de «être humain».

la signification de la pensée Waci sur chacun des points de la tradition de l'accomplissement de l'être humain. Le souci d'être fidèle à cette tradition nous fera adopter continuellement dans l'exposé, autant que possible, un langage Waci. Notre explication du sens des données culturelles transcrites sera jalonnée ainsi de proverbes, de récits, d'expressions familières et d'extraits de chants de griots. Ce sont là les formes de langage qui émaillent la parole africaine en général, et Waci en particulier, et traduisent ce que celle-ci est, l'expression d'une «pensée imageante» ou d'un «raisonnement par images», comme le dit si bien Jean CAUVIN².

Pour ne pas nous éloigner de ce que dit la parole Waci et pour permettre aux lecteurs d'aller, quelque peu, au coeur de son enseignement, nous présenterons une traduction littérale des diverses formes de langage avant d'en donner le sens précis en français. Observons, enfin, que nos sources orales sont les mêmes que dans le chapitre précédent. Nos références bibliographiques renvoient, elles, à des recherches d'auteurs qui, dans des contextes différents, ont étudié des questions ayant trait aux éléments culturels que nous décrivons. Les quelques exemples de ces sources écrites que nous citerons pourraient faire poursuivre la réflexion ou montrer des liens de valeurs Waci avec celles d'autres cultures Aja-Ewe et africaines. Ces précisions données, interrogeons maintenant le milieu Waci sur sa tradition ancestrale de la promotion humaine.

² CAUVIN, Jean, L'image, la langue et la pensée. I. L'exemple des proverbes (Mali), St. Augustin, Anthropos-Institut Haus Volker und Kulturen, 1980, p. 434,478; voir aussi p. 433-555.

Section I: La cosmologie Waci

La sagesse Waci dit:

xixè jò caḡe mi agbetòwo mi va le me, mi agbetòwoa, mi me nyi Mawu o³,

c'est-à-dire,

Le monde est «engendré» avant que nous y entrions. Nous, les êtres humains, nous ne sommes pas «Mawu», l'Être Suprême.

Dans la Tradition Waci, l'être humain est perçu comme un être qui vient après coup dans le monde. Le cosmos existe avant lui. Le cosmos est le lieu où il voit le jour; il est la terre qui l'accueille. Pour vivre, se saisir, connaître «Mawu» et réaliser son existence, il faut se tourner vers («akpò» = voir, jeter le regard sur) le cosmos comme vers une mère nourricière. Ainsi, le premier regard que lance l'homme Waci dans le cosmos, il ne le projette pas sur lui-même. Il ne le dirige pas non plus vers une fin ultime. Il le porte, en intégrant tout son être, sur le cosmos, cet univers hospitalier dans lequel il est venu à la vie. C'est en découvrant celui-ci qu'il arrive à se situer, à se connaître et à se réaliser dans toutes les dimensions de sa personne. Comment le cosmos se présente-t-il au regard de l'homme Waci?

³ Litt. monde, univers - engendrer - avant que - nous - êtres humains les - nous - venir - être, exister - dans, où nous - êtres humains les - nous - ne - être - Etre Suprême - pas.

A. Le cosmos: un univers vaste, complexe et mystérieux

Le cosmos apparaît d'abord au Waci comme un univers. Deux mots-clefs énoncent ce que le Waci perçoit, conçoit et exprime quand il parle de l'univers: «xixeme» et «anyigbanji». Voyons ce que nous révèlent ces mots sur la cosmologie Waci.

§1. Le concept de «xixeme»

Le terme xixeme est composé du radical «xixe» et du suffixe «me». Littéralement, il veut dire monde, univers («xixe») dans («me»). La forme syncopée de «xixeme» est «xixe». Que signifie «xixeme» ou «xixe»? Découvrons-le à partir de quelques exemples du langage familial Waci:

1. xixeme mi le

litt. monde, univers dans, où - nous - être, exister,

c'est-à-dire,

Nous sommes dans le monde.

2. Xixeme le gbaja.

litt. monde, univers dans, où - nous - être, exister - large, plat(e),

c'est-à-dire,

l'univers est étendu ou la terre est plate.

3. Xixe blibo.

litt. monde, univers - entier(e), total(e),

c'est-à-dire,

l'univers entier.

4. Xixeme lolo

litt. monde, univers dans, où - grand(e), gros(se),

c'est-à-dire,

le monde est grand, vaste, infini ou le monde est plein de choses qui n o u s échappent.

A travers le premier exemple, «xixeme mi le», «xixeme» désigne le lieu où demeurent tous les êtres humains. Il signifie le lieu dans lequel («me» de xixeme = dans, où) entre l'individu quand il vient à l'existence; la terre qui le reçoit, lui et tous ses semblables. On dira pour parler de la naissance d'un enfant: «e de xixeme», c'est-à-dire il est entré dans le monde. «Xixeme» est en ce sens le lieu qui permet à l'individu de se situer dans l'espace de manière à pouvoir affirmer «mi le xixeme». Le cosmos est perçu ici comme un «lieu-in», voire un lieu ouvert et étendu où arrive le sujet, une sorte de surface concave qui accueille en son sein l'être humain. «Xixeme», c'est le «tre» de l'homme, le récipient ou laalebasse qui «recueille» celui-ci. Dans la religion traditionnelle

Waci, c'est le «tre» qui contient le «Fa», le symbole de l'être humain et de sa destinée ici-bas⁴. Cet usage de «tre» évoque, entre autres, le «xixeme» qui porte le sujet. Il exprime le désir de l'individu d'être en sécurité dans («me») le «xixe» qui le «contient» et d'être ainsi protégé contre tout ce qui fait quitter trop vite ce monde.

Observons, avant d'aller plus loin et pour bien comprendre cette métaphore, que le «tre» est aussi le récipient utilisé chez les Waci dans tous les actes culturels qui demandent la «conservation» de l'être humain dans l'existence. Le «tre» «contient» le «vèvè» (mélange de farine de maïs, d'huile rouge et d'eau), le «ci» (eau de libation), le «aflaci» (feuilles immergées dans l'eau pour purification) et le «jenkume» (pâte rouge présentée aux Legba et aux Vodun) offerts en action de grâce aux ancêtres ou pour que l'individu et sa communauté soient maintenus dans le «xixeme». Quand un individu quitte le «xixeme», ou dira, par exemple, «e tre gban nè», c'est-à-dire, son «tre» est brisé; le récipient qui le reçoit est brisé, voire il n'est plus dans le «tre».

La vision spécifique Waci du cosmos comme un lieu d'accueil se concentre dans le suffixe «me», dans, où, qui accompagne de façon régulière «xixe». Nous en avons vu une preuve à travers la signification de «tre». Sur nos quatre exemples, un seul, le troisième, «xixe blibo», emploie «xixe». Tous les autres, le premier, le deuxième et le quatrième font usage de «xixeme» qui signifie «xixe» - «dans» ou «xixe» - «où». Ainsi,

⁴ Pour un bref aperçu sur la notion de «Fa» voir, entre autres, KOSSOU, Basile-Toussaint, «Sè» et «Gbè», *Dynamique de l'existence chez les Fon (Dahomey)*, thèse de Doctorat en Philosophie, Université de Paris, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, 1971, p. 57-67.

dans le langage quotidien, la culture Waci présente essentiellement le cosmos comme un lieu où habitent tous les êtres humains. Le cosmos est pour ces derniers, nous enseigne le deuxième exemple, «xixeme le gbaja», une terre plate. Par le qualificatif «gbaja», plate, le Waci entend ce qui est étendu. Le «xixeme» apparaît comme un tout (troisième exemple «blibo») qui s'étend à perte de vue (deuxième exemple). Il est par ces traits un univers ou une planète incommensurable. Il va au-delà du regard, de l'imagination et de l'entendement de l'être humain, c'est ce que veut dire «lolo» dans le quatrième exemple. Par l'expression «xixeme lolo», la culture Waci débouche ici sur l'affirmation que le cosmos est un lieu où il y a, à la mesure de son étendue, des êtres qu'on ne peut énumérer.

Le terme «xixeme» traduit pour le Waci le caractère complexe et mystérieux du monde:

1. xixeme lolo, wò blewu

litt. monde, univers dans, où - grand(e), gros(se),

c'est-à-dire,

le monde est mystérieux, tu ne connais pas tout ce qu'il y a devant toi, fais attention.

2. Xixeme tito

litt. monde, univers dans, où - profond(e),

c'est-à-dire,

le monde est insondable.

3. Enu nē lē xixeme wo sugbò

litt. la chose - qui - être, exister - monde, univers dans, où les -
nombreux(ses), beaucoup,

c'est-à-dire,

il y a beaucoup de choses dans l'univers.

Le langage Waci emploie, suivant les circonstances, «xixeme», quand l'individu se trouve devant un phénomène qu'il ne comprend pas. Le premier exemple nous le montre. Il présente le cosmos comme un univers dans lequel le sujet peut, dans le bois, dans la plantation, à la maison, au marché et partout où il se trouve, découvrir continuellement des choses, des êtres qu'il ne soupçonne pas. L'individu ne peut prétendre ainsi connaître tout ce qu'il y a dans le cosmos. Le qualificatif «lolo» du premier exemple, «xixeme lolo», exprime dans le langage familier ce qui est grand: «atiya lolo», cet arbre est grand. Dans le contexte de «xixeme», «lolo» signifie la grandeur du cosmos, l'inouï qui exige du peuple et du sujet l'émerveillement, la prudence et toutes les attitudes qui permettent de «rester» dans le «tre» qu'est «xixeme». L'adverbe «blèwo», dans la même phrase, «xixeme lolo, wò blèwo», est utilisé à dessein. Quand on ne connaît pas un endroit, quand on va vers l'inconnu, on marche «blèwo», doucement, lentement. «Blèwo» dit l'attention et l'humilité de celui qui avance, cherchant à découvrir quelque chose, conscient qu'il y a beaucoup de choses qu'il ignore. Le cosmos est ce lieu de mystère dans lequel vit et marche l'être humain. Venons-en aux deuxième et troisième exemples.

Dans le deuxième exemple, «xixeme tito», le mot «tito» est un adjectif qui qualifie une chose dont on ne voit pas le fond: «vudo ya tito, nyen me tin kpò me o»⁵, ce puits est profond, je n'en vois pas le fond. «Tito» exprime ce qui dépasse la perception des yeux et même de l'intelligence. Il évoque une parole énigmatique, une pensée insaisissable: «enya ma tito», nyen me non je me o»⁶, cette parole est dense, je ne suis pas arrivé à la comprendre. La culture Waci par «xixeme tito» traduit, chez un sujet, l'étonnement devant «xixeme», la reconnaissance et l'aveu par celui-ci que l'univers va au-delà de tous ses sens d'appréhension et de maîtrise du visible. «Xixeme» est une réalité compliquée et impénétrable.

Le troisième exemple, «enu le xixeme wo sugbò», explique un peu plus et complète cette vision du cosmos. «Sugbò» est un adverbe qui qualifie une chose qu'on ne peut quantifier ni compter. On dira, par exemple, «e sugbò»⁷, c'est beaucoup; ou encore, «ame wo sugbò, mi ma tin hlin o»⁸, la foule est grande, nous ne pouvons la compter. À travers «enu ne le xixeme wo sugbò», la culture Waci enseigne et l'individu confesse que les êtres qui existent dans le «xixeme» sont innombrables. L'homme et la femme ne sont pas les seuls êtres que l'on trouve dans le «xixeme». De plus, ils ne peuvent connaître tous les autres êtres du cosmos dans leur réalité concrète, dans leur signification profonde, dans leur

⁵ Litt. puits - ce - profond - je - ne - pouvoir - regarder, voir - dans, où - pas.

⁶ Litt. la parole - celle-là - profonde - je - ne - penser - atteindre, parvenir à - dans, où - pas.

⁷ Litt. il, lui - beaucoup, nombreux.

⁸ Litt. personnes - les - beaucoup, nombreuses - nous - ne - pouvoir - compter - pas.

puissance ni dans leur capacité d'assurer à l'individu une existence agréable ou malencontreuse.

Le concept de «xixeme» signifie, tout en conservant au même moment les sens précédents, l'existence humaine, la vie ou l'avenir. On l'emploie pour parler d'une personne qui traverse des jours heureux ou tristes: «Xixeme nyon nè»⁹, la vie lui sourit ou il a une existence heureuse; «xixeme do viviti nun»¹⁰, la vie (l'existence humaine, l'avenir) est sombre pour moi; je ne comprends plus rien; ou encore, je n'ai pas une existence heureuse.

Le terme «xixeme» peut signifier également le lieu de passage de l'être humain: «xixeme mi va, agble mi va, zando mi ayi afe»¹¹, i.e. nous venons dans le monde comme nous allons aux champs; à la tombée de la nuit, nous rentrerons à la maison. Ce proverbe demande de nous une petite observation. Si le «xixeme», tel que nous le découvrons plus haut est un lieu qui accueille le sujet quand celui-ci vient dans le monde, il est antérieur à celui-ci. Nous l'avons noté au départ. Si le «xixeme» est aussi un lieu de passage pour le même sujet, il continue d'exister après que celui-ci soit parti. Un proverbe dit à ce

⁹ Litt. monde, univers dans, où - bon - à lui.

¹⁰ Litt. monde, univers dans, où - planter - ténèbres - à moi.

¹¹ Litt. monde, univers dans, où - nous - venir - les champs nous - venir - nuit tomber - nous - le fait de, la réalité de aller - la maison.

propos: «agbètò woe gbanna le dume, me du gbanna o»¹², ce sont les habitants d'un pays qui disparaissent les uns après les autres, mais pas le pays lui-même; le pays demeure. Il s'ensuit que l'individu n'est pas le Maître Suprême de «xixeme». Le «xixeme» n'est pas par lui. La tradition énonce ainsi:

Mawu ye nyi xixe òtò¹³

c'est-à-dire,

C'est «Mawu» qui a «ordonné» le monde.

Dans «òtò», le prédicatif verbal «ò», ordonner, aligner, insinue d'abord que «xixeme» n'est pas l'œuvre de l'être humain et n'est pas non plus par lui-même. Il est par «Mawu», l'Être Suprême. Comme tel, il est un être «ordonné».

Que veut dire la cosmologie Waci? Aucun mot ne traduit «créer» ou «créature» en Waci au sens français du mot. «ò», ordonner, aligner, est le concept par lequel le Waci affirme que l'Être Suprême est à l'origine de «xixeme». Cet acte qui fait de Mawu l'Auteur de «xixeme» est un double et unique acte de faire naître à l'existence et de faire vivre tous les êtres en les «ordonnant» dans l'espace. Le «xixeme» est aussi, avec et par tous ses habitants, «enuòòò», litt. la chose ordonnée - ordonnée ou alignée - alignée. Le terme

¹² Litt. être humain - les eux qui - détruire, briser habituellement - dans - village dans, où - ne - village - détruire, briser - pas.

¹³ Litt. Être Suprême - qui - être - monde, univers - ordonner, aligner - à qui appartient, expert en, géniteur.

«enuḍòḍò» désigne d'abord le «xixeme». Il définit par «ordonner» et «aligner» l'acte de l'apparition de «xixeme» comme un acte d'ordre et d'harmonie et l'être de «xixeme» comme ordre et harmonie.

«Enuḍòḍò» nomme ensuite tous les êtres qui existent dans le monde. Ce sont des «êtres ordonnés». L'ordre et l'harmonie de «xixeme» transparaissent dans ses êtres. Ils constituent ceux-ci et les décrivent comme des êtres dont la nature et la manifestation sont d'être «enuḍòḍò», ordre et harmonie reçus de Mawu. L'emploi de «xixeme» introduit à ce niveau un nouveau terme: «Xixədotò», litt. cosmos - ordonner, aligner - à qui appartient..., c'est-à-dire, Celui qui a ordonné le cosmos, l'Ordonnateur du cosmos; ou encore «Enuwoḍotò», litt. la chose-les-ordonner, aligner - à qui appartient..., c'est-à-dire, Celui qui a ordonné les êtres, l'Ordonnateur des êtres. Ainsi, «xixeme» traduit en définitive l'ordre et l'harmonie du cosmos dont l'Origine est Mawu. Le concept de «anyigbanji» continue à ce point la description Waci du cosmos.

§2. Le concept de «anyigbanji»

«Anyigbanji» est composé de:

anyi = terre, glaise;

gban = assiette;

ji = sur, au-dessus de.

«Anyigbanji» désigne le cosmos au sens de globe terrestre qui porte les êtres humains, les animaux et les plantes. «Anyigbanji» est appelé communément «anyigban». Le globe que forme «anyigbanji» ou «anyigban» n'est pas uniquement immense; par son étendue, il va au-delà de la force et des exploits de l'individu. Le proverbe dit:

eduputò me to anyigban nti o¹⁴,

c'est-à-dire,

Celui qui va vite ne peut jamais dépasser les limites de la terre.

C'est Mawu qui est le Maître de «anyigban». Il l'a «ordonné» comme le «xixeme»:

Mawu ye nyi anyigban dotò¹⁵,

c'est-à-dire,

Mawu est l'Ordonnateur de la terre.

Dans sa nature de «chose ordonnée» par Mawu, «anyigban» est dite sacrée. Il est à travers le «Vodu Sakpata», le signe et le symbole des forces du mal qui vengent l'innocent et punissent le méchant en provoquant des maladies mortifères comme la variole.

¹⁴ Litt. le coureur, celui qui court - ne - dépasser - terre - pas.

¹⁵ Litt. Être Suprême - qui - être - terre - ordonner, aligner - à qui appartient, expert en, géniteur.

«Anyigban» est ainsi signe et symbole à la fois de la puissance invisible et de forces maléfiques qui tuent l'être humain¹⁶.

Le terme «anyigban» ou «anyigbanji» fait saisir ensuite le cosmos comme le lieu de l'existence humaine concrète, le lieu dans lequel la femme et l'homme vivent; le domaine où ils travaillent et qui les nourrit tout comme les plantes et les animaux. On dit à ce propos:

anyigbanji-tòwo¹⁷

c'est-à-dire,

les habitants de la terre ou ceux et celles qui habitent la terre;

Ame_{ka} me anyigban ya?¹⁸,

c'est-à-dire,

A qui appartient ce lopin de terre (ou ce domaine)?

¹⁶ KOSSOU, «Sè» et «Gbè», p. 306, note 29; AGOSSOU, Jacob-Medewale, Gbètò et Gbèdòtò. L'homme et le Dieu Créateur selon les sud-dahoméens. De la dialectique de participation vitale à une théologie anthropocentrique, Paris Beauchesne, 1971, p. 125; LALEYE, Issiaka Prosper, La conception de la personne dans la pensée traditionnelle Yoruba. «Approche phénoménologique», Berne, H. Lang. 1970, p. 63.

¹⁷ Litt. terre sur - à qui appartient - les.

¹⁸ Litt. personne qui, à qui? - à lui - terre - celle-ci.

Anyigban-nuku¹⁹,

c'est-à-dire,

Les fruits de la terre;

gbemghawo gben anyigban ken²⁰,

c'est-à-dire,

les sangliers ont dévasté totalement cette terre (plantation).

«Anyigban» décrit tantôt la fertilité, l'infertilité ou la solidité de la terre:

anyigban ya bòbò, anyigban nui nyi²¹,

c'est-à-dire,

cette terre n'est pas dure; c'est une bonne terre;

anyigban ya sen²²,

c'est-à-dire,

cette terre est dure.

¹⁹ Litt. terre - fruit, grain.

²⁰ Litt. herbe dans où porcs les - gâter - terre - entièrement.

²¹ Lit. terre - celle-ci - douce, tendre, malléable - terre bonne - être.

²² Litt. terre - celle-ci - dure

Dans ce dernier exemple, «anyigban» au sens de surface solide se distingue de aφu (mer), et etò (étendue d'eau, lac, rivière...) et de eci (cau):

anyigban ku aφu²³,

c'est-à-dire,

terre et mer.

etò (a) nyigban²⁴

c'est-à-dire,

terre marécageuse.

eci xò anyigban kpata²⁵,

c'est-à-dire,

cette terre est totalement inondée.

Enfin, «anyigban» exprime, comme «xixeme», l'idée de passage, de cheminement quand il est question de l'existence humaine. Le monde est perçu à ce sujet comme le lieu

²³ Litt. terre - avec - la mer.

²⁴ Litt. le fleuve, la lagune, le lac, la rivière - terre

²⁵ Litt. le fleuve, la lagune... - recevoir, prendre - terre - entière, totalement.

où la vie s'oppose à la mort; le lieu où la vie règne²⁶. L'enfant qui entre dans le cosmos s'engage dans ce combat. Il naît pour une vie qui se conquiert à travers la mort:

gbegbe ne ye ðafò anyigbanji kpòà, ye va ne eku ku agbe (alo ku agbe kueku)²⁷,

c'est-à-dire,

Le jour où tu as mis pied dans ce monde, tu es né pour la vie qui triomphe de la mort.

Le mot «anyigban» met l'accent dans ce domaine de la mort sur le phénomène de la corruption à laquelle est soumis le cadavre de tout être humain avant la renaissance dans «le pays des morts-vivants». AGBAJA de Wumakò, au Bénin, chante:

Anyigban me lan lo

Nyencan me zu anyigban me lan lo

Gbeigbe me ava ku

Nyencan me zu anyigban me lan...

...

no,

²⁶ Nous développerons au fur et à mesure que nous avancerons cette signification de la vie.

²⁷ Litt. le jour - que - tu - mettre pied - terre sur - seulement - tu - venir - à, pour - la mort - avec, et - la vie.

E wò ɲzizi ntò...²⁸y

Traduction

Dire que moi aussi

Je serai la proie de la terre

Dire que la terre me mangera

Comme une viande

Quand je serai enterré...

...

Triste réalité

Que cette condition de l'homme!

Le terme «anyiagban», dans le contexte de ce chant exécuté dans les veillées funèbres et dans les circonstances dramatiques, symbolise la terre qui recouvre le cadavre et le réduit à la forme desséchée du squelette humain. On affirme de la sorte que dans le «xixeme», la mort physiologique reste malgré tout une dure épreuve.

En conclusion, à travers «xixeme» et «anyigbanji», la tradition Waci présente le cosmos comme un univers «ordonné» par Mawu, un monde mystérieux et un lieu d'existence et de passage pour l'être humain. Un dernier terme nous dit ce qui constitue le cosmos et les êtres qui le peuplent.

²⁸ Litt. la terre - à elle - viande - vraiment moi aussi - je - devenir - la terre - à elle - viande - vraiment mangera - je - le fait de, la réalité de venir - mourir moi aussi - je - devenir - la terre - à elle - viande - vraiment.

B. Le Cosmos: lieu et royaume de la vie.

Le concept de «agbeme» résume tout ce qui précède et enrichit la signification des termes «xixeme» et «anyigbanji».

§1. «Agbeme» ou le domaine de la vie

«Agbeme», litt. vie («agbe») dans («me»), veut dire le lieu où se trouve la vie; le lieu où l'on est dans la vie ou bien le lieu où règne la vie. Le terme «agbeme» décrit «xixeme» et «anyigbanji» comme un lieu qui est la demeure de la vie. Il présente le cosmos comme le royaume de la vie et dans lequel on «mange la vie»:

Agbeme mi le, mi aḍu agbe²⁹,

c'est-à-dire,

nous sommes dans la vie, le lieu où l'on «mange la vie».

La notion de agbeme exprime ensuite le caractère transitoire de la vie ou de l'existence terrestre. Il introduit ici le concept de «agbegbonu». Dans le mot «agbegbonu», nous trouvons «agbe», c'est-à-dire, vie, et «gbonu», c'est-à-dire, marché. «Agbegbonu» désigne «agbeme», l'existence humaine, comme le «marché de la vie». Il y voit le lieu où l'on vient «acheter», acquérir un surcroît d'être et promouvoir la vie dans toutes ses dimensions. Le marché est, chez les Waci, la place de choix de rencontre de toute la communauté villageoise et des campagnes qui l'entourent. Il est le lieu où tous, petits

²⁹ Litt. La vie dans, où - nous - être - nous - le fait de, la réalité de manger - la vie.

et grands, femmes et hommes, se réunissent. Ils viennent y échanger leurs produits vivriers. L'un donne à l'autre et reçoit de celui-ci en retour, par le système de troc, par les salutations et par le partage des nouvelles de la vie des familles respectives³⁰. Le marché désigne dans un tel contexte le champ de la communication humaine, de l'acquisition de biens et de la croissance dans la vie. Il sépare les personnes à la fin de la journée. Chacun rentre chez soi, nanti et heureux. Cette dernière réalité qu'évoque le marché est utilisée comme analogie pour signifier, qu'à la fin de l'existence terrestre, l'être humain rejoint sa vraie demeure. Le proverbe exprime ici ce qu'est «agbeme» quand il est compris comme «agbegbonu»:

agbeme mi va, agbegbonu ye; ezan do mi ayi afe³¹,

c'est-à-dire,

nous venons dans ce monde comme dans un marché, au soir de notre vie nous rentrerons à la maison;

ou encore,

³⁰ La salutation est un lieu privilégié de communication avec les membres du groupe. Elle s'accompagne d'échange de nouvelles sur la santé, les préoccupations, les joies et les peines de chacun, SOËDÉ, *Être jeune*, p. 70-71. Des études sur d'autres ethnies africaines signalent la dimension d'ouverture aux autres qui caractérise la valeur de la salutation, KOSSOU, «Sè» et «Gbè», p. 200; LALEYE, *La conception*, p. 132; ERNY, Pierre, *L'enfant et son milieu en Afrique noire. Essais sur l'éducation traditionnelle*, Paris, Payot, 1972, p. 155-157.

³¹ Litt. La vie dans, où - nous - venir la vie marché - être - il fait nuit - nous - le fait de, réalité de aller - la maison.

agbeya, asi nyi, ye phi kaka ezan do ayi a_{phi}³²

c'est-à-dire,

l'existence, c'est un marché. Celui qui finit de vendre ou d'acheter rentre chez lui à la tombée de la nuit.

Ce proverbe qui connaît plusieurs autres variantes est utilisé pour affirmer qu'au terme de tout ce qui anime l'existence, l'être humain quittera «agbeme», le cosmos, pour retrouver «a_{phi}», sa maison, la patrie de l'au-delà où il possédera pleinement la vie.

Après le terme «agbegbonu», l'originalité de la signification du mot «agbeme» est marquée par le radical «agbe».

§2. «Agbe» ou le principe-vie

Autour de «agbe» («vie»), la notion de «agbeme» («vie - dans») récapitule dans le concept de «la vie» toute la cosmologie Waci. «Agbe», le radical qui donne au substantif «agbeme» son sens de «domaine de la vie», signifie que le cosmos est fondamentalement «vie».

Le cosmos est vie à travers tout ce qui le constitue. La tradition Waci appelle les êtres «enu_{phi}do_{phi}» qui peuplent l'univers: «enuagbeagbe», litt. «les êtres vie - vie». Le

³² Litt. la vie - celle-ci - marché - être, devenir - tu - acheter - finalement - il fait nuit - le fait de, la réalité de aller - la maison.

principe qui fait l'être et l'existence de tout ce qu'il y a dans «agbeme» est «agbe», la vie. Nous dirions que dans la tradition Waci tous les êtres participent d'un même «principe-vie». Celui-ci est la force qui les porte, les meut et les rassemble en êtres vivants pour constituer «agbeme», un monde ordonné et un cosmos-vie.

Le principe-vie, «agbe», qui définit les êtres vivants désigne tout ce qui s'oppose à «eku» ou à la mort. Écoutons le langage Waci sous ses diverses formes quand il emploie le terme «eku» en relation avec «agbe»:

1. me le agbe o, eku

litt. il ne - être, exister - vie pas - lui - mourir,

c'est-à-dire,

il n'est plus de ce monde, il est mort;

2. Kofia, ete le kpo! enukuku nyi le te

litt. Kofi n'est-ce pas - debout - être, exister - seulement - la chose morte - être

- debout,

c'est-à-dire,

Ce Kofi-là, il n'a pas de vie en lui! Il est planté debout comme un arbre mort;

3. enu gbalo nyi

litt. la chose - zéro, vaurien, nul(le) - être,

c'est-à-dire,

il est moins qu'une chose inerte. C'est un vaurien;

4. dawue ma, me le agbe o

litt. cet homme-là (péjoratif) - lui ne - être, exister - vie - pas

c'est-à-dire,

cet homme-là, c'est un stérile!

5. Ame le agbe me nufo ma?

litt. personne - être, exister - vie - à elle - parole - cette -:

c'est-à-dire,

est-ce là une parole d'un homme responsable!

Dans le premier exemple, «me le agbeo, eku», le mot «eku», la mort, est compris comme la perte de l'influx vital ou du principe-vie. L'absence de «agbe» dans le sujet signifie que ce dernier n'est pas vivant, il est parti de ce monde. Ainsi, qui dit «agbe» dit présence d'une puissance qui fait être, présence du principe-vie qui fait exister et permet à l'individu d'être compté parmi les vivants. Le deuxième exemple, «Kofia, ete le kpo! Enukuku nyi le te», précise que ce «agbe» n'est pas passivité ni fixité. Il est vitalité. L'homme (ici Kofi) animé de «agbe» se reconnaît par son dynamisme, sa capacité de

mouvement qui révèle qu'il est vie. En effet, dit le proverbe, «enu le agbe, ßanßan na»³³, l'être vivant est en étant dynamisme.

«Agbe» qui constitue tous les êtres vivants est une vie qu'il faut exprimer, voire manifester. Dans le cas contraire, l'être vivant, en l'occurrence l'homme (Kofi), devient «enukuku lete», un mort ambulant; pis encore, «enugbalò», un être vivant qui est moins qu'une chose inerte (troisième exemple). Ce «agbe» apparaît en particulier, nous enseigne le quatrième exemple, «dawue me, me le agbe o», comme la capacité de communiquer à d'autres l'élan d'être ou la vie humaine. Le stérile, celui qui ne peut partager, par le moyen de la procréation, la vie qu'il a reçue, est dit mort.

«Agbe» qui fait l'être des êtres vivants a nom, enfin, découvrons-nous dans le cinquième exemple, «ame le agbe me nuɸoma?», propos et gestes qui chez l'homme révèlent la vie. Il est question par «vie» de tout ce qui s'oppose à la mort provoquée par des paroles qui traduisent la haine et sèment la dysharmonie sociale. L'homme (Kofi) «enuagbeagbe» est censé éviter celles-ci. «Ekpesensen ne ame», la médisance des autres, «amejuju», l'injure, «enyajraja», l'indiscrétion et «enyatotò», parole vide de sens, sont des exemples types de ces propos porteurs de «eku», la mort pour les «enuagbeagbe». Kofi, parce qu'il les prononce, ne se montre pas «enuagbeagbe», être vivant. Ainsi, l'être

³³ Litt. la chose - être - la vie - bouger bouger, se mouvoir se mouvoir - habituellement.

«enuagbeagbe» authentique professe, nous enseigne la culture Waci, des paroles créatrices de vie, d'ordre et d'harmonie.

Ces observations faites sur le sens de «agbe» dans «enuagbeagbe», restons toujours dans le contexte de la découverte de la signification de «agbe» dans «agbeme». Déterminons tous les êtres que désigne la cosmologie Waci à travers le concept de «enuagbeagbe» quand elle perçoit tout ce qui existe comme des êtres mus par la vie.

§3. «Enuagbeagbe» ou les êtres vivants

Quand la tradition Waci parle de «enuagbeagbe», elle désigne tous les êtres vivants et distinguent entre eux:

- des êtres visibles: les ancêtres, les êtres humains, les animaux, les astres, le minéral et le végétal et

- des êtres invisibles: les ancêtres, les «Vodu» et les «choses» incompréhensibles.

Les deux catégories d'êtres, le monde visible et le monde invisible, ne font qu'un. Ils représentent ensemble le cosmos. Ils forment un tout indissociable. Le visible révèle l'invisible et l'invisible est l'autre face du visible³⁴.

³⁴ SOEDÉ, *Être jeune*, p. 66, 84, 87-88; SENGHOR, Léopold Sedar, *Liberté 1. Négritude et Humanisme*, Paris, Seuil, 1964, p. 178; MVENG, Engelbert, «Essai d'anthropologie négro-africaine: la personne humaine» dans INSTITUT CATHOLIQUE DE L'AFRIQUE DE L'OUEST, *L'expérience religieuse africaine et les relations interpersonnelles. Actes du Colloque international d'Abidjan 16-20 septembre 1980*, Abidjan, l'Institut Catholique de l'Afrique de l'Ouest, 1982, p. 265; THOMAS, Louis-Vincent et LUNEAU, René, *La terre africaine et ses religions: traditions et changements*, Paris, Larousse, 1975, p. 67.

De tous les «enuagbeagbe», l'être humain est le seul qui peut, par la conscience qu'il a de lui-même et de son rapport avec tout ce qui l'environne, approcher tous les autres êtres. C'est grâce à cette faculté distinctive que l'être humain peut se situer dans «agbeme», se connaître lui-même et parvenir à se réaliser. Nous verrons plus loin qui est, dans ce contexte, l'être humain au sujet de l'anthropologie Waci. Tous les «enuagbeagbe» sont établis dans des relations d'interdépendance et de complémentarité les uns par rapport aux autres et tous³⁵ par rapport à l'être humain. Ce dernier est appelé à être, face à eux et au milieu d'eux, un partenaire avisé et respectueux de l'ordre et de l'unité du visible et de l'invisible dans «agbeme».

Parmi les «enuagbeagbe» en question, le «Vodu» évoque une notion riche et fort complexe de signification dans l'aire culturelle à laquelle appartiennent les Waci. Celle-ci recouvre le Nigéria, le Bénin, le Togo et le Ghana - pour ne citer que ces pays - et s'étend, à travers l'histoire, à des peuples des Caraïbes et du Brésil. Le cadre restreint de notre exposé ne nous permet donc pas de développer longuement ce thème du Vodou. Nous renvoyons aux études récentes et remarquables de Barthélémy ADOUKONOU et de Jacob-

³⁵ Nous entendons par «tous» tous les êtres vivants différents de l'homme.

Medewale AGOSSOU³⁶. Retenons dans le contexte de notre analyse et à partir des recherches de nos prédécesseurs que

- le Vodou est le «enuagbeagbe» qui permet d'approcher le cosmos, cet univers complexe et mystérieux et ce lieu animé par une vie qui échappe à l'être humain. Il est signe et symbole qui fait déchiffrer le mystère de «agbe» ou de la vie;
- le Vodou est signe et symbole qui donne à l'être humain d'entrer en relation avec la Source du principe-vie. Il permet ainsi à l'individu et à sa communauté de promouvoir leur vie et celle du macrocosme. Le «Vodou» est pour rendre la vie (agbe) victorieuse du combat quotidien qui l'oppose à la mort (eku). Il rattache l'homme et le cosmos au Principe-Totalité-Vie qu'est leur Partenaire invisible, Mawu ou l'Etre Suprême.

³⁶ ADOUKONOU, Barthélémy, Jalons pour une théologie africaine. Essai d'une herméneutique chrétienne du Vodou dahoméen, Paris, Lethielleux, 1980, tome I, 347 p.; tome II, 245 p.; voir surtout le tome II; AGOSSOU, Gbètò et Gbèdoto, p. 121-147 Christianisme africain. Une fraternité au-delà de l'ethnie, Paris, Karthala, 1987, p. 69-89; consulter aussi, entre autres, pour un aperçu sur toutes les aires géo-culturelles que recouvre le Vodou: JAHN, Janheinz, Muntu. L'homme africain et la culture néo-africaine, traduit de l'allemand par Brian Martineir, Paris, Seuil, 1958, p. 2. 62; VERGER, Pierre, Notes sur le culte des Orisha et Vodun à Bahia, la Baie de tous les saints, au Brésil et à l'ancienne Côte des Esclaves en Afrique, Dakar, IFAN 1957, 609 p.; Orisha: les dieux Yorouba en Afrique et au nouveau monde, Paris, A.M. Métailié, 1922, 293 p.; RIGAUD, Milo, La tradition Voodoo et le Voodoo haïtien: son temple, ses mystères sa magie. Photographies de Odette Mennesson - Rigaud, Paris, Niclauss, 1953, 433 p.; DEREN, Maya, Divine horsemen. Voodoo Gods of Haïti, New York, Chelsea House Publishers, 1970, 350 p.; LAGUERRE, Michel, Voodoo Heritage, Beverley Hills, Sage Publications, 1980, 281 p.. Plus loin dans ce chapitre et surtout dans le chapitre 4, en partant des travaux d'Adoukonou, nous présenterons davantage la signification Waci du Vodou.

Le Vodou est par conséquent partout où il y a un «enuagbeagbe» ou un être vivant; il est partout dans le cosmos. Il est signe et symbole présent partout pour faire communier à la VIE en faisant atteindre Celui qui est la Source et l'Ordonnateur de la VIE et de tout ce qui existe. Le Vodou est

- dans les forêts et les plantations: «Agè-Vodou», «Logo-Vodou»;
- dans la voûte céleste et sur la terre le protecteur, le bienfaiteur et le juge dont la sentence s'exprime à travers les dangers, les morts brutales et les maladies qui emportent des individus et déciment des populations: «Xebièso-Vodou» et «Sakpata-Vodou» . Enfin,

le Vodou est signe et symbole

- du génie et de la réussite que recherchent femmes et hommes dans des activités telles que l'artisanat, la métallurgie, la chasse, la guerre, etc.: «Gu-Vodou»;
- de la quête de sécurité pour les populations de l'embouchure du fleuve (Mono, au Togo et au Bénin), des terres marécageuses et pour les pêcheurs: «Agboe-Vodou»;
- de la richesse, de l'abondance de biens et du bonheur à acquérir: «Dan-Vodou»; et
- des maléfices des sorciers à détourner de soi et des siens: «Goro-Vodou».

Bref, le Vodou, comme «enuagbeagbe», «la chose vie-vie», est signe et symbole qui fait remonter à la Source de la Totalité-vie pour abreuver à la puissance de la vie divine

de celle-ci. Le Vodou fait atteindre Celui qui a été appelé «Xixēdotò» et «Anyigbandotò». Cette Totalité-Vie a nom dans le contexte de «agbeme» et de «enuagbeagbe»: «Agbēdotò».

Décomposons ce mot pour bien le comprendre: «Agbēdotò»: «agbe» = vie; «do» = ordonner, aligner; «tò» = à qui appartient, qui possède, expert(e) en, géniteur. «Agbēdotò» signifie Celui qui a «ordonné» la Vie, Celui à qui appartient en propre la Vie, le Père de la Vie. «Agbēdotò» ne s'adresse qu'à l'Être Suprême. Il évoque et présente ainsi «Mawu Xixēdotò» et «Anyigbandotò» comme «Mawu Agbēdotò», c'est-à-dire, l'Ordre et l'Ordonnateur de la Vie³⁷. Le cosmos, «agbeme», devient le lieu où est vie - ordre - harmonie.

«Mawu Agbēdotò» est appelé aussi «Mawu Agbeagbe» (litt. «Mawu» vie-vie), ce qui signifie Mawu ou l'Être Suprême-Vie, Celui qui est à l'origine des «enuagbeagbe» ou des êtres vivants. Ainsi, l'être vivant, parce qu'il reçoit son «principe-vie» de «Mawu Agbēdotò» et «Mawu Agbeagbe» est, comme tout le cosmos, vie, ordre et harmonie. Exister, vivre et promouvoir la vie, c'est participer à l'ordre du cosmos tel qu'il a été établi par l'Être Suprême, Vie - Ordre - Harmonie.

³⁷ Notre traduction de «MAWU AGBEĎOTÒ» fait ressortir principalement la signification que le mot «AGEĎOTÒ» ajoute au terme MAWU. Sur tous les sens de «MAWU», L'Être Suprême, voir AGOSSOU, Gbètò et Gbēdotò, p. 23-25; KOSSOU, «Sê» et Gbê», p. 80-83.

Le «Vodu» est pour conduire à cette finalité. Outre le lien qu'il établit entre l'homme et Agbēdotò, le Vodou permet, par la médiation du «Fa» - interprète de la volonté de «Mawu Agbēdotò» - de connaître le «gbē» (= la voix, la parole qui s'entend) de «Agbēdotò» ou l'ordre de la vie dans lequel s'insère un événement. Il révèle ainsi à l'homme la parole-programme à suivre pour promouvoir la vie. Les exigences du «gbē» originel demande à tout être vivant, en particulier à l'homme, qui est dans le «agbēme» d'être fidèle à

- «agbēmekò», litt. vie - à elle - coutume, c'est-à-dire, normes de la vie dans «agbēme» et à
- «agbēmon», litt. vie - à elle - vie, chemin, sentier, c'est-à-dire, chemin de la vie et attitudes qui font marcher et entrer dans l'ordre de vie établi par l'Ordonnateur de la vie dans «agbēme».

Dans ce contexte de l'ordre de la vie des «enuagbēagbē» dans «agbēme», «Mawu Agbēdotò» est appelé «Ese» (Dada Segbo chez les Fon), c'est-à-dire, Source et Ordonnateur de la Vie comme Principe-Totalité-Vie qui a fait chaque «enuagbēagbē» selon un «ese», un projet. Aussi, tous les «enuagbēagbē» doivent-ils reproduire un tout d'enrichissement réciproque et un ensemble dont les éléments, multiples et variés, forment vie, ordre et harmonie comme «agbēme». Le «gbē» de «Mawu Agbēdotò» à chaque être, et à chaque individu en particulier, à son entrée dans «agbēme», est appelé de la sorte «jògbē», litt. naître, engendrer, arriver - voix, parole qui s'entend, c'est-à-dire, la parole-

programme du jour de la naissance. Le Vodou est au service de l'individu pour qu'il réalise son «jogbe». Le cosmos, «agbeme», la demeure des «enuagbeagbe», est, de son côté, organisé en vue de la même fin.

C. Le cosmos et l'organisation de la société Waci

A partir de la conception du cosmos comme «agbeme», lieu et royaume de la vie, la tradition Waci fait voir dans la société Waci un milieu de vie. La société Waci est comme telle structurée en familles et en quartiers qui forment le village.

§1. La famille.

On distingue plusieurs types de familles chez les Waci:

- «fome»
- «hennu»
- «afeḍo»
- «akòta» et
- «nòjiji».

La famille «fome», qu'est-ce que c'est? «fome», litt. «fo»: ventre, entrailles, sein maternel et «me»: dans, où, désigne le premier degré de la famille Waci. Il signifie le premier milieu de vie que connaît le fruit de l'amour d'un homme et d'une femme et de

l'alliance de leurs familles respectives. «*φome*», traduit communément «famille nucléaire»³⁸, dit le lieu originel de la vie. Il évoque la première communauté qui ouvre le nouveau-né à l'existence dans le cosmos. Il est analogiquement le nouveau sein maternel qui reçoit l'enfant. Il est le lieu par lequel l'enfant entre dans le cosmos et le milieu de base dans et par lequel celui-ci parviendra à l'accomplissement de sa personne. La vocation du père et de la mère dans le «*φome*» est d'être le «sein maternel» qui porte l'enfant, veille sur lui, le nourrit, le fortifie et l'ouvre au groupe social «hennu».

La famille «hennu» rassemble toutes les familles «*φome*» issues d'un ancêtre commun et habitant généralement dans la même concession. Les membres d'un «hennu» sont rattachés à un même ancêtre fondateur. Par ce dernier, tous les fils et les filles d'une maison partagent un patrimoine culturel qui assure l'unité et la continuité de leur communauté. Sur le plan de l'organisation, le «hennu» a un chef. Celui-ci est appelé «hennuga» ou chef du «hennu». Il a un pouvoir et un devoir à la fois spirituel et social. Il a pour mission d'être le garant de la pérennité de la tradition religieuse et des mœurs et coutumes ancestrales. Aux côtés du «hennuga», il y a les «*tasinon*» (litt. tantes - mères). Celles-ci sont les grandes tantes chargées de prononcer les prières, les bénédictions, de faire les libations et d'offrir des sacrifices dans le «hennu». Elles détiennent la connaissance de la tradition et sont maîtresses dans l'interprétation des coutumes. L'aînée des «*tasinon*» est la première responsable du culte traditionnel et de l'harmonie entre tous les membres du

³⁸ SOÉDÉ, *Être jeune*, p. 21.

groupe. Tous les fils et toutes les filles de la famille «hennu» sont appelés «tòvi» (litt. père - enfant), c'est-à-dire des enfants appartenant à une communauté ayant un même ancêtre fondateur. Cet ancêtre les unit aux autres «hennu» et, au-delà de ceux-ci, à «aφεδο».

La famille «aφεδο», litt. aφε: maison et «do»: planter, désigne la grande collectivité qui rassemble et organise les «hennu» habitant sur une même aire géographique. Celle-ci est construite de maisons élevées autour de celle du premier ancêtre fondateur de tout le groupe. Le représentant de ce dernier, «aφεδογα», a pour fonction d'assurer l'ordre social et de régler, en dernière instance, les conflits entre «φομε» et «hennu». Les enfants d'un même «aφεδο» (aφεδοδεκα-meviwo: «aφεδο» - une - dans, où - enfants) forment les promotions de jeunes qui grandissent ensemble et sont initiés et intégrés communautairement à la vie familiale et sociale de l'«akòta», du «nòjiji» et du village.

La famille «akòta» établit l'unité et fonde l'existence des «φομε», «hennu» et «aφεδο». Elle les rattache et les renvoie toutes à l'ancêtre géniteur, réel ou mythique, le plus lointain qui est leur fondateur. La famille «akòta» s'étend dans le temps et dans l'espace et regroupe, au-delà des «aφεδο» et du village, tous les descendants d'un premier ancêtre fondateur. Des normes de vie et des pratiques («akò» ou «kò») d'identification du groupe unissent ceux-ci dans la fidélité à un «Vodu» spécifique et à la tradition commune.

La famille «nòjiji» est le dernier degré de la famille Waci. «nòjiji», litt. nò: mère; jiji: enfanter, signifie la famille qui unit, dans et au-delà des «akòta», ceux et celles qui ont

une même aïeule maternelle³⁹. Elle rattache tout individu à la famille de sa mère. Elle constitue avec les «akòta» un cadre de vie et un foyer de relations solidaires qui soutiennent les «hennu». La famille «nòjiji» supplée les «hennu» quand ces dernières manquent à leur devoir d'offrir aux individus un milieu de vie harmonieux, éducateur et récréateur. L'organisation politique des quartiers et des villages participent aussi à cette responsabilité.

§2. Les quartiers et le village

Les quartiers et le village, successivement «ekò» et «edu», rassemblent, autant que possible, sur une même aire géographique les familles «phome», «hennu», «afèdo», «akòta» et «nòjiji». Leurs structures d'organisation représentent l'autorité qui veille à la cohésion du groupe. Elles mettent à l'abri de la division les membres des diverses familles qui composent les «afèdo» et «ekò».

«Ekò», ou quartier, est composé de plusieurs «afèdo». Il est dirigé par un «ega», ou «ga» (le chef), choisi au sein des responsables des «afèdo». Celui-ci est appelé à faire de son groupe social un milieu de vie ouvert aux autres «ekò». Il réalise sa fonction quand un étranger peut dire de son «ekò»:

³⁹ «Nòjiji» est l'élément culturel principal, dans l'état actuel de nos recherches, qui explique ce que le Colloque international et scientifique à Cotonou sur les Aja-Ewe appelle «des survivances matrilineaires» qui existent chez les Waci, cf. supra note 30 au chapitre premier.

agbe le ekò ya me⁴⁰

c'est-à-dire,

il y a de la vie dans ce quartier.

L'ensemble des «ekò» forment ce qu'on appelle «edu» ou village.

«Edu», village, est le sommet de l'organisation socio-culturelle, économique, religieuse et politique Waci. À sa tête, il y a le «edumega» (village - dans, où - chef), chef du village. Il est assisté d'un conseil d'anciens («asafo») qui représentent les responsables des quartiers. Le «edumega» est choisi parmi les anciens et les chefs de quartier qui sont parmi les «Ame ne zan na agbe nuia»⁴¹ c'est-à-dire, les gens qui mènent une vie digne de leur nom.

Le «edumega» est censé ainsi avoir l'expérience de la vie, être un sage et un modèle pour tous les ekò. La grande responsabilité de «edumega» est de veiller à ce que tous les quartiers restent dans la cohésion et l'ordre de Celui qui est l'Ordre et l'Ordonnateur de la vie. Le respect chez tous les membres de la société des «Du-Vodu» (Vodu protecteur du village) et des «Waci-Vodu» (Vodu protecteur de tous les Waci) fait la préoccupation de «edumega». Le chef du village collabore dans ce domaine avec le «bokònò»⁴², les «hunnon»⁴³ et les «tasinò».

⁴⁰ Litt. la vie -être, exister - le quartier, celui-ci,- dans, où.

⁴¹ Litt. la personne - qui - employer, utiliser - habituellement - la vie - bonne.

⁴² Le «bokònò» est l'interprète du Fa, le prêtre sacrificateur dans les circonstances familiales.

Ainsi, tous les responsables des quartiers et du culte se réunissent, autour de «edu:ngga», pour promouvoir, dans la communauté villageoise, un milieu de vie et de réalisation de l'homme Waci⁴⁴. La tradition ancestrale, dans le deuxième volet de son enseignement, nous dit qui est cet homme inséré dans un cosmo ς qui représente un domaine de la vie et une société structurée.

⁴³ Le «hunnon» est le prêtre sacrificateur du «hennu», le responsable du culte familial.

⁴⁴ SOÉDÉ, Être jeune, p. 21-33.

Section II: L'anthropologie Waci

La sagesse Waci énonce, nous disait le nonagénaire Kpòjro HUNGBEJETO de Logomé, au Togo:

Anyi ame jò ame, me elan nyi ame jò ame o, agbetò e⁴⁵,

c'est-à-dire,

être «ame jò ame», ce n'est pas un animal qui le devient, mais un «agbetò», un être humain.

La tradition Waci affirme d'entrée de jeu que l'accomplissement de soi est le propre de l'être humain. Elle veut dire ainsi que c'est en se découvrant d'abord comme «agbetò», être humain, ou en connaissant qui il est, que l'individu situé dans «agbeme» peut répondre aux requêtes de son achèvement personnel. Dans le présent exposé, cette responsabilité consiste pour nous à entrer davantage encore dans la tradition Waci pour y déchiffrer avec l'individu qui est, dans le cosmos, l'être humain en tant que sujet en quête de la promotion de son être dans le milieu ambiant.

⁴⁵ Litt. le fait de, la réalité de être - «ame jò ame» - ne - l'animal - être - «ame jò ame». Nous verrons plus bas la signification de «ame jò ame».

A. L'être humain comme un «être vie et relation»

L'être humain, saisi avec tout ce qui le lie au cosmos et le porte de façon responsable à parvenir à la réalisation de sa personne, est dit «agbetò»⁴⁶. Que signifie «agbetò»?

§1. Un être-vie

Mot à mot, «agbetò» veut dire «agbe»: la vie; «tò»: à qui appartient, qui possède, expert(e) en, géniteur. «Agbetò» est différent de «Agbedotò» qui désigne, avons-nous vu, l'Ordre et l'Ordonnateur de la Vie. Pour comprendre le sens spécifique de «agbetò», partons de quelques exemples dans lesquels le suffixe «tò» du substantif est employé:

1. «edòwòtò», litt. travail - faire - à qui appartient,...

c'est-à-dire,

celui qui sait travailler, qui est expert en l'art de travailler;

⁴⁶ Nous devons beaucoup à l'étude de Paul VIEIRA sur les Mina (ou Gen) dont la langue, découvriions-nous dans le premier chapitre, vient du Waci: VIEIRA, Paul, L'homme en quête d'une plénitude de vie: éléments pour la valorisation du thème de la vie dans la théologie et la pastorale du concept de vie chez les Mina et dans Saint Jean, Abidjan, I.S.C.R., 1976-1977, mémoire de licence (non publié), 84 p.; La conception de la vie chez les Gen et dans Saint Jean, Rome, Pontificia Universitas Urbana, thèse de doctorat en théologie biblique (non publiée), 1981, 449 p.

2. agbledatò, litt. champs - cultiver - à qui appartient...,

c'est-à-dire,

celui dont l'activité de base est l'agriculture, le cultivateur;

3. ewoɖutò, litt. danse - tourner sur soi - à qui appartient...,

c'est-à-dire,

celui qui sait danser, qui a l'art de danser, le danseur, la danseuse;

4. exotutò, litt. histoire, passé - rapporter - à qui appartient..., c'est-à-dire,

celui qui raconte l'histoire, celui dont l'activité existentielle (personne âgée) est de rapporter les choses du passé, d'enseigner la tradition;

5. enyatotò: litt. parole - dire - à qui appartient,

c'est-à-dire,

celui qui est habile à raconter tout ce qu'on lui dit, celui qui est caractérisé par l'indiscrétion, le bavard.

Le suffixe «tò» employé avec ces radicaux désigne une activité, une qualité et une caractéristique qui marquent un individu de manière à déterminer certains de ses actes («ewoɖutò», «exotutò», «enyatotò»: troisième, quatrième et cinquième exemples) ou à révéler le trait distinctif de sa personnalité et de son existence («edòwòtò», «exotutò»: premier, deuxième et quatrième exemples). «Tò», dans ce contexte où il s'adresse à l'être

humain, ne dit pas qui est à l'origine de ce qu'il indique. Il ne présente pas, comme avec le prédicatif verbal «do» du monème «Agbe_{do}tò», l'Être qui est à la fois le Principe-et-la Puissance-Totalité-Vie, «Mawu Agbe_{do}tò».

Ainsi par le terme «Agbe_{tò}», le Waci ne conçoit pas le sujet humain comme un être à qui appartient en propre la vie qui l'anime. L'individu n'est pas la source «créatrice» ni le terme de sa vie. «Agbe_{tò}» veut dire que le sujet humain est un être caractérisé par la vie («agbe»). Il est un être qui est «vie» et est «pour la vie». Son être est vie et son existence est de vivre. Sa vie lui appartient («tò») au sens d'une responsabilité à assurer pour accueillir et réaliser le principe-vie («agbe») et l'ordre de vie reçus de «Mawu Agbe_{do}tò».

Mais, que signifie de façon plus concrète la «vie» dont il est question? Reprenons avec le terme «agbe_{tò}» les deux mots-clefs autour desquels a tourné plus haut notre exposé, «agbe_{me}» et «Agbe_{do}tò»:

«Agbe_{me}» veut dire macrocosme au sens de lieu et de royaume de la vie;

«Agbe_{do}tò» veut dire Être Suprême au sens de celui qui est l'Ordre et l'Harmonie de la vie, le Principe-Totalité-Vie;

«Agbe_{tò}» veut dire l'être humain au sens de l'être qui est vie et est pour la vie.

Le radical «agbe», vie, de «agbe_{tò}» est le même que celui de «Agbe_{me}» et de «Agbe_{do}tò». Il nous montre que l'être humain («agbe_{tò}») partage une solidarité d'être avec

le macrocosme («agbem») et avec le Principe-Totalité-Vie («Agbedotò»). Celle-ci est «agbe», son principe-vie et son être-vie. En appelant l'être humain «agbetò», le Waci affirme la vie comme le principe de son existence et de tous ses mouvements. C'est la vie qui à tous les niveaux définit la personne dans ses relations à la fois avec elle-même, avec le cosmos, avec le groupe social et avec «Mawu Agbedotò»⁴⁷. Par rapport à lui-même et dans la promotion de sa double solidarité avec «agbem» et «Agbedotò», «agbetò» se présente comme un «être-vie» et «pour la vie»⁴⁸, d'abord à travers la signification des noms donnés aux enfants suivant les circonstances de leur naissance:

- Agbe (litt. vie) : la vie (manifestation de ce qu'est l'enfant et de son désir), il est vivant;
- Agbenyon (litt. vie-bonne) : la vie est bonne, belle, précieuse, elle vaut plus que toutes choses;
- Agbenu (litt. vie-chose) : la «chose» de la vie; réalité de l'existence; celui qui vient de la vie, l'être de la vie; manifestation de la vie ou le fruit de la victoire de la vie;

⁴⁷ Voir à ce propos sur d'autres ethnies africaines: KAGAME, Alexis, La philosophie bantu-rwandaise de l'être, New York, Johnson Reprint Corporation, 1966, 448 p.; MUJYNYA, Edmond N., L'homme dans l'univers des bantu, 2^e édition, Kinshasa, Presses Universitaires du Zaïre, 1978, 205 p., surtout p. 87-111; LABURTHE TOLRA, Philippe, et BUREAU, René, Initiation africaine supplément de philosophie et de sociologie à l'usage de l'Afrique noire, Yaoundé, Clé, 1971, 293 p., surtout p. 85-87; MVENG, Engelbert, «Essai d'anthropologie», p. 261-265.

⁴⁸ VIEIRA, La conception de la vie, p. 11-24.

- Kumalon (litt. mort-ne-pas-aimer) : la mort ne voudra pas l'emporter, il est vie, il est vivant (il n'est pas mort comme son aîné(e);
- Kuḍaję (litt. mort-mentir) : la mort a menti, elle n'a pas pu emporter cet enfant comme le précédent, l'enfant est vivant.

Le châtement de la mort brutale qui accompagne l'infraction aux normes de vie du «Vodu-Xèbièso» - selon la croyance - fait découvrir aussi que «agbetò» est, par rapport à lui-même, dans son être intime et intégral, un être qui est synonyme de «vie» opposée à «mort». Le griot Sosu AFOMACI reprend dans cette perspective ce refrain dans une de ses compositions: «Agbetò agbe kpo mia fan yò»⁴⁹, c'est-à-dire, l'être humain a juste à demander à l'ETRE SUPRÊME ce par quoi il est: la vie. «Agbetò» se révèle, en outre, «être-vie» et «pour-la-vie» en relation à lui-même dans les actes de sa propre existence. Il suffit ici de se rappeler que l'existence est continuellement pour le Waci une opposition de l'être-vie à la mort en vue du triomphe de la vie qui anime le sujet humain, être-vie et pour la vie dans le cosmos et dans la société.

⁴⁹ Litt. l'être humain - la vie - seulement - nous - prier - appeler.

§2. Un «être-vie relation»

Le terme «agbetò» situe ensuite l'individu dans le cosmos par rapport à ses semblables et à sa société. Le sujet Waci naît à la vie dans un milieu structuré et composé de femmes et d'hommes qui l'accueillent. Comme être vivant, il est et se définit en relation avec ces derniers et en relation avec tous les autres êtres vivants. L'individu est toujours par et avec sa famille et son milieu de vie («hennu», «aḡedo», «akòta», «nòjiji»), son quartier et son village. Il est membre d'une famille et d'un village. Pour demander à quelqu'un son nom, on dit:

fikatò ye ye nyi?⁵⁰

c'est-à-dire,

d'où (village) viens-tu?

ou

èkò ka me tò ye nyi?⁵¹

c'est-à-dire,

de quel quartier es-tu?

ou encore

Hennu ka me ye co?⁵²

⁵⁰ Litt. Où à qui appartient... - que - tu - être?.

⁵¹ Litt. le quartier - lequel - dans, où - à qui appartient - tu - être.

⁵² Litt.: «Hennu» - lequel - dans, où - tu - venir de.

c'est-à-dire,
de quelle famille «hennu» es-tu?

A la réponse du sujet, l'interlocuteur continue:

n... numa me vi. Me jesi wo zon³³
c'est-à-dire,
ah oui! tu es l'enfant de tel... je te reconnais maintenant.

L'individu est toujours dans ce contexte, «nòvi», le frère ou la sœur de tout le monde; il est dans sa relation avec une personne précise, père, mère, parent, (oncle, tante, etc...) aîné ou cadet. Dans les familles, des enfants portent des noms qui les lient aux autres:

akòta-nyikò: nom qui rattache à la famille «akòta»;

jòtò-nyikò: nom qui relie à un ancêtre géniteur;

hunjenkò: nom donné à la première personne initiée à un «Vodu» dans
un «hennu»;

Mensa: nom donné au troisième garçon d'une famille.

³³ oui... - chose cette - à qui - enfant - je - connaître, reconnaître - toi - maintenant.

Notons aussi que l'éducation de l'enfant, l'œuvre par excellence de l'édification de la personnalité, est un acte communautaire. Par elle, toutes les familles et tout le village affirment leur solidarité avec tous les enfants de la société⁵⁴. Ils invitent ces derniers à découvrir que «agbetò» est un «être-avec», une «vie-avec» ou un être qui est en étant avec les autres, par les autres et pour les autres. Nous ne pouvons décrire dans cette brève analyse toutes les dimensions de cette relation interpersonnelle et solidaire de l'être humain. Elle se déploie à travers tout l'être au monde du sujet humain. Elle se fera ainsi connaître au fur et à mesure que nous découvrirons tous les enseignements de la tradition Waci sur l'accomplissement de l'être humain. Il en est de même de la relation de l'individu avec le cosmos.

Sur ce dernier point, retenons en ces lignes que «agbetò», être-relation, est conçu aussi comme le tout du cosmos. Il ne partage pas seulement la même «vie» avec tous les êtres. Il rassemble et récapitule ceux-ci dans sa personne⁵⁵. Il reste vivant en tirant des biens de subsistance des animaux, des végétaux et des minéraux. «Agbetò» communique par la médiation des signes et symboles de «agbeme», les Vodou, avec «Mawu Agbedotò», le Principe-Totalité-Vie de tous les «enuagbeagbe». Tout dans «agbetò» et sur «agbeio» est «vie», et «vie-avec» et «être-avec» le cosmos, dans le cosmos et par le cosmos. Le «tri», tam-tam traditionnel originellement Waci, joué aujourd'hui encore à «Amenyira», au Togo,

⁵⁴ SOËDÉ; *Être jeune*, p. 58-59, 80-82; SANON, Anselme Titianma et LUNEAU, René, *Enraciner l'Évangile. Initiation africaine et pédagogie de la foi*, Paris, Cerf, 1982 p. 91, 101-104; ERNY, *L'enfant et son milieu*, p. 54-103, 153-155.

⁵⁵ Cf. supra note 34.

exprime de façon éloquente ce rapport de «agbetò» avec «agbeme». Le «tri» rassemble la communauté humaine pour célébrer la vie («agbe») au moment des récoltes ou pour faire mémoire des ancêtres. On danse au rythme de ce tam-tam en tenant des instruments de travail et toutes sortes d'objets du cosmos à portée de main: houe, coupe-coupe, morceau de bois, épis de maïs, balai, peau d'animal, herbe fraîche, feuille sèche, etc.; toutes choses qui unissent à la nature, rattachent aux êtres invisibles et à la communauté villageoise et insèrent ainsi «agbetò» dans le milieu de vie. Bref, «agbetò» signifie que par sa dimension interpersonnelle, spirituelle et cosmique, l'être humain apparaît comme une totalité-vie et relation. Mais, ce terme «agbetò», à qui s'applique-t-il?

§3. Un être mâle ou femelle

Tel qu'il nous a été présenté au-dessus, le terme «agbetò» désigne l'être humain mâle et femelle. Il s'applique à la femme («nyònu») et à l'homme («ncu») tout comme à l'enfant («vifen», «devi»), au jeune («dekajè», «tugbejè»), à tout adulte («ameganxo») et à toute personne âgée («nyagan»). Il exprime ce que chacune de ces catégories de personnes est fondamentalement en elle-même et avec les autres dans la société. Ce mot «agbetò» est parfois accompagné du préfixe «ame». Ce dernier a plusieurs sens, suivant sa nature, qui nous permettent de voir la signification qu'il ajoute à la notion de «agbetò».

«Ame» peut être un substantif. Il veut dire une personne indéterminée, une personne quelconque. Il en appelle à une précision. Ainsi, on dit:

ame ka ma?⁵⁶

c'est-à-dire,

qui est cette personne?

Ameḍe gbonnò⁵⁷

c'est-à-dire,

il y a une personne qui s'amène.

Quand «ame» devient un préfixe, il signifie personne au sens de la personne qui fait quelque chose ou qui est caractérisée par telle qualité ou telle autre:

amejranuḍo ye nyi ⁵⁸,

c'est-à-dire,

Tu es une personne qui arrange vraiment les situations difficiles;

amedanwòtò⁵⁹

c'est-à-dire,

⁵⁶ Litt. personne - laquelle - celle-ci.

⁵⁷ Litt. personne - une, une certaine - venir - en train de.

⁵⁸ Litt. personne - réparer, arranger chose (jra muḍ - tu - être.

⁵⁹ Litt. personne - colère, violence ((a)da) - faire (wè) à qui appartient... (tò).

tu es un nerveux ou une nerveuse; une personne qui n'est pas tendre ou compréhensible;

amefafa⁶⁰

c'est-à-dire,

tu es une personne pacifique, une personne tendre.

Le préfixe «ame» entre ici en composition avec «agbetò» pour désigner un être humain qui fait voir ou qui ne fait pas voir dans sa conduite ce qu'il est en réalité:

ncu ma, ameagbetò ke ye can nyia?⁶¹

c'est-à-dire,

est-il vraiment un être humain, lui aussi?

«Ame» peut devenir enfin une forme syncopée de «ameagbetò»; il reprend sa nature de substantif et a le sens de «ameagbetò»:

Kòkua, ame nyi nyawo⁶²

c'est-à-dire,

⁶⁰ Litt. personne - paix, froide, tranquille, tranquillité («fafa»).

⁶¹ Litt. homme (mâle) - celui-ci - «ameagbetò»... que - lui - aussi - être, devenir?

⁶² Litt. Kòku n'est-ce pas - personne - être, devenir - vraiment.

Koku est vraiment une personne humaine.

Quand il est la forme syncopée de «ameagbetò», «ame» peut être répété pour constituer un mot composé. Il désigne alors une personne qui se révèle, de façon positive, comme un être humain, un «agbetò» digne de son nom dans un comportement précis:

amenyiamé⁶³

c'est-à-dire

une bonne personne, une personne sur qui on peut compter (se dit de quelqu'un qui vient de se montrer comme tel);

amewòame⁶⁴

c'est-à-dire,

une personne bonne, compréhensive, digne de son nom.

Le sens positif que prend «ame» repose sur le fait que le terme «agbetò» dit aussi un être en quête de la vie, de bien-être et de valeurs enrichissantes.

⁶³ Litt. personne - être, devenir - vraiment.

⁶⁴ Litt. personne - faire - personne.

B. L'être humain comme un être en quête permanente de la vie

L'être humain «agbetò» est appelé «agbejitò». Que veut traduire l'anthropologie Waci par «agbejitò»?

§1. Un être en quête de la vie

Le deuxième terme qui désigne l'être humain, «agbejitò», est composé de «agbe»: vie; «ji»: chercher, être en quête de et de «tò»: à qui appartient, qui possède, expert(e), géniteur. Il veut dire celui qui cherche la vie. Il signifie que «agbetò» se présente intrinsèquement comme un être en quête de «agbe» ou de la vie. Il est quête de la «vie», car son être est «vie»; il est quête de la vie également parce que son être est, en même temps et constitutivement, «vie-avec», être-avec, relation ou mouvement vers tous les êtres vivants, les «enuagbeagbe», canal et source de la vie.

La récapitulation et le cœur de cette quête de la vie est le Vodun. Diverses traditions et coutumes nous le révèlent. Pour centrer notre réflexion sur une donnée culturelle précise, riche et expressive dans les gestes et dans les signes qu'elle véhicule, nous nous proposons de partir du chant religieux «Mi wò se». Nous transcrivons ce chant et nous en ferons une brève analyse.

Texte	Signification littérale
Mi wò <u>se</u>	Vous - faire norme, tradition

Refrain:

1. Mi wò <u>se</u>	Vous - faire norme, tradition
Mintò mi wò <u>se</u> (bis)	Vous - mêmes - vous faire - norme, tradition (bis)

Couplets:

a) 2. Vod <u>u</u> m <u>e</u> nya Vod <u>u</u> -	Vodu - à lui - chose, affaire
3. Agb <u>e</u> kpo ji wò mi l <u>e</u>	Vie - seulement - chercher - nous - en train de
4. <u>e</u> nya wòwò	Si tu savoir - faire faire
5. Ku ma wu wo o aé	Mort - va tuer - toi
b) 6. Vod <u>u</u> m <u>e</u> nya	Vodu - à lui - chose, affaire
7. Agb <u>e</u> kpo ji wò mi l <u>e</u>	Vie - seulement - chercher - nous - en train de
8. yegb <u>e</u> wòwò oa	Si tu - refuser - faire faire
9. Ku la wu wo aé	Mort - va tuer - toi

Traduction

Refrain:

1. Suivez la tradition
- Veillez chacun à suivre la tradition (bis)

Couplets:

- a) 2. Dans le culte du Vodu
3. Nous ne cherchons qu'une chose: la vie
4. Si tu suis la tradition

5. Tu l'auras,

La mort ne t'emportera pas.

b) 6. Dans le culte du Vodou

7. Nous ne cherchons qu'une chose: la vie,

8. Si tu refuses de suivre ce culte

9. Tu ne l'auras pas,

La mort t'emportera.

Interprétation

- Contexte: Le chant «Mi wò se» s'exécute en groupe, au retour d'un sacrifice de demande de promotion et de protection de la vie aux Vodou et aux Ancêtres. Dès qu'il est entonné, il est repris indéfiniment. Le groupe change d'allure dans sa marche. Il prend une foulée plus rapide en battant des mains et des pieds, de façon rythmée. La communauté exprime par ce contexte et cette gestuelle - retour d'un sacrifice, exécution indéfinie du refrain, mouvement de danse rapide et continu - la quête permanente de la vie, l'espérance et la célébration de la vie demandée. Mais, quelle est la signification du contenu du chant?

- Sens: Le chant «Mi wò se» nous dit ce que poursuit fondamentalement l'être humain et l'attitude de base que cette finalité exige de lui. Les premiers mots qui nous y

ouvrent sont: «Mi wò sẹ» ou «suivez-la tradition...»(1)⁶⁵. La tradition dont il est question, c'est le sacrifice, la cérémonie culturelle que vient de rendre le groupe qui rentre chez lui. Cette tradition, désignée par le mot «sẹ», qui signifie à la fois norme de vie, tradition, coutume, chose interdite, représente en définitive tout le culte du Vodun. Elle rappelle toutes les croyances, attitudes et relations qui rattachent et lient le sujet «agbejitò» et le groupe social au Vodun qui évoque «Mawu Agbeḍotò». Ainsi, dans le chant, l'expression «Vodun me nya» «la chose du Vodun, le culte du Vodun» (2), est apposée à «sẹ», «tradition» (1) dans la proposition «mintò mi wò sẹ», «veuillez chacun à suivre la tradition» (1). Le culte du Vodun, la tradition (2), a pour toute signification: la quête de la vie (2). L'affirmation est brève, sapientielle: «Agbe kpo ji wò mi le» (3)! Elle énonce et explique en peu de mots tout ce qui fonde et justifie le culte du Vodun chez les Waci.

«Agbetò», l'être humain, est ainsi voué au Vodun parce qu'il est «agbejitò», celui qui cherche la vie et la communion avec le Principe-Totalité-Vie, un être qui conquiert la vie. Seul le Vodun peut lui faire connaître celle-ci. Une seule attitude est nécessaire pour que le sujet responsable acquiert ce qui est recherché, la vie (5): «Mi wò sẹ», suivre ou observer la tradition (4). Rejeter cela (8), c'est se vouer à la mort, perdre la vie (9).

Le Vodun apparaît ici comme le centre de toute l'existence Waci. À travers lui, nous enseignons le chant analysé, l'être humain «agbejitò» demande la vie à Celui qui en est la

⁶⁵ Le chiffre renvoie au numéro des strophes du chant Mi wò sẹ.

Source et l'Achèvement. L'être humain se comprend comme un «je» qui est, avec les autres, communion à la vie, tension vers la vie, conquête harmonieuse et permanente de la vie, être-vie (cf. contexte et mouvement communautaire et rythmé du chant «mi wò sè»). Le trésor le plus précieux dans les «fome», «hennu», «akòta» et «nòjiji» est le Vodun. Chacune de ces familles, au moins au niveau de «akòta» et de «èdu» (village), son Vodun. Ce dernier exprime et procure à tous ses adeptes le bien que ceux-ci poursuivent et qui constitue l'unité de leur être et les relie tous au cosmos et à «Mawu Agbèdòtò».

Bien suprême, le Vodun est aux côtés de «agbètò» dans la famille et dans le village. «Agbèjìtò», «agbètò» est un être qui est toujours et partout en quête de la vie. À cette fin, le Vodun l'accompagne en tous lieux. Le Vodun est avec «agbètò» par la tradition dont il a la paternité avec les Ancêtres. Il est avec lui par les tatouages, les bracelets, les bagues de conservation et de protection de la vie et par les «ti» - scarification qui annihile l'action nocive de toutes forces destructrices de la vie - qu'il porte sur lui. Le Vodun est également avec «agbètò» par les représentations du divin qui l'entourent dans les champs, dans les maisons, sur les chemins et sur les places publiques⁶⁶. Par sa présence, le Vodun manifeste que «agbètò» est, en lui-même et en tous lieux, quête de la vie.

⁶⁶ AGOSSOU, Christianisme africain, p. 78.

§2. Un être en quête de la victoire sur la mort

Quelle est la nature de la vie que désire «agbejitò»? «Gbongbon ye nyi agbetò»⁶⁷, dit-on, c'est-à-dire, c'est le souffle vital qui fait l'être humain. Selon la Tradition Waci, la vie que recherche avant tout «agbetò» et qui fait de lui un «agbejitò» est le «gbongbon», le souffle vital. «Gbongbon» est l'influx par lequel le principe-vie anime l'être humain. Il permet à l'homme d'être vivant dans sa société (opposé à «eku», i.e. la mort physiologique) et d'y promouvoir son être-vie. «Agbetò» est en tant que «agbejitò» un être qui veut maintenir en lui la vie. Ainsi, face à une maladie ou à un accident qui a rendu quelqu'un infirme ou méconnaissable, on ne cesse de répéter en demandant sa délivrance totale:

akpe kpo mia do ne Mawu, ne gbongbon le te kpoa, evò⁶⁸,

c'est-à-dire,

nous ne pouvons que rendre grâce à Mawu. C'est assez qu'il ait le souffle de vie;
il suffit qu'il le conserve;

Mawu me honhlon mia biò⁶⁹,

c'est-à-dire,

nous ne demandons que la force de Mawu.

⁶⁷ Litt. souffle, respiration - qui - être, devenir - «agbetò».

⁶⁸ Litt. - merci - seulement - nous - planter - à «Mawu» - si - souffle, respiration - être, exister - debout - seulement - il, cela - finir.

⁶⁹ Litt. «Mawu» - à lui - force - nous - demander.

Ce dernier refrain est un leitmotiv qui se reprend dans diverses circonstances de l'existence. La vie que recherche «agbetò» «agbejitò» devient ainsi la capacité de repousser loin de soi la mort. La femme enceinte porte le «fuka» («fu» = grossesse; «ka» = corde, liane, ficelle) ou une ceinture censée attacher le fruit de son sein et elle-même à la vie et les épargner tous les deux d'une mort prématurée. On recommande de la même façon à la protection d'un Vodou la nouvelle grossesse d'une femme qui a eu antérieurement de fausses couches. L'enfant qui naît porte un nom qui exprime la quête de la vie, affirme la toute puissance de Mawu, des Vodou, des Ancêtres et défie la mort. Les biens les plus chers et les efforts humains les plus exigeants sont engagés pour conserver la vie et la faire grandir. Dans les situations humaines sans issue, on met un terrain en bail, on fait des sacrifices onéreux et on voue, en dernière analyse, son enfant ou soi-même à un Vodou pour sauvegarder la vie.

Trois requêtes présentent ici le sujet «agbejitò» comme un être qui lutte contre tout ce qui détruit la santé et tue progressivement l'être humain: «lamesen», «agbedidi» et «eku ne to akpa», c'est-à-dire, bonne santé, longue vie et victoire sur la mort. Cette triade est répétée d'un bout à l'autre des prières de bénédiction et de demande qui animent la célébration Waci des événements de l'existence humaine. Elle exige de «agbejitò» de suivre «agbemekò», les normes de la vie, et «agbememon», le chemin de la vie. Ces derniers sont appelés également «Vodukò» (Vodu-normes de vie), «Tògbekò» (ancêtres-norme de vie) ou les normes de vie d'origine divine établies par les Vodou et les Ancêtres.

L'être humain «agbejitò» qui est fidèle à ces invitations jouit de la triade «lamgesen», «agbedidi» et «eku ne to akpa». Il parvient à la Plénitude-Vie qui est la réalisation parfaite de ses vœux. La Totalité-Vie est le sommet de la vie que recherche «agbejitò». Elle fait du sujet, après la mort, père, mère, bienfaiteur et protecteur de la communauté. L'être humain va dans le pays des morts-vivants. Il rejoint «Mawu Agbedotò» et peut partager la condition des ancêtres.

Le dernier trait de l'anthropologie Waci présente l'être humain, «agbetò» et «agbejitò», comme un être qui fait, en attendant le pays des morts-vivants, l'expérience concrète de la vie qu'il recherche.

C. L'être humain comme un être qui «mange la vie»

L'être humain «agbetò» et «agbejitò» est aussi pour le Waci «agbedutò».

§1. Un être pour une vie qui est «bien-être».

Le troisième terme qui traduit être humain, «agbedutò», signifie litt. «agbe»: vie; «du»: manger et «tò» à qui appartient, qui possède, expert(e) en, géniteur. «Agbedutò» veut dire «être qui mange la vie». Le verbe «du», manger, qui entre dans la composition du mot «agbedotò », est employé pour parler de l'action de mâcher et d'avaler un aliment pour se nourrir («e du lan» = il a mangé de la viande; «e du akute» = il a mangé du

manioc). Ainsi, en appelant l'homme «agbejitò» «agbeḍutò», celui qui «mange» la vie, on affirme qu'il veut faire, comme celui qui mange un met préféré, l'expérience concrète de ce qu'il recherche, la vie. L'être humain est en «connaissant» la vie. Il n'est pas seulement un «être-vie» en quête de la vie, il est un être qui se nourrit de la vie et un être qui fait l'expérience concrète de la vie. Il est en vivant, en éprouvant la joie de vivre.

Mais, que désigne «agbe» dans ce concept de «agbeḍutò»? La tradition Waci énonce pour parler de «agbe» ou de la vie qui fait de l'être humain un «agbeḍutò»:

ayaḍuḍu me nyi agbenònò o⁷⁰,

c'est-à-dire,

souffrir ou être dans la misère, ce n'est pas être un «être-vie».

«Agbe» veut exprimer dans «agbeḍutò» la possibilité pour chaque individu et sa communauté d'arriver à connaître, dans le quotidien, ce qu'est l'existence comme communion avec le Vodou, succès dans le travail et dans toutes les entreprises, réussite et bien-être. De façon précise, le Waci affirme d'abord que l'être humain est lui-même s'il peut trouver le minimum vital, manger à sa faim, lui et son entourage. Au temps ancestral, nous a confié le sage Kakpovi Kinija LOKOSSA, on reconnaît les hommes authentiques

⁷⁰ Litt. la souffrance, la misère - le fait de manger - ne - être, devenir - la vie rester rester - pas.

à la fin des récoltes⁷¹. On les compte parmi ceux qui sont capables de nourrir la maisonnée et d'aider les voisins à faire face aux périodes de pénurie. L'individu et sa famille possèdent le minimum vital quand ils peuvent à toutes les saisons organiser des fêtes, célébrer, en action de grâce aux Vodou et aux Ancêtres, des événements joyeux de la communauté: boire, manger, se réjouir, organiser des parties de tam-tam et être capables de clamer souvent: «Mawu le nyawo», Mawu existe réellement! ou «~~e~~e ya nyon nyawo», cette saison est vraiment bonne pour nous!

Les célébrations collectives font partie intégrante de l'être et de l'existence de l'individu. Par elles, la communauté présente l'être humain «agbeḍutò» comme une personne qui vibre aux harmoniques de la beauté du cosmos, de la grandeur du don inestimable de la vie et des bienfaits des Ancêtres et des Vodou dans l'histoire du groupe. Consacrer des jours et des semaines aux fêtes collectives est chose normale. La fête proclame le règne de la vie dans le village. Elle est la manifestation de la joie de profiter des bénédictions divines et l'expression du désir de voir durer celles-ci à travers le temps. Elle est, enfin, dans le contexte des rassemblements, de la musique et de la danse de groupe qu'elle suscite, le témoignage de la participation de tous à la vie et à l'harmonie de la société. L'individu qui se refuse à la fête n'est pas un être vivant. Il apparaît, face aux autres, comme un orgueilleux, un avare, une personne absente à la communauté et fermée

⁷¹ Enquêtes sur le terrain, enquêtes non publiées, décembre 1979, quartier Kanḍe, Comé.

à l'accueil et à la célébration de la vie. Il ne sait pas «manger la vie», il ne peut connaître la joie de vivre («me nya agbe ḡuḡu o, me tin akpò agbe o»⁷²).

§2. Un être pour une vie qui est «solidarité et fécondité»

Sous la forme de dictons, de proverbes et de noms donnés aux individus, la tradition Waci énonce⁷³:

1. ame nyi ame, ye me agbe (alo jìjòè) le

litt. personne - être, devenir - personne, - cela - dans - la vie (ou la joie) - être,
c'est-à-dire,

c'est l'être-avec les autres qui fait l'être humain et lui donne d'être celui qui
«mange la vie»;

2. nòviwòwò nyi agbeḡuḡu

litt. frère, sœur le fait de, la réalité de faire - être, exister - la vie le fait de, la
réalité de manger,

⁷² Litt. il ne - connaître, savoir - la vie - le fait de manger - pas - il ne - pouvoir - le fait de, la réalité de voir, regarder, trouver - la vie - pas.

⁷³ Remarquer les mots soulignés dans les propositions.

c'est-à-dire,

Etre solidaire, partager avec les autres, voilà ce qu'est «manger la vie»;

3. nòvi-nyon

litt. frère, sœur - beau, bel(le, bon(ne);

c'est-à-dire,

La fraternité est un bien suprême;

4. alò ðe klò na alò ðe

litt. main - une, certaine - laver, nettoyer - habituellement - mais

c'est-à-dire,

Il faut une main pour laver une autre;

5. agbetò je ame wu avò

litt. être humain - convenir - rendre beau - personne - plus que - pagne

c'est-à-dire

Celui qui est entouré de frères, de sœurs et d'amis est plus heureux que celui qui est drapé d'un beau pagne.

A travers ces expressions, nous voyons que la tradition Waci établit un lien

- dans le premier exemple

entre «ameu» et un autre «ameu» et «agbeu», i.e. entre «être avec les autres» et «capacité d'être celui qui trouve ou «mange» la vie» (cf. termes soulignés dans le 1er exemple);

- dans le deuxième exemple

entre «nòviwòwò» et «agbedudu» i.e. entre «solidarité», «partage» et «capacité de manger la vie» (cf termes soulignés);

- dans le troisième exemple

entre «nòvi» et ce qui est dit «nyon», i.e. entre «fraternité» et, «ce qui est censé être le meilleur» (cf. termes soulignés);

- dans le quatrième exemple

entre «alò de» et un autre «alò de», i.e. entre «une main» et «une autre main» ou entre une personne «agbetò» et une autre (cf. termes soulignés); et enfin

- dans le cinquième exemple

entre la compagnie de plusieurs «agbetò» et ce qui «je ame wu avò», i.e. entre «la compagnie de frères, de sœurs et d'amis» et «ce qui est le plus beau» (cf. termes soulignés).

La notion de «agbeu» dans les exemples successifs nous décrit ainsi «agbetò» et «agbedutò» comme un être qui fait l'expérience d'un bonheur qui a nom: cercle de frères, de sœurs et de bons amis, solidarité et entraide. L'individu apparaît pleinement lui-même et se révèle comme un être qui «mange la vie» s'il est entouré de ses proches et partage ses biens avec tous. L'individu est comme tel un sujet vraiment «agbedutò» s'il peut

compter sur ces derniers. L'être humain «agbeḍutò» trouve autour de lui de bons amis. Ceux-ci lui offrent au cœur de l'existence des groupes d'interdépendance et d'échange d'expériences sincères. Ils font de «agbeḍutò» l'homme qui a autour de lui des foyers de solidarités certaines.

Le sujet «agbeḍutò» rencontre en tous lieux et en toutes circonstances des asiles de refuge et de réconfort mutuel. Cet être relationnel lui est profitable s'il est lui-même un homme fécond. La compagnie humaine qui caractérise et enrichit le sujet «agbeḍutò» jusqu'au-delà de la mort est la progéniture. La tradition affirme:

1. gvinyon

litt. enfant - bon

c'est-à-dire,

l'enfant est un bien inestimable;

2. ye kpò ci alo ye ò adòku, me ji vi o, me nyi ame o

litt. Tu - trouver, regarder - argent - ou - tu - avoir - richesses, héritage - toi ne -
enfanter

enfant - pas - toi ne - être, devenir - personne - pas,

c'est-à-dire,

tu as beau être riche, tu as beau être comblé de biens matériels, si tu n'as donné

l'existence à personne, tu es un vaurien;

3. evi nyi ame

litt. l'enfant - être, devenir - personne

c'est-à-dire

c'est l'enfant qui fait la dignité d'un être humain.

Ces énoncés sont clairs et précis. Le composé verbal «kpò ci», être riche, désigne dans le deuxième exemple les biens d'ordre socio-économique et relationnel. Le sujet qui les acquiert n'est pas pleinement «agbeđutò» s'il ne procrée pas. Le premier exemple établit ainsi un rapport d'équivalence entre «evi», enfant ou procréation, et «nyon», le bien suprême; et le troisième exemple entre «evi», enfant ou procréation, et «ame», être humain. La paternité ou la maternité est constitutive de l'être de «agbeđutò». Elle est déterminante dans la reconnaissance d'un «agbetò» et «agbejitò» comme «agbeđutò». Elle signifie, chez l'être humain, à la fois rayonnement total de la vie, expérience authentique de la vie; capacité effective d'être «vie» et de «posséder» la vie et la vie la plus noble, celle de faire naître d'autres «agbetò».

Par «evi», l'enfant ou la procréation, le sujet «agbeđutò» peut s'insérer dans l'histoire et dans la généalogie de sa famille. Il se fait un homme qui peut mériter, après sa mort, les pratiques religieuses qui introduisent l'être humain dans la compagnie des ancêtres. Celles-ci sont réservées aux personnes mariées qui ont eu des enfants. Pour parler communément de ces traits de son anthropologie, la tradition Waci affirme sous forme interrogative:

ne me ji vi oa, ameka wò cò ne wo?⁷⁴

c'est-à-dire,

si tu n'as pas d'enfant, qui te rendra les cérémonies funèbres qui t'introduiront, à ta mort, dans l'au-delà?

Ne me ji vi oa, ameka mla wo? Ameka xò nyikò wo?⁷⁵

c'est-à-dire,

si tu n'as pas d'enfant, qui t'évoquera dans la généalogie de ta famille? Après ta mort qui portera ton nom?

L'enfant est ainsi le plus grand et le plus expressif de tous les biens qui présentent l'être humain comme «agbeḍutò». Grâce à l'enfant et par lui, l'homme «agbeḍutò» peut achever après la mort physiologique son insertion dans la communauté humaine et partager la vie qui réunit ses prédécesseurs dans l'au-delà. L'enfant est tout pour «agbeḍutò». Mais, quand tout fait défaut, même cette richesse qu'est l'enfant, «agbeḍutò» est celui qui sait s'accrocher résolument à l'existence.

§3. Un être pour une vie qui est «endurance»

L'être humain «agbeḍutò» est l'individu qui se refuse à mourir tant qu'il n'a pas «mangé la vie». Nous partons de deux proverbes pour le faire découvrir.

⁷⁴ Litt. Si - tu ne - enfanter - enfant - pas - personne laquelle - faire - funérailles - à - toi -.

⁷⁵ Litt. Si - tu ne - enfanter - enfant - pas - personne laquelle - faire la louange, évoque - toi - personne laquelle - recevoir - nom - à toi.

1. Eji wo dona ye wo δuna agbe

litt. le cœur, le courage - on - planter, avoir habituellement - et - on - manger
habituellement - la vie

c'est-à-dire

il faut être courageux pour être un homme qui «mange la vie».

2. Agbetoa, eji dona

litt. l'être humain - le cœur, le courage - avoir planté
habituellement,

c'est-à-dire,

l'être humain se reconnaît par le courage.

La première affirmation considère que la persévérance est une condition de la «manducation» de la vie. La seconde dit expressément que «agbeδutò» est un sujet qui n'est pas persévérant pour un temps. Son identité est d'être persévérance. Il est endurant dans toutes les épreuves et les circonstances où il ne peut «manger la vie».

Que veut dire ainsi la tradition ancestrale? Le sujet «agbeδutò» est dans la culture Waci un être qui espère une vie meilleure tant qu'il n'a pas «mangé la vie». La vie de

l'outre-tombe n'est pas seulement l'existence par-delà la mort. Elle est aussi la continuité de «la vie» que l'on a «mangée», expérimentée et développée ici-bas. Le dicton énonce:

δuku ame ye yi na

litt. manger avec - personne - que - aller habituellement

c'est-à-dire,

on va dans l'au-delà avec ce que l'on a mangé ici-bas.

«Agbeδutò» est dans cette perspective l'être humain qui, même pauvre, malade ou avancé en âge, lutte et croit qu'il «mangera la vie» quelle que soit sa souffrance. Il dit non à la mort et sait faire face aux situations humainement sans issue.

Le sujet «agbeδutò» n'est certes pas animé par un amour obstiné de la vie. Sa tenacité est plutôt, et intrinsèquement, l'expression de l'affirmation que la vie de l'au-delà n'est pas simplement la continuité de la vie mangée ici-bas. Elle prolonge et accomplit la condition de la vie mangée sur la terre. Nous sommes ici au cœur de la signification radicale du dicton «δuku ame ye yina» cité au-dessus. Ce dernier a une variante et prend une forme interrogative. Il marque alors l'étonnement du sujet «agbeδutò» devant des gens qui s'étonnent de son attachement à la vie malgré la persistance d'une expérience douloureuse:

ne me du agbe le fiya oa,

kuwode ye ayi ðui le a?

c'est-à-dire,

si tu ne manges pas la vie ici-bas, est-ce dans le pays des morts que tu la mangeras
(sous-entendu, puisque celle de l'au-delà prolonge et achève celle de la terre)?

Dans le combat pour manger la vie dès ici-bas, le sujet «agbeðutò» sait remettre ses actions et son sort entre les mains des Vodun. «Agbeðutò» désigne dans ce contexte l'être humain comme un être qui est en se confiant aux forces invisibles. Par rapport aux Vodun, le sujet «agbeðutò» va au-delà de la simple observance des normes de la vie. Il gagne les Vodun à sa propre cause. Il met tout en œuvre pour être véritablement un vrai «agbeðutò». On retrouve dans ce domaine des «huen», cicatrices symboliques pour défier les méchants; des «bo», compositions à base de feuilles médicinales en vue de protéger la vie et de manger la vie; et des «glo», «anti-missiles» pour contrecarrer tout ce qui s'oppose à l'être et à l'existence de l'individu «agbeðutò»⁷⁶.

Quand les Vodun s'avèrent impuissants, l'être humain «agbeðutò» se voue directement à Mawu dans les efforts qu'il fait pour secouer le joug de la misère. La société reste présente à son espérance. Elle lui vient en aide par les voisins qui partagent avec lui leurs biens et lui adressent des mots d'encouragement:

⁷⁶ AGOSSOU, Jacob et PÉNOUKOU, Efoé-Julien, «La réalité de la violence dans le monde hier et aujourd'hui. Le cas de l'Afrique» dans *Savanes-Forêts* 28-29/1-2- (1984), p. 18.

cò ji wo na Mawu, y_e ajra nu ò⁷⁷

c'est-à-dire,

confie-toi à Mawu. Il arrangera la situation;

doji agbe le nkò⁷⁸

c'est-à-dire,

sois persévérant, la vie ne tardera pas à venir.

Le sujet ainsi porté par ses proches est véritablement «agbe_δutò» s'il garde, même dans les pires situations de dénuement, une humeur joyeuse et rayonne du bonheur futur dans le présent. La joie apparaît ici comme le reflet de la vie qui constitue l'être humain, le détermine et lui fait assumer son être et son existence. Des individus portent le nom de «Jòji» (i.e. sois dans la joie) et de «Jijòè» (i.e. la joie) pour signifier que, dans la souffrance et dans le combat pour la vie, la joie est la manifestation de la vie qu'est l'homme («agbe_tò») et l'expression de ce que l'homme recherche («agbe_jitò») et veut expérimenter tant qu'il n'a pas rendu le dernier souffle («agbe_δutò»). L'éthique traditionnelle Waci apparaît dans ce contexte pour aider à l'affirmation de la personnalité authentique de «agbe_δutò», voire à la réalisation de la totalité-vie de «agbe_tò», «agbe_jitò» et «agbe_δutò».

⁷⁷ Litt. donne, remets coeur - à toi - à - «Mawu» - il - le fait de, la réalité de réparer, arranger - chose.

⁷⁸ Litt. plante coeur, courage - la vie - être, exister - devant.

Section III: L'éthique Waci

Voici comment s'exprimait le sage Kpòjro HUNGBEJETO de Logomé, au Togo, quand il nous expliquait ce que nous exposons dans cette section:

Ye nya fine ye co

ye nya ameagbetò ne ye nyi

Nuka kpòtò newo?

Ekpòtò ne wo kpobe

ya nya be ye

anyi ame jò ame⁷⁹

c'est-à-dire,

Tu as grandi, jeune homme!

Tu connais ton origine,

Tu sais qui tu es comme «ameagbetò».

Que te reste-t-il?

Il te reste seulement à

Devenir un «ame jò ame».

⁷⁹ Litt. tu - connaître, savoir - où - tu - venir de tu - connaître, savoir - «amegbetò» - que - tu - être, devenir chose laquelle - rester - à - toi? il - rester - à - toi - seulement que - connaître, savoir - tu que le fais de, la réalité de être, devient «ame jò ame»

Ainsi, une fois que la tradition Waci situe le sujet dans le cosmos (cf. supra «tu connais ton origine») et lui révèle les dimensions de son être (cf. «tu sais qui tu es»), elle lui enseigne l'éthique par laquelle il peut réaliser l'achèvement de sa personne (cf. «il te reste seulement à devenir un «ame jò ame»). Cette éthique est celle de «anyi ame jò ame» ou de l'engagement par lequel le sujet parvient à la promotion intégrale de son être-vie. Que veut dire la tradition Waci?

A. La problématique de «anyi ame jò ame»

§1. Signification de «anyi ame jò ame»

Commençons cette analyse par des exemples qui nous ouvrent directement au sens de «anyi ame jò ame». Un individu qui veut affirmer son désir d'être heureux et de parvenir comme les autres à l'achèvement de son être-vie dira:

1. nye ca me anyi ame jò ame

litt. moi -aussi - je - le fait de, la réalité de être, devenir - être - vie, personne - naître, engendrer, arriver - être - vie, personne

c'est-à-dire,

je veux être moi aussi «un être-vie qui engendre un être-vie»⁸⁰;

⁸⁰ Cette traduction et les suivantes restent fidèles au sens des mots «Waci». Elles se feront plus claires au fur et à mesure que nous avancerons dans l'analyse sémantique de «anyi ame jò ame»

2. nye ca me anyi enu jò enu; ame jò ame

litt. moi - aussi - je - le fait de, la réalité de être, devenir - la chose - naître, engendrer, arriver -la chose - être-vie, personne - naître, engendrer, arriver - être-vie, personne

c'est-à-dire,

Je veux être moi aussi «la chose qui engendre la chose», «l'être-vie qui engendre l'être-vie»;

3. nye ca me anyi ameḁe la, ame jò ame

litt. moi - aussi - je - le fait de, la réalité de être, devenir - être - vie, personne une - vraiment - être - vie, personne - naître, engendrer, arriver - être - vie, personne, c'est-à-dire

je veux devenir quelqu'un vraiment moi aussi, «un être-vie qui engendre un être-vie».

Dans ces trois exemples, tout tourne et se tient autour de l'expression «anyi ame jò ame» qui apparaît dans toutes les propositions. Voyons de façon plus précise ce qui est signifié.

La tradition Waci affirme et répète dans les trois exemples à travers «anyi ame jò ame»:

«anyi»: le fait de, la réalité de être ou la réalité de devenir

«ame»: être-vie, personne

«jò»: qui naît, engendre, arrive

«ame»: être-vie, personne

Par «anyi ame jò ame», le sujet ou l'agent «ame» exerce une action («nyi») dont le terme est l'enfantement, l'engendrement ou la reproduction («jo») de lui-même ou de «ame» qu'il est. Le terme «ame» de l'expression «anyi ame jò ame» est une forme syncopée de «ameagbetò», un «agbetò» qui se révèle pleinement. Il correspond au sujet de l'accomplissement de l'être humain appelé «agbetò», «agbejitò» et «agbedutò». Ainsi, par «ame jò ame», il est question de l'être-vie qui «jò», i.e. enfante, engendre qui il est et ce qu'il est en tant que «agbetò», «agbejitò» et «agbedutò». Nous avons affaire à un individu qui parvient à la promotion et à la manifestation concrète de son être «agbetò». Il a réalisé l'être «agbetò», «agbejitò» et «agbedutò» dont il porte le nom. Nous dirons à cette étape de notre analyse qu'il est un «agbetò», un être-vie digne de son nom. Rappelons que chez les Aja-Ewe, et chez les Waci en particulier,

«le nom est la reproduction de ce que, à partir de l'oracle du Fa, l'individu est appelé à devenir au sein de la communauté»⁸¹.

On n'oubliera pas que le Fa est «le messager de Mawu»⁸², le Principe-Totalité-Vie, la Plénitude-Vie.

⁸¹ WILSON, S., «Aperçu historique sur les peuples et cultures dans le Golfe du Bénin: le cas des «Mina» d'«Anecho» dans MEDEIROS, Peuples du Golfe, p. 143; SOÉDÉ, Être jeune, p. 90-91.

⁸² Cf. supra note 3. Nous empruntons ici l'expression «le messager de Mawu» à ADOUKONOU, Jalons pour, Jalon pour, T. I, p. 143.

L'exercice d'un métier et l'agir personnel représentent les premiers lieux de la réalisation et de la reconnaissance du sujet digne de son nom ou du sujet «ame jò ame».

La tradition Waci le traduit sous diverses formes:

ame jò ame, edò wòna

litt. être - vie, personne - naître, engendrer, arriver - être - vie, personne le travail,

l'agir, la conduite, le comportement - faire habituellement

c'est-à-dire,

l'être humain digne de son nom travaille;

ame jò ame me dò ma?

litt. être - vie, personne - naître, engendrer, arriver - être - vie, personne - à elle -

travail, agir, conduire, comportement - est-ce, là?

c'est-à-dire,

est-ce là la conduite d'un homme digne de son nom? i.e. son existence (on parle d'un sujet précis) n'affirme pas son être comme cela se doit;

ame jò ame e nyi; edò ya wòna...

litt. être - vie, personne - naître, engendrer, arriver - être - vie, personne - être,

devenir; - le travail - ce - faire habituellement

c'est-à-dire,

celui-ci est un homme digne de son nom; il exerce tel métier...

Nous comprendrons davantage le sens de «anyi ame jò ame» si nous recherchons le sens de la locution verbale «anyi», maintenant que nous connaissons celui de «ame jò ame». Le «a» de la locution verbale «anyi» est un affixe qui va avec un verbe pour signifier «le fait de» ou «la réalité de»:

- «ajo»: le fait de partir, la réalité de partir, partir réellement;
- «awò dò»: le fait de travailler, la réalité de travailler, travailler réellement;
- «anyi»: le fait d'être, de devenir, être ou devenir effectivement ceci ou cela.

Ainsi, le «a» de «anyi» appuie, dans «anyi ame jò ame», le mot «nyi».

Mais que veut dire «nyi»? Le verbe «nyi» signifie être, devenir au sens de «être et agir», voire devenir l'être que l'on est par l'action. On dit en Waci à un beau parleur:

enu ne ye nyi a, ðe cò fiò

litt. la chose - que - ton - être, devenir, - montre - la -

c'est-à-dire,

ce que tu es, montre-le moi!

Cette phrase, lancée habituellement à un vantard ou à un peureux, exprime la densité de «nyi» en Waci:

enu ne wo nyi a, wo ðafiò na ye

litt. la chose - que - on - être, devenir, on - montre habituellement,

c'est-à-dire,

ce qu'on est, on le fait voir.

Ce que Paul VIEIRA dit des Mina est vrai des Waci: si tu demandes à un Mina (ici à un Waci), qu'est-ce qu'une pierre? Il te montrera la pierre qu'il a sous la main: «Regarde une pierre»⁸³. En d'autres mots, le «nyi» signifie l'être visible d'une chose ou encore le devenir d'une personne qui manifeste la réalité intégrale de ce qu'elle est quand on la saisit dans sa totalité d'être. Le «nyi» est un dynamisme d'être. Il se déploie; il se révèle dans le concret, et, dans le tout de son être. L'affixe «a» (de «anyi») insiste sur ce caractère effectif, visible et plénier de la signification de ce qu'est le sujet «ame» ou «agbetò» digne de son nom quand il est dit «anyi ame jò ame».

Cette approche du sens de «ame jò ame» et de «anyi» nous apprend que par «anyi ame jò ame», il est question chez les Waci d'un être-et-d'une action grâce auquel le sujet parvient à l'effectivité qui lui permet de devenir ce qu'il est. La dimension historique et concrète de la totalité de l'être-vie de «agbetò» exprime, à travers ce devenir, un engagement dynamique. Celui-ci est un mouvement de «anyi» ou un mouvement d'être et d'action dans lequel le sujet affirme la totalité de son être-vie et se réalise de manière à être une personne digne de son nom. La réalité tangible qu'est le fait d'engendrer dans «ame jò ame» et le sens de «concrétitude» que véhicule «anyi» expriment, tous deux, dans

⁸³ VIEIRA, La conception de la vie, p. 20.

«anyi ame jò ame», une idée de déploiement réel et de manifestation existentielle de ce qu'est «agbetò».

§2. L'engagement existentiel

Quand la tradition dit «anyi ame jò ame», elle ne parle pas chez les Waci de l'accomplissement de l'être humain in genere ou à partir de concepts métaphysiques. Elle fait revêtir plutôt ces derniers de leur chair existentielle et des réalités qui leur donnent une signification pertinente. La tradition exprime par «anyi ame jò ame» une existence éthique qui fait de la problématique de la promotion de l'être humain celle du sujet devenant («anyi») «ame jò ame», ou se réalisant concrètement et pleinement en tant que «agbetò», «agbejitò» et «agbedutò». La culture Waci invite le sujet responsable à s'affirmer comme être-vie à travers un mouvement d'être et d'action qui réalise la personne en lui faisant connaître la plénitude de son être-vie. Nous appellerons cette problématique l'**engagement existentiel**.

Nous n'avons pas la paternité de l'expression «l'engagement existentiel». Nous l'empruntons aux courants philosophiques du personnalisme et de l'existentialisme pour traduire en français ce que dit «anyi ame jò ame» en Waci. On se référera à Peter KEMP dans son ouvrage Théorie de l'engagement: I. Pathétique de l'engagement⁸⁴ pour un

⁸⁴ KEMP, Peter, Théorie de l'engagement I. Pathétique de l'engagement, Paris, Seuil, 1973, p. 16-39.

aperçu sur le concept de l'engagement existentiel chez les philosophes personnalistes et existentialistes. Nous ne revenons pas en ces lignes sur cette étude pour ne pas répéter l'auteur ni nous éloigner du sujet immédiat de nos propos sur la culture Waci.

Nous reprenons dans la présente analyse l'expression «l'engagement existentiel» pour l'utiliser dans un autre sens. Nous empruntons l'expression pour l'investir, dans notre exposé, du sens de «anyi ame jò ame». Dans cette tentative, nous sommes conscients d'une chose: «traddutore traditore»⁸⁵. Nous expliquons maladroitement la pensée Waci. Nous y sommes contraints, malheureusement. À l'état actuel de nos recherches, l'ensemble phonétique «l'engagement existentiel» est le seul, à notre avis, qui peut faire percevoir en français les principaux traits de l'éthique de «anyi ame jò ame». Nous traduisons de façon conceptuelle «anyi ame jò ame» par «l'engagement existentiel», enfin, parce que «anyi ame jò ame» implique un engagement qui englobe l'être total du sujet et embrasse son existence entière; un engagement qui est un mouvement d'actions continuelles et de fidélité⁸⁶ à son être-vie, voire de fidélité du sujet à son être-vie propre de «agbetò» au sens d'une

⁸⁵ COLLECTIF, Petit Larousse illustré 1989, Paris, Larousse, 1988, p. 1052.

⁸⁶ Sur les connotations de la notion occidentale de l'engagement existentiel qui ont trait à l'affirmation concrète du sujet toute son existence et à la fidélité, voir en plus de l'étude de Peter KEMP citée au-dessus; PLOURDE, Simonne, Vocabulaire philosophique de Gabriel MARCEL (en collaboration avec Jeanne Parain - Vial, Abbé Belay, René Davignon), Montréal, Bellarmin, 1985, p. 583 (N.B. article «engagé, engagement»); MARCEL, Gabriel, Être et avoir, Paris, Aubier, 1935, 357 p.; MOUNIER, Emmanuel, Qu'est-ce que le personnalisme? Paris, Seuil 1947, 105 p.; NEDONCELLE, Maurice, De la fidélité, Paris, Aubier, 1953, 203 p. Cette bibliographie est sommaire. On trouvera dans les notes de l'étude de Peter KEMP une longue bibliographie sur le sujet. On se référera aussi à la théorie occidentale de l'option fondamentale. Au lieu de transcrire ici une bibliographie assez abondante, nous nous sommes permis d'en donner la liste et la description dans un appendice bibliographique intitulé «Engagement et option fondamentale».

«reproduction», d'un «engendrement» qui soit l'épiphanie de ce que signifie anthropologiquement «agbetò».

Qu'expliquons-nous ainsi à travers l'engagement existentiel? Nous entendons par «l'engagement existentiel» un engagement par lequel le sujet se saisit dans l'intégralité de son être-vie «agbetò» et se rend capable de faire voir, de façon concrète et dynamique, sa propre réalisation de «agbejitò» et «agbeđutò». Le sujet assume les exigences de son être-vie et parvient véritablement à l'effectuation de son «jògbe», i.e. parole-programme, à l'achèvement et à la plénitude de son «agbe», i.e. être-vie. Par l'expression «l'engagement existentiel», nous voudrions faire ressortir, comme le suggère la notion de «anyi ame jò ame», le lien organique qui existe entre le sujet totalité «agbetò» «agbejitò» et «agbeđutò», l'accomplissement réel de son être («anyi») et l'action concrète de son existence («jò» et «enu ne wo nyi a, wo đefiò na ye»). Il est question d'un dévoilement, d'un dépliement et d'une manifestation totale de l'être-vie dans ses mouvements, dans ses créativités et dans ses désirs.

En quoi consiste donc une telle éthique de la réalisation de l'homme Waci? Que veut dire, de façon plus claire et plus concise, la tradition Waci quand elle parle de «anyi ame jò ame» ou d'engagement existentiel?

Cette question se formule en Waci:

leke wo nyi na ame jò ame đo?

litt. comment - on - être, devenir - habituellement - «ame jò ame»

c'est-à-dire,

comment devient-on habituellement «ame jò ame»? ou en quoi consiste l'engagement existentiel, le mouvement d'être et d'action d'accomplissement de soi?

Nos différents informateurs des villages Waci du Togo et du Bénin ont répondu en faisant ressortir plus d'une fois cette sentence:

enu - nyatò ye nyi ame jò ame

litt. la chose - connaître, savoir à qui appartient... - lui -être - «ame jò ame»

c'est-à-dire,

c'est celui qui connaît la chose («enu») qui est dit «ame jò ame», une personne digne de son nom.

Mais, qu'est-ce que «la chose», le «enu» auquel est lié ainsi l'avènement de l'individu à son accomplissement? Observons qu'on emploie «enu» avec le morphème «jò»: «enu jò nu», litt. la chose - engendrer, naître, faire naître - chose, c'est-à-dire, la (ou une) chose digne de son nom, une chose qui correspond à ce qu'elle est ou fait voir les résultats qu'on en attend.

Qu'est-ce qui fait que la (ou une) chose, «enu», est digne de son nom en tant que «chose», «enu»? Ce qui fait qu'une «chose», «enu», est digne de son nom en tant que

«chose», «enu», dans la logique de la pensée africaine Waci, c'est la «chose enu», qu'elle «est» et «fait voir» véritablement.

Le «enu» est dans ce contexte, quand il s'agit du sujet humain «agbetò» - l'être qui est en quête d'une vie concrète - la «chose» en tant qu'être doué de mouvement et d'effectivité; la «chose» en tant qu'être porteur de vie, de sens et de puissance qui permet de devenir «ame jò ame». Nous avons affaire à un être qui rend le sujet capable de se réaliser, de promouvoir la vie, de l'acquérir pleinement et de la faire voir. Le «enu», la «chose», est dans cette perspective comme dirait Anselme Titianma SANON ce qui «grandit avec» et ce qui est élan de la vie et manifeste la vie⁸⁷.

Quel est maintenant, le «enu» qui permet de qualifier un individu «agbetò» «enu - nyatò» et, par conséquent, «ame jò ame»? L'individu dit «enu-nyatò», celui qui connaît le «enu», n'est pas d'abord la personne qui connaît des valeurs humaines autres que celles d'identification et de reconnaissance des membres de sa propre culture d'origine. Les anciens disent avec humour aux jeunes «peau noire masques blancs» ou à ceux qui sont devenus étrangers à leur culture, aliénés à l'école de l'Occident:

xoma nyanya me nyi enu-nyanya o,
c'est-à-dire,

⁸⁷ SANON, Anselme Titianma, «L'homme du style oral ou Oralité et expression de l'homme» dans *Afrique et Parole* 48 (1975), p. 18.

«connaître le papier», être formé à l'école de l'Occident, ce n'est pas acquérir la sagesse ni être «accompli».

Le «enu» qu'il faut connaître, c'est le «tògbe me enuwo», litt. ancêtres - à eux - choses les, c'est-à-dire «la chose des ancêtres». Nous sommes placés devant la première attitude de déploiement de l'engagement existentiel, l'accueil du «enu» qui fait devenir «ame jò ame».

B. L'accueil de la tradition

Le premier mouvement d'être et d'action du sujet «agbetò», en quête de l'accomplissement de sa personne, est une attitude d'ouverture au milieu de vie et d'accueil de la tradition ancestrale. Cet engagement correspond à ce qui est appelé communément «anya tògbe me enuwo» - forme contractée: «anya tògbe nu» -, connaître «la chose des Ancêtres». Que veut-on dire?

§1. Le sens de la tradition

Pour faire découvrir ce qu'est «anya tògbe me enuwo», nous partirons des mots que la vieille «tasinò» Zohonsi ATIOGBE adressait à notre groupe d'âge («hati») il y a déjà dix-neuf ans:

1. Mi egbe me ðekajèwoa, Vous les jeunes d'aujourd'hui,

	mi me nya tògbè nuwo o	Vous ne connaissez pas «la chose des ancêtres»
2.	Ame jò ame nyinnya	Être une personne digne de son nom
3.	enu sugbò nu lè:	Tient à ceci:
4.	Ye ðo la nya tògbè nuwo	Tu dois avant tout connaître «la chose des ancêtres»,
	Ya nya akòta nuwo	Connaître «la chose de ton «akòta»
5.	Mi do la hen wo ðo asi	Tu dois la garder, l'observer
6.	Ya nya aleke ne wo mla na	Et savoir faire la litanie généalogique
	Mi me tògbewo	De tous tes ancêtres.

A travers ces instructions de la vieille Atiogbé, nous voyons que «anyi ame jò ame» (2)⁸⁸ est rattaché à la connaissance de «tògbè me enuwo» (3) ou de «la chose des ancêtres». Les «tògbè» ou les ancêtres, ce sont les morts-vivants, des êtres humains accomplis, parvenus à la Plénitude-Vie ou devenus totalement «ame jò ame». Ils sont des modèles pour leurs descendants⁸⁹. Les propos de sagesse de la «tasinon» Atiogbé invitent ainsi les jeunes à connaître leurs ancêtres (6) et ainsi «la chose» que ceux-ci ont laissée (4 et 5). Celle-ci, mieux «la chose des ancêtres», ou de la famille «akòta», représente des valeurs qui donnent plénitude et accomplissement à la vie des jeunes ou de «agbètò» (1).

⁸⁸ Les chiffres renvoient aux numéros des strophes du texte transcrit au-dessus.

⁸⁹ Nous développerons davantage plus bas ce qui fait qu'une personne ou un ancêtre devient un modèle pour la communauté.

Il est question de ce que les «tògbè», les ancêtres, ont considéré comme vrai et sacré ici-bas; ce qui leur a permis de «posséder» la vie et de la faire voir à travers une existence comblée de biens; ce qui, enfin, leur a valu l'achèvement intégral de leur personne et la survie par-delà la mort. La culture Waci désigne ici toutes les attitudes de vie, les pratiques, les croyances et les espérances du milieu ambiant: conception du monde et normes d'origine divine reçues du Vodun, activités socio-économiques, culturelles et religieuses et exigences de la vie communautaire. Ces données représentent les expériences et tout ce qui («enu») mène à la réalisation de l'individu et du groupe. Ces données forment les valeurs qu'il incombe au sujet de «garder», au sens dynamique de «accueillir» et de «vivre» de façon originelle, s'il veut être appelé «ame jò ame». Elles sont les valeurs qui permettent à «agbetò» d'être «enu-nyatò» et ainsi «ame jò ame». Le sujet peut alors exprimer et accomplir, à travers des attitudes et des actions concrètes, la totalité «agbetò», «agbejitò» et «agbeḍutò» qu'il constitue.

Sur ces bases, l'éthique de l'engagement existentiel invite le sujet, dès le premier élan de l'éveil de sa personnalité, à faire sienne les valeurs de son milieu de vie ou de ses ancêtres. Elle invite «agbetò» à réapproprier celles-ci et à se déterminer à partir d'elles. Le sujet peut à ce prix découvrir la vision du cosmos, le sens de l'existence humaine et sa propre identité de «agbetò» dans sa culture d'origine.

Cette tradition que le sujet reçoit n'est pas un enseignement monolithique qui s'impose à sa conscience et empêche toute initiative personnelle. Elle est plutôt comme

«tògbè me enuwo», le «gbè» (la voix, la parole) de «Mawu Agbèḍotò», c'est-à-dire, la parole créatrice et communicatrice de la vie (agbè) déchiffrée à travers les signes et symboles qui peuplent l'univers depuis les origines. Elle est ainsi à la fois

- «agbemenya»: litt. vie-à elle - parole, c'est-à-dire, parole de vie, tradition génératrice de vie pour «agbetò»;

- «hwenuxo» - litt. passé, histoire, origine - parole, c'est-à-dire, mythe, histoire qui nous précède, explique les origines de la vie, du temps et de l'espace ou de «agbeme» dans lequel nous entrons à un moment donné de son cours; parole des origines qui rattache «agbetò» à «Mawu Agbèḍotò», aux Vodou et aux Ancêtres dont la présence communique l'influx vital et accompagne l'être humain partout.

Par ces traits, la tradition désigne la «parole de vie». Elle énonce les valeurs grâce auxquelles les ancêtres ont vécu leur histoire et se sont faits histoire, modèles de vie et protecteurs de la vie pour les membres de leur famille. La tradition engage à imiter les ancêtres et à se faire histoire comme eux en incarnant leurs raisons d'être et leurs normes de vie. Elle oriente l'existence. Elle garantit la conquête de la vie. Elle fait de celui qui s'ouvre à elle et la développe une valeur et un exemple à son tour pour le groupe social. Ainsi, tout individu qui pose l'acte d'accueil de la tradition entre dans une histoire. Il devient un maillon vivant dans la chaîne de l'écoute des «agbemenya» (et des «hwenuxo») et de la solidarité avec le cosmos et la communauté. Il participe avec toute sa société à une action commune de découverte du cosmos, d'identification du groupe et d'accomplissement du sujet «agbetò». Cet accueil des «tògbè me enuwo» est un cheminement. Il est toujours

en devenir et en acte à travers l'expérience concrète des valeurs reçues. Il est progression permanente et communautaire vers le Principe-Totalité-Vie.

§2. Le rôle des aînés et de la communauté

La communauté familiale éduque le sujet «agbetò» à la connaissance de la tradition. Elle l'amène dans ce domaine à prendre conscience qu'il ne finira pas d'apprendre les «tògbè mē enuwo» tant qu'il n'a pas rejoint l'au-delà:

ci wo ci vòna, wo mē nyana nu vò o, dit le proverbe,

litt. grandir - on - grandir - finir habituellement, - on - ne - connaître habituellement
- chose - finir - pas,

c'est-à-dire,

on finit de croître physiologiquement, on ne finit jamais d'apprendre.

En dehors du cercle de la famille et des initiations particulières (exemples: Vodun, groupes culturels et différents groupes sociaux) que nous ne pouvons étudier dans le cadre limité de ce travail, la grande école de l'accueil responsable de la tradition est la référence à la sagesse des «ameganxo» - litt. personne - grande - parole - ou des aînés et des anciens. Celle-ci fait connaître tout ce qui est «tògbenu» à travers les gestes, les faits, et les événements de l'existence quotidienne. L'individu qui veut être «ame jò ame» sait ajouter de façon régulière à cet enseignement le conseil de ses devanciers dans toutes ses

démarches. Il se montre aux yeux de ses aînés et de ses proches un sujet mûr, conscient du caractère communautaire de toutes ses expériences et toujours prêt à accueillir la tradition pour l'assumer dans et avec la communauté.

La communauté entière a la responsabilité d'opérer comme l'individu la démarche de l'accueil permanent de la tradition. Chaque «hennu» ou chaque «edu» (village) se réalise et compte en son sein des «ame jò ame» s'il réunit périodiquement sa communauté dans le «dèφoxònu», le temple des Vodou et des Ancêtres protecteurs, sur la tombe de l'Ancêtre fondateur et à des places historiques. La communauté se remémore la tradition et renouvelle culturellement et spirituellement tous ses fils et ses filles. Le recours au «bokònò», i.e. prêtre interprète du divin, la recherche du «jòtò», i.e. ancêtre géniteur, et les pèlerinages collectifs réguliers à l'autel des «asen» - objets métalliques sous forme de parasol symbolisant la présence des Ancêtres morts-vivants - témoignent aussi que les «hennu» et le «edu» accueillent, comme communauté, la parole qui oriente la vie et insère le sujet dans la société.

C. L'insertion dans la société

Enraciné sur la tradition, le sujet «agbetò» veille à se découvrir et à se «faire voir» en toutes choses comme un être dans et avec le cosmos et la société. Cette deuxième

attitude de l'engagement existentiel est dite en Waci: «ehameδeδe», mot à mot le fait d'entrer dans la communauté. Que veut-on signifier?

§1. Le sens de l'insertion et les groupes d'âge

La tradition Waci explique l'insertion sociale ou «ehameδeδe» par cet adage:

1. ne ye ci vòa, eha me wo δena

litt. si - tu - grandir - finir déjà, - le groupe, la communauté - dans - on - entrer habituellement,

c'est-à-dire,

Quand on grandit, il faut devenir un membre vivant de la communauté.

Un autre adage systématise:

2. hamevi ye nyi agbetò

litt. groupe communauté enfant - que - être, devenir - être humain,

c'est-à-dire,

L'être humain, c'est celui qui est un membre vivant d'une communauté.

A travers ces affirmations sapientielles, l'insertion dans la communauté est l'expression de la maturité d'un sujet (cf. «ne ye ci vòa» dans la première proposition du premier adage et «agbetò» dans le deuxième adage). Elle préconise une participation du sujet «agbetò» à l'existence de sa société (cf. «eha me wo δena» dans la seconde

proposition du premier adage et «hamgvi» dans le deuxième adage). L'individu s'insère dans l'histoire et dans la vie de sa communauté. Il vise à promouvoir celles-ci en entrant dans leur dynamisme de développement et d'achèvement de l'être humain. L'individu partage la destinée, les réalités existentielles, les combats et les attentes de son peuple dans les «hati».

Les «hati» désignent la classe ou le groupe d'âge de chaque individu. Dans les «hati», l'individu est appelé à prendre part, avec ceux de son âge, aux activités de la communauté. Il y prolonge, au-delà de la famille «hennu», ses relations interpersonnelles. Il devient le camarade et l'ami de beaucoup de gens, l'enfant du quartier, le fils du village, l'ainé de certains, le cadet d'autres et le frère de tout le monde. L'insertion dans les «hati» engage le sujet «agbetò» au service du groupe et de toute la communauté villageoise. Elle permet à la personne de mettre en pratique les exigences de la fraternité Waci. Lien d'entraide, cette solidarité africaine amène le sujet à découvrir que, tout comme un seul arbre ne fait pas la forêt, la société n'existe et «agbetò» n'est réellement rien sans la présence des autres. «Agbetò» s'épanouit, tel le grand arbre d'une forêt dense, parce qu'il est avec ses congénères et étend ses relations pour protéger les uns, s'ouvrir aux autres et s'intégrer avec tous à l'harmonie et à l'ordre du cosmos. L'individu désireux d'être «ame jò ame» y arrive s'il intègre la vie de sa classe sociale. Au sein de celle-ci, il apprend à unir ses désirs personnels et ses engagements à ceux de tous les membres de sa famille et de la communauté villageoise. Ce sujet «agbetò» suscite, au regard de tous des admirations telles:

ame jò ame e nyi nyawo⁹⁰

c'est-à-dire,

il est vraiment «ame jò ame»;

yeme φome vo⁹¹

c'est-à-dire,

il aide sa famille «φ me». Sa famille est aussi heureuse que lui-même en personne;

me, nlonbe yeme du o⁹²

c'est-à-dire,

il n'a pas oublié son village;

me nlonbe yeme hatiwo o⁹³

c'est-à-dire,

il n'a pas oublié non plus ceux de son groupe d'âge;

ekò nkume yiye ne amesiame⁹⁴

⁹⁰ Litt. être - vie, personne - naître, engendrer, arriver - être - vie, personne - être, devenir - vraiment.

⁹¹ Litt. à lui - famille nucléaire» - libre, heureux.

⁹² Litt. il ne - oublier - à lui - village - pas.

⁹³ Litt. il ne - oublier - à lui - camarades d'âge les pas.

⁹⁴ Litt. Il - élever, soulever - visage - au-dessus - à - tout le monde.

c'est-à-dire,

il a fait l'honneur de toute la communauté humaine; il a rendu tout le monde heureux.

Les classes d'âge et toute la communauté prennent aussi parti pour l'individu. Ce dernier représente en retour pour elles une partie du tout qu'elles forment comme société. Elles appellent l'individu «l'un des leurs»: «nòvi», frère ou sœur - le même mot utilisé par les enfants d'une famille «fome» entre eux -, «hamevi», l'enfant du groupe ou «dumevi», l'enfant du village. Nous avons vu plus haut que pour connaître quelqu'un on lui demande le nom de son «hennu», de son quartier ou de son village.

Il faut ajouter que les rassemblements collectifs représentent aussi des lieux qui révèlent la dimension personnelle et communautaire de l'insertion sociale. Il en est de même des infractions aux normes de vie. Celles-ci sont considérées comme des facteurs de déstabilisation de l'ordre ancestral et de marginalisation de l'individu du groupe. Elles exigent des sacrifices qui réconcilient l'individu avec les Vodou et le réintègrent dans le groupe d'âge et dans la société⁹⁵.

§2. Les divers niveaux de l'insertion sociale

Les classes d'âge, comme lieu privilégié de l'insertion de l'individu «amejò ame»,

⁹⁵ SOËDÉ, Nathanaël Yaovi, «Sacrifice de réparation chez les Waci de Comé et de ses environs» dans La Voix de Saint Gall 33 (1978), p. 19-29.

ne sont pas uniformes. Elles existent pour diverses catégories sociales et ont chacune un caractère progressif. Les catégories sociales sont:

- les «vifen» ou «δevi»: ce sont les enfants, garçons et filles de huit à quinze ans environ. Le groupe est mixte suivant les activités;

- les «δekajè» et les «tugbejè»: jeunes gens et jeunes filles de quinze à trente ans environ. Les «δekajè» et les «tugbejè» forment le groupe qui est généralement le plus actif et le plus structuré, le haut lieu de formation et d'identification des personnes conscientes de leurs responsabilités;

- les «ameganxo»: groupe des adultes. Les «ameganxo» composent deux classes distinctes: les aînés des «δevi», des «δekajè» et des «tugbejè» et les anciens. Les aînés sont en pleine force de l'âge. Ce sont des gens mariés. Les anciens sont des personnes beaucoup plus avancées en âge. Ils sont reconnus pour leur expérience de la vie et leur sagesse; «wo nya agbenu», dit-on d'eux, c'est-à-dire, ils (anciens) connaissent les «choses» de la vie. Les «ameganxo» ont généralement au-delà de soixante ans. Les femmes de ce groupe sont appelées habituellement des «tasinò»; et enfin,

- les «nyagan»: ce sont les personnes les plus âgées de la société. Elles ont leur place dans le «hennu» et y habitent jusqu'à leur dernier souffle. Elles passent leur temps dans les activités artisanales élémentaires: vannerie, fabrication de couffins, etc.. Elles constituent la dernière instance de la connaissance du passé («hwenuxo», cf. supra) auprès de toutes les autres classes sociales. Les «nyagan» sont comme tels ceux qui ont atteint l'âge où le départ de ce monde est conçu comme une fête, un retour «chez soi» («aδe»)

et une entrée dans la PLÉNITUDE-VIE, car ils ont été rassasiés de jours et ont pu «manger la vie» ici-bas.

Chaque membre de la société Waci s'insère au fil de sa croissance et de son évolution positive dans ces classes, l'une après l'autre. Le «vifen» intégré à son groupe a pour vocation d'être un «vijòvi», litt. enfant, engendrer, enfanter - enfant, un enfant digne de son nom. Dans sa famille et avec ses camarades d'âge, il est dit «accompli», reconnu «vijòvi», s'il se laisse éduquer en accueillant, suivant sa maturité, les traditions et coutumes et en s'impliquant dans les activités quotidiennes. Le groupe d'âge des «vifen» est sa première école extra-familiale d'ouverture aux autres, de partage et de conquête de tout ce qui fait communier aux valeurs de la société. Le «vijòvi» n'est pas pris, certes, pour un «ame jò ame». Il est plutôt, à travers la vie sociale, intégré dans un groupe et un environnement qui lui font voir les bons exemples des jeunes, des adultes et des anciens. On lui rappelle et lui répète sans cesse qu'il a la responsabilité de devenir «ðekajè», ou «tugbejè», et un «ame jò ame».

Le «ðekajè» et le «tugbejè» désignent ceux et celles qui arrivent au seuil de l'âge de l'accomplissement concret et historique de l'être humain «Waci». Les noms «ðekajè» et «tugbejè» évoquent tous les deux des attitudes humaines communes à tous les deux sexes, mais chacun d'eux apporte des données spécifiques qui permettent de distinguer le

jeune homme de la jeune fille⁹⁶. Nous circonscrivons notre exposé, sans parti pris sexiste, à l'expérience du «δəkajè» que nous avons vécue dans ses grandes caractéristiques et approfondie dans nos enquêtes.

La classe des «δəkajè» intègre le jeune dans les activités du quartier et du village sous toutes les formes de leur expression. Le «δəkajè» est appelé «ame jò ame» par anticipation si, par sa conduite, il s'insère dans la société et reflète, au regard des adultes, un dynamisme d'être et de vie riche pour tout le groupe. La vie socio-culturelle et le travail de l'agriculture représentent le cadre de l'affirmation de ces valeurs.

La vie socio-culturelle rassemble souvent les «δəkajè», les adultes et les enfants pour diverses activités collectives: élévation des murs ou couverture d'une nouvelle maison, forage de puits, nettoyage de places publiques, tracée de route, etc. dans le village. Le «δəkajè» «ame jò ame» trouve en ces travaux une école de formation pratique et une source de développement de l'esprit de service et d'initiative. Il apprend diverses techniques traditionnelles, assume les responsabilités qui lui sont confiées et découvre de nouvelles dimensions de la promotion de sa vie personnelle.

Aux côtés des adultes, le «δəkajè» prend place progressivement dans la société; il participe à ses labeurs, à ses joies et aux attentes; il vit l'esprit d'entraide et d'édification

⁹⁶ SOÉDÉ, Être jeune, p. 44-51.

commune de la cité qui unit ses membres. Le témoignage d'une attitude de dévouement, de collaboration, de disponibilité et de respect rapproche le «dekajè» de ses aînés et des anciens du village. Auprès de ceux-ci, le «dekajè» reçoit des conseils et acquiert des connaissances en artisanat: fabrication de paniers, de corbeilles, tressage de nattes, d'éventails ou sculpture; toutes choses qui occupent pendant les périodes de faibles activités champêtres et surtout pendant la vieillesse.

Le «dekajè» est amené à travers les engagements précédents à comprendre progressivement que la réalisation de soi est une œuvre permanente d'actions concrètes, de présence aux autres et de participation à la vie culturelle de la communauté.

Sur le plan proprement culturel, le «dekajè» «amejòame» profite de toutes les circonstances de rassemblement collectif, de palabre publique, de célébration de fête et de funérailles pour approfondir sa connaissance de la tradition et intégrer toujours un peu plus le milieu ambiant. La communauté humaine attend du «dekajè» la capacité d'interpréter la tradition dans les situations concrètes. Le «dekajè» répond à cette attente s'il sait écouter les anciens; s'il s'efforce d'actualiser les normes ancestrales dans les faits, les comportements sociaux pour régler des conflits interpersonnels et éclairer sa propre action et celle de groupe.

Le tam-tam est, dans ce domaine, pour le «dekajè» un lieu privilégié de rencontre, d'approfondissement de la tradition, de témoignage auprès des adultes et d'insertion sociale.

Tout sujet Waci est tenu de participer, au niveau du quartier, aux organisations de tam-tam. Le premier engagement exige une présence habituelle aux séances de répétition pour partager la vie du groupe, écouter et apprendre les chants qui enseignent les valeurs culturelles traditionnelles et la réflexion de sages sur des problèmes contemporains. Le second engagement est de savoir danser et reprendre un chant suivant le rythme du gong. Celui qui ne peut exécuter ni l'un ni l'autre est traité de niais, de déséquilibré. On dit de lui comme de l'individu qui a des attitudes étranges et bizarres, comportements qui dissocient le sujet d'un groupe, «me se ega o», litt. il ne - entendre - fer, gong; cadence - pas, c'est-à-dire, il ne sait pas entrer dans l'harmonie du rythme.

L'analogie «conduite humaine - harmonie du rythme» est significative. Elle signifie que l'insertion sociale rappelle au jeune le devoir qui lui incombe d'entrer, par la conduite et tout l'être au monde, dans l'ordre-harmonie de la tradition, de la communauté et du cosmos.

Au-delà des organisations villageoises socio-culturelles, le «δekajè» digne de son nom se retrouve dans sa classe d'âge pour prendre diverses initiatives d'auto-éducation. Celles-ci manifestent aux anciens sa volonté de parvenir à une réalisation de soi responsable. Le travail de l'agriculture rejoint le jeune homme dans sa démarche. Il vient lui donner d'exprimer son dynamisme de vie et de faire croître sa force de travail, de conquête du cosmos et de communion avec le divin. Après les classes d'âge, le travail de l'agriculture est le deuxième cadre de l'engagement d'insertion sociale du «δekajè». Sa

place centrale dans la réalisation de la promotion humaine du Waci exige que nous nous y arrêtions.

§3. La place centrale de l'agriculture

L'activité de base et le foyer de l'affirmation et de l'insertion sociale du Waci, cet homme présent au cosmos et à l'invisible, est l'agriculture. La tradition énonce:

Wacinua, agble δena⁹⁷

c'est-à-dire,

le Waci, c'est celui qui cultive la terre;

ne ye nyi Wacinu ne me dagble oa, me nyi agbetò⁹⁸

c'est-à-dire,

si tu es un «Waci» et tu n'es pas agriculteur, tu n'es pas un «agbetò».

Le «δekajè» «ame jo ame» s'engage dans le travail des champs. Il a sa plantation personnelle, en coopérative avec sa classe d'âge. Mais, c'est surtout le travail dans la plantation familiale paternelle qui occupe le plus clair de son temps. Aux côtés de son père, le «δekajè» acquiert la maîtrise de l'ouvrage qui déterminera existentiellement

⁹⁷ Litt. Le Waci - les champs - cultiver - habituellement.

⁹⁸ Litt. si - tu - être - le Waci - si - tu ne - cultiver la terre - pas - tu ne - être, exister - «agbetò» - pas.

l'achèvement de sa personne. Bien assumées, les activités champêtres donnent au «dekajè» de promouvoir véritablement son être dans la société et dans le cosmos. Elles lui permettent de développer toute sa personne, son cœur, son corps, ses sentiments, sa force productive, son intelligence et toutes ses capacités d'écoute, de communion et d'actions créatrices. Le travail de l'agriculture est la rencontre quotidienne et permanente de «agbetò» avec le monde des signes et des symboles. Aux champs, le jeune découvre les plantes médicinales («agble ye wo jesi na egbe le»). Il développe des cultures vivrières. Il devient chasseur, il rencontre les saisons et apprend à maîtriser le temps⁹⁹, il se met au carrefour de tout ce qui communique la vie à travers l'univers. Il vit sa solidarité avec le cosmos «agbeme»; il se saisit réellement comme récapitulation du tout du cosmos et approche le Principe-Totalité-Vie, «Mawu Agbedotò». Le «dekajè ame jò ame» est présent à la nature et sa présence à celle-ci nourrit sa croyance traditionnelle et consolide son «credo». Dans les champs, en effet, l'être humain attentif, travailleur et digne de son nom reconnaît que:¹⁰⁰

Mawu ye ò xixea	C'est Mawu qui a ordonné le monde
Ye to <u>ati</u> ò <u>aveme</u>	C'est lui qui a aligné les <u>arbres</u> dans la <u>forêt</u>
Ye ò ga ò <u>anyigbame</u>	C'est Lui qui a «ordonné» le <u>fer sous la terre</u>
<u>Vodu</u> ku <u>nuðoðowo</u> kpata	Les <u>Vodu</u> et toutes les <u>choses</u> «ordonnées»

⁹⁹ UMEH, A.O., «Le père et l'éducation de l'enfant d'après trois romanciers africains» dans Le mois en Afrique, 221-222 (1984), p. 134; LOBA, Ake, Kocoumbo, l'étudiant noir, Paris, Flammarion, 1964, p. 178.

¹⁰⁰ Nous soulignons les termes qui ont trait à la nature et rattachent à la croyance traditionnelle.

<u>Aveme</u> Vodù	Les Vodù des <u>forêts</u>
<u>Tò</u> Vodù	Les Vodù des <u>eaux</u>
<u>Gba</u> Vodù	Les Vodù des <u>marécages</u>
ɸla-Vodù, Waci-Vodù	Les Vodù des «ɸla» et ceux des Waci,
Ye me alò me wole	Tous sont entre Ses mains.
Ye me alò me mi le	Nous sommes tous entre Ses mains
Ye le mi le ¹⁰¹	C'est parce que Lui, Mawu, est que nous existons.

Point n'est besoin de commenter ces propos riches de mots et d'expressions qui évoquent la nature dans laquelle l'agriculture situe le sujet pour ouvrir ensuite celui-ci à l'invisible - nous avons souligné ces mots et ces expressions -. Revenons juste sur le dernier alinéa de notre texte: «Yele mi le», litt. lui - être - nous-être, c'est parce que Mawu est que nous existons. Cette affirmation sapientielle a introduit, en effet, chez notre informatrice un mythe qui dit, résume et explique, à travers l'image et la réalité de l'agriculture, ce qu'est l'individu «ame jò ame» inséré dans la vie de travail de sa communauté. Pour ne pas faire long nous donnons directement la traduction française de ce mythe ¹⁰²

¹⁰¹ Enquêtes sur le terrain, enquêtes non publiées, décembre 1979, informateurs: Zohonsi ATIOGBE, quartier Kanɔ, Comé,, décembre 1986; Kpòjrò HUNGBEJEKO, Edo HUNGBEJEKO et Agbemeɣfa ANYIMEKA, Logome, Afanya (Togo).

¹⁰² Texte Waci du mythe:

«Dawoe ɔe lei nyi agble datò.
 E fonza yi agble ne ye me hota ne vò.
 E wò dò kaka wotrò vaɔo;
 E kpòtò ɛdò viɔe nè, ye e dò ku jijòè.
 E site, kpòji kaka be:

«Il est un cultivateur qui part un jour de grand matin dans sa plantation. Son but? finir avant la tombée de la nuit le lopin de terre qu'il laboure depuis plusieurs semaines déjà. Il travaille des heures durant sans se reposer. Il se redresse un peu vers le coucher du soleil. Il voit qu'il ne lui reste que quelques herbes à couper. Dans sa joie, il se redresse de tout son long, saute d'allégresse et s'écrie: «Ouf! enfin! que Mawu existe ou pas, aujourd'hui je finirai mon travail!»

Il prononce à peine ces mots quand une antilope surgit à la lisière bois qui délimite son champ. Surpris, apeuré, il lance sa houe à l'animal pour se défendre. Son outil s'accroche aux cornes de la bête qui l'emporte dans sa dérobade.

Que peut-il faire de lui-même, cet homme, si «Mawu Agbēdotò» n'existait pas!»

Les limites de notre recherche ne nous permettent pas d'interpréter longuement ce mythe. Dans le cadre précis de la continuité de notre exposé, en nous rappelant l'affirmation de laquelle nous sommes partis (c'est parce que Mawu est que nous sommes), nous pouvons relever, pour ce qui nous concerne, que ce mythe nous apprend que le travail de l'agriculture n'éloigne pas le sujet de sa croyance traditionnelle. Il le rend présent à celle-ci. Elle invite l'homme à se recevoir permanemment de «Mawu Agbēdotò», à trouver en Lui l'Être Transcendant et Immanent, l'Invisible Tout-Puissant qui anime sa vie, la soutient dans le cosmos, Celui qui fait sa force et l'Achèvement de ses entreprises. Etre «ame jò ame», réaliser les désirs personnels et pouvoir récolter les fruits du travail quotidien exigent de l'individu digne de son nom une remise de soi à Mawu. C'est Lui

ne Mawu lei ku me gba lei o woa,
 egbea, hota nye a vò.
 Troloa, e se deka kpo dro co aveme,
 jika coei ye e da kojei.
 Kojei va yi jan de elan me jome,
 Ye elan joyi kui.
 Mawu me lei wo oa, nuka tia wò.
 e dò glui. Nuwo kpata gloei.

Mawu qui assume l'aboutissement de tous les efforts d'insertion de «agbetò» dans la vie du cosmos. Ainsi, le «ðekajè» et tout sujet «ame jò ame» est lui-même et peut réussir son existence, s'il sait, au cœur de toutes ses activités, reconnaître en «Mawu Agbedotò» le Transcendant et l'Immanent qui accomplit sa personne et lui donne d'amener à terme toutes les activités.

Bref, le travail de l'agriculture présente en définitive l'insertion du «ðekajè» dans la société comme une insertion d'engagement et d'accueil de soi du Principe-Totalité-Vie. Le «ðekajè» responsable devient toutefois une personne véritablement «ame jò ame» quand il peut aller plus loin sur le chemin de l'engagement existentiel, voire se marier et accéder à la classe des «ameganxo».

D. L'engagement dans le mariage

L'individu «ame jò ame» passe de la classe des «ðekajè» à celle des adultes par le mariage. Écoutons ce que nous en dit la tradition Waci.

§1. Le rapport entre «classe adulte» et mariage

Pour parler de l'engagement dans le mariage, la tradition Waci fait regarder vers le sujet qui a franchi cette étape. Elle dit à l'observateur:

1. e ðe ameganxo me

litt. il - entre - personnes grandes - dans

c'est-à-dire,

il est entré (il entre) dans la classe des adultes;

2. e ðe sron

litt. il - se marier

c'est-à-dire,

il s'est marié;

3. esronðeðe, edò nyi

litt. le fait de, la réalité de se marier - le travail

être, devenir,

c'est-à-dire,

Se marier, c'est assumer une responsabilité.

L'engagement dans le mariage, «esronðe», signifie intégration dans la classe des adultes (cf. premier exemple). Il est le signe de l'évolution progressive du sujet vers l'accomplissement de la totalité de son être «agbetò». À travers le mariage l'engagement existentiel est un mouvement d'être et d'action qui manifeste que le sujet entre dans la classe des adultes. Cette classe rassemble les personnes dont l'existence est devenue promotion de la vie personnelle et du groupe, richesse et épanouissement de soi dans et

avec la communauté. Le mariage apparaît du coup comme une responsabilité (cf. deuxième et troisième exemples: «e ðe sron», «esronðeðe edò nyi»). Il exprime que le sujet n'est plus un enfant ni un simple jeune homme, mais un «agbetò» responsable. Il est appelé désormais à des engagements qui montrent tous les jours à la communauté qu'il est digne de son nom. Il «mange la vie» et progresse vers l'au-delà.

Des engagements qu'impliquent le mariage, notons: le travail, l'édification de la société, la bonne conduite, la paternité (maternité), l'éducation des enfants, le partage et la solidarité. Observons que dans la conception du milieu Waci, l'individu garde son statut de père (ou de mère) de famille dans le «kuwode» ou dans l'au-delà. Il le vit à la perfection quand il devient pour les siens dispensateur de la vie. À ce niveau, le mariage est un engagement qui révèle qu'un être humain peut parvenir à la Plénitude-Vie et en être, du «kuwode», le garant pour ceux et celles qui sont en quête de la vie ici-bas.

Ainsi le mariage n'est pas, dans la communauté Waci, une simple alliance entre individus et familles. Il dit essentiellement qu'une personne a assumé un ensemble de valeurs. Il signifie qu'une personne est devenue une source d'enrichissement pour lui-même et pour tout le groupe. Aussi le groupe - oncles, «tasinò», père et mère - joue-t-il un rôle important dans le mariage du «ðekajè». Il propose à celui-ci, au moment venu, une femme capable d'être de ses membres; une épouse, une mère, et une personne qui accueille la tradition, le projet de vie du «hennu».

Cette responsabilité du groupe manifeste que le sujet n'avance pas seul vers l'étape déterminante de la réalisation de soi qu'est le mariage. La communauté réaffirme, à travers «esronδeδe», la dimension solidaire de l'accomplissement de l'individu. Elle s'engage à soutenir le «δekajè» et à marcher avec lui sur la voie de son intégration progressive dans la classe des anciens.

§2. L'intégration dans la classe des anciens

L'engagement dans le mariage exige du sujet la fidélité quotidienne à toutes les responsabilités familiales et sociales de la vie. Le sujet qui accède à la classe des adultes par le mariage n'est pas ainsi appelé pour toujours «ame jò ame». Il est juste entré dans une étape de vie qui demande de témoigner constamment des valeurs assumées. Le jeune adulte porte son nom habituel; il est dit «ame jò ame» chaque fois qu'il pose un acte qui montre qu'il est un vrai «agbetò».

Avec tous ceux de son quartier, le jeune adulte forme la classe des hommes conscients et forts sur lesquels les anciens («ameganxo» et «nyagan») s'appuient pour l'organisation des activités collectives - forage de puits, tracée de route, etc. - et l'insertion du «δekajè» dans la vie du groupe. Le jeune adulte représente pour les membres de sa famille un enrichissement relationnel par les liens nouveaux que son statut social lui permet d'établir avec la communauté villageoise. Pour tout ce qui le concerne en propre, l'individu «accompli» rattache son désir à celui de sa femme et de ses enfants. Il se soucie de

transmettre à ses enfants la tradition et de promouvoir chez eux la fidélité aux normes qui font «posséder» la vie, croître et évoluer vers la Plénitude-Vie.

Quand un adulte réussit l'éducation de ses enfants, il reçoit de façon régulière le titre de «ame jò ame». Beaucoup de gens se plaisent à dire de lui en voyant ses fils et ses filles:

«x» ame jò ame nyi. Ne ye kpò yeme viwo yentò ye kpò

litt. «x» «amejòame» - être - si - tu - regarder - à lui enfants - lui-même - tu -
regarder

c'est-à-dire,

«x» est un «amejòame». Ses enfants sont vraiment sa propre image;

ou encore,

e viya woa, ame jò ame me vi wo nyi; wo xò kpakpla; ekòya me wo co; numa me
vi wo nyi,

litt. enfants ceux-ci - les - «ame jò ame» - à lui - enfants - les - être - venir - tel -
à lui - enfants - ils - être,

c'est-à-dire,

Ces enfants sont ceux d'un «ame jò ame»; ils sont bien éduqués. Ils viennent de tel
quartier...; ils sont les enfants de tel...

Un adulte fidèle à ses responsabilités voit sa progéniture incarner toutes ses qualités personnelles et devenir un autre lui-même. Au fil des années, il s'intègre dans la classe des «amegaxowo» ou des anciens. Il se soucie continuellement de mériter le nom de «ameganxo» en se montrant irréprochable dans sa vie et dans ses attitudes envers ses aînés. Il œuvre pour finir ses jours entouré de ses enfants et de sa famille, nanti de biens, béni des Vodou et des Ancêtres et reconnu comme un membre vivant du groupe. Il veille de la sorte à être compté, après son pèlerinage terrestre, parmi les Ancêtres et les bienfaiteurs de la communauté humaine.

En définitive, l'être humain «agbetò» est dit «ame jò ame», et il réalise ainsi son engagement existentiel, s'il est tenu ici-bas et dans le «kuwode» pour un vrai «agbetò». On peut dire de lui qu'il a reçu la vie; il l'a développée et il la communique au groupe grâce à une relation vivante avec le Principe-Totalité-Vie («Mawu Agbeḍotò»), avec le cosmos («agbeme») et avec les autres («agbetò»). «Ame jò ame» est celui qui arrive à manifester le sujet «agbetò» qu'il représente: un «être-vie» («agbetò»), un être en quête de la vie («agbejitò») et un être qui «mange la vie» («agbeḍutò»). Il donne une forme concrète au projet de vie spécifique qu'il constitue dans son «être-vie» et son «être-avec» «Mawu Agbeḍotò» et la société. Le sujet devenu «ame jò ame» est l'individu «agbetò» qui marche selon son «gbe» ou la parole-programme énoncée par «Mawu Agbeḍotò» quand il a été introduit dans le «xixeme» ou l'univers. Il réalise les normes de vie de son «jòtò», son ancêtre géniteur, et celui de l'Ancêtre fondateur de toute la communauté familiale et villageoise.

Nous dirons, pour terminer, qu'un «ame jò ame» ou le sujet parvenu à l'accomplissement de son être, à travers l'étape du mariage, est un «agbètò» dont l'ethos manifeste ce qu'il est selon la cosmologie et l'anthropologie Waci. Il est un adulte responsable et une personne dont l'existence est un mouvement d'être et d'action qui révèle «agbètò», «agbejitò» et «agbeɖutò» qu'il est:

- il vit, «mange la vie», dans toutes les dimensions de son être-vie;
- il engendre à la vie sociale, morale, économique et religieuse par sa solidarité et par son travail; et
- il engendre la vie par sa paternité humaine et spirituelle, ici-bas et dans l'au-delà où il devient «tògbè», i.e. ancêtre.

CONCLUSION

Que retenir de notre exposé? La requête des Waci, la promotion humaine, est la question autour de laquelle tournent les divers éléments de l'enseignement ancestral. Cette question introduit la triple démarche de la connaissance d'une cosmologie, d'une anthropologie et d'une éthique. La promotion humaine proprement dite est liée à ce dernier point. Elle fait opérer à l'individu l'engagement existentiel («anyi ame jò ame»), un mouvement d'être et d'action grâce auquel il peut réaliser la totalité de son «être-vie» «agbetò», «agbejitò» et «agbeđutò». Les attitudes de cet engagement exigent que le sujet responsable commence par accueillir des valeurs qui lui permettront de parvenir à l'accomplissement de sa personne. Elles demandent ensuite que le sujet s'insère dans la vie socio-culturelle, économique et religieuse de sa communauté. Enfin, elles invitent l'individu à rayonner de la vie et à cheminer vers la Plénitude-Vie, dans et avec le groupe à travers le mariage.

Mais, sur les trois axes de son enseignement, cette tradition de l'accomplissement de l'être humain, est-elle vécue aujourd'hui par les Waci de Comé? Que vise l'éducation de la génération montante dans le milieu Waci de Comé? Nous répondrons à ces questions dans le chapitre suivant.

CHAPITRE 3

TRADITION WACI ET FORMATION ACTUELLE DES JEUNES À LA PROMOTION HUMAINE INTÉGRALE

INTRODUCTION

«Ne wo ðe afò vea, etongon wo ðena», dit la sagesse Waci, c'est-à-dire quand on vient de faire deux pas, on fait aussitôt le troisième. Et nous voici à ce pas qui conduit un peu plus loin le pèlerin. L'objectif de ce troisième chapitre est de découvrir comment la tradition de l'accomplissement de la personne est vécue aujourd'hui dans la formation des jeunes Waci à la réalisation de leurs requêtes. La tradition Waci est-elle de nos jours une culture vivante dans l'éducation des jeunes? L'intérêt d'une réponse à cette question est de nous permettre de faire un quatrième pas. Nous verrons, au terme de cet exposé et au début du chapitre suivant, en quoi consistera ce pas.

Notre présentation de la culture de l'accomplissement de l'être humain chez les Waci a été centrée, dans le deuxième chapitre, sur le «ðekajè» ou le jeune homme. Pour bien cerner notre analyse actuelle, nous porterons notre attention sur une catégorie précise de jeunes: les élèves du collège. Pourquoi ce choix? Les jeunes, révèle J.G. GODIN, sont ceux qui font toucher du doigt à l'observateur tous les aspects des problèmes d'une société¹. Dans la communauté Waci, ce sont, parmi les jeunes, les élèves qui font découvrir avec pertinence la question de l'actualité de la tradition de la promotion humaine. Nous le montrerons au fil de notre exposé à travers l'effort éducationnel de l'Enseignement National et du milieu Waci. Comment y arriverons-nous?

¹ Cité par LY, Boubakar, «La jeunesse africaine entre la tradition et la modernité» dans UNESCO, La jeunesse dans les années 80, Paris, Les Presses de l'Unesco, 1981, p. 191, note 11.

Dans l'ouvrage, L'éducation en Afrique, Abdou MOUMOUNI lie le décollage économique du continent à une conception et à une orientation nouvelle de la formation des jeunes². Il préconise une éducation qui corresponde aux intérêts et aux aspirations personnelles des peuples africains. Au Bénin, le Gouvernement Militaire Révolutionnaire, à sa prise du pouvoir le 26 octobre 1972, est conscient de l'importance d'une telle réforme. Dans son Discours-programme du 30 novembre 1972, il annonce une restructuration de l'Enseignement National. Le but visé est d'orienter la formation des jeunes vers l'intérêt du Peuple³. Une Commission Nationale ad hoc, en Mai 1973, élabore un Programme National d'Édification de l'École Nouvelle⁴. L'École Nouvelle commence l'année suivante. Parmi ses principales innovations, notons, sur le plan structurel: le changement de calendrier scolaire rythmé dorénavant sur le cycle des saisons de culture au Bénin; l'institution de la coopérative scolaire pour faire de «l'École Nouvelle (...) une unité de production»⁵; et l'institution de la formation idéologique marxiste-léniniste pour préparer politiquement les jeunes aux tâches nationales. La première des trois structures a été vite abandonnée face aux exigences du terrain. Les deux dernières arrivent difficilement à leur fin dès 1982. Mais, les idées maîtresses du Programme National d'Édification de l'École Nouvelle reste le

² MOUMOUNI, Abdou, L'éducation en Afrique, 2e édition, Paris, François Maspero, 1967, p. 255-380.

³ RÉPUBLIQUE DU DAHOMEY, Discours-programme, p. 11

⁴ RÉPUBLIQUE DU DAHOMEY MINISTRE DE L'ÉDUCATION NATIONALE, Programme National d'Édification de l'École Nouvelle, Cotonou, O.N.E.P.I., 1973, 74 p.

⁵ RÉPUBLIQUE DU DAHOMEY, ibid., p. 18

fondement de l'enseignement dans les écoles et les collèges au Bénin. C'est en référence à ses idées que plusieurs ouvrages et manuels scolaires sont choisis⁶.

Le projet de l'École Nouvelle ne balaye pas, certes, l'éducation que les familles donnent aux jeunes, de la naissance aux années que dure la formation aux cours primaire et secondaire. Nous avons ainsi affaire à deux hauts lieux de formation qu'il faut interroger sur la vitalité de la tradition Waci de l'accomplissement de la personne. Pour des raisons de clarté d'exposé et pour faire voir le mouvement entre les deux cadres d'éducation, pour chacune des composantes de la culture Waci de la promotion humaine - cosmologie, anthropologie, éthique -, notre analyse aura trois volets:

- 1) Le premier volet fera ressortir, d'abord, les difficultés que les Waci rencontrent aujourd'hui face à l'actualisation de leur tradition. Il relèvera, ensuite, les principales valeurs positives qui font de cette dernière un ensemble de données pertinentes face aux défis de la société actuelle. On peut alors penser à une actualisation de la tradition Waci.
- 2) Le deuxième volet nous montrera l'actualisation de la culture Waci de la promotion humaine dans la formation actuelle du jeune au cours primaire. Nous percevrons ici l'éducation reçue naguère par les jeunes d'aujourd'hui et celle qui façonnent, dès leur bas

⁶ La référence aux documents sur l'École Nouvelle n'est pas exclusive. Le Bénin participe à la Conférence des Ministres de L'ÉDUCATION nationale, de la Jeunesse et de la culture des pays d'expression française d'Afrique et de Madagascar. L'École Nouvelle tient compte, de façon contextuelle, des orientations que les pays africains donnent à l'éducation en Afrique.

âge, les jeunes de demain. À cette fin, notre étude partira de l'École Nouvelle et du milieu traditionnel actuel de Comé.

- Au sujet de l'École Nouvelle.

Nous interrogerons, d'abord, le Programme National d'Édification de l'École Nouvelle pour savoir s'il porte, dans ses orientations, des éléments qui actualisent les valeurs qu'enseigne la culture Waci. Nous verrons, ensuite, ce que le cours primaire transmet à l'enfant quand il développe les points relevés au-dessus. Une telle approche nous fera découvrir, à partir du contenu des disciplines scolaires, comment l'École Nouvelle rend vivante ou non la tradition Waci dans la formation des jeunes à Comé.

- Au sujet du milieu traditionnel actuel.

L'analyse consistera à voir comment les parents et les adultes s'efforcent d'actualiser, avant d'envoyer les enfants au cours primaire, et quand ceux-ci en reviennent, la tradition Waci de l'accomplissement de la personne.

3) Le troisième volet traitera de l'École Nouvelle et du milieu traditionnel actuel

- Au sujet de l'École Nouvelle.

Nous verrons comment les disciplines au programme au collège continuent la formation donnée aux jeunes au cours primaire. Le but est toujours de découvrir si l'enseignement éveille ou non, par son contenu, l'élève aux valeurs de la promotion humaine Waci.

- Au sujet du milieu traditionnel actuel.

Dans un premier temps, nous découvrirons comment les parents et les adultes des quartiers exercent leur mission auprès des collégiens. Dans un second temps, nous montrerons comment ces derniers réagissent à la double éducation qu'ils reçoivent ainsi de l'école et du milieu ambiant. Nous chercherons à savoir si, dans sa réponse à l'effort éducationnel de ses formateurs, le jeune homme vit l'accomplissement du sujet selon sa culture. À la fin de la réflexion, nous verrons les valeurs traditionnelles assumées ou vécues autrement, aujourd'hui, sur ce champ des efforts de l'être humain Waci en quête d'accomplissement.

Nos sources sont, pour la présentation sur l'École Nouvelle, la plaquette Programme National d'Édification de l'École Nouvelle et les ouvrages et manuels retenus pour l'Enseignement National⁷. Nos sources pour la présentation de la formation des jeunes par le milieu ambiant viennent, elles, des données de nos enquêtes sur le terrain et d'écrits bibliographiques sur l'éducation traditionnelle africaine dans le contexte de la société contemporaine⁸. Nous nous référerons aux mêmes sources quand nous traiterons de

⁷ LE MINISTRE DES ENSEIGNEMENTS MOYENS ET SUPÉRIEURS, GUEZODJE, Vincent, «Liste des fournitures scolaires et des manuels par discipline pour l'année scolaire 1988-1989» dans Ehuzu, mardi 27 septembre (1988), p. 7.

⁸ A titre indicatif, voici quelques-unes de nos principales sources: MUCCHIELLI, Roger, La personnalité de l'enfant. Son édification de la naissance à la fin de l'adolescence, treizième édition, Paris, les éditions EST, 1980, 186 p.; CAMILLERI, Carmel, Jeunesse, famille et développement. Essai sur le changement socio-culturel dans un pays du tiers-monde (Tunisie), Paris, Centre National de la Recherche Scientifique, 1973, 506 p.; ITOUA, François, TETTEKPOE, D.A. (et autres), Famille, enfant et développement en Afrique, Paris, Unesco, 1988, 211 p.; N'DA, P.-P., Le conte africain et l'éducation, Paris, l'Harmattan, 1984, 246 p.; RABAIN, Jacqueline, L'enfant du lignage. Du sevrage à la classe d'âge, Paris, Payot, 1979, 237 p.; DASEN, P.R., INHELDER, B., LAVALLÉE, M., RETSCHITZKI, J., Naissance de l'intelligence chez l'enfant baoulé de Côte d'Ivoire, Berne, H.Lang, 1978, 321 p.; ZEMPLI, A., «Milieu africain et développement» dans

l'expérience des jeunes aux-mêmes. Pour suivre l'évolution de la situation des jeunes et pour insérer en profondeur notre étude dans le contexte de la crise socio-culturelle et économique que traverse Comé, en particulier depuis quelques mois, nous avons mené, en août 1989, une enquête par questionnaires auprès des élèves du plateau Waci⁹. Nous accorderons une grande importance aux résultats de ces investigations pour juger de l'actualisation de la tradition Waci par les jeunes.

Commençons, à présent, le cheminement que nous nous proposons. Quelle est donc l'actualité de la tradition Waci de l'accomplissement de l'homme dans la formation des jeunes? D'abord, qu'est-ce qu'il en est de sa première composante, la cosmologie?

Psychopathologie africaine VIII/2 (1972), p. 233-288.

⁹ L'enquête a été menée sous la direction de M.Eustache ADANHOUME, étudiant en 5e année de grand séminaire, BP. 15 Ouidah (Bénin). Nous transcrivons les questionnaires plus loin. L'enquête a porté sur un échantillon de quarante jeunes élèves Waci d'une moyenne d'âge de 19,77 ans; onze parmi eux, soit 27,5%, sont d'anciens élèves chômeurs...et quatre des étudiants d'université (10%). Enquêtes non publiées.

Section I: Actualisation de la cosmologie Waci

A. Difficultés et possibilités

§1. Difficultés

L'actualisation de la cosmologie Waci pose des difficultés d'ordre externe, liées à la société actuelle, et d'ordre interne, suscitées par les limites de la tradition ancestrale elle-même.

La tradition propose une cosmologie qui se découvre principalement au regard de phénomènes physiques. Ces êtres visibles nous ont été présentés à travers les images de la terre, de la forêt, des eaux, des animaux et des minéraux. Les changements écologiques et l'introduction de valeurs d'origine étrangère sont de grands défis contre cette cosmologie Waci. Les réalités nouvelles contribuent, en effet, à la destruction de la nature. Comé est devenu un gros centre depuis la chute de Grand-Popo. En 1960, il compte avec l'ensemble des villages environnants 10.610 habitants. Aujourd'hui, il enregistre avec ses agglomérations plus de 50.000 habitants et à lui seul plus de 20.000 habitants. Les maisons des autochtones ne sont plus à côté de petits bois comme du temps d'Akati, de Klanvi et d'Akiti. On peut traverser des rues de Comé sans voir, à leurs abords, des arbres qui font appréhender l'invisible. La diversité des milieux de vie et de formation de la génération

montante empêche, de son côté, que les jeunes soient, tous les jours, aux champs avec leurs parents pour observer et écouter, comme jadis, les «enuagbeagbe». Les élèves Waci sont dans une société dont l'évolution historique rend difficile l'actualisation de la cosmologie traditionnelle.

Le second problème d'ordre externe est la force menaçante des structures d'urbanisation introduites à Comé. Il est question du projet de lotissement de Comé. En 1984, même devant le Préfet de la Province du Mono et du Chef du district, les anciens et les adultes ont réussi à faire arrêter le recasement des maisons. Ils sont parvenus à faire comprendre que la structure des concessions familiales et les places publiques, leurs arbres survivants et leurs «Legba» expriment une cosmologie sacrée. Les travaux de lotissement ont été développés dans la nouvelle agglomération, au Nord de Hongode, de Jakote et d'Azanu. L'ennemi est repoussé loin de la demeure, mais pas anéanti. Les structures nouvelles d'urbanisation restent ainsi, face à l'organisation traditionnelle, une force inquiétante. Elles sont une réalité qui ne rendra pas facile, en principe, à court et à long terme, l'actualisation de la cosmologie Waci.

D'autres difficultés, d'ordre interne, font peser lourdement ces problèmes. La cosmologie Waci, tout comme l'anthropologie et l'éthique, s'exprime à travers l'oralité. Sa connaissance et son actualisation sont liées, du coup, à la conservation et à la maîtrise de la langue Waci. Ce mode de transmission de la cosmologie ancestrale est confronté à une

grande difficulté face à l'existence de nos jours, à Comé, de nouvelles langues. L'apprentissage du Français à l'école et l'essor croissant du Mina et du Fòn n'avantage pas le Waci. Ils limitent chez l'élève le champ de la découverte et de l'emploi d'images qui véhiculent la cosmologie de sa langue maternelle.

Une deuxième difficulté interne à la tradition de la cosmologie Waci apparaît. Plusieurs expressions définissent le cosmos comme la terre, la plantation, le cadre de vie et le lieu où l'on mène diverses activités. Mais, les concepts, les signes et les symboles qui désignent le cosmos comme le lieu de passage et le milieu où l'on est avec et découvre l'invisible sont beaucoup plus variés et plus riches que ces expressions. Rappelons-nous tout ce qui est dit sur le Vodun et l'emploi d'images de champ, de marché et autres pour parler du cheminement vers l'au-delà. Sans banaliser la place centrale du spirituel qui nous est révélé et sans nier la pertinence de la vision Waci du cosmos, mais en restant à l'intérieur de celle-ci, expliquons-nous à partir d'un exemple. La cosmologie Waci traduit avec peu de force la dimension historique du réel. Notons, par exemple, que la conception Waci de la société est marquée essentiellement par les notions de l'ordre et de la gestion de structures créatrices de vie et d'harmonie. Une insistance, corrélativement, sur toutes les exigences pratiques et socio-économiques inhérentes à une telle vision aurait beaucoup de prix. Au niveau des formes de langage, on ferait percevoir davantage le lien organique et l'équilibre entre aspects sociaux et aspects religieux de la cosmologie Waci.

La dernière lacune que nous relèverons a trait à l'organisation de la société selon la vision Waci du monde. La famille Waci est étendue. Elle rassemble plusieurs communautés humaines. Par contre, ses limites ne vont pas de façon sensible, au-delà de l'ethnie et des villages Waci. Les structures de l'organisation sociale du cosmos n'insèrent pas suffisamment la population Waci dans le concert des autres ethnies et des groupes géopolitiques de «xixème». Sur beaucoup d'autres points, la culture présente des valeurs positives.

§2. Possibilités

La première richesse de la tradition Waci est de poser la découverte de la cosmologie comme la base de toute la démarche de la connaissance de soi et de l'éthique de l'accomplissement de soi. La culture ancestrale situe au point de départ l'individu dans l'univers au sein duquel celui-ci est appelé à se réaliser. Dans un contexte aux graves défis de promotion humaine, et donc dans une société où le sujet Waci court le risque de vouloir chercher trop vite des solutions à ses problèmes économiques, cette attitude est une valeur fondamentale. Elle donne à l'individu de connaître son milieu ambiant et le cosmos qui l'environne. L'être humain peut enraciner son existence sur des bases solides. Il peut connaître le monde dans lequel il vit et réunir ainsi des conditions d'un accomplissement de soi qui fasse de sa personne un partenaire du cosmos et un être pleinement épanoui.

La culture Waci est pertinente sur un autre point. Elle fait concevoir le cosmos comme un lieu qui accueille. Ce lieu n'est pas un simple réceptacle. Il est «vie», une vie reçue du Principe-Totalité-Vie. Et, la vie est l'être même, le principe commun aux hommes, aux femmes et à tous les êtres visibles et invisibles. Sur la base de cette donnée, la tradition ancestrale détermine la connaissance de la cosmologie par le sujet comme une présence au cosmos et à tout ce qui y vit. L'originalité de l'enseignement est de faire de la manifestation des «enuagbeagbe», ou des êtres vivants du cosmos, le canal de communication avec la Plénitude-Vie. Une telle cosmologie est pertinente parce qu'elle peut aider le Waci, si elle est vécue par celui-ci, à atteindre, par-delà l'être, les «enuagbeagbe» et par-delà la vie qui anime tous les «enuagbeagbe», le Principe-Totalité-Vie.

Plusieurs autres valeurs positives de la cosmologie peuvent être énumérées ici. Pour être laconique nous nous contenterons d'en relever deux pour clore cette analyse. La culture ancestrale ne considère pas le Principe-Totalité-Vie comme celui qui a «créé» ou «fabriqué» la vie et le cosmos. Elle perçoit plutôt en cet Etre Suprême Celui qui a tout ordonné, l'Ordonnateur de la vie et du cosmos. Cette vision a la sagesse de faire définir le cosmos comme un lieu ordonné. Les arbres dans la forêt, les eaux, la terre ferme, les animaux et tous les êtres visibles et invisibles sont des «êtres vie-vie» et des «êtres ordonnés». L'existence du sujet est comprise dans cette perspective comme entrée dans un ordre, et cheminement suivant la Parole, la Voix ordonnatrice de l'ordre («agbemon», «gbe», «Ese»). Le sommet de la pertinence de la cosmologie Waci est, sur ce point, d'établir un lien entre

vision de l'univers - vie, ordre, harmonie - et organisation de la communauté humaine. La société Waci est structurée pour représenter le royaume de vie, l'ordre et l'harmonie qu'est le cosmos. Les anciens, pétris d'expériences humaines et maîtres dans l'art de la perception du cosmos ainsi décrit, ont pour mission, dans la société, de promouvoir la vie, l'ordre et l'harmonie.

Par tous ces traits, la culture ancestrale peut amener la population Waci à atteindre, dans la communauté actuelle de Comé, l'idéal d'harmonie entre toutes les structures politiques. Le milieu de Comé peut, en reflétant véritablement l'ordre et l'harmonie qu'est la vie le cosmos, trouver des solutions crédibles à ses principaux défis.

B. Formation actuelle des jeunes et cosmologie Waci

§1. Les orientations de l'Enseignement National

L'École Nouvelle véhicule une cosmologie qui part de l'entité géographique et politique qu'est le pays. Le mot «monde», au sens de cosmos, d'univers ou de toutes les sociétés de la planète, apparaît deux fois en une plaquette de soixante-quatorze pages¹⁰. Celui de «pays», désignant le Bénin, est employé quinze fois et son synonyme «nation» treize fois. Le nom précis de «le Dahomey» (ou «le Bénin») ressort seize fois. La

¹⁰ RÉPUBLIQUE DU DAHOMEY, Programme National, p. 40-60.

cosmologie du Programme National d'Édification de l'École Nouvelle (P.N.E.E.N.) situe réellement l'individu dans son pays, le Bénin. Le P.N.E.E.N. fait découvrir ce pays comme un territoire national qui a été dominé politiquement, aliéné culturellement et exploité économiquement par ladite «Mère Patrie»¹¹.

A propos du pays, la cosmologie de l'École Nouvelle traite souvent de l'environnement ou du milieu de l'élève. Elle entend par «environnement» le cadre dans lequel vit le jeune et le lieu que celui-ci est appelé à découvrir sur le plan intellectuel et pratique¹². Le substantif «milieu» est utilisé pour signifier le «milieu local», le «milieu rural et urbain», le «milieu social naturel»¹³ ou le groupe qu'il incombe au jeune d'intégrer en vue d'une fin que nous verrons au sujet de l'actualisation de l'éthique Waci.

Parmi les êtres qui habitent ce cosmos qu'est le pays, le P.N.E.E.N. mentionne les êtres humains, hommes, femmes, jeunes gens, jeunes filles et enfants. Il établit ceux-ci en relation de domination socio-économique avec le cosmos. Le P.N.E.E.N. montre, dans ce contexte, conformément aux exigences du développement, que le pays, le Bénin, est en relation avec les autres nations d'Afrique et du monde¹⁴. Le texte parle de la connaissance

¹¹Ibid., p. 9, 11, 15, 33-34, 57-58.

¹² RÉPUBLIQUE DU DAHOMEY, ibid., p. 38-39, 52-58, 63.

¹³ RÉPUBLIQUE DU DAHOMEY, ibid., p. 15, 38-39, 46.

¹⁴ RÉPUBLIQUE DU DAHOMEY, ibid., p. 40-60, 74.

du Bénin, de l'Afrique et des valeurs africaines et universelles en rapport avec les besoins du pays¹⁵.

A propos des structures d'organisation de la nation, le P.N.E.E.N. mentionne l'État et les institutions officielles de l'État. Ceux-ci administrent le pays et déterminent exclusivement l'Enseignement National. L'École Nouvelle, précise le texte, au premier paragraphe des principes généraux, est «sous le contrôle exclusif de l'État»¹⁶. Ses structures et toutes les structures révolutionnaires que décrit le P.N.E.E.N ont pour but de rassembler et d'organiser tous les citoyens et les citoyennes en une même société, la société béninoise, et en un même peuple, le peuple béninois¹⁷.

Voilà brièvement décrits les principaux traits du monde dans lequel l'Enseignement National est censé situer les élèves. La formation donnée aux jeunes dès le cours primaire, comment actualise-t-elle ces orientations générales? Quelle vision du monde présente-t-elle aux jeunes?

¹⁵ RÉPUBLIQUE DU DAHOMEY, *ibid.*, p. 38, 58-60. .

¹⁶ RÉPUBLIQUE DU DAHOMEY, *ibid.*, p.45

¹⁷ RÉPUBLIQUE DU DAHOMEY, *ibid.*, p. 22-25, 33-36.

§2. Le contenu de l'éducation au cours primaire

Ce serait long et fastidieux de parcourir la dizaine de matières que l'école enseigne à l'enfant chaque année pour l'amener en sept ans au terme des études primaires. Le programme et la structure de l'enseignement nous permettent de partir, pour notre présente analyse, des principales matières de cette formation. Après les deux premières années du cours primaire, quand l'enfant peut reconnaître les lettres de l'alphabet, il reçoit en troisième année une éducation de base. Celle-ci est approfondie pendant quatre années d'étude. Pour camper notre étude, nous nous référerons au contenu des disciplines les plus importantes de cette troisième année de formation: l'exercice de la lecture, la géographie et l'histoire. La première matière met entre les mains de l'enfant le manuel, Les Aventures de Finagnon¹⁸. L'élève a son premier livre illustré. Il prend contact tous les jours, à l'école et à la maison, avec un monde nouveau. Il apprend à lire et à s'ouvrir à des réalités inconnues jusqu'ici. Les deux derniers livres de base de la formation sont: Notre milieu Le Dahomey (le Bénin) et L'Histoire de mon pays¹⁹. Ils situent l'enfant dans son milieu sur le plan géographique et historique. Nous interrogerons dans cet exposé la cosmologie des

¹⁸ RÉPUBLIQUE POPULAIRE DU BÉNIN MINISTÈRE DES ENSEIGNEMENTS MATERNEL ET DE BASE, Les Aventures de Finagnon.3, Lomé, Les Nouvelles Éditions Africaines, 1983, 149 p. Dans notre exposé, par Les Aventures de Finagnon nous signifierons l'ouvrage Les Aventures de Finagnon 3. Sur le plan grammatical, nous accorderons notre phrase suivant le genre et le nombre de l'expression «l'ouvrage Les Aventures de Finagnon.3». Cette remarque vaut pour l'ouvrage de G.OYONO-MBIA dont nous parlerons plus loin.

¹⁹ JOURNAUX, André, PÉLISSIER, Paul, PARISSE, René, Notre milieu le Dahomey, Caen, Ozanne, 1962, 95 p.; PLIYA, L'histoire de mon pays, op. cit.

trois manuels pour voir si leur contenu rend vivante ou non, pour l'enfant Waci, la cosmologie traditionnelle. Nous partirons de ces mêmes sources pour notre analyse sur les autres composantes de la culture Waci.

Les Aventures de Finagnon place l'élève dans le contexte d'une famille de cultivateurs. Le milieu de vie de celle-ci est un village. La formation à l'école et les événements de la vie du village décrivent à l'élève ce qu'est le monde qui l'entoure et dans lequel il vit. Ce monde est un lieu où habitent hommes, femmes et enfants. On y voit des animaux, des plantes, des eaux et divers autres êtres. L'être humain vit au milieu et au contact de ceux-ci. Sur les soixante-quatorze tableaux qui accompagnent les soixante-quatorze textes, soixante montrent à l'élève hommes, femmes et enfants dans un univers où l'on trouve tous ces êtres. Les Aventures de Finagnon ne distingue pas entre eux êtres invisibles et êtres visibles ni ne parle de l'Etre Suprême. Au passage, il parle d'un génie dans un conte et d'une divinité²⁰ par la bouche, non pas du maître d'école, mais de la grand-mère! On se rappellera que, selon le Programme National d'Édification de l'École Nouvelle, l'école est l'instance officielle de l'éducation.

Les Aventures de Finagnon ne traite pas de façon précise des relations de la personne avec les êtres du cosmos. Au fil des pages, l'ouvrage décrit seulement les êtres vivants sous le rapport de leur utilité matérielle à l'homme. Il est question non pas d'arbres,

²⁰ RÉPUBLIQUE POPULAIRE DU BÉNIN, Les Aventures de Finagnon, p. 4, 16, 28, 88-90. 118-141

mais de champs, de palmiers, de manguiers, d'orangers et de bananiers²¹. Les animaux comme l'hyène et l'antilope servent dans les contes à traduire un message entre les êtres humains. Le chien et le singe sont perçus du point de vue de leur docilité envers leurs maîtres et de leurs comportements envers les autres personnes²². Les Aventures de Finagnon parle des eaux (rivière, fleuve et mer) au sujet des saisons qui rythment l'agriculture, au sujet du travail du piroguier et au sujet du métier futur de Finagnon²³. Le manuel de lecture ne dit pas plus sur les rapports de l'homme avec le cosmos. Nous renseignera-t-il davantage sur les structures d'organisation du cosmos?

L'école, située dans le village, est le cadre privilégié de la formation des enfants. Elle est appelée à le devenir aussi pour les adultes sur le plan de l'alphabétisation. À sa tête, le village a, non pas un «chef» (le chef de village), mais un «délégué» (le délégué du village)²⁴. À son entrée, on ne trouve pas le «legba» protecteur de la communauté selon dans la cosmologie Waci, mais la «mairie»²⁵. Celle-ci fait partie du «district» qui le rattache à la «province».

²¹ RÉPUBLIQUE POPULAIRE DU BÉNIN, *ibid.*, p. 56-57.

²² RÉPUBLIQUE POPULAIRE, *ibid.*, p. 103, 103, 107, 121.

²³ RÉPUBLIQUE POPULAIRE, *ibid.*, p. 56, 63, 86-89.

²⁴ RÉPUBLIQUE POPULAIRE, *ibid.*, p. 139.

²⁵ RÉPUBLIQUE POPULAIRE, *ibid.*, p. 26.

Ainsi, l'ouvrage Les Aventures de Finagnon décrit des lieux et des structures qui placent l'enfant Waci dans les institutions de la République Populaire du Bénin. Il ne traite pas de structures qui évoquent l'organisation Waci de la société. Il ne dit rien sur la dimension spirituelle des êtres vivants ni sur le principe-vie ni sur l'ordre et l'harmonie qui expriment ce qu'est «xixeme», «anyigbanji» et «agbeme».

Qu'apporte la formation en géographie et en histoire pour compléter l'enseignement de Les Aventures de Finagnon? L'ouvrage Notre milieu le Dahomey (le Bénin) éduque l'enfant à regarder autour de lui. Il lui apprend à représenter schématiquement la réalité et à connaître les principaux éléments du paysage, de l'environnement et de l'ensemble du Bénin. L'élève Waci va un peu au-delà du village et du monde de Finagnon. Il découvre diverses régions du Sud au Nord et de l'Est à l'Ouest de son pays. Les images de l'eau, des animaux et des arbres prennent pour lui des formes concrètes, à partir des études sur la végétation, le relief et les climats du Bénin²⁶. La formation en géographie ouvre les yeux de l'élève, enfin, et rapidement - en un seul chapitre ... sur les quarante-huit de l'ouvrage! -, sur les continents pour lui faire situer le Bénin sur la carte du monde²⁷.

La grande nouveauté vient des leçons de L'histoire de mon pays. L'école éveille l'élève à l'enseignement Waci selon lequel les morts-vivants font partie des habitants du

²⁶ JOURNAUX, Notre milieu, p. 28-33, 34-59

²⁷ JOURNEAUX, ibid., p. 92-93.

monde. L'accent est mis uniquement, toutefois, sur les rois, les chefs et les peuples qui ont combattu des envahisseurs et surtout les colons français²⁸. La problématique reste, ici comme plus haut, politique et économique.

Face à l'éducation des jeunes à une telle vision du monde, quelle est l'attitude des parents et des adultes à l'œuvre, dans les familles et dans les quartiers, pour la promotion humaine intégrale de tous les membres du groupe? Parviennent-ils aujourd'hui à actualiser la cosmologie traditionnelle auprès de leurs enfants?

§3. Le contenu de l'éducation dans le milieu Waci actuel

Commençons par quelques observations. Il peut arriver que le présent exposé reflète un manque de lien avec le paragraphe précédent, voire une rupture entre l'École Nouvelle et l'éducation du milieu ambiant. Ce ne sera pas là, en réalité, une absence de logique dans notre démarche. Les éducateurs Waci sont des «analphabètes»; ils n'ont pas mis pied à l'École Nouvelle. L'inexistence de collaboration entre eux et celle-ci ne permet pas de connaître ce qui est enseigné aux enfants. Les parents voient aller et venir ces derniers sans savoir vraiment ce qui leur est transmis. Ils sont soucieux d'une chose: actualiser, chez leur progéniture, dans la ligne de la pédagogie traditionnelle, la culture ancestrale du devenir humain. Les parents feront cas de l'École Nouvelle, à tort ou à raison, à partir de leur

²⁸ PLIYA, L'histoire de mon pays, p. 9-29, 75-88.

propre intuition, des comportements de leurs enfants et de ce qu'ils entendent communément.

Ainsi, un manque de rapport éventuel entre l'enseignement du milieu ambiant et celui de l'École Nouvelle s'expliquera par ces données dont nous verrons la portée, par la suite, dans notre exposé. Ces remarques préliminaires valent pour toutes les autres parties de notre exposé sur la formation traditionnelle.

Avant même d'envoyer l'enfant à l'école, les parents débutent son éducation à la cosmologie ancestrale. À la naissance, l'enfant est séquestrée avec sa mère dans les quatre murs de la chambre. Cette claustration dure jusqu'au septième (ou neuvième) jour ou jusqu'à la sortie de la nouvelle lune. À ce commencement d'une aube nouvelle, l'enfant «est sorti» («ḍeto»), ouvert au monde et présenté à la lune - un «enuḍodo» ou «enuagbeagbe» qui marque les saisons et permet à l'être humain de progresser dans le temps et dans l'histoire - et au groupe.

Cette pratique, «ecukuku», traduit et actualise la démarche qu'est la connaissance Waci de la cosmologie. L'enfant (re) fait son entrée dans le «xixeme», dans le cosmos et dans la société. La communauté, en ses membres de la famille et des quartiers,

l'accueille²⁹ comme le «anyigbanji» sur lequel il met le pied, le «agbeme» qui le reçoit. «Ecukuku» signifie ainsi la première démarche à laquelle l'individu est appelé: entrer, se situer dans «agbeme» et découvrir ce qu'est celui-ci. Dans cette perspective, l'enfant reçoit officiellement son nom à la cérémonie de «ecukuku». Il accueille le «Gbe», la Parole à déchiffrer comme le cosmos, et le «nyikò», le nom, la norme de vie d'un ancêtre à vivre pour entrer harmonieusement dans l'ordre de «agbeme» en vue de se réaliser dans et avec la société.

Les familles Waci suivent la coutume de «ecukuku» aujourd'hui. Le coût de la vie et la perte de l'auto-suffisance alimentaire obligent, toutefois, plusieurs parmi elles à ne pas rassembler toute la communauté du quartier et des amis. Des fois, seuls les plus proches du «φome» et la «tasinò» prêtresse (cinq à dix personnes) sont conviés. Il arrive aussi que le «ecukuku» se fasse avant le septième; ou encore que la mère quitte les quatre murs avant la cérémonie parce qu'elle n'a plus, à longueur de journée, comme jadis, des membres de la famille autour d'elle pour la servir. Mais, en ces occasions, elle est tenue de ne pas aller loin - au marché, par exemple - et de ne pas faire sortir l'enfant de la chambre jusqu'au die dicta.

²⁹ Les signes de l'accueil de la communauté: le rassemblement des membres de «afedo», de «nòjiji» et du quartier; offrande de dons au nouveau-né et à ses parents immédiats; partage de repas et exécution de chants de réjouissances.

L'étape de «*ecukuku*» franchie, jusqu'à six mois environ, la mère familiarise d'abord le garçon au milieu ambiant. Elle ne l'amène pas au-delà des frontières de «*aqedo*», du quartier et du village. L'enfant grandit patiemment à l'intérieur du «*hennu*» et y ouvre les yeux sur les «*legba*» plantés autour des maisons et sur d'autres signes du Vodou. Il se familiarise progressivement avec tout ce qui traduit la conception du monde de son peuple. Quand plus tard, il n'est plus étranger au visage et au langage de la société Waci habituelle, sa mère, une tante ou une sœur aînée, étend l'horizon de son univers. Elle le porte sur le dos et l'amène un peu partout.³⁰ Il est une autre coutume respectée encore aujourd'hui en ces circonstances: éviter d'amener l'enfant dans des lieux où certains signes du sacré (gros Vodou, grand temple de Vodou et grande forêt) feraient peur à celui-ci. Ces derniers manqueraient à leur mission, ouvrir à la présence de l'invisible dans le visible et non à en détourner.

Les mois et les années passent. Suivant le rythme de sa croissance, jusqu'à quatre ou cinq ans, le garçon écoute, de ses parents et des «*ameganxo*», des conseils et des énoncés qui font découvrir et respecter l'au-delà du visible. Des parents répliquent à des gens qui s'étonnent, des fois, de leur fermeté et de leur constance à répéter à l'enfant des choses qui dépassent le niveau de son développement psycho-somatique: «*Ne de tome ne, ne ci kpoa, ya se me*», i.e. que ces mots aillent au plus profond de son ouïe, il les

³⁰ ERNY, *L'enfant et son milieu*, p. 48-49; RABAIN, *L'enfant du lignage*, p. 42-43; ITOUA, «Développement de l'enfant dans son milieu selon les contextuels sociaux, économiques et culturels» dans TETTEKPOE, *Familles enfant*, p. 74; DASEN, *Naissance de l'intelligence*, p. 71-72.

comprendra au fur et à mesure qu'il grandira. Il n'est pas d'enfant qui, à quatre ou cinq ans, ne sache au moins reconnaître dans la figure d'une motte de terre un «legba». Rares sont les enfants qui ne se soient familiarisés aux noms des Vodou «Xèbièso» (dit Vodou des Waci) et «Sakpata» avant de commencer l'école primaire.

A cinq ou sept ans, quand le garçon débute les classes, la pédagogie éducationnelle change. Les parents et les adultes invitent l'élève à se situer davantage dans son milieu et à être studieux à l'école, mais sans jouer au «yovo», au Blanc. L'apprentissage du français est, en effet, un motif d'orgueil pour le garçon. Celui-ci veut se montrer «savant» devant ses parents et ses camarades analphabètes. Il prend plaisir à répéter à tous moments à la maison des mots et des phrases appris à l'école. Il se plaît également à introduire partout son livre de lecture Les aventures de Finagnon. En ces circonstances, des parents bloquent son élan et rabattent sa fierté: «Mia se nu», i.e. tais-toi, laisse-nous écouter; «woe nyi dagbon yi sukulua?», i.e. est-ce toi le premier à mettre pied à l'école?; «mie me ye to le...», i.e. tu es de notre milieu (sous-entendu: tu n'es pas un «yovo»). L'enfant qui veut être le maître et enseigner ce qu'il a appris devient le disciple. Les parents lui demandent de traduire en Waci ce qu'il vient de répéter ou ce que l'instituteur lui a appris à l'école. Les aînés «corrigent» l'enseignement donné à l'enfant. Ils expliquent à ce dernier les points de la tradition Waci en l'occurrence, de la cosmologie ayant trait à ce qu'il profère. Des conseils appropriés intiment à l'enfant de voir en tel phénomène tel Vodou et de témoigner des attitudes appropriées pour entrer dans la vision et dans l'ordre ancestral du monde.

Quand l'enfant commence à apprendre à l'école l'histoire de Comé - nous en reparlerons à propos de l'éthique Waci - l'instituteur lui recommande de poser des questions auprès des anciens de sa famille sur le passé de son peuple. Il arrive que le maître aille lui-même avec sa classe interroger les «ameganxo», les anciens sur place. Ces derniers se servent de ces occasions pour enseigner et actualiser des aspects de la cosmologie qui leur tiennent à cœur. Notons, par exemple, l'organisation Waci de la société, le rôle des anciens et le respect des signes du Vodun sur les places des quartiers et autour des maisons.

Dans les quartiers, les parents poursuivent l'effort éducationnel. Ils répondent à des questions de l'enfant. Ils emploient et lui expliquent au besoin les expressions qui désignent des «enuagbeagbe» et «Mawu Agbedotò». À l'exemple des «ameganxo», les parents ne tolèrent pas que leur fils parlent à la maison une autre langue que le Waci. Les jeunes couples Waci qui connaissent le Mina (ou le Fon) n'échappent pas à la loi. Les garants de la tradition lancent aux couples qui, au sein de la famille, se plaisent à sortir un mot ou à traduire une pensée en Mina: «Gengbe me va fiyao. Nmen kò ye, jònke mia nò wò ema e le», i.e. le Mina ne vient pas ici! Tu crois t'émanciper, toi! Vous ne parlerez cette langue qu'à l'autogare. Ces propos n'empêchent pas cependant que l'usage du Mina s'accroisse dans les rues, au marché et dans les boutiques.

Quand autour de douze ans le garçon quitte l'école primaire pour le C.E.M.G. (Collège d'Enseignement Moyen Général), que se passe-t-il? Quel est le contenu de l'enseignement sur la cosmologie? Et comment les parents continuent-ils leur mission?

§4. Quand vient le collège... des apports nouveaux.

Sur le contenu de l'enseignement au collège, comme pour le cas du cours primaire, nous délimiterons le champ de notre exposé. Nous nous situerons d'abord dans le contexte des trois premières années de formation. La majorité des élèves suivent celles-ci avant que les examens du Brevet et du Baccalauréat ne viennent éclaircir leur rang. Des matières principales des trois premières années du C.E.M.G., nous retenons, pour notre analyse, la littérature, la géographie et les sciences de mathématiques, de physique, de chimie et de biologie. Neuf ouvrages sont proposés en littérature pour les trois ans d'étude. Nous en choisissons deux pour notre analyse: L'arbre fétiche de Jean PLIYA et Trois prétendants ... un mari de Guillaume OYONO-MBIA³¹. Ces écrits sont, selon nos recherches, les deux ouvrages majeurs que les professeurs enseignent habituellement aux élèves avant la fin de leur troisième année du C.E.M.G.. Ils décrivent en fait des scènes de la vie dans lesquelles les jeunes retrouvent facilement leur société et plusieurs de leurs propres préoccupations.

³¹ PLIYA, Jean, L'arbre fétiche, Nouvelles, Yaoundé, Clé, 1971, 90 p.; OYONO-MBIA, Guillaume, Trois prétendants... un mari Comédie en cinq Actes, «Nouvelle Édition», Yaoundé, Clé, 1969, 123 p.

L'arbre fétiche a gagné, à sa publication, le Prix de la Nouvelle africaine. L'auteur, un béninois, présente des textes que les jeunes peuvent situer dans des villages et des villes du pays. L'arbre fétiche attire plus encore les élèves parce qu'il est écrit en un style simple. Il rassemble un ensemble de récits que tout élève étudie dans ses années de formation au C.E.M.G. à Comé, et au Bénin en général. L'ouvrage du camerounais, Trois prétendants... un mari, est une comédie en cinq actes. Parue en 1964, il a connu une deuxième édition déjà en 1969 et a été monté par une troupe de professionnels à la radio française et en Angleterre. Les jeunes aiment la mettre en scène dans leurs activités coopératives. La pièce théâtrale relate, avec un style qui colle au langage des paysans des villages d'Afrique, des conflits entre anciens et élèves au sujet du mariage traditionnel.

Pourquoi choisissons-nous les autres matières? La géographie enseignée au cours secondaire recouvre à la fois les aspects humains, physiques et économiques de la description de la terre ou du cosmos³². L'analyse du contenu de ses chapitres place au carrefour de plusieurs sciences: astronomie, sciences de l'homme et sciences physiques³³. Nous retrouvons indirectement ainsi des disciplines que nous ne pouvons pas étudier spécifiquement dans cet exposé. Les mathématiques, la physique et la chimie nous campent, elles, dans le domaine des disciplines scientifiques proprement dites. Nous nous proposons

³² Voici les livres au programme: IPAM, 6e notions de géographie générale. Programme officiel avril 1967, Paris, Edicef, 1987, 191 p.; Géographie 5e. L'Amérique. L'Asie. L'Océanie. Programme officiel avril 1967, Paris, Edicef, 1986, 190 p. Géographie 4e. L'Europe et l'Asie soviétique. Mise à jour 1986, Paris, Edicef, 1986, 255 p.

³³ IPAM, 6e notions, p.4

d'analyser celles-ci au point de vue de leur nature, de leur objet, de leur méthode et des attitudes qu'elles exigent de l'élève dans l'existence³⁴.

Et maintenant, sur la formation actuelle des jeunes et sur l'actualisation de la cosmologie Waci, que trouvons-nous l'enseignement de la littérature?

L'arbre fétiche nous ouvre sur un monde dont le visage révèle à l'élève des traits de la cosmologie Waci. L'ouvrage décrit un cosmos dans lequel nous retrouvons un univers qui rappelle ce qu'est «xixeme» et «anyigbanji». Il est question de la terre ferme, de plateau, notamment de sol recouvert de «latérite couleur rouille»³⁵; on voit aussi de l'eau qui ruisselle par endroit³⁶ et «un fouillis d'arbrisseaux et de buissons»³⁷. Les êtres invisibles et visibles habitent cet univers. Au sujet des premiers, l'ouvrage relève l'existence de «signes intelligibles dans le monde»³⁸. Parmi ceux-ci, il note un signe du divin,

³⁴ Principaux ouvrages au programme: MONGE, Maurice, Mathématiques 6^e, Paris, Eugène Belin, 1977, 191 p.; MONGE, Maurice, Mathématiques 5^e, Paris, Eugène Belin, 1978, 208 p.; GODIER, A.; MOREAU, M., THOMAS, C., Physique et chimie 4^e, Paris, Fernand Nathan, 1974, 223 p. De façon contextuelle, sur la nature et l'objet des sciences exactes au C.E.M.G., nous devons beaucoup aux informations de M. René KPEDE, Professeur au C.E.M.G. de LOKOSSA. M. R. KPEDE est censeur dans ce C.E.M.G. qui donne la note à tous les autres C.E.M.G. du Mono, et donc à celui de Comé. Il est responsable des programmes d'enseignement, de l'organisation des horaires de cours et de la discipline. Enquêtes dirigées par Agnès MAZILLE, o.p., LOKOSSA (Bénin), texte manuscrit. Avril 1989.

³⁵ PLIYA, L'arbre fétiche, p. 11.

³⁶ PLIYA, ibid., p. 10.

³⁷ PLIYA, ibid., p. 10.

³⁸ PLIYA, ibid., p. 20.

«l'iroko» ou le «chlorophora excelsa»³⁹. L'expression «arbre sacré», «arbre fétiche» ou «iroko fétiche» revient six fois⁴⁰. Ensuite, des boules d'argile représentent le «legba», des coups et des éclairs de tonnerre le «xèbièso»⁴¹, comme dans la cosmologie Waci. Parmi les êtres invisibles, L'arbre fétiche attire également l'attention de l'élève sur l'existence des ancêtres, des morts-vivants, à qui sont dédiés des monuments, de Vodou, de dieux, de divinités et de fétiches⁴². Au nombre des êtres visibles, on trouve des éléments que mentionne la culture Waci: les animaux, les minerais, les plantes, les hommes et les femmes⁴³.

Enfin, L'arbre fétiche affirme que tous les êtres invisibles et visibles viennent de l'Être Suprême. Il le nomme en Fon, «Dada Sègbo»⁴⁴. La notion de vie, ordre et harmonie, ne paraît pas, certes, dans cette description. Une seule fois, il est question de «êtres

³⁹ PLIYA, ibid., p. 11.

⁴⁰ PLIYA, L'arbre fétiche, p. 7-8, 13, 18.

⁴¹ PLIYA, ibid., p. 21-25.

⁴² PLIYA, ibid., p. 8. 14. 15. 25. 50; L'auteur de L'arbre fétiche, Jean PLIYA, désigne par la même réalité dieu, fétiche, divinité et Vodou. L'appellation de «Vodu» par dieu, divinité ou fétiche vient des premiers missionnaires et ethnologues européens. Ces derniers termes ne traduisent pas ce que signifie le Vodou dans la culture Aja-Ewe. Nous renvoyons à ce sujet à la critique excellente des Professeurs B. ADOUKONOU et M.J. AGOSSOU, cf. supra chapitre 2 note 35. Sur l'inadéquation des mêmes concepts pour parler de la Religion Traditionnelle Africaine ou des croyances et pratiques africaines, HEBGA, Meinrad, P., Émancipation d'Églises sous tutelle. Essai sur l'ère post-missionnaire, Paris, Présence Africaine, 1976, p. 93-147.

⁴³ PLIYA, L'arbre fétiche, p. 15, 19, 20-22, 25.

⁴⁴ PLIYA, ibid., p. 20.

vivants»⁴⁵. Le terme est introduit pour distinguer, dans le monde, les être inanimés des êtres doués de vie comme on le trouve dans le dictionnaire Larousse⁴⁶. Cela est contraire à la vision Waci du cosmos qui conçoit que tous les êtres visibles, et même invisibles, sont dotés d'un principe unique qui est vie.

Si l'enseignement de la littérature développe, en dépit de cette lacune, plusieurs des principaux éléments de la cosmologie Waci, il n'invite pas le jeune à accueillir et à vivre ceux-ci. Sa problématique est une description de la croyance populaire des gens. L'ouvrage présente en la personne d'un topographe, Paul Lanta, et d'un bûcheron, Dossou, la mentalité de la génération montante et les besoins du développement national en opposition aux croyances traditionnelles.

Trois prétendants ... un mari, dans un langage qui évoque beaucoup moins les traits spécifiques de la cosmologie Waci, offre à l'élève plusieurs tableaux sur les mêmes conflits. Le débat porte, toutefois, sur la question du mariage d'une lycéenne et d'un lycéen, Juliette et Oko⁴⁷.

⁴⁵ PLIYA, L'arbre fétiche, p.20

⁴⁶ WILLERVAL, Petit Larousse, article «inanimée», p. 514 et article «2. être», p. 394.

⁴⁷ OYONO-MBIA, Trois prétendants, p. 91-95.

La géographie et les matières strictement scientifiques accentuent ce manque de lien entre êtres visibles et réalités spirituelles. L'ouvrage 6e. Géographie générale fait voir dans le cosmos le domaine des paysages naturels et le lieu des activités de l'homme. Le cosmos, c'est la terre sur laquelle il appartient à l'être humain de décrire, de localiser et d'expliquer, de façon exacte, les phénomènes visibles. Cette démarche de la personne est une opération de comparaisons de faits pour connaître les causes physiques des phénomènes et pour montrer les succès de «l'homme aux prises avec la nature»⁴⁸. Cette démarche est aussi une explication physique des reliefs, des climats, des eaux et des végétaux. Elle est également une étude des populations et des habitats. Enfin, elle est économique. Elle fait connaître les transformations de la terre par l'homme, en particulier les systèmes capitalistes et socialistes de maîtrise économique du monde. Les sciences exactes continuent cette formation. Elles traitent du rapport entre les êtres vivants du cosmos sous l'aspect de l'observation scientifique et de l'expérimentation. Nous reviendrons sur ce point. En attendant, portons notre regard sur les structures d'organisation du cosmos.

Sur les structures d'organisation du cosmos, les matières qui précèdent ne parlent pas des institutions officielles de l'État. Les ouvrages de littérature font apparaître les entités de village, de famille et d'ethnie. Ils ouvrent l'esprit des jeunes à la communauté nationale et au monde dit moderne. Les cours de géographie développent au sujet du monde moderne les grands ensembles de pays que forment les continents d'Amérique, d'Asie et d'Europe. Deux des trois manuels utilisés sont consacrés à cette question: Géographie 5^e. L'Amérique.

⁴⁸ IPAM, 6e. Géographie, p. 8.

L'Asie. L'Océanie et Géographie 4^e. L'Europe et l'Asie soviétique⁴⁹. La formation en géographie au C.E.M.G. prolonge celle du cours primaire. Elle fait connaître au jeune les grandes nations et les puissances économiques du monde contemporain. Le programme des activités coopératives complète cette formation sur le plan national. Il apprend au jeune les institutions politiques révolutionnaires qui organisent la société béninoise⁵⁰.

Au jeune éduqué à cette vision du monde, aux heures de la vie familiale et de quartier, les parents rappellent l'enseignement traditionnel Waci. Celui-ci est-il vraiment vivant dans le contexte de cette insistance de l'École Nouvelle sur les aspects purement physiques et économiques du cosmos?

§5. L'effort éducationnel des parents et des adultes Waci

L'analyse des autres composantes de la tradition Waci nous montrera plusieurs traits de l'éducation actuelle des jeunes à la cosmologie ancestrale. Nous mentionnons brièvement en ces lignes quelques aspects de la dimension nouvelle que prennent désormais les efforts des parents.

⁴⁹ IPAM, Géographie 5e, op.cit.; Géographie 4e, op.cit.

⁵⁰ MINISTRE DE L'ÉDUCATION NATIONALE DE LA CULTURE, DE LA JEUNESSE ET DES SPORTS «Arrêté N° 1062 M.E.N.C.J.S./C.A.B. du 13 septembre 1974, portant création, attributions et fonctionnement des divers conseils et de la coopérative scolaire des Établissements secondaires» dans Journal Officiel de la République du Dahomey 24 (1974), p. 1125.

Lorsque l'élève débute le collège, les parents, avec l'aide du groupe social, insistent davantage sur ce qu'est le cosmos et la nécessité pour le sujet d'entrer dans l'ordre qu'il représente. Un jeune homme qui, par sa conduite, se retire de façon sensible de l'ordre du groupe; ou un jeune homme qui énonce des paroles sans aucun lien avec la réalité en face s'entend dire: «wo me ku ecu ne wo?»), i.e. n'as-tu pas reçu le rite de «ecukuku» (se référer au sens de celui-ci au sujet de l'éducation de l'enfant à la cosmologie)? En d'autres circonstances, les parents signifient sous plusieurs autres formes au jeune homme ce qu'est «xixeme» et «anyigbanji». À propos de «xixeme», les remarques relèvent surtout des expressions telles: «Xixeme lolo, wò blewu», i.e. tu ne connais pas tout ce qu'il y a dans le cosmos, fais attention et «xixeme titi», i.e. le monde est insondable.

Quand ils utilisent «anyigban» ou «anyigbanji», les parents laissent découvrir assez souvent au jeune homme la terre que l'on cultive, le lieu où l'on habite ou le marécage. En effet, le phénomène de la crise économique oblige des parents à vendre une partie de leur «anyigban», à mettre en bail une autre ou à louer eux-mêmes un lopin de «anyigban» pour les travaux champêtres. Les anciens ont, dans ce contexte, de la difficulté à faire comprendre aux jeunes toute la richesse du concept «agbeme». Ce n'est pas là un échec ou un signe d'une disparition des valeurs traditionnelles de «agbeme» à en croire Zohonsi ATIOGBE. Selon cette vieille «tasinò», ce qu'est «agbeme» («nune agbeme nyia») n'est pas une chose que les jeunes peuvent connaître à leur âge. Il faut toute la vie pour dire ce qu'est «agbeme».

Mais, ferons-nous observer, il est également vrai que la tradition exige des jeunes une certaine connaissance de leur culture ancestrale, et donc de «agbeme». La même «tasinò» l'admet ailleurs, quand elle reproche à un groupe de jeunes de ne pas posséder leur «tògbenu»⁵¹. Son explication actuelle est ainsi à nuancer et à dépasser.

Pour d'autres anciens, les jeunes ne maîtrisent pas leur langue maternelle et donc, ils ne peuvent savoir ce qu'est «agbeme». Les jeunes que nous envoyons à l'école, disent-ils, parlent ici un peu de Waci, là le Mina et là-bas le français.

Selon Zohonsi ATIOTGBE et selon ces derniers, un fait est certain: les jeunes ne connaissent pas à fond aujourd'hui la signification Waci de «agbeme». Un nouvel élément qui entre dans le débat est la langue. Les jeunes ne parlent pas beaucoup le Waci. L'apport est pertinent, car le Waci nous est apparu comme le véhicule de la vision du monde dont nous traitons. Un troisième point n'est pas à écarter: découvrir si l'impact de l'Enseignement National n'exerce pas d'influence sur les jeunes et ne les empêche pas, lui aussi, de connaître «agbeme». Interrogeons directement les jeunes pour savoir ce qu'ils vivent et leurs expériences sur ces divers points.

C. Expériences des jeunes et cosmologie Waci

⁵¹ Cf. supra chapitre 2, voir le sous-titre sur «Le sens de la tradition».

§1. Les jeunes: la langue Waci, le concept clé de «agbeme»

Selon le résultat de nos enquêtes auprès d'un groupe de quarante élèves - dont 77,5% ont un père et une mère d'ethnie Waci et 22,5% un père Waci et une mère d'une autre ethnie Aja-Ewe -, 95% des jeunes parlent le Waci à la maison et 5% le Mina. Dans le quartier 95% également utilisent le Waci, 2,5% le Mina et 1,5% le français quand ils ne s'expriment pas en Waci. Avec des personnes d'une autre ethnie, 77,5% de jeunes communiquent en Mina, 2,5% en Fon et aussi 2,5% en français³². Observer au passage que le Waci n'apparaît pas dans ce dernier cas.

Que conclure de ces résultats? Nous découvrons que les jeunes réagissent positivement à l'éducation des parents en se servant du Waci en famille et dans le quartier. Même des jeunes (22,5%) dont la maman n'est pas Waci utilisent la langue de leur père à la maison (77,7%). Nous remarquons en outre qu'au contact des individus d'une autre ethnie (Mina, Fon), censés comprendre le Waci, mais ne peuvent le parler, les jeunes désistent. Ils empruntent en particulier des langues Aja-Ewe qui sont reconnues, dans le Mono et ailleurs au Sud du Bénin, comme la langue des gens dits «évolués», le Mina et le

³² Les questions de l'enquête sociologique étaient formulées:

- Quelle langue parlez-vous: Waci, Mina, Fon, Français, autres
 - à la maison?
 - dans votre quartier?
 - avec les non-Waci?
- Quelle est l'ethnie
 - de votre papa?
 - de votre maman?

Fon. Les jeunes Waci ont ici, vis-à-vis de ces idiomes, ce que, dans Peau noire masques blancs, parlant des attitudes de l'auteur du Créole et de langues négro-africaines face au Français, Frantz FANON appelle le «complexe d'infériorité»⁵³. Celui-ci consiste à mépriser devant une tierce personne sa propre langue pour parler une autre qui serait celle de personnes dites «civilisées». Ce complexe, qui se retrouve donc chez d'autres peuples, ne fera-t-il pas introduire plus tard, dans les familles Waci, le Mina ou le Fon? Ne saperait-il pas à la base plus tard la cosmologie Waci?

Ce sont là des questions intéressantes à étudier. Mais, les aborder en ces lignes serait ouvrir un chapitre qui nous éloignerait des résultats précis de nos enquêtes et de l'objet immédiat de notre analyse. Il nous faut plutôt souligner, à cette étape de notre étude, le fait que les jeunes, parce qu'ils ne parlent pas le Waci en dehors du cercle de leur quartier, peuvent difficilement maîtriser leur langue maternelle.

Quand les jeunes élèves Waci emploient «agbeme», ils entendent essentiellement par cette catégorie cosmologique le lieu où on mange la vie. Leur actualisation de l'anthropologie de «agbedutò» nous fera comprendre ce phénomène. Retenons pour le moment que la signification spirituelle de «agbeme» est perçue par les jeunes. Mais, elle semble effritée au sujet des «enuagbeagbe», les êtres vivants, qui habitent le cosmos. Nous touchons à ce niveau la question de l'impact des changements socio-culturels.

⁵³ FANON, Frantz, Peau noire masques blancs, Paris, Seuil, 1975, p. 14; voir tout le chapitre 1 «Le noir et le langage» p. 13-22.

Beaucoup d'élèves ne croient plus automatiquement au caractère «voduïque», i.e. à l'être Vodou, de certains «enuagbeagbe». Notre enquête sociologique révèle que 100% des jeunes Waci savent que, pour les villageois (la masse Waci), dans le cosmos, le coup de tonnerre est le signe du Vodou «Xèbièsò», 97,5% que le python est celui de «φεδα» Vodou. Mais, dans le premier cas, uniquement 47,5% des jeunes croient personnellement qu'il l'est et, dans le second, seuls 45%⁵⁴. L'influence de l'École Nouvelle marque les jeunes. Cela est certain. Mais, l'enseignement transmis au collège réagit-il sur les jeunes au plus profond de leur être ou à fleur de peau? Des conduites repérées dans des situations concrètes de promotion humaine par ce «temps de la débrouille» nous aideront à répondre à cette question dans un paragraphe ultérieur.

Nous venons de voir l'actualisation de la cosmologie Waci chez les jeunes du point de vue de la langue et de la signification de «agbeme». Entrons dans le contexte des structures de cette cosmologie que constituent l'ensemble des quartiers. Les jeunes affirment-ils la vitalité de ces structures de l'organisation du cosmos?

⁵⁴ Questionnaire:

- Quand vous voyez le python ou entendez parler du python, à quoi pensez-vous:
 - φεδα Vodou ou serpent sacré?___ Serpent ordinaire?___ Cochez.
 - Pour les gens du village, est-ce
 - φεδα Vodou ou serpent sacré?___ Serpent ordinaire?___
- Quand de grands coups de tonnerre accompagnent la pluie et provoquent la mort de quelqu'un ou font des dégâts...
 - pensez-vous au Vodou Xèbièsò? oui___ non___ Cochez
 - pour les gens du village, quelle en est la cause:
 - Vodou Xèbièsò? oui___ non___ Cochez.

§2. Les jeunes et l'organisation de la société Waci

D'abord, un premier regard: la majorité des jeunes habitent-ils dans «le vieux Comé»? Nous entendons par «le vieux Comé», la partie de Comé qui n'a pas été lotie. Il est question de l'agglomération des cinq quartiers des origines du plateau Waci. Commençons par nous demander: quel est le visage de ce vieux Comé aujourd'hui? Ses traits rendent-ils vivantes les structures de la cosmologie traditionnelle?

Dans le vieux Comé, les maisons forment actuellement, comme aux temps anciens, des concessions familiales de descendants de mêmes ancêtres fondateurs. Beaucoup de maisons changent d'un jour au lendemain les murs et (ou) la toiture en matériaux durables (ciment ou tôle). Mais, on voit garder jalousement devant elles un petit arbre sacré, un signe du Vodou ou un «legba» protecteur. On retrouve toujours dans chaque quartier, Azannu, Kanɔ, Nògo, Hongode et Jakote, un «ablòmɛ», ou la place du quartier, planté d'un arbre à palabre. Il existe aussi des «dèfɔxònu», des temples, qui remontent aux premiers temps de Comé. Le quartier Hongode garde à Sohùè le temple de «Xèbièsò» dirigé principalement aujourd'hui par les fɛɖa de Gbewoe. À «Yayivemɛ», à Azannu, des descendants d'agbagla protègent le «dèfɔxònu» des fɛɖa Yayi devenus Waci. Parmi les autres lieux sacrés de Comé retenons le «Logo-Vodou» dont l'arbre symbole (*Chlorophora excelsa*) se dresse au pied d'un «legba» protecteur de toute la société au Nord-Ouest en direction de Wumakò et de Lokossa. La question rejaillit de savoir si ces structures d'organisation de la société vont perdurer.

L'ordre que défend les adultes et les anciens a-t-il un avenir? Les vieux quartiers aux maisons agglutinées les unes contre les autres survivront-ils... surtout quand les nouvelles agglomérations auront davantage de structures qui rendent la vie commode: eau courante, bonnes routes et électricité?

L'expérience d'autres villes du Bénin, plus vieilles que Comé, Ouidah et Abomey est éclairante. Les anciens de ces centres, confrontés aux mêmes problèmes que ceux de Comé, se sont imposés. Ils conservent aujourd'hui à ces villes historiques leurs premiers quartiers devenus comme de véritables poumons, de lieux de ressourcement et de récréation, pour les nouvelles agglomérations. La vraie question serait de découvrir, à ce point de notre analyse, si la génération montante habite dans le vieux Comé. Et ensuite, si ceux qui, parmi les jeunes n'y résident pas, en vivent les valeurs cosmologiques et vont se recréer à leurs sources. Nous retrouvons notre question de départ.

Il apparaît que la majorité des jeunes Waci habitent comme leurs parents dans le vieux Comé. Il reste toutefois que, parmi eux, plusieurs aimeraient bien demeurer, comme leurs autres camarades, dans la nouvelle agglomération. Ces nouveaux quartiers sont en fait un prolongement du vieux Comé. Ils gardent les noms des quartiers dont ils étendent l'aire géographique. La vie dans leurs structures suscite des habitudes qui font conserver et actualiser autrement la conception religieuse de la cosmologie traditionnelle. Les maisons ont devant leur portail, ou à l'intérieur, des pochettes en toile ordinaire remplie de

fabrication de «bo». Les yeux indiscrets peuvent apercevoir aussi, entre les branches d'un arbre décoratif au tronc badigeonné de chaux, sous des fûts et dans les creux de pneus usagés montés les uns sur les autres, des calebasses, des talismans et des «legba». Ceux-ci sont dissimulés pour détourner l'attention des visiteurs ou faire voir que les membres de la famille sont des «évolués» ou bien de «bons révolutionnaires (marxistes léninistes)». Le même phénomène se remarque devant et dans l'enceinte des «carrés», i.e. propriétés des Waci dans les quartiers Sainte Rita et Gbejromède de Cotonou. Tous ces signes du Vodou manifestent en réalité la croyance en la présence de l'invisible dans et avec le visible, en la victoire de la vie sur la mort et la quête du règne de l'ordre, de l'harmonie et de la vie qu'expriment «agbeme» et l'organisation Waci du cosmos.

La minorité de jeunes qui sont dans l'agglomération nouvelle de Comé se retrouve ainsi dans un cadre imprégné du numineux. Ils vivent des aspects de la signification spirituelle de «agbeme» qui leur échappe au niveau conceptuel. Ces élèves ne sont pas totalement en marge des structures sociales Waci sur d'autres plans.

Comme leurs frères qui habitent en ville, ces jeunes se réfèrent dans les situations graves aux structures traditionnelles de «fome», «hennu», «afedo», «nòjiji» et «ekò». Ils y voient l'alma mater⁵⁵. De plus, ces lieux sont des cadres qui rendent vivantes à Comé les réunions familiales. Notre enquête sociologique nous apprend que 85% des élèves

⁵⁵ Nous utilisons l'expression en son sens étymologique latin, cf. article «alma mater» dans ROBERT, *Le Petit Robert*, p. 52.

participent aux rencontres familiales au sein des «ɔme» et «hennu». 82,5% vont régulièrement visiter leur famille «nòjiji»³⁶. Notons que des mouvements, tel «Agbesinyale»³⁷ contribuent beaucoup à la promotion des rencontres de familles et des structures conservées dans le vieux Comé. L'association Waci réussit en particulier à faire revenir souvent dans les «hennu», les «aɔedo» et les quartiers du vieux Comé plusieurs groupes d'autochtones Waci. Elle organise pour tous les Waci des cérémonies culturelles qui valorisent l'ordre préconisé par la cosmologie traditionnelle. Chaque année une fête et des rites culturels rassemblent les Waci, jeunes, hommes, femmes et anciens, non-scolarisés et scolarisés, en souvenir des fondateurs de Comé, Akati, Klanvi et Akiti, et des victimes de la guerre de 1891.

Au fond, le visage des structures dans lesquelles les jeunes vivent, dans le vieux ou le nouveau développement de Comé, fait actualiser sur bien des points la cosmologie Waci. Il arrive que des jeunes, dans ces structures d'organisation sociale, brisent l'ordre qui exprime l'harmonie du cosmos. Ces conduites infirment-elles ou confirment-elles la vitalité des structures traditionnelles? Faisons quelques observations.

³⁶ Questionnaires:

- Avez-vous périodiquement des réunions de familles? Oui___ Non___
Y participez-vous? Oui___ Non___
- Rencontrez-vous souvent les membres de votre famille maternelle?
Oui___ Non___.

³⁷ Le Mouvement Waci «Agbesinyale» - litt. La vie - à elle - la parole - se trouve, c'est-à-dire la vie a le dernier mot sur la mort - pour ne pas être supprimé sous la Révolution, qui interdit toute association qui ne soit révolutionnaire, s'est baptisé «Union pour le Développement de la Commune de Comé» (UDEEC), voir à titre indicatif ses travaux cités au chapitre 1 note 145.

Au premier chapitre, nous avons vu que les chefs traditionnels ont été comme destitués, remplacés par de nouveaux responsables qui forment le Comité Révolutionnaire Local (C.R.L.). Selon les articles 9 et 10 de l'Ordonnance N°74-10 du 13 février 1974, le C.R.L. est composé de quinze membres, nommés par un décret pris au Conseil des Ministres et de sept membres élus par la population de la Commune⁵⁸. Les chefs de quartiers, des «*afedo*», des «*hennu*» et du culte traditionnel ont eu, face à ce changement, une double attitude. Dans un premier temps, avec le soutien des autochtones, ils ont reconduit le dernier chef du village, Atchanme DEGBEVI, à la tête du Secrétariat Exécutif que constituent les sept membres du C.R.L. choisis par la population locale. À la mort de celui-ci son collaborateur immédiat, Augustin SESU, continue la mission. Quand devenu impotent, ce délégué du village est obligé de laisser le pouvoir, un mouvement qui se dessinait déjà apparaît au grand jour. Nous avons affaire à la seconde stratégie des anciens. Les «*ameganxo*» ont habilement refusé d'être, dans les quartiers, les serviteurs de la nouvelle administration⁵⁹. Au sein des familles, ils exercent désormais leur pouvoir sous le titre unique de «*ameganxo*», anciens. Ils règlent les affaires individuelles et collectives

⁵⁸ LE PRÉSIDENT DE LA RÉPUBLIQUE, CHEF DE L'ÉTAT, CHEF DU GOUVERNEMENT, «Ordonnance No 74-10 du 13 février 1974, portant institution et organisation du Village et du Quartier de Ville» dans Journal Officiel de la République du Dahomey 6 (1974), p. 312-313.

⁵⁹ Les «*ameganxo*» n'ont pas voulu non plus être dans le CDR. Les membres du CDR (Comité de Défense de la Révolution) ont pour mission, explique le Président de la République le 5 mai 1976, «d'être les vrais et authentiques défenseurs de la révolution béninoise dans toutes nos unités de production dans tous nos services et organismes», cf. RÉPUBLIQUE POPULAIRE DU BÉNIN, Dans la voie de l'édification du socialisme. Recueil des discours de notre Grand Camarade de lutte Le Président Kérékou, Cotonou, O.N.E.P.I., 1970, p. 299.

dans les maisons. Les jeunes adultes à qui ont été confiées les fonctions de membres de C.R.L. n'échappent pas ainsi à leur autorité.

Les «ameganxo», vigilants plus que jamais pour assurer l'ordre dans les «hennu», se sont faits vite reconnaître comme de vrais sages. Ils sont appelés «asafo», i.e. les notables⁶⁰, par les nouveaux dirigeants. Ceux-ci, y compris le chef de District, ne peuvent s'empêcher de les inviter à donner leur point de vue sur certaines questions et à participer à des réceptions officielles. L'association «Agbesinyale» a contribué sur plusieurs plans à la réintégration des «ameganxo». Elle a fait étouffer souvent le zèle d'instituteurs révolutionnaires, même Waci, qui allaient dans le sens contraire du mouvement des «ameganxo». Dans le groupe «Agbesinyale», on trouve des fonctionnaires et des commerçants Waci, peu nombreux, mais dynamiques et proches des anciens. Ceux-ci forment aujourd'hui des adultes de la quarantaine et de la cinquantaine qui sont aux côtés des «ameganxo» durant les grandes assises. Ils sont pour les structures de la cosmologie traditionnelle une autre chance de survie. Il serait intéressant de voir comment cette génération nouvelle conçoit son rôle par rapport aux anciens et à l'enseignement de la tradition. Le cadre circonscrit de notre exposé ne nous permet pas d'ouvrir cette brèche.

Lorsque surviennent des conduites de jeunes évoquées plus haut, des parents, en quête d'un châtiment sans pareil pour le coupable, vont directement au district ou à la

⁶⁰ Le terme «asafo» désigne chez les Waci, et chez tous les Aja-Ewe en général, le conseil du chef de village; il signifie ainsi traditionnellement ancien, sage.

gendarmerie. Habituellement, ces institutions renvoient les personnes aux anciens des familles. En temps normal, les «*ɸome*» et les «*hennu*» agissent au plus vite pour éviter que le différend ne se complique et ne provoque la division au sein des familles. Quand leurs tentatives sont vaines, ils réfèrent aux structures de «*aɸedo*» et de «*nòjiji*». La plupart du temps, l'ordre revient. Dans le cas contraire, la cause monte à la gendarmerie. Nos recherches révèlent que cette dernière, avant de régler le conflit, demande aux inculpés: «Qu'est-ce qui a été dit à la maison?» «Êtes-vous passés par la mairie?» Quand elle ne renvoie pas à ces structures, la gendarmerie part du point où celles-ci sont arrivées pour porter son jugement.

Cette attitude des autorités administratives s'explique. Les nouveaux responsables reconnaissent la force de l'organisation traditionnelle. Ils ont à ce sujet peur d'être poursuivis dans le milieu ambiant par les membres de familles qui seraient mécontents de leur sentence⁶¹. Cette crainte fait que, même pour le cas des jeunes qui ont atteint la majorité, ces dirigeants écoutent les inculpés en présence des «*ameganxo*» et/ou des membres du «*hennu*».

Les jeunes apprécient l'utilité et l'efficacité de la médiation sociale des anciens ou des structures de la cosmologie traditionnelle. Ils confessent souvent comme la plupart des

⁶¹ Les nouveaux responsables politiques ont peur ici des malfaisances des familles qui peuvent leur jeter le mauvais sort. Les gendarmes assez vigilants se trouvent des anti-corps. Il est toujours frappant de voir le nombre de bagues de «*bo*» ou de protection que ceux-ci portent aux doigts.

autochtones: «Nya de jòà, afome wo gblon» i.e. quand survient un problème, il faut le régler à la maison, voire dans les familles, selon les structures ancestrales; ou encore: «Fiòxa me nya enu egblen na», i.e. régler les différents au tribunal de l'administration, c'est tout gâter.

Point n'est besoin de commenter ces réflexions dont le sens est clair et précis. Nous pouvons ainsi retenir de ce tableau, qu'à travers l'existence des jeunes, les structures familiales et de quartiers et leur ordre social sont actifs, de nos jours, à Comé. Elles sont vivantes bien qu'elles soient en marge du pouvoir officiel d'administration territoriale.

Conclusion partielle

Il apparaît de toutes nos observations que chez les jeunes, chez les parents et chez les «ameganxo», en dépit de ses limites, la cosmologie ancestrale est vivante aujourd'hui sur ses principaux traits. Les éducateurs Waci mettent tous les moyens en œuvre pour situer les élèves du C.E.M.G. dans la cosmologie de la culture Waci qui leur a été inculquée dans la première enfance. Il reste toutefois que les changements contemporains ont des effets plus ou moins négatifs sur les jeunes. Ils effritent chez ces derniers des aspects de la cosmologie Waci et en font vivre d'autres d'une façon nouvelle.

Nous avons découvert aussi des problèmes de l'actualisation de la cosmologie ancestrale. Les richesses du sens de «agbeme» et du «principe-vie» de tous les «enuagbeagbe», ne sont pas pleinement vécues. Il n'existe pas de lien entre l'enseignement de l'École Nouvelle et l'éducation à la cosmologie traditionnelle. Cette rupture est le reflet de l'absence de dialogue entre les différents éducateurs. Elle est aussi le signe d'un manque d'actions critiques et complémentaires qui enrichissent les engagements des uns et des autres et les fassent contribuer ensemble à la promotion de l'être humain Waci.

Section II: Actualisation de l'anthropologie Waci

A. Difficultés et possibilités

§1. Difficultés

Les changements socio-culturels et économiques de Comé ne facilitent pas aux Waci, aux jeunes en particulier, la connaissance de l'anthropologie ancestrale. Les jeunes sont plus préoccupés de «manger» directement «la vie» («ađu agbe trolo») que de prendre le temps de découvrir l'identité de «agbetò». «Le temps de la débrouille» n'aide pas les jeunes à se soucier d'opérer, avant toute entreprise de la promotion humaine, une démarche de connaissance de soi.

Une autre difficulté apparaît quand on se rappelle que l'anthropologie Waci propose une vision précise de la personne. À Comé, aujourd'hui, de nouveaux hommes modèles, sur le plan économique et politique, sont apparus: ce sont les «akòwoe», les fonctionnaires, Mina et Fon surtout. L'école propose de son côté en imitation aux jeunes d'autres types d'hommes. Nous verrons au moment venu les traits caractéristiques de ceux-ci. Dans ce contexte d'une diversité de personnes idéales, il est difficile aux jeunes d'appréhender et de vivre toutes les connotations de ce que signifient «agbetò», «agbejitò» et «agbeđutò».

Parmi les problèmes liés aux lacunes de l'anthropologie Waci elle-même, notons, de façon brève aussi, deux exemples. La tradition Waci insiste beaucoup sur la «manducation de la vie». La vision de l'être humain comme «agbeđutò», celui qui «mange la vie», est une donnée anthropologique à la fois positive et négative. Elle est positive sur le plan de la vision de la personne comme un être qui fait l'expérience concrète de la vie. Mais, elle est négative également parce qu'elle n'est pas une valeur facile à vivre sans que l'on ne tombe dans des attitudes d'exagération de ce qui est dit «manducation de la vie».

Une seconde difficulté d'ordre interne à l'anthropologie Waci est que les trois principaux concepts utilisés pour désigner l'être humain traduisent, dans leur racine, la notion de vie, de victoire sur la mort («agbetò»), de quête de la vie («agbejitò») et d'expérience de la vie («agbeđutò»). Les autres caractéristiques du sujet Waci, telles la persévérance, le courage et la joie, ne sont pas exprimées par des concepts spécifiques qui désignent eux aussi l'être humain. Nous voulons dire que si des termes précis campent le sens de «personne» être persévérant, être courageux et être joyeux, ces dernières significations de l'anthropologie Waci auraient une plus grande pertinence. Elles seraient traduites par des mots typiques comme dans le cas de l'homme «être-vie et relation», «être en quête de vie» et «être qui mange la vie». Les concepts qui auraient été introduits, en nommant chacun l'être humain, comme le font les substantifs «agbetò», «agbejitò» et «agbeđutò», aideraient à faire l'équilibre entre toutes les dimensions de l'être humain Waci. Nous n'oublierons pas que nous sommes dans une culture dans laquelle «le nom» attribué

à la personne communique un message, énonce radicalement un projet et dicte une responsabilité incontournable.

L'apparition de ces nouveaux noms apporterait des concepts qui susciteraient automatiquement - dans l'esprit du langage Waci - un ensemble d'images. Celles-ci définiraient l'individu avec pertinence comme le font les termes «agbetò», «agbejitò» et «agbedutò». Un tel enrichissement donnerait beaucoup plus de force à l'anthropologie de l'homme être persévérant, être courageux et être joyeux. On aurait une vision de la personne qui éveillerait à un être et à une action qui dynamisent davantage le sujet dans le contexte socio-économique Waci où des individus se voient comme «enugbalo», i.e. des vauriens.

§2. Possibilités

L'anthropologie Waci n'a pas seulement des limites. Elle présente aussi des valeurs positives. Le concept-clé de «agbe» ou de «vie» autour duquel se développe la vision Waci de la personne, est une catégorie riche. La description de la totalité être humain comme «agbe», vie, oriente notre regard vers la propriété essentielle à tous les animaux et les végétaux et à l'ensemble des phénomènes qui existent ⁶². L'intérêt de la tradition Waci

⁶² ROBERT, Paul, article «l. vie» dans son Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française. Les mots et les associations d'idées. Fascicule 46 - Rechercher à Renvoi, Paris, Société du Nouveau Littré, 1962, p. 989.

consiste, en parlant de «agbe», à faire saisir l'individu de façon organique et par la puissance qui fait l'être de celui-ci et constitue sa solidarité avec tous les êtres vivants.

Le concept de «agbe» est, en outre, comme monème, le radical de «agbetò», «agbejitò» et «agbedutò», l'être humain, de «agbeme», le milieu d'existence de l'être humain, et de «AGBEDOTO», l'Etre Source et Accomplissement de l'être humain. En se découvrant comme homme, l'individu est invité nécessairement, quels que soient son état et sa situation actuels, s'il se fonde véritablement sur la réalité fondamentale que désigne le mot «agbe», à se voir comme un être défini par la «vie». Il est question d'une vie que partagent avec lui, mais de façon distincte, le cosmos et le Principe-Totalité-Vie. L'individu peut percevoir du coup qu'il n'est pas déterminé par des conditions sociales de misère. Il peut appréhender son être comme un être qui est «vie» et rien d'autre que la vie, et par tout l'être. La conception Waci de la vie propose ainsi une anthropologie qui est une énergie, une puissance qui dit non au non-être ou à tout ce qui assujettit personnes et groupes humains et les livre à la mort. «Agbe» qui structure la personne est opposition à la mort et victoire sur la mort.

Expliquons-nous davantage. Par la dimension concrète et métaphysique que revêt la notion Waci de «agbe», la culture traditionnelle développe une problématique qui invite tout individu à une découverte de soi comme opposition à la mort et victoire sur la mort historique et supra-terrestre. De façon contextuelle, en restant dans le milieu Waci, il faut

entendre ici, par opposition à la mort, victoire sur toutes les réalités porteuses de mort économique, culturelle et spirituelle dans la société actuelle de Comé. Ainsi, la catégorie de «agbe» dans «agbetò» est capable, bien comprise et pleinement développée, de faire naître le sujet Waci à une vision de la personne qui lui permettrait, quand il se découvre, de s'engager à lutter contre et à vaincre les problèmes de son milieu ambiant.

La conception Waci de «agbe», dans «agbetò», «agbejitò» et «agbedutò», représente aussi une valeur originale lorsqu'elle sert à désigner également tous les êtres vivants et à définir l'individu comme un partenaire solidaire de la vie et du devenir de tout le cosmos. L'anthropologie Waci, par la notion de «agbe», offre ici au Waci une intelligence de la personne aussi pertinente que la précédente. Elle permet à l'individu de concevoir son être-vie avec tous les «enuagbe-agbe» comme responsabilité de sa propre vie et de la vie et du devenir socio-économique et spirituel de toute la société de Comé et de tous les groupes humains du cosmos.

La solidarité de vie avec les «enuagbeagbe», décrit, soulignons-le, le sujet comme relation, en particulier, avec tous ses semblables êtres humains. Nous avons là une valeur positive face au défi de la division de Comé en deux catégories de populations: un groupe Waci et un autre non-Waci. Le «agbe», parce qu'il est commun à tous les individus, est l'être-fondement et principe-vie de toute l'humanité. Il amènerait à découvrir qu'on ne saurait, sur le plan anthropologique, faire du phénomène ethnique ou socio-économique

l'élément qui détermine la reconnaissance et les rapports des personnes entre elles. Il est vrai que le sujet n'existe que dans un contexte socio-économique. Il exprime ses relations humaines au sein de ce cadre et à partir des acquis culturels reçus du groupe ethnolinguistique. Ce que nous ferait appréhender la tradition Waci est qu'il faudrait, sans ignorer ces caractéristiques ni réduire l'individu à elles, porter l'attention sur l'être «agbe». Celui-ci, en effet, est le principe-vie qui anime tous les êtres humains. Il constitue l'élan qui nourrit et fait développer toutes les dimensions socio-économiques et ethno-linguistiques des personnes. C'est lui qui rend le sujet capable de se manifester à travers les caractéristiques en question.

L'éclairage anthropologique qui nous est proposé enrichirait les relations de tout Waci avec les dits «étrangers». Elle engagerait le Waci à trouver dans la notion de «agbe», «l'être-vie», la valeur qui porte et explique toutes les relations et toutes les requêtes de l'existence humaine.

On peut relever plusieurs autres traits positifs de l'anthropologie de «agbetò», «agbejitò» et «agbedutò». Nous voudrions seulement signaler quelques possibilités que la culture offre à ses membres. Pour terminer ce petit tableau, nous ferons ressortir la dimension spirituelle et religieuse de l'anthropologie traditionnelle.

Dans ses relations avec les êtres vivants et tous ses semblables, le sujet dans la vision Waci est dit aussi être avec l'invisible. Il est un être concret et spirituel, un tout organique qui est constitutivement, relation avec le divin et avec le cosmos. Le religieux n'est pas une valeur subséquente ni une simple dimension de la vie qui anime la personne. Il est partie intégrante de l'être-vie de celle-ci. Et, plus encore, il est, par le Vodou, véhicule de la vie d'origine divine, le canal de la vie de l'être humain. Cette valeur confère à l'anthropologie Waci la pertinence de ne pas être purement spiritualiste ni absente au caractère historique de l'individu. La culture traditionnelle offre aux Waci de se saisir comme une totalité visible et invisible, humain et divin.

B. Formation actuelle des jeunes et anthropologie Waci

La formation donnée aujourd'hui aux jeunes actualise-t-elle les valeurs précédentes et tous les enseignements de l'anthropologie traditionnelle?

§1. Les orientations de l'Enseignement National

Le Programme National d'Édification de l'École Nouvelle décrit l'être humain sous deux traits. Le premier est celui d'un sujet aliéné, collaborateur et agent servile de la domination et de l'exploitation étrangère. Cet homme est le fruit de la politique occidentale

de colonisation et de néo-colonialisme. Il est, précise le texte, un individu coupé de son milieu⁶³. Il perpétue la misère de son peuple au profit de l'étranger.

Le second type d'individu est le citoyen authentique. Ce sujet a pour nom l'«homme nouveau»⁶⁴. Il est au fil des âges un enfant, un jeune homme ou une jeune fille, un élève et un étudiant que la formation lie à la vie et aux réalités de son milieu. Il est une personne qui n'est pas séparée des autres par des barrages d'ordre social, sexiste et ethnique. Membre productif et discipliné du peuple béninois, il n'est pas un manœuvre ni un agent de l'impérialisme, de la bourgeoisie locale, ni un contre-révolutionnaire⁶⁵. L'«homme nouveau» est plutôt un militant conscient. Il œuvre pour le développement du pays et l'insertion de celui-ci dans le concert des nations⁶⁶. L'«homme homme» est libéré sur le plan culturel, politique et économique. Il est formé dans la voie du marxisme léninisme et est intégré à son milieu.

Comment l'Enseignement National transmet-il, à travers ses manuels, une telle anthropologie au jeune? L'éducation au cours primaire permet-elle au jeune Waci d'actualiser la conception traditionnelle de la personne?

⁶³ RÉPUBLIQUE DU DAHOMEY, Programme National, p. 33-34.

⁶⁴ RÉPUBLIQUE DU DAHOMEY, ibid., p. 11.

⁶⁵ RÉPUBLIQUE DU DAHOMEY, ibid., p. 10.

⁶⁶ RÉPUBLIQUE DU DAHOMEY, ibid., p. 35, 39, 40.

§2. La vision de l'être humain transmise au cours primaire

Finagnon est celui en qui, selon la préface de l'ouvrage Les Aventures de Finagnon, tout élève béninois se reconnaîtrait⁶⁷. Finagnon représente un sujet situé dans son milieu. Il vit dans une société où l'être humain n'est pas aliéné sur le plan culturel. Le nouveau-né est accueilli par le groupe, à l'apparition de la nouvelle lune, selon la coutume ancestrale. Il grandit dans une ambiance de célébrations socio-culturelles qui rythment la vie du groupe⁶⁸.

Finagnon est décrit ensuite comme une personne exemplaire. Il est travailleur, appliqué en classe, laborieux aux champs et productif à la coopérative de son établissement⁶⁹. Il est un être en rapport avec la nature. Par «nature», nous voudrions signifier toutes les représentations qui accompagnent les chapitres du manuel scolaire pour retenir l'attention du lecteur et la fixer sur l'essentiel du texte. Cette nature place Finagnon, l'«homme nouveau», dans un cadre social où l'on voit toujours la terre ferme, l'eau, les plantes, les animaux et divers autres êtres vivants. Un des tableaux du livre nous présente

⁶⁷ RÉPUBLIQUE DU DAHOMEY, *ibid.*, p. 3.

⁶⁸ RÉPUBLIQUE DU DAHOMEY, *ibid.*, p. 6-9. 50-51. 132-133.

⁶⁹ RÉPUBLIQUE DU DAHOMEY, *ibid.*, p. 10-11, 22-23, 62-63, 68-73, 140.

un excellent danseur, le père de Finagnon. Celui-ci porte des peaux d'animaux⁷⁰. Ce symbolisme, dans le contexte Waci, en ce qui nous concerne, désigne la personne comme un être-avec tous les êtres vivants et avec le cosmos.

Par ces traits, l'ouvrage Les Aventures de Finagnon fait retrouver à l'enfant Waci des données de l'anthropologie de l'être-avec l'univers. Il met aussi l'action sur l'être relation du sujet avec les autres. Finagnon est d'une famille dont les membres s'étendent à la famille maternelle. Il est, dans le quotidien, en rapport avec ces derniers⁷¹. En dehors du toit paternel, Finagnon est continuellement en compagnie de plusieurs personnes. On le trouve à l'école. On le voit aussi dans la communauté du village, au marché, dans des maisons et sur la place publique. Sur les cinquante-deux chapitres qui traitent directement de lui, Finagnon est quarante-neuf fois en relation avec des gens: frères, sœurs, parents, camarades et compatriotes⁷².

L'anthropologie de Les Aventures de Finagnon se rapproche en outre de la vision Waci de la personne comme «agbejitò» et «agbedutò». Le sens de la fête, la joie, la compagnie d'amis et les valeurs de courage et d'entraide jalonnent les récits. Notons par exemple que, sur les soixante-quatorze lectures proposées à l'enfant, vingt-neuf parlent de

⁷⁰ RÉPUBLIQUE DU DAHOMEY, *ibid.*, p. 136-137.

⁷¹ RÉPUBLIQUE DU DAHOMEY, *ibid.*, p. 4-17.

⁷² RÉPUBLIQUE DU DAHOMEY, *ibid.*, p. 14-21, 41-43, 50-51.

la joie, de la fête, du rire ou du sourire. Ces mots apparaissent quarante-sept fois alors qu'on ne perçoit le terme de tristesse, de pleurs ou de colère que six fois.

La formation en géographie apporte des éléments nouveaux. Sur la dimension relationnelle de l'être humain, l'ouvrage Notre milieu le Dahomey (le Bénin) amène l'enfant à dépasser le monde de Finagnon. Il montre à l'enfant des personnes et des reliefs (éléments de la nature) de diverses régions du Bénin et d'autres parties d'Afrique et du monde⁷³.

Le manuel d'histoire, L'histoire de mon pays, complète le tableau d'un autre point de vue. Il fait connaître à l'enfant le passé du Bénin. Il le rend présent aux joies, aux peines et aux luttes de libération de ses ancêtres. Il éveille en lui l'amour de sa patrie et lui fait percevoir l'être humain, dans la ligne de l'École Nouvelle, comme un membre du peuple béninois et un patriote rattaché à des ancêtres glorieux⁷⁴.

Cette formation de l'école primaire met l'accent sur l'être-relation du sujet sous l'aspect politique et économique. Nous ne trouvons rien sur la solidarité de la personne avec les êtres invisibles et avec l'Etre Suprême. L'éducation de l'enfant, nous l'avons noté, ne débute pas à l'école. Quelle vision de l'être humain les parents et les «ameganxo»

⁷³ JOURNAUX, Notre milieu, p. 20, 29, 31, 36-40, 60-85, 89, 92-93.

⁷⁴ PLIYA, L'histoire de mon pays, p. 3-4, 6-7, 75-94.

présentent-ils de nos jours à l'enfant avant d'envoyer celui-ci à l'école? Comment continuent-ils leur œuvre une fois que l'enfant commence les classes?

§3. L'action du milieu traditionnel.

L'anthropologie forme avec les deux autres composantes de la tradition Waci - la cosmologie et l'éthique - un tout que l'enfant découvre, dès sa naissance, à travers tout ce qui tisse l'existence de sa société. Ainsi, les lieux où l'enfant s'ouvre aux dimensions de la cosmologie Waci sont ceux où il apprend la vision ancestrale de la personne. Nous ne reviendrons donc pas sur les cadres de la formation humaine décrits plus haut pour ne pas nous répéter. Notre analyse montrera uniquement les principaux gestes grâce auxquels parents et adultes font connaître à l'enfant «agbetò» qu'il est et qu'il est appelé à devenir.

La notion de l'être humain «agbetò», être-vie, est le premier trait de la conception de l'anthropologie que les géniteurs apprennent à l'enfant aujourd'hui à Comé. Dès que ce dernier s'exerce à la marche et cherche à toucher à tous les objets qui sont devant lui⁷⁵, les éducateurs lui disent souvent en arrêtant ses mouvements:

ngba wo o, ya ku : ne fais pas, tu perdras ta vie;

⁷⁵ Sur ce stade de la croissance de l'enfant africain, voir l'étude sur l'enfant baoulé DASEN, Naissance de l'intelligence, p. 131-195. Les notes de l'ouvrage présentent une bonne bibliographie sur la question.

ne ye còde numea, ya ku : si tu mets cela dans la bouche, tu mourras.

Quand l'enfant pleure la nuit, les parents lui font:

wo me fanna vi zanme o: on me pleure pas la nuit;

enuwo ase gbè wo : tu vas troubler les «enuagbeagbe» et ils viendront t'enlever la vie;

ya ku : tu perdras ta vie.

Nous reviendrons sur la signification des termes soulignés et des diverses formes de langage utilisées. Au fil des mois, quand l'enfant s'exprime un peu distinctement en Waci et se plaît à répéter des mots entendus ça et là; quand l'enfant s'efforce de nommer les choses sans faire attention au sens ni aux images que son langage traduit, des parents et des aînés lui disent:

wo me yòme Vodu me nyikò : on n'appelle pas le Vodu par son nom;

ya ku : tu perdras ta vie.

Numa me ku o : «x» n'est pas mort;

e le : il est vivant ;

e yi monji : il est parti en voyage ;

tògbe woe : c'est ton ancêtre;

tògbè woe, mie kui le :	c'est ton ancêtre, il <u>est avec toi</u> .
<u>Mawu</u> ye :	C'est <u>Mawu</u> qui a fait cela;
Mawu yè nyi miè òtò :	c'est lui la Source de notre vie;
èlè gbè wo sè :	Il entend ta voix.
Mè enugbaloe, :	Ce n'est pas une chose ordinaire;
Vodu ye :	c'est un Vodu;
ngba cò blè vi o :	ne t'amuse pas avec!

On est conscient que l'âge ne permet pas à l'enfant de comprendre tout cela. La pédagogie vise, comme dans la cosmologie, à pétrir par ces observations l'intelligence, le regard, la parole et tous les réflexes de l'enfant de ce que disent ces expressions.

Mais, de quoi s'agit-il ? Sans nous lancer dans de vastes considérations, notons que trois choses ressortent de ces expressions. Dans le langage des éducateurs, nous remarquons d'abord que les mots «ya ku» ou «mè ku o», i.e. tu perdras ta vie, il est vivant, reviennent souvent. À travers «ya ku» est traduit «agbe», la vie, par opposition à «(e) ku», la mort. Ensuite, nous trouvons les termes «tògbè», «Vodu» et «Mawu». Chacun d'eux renvoie à une tierce personne et/ou au Principe d'une chose et signifie ainsi un être invisible qui est là, présent. Enfin, chacun des mots mentionnés est employé en relation avec «ya» (contraction de «ye a», tu (enfant) vas...) qui désigne l'enfant.

Ainsi, le terme «ku», forme syncopée de «eku», est utilisé en rapport avec l'enfant qui cherche à dire son «je». Ce terme a pour sens, en référence au contenu du chapitre 2, ce qui s'oppose à la conservation de la vie de «ya» ou de l'enfant. On dit à l'enfant que l'être humain qu'il représente et qu'il veut affirmer est «vie». On fait comprendre au garçon qu'il ne peut parvenir à son désir («ya ku», tu perdras ta vie) s'il pose tel geste qui provoque «ku», la perte de «agbe», et par conséquent, la disparition de «ya», du «je» ou de l'être humain.

Le concept Vodun est introduit pour parler d'une chose qui est dans l'environnement immédiat ou d'une chose dont l'enfant croit savoir le nom. L'éducateur explique que cette chose est, par son être-avec, sa présence-avec l'enfant et la famille, le visage de l'invisible («me enugbalo e, Vodun ye», ce n'est pas une chose ordinaire, c'est un Vodun). Le substantif «tògbè» dévoile dans ce contexte que telle personne avec qui l'enfant a des liens demeure avec lui par-delà la mort («tògbè woe, mi kui le», c'est ton ancêtre, il est avec toi). Enfin, le terme «Mawu» signifie à l'enfant les relations qui existent entre le «agbè» de tous les êtres humains et Celui qui est le Principe-Totalité-Vie («Mawu yè nyi miè òtò», c'est Mawu qui est la Source de notre vie).

Le langage Waci nous apprend ainsi, sous des mots apparemment banals, que l'éducation actuelle imprègne l'enfant des dimensions de l'être-vie et de l'être-avec de la personne avec les ancêtres, les Vodun et Mawu. La formation traditionnelle actualise de la

sorte les traits de la pensée Waci de l'être humain «agbetò», doué de «agbe», opposé à «eku», une vie avec les «enuagbeagbe» et une vie qui vient de Mawu.

L'être-avec le divin de l'enfant est affirmé en même temps que son être avec la communauté dans d'autres circonstances. La mère ou une tante porte l'enfant sur le dos et va avec lui au marché, aux funérailles et à des célébrations culturelles. Sur place, elle détache l'enfant. Une parente, à son tour, porte l'enfant sur le dos ou lui donne à téter. Puis, elle tient le petit garçon devant elle, et par les bras, elle fait entrer les mouvements de ce dernier dans le rythme d'une louange en l'honneur de ses ancêtres. Ce gestuel, jeu quotidien de l'enfant et de sa mère, a une signification. Il traduit qu'il faut à l'homme de demain découvrir, en intégrant le rythme de la vie, qu'il est un être dans et avec sa communauté et avec le cosmos peuplé de «enuagbeagbe». Il faut déjà à l'enfant apprendre que cet être-avec est relation avec le groupe au-delà des membres de la famille «ɔome». Il faut à l'enfant entrer dans l'harmonie de la communauté. Il faut, enfin, à l'enfant être solidaire à celle-ci comme le corps à la musique au rythme du gong.

Après cet exercice, le petit garçon passe souvent de bras en bras. On le laisse jouer librement et aller à «quatre pattes» d'une personne à l'autre. Ici on cherche à savoir son nom; là-bas on fixe les traits de son visage et on décrit ses ressemblances avec les membres de sa famille «hennu», «akòta» et «nòjiji». Dans les lieux culturels, on fait goûter à l'enfant le repas de communion avec les Ancêtres, avec les Vodou et avec tout le groupe.

En résumé, tout vise à faire baigner l'enfant dans une ambiance d'être avec le groupe et avec l'invisible. L'enfant n'est pas la propriété de sa mère. Il appartient au groupe et celui-ci lui est solidaire ⁷⁶. L'enfant est relié à tous ses semblables et au divin.

Quand l'enfant a environ quatre ans, les parents s'efforcent de lui faire vivre, de façon responsable, l'être relation de la personne. Ils ne laissent pas le petit manger seul, mais ensemble avec ses frères et ses sœurs. Ils incitent l'enfant à tout partager avec les autres. Les parents apprennent ensuite au garçon à travailler avec et aux côtés de ses aînés quand il faut, par exemple, balayer la cour ou laver la vaisselle ⁷⁷. À travers toutes ces expériences, les éducateurs font vivre au garçon l'expérience concrète de l'être avec les autres en société.

Lorsqu'aux environs de cinq ans l'enfant commence les classes, les parents et les «ameganxo» mettent l'accent sur les dimensions de la personne comme «agbejitò» et «agbeputò». Quand l'enfant demande de l'argent pour acheter des fournitures, dans leur réponse, les parents l'amènent à prendre conscience qu'il s'affirme comme «agbejitò» et «agbeputò». Ils répondent à sa requête en lui signifiant, sur le champ ou plus tard, les

⁷⁶ M'BAYE, Malik, «Éducative intégrative en milieu familial et communautaire. Le cas du Sénégal» dans ITOUA, Famille, enfant, p. 144.

⁷⁷ ERNY, L'enfant est son milieu, p. 62-65; RABAIN, L'enfant du lignage, p. 61-78; TETTEKPOE, «Développement de l'enfant», p. 76-77.

comportements à développer pour mériter d'être «agbejitò». Les éducateurs évitent de parler de l'être humain «agbeḍutò». Ils ont peur, en effet, que leur jeune fils ne cherche à «manger la vie» sans en assumer les exigences, à l'exemple des racoleurs. Les formateurs indiquent à l'enfant le chemin à suivre pour être «agbetò» et «agbetò». L'être-avec les ancêtres et les Vodou est décrit comme la force et la vie de «agbetò» et de «agbejito». On entend des éducateurs dire: «Sukulu ku hladio me va fiya o», i.e. le bavardage de l'école et de la radio ne remplace pas l'enseignement religieux des ancêtres sur l'être relation de la personne. Cette observation est passée pour un leitmotiv dans les années 1976 où le gouvernement militaire, dans l'optique de l'idéologie marxiste-léniniste, a mené des luttes contre les visions dites «féodales». Nous reviendrons sur ce phénomène.

Les parents attirent en outre l'attention de l'écolier sur le respect des lieux où l'on trouve des «gnusensen», i.e. les signes du sacré. Les conseils invitent à ne pas s'amuser avec tout objet qui représente le Vodou dans la maison. Des conseils demandent également au garçon d'éviter, en jouant au football sur les places publiques, de frapper le ballon contre les «legba», les gardiens et protecteurs du groupe. Des propos recommandent aussi de ne pas troubler l'être-avec des ancêtres et des Vodou avec la société. On enseigne à l'écolier, entre autres, à ne pas siffler la nuit et à ne pas jeter de l'eau dehors la nuit sans avoir crié «ago...». Le terme «ago» veut dire excusez-moi; passez avant que je ne jette de l'eau. Ne vous faites pas éclabousser, êtres invisibles!

Ces quelques éléments nous donnent un aperçu sur les principaux lieux de l'actualisation de l'anthropologie traditionnelle. Quand l'enfant devient jeune homme et entre au collège, l'éducation ne s'arrête pas. Elle s'insère dans le contexte de celle du collège.

§4. L'arrivée au C.E.M.G.: continuité de l'enseignement de l'école

Sur le plan de l'être relation, quelle anthropologie fait-on connaître à l'élève dans le domaine spirituel? A travers les personnages de Dossou et de Zannou, L'arbre fétiche, présente l'être humain comme une personne qui est-avec les Vodou et avec les forces invisibles. Cet être-relation prend forme dans la détention de pouvoirs et le port de bagues magiques⁷⁸.

Le texte de l'auteur béninois permet au jeune Waci de retrouver ce que l'anthropologie de sa culture dit du sujet «agbejitò» et «agbedutò»; un être qui est-avec et conquiert à lui les êtres invisibles et les ancêtres en vue de vaincre la mort et de promouvoir la vie personnelle et communautaire. L'élève Waci retrouve également dans L'arbre fétiche un langage qui le situe de plain-pied dans le milieu ancestral. Le texte de

⁷⁸ PLIYA, L'arbre fétiche, p. 19-20, 68, 71, 77-78.

Pliya parle de Vodou, de devin et des «tantes» dites «tasinò», ces grandes gardiennes de la tradition de l'être relation de la personne avec le divin ⁷⁹.

Trois prétendants... un mari, dans des récits, certes, moins expressifs que ceux de L'arbre fétiche, parle aussi des dimensions spirituelles de l'individu. L'ouvrage met en face les anciens, en la personne de Sangatiti, et les jeunes, représentés par Kouma, un lycéen. Ces derniers contestent la connaissance et les croyances religieuses des anciens sur l'être-relation du sujet avec les forces invisibles⁸⁰. La même scène se retrouve dans L'arbre fétiche avec plus de gravité. Ici, même des adultes se demandent s'il est nécessaire d'observer, de nos jours, tous les gestes qui maintiennent la personne en relation avec les puissances protectrices de la vie ⁸¹. L'auteur ne porte pas de jugement sur la crédibilité des valeurs spirituelles valorisées par la majorité des gens. Il rapporte des faits qui montrent la présence du divin à l'être humain et les malheurs qui surviennent à ceux et celles qui n'y croient pas ou qui ne peuvent en maîtriser la force⁸².

⁷⁹ PLIYA, L'arbre fétiche, p. 14, 21-22, 25-50, 68, 73, 78-80, 81,87.

⁸⁰ OYONO-MBIA, Trois prétendants, p. 94-95.

⁸¹ PLIYA, L'arbre fétiche, p. 19-20, 68, 71, 77-78.

⁸² Ibid., p. 24-26, 86-90.

On est en droit de se demander si les dimensions de l'être-avec le divin qu'évoquent les deux ouvrages ne font pas partie des croyances et des pratiques «rétrogrades» que l'École veut extirper de l'esprit et des mœurs du citoyen nouveau ⁸³. La lutte déclenchée par la Révolution en 1976 contre les «sorcières» et les coutumes «obscurantistes» autorise à le croire. Mais, nous ne pouvons pas nous prononcer davantage à cause du silence des ouvrages littéraires sur la question.

Nous ferons observer seulement que le contenu de l'enseignement de géographie et de sciences mathématique, physique et biologique - celles-ci ont souvent quatre fois plus d'heures que la littérature - décrit l'être humain sous des rapports purement matériels avec la nature. Nous retiendrons en exemple que le livre 6e, notions de géographie générale, qui donne la note de l'éducation en géographie, traite de la personne d'un point de vue socio-économique⁸⁴. L'individu est perçu comme un être dont la relation avec le cosmos s'exprime en termes d'affrontement aux éléments du «monde visible». Le sujet vit au milieu des êtres visibles et transforme ceux-ci en maîtrisant tous les climats équatoriaux, tropicaux, désertiques et tempérés.

⁸³ RÉPUBLIQUE DU DAHOMEY, Programme National, p. 36.

⁸⁴ IPAM, 6e, Géographie, p. 99-136.

L'idéologie marxiste-léniniste, la philosophie qui doit innover l'enseignement, donne dans cette perspective en modèle aux élèves des personnes qui se sont affirmées, par leur vie d'«hommes nouveaux», comme des agents transformateurs de la société: Karl MARX, Friedrich ENGELS et Issa ABDOULAYE ⁸⁵. Des murs de salles de classe et de bureaux du C.E.M.G. de Comé portent les portraits de ces révolutionnaires. Ces maîtres remplacent désormais les noms de Finagnon de Les Aventures de Finagnon et des aïeux glorieux de L'histoire de mon pays appris au cours primaire.

§5. L'anthropologie valorisée par le milieu traditionnel

Que fait le milieu traditionnel par rapport à l'enseignement donné aux jeunes Waci? Notons d'abord que les jeunes Waci se croient supérieurs à leurs frères et sœurs «analphabètes» au fur et à mesure qu'ils avancent dans la formation au C.E.M.G.. Plusieurs parents le remarquent vite aux questions et aux manières des élèves de se montrer «agbètò», «agbejitò» et «agbedutò». Ils rappellent à ces collégiens les valeurs qui font autorité dans la famille. Ils répètent avec fermeté des exigences de l'enseignement ancestral en stigmatisant l'école:

⁸⁵ Issa ABDOULAYE est un héros de la Révolution béninoise; ancien préfet de province et membre de Bureau Politique et Président de la Commission Économique du Comité Central du Parti de la République Populaire du Bénin, décédé en 1977, il est le symbole de la Jeunesse patriotique et révolutionnaire. RÉPUBLIQUE POPULAIRE, Dans la voie, p. 285-295. Le chapitre est intitulé «La Jeunesse béninoise résolue à suivre l'exemple du regretté Abdoulaye Issa pour mener à bien la lutte pour l'édification de la Société socialiste (Discours du 1er Avril 1978)».

yovowo tò mē va fiya;

nme kò yē le!

Ne yē le jì anyi amēa, mietò ya sē!

c'est-à-dire,

la «chose des yovo», des Blancs, ne vient pas ici; tu t'émancipes, toi!

Si tu veux être un homme, c'est «notre chose» qu'il te faut écouter!

Dans la dernière phrase, on désigne par «mietò», notre chose, les croyances et les coutumes qui permettent à la personne de rester être-vie et être-relation avec les ancêtres et avec les Vodou.

Les tantes et les grands-parents expliquent aux jeunes sur-le-champ le danger qui les menace s'ils délaissent les valeurs et les pratiques qui affirment l'être relationnel et spirituel de «agbetò». Des jeunes expriment qu'ils croient personnellement en Mawu, mais qu'ils ne voient pas l'importance des liens qui les rattachent à des gens de telle famille «fome», à tel Vodou ou à tel autre ancêtre. Le refrain «yòvowo to mē va fiya o» revient dans ces circonstances pour convaincre la génération montante de la primauté de l'ordre anthropologique traditionnel. Des jeunes qui ne changent pas d'avis sont envoyés, habituellement, à des anciens pour être conseillés.

En temps normal, l'arrivée d'une personne dans la famille et les cérémonies de «dèφφφ» redisent au jeune homme son être-avec sa famille, avec ses semblables et avec les «enuagbeagbe»⁸⁶.

Les autres lieux d'actualisation de l'anthropologie Waci sont les circonstances où le langage et des événements spécifiques suscitent des explications sur la signification des concepts «agbetò», «agbejitò» et «agbedutò». Les jeunes révèlent surtout à ces moments leurs attitudes par rapport à l'anthropologie traditionnelle.

C. Attitudes des jeunes: vitalité de l'anthropologie Waci?

§1. À propos de «agbetò»

Sur l'anthropologie de «agbetò» nous limiterons notre analyse à l'être-avec du sujet avec le divin. On trouve chez des jeunes un esprit critique vis-à-vis de la conception Waci de l'être-relation avec les «enuagbeagbe». Chez d'autres, on assiste à une vitalité de cette anthropologie en dépit des influences de l'École Nouvelle.

Les premiers interrogent les «ameganxo» de leur famille sur toutes sortes de choses. Ces élèves se distinguent par l'acuité de leur esprit critique à propos de certains signes de

⁸⁶ SOÉDÉ *Être jeune*, p. 85-86.

l'être de «agbetò» avec le divin. Ils appellent, par moments, «φεδα-Vodu» (Vodu des φεδα symbolisé par le python) par le nom profane de «εδα», i.e. serpent. Ces jeunes tâchent aussi d'expliquer à leur interlocuteur que le «φεδα-Vodu» est un simple animal; que le tonnerre est l'effet de phénomènes physiques attribués naïvement au Vodou dit «Xèbièso». Enfin, ces élèves s'efforcent de justifier aussi que la variole est la conséquence d'une infection et non l'effet du Vodou dit «Sakpata».

Des adultes invitent ces jeunes à ne pas écouter ce que disent les «φιόξα», i.e. les gens du gouvernement et les «yovo», les Blancs, qui ont introduit à Comé leur école et leur religion. Les «ameganxo», les anciens, convient ces jeunes à changer de mentalité et à ne pas vouloir tout savoir sur le mystère de «agbeme» et de «agbetò». Beaucoup d'autres anciens n'ouvrent pas la bouche. Du regard, ils signifient aux élèves qu'ils ont à réfléchir davantage avant d'oser parler de l'être «agbetò» et des «enuagbeagbge». D'autres anciens, enfin, se donnent de la peine pour faire percevoir aux élèves que le Vodou est plus que des phénomènes physiques⁸⁷. En général, ces jeunes rétractent, convaincus par ces derniers ou par crainte de perdre la vie si leur opinion parvenait aux oreilles des responsables du culte traditionnel et des personnes initiées aux Vodou «Xèbièso» et «Sakpata».

⁸⁷ Nous avons assisté à un de ces dialogues dans le quartier Kanbe à Comé en juin 1986. L'oncle maternel, dans la logique de la pensée Waci et de la tradition, faisait au jeune collégien, son neveu, avec calme et d'un accent ponctué: «Le Vodou Sakpata», ce n'est pas la maladie. Écoute: on dit: «Vodu Sakpata» ou «Anyigbannu» et non ce que tu appelles, toi, «baliol» (entendez «variole»). Le Vodou n'est pas ce que tu racontes, toi! Quand donc es-tu né, toi?

Les élèves du second groupe ont une attitude un peu plus nuancée. En s'appuyant sur l'enseignement du C.E.M.G., ils admettent, un moment, que les relations du sujet avec le cosmos sont des relations de maîtrise de la nature. Quelques instants après, ou une fois les discussions terminées, on entend les mêmes jeunes clamer:

mi gblon sukulu tò vò, mia wò aḡe tò,

c'est-à-dire,

nous avons fini de dire ce que l'on nous a dit à l'école, faisons maintenant ce qui se fait chez nous, à la maison;

mi gblon yovo tò vò, mi me ten ḡasi tòḡbe menuwo o,

c'est-à-dire,

nous avons dit la «chose des yovo», des Blancs, nous ne pouvons pas délaissier la nôtre, la «chose de nos ancêtres».

Ces collégiens, dans le quotidien, reconnaissent la pertinence de tout ce que transmet la culture ancestrale. Ils respectent les recommandations des traditions et des coutumes qui font du sujet Waci un être relation avec les morts-vivants, les Vodou et Mawu.

Entre eux, les jeunes des deux groupes prennent des initiatives qui leur font actualiser, à leur façon, l'anthropologie de l'être avec le divin. Nous verrons ces expériences

quand nous traiterons de l'éthique Waci. Nous continuerons notre exposé en consacrant l'analyse à l'être «agbejitò» et «agbeɖutò» à partir de deux exemples: les visites et les célébrations des jeunes entre eux.

§2. À propos de «agbejitò» et «agbeɖutò»

Les jeunes Waci reçoivent chez eux, en famille, des collègues de classe et des amis. Quand ceux-ci s'introduisent dans les maisons, des parents cherchent à connaître leur origine. La mère, les tantes et les grands-parents retracent les liens qui unissent la famille des deux amis. Ils montrent aux jeunes leur être-relation et leur appartenance à une même communauté familiale. Quand les visiteurs sont des Fon, des Mina ou des élèves d'une autre ethnie, les mots des parents se limitent à des conseils sur la solidarité et le partage fraternel.

Le groupe de jeunes qui se retrouve s'assied souvent autour d'un tourne-disque pour écouter la musique «Pop». Il aime aussi suivre autour d'un poste de radio des émissions de «Disques demandés» de «La voix de la Révolution» (Radio nationale du Bénin), de «La voix de la nouvelle marche» (Togo), de «Africa Number One» (Gabon), etc.. Deux morceaux de Poly Rythmo, entre autres, captivent l'attention des jeunes: «Lonlon senpe» et «Amon nuɖe hun ɖu». Le message de ces deux morceaux développe le thème «ɖu agbe», «manger la vie». Notons pour le premier:

«Nuke wo δ le agbe ya mea

nuawan ye nyi tò wo lo»,

c'est-à-dire,

Ce que tu as mangé dans ce monde voilà ce qui t'appartient

Pour le second morceau:

«Amon nuḍe hun ḍu...

Mèton woè nyi mèton.

ḍuku amḡ ye yina,

ḍe aḍu wò nyi to woe...»

c'est-à-dire,

Si tu trouves quelque chose, mange-le en même temps...

Ce que tu as en main, voilà ce qui t'appartient.

On part d'ici-bas avec ce que l'on a mangé ici-bas.

Ce que tu as mangé ici-bas, voilà ce qui t'appartient...

Le contenu de ces chants affirme que l'être humain cherche la vie, mange la vie ici-bas et par-delà la mort. Mais , l'accent est fortement mis sur le caractère éphémère de l'existence du sujet et des biens terrestres.

Dans l'histoire concrète, les jeunes actualisent cette nuance nouvelle de «*du agbe*». Par rapport aux anciens, les jeunes disent qu'ils sont, eux, aujourd'hui, les vrais «*agbeɖutò*». Ils sont les gens qui savent manger la vie. Ils inventent des termes et des expressions pour signifier leur art d'être «*agbejitò*» et «*agbeɖutò*». Les jeunes ne diront pas entre eux «*du*», manger, mais «*acòpa nu*» ou «*ale za*» ou encore «*ajafe*»; ni «*nu*», boire, mais «*acion aha*» ou «*drenke*»; ni «*aɖu ɸe*», fêter, mais «*aɖu azan*»⁸⁸.

Ces élèves se rassemblent nombreux à l'occasion des congés scolaires de Noël et de Pâques. Ils «colonisent» ces événements pour «*du agbe*». Ils incluent et expriment désormais dans la triade anthropologique «*lanmesen*», «*agbedidi*» et «*eku ne to akpa*» - ce que recherche la personne selon la tradition, santé, longévité et victoire sur la mort - d'autres réalités. Ce sont les biens nouveaux qui représentent pour eux, aujourd'hui, le signe de «*du agbe*». Voici ces principaux biens: avoir des gens sur qui compter, avoir une «petite amie», avoir de beaux habits, pouvoir bien manger, disposer d'une chambre personnelle, meublée, équipée d'un poste radio, d'un tourne-disque, avoir de l'argent et pouvoir se déplacer en moto ou en mobylette.

Quand ces conditions ponctuelles de l'être «*agbetò*», «*agbejitò*» et «*agbeɖutò*» sont réunies, certains jeunes passent la grande partie de leur temps à se promener et à visiter des

⁸⁸ Quelques-uns de ces mots se devinent: «*drenke*», est vraisemblablement une utilisation du substantif verbal anglais «to drink» (les élèves apprennent l'anglais au C.E.M.G.); «*aɖu azan*», litt. manger le jour, renverrait à une expression «Ewe», fêter, célébrer en grande pompe.

amis. Des jeunes, beaucoup plus nombreux, partagent normalement la vie familiale. Les parents et les adultes des quartiers leur rappellent régulièrement les devoirs du sujet «agbetò», «agbejitò» et «agbedutò». Le contexte actuel de la crise économique aide plusieurs, parmi ces élèves, à apprécier les conseils de leurs éducateurs. On en entend qui disent en Français ou en Waci:

«C'est vrai, hein! nos parents ont raison; on n'est pas jeune toute la vie»;

ou faisant allusion, à partir des propos de leurs parents, au type d'«homme nouveau» proposé par le collègue et l'idéal révolutionnaire:

«Nye ku revolusion mi me òo nuyađe o. Revolusion, revolusion, formasion idejik alo slegan, slegan? Ema mađu a? Nye me nyi fonwo o, nye me co nò. Mie waciwo, ameđe me le mie si o. Mase, Bulaye Isa, ema mađu a?»

c'est-à-dire,

je n'ai rien avec la Révolution. Révolution, formation idéologique, slogans révolutionnaires... est-ce cela qui me donnera à manger? Je ne suis pas un Fon ni un fils du Nord (du pays), moi! Nous les Waci, nous n'avons personne dedans... Karl Marx et Abdoulaye Issa, sont-ils ceux qui me donneront à manger?;

ou encore

«Abdoulaye Issa, Karl Marx et Lénine, ça, c'est pour les notes de classe. Est-ce qu'ils me connaissent, moi? Est-ce ça qui me donne à manger?»

Ces réactions prennent des formes variées et sont, chez des catégories de toute ethnie au Bénin, colorées de formules humoristiques. Contentons-nous de retenir de ces quelques répliques des jeunes que, dans la vie de chaque jour, plusieurs élèves Waci savent revenir à la vision anthropologique de leur culture. Celle-ci, telle une nappe phréatique hydratant et vivifiant le corps des jeunes Waci, perce inopinément la couche des acquis scientifiques. Elle surgit chez les jeunes, même au plus fort des initiatives de «manducation de la vie» et de propos qui affirment les valeurs de l'Enseignement National. L'École Nouvelle ne semble pas ainsi avoir éliminé totalement de la conscience et de la vie des élèves Waci l'anthropologie de l'être «agbejitò» et «agbeḍutò».

Conclusion partielle

Nous dirons, en synthèse, que l'anthropologie ancestrale est une tradition qui demeure vivante dans la formation et dans les mœurs des jeunes. En dépit du poids de l'école et de grands changements socio-culturels et économiques, elle permet aux parents et aux adultes d'éduquer leurs enfants aux principaux traits de la vision Waci de la

personne. Grâce à leurs propres initiatives, les jeunes parviennent à actualiser des aspects de cette anthropologie notamment dans le domaine de l'être-avec les autres et avec le divin.

Il reste cependant que toutes les valeurs positives de la tradition de «agbètò», «agbejitò» et «agbeḍutò» ne sont pas exploitées. La pertinence des significations de «agbe», être-vie et être-avec la société, avec le cosmos et avec le divin, n'est pas perçue par tous les jeunes sur le plan de la solidarité-responsabilité et de la communion avec les êtres invisibles. Dans ce domaine des lacunes, l'anthropologie de l'École Nouvelle, centrée sur l'homme patriote et agent productif, représente un ensemble de valeurs positives et négatives que les jeunes ne parviennent pas à vivre de façon critique en lien avec la vision Waci de «agbètò», «agbejitò» et «agbeḍutò».

L'anthropologie Waci est vivante malgré ses limites. Mais qu'en est-il de l'éthique de «anyi amẹ jò amẹ»? Nous le verrons dans l'étude suivante.

Section III: Actualisation de l'éthique Waci

A. Difficultés et possibilités

§1. Difficultés

La tradition Waci propose aux jeunes, sur le plan éthique, un mouvement d'être et d'action de la totalité de leur personne «agbetò», «agbejitò» et «agbeđutò». Dans la société d'aujourd'hui, la question de la promotion humaine confronte la population de Comé à des défis qui incitent plus à rechercher des voies d'actions précises qu'à déployer un mouvement d'être-et-d'action de «anyi ame jò ame». Les étudiants et les fonctionnaires ne perçoivent pas régulièrement leur paiement mensuel ⁸⁹. Chez les paysans qui forment la majorité de la population, on pense aux mauvaises récoltes, à la baisse du pouvoir d'achat et à l'évanescence de l'espoir d'un meilleur sort pour la progéniture. On se trouve en réalité au pied du mur d'une situation économique difficile et dans un contexte social où toutes les catégories d'individus ont des problèmes. La démarche de la «reproduction» de «agbetò», «agbejitò» et «agbeđutò» n'est pas vraiment favorisée par les réalités historiques de Comé.

L'attitude de l'inscription sociale que préconise cette éthique Waci de «anyi ame jò ame» n'est pas un engagement facile à prendre. D'abord à Comé, les parents cultivateurs,

⁸⁹ Nous parlons du SIDA: Salaire Insuffisant Difficilement Acquis, voir chapitre 1 note 157.

les premiers éducateurs des jeunes, ne sont pas insérés dans les activités et les structures socio-économiques et administratives nouvelles. Ils sont, selon leurs propres mots, les derniers de leur société par rapport aux étrangers. Ainsi, les garants de l'ordre ancestral ne représentent pas des exemples vivants qui encouragent les jeunes à s'intégrer dans tous les lieux d'édification de la communauté d'aujourd'hui.

En outre, dans le domaine du travail, l'enseignement sur le lieu par excellence de l'insertion sociale pose problème. L'agriculture n'est plus pour les paysans eux-mêmes un métier libérateur. Dans une telle condition, on peut difficilement attendre des jeunes de faire de l'agriculture l'activité de base de la réalisation de leur vie. De son côté, le fléau du chômage place les jeunes devant le vide à la fin de leur formation scolaire. L'insertion dans le travail confronte donc, à plusieurs niveaux, le jeune Waci à toutes sortes d'obstacles.

La démarche d'insertion dans la classes d'âge n'est pas aisée non plus. Les changements socio-culturels situent le jeune dans une communauté dans laquelle des groupes humains et des structures nouvelles se développent à côté de diverses classes d'âge et d'activités purement Waci. On trouve à Comé des enfants, des jeunes gens et des jeunes filles, des adultes et des anciens qui appartiennent à d'autres ethnies. L'homme Waci n'est plus dans un contexte socio-culturel où il peut passer naturellement des étapes de «vifen» et de «ðekajè» à celles de «ameganxo» et de «nyagan». Sur le plan politique, les structures administratives actuelles ne reconnaissent pas officiellement les organisations traditionnelles

d'insertion du sujet. L'intégration dans les classes d'âge et les groupes humains est, en réalité, une attitude existentielle que le Waci aura du mal à vivre.

La dernière exigence de l'engagement éthique est le mariage. Notons brièvement ici que Comé ne rassemble plus des familles dont tous les membres se retrouvent dans l'agriculture. On ne pourrait plus par conséquent lier le mariage aux critères de participation au travail des champs dans la plantation paternelle.

D'autres limites d'ordre interne marquent la tradition Waci. L'éthique Waci récapitule en une seule expression l'être-et-l'action par lequel la personne s'accomplit: «anyi ame jò ame». Le lien entre chacun des termes de l'expression et le rapport de leur signification avec la cosmologie et l'anthropologie Waci ne se perçoivent pas du coup. Leur appréhension exige une vraie initiation à la culture et l'expérience d'une vie qui familiarise le sujet aux réalités et au langage quotidien du milieu traditionnel. Or, nous sommes dans une société où la formation scolaire et les changements socio-culturels arrachent les jeunes au contexte familial sans leur faire maîtriser à fond la langue maternelle. Il apparaît donc que la récapitulation de l'éthique Waci en une expression présente des désavantages. Conformément au principe même de l'oralité africaine, dira-t-on, beaucoup d'images complètent et expliquent «anyi ame jò ame». Mais, préciserons-nous, nul ne peut saisir ces images sans une intelligence première de la problématique de «anyi ame jò ame». Il est

difficile de nier que la catégorie ne facilite pas la compréhension de l'éthique Waci par le sujet.

La seconde limite de l'éthique Waci est d'inviter à des engagements unidimensionnels à des étapes déterminantes de la promotion humaine. Quand le jeune accueille la culture ancestrale puis s'insère progressivement dans les classes d'âge, la tradition exige de lui l'engagement dans un travail précis: l'agriculture. Quand le jeune «fait voir» une maturité certaine, elle préconise à nouveau un seul engagement: le mariage. Dans l'un et dans l'autre cas, en dépit de la profondeur des significations de ces attitudes, l'éthique Waci nous semble unilatérale. Bien que ses membres aient exercé, jusqu'au premier contact avec les étrangers, au moins deux métiers principaux, l'agriculture et la chasse, la culture ancestrale propose une seule activité au jeune homme.

A notre avis, l'éthique de «anyi ame jò ame» ne tient pas compte de l'évolution historique de ses membres ni du fait que la pluralité de métiers est une nécessité vitale. Cette dernière garantit, au niveau des services, l'échange et le partage au sein du groupe. Elle permet également de promouvoir la communauté grâce à la complémentarité de ses membres ⁹⁰. La pluralité d'activités ou de genres de vie est aussi la condition et l'effectivité même du développement responsable de la personnalité de tout être humain.

⁹⁰ Sur la nécessité de la diversité de fonction dans la société, voir l'analyse de Durkheim qui part du facteur de rapports entre les personnes: DURKHEIM, Émile, De la division du travail social, huitième édition, Paris, P.U.F., 1967, p. 11-103; BERTRAUX, Daniel, Destins personnels et structures de classe. Pour une critique de l'anthropologie politique, Paris, P.U.F., 1977, p. 10-12.

On s'en convainc en se référant à l'étude remarquable d'André GUINDON qui fait le point des travaux de spécialistes sur la croissance humaine, psychologique et morale du sujet. L'individu, nous laisse découvrir l'auteur dans l'ouvrage Le développement moral, est pleinement lui-même quand il peut, en se fondant sur sa force de maturité psychologique, cognitive, affective et sur les acquis reçus de son environnement, opérer des discernements, des choix et «se dire»⁹¹.

L'éthique Waci reconnaît, certes, cette réalité lorsqu'elle parle de la vocation du sujet de se réapproprier la tradition ancestrale, c'est-à-dire de vivre de façon responsable les normes du passé de manière à les enrichir pour «se dire» en vue de devenir un modèle de vie. Mais, il faut avouer que la culture Waci oublie, quand elle traite du lieu de travail de base et du mariage, cette nécessité pour le sujet d'avoir affaire à plusieurs possibilités. L'éthique Waci ne souligne pas ici que c'est en face d'une multiplicité de modèles que l'individu peut affirmer sa personnalité et se réaliser pleinement.

Ces lacunes ne cachent pas, toutefois, le champs de toutes les valeurs positives de la problématique de «anyi ame jò ame».

⁹¹ GUINDON, André, Le développement moral, Paris/Ottawa, Desclès/Novalis, 1989, p. 31, 67, 112-116, 133-145.

§2. Possibilités

L'éthique Waci présente un ensemble de valeurs riches quand on comprend en profondeur ce que signifie «ayi ame jò ame». Par cette expression, l'éthique ancestrale saisit l'intégralité de l'être humain et se donne pour objet l'achèvement de la totalité-vie et des requêtes inhérentes à celle-ci. Cette totalité-vie est inséparable de la vie des autres membres de la société et de la vie du cosmos. De plus, elle est relation avec le Principe-Totalité-Vie. La problématique de l'éthique Waci rompt ainsi avec toute dichotomie entre les désirs de promotion humaine et l'être de l'individu et entre la réalisation de l'individu et celle du groupe. La pertinence de l'éthique de «anyi ame jò ame» consiste à ce niveau à énoncer au sujet que l'accomplissement de sa personne n'est pas seulement la réalisation de ses requêtes de «manger la vie». Elle est la promotion de la totalité-vie qu'il est comme «agbetò», «agbejitò» et «agbeđutò».

L'éthique traditionnelle exige ensuite du sujet un mouvement d'être et d'action d'engendrement et de croissance de la vie. Elle ne dissocie pas l'être-vie de l'individu de l'être au monde de celui-ci. Elle fait de ce dernier la manifestation et le «faire voir» de la promotion de la vie dans le cosmos. Ainsi, l'être, l'existence et l'action concrète du sujet deviennent le creuset et le foyer de l'effectivité de l'accomplissement progressif de sa personne. Le «anyi ame jò ame» assume ici le défi de quelques-unes des attitudes des Waci confrontées à la crise économique. On se souviendra du comportement actuel de certains

groupes d'individus. Des adultes et des jeunes face aux problèmes actuels de Comé se disent: «Tout est perdu...». La problématique de «anyi ame jò ame» invite à découvrir la réalisation humaine comme une œuvre qui n'est pas d'abord une démission ni une énumération de difficultés économiques. La réalisation humaine est fondamentalement une vision de soi comme «agbetò», «agbejitò» et «agbeđutò» et une actualisation immédiate de cette identité qui devient alors avènement de la promotion attendue.

Les attitudes de «anyi ame jò ame» offrent à leur tour des possibilités. Elles proposent des valeurs pertinentes dans le contexte d'autres défis Waci. À propos de l'école, la position des «ameganxo», des anciens, est une attitude d'opposition puis de condescendance dans un but précis: sauvegarder la culture Waci et faire acquérir aux jeunes Waci uniquement la science des «yovo», ou l'art de «lier le bois au bois», selon l'expression de Cheikh Hamidou KANE⁹². Cette double position apparaît chez les mêmes «ameganxo» à propos des activités sociales et festives de l'Église catholique. Les élèves Waci, vivant dans leur milieu traditionnel, cherchent de leur côté à entrer dans la civilisation qui naît, à «du agbe» ou à «manger la vie» sous des modes nouveaux.

Dans l'un et dans l'autre cas, nous avons affaire à un défi que nous appellerons le défi de pouvoir fonder l'existence sur la tradition ancestrale et de participer au même moment à la vie de la société actuelle. Il est question de parvenir à se réaliser en évitant

⁹² KANE, Cheikh Hamidou, L'aventure ambiguë, Paris, Union Générale d'Éditions, 1983, p. 19.

toute rupture entre les expériences personnelles, les valeurs traditionnelles et les valeurs contemporaines. Le premier mouvement de «anyi ame jò ame» propose ici à l'individu un ensemble de valeurs originales. La tradition conçue comme «agbemon», «hwenuxo» et «togbenu» préconise la connaissance de la culture ancestrale. Cette connaissance est un effort de synthétisation, un engagement qui enlève les cloisons entre les normes reçues des autres (ethnie, éducateurs), les réalités du milieu ambiant et les attitudes personnelles. L'éthique Waci propose une attitude qui faciliterait la promotion d'un être humain dont l'existence s'enracine sur des valeurs enrichissantes. Si elle est bien comprise et vécue, cette connaissance de la tradition peut contribuer à répondre au défi des relations conflictuelles qui existent à plusieurs niveaux de la rencontre entre culture Waci et monde contemporain.

La deuxième attitude de l'éthique ancestrale est l'insertion sociale. Les jeunes Waci désireux de «manger la vie» souffrent d'être en marge de leur société. Nous entendons par société ici la Fonction publique, les activités et les lieux où la personne peut vivre dignement et «du agbe» à Comé et au Bénin. L'attitude d'insertion sociale permet d'affronter ce défi. L'éthique Waci propose, en effet, l'intégration de l'individu dans un travail qui assure la réalisation de sa personne et de ses requêtes. Le «anyi ame jò ame» engage à un cheminement qui amène l'individu à s'insérer dans la société et à progresser vers l'au-delà. Le mariage est une étape déterminante de cette intégration évolutive.

La troisième attitude de l'éthique Waci est, elle aussi, positive. Elle rattache le processus, l'acte et la vie du mariage à la «fin ultime» qu'est l'accomplissement de la personne. «Anyi ame jò ame» décrit ainsi «esronðeðe», le mariage comme un lieu privilégié de l'affirmation et de l'achèvement du sujet «agbetò». La grande richesse de l'éthique Waci est de faire découvrir à l'individu qu'à un moment de son existence, il lui faudra «faire voir» et faire reconnaître par la communauté sa maturité.

En centrant notre analyse sur cette dernière signification de «esronðeðe», nous percevons que l'éthique Waci enrichit la conception du mariage dans la société contemporaine. Elle ne fait pas du mariage un acte banal, individuel ou extérieur à la «fin ultime» de «agbetò». L'éthique Waci invite à découvrir qu'il y a un rapport entre mariage et âge adulte, entre mariage et accomplissement de la personne, et dirions-nous, entre tout engagement déterminant et promotion humaine socio-culturelle, économique et religieuse.

Observons, enfin, que les membres de la société de Comé confère à l'existence une valeur spirituelle. La question de l'accomplissement du sujet a pour eux une signification religieuse. Nous l'avons remarqué dans le chapitre premier. Point n'est besoin de démontrer ici que l'éthique Waci est pertinente face à cette caractéristique de la promotion humaine à Comé. Dans ses enseignements, en effet, l'éthique ancestrale préconise des attitudes de communion avec Mawu, avec les ancêtres et avec les Vodou.

B. Formation actuelle des jeunes et éthique Waci

La donnée culturelle dont nous venons de montrer les limites et les richesses est-elle vivante dans l'éducation prodiguée aux jeunes Waci à Comé?

§1. La problématique de l'Enseignement National

Dans le Programme National d'Édification de l'École Nouvelle, la vision du monde et de la personne que véhicule la formation scolaire a un but: éduquer l'enfant pour en faire un homme complet. Cet homme est politiquement mûr, qualifié, conscient, apte au travail productif et consacré «exclusivement au service du peuple béninois»⁹³. L'Ordonnance N° 75-30 du 23 juin 1975 portant loi d'orientation de L'Éducation Nationale et la «Déclaration d'orientation et de politique générale en matière d'éducation», d'un commun accord, annoncent ainsi que l'École Nouvelle a pour visée de faire de l'enfant un agent de transformation révolutionnaire de la société et du développement du pays ⁹⁴. Dans cette problématique, il est question, conformément à la Loi fondamentale du 30 novembre 1972, de l'édification d'une société nouvelle, socialiste. Le texte du P.N.E.E.N. parle souvent du

⁹³ RÉPUBLIQUE DU DAHOMEY, Programme National, p. 10, 35-36.

⁹⁴ RÉPUBLIQUE DU DAHOMEY, ibid., p. 16, 35, 63.

«salut collectif». Celui-ci remplace désormais le «salut individuel»⁹⁵. Il s'agit de supprimer les inégalités de fortune pour réaliser le bien-être de chaque béninoise et de chaque béninois.

Comment l'École Nouvelle éduque-t-elle concrètement les jeunes en vue de cette fin?

§2. Enseignement au cours primaire et promotion humaine

Sous le titre «La visite du Préfet», Les Aventures de Finagnon éveille l'enfant au but que la Révolution assigne à l'Enseignement National: la production nationale⁹⁶. Le mot «production» est synonyme de développement économique et social dans le discours révolutionnaire⁹⁷. Dans Les Aventures de Finagnon, le thème «production» vient juste avant les pages qui annoncent les vacances à Finagnon ⁹⁸. Il rappelle ainsi aux élèves, avant leur dispersion, le but de l'éducation reçue durant l'année scolaire.

⁹⁵ RÉPUBLIQUE DU DAHOMEY, ibid., p. 36, 59.

⁹⁶ RÉPUBLIQUE DU DAHOMEY, ibid., p. 131.

⁹⁷ Voir à ce sujet le préambule et les articles 13-15 de «La Loi fondamentale de la République Populaire du Bénin», COMITÉ CENTRAL, «La loi fondamentale», p. 770-771, 773-774.

⁹⁸ RÉPUBLIQUE POPULAIRE, Les Aventures de Finagnon, p. 130-131, 138-143.

L'enseignement de l'histoire va dans le sens de la formation précédente. Les trente-six leçons que développe le manuel L'histoire de mon pays conduisent l'enfant au seuil de 1960 où le Dahomey devient indépendant. Les trois dernières leçons présentent les luttes contemporaines du pays en marche vers le développement.

L'éthique Waci n'apparaît pas dans cette finalité de l'éducation. En effet, l'éthique de «anyi ame jò ame» met au départ de sa réflexion la réalisation de la totalité-vie du sujet. Cet enjeu est absent dans l'enseignement scolaire. Toutefois, la dimension socio-économique de «anyi ame jò ame» émerge, par moments, des textes de Les Aventures de Finagnon. Nous le remarquons quand il est question de la fête dans le village de Sado, à l'école et dans la famille de Finagnon et de Diop⁹⁹. Le tam-tam et la danse sont au rendez-vous¹⁰⁰. Ces célébrations expriment pour le peuple, comme l'enseigne l'éthique Waci, la capacité de se nourrir et l'abondance des récoltes¹⁰¹. L'ouvrage Les Aventures de Finagnon fait retrouver dans ce domaine à l'enfant Waci des noms de produits agro-alimentaires qui font partie, selon l'éthique Waci, des signes de la promotion humaine sur le plan historique: le maïs, les légumes, le palmier à huile, etc. ¹⁰².

⁹⁹ RÉPUBLIQUE POPULAIRE, ibid., p. 50-51, 132-133, 136-137.

¹⁰⁰ Id.

¹⁰¹ Id.

¹⁰² RÉPUBLIQUE POPULAIRE, ibid., p. 10-11, 66-73.

La formation aux attitudes spécifiques de l'engagement existentiel est-elle vivante dans cette éducation de l'école primaire? Qu'est-ce qu'il en est de la première démarche de cette éthique: l'accueil de la tradition? Le programme des cours d'histoire de la troisième année ajoute à ses leçons cinq autres chapitres pour enseigner à l'enfant l'histoire de son milieu d'origine. Il y a apparemment ici une présence de l'école aux valeurs que fait promouvoir l'éthique Waci. Les fiches de préparation de ces heures de classe - reçues d'un instituteur d'une des écoles de base de Comé ¹⁰³ - nous ont révélé le contenu de cette éducation. Il s'agit d'une synthèse de quelques lignes sur la ville d'origine de Waci (Wacen) et d'une répétition sommaire de ce que dit Karl-Emmanuel AUGUSTT sur Akiti.

La lecture de Les Aventures de Finagnon est un peu plus enrichissante. L'ouvrage apprend à l'enfant des contes, une des grandes sources de la culture Waci de «anyi ame jò ame» ¹⁰⁴. L'enseignement n'actualise pas pleinement pour autant la première attitude qu'implique Waci, l'accueil de la tradition, car les contes ne sont pas transcrits dans la langue maternelle de l'écolier.

¹⁰³ M. Émile ADAHOUME, instituteur, BP. 5 Comé (Bénin).

¹⁰⁴ RÉPUBLIQUE POPULAIRE, Les Aventures de Finagnon, p. 118-128.

Observons à ce propos que l'École Nouvelle n'a pas réussi à promouvoir les langues africaines¹⁰⁵. On se rappellera que l'engagement que recommande l'éthique Waci est lié à la connaissance et à l'usage de la langue Waci, le véhicule des normes de vie. On se souviendra aussi que la maîtrise des valeurs ancestrales vise, selon l'École Nouvelle, à former l'enfant au patriotisme et à l'action pour le développement national¹⁰⁶. Ce but n'assume pas l'idéal de l'accueil de la tradition dans «anyi ame jò ame».

Le deuxième trait de l'éthique Waci, l'intégration sociale, est-il plus actualisé dans l'éducation scolaire? Les images et les titres des manuels scolaires, notamment Les Aventures de Finagnon et L'histoire de mon pays, présentent à l'enfant des scènes qui évoquent des réalités de sa société. Les manuels ne contiennent pas, contrairement à ce que dit en 1985 Essome KOTTO, parlant des lacunes de l'enseignement en Afrique, des données sur le printemps, l'hiver, les Alpes et la Côte d'Azur.¹⁰⁷ L'École Nouvelle intègre l'enfant à son milieu naturel et à son environnement. Mais, à propos des groupes d'insertion sociale, l'enseignement ne relève que la coopération scolaire. Cette institution est censée être «le cadre unique et exclusif» de toutes les activités à l'école¹⁰⁸. Cette mesure ne favorise pas

¹⁰⁵ RÉPUBLIQUE DU DAHOMEY, Programme National, p. 39, 46, 49.

¹⁰⁶ RÉPUBLIQUE DU DAHOMEY, ibid., p. 36-59.

¹⁰⁷ KOTTO, Essome, «Condition de la santé mentale des enfants» dans ITOUA, Famille, enfant, p. 153.

¹⁰⁸ MINISTÈRE DE L'ÉDUCATION, «Arrêté N° 1062,», p. 1126.

l'insertion de l'enfant dans divers groupes sociaux. La coopérative scolaire permet par contre à l'élève de vivre des valeurs de l'engagement dans l'agriculture. La présentation de la formation au collège nous décrira cette actualisation de l'éthique de «anyi ame jò ame». Sur l'engagement dans le mariage, rien n'est dit dans les manuels scolaires.

De ce parcours rapide, retenons que la problématique de l'éthique de «anyi ame jò ame» n'est pas l'objet immédiat de l'École Nouvelle. Mais le programme de la formation au cours primaire touche, de façon indirecte, des questions susceptibles d'éveiller l'enfant Waci à des caractéristiques de l'éthique de «anyi ame jò ame». Les parents et les «ameganxo» ne laissent pas le garçon à lui-même dans un tel contexte.

§3. La visée de l'éducation dans le milieu Waci actuel

L'école demeure toujours pour les parents un défi à affronter face à tous les traits de la culture traditionnelle. Le refrain devenu familier chez les parents au sujet de la problématique de l'engagement existentiel dit:

- xixeme trò, ne mi me trò alò oa, ðeviwo agu mi,

c'est-à-dire,

le monde a changé, si nous ne changeons pas de main, nous perdrons nos enfants.

Dans les contextes habituels de la formation à la cosmologie et à l'anthropologie, les parents adressent à l'enfant selon les circonstances:

- Wò ame me nu

c'est-à-dire,

fais la chose d'un être humain.

Cette expression traduit d'une manière adaptée à l'âge de l'enfant, ce que signifie «anyi ame jò ame». Les parents répètent également en donnant pour modèle à leur fils un aîné:

- me le fofowo (alo dadawo) kpòn; wò nu jò nu,

c'est-à-dire,

ne regardes-tu pas l'exemple de ton frère (ou de ta sœur) aîné(e); fais une bonne chose.

Des noms de personnes du quartier connues de l'enfant sont cités aussi en exemple.

- me le jì anyi ame jò ame sigbe ...

c'est-à-dire,

ne veux-tu pas devenir un ame jò ame comme «x»?

Quand l'enfant fait une bêtise, dans un langage simple, les éducateurs lui faut remarquer le lien qui doit exister entre son comportement et le bon garçon qu'il lui faut être

- Wo ntò kenke ye le ma wòn?

c'est-à-dire,

est-ce réellement toi-même, le bon garçon, qui fais cela?

- Elan mẹ nu wò ye le ma

c'est-à-dire,

en cela tu fais la chose d'un animal...

L'école est mise en cause souvent:

- mie sukulu viwo mẹ wòna ntòa!

c'est-à-dire,

vous autres, écoliers, et vos conduites!

Les «tasinò» et les grands-parents enseignent la problématique de l'engagement existentiel aux enfants qui ont des «jòtò». Ils rappellent à ceux-ci leur vocation de réaliser l'être humain dont ils portent le nom. Aux autres, ils aiment attribuer des noms familiers qui expriment l'idéal de «anyi ame jò ame». Des adultes du quartier participent à cette éducation par de petits conseils aux garçons.

Comment forme-t-on ensuite l'enfant aux attitudes de l'engagement existentiel? Très tôt, avant même qu'il ne sache parler, la mère et les tantes s'amuse à dire au nouveau-né les principaux «tògbenu» de sa famille. En le lavant, en le caressant et en répondant à son sourire et à ses gestes, elles lui énoncent les traditions de son «hennu». La mère et les tantes apprennent aussi à leur fils, au fur et à mesure que celui-ci grandit, la nécessité pour lui d'accueillir la tradition ancestrale. Quand vient l'âge des classes, ensemble avec les autres parents, elles récupèrent les soirs et les jours fériés pour fortifier et continuer chez l'enfant cette première éducation.

La tâche n'est pas facile. Au retour de l'école tous les jours à 18 heures et le samedi à 13 heures, les garçons aiment jouer au football, se promener au marché et écouter la musique «Pop» devant des bars. Des parents trouvent des occupations pour garder leurs enfants à la maison (chercher de l'eau au puits, porter la corbeille de maïs au moulin, faire la cuisine, etc.). D'autres réussissent à faire venir leurs fils aux champs le samedi après-midi. Ils rentrent tard à la maison avec ces derniers pour les empêcher d'aller traîner au marché.

Des grands parents et des tantes, de leur côté, intéressent, la nuit, les écoliers et tous leurs camarades d'âge, à l'écoute des contes, des devinettes et des mythes. Des mères de famille utilisent cette pédagogie pour garder leurs enfants éveillés lorsque le souper est en retard. Ces séances sont les lieux où l'on éduque le garçon Waci à l'accueil de la tradition. Il arrive que ces veillées détournent des élèves de leurs travaux scolaires. Des aîné(e)s et des parents usent d'habileté pour ramener ces garçons à leurs études. Il leur faut

paradoxalement dévaluer souvent la tradition pour inviter ces derniers à faire leurs devoirs de classe:

- ne me kpla leson oa, jo le aluba don, ya nyi enugbalo,

c'est-à-dire,

Si tu n'apprends tes leçons et t'adonnes uniquement aux contes, tu seras demain un «enugbalo», un vaurien.

Comment dans un tel contexte s'exprime l'éducation à l'intégration sociale?

Les parents veillent surtout à faire acquérir à l'écolier des attitudes qui ne les dissocient pas du groupe de ses camarades analphabètes. Ils rappellent avec insistance à l'enfant les activités de la communauté auxquelles participe tout fils du quartier. Notons: les travaux de construction de maison et les services à rendre à toute personne, en particulier à ceux qui préparent des célébrations collectives.

Entre eux, les écoliers montrent la vitalité des «hati» ou des groupes d'âge. Ils forment, au-delà des groupes de contes et de devinettes, des équipes de football et de promenade à l'autogare. Ils se retrouvent également pour apprendre à pédaler, à aller en mobylette et pour faire le «basè» (colporteur) les jours de marché. Ils ramassent ensemble

et vendent du bois de chauffage. Ils se cotisent pour manger ensemble «galisisi»¹⁰⁹ de porc et de bœuf, de «ablo» et de «akpèsè» autour d'une bouteille de «Youki»¹¹⁰.

Face à ces structures fortes et actives, les parents invitent les écoliers à éviter les mauvais compagnons. Ils se donnent eux-mêmes en modèles à leurs garçons. Observons, avant d'aller plus loin dans l'analyse, que l'École Nouvelle n'est pas arrivée en réalité à intégrer formation théorique et formation pratique. Elle n'est pas parvenue à intégrer le garçon dans des métiers de son choix au fil de la formation intellectuelle. Le Professeur Honorat AGUESSY, de l'Université Nationale du Bénin, écrit, parlant de l'éducation nouvelle au Bénin dans la revue Educafrica de l'UNESCO, en 1986: «Le problème de l'adéquation formation emploi demeure»¹¹¹.

Conscients du phénomène, des parents trouvent, dans cet échec, une raison suffisante pour actualiser davantage, auprès de leur progéniture, l'engagement au travail selon l'éthique de «anyi ame jò ame». Ils usent de ruses pour intéresser à celui-ci leurs garçons plus préoccupés des activités des classes d'âge qu'à l'agriculture:

¹⁰⁹ «Galisisi» c'est la farine de manioc préparée en pâte avec de l'eau de cuisson de viande de bœuf, de porc ou de mouton.

¹¹⁰ «Youki», c'est une boisson préparée avec de l'eau, du jus d'orange et du sucre.

¹¹¹ AGUESSY, Honorat, «L'enseignement supérieur en République Populaire du Bénin» dans Educafrica 1/1 (1986), p. 19.

- Va mi yi agble, ne ahen nake gbò asa; ya kpò ga;

c'est-à-dire,

Si tu viens avec moi aux champs, tu rapporteras du bois de chauffage; tu le vendras
et tu te feras de l'argent;

- Ne me yi agble oa, ma xò ga yi sukulu o,

c'est-à-dire,

Si tu ne m'accompagnes pas aux champs, tu ne recevras pas d'argent demain pour
ton petit déjeuner à l'école.

Le contenu de l'éducation traditionnelle sur l'agriculture est transmis aux
enfants qui obéissent. Des parents décrivent à ces écoliers le métier du cultivateur comme
une activité plus sûre que les emplois idéaux que fait miroiter l'école:

- Anyiagban me ðena ajeo;

c'est-à-dire

la terre ne ment pas, voire, elle donne des fruits, elle ne livre pas le paysan au
chômage;

- Sukulu glo a, ya de agble,

c'est-à-dire,

Si tu ne réussis pas à l'école, tu pourras au moins te trouver du travail dans l'agriculture.

Les parents tiendront-ils le même langage quand leur fils arrivera au collège? Nous le verrons.

L'engagement au mariage que préconise l'éthique de «anyī amē jò amē» est actualisé dans la formation avec la même vigilance. Attention permanente aux propos, aux gestes, à l'habillement, à la position physique et aux habitudes nouvelles sont les attitudes permanentes des parents et des adultes du quartier envers les écoliers:

- nyaka ma to le numē ne woa?

c'est-à-dire

quelle est cette parole qui sort de ta bouche?

- sukulu ye kpla ma coa?

c'est-à-dire,

est-ce à l'école que tu apprends cela?

- Vifen me wòna numa o,
 c'est-à-dire,
 un enfant ne fait pas cela.

Suivant la gravité de la mauvaise conduite, le garçon est puni. Mais, plus souvent, la réaction du milieu signifie à l'enfant qu'il n'est pas suffisamment grand pour poser tel geste ou tel autre - cf. dernière remarque -. L'éducation se moule en général dans un langage imagé pour ce qui a trait à la sexualité dans le domaine du mariage. De façon voilée, les éducateurs font découvrir à l'écolier que le mariage a un sens spécifique et est la «chose» de gens parvenus à l'âge adulte.

En conclusion, nous retiendrons de notre présente analyse que le milieu traditionnel forme les enfants à l'éthique de «anyi ame jò ame» au fil de leur formation scolaire. Il continue de leur enseigner, dans un contexte beaucoup plus difficile, les valeurs dans lesquelles ils ont baigné dans la tendre enfance.

Quand les garçons atteignent le niveau secondaire, que se passe-t-il? D'abord, quel est, par rapport à l'éthique de l'engagement existentiel le contenu de l'éducation qu'ils reçoivent au collège?

§4. L'enseignement au collège: un autre but?

La problématique des ouvrages au C.E.M.G. n'est pas directement celle de l'engagement existentiel. Comme dans les manuels du cours primaire, elle est, conformément au but de l'Enseignement National, la description de la vie de la société et des conditions du développement du pays.

Dans le domaine de la littérature, Trois prétendants ... un mari dénonce, à partir du mariage de Juliette et d'Okò, des coutumes africaines qui entravent le bien-être des jeunes et le progrès de la société. Ce thème est aussi celui de L'arbre fétiche. La question du respect des traditions se pose quand le plan de la tracée d'une route - image du développement socio-économique - exige que l'on coupe l'arbre sacré¹¹².

L'enseignement de géographie et des sciences mathématique, physique et biologique reste, lui aussi, dans le domaine de la maîtrise de la nature. La problématique est de faire découvrir que le développement du pays dépend, une fois les traditions rétrogrades abolies, de la domination des phénomènes visibles par l'homme. Ainsi, le manuel de la première année de géographie au C.E.M.G., 6e, notions de géographie générale, consacre quatorze de ses trente et un chapitres aux exploits réalisés par l'être humain pour affronter la forêt,

¹¹² PLIYA, L'arbre fétiche, p. 15.

la steppe, le désert, les régions tempérées et les régions montagneuses¹¹³. Ces thèmes sont développés ensuite à partir des exemples de différents continents et pays dans les ouvrages des deuxième et troisième années du C.E.M.G.: Géographie 5°. L'Amérique. L'Asie, l'Océanie et Géographie 4°. L'Europe et l'Asie soviétique¹¹⁴. La formation en mathématique, en physique et en biologie vise, à cette fin, à initier l'élève à la recherche scientifique en vue de la maîtrise des lois de la nature et du développement socio-économique.

Les attitudes qu'implique l'éthique de «anyi ame jò ame» sont-elles présentes à tous ces enseignements?

Des attitudes ayant trait à l'engagement existentiel apparaissent dans les disciplines étudiées au collège. La question de l'accueil de la tradition se pose dans L'arbre fétiche à propos de la construction d'une route et dans Trois prétendants ... un mari, à propos du mariage de deux lycéens¹¹⁵. Dans ce débat, les valeurs traditionnelles et les idées contemporaines transmises par l'école opposent anciens et jeunes. L'ouvrage de l'écrivain camerounais place, d'un côté, les parents soucieux de promouvoir la tradition et, de l'autre, les jeunes désireux d'être de leur temps. La conclusion de l'auteur est la description des

¹¹³ IPAM, 6e. Géographie, p. 99-185.

¹¹⁴ IPAM, Géographie. 5e, p. 18-190; Géographie 4e, p. 34-245.

¹¹⁵ PLIYA, L'arbre fétiches, p. 15; OYONO-MBIA, Trois prétendants, p. 19-27, 47-50.

initiatives que prennent les jeunes pour vivre autrement la tradition ancestrale¹¹⁶. Chez l'auteur béninois, dans L'arbre fétiche, les idées contemporaines de développement s'imposent, mais en provoquant, elles-mêmes, la mort de quiconque rejette la tradition¹¹⁷.

Les leçons de géographie et de sciences exactes ne disent rien sur ce thème de l'accueil de la tradition. La formation exige des jeunes d'avoir des connaissances théoriques (vocabulaire de la discipline et compréhension) et l'acquisition des aptitudes d'observation, d'expérimentation et d'interprétation de phénomènes naturels sur des bases scientifiques¹¹⁸. Ce sont les heures de coopératives scolaires qui apportent des éléments susceptibles d'éveiller davantage l'élève Waci à la première démarche de l'engagement existentiel. L'annexe de l'«Arrêté N° 1062 M.E.N.C.N.J.S./CAB., du 13 septembre 1974» du Ministère de L'ÉDUCATION Nationale, de la Culture, de la Jeunesse et des Sports (du Bénin,) sur la coopérative scolaire, valorise l'accueil de la tradition. Sur la culture africaine, il recommande aux jeunes, en ses premières lignes, le «recueil de contes, devinettes et proverbes»¹¹⁹. L'annexe contribue ainsi à intégrer l'élève dans le milieu traditionnel. Il

¹¹⁶ OYONO-MBIA, *ibid.*, p. 52-57, 99-117

¹¹⁷ PLIYA, *ibid.* p. 19-26.

¹¹⁸ IPAM, 6e. Géographie, p. 3-9; enquête sur le contenu de l'enseignement des sciences exactes au CEMG, avril 1989, informateur René KPEDE, C.E.M.G. Lokossa; enquêtes non publiées.

¹¹⁹ MINISTÈRE DE L'ÉDUCATION, «Arrêté N° 1062», p. 1126. Ne pas oublier que la connaissance des valeurs traditionnelles a une finalité révolutionnaire dans l'École Nouvelle, voir RÉPUBLIQUE DE DAHOMEY, Programme National, p. 38, 58-60.

favorise l'organisation des coopératives scolaires. Celle-ci évoque la deuxième attitude de l'engagement existentiel.

L'organisation des coopératives a suscité plusieurs activités socio-culturelles, politiques et économiques au C.E.M.G. de Comé. Elle a permis aux jeunes Waci d'intégrer des équipes de représentations folkloriques dont celles du tam-tam Agbaja de Wumakò. Mais, comme nous l'avons remarqué plus haut, l'École Nouvelle n'encourage pas les initiatives privées des groupes de jeunes. Elle ne forme pas non plus l'élève à faire de l'agriculture son métier de demain. À la coopérative scolaire, le maître n'est pas l'aîné qui éveille le jeune au mystère de l'invisible et à la dimension solidaire de l'agriculture. L'éducateur est un professeur qui surveille l'élève et évalue ses efforts en vue de les noter pour le bulletin scolaire ou bien un membre du C.D.R. (Comité de Défense de la Révolution) aux aguets de propos anti-révolutionnaires¹²⁰.

Les ouvrages de géographie ne vont pas plus loin que la coopérative scolaire. Ils décrivent l'agriculture sur le plan productif, technique et économique. Les deux livres de littérature, eux, ne parlent guère du travail de la terre. Ils présentent surtout les métiers nouveaux qui frappent l'attention des jeunes et des paysans, en l'occurrence le travail dans la Fonction publique.

¹²⁰ Nous exprimons ici la conception que la majorité des jeunes se font des C.D.R. On n'oubliera pas, en effet, que le rôle des C.D.R. est « d'être les vrais (...) défenseurs de la révolution », voir RÉPUBLIQUE POPULAIRE, *Dans la voie*, p. 299

La dernière attitude de «anyi ame jò ame» est-elle plus actualisée que l'insertion dans un travail de base? L'engagement dans le mariage nous est présenté uniquement dans l'œuvre d'Oyono-Mbia. L'auteur parle de parents préoccupés de donner leur fille en mariage à un homme de leur choix. La pièce Trois prétendants ... un mari fait retrouver au jeune élève Waci l'enseignement suivant lequel il appartient aux anciens de choisir la future de leur fils. Mais, la signification de cette pratique dans l'éthique de «anyi ame jò ame» n'apparaît pas dans la problématique de l'ouvrage.

Au sujet du mariage et de tous les autres points de l'éthique de «anyi ame jò ame», les parents se montrent vigilants. Ils éduquent avec fermeté les jeunes de peur que ceux-ci ne perdent à l'école la clé de la promotion humaine Waci.

§5. Dynamisme et force de l'action du milieu traditionnel

L'éducation à l'éthique de «anyi ame jò ame» commence de façon sensible quand le jeune entre au collège. Les adultes et les parents du quartier, dès qu'ils apprennent qu'un jeune devient «kòlèzien», i.e. collégien, répètent au moment des salutations:

- nyi ame jò ame; ye tò kòlèzi ji, mie egbe me viwoe ma,

c'est-à-dire

sois un «ame jò ame», car tu es maintenant au collège. M'as-tu compris? Avec vous les enfants d'aujourd'hui...

- Se tonu; wò ame jò ame me nu.

c'est-à-dire,

Obéis; agis comme un ame jò ame.

Dans les propos précédents, il est supposé que le «kòlèzien» sait, grâce à sa première éducation et à son degré de maturité actuelle, ce que signifie la problématique de l'engagement existentiel. Un adulte du village peut dire au père ou à la mère de cet élève l'espoir fondé sur le futur «akòwoe»:

- Viwo le kòlèzi; ye anyi ame jò ame ne mi

c'est-à-dire,

ton enfant va au collège, il sera un «ame jò ame» pour nous;

Un membre de la famille peut dire au jeune homme lui-même:

-ewo ye anyi ame jò ame le mi me cme me, mi me henu nu,

c'est-à-dire,

c'est toi qui seras le «ame jò ame» dans notre famille «phome», dans notre famille «hennu».

Les deux pensées expriment ce qu'est l'école secondaire pour les gens du milieu ambiant. Elle est une voie qui permet d'être aujourd'hui «ame jò ame» pour soi et pour tout le groupe. Les adultes sous-entendent ici la formation par laquelle le jeune Waci entrera dans la Fonction publique comme les Mina et les Fon. On peut croire à un glissement du sens de «anyi ame jò ame». On peut, avec raison, imaginer que les adultes font de l'école la voie de l'être «ame jò ame» dans la société contemporaine. En réalité, il n'en est rien. Les «ameganxo» voient dans le C.E.M.G., dans l'école tout court, une seconde voie qui fait parvenir, inséparablement de la culture Waci, à l'accomplissement de soi dans et avec la communauté familiale et villageoise. Aussi des adultes précisent-ils souvent dans le contexte des propos reportés au-dessus: «a_{ph}em_{et}ò sukulutò ye ana ye ya nyi ame jò ame», i.e. «la chose de la maison» avec «la chose de l'école», voilà ce qui te donnera de devenir de nos jours «ame jò ame». Quelle pédagogie les parents utilisent-ils à cette fin?

La réponse à la question précédente nous amène à réfléchir sur l'actualisation des attitudes qu'impliquent «anyi ame jò ame». Dans les maisons, des parents hésitent à faire des remarques sur la conduite de leur fils «kolèzien». En effet, répétons-le, l'élève se croit supérieur ou est considéré comme tel pour avoir mis pied au collège. Des parents, beaucoup plus nombreux, ne manquent pas d'attirer l'attention du «kolèzien» sur les valeurs à

promouvoir pour que «kòlèzi tò ngba gblen a**Ɔ**ometò», i.e. ce qui est appris au collège n'empêche la fidélité à ce qui est enseigné à la maison. Ils éduquent ainsi le jeune homme à l'attitude d'accueil de la tradition. Ces parents combattent d'abord le complexe de supériorité de l'élève. Ils montrent, par de petits gestes et des comparaisons banales, combien le «kolèzien» est plus ignorant que ses camarades analphabètes. La lenteur à comprendre une réflexion moulée dans un proverbe et la maladresse dans des actions ordinaires (position devant les anciens, salutation, façon de tenir un objet, de manger, etc.) suscitent des leçons:

- mi me jesi to**g**be me nuwo o, m**i**e sukulu viwo ntòà!

c'est-à-dire,

Vous autres, les élèves, vous ne connaissez rien des «tògbenu».

Le jeune homme illettré est donné alors en exemple à l'élève. Par cette pédagogie, l'éducation traditionnelle amène subtilement le «kòlèzien» à assumer l'attitude d'accueil de la tradition.

Mais que font les parents devant des jeunes qui répliquent: «On ne peut plus faire comme avant! Suivre la tradition; on se moquera de nous en dehors du toit familial»? En plus de remarques ponctuelles, les parents évitent de répéter crûment aux «kòlèzien», comme jadis, l'expression «jesi tò**g**benu», i.e. apprends les «tògbenu». Ils consentent à ce

que les élèves étudient aujourd'hui plus leurs leçons de classe, la science des «yovo», que les «tògbenu». Les parents utilisent une pédagogie nouvelle. Ils font toucher du doigt aux «kòlèzien» qu'ils pourraient sortir d'une situation difficile et régler tel problème de la vie demain s'ils écoutent les anciens et connaissent, comme ceux-ci, la tradition ancestrale. On entend souvent des parents dire:

- mìn tò mime ñui ñti kpoe,

c'est-à-dire,

Ce qu'on vous demande (accueillir la tradition), c'est pour votre bien;

- mi yi kaka, mia trò va. Egenwo dolo be «trògodo Ajigo kpoe».

c'est-à-dire,

les Gen (les Mina) le disent si bien: «Tu as beau abandonner Ajigo, la terre natale, pour faire le tour du monde, tu finiras par revenir à elle». Oui, vous aurez beau laissé la tradition, vous reviendrez à elle!

Des événements semblent donner souvent raison aux parents. Des citoyens pris dans des conflits avec des compatriotes de quartier et du village reviennent voir les grands-parents, des oncles et des «tasinò» du «hennu» et du «aḡedo». Ils recourent à la sagesse de ces anciens. Ils accourent aussi vers les «bokònò», les interprètes du divin, pour consulter le «Fa», l'oracle qui dit et rappelle à l'être humain le «Gbe», la Parole de vie

d'accomplissement de la personne. Les «ameganxo» se servent de ces démarches pour faire prendre conscience aux «kòlèzien» qu'ils seront les sages du monde de demain. Ils auront pour responsabilité de promouvoir «agbemón» «hwenuxo» et «tògbenu» qui éclairent l'existence et l'action de promotion l'être humain. Les parents et les anciens actualisent, dans ce contexte, l'engagement des jeunes à l'insertion sociale. Ils demandent aux «kòlèzien», suivant les circonstances, de venir écouter pour un laps de temps la palabre. Les jeunes prennent progressivement place auprès de leurs aînés du quartier.

Dans le quotidien, au sein du «φome», le père de famille offre à l'élève de servir de l'eau de bienvenue à un hôte et de suivre une partie de certaines discussions. Des adultes connaissent davantage certains de leurs cadets. Ils invitent les uns à la maison: «Va φome, mie ntò ðeðewoe», i.e. viens chez nous à la maison, nous sommes tous de la même famille. Les adultes encouragent d'autres «kòlèzien» à découvrir qu'ils grandissent et deviennent déjà des «ameganxo»: «Me gba nyi vifen, ye ðe ameganxowome, se tonu», i.e. tu n'es plus un enfant, tu entres déjà dans la classe des adultes, obéis aux aînés.

L'intégration du «kòlèzien» dans les divers groupes socio-culturels et religieux se développent à partir de ces rencontres. Des «φome» et des «hennu» accueillent des jeunes pour des fêtes collectives. Ils confient à ceux-ci, ensemble avec des adultes, l'élévation d'un hangar de réception des gens («azava»), le service des boissons et l'inscription des noms des hôtes («anò kaye ji»). Poursuivant cette insertion qui correspond à l'enseignement

éthique du «anyi ame jò ame», les parents éduquent le «kòlèzien» à s'engager dans un travail de base.

La majorité des géniteurs que nous avons interrogés souhaitent que leur fils ne retourne pas à la terre. L'adage «Wacinu agble dana», i.e. le Waci digne de son nom est agriculteur, ne signifie plus pour ceux-ci voir leur «kòlèzien» faire de l'agriculture l'activité de base. En dépit des drames de la crise socio-économique dans la Fonction publique, la plupart des parents attendent que leur enfant devienne «akòwoe», fonctionnaire:

- ayi sukulu kaka yi, kòlèzi agbò ava da agblea, egu ame,

c'est-à-dire,

aller à l'école, parvenir au niveau secondaire, et revenir labourer la terre est une honte.

Le mouvement d'être et d'action dans l'agriculture évoque désormais pour ces parents trois choses. D'abord, que leur fils trouve une place dans le «yovodò», le «fiòxado», i.e. dans la Fonction publique. Ensuite, qu'il exerce, dans le cas contraire, un métier à Cotonou ou à l'extérieur du pays. Enfin, que le «kòlèzien» sache, uniquement pour sa formation humaine Waci, «ale kojiti», i.e. «tenir la houe». Sosu AFOMACI nous explique:

- enu ne ji milea: mi me viwo ne nya koji tilele, voa me nyibe woa gbò ava da
agble o. Agblea? nuðokpo me le me egbe o,

c'est-à-dire,

nous voulons que nos jeunes sachent labourer la terre; qu'ils ne perdent pas ce
 qu'est l'agriculture pour leurs ancêtres. Mais, il n'est pas question pour eux de
 devenir des cultivateurs; il n'y a rien dedans aujourd'hui¹²¹

En dehors des longs mois de grèves, habituellement, c'est durant les vacances et à
 certains jours de congé que les parents initient les «kòlèzien» à l'agriculture. À l'élève qui
 les accompagne aux champs, les parents rappellent les enseignements des premières années.
 Ils insistent sur les dimensions communautaires et spirituelles du travail de la plantation.

Qu'en est-il de la formation du «kòlèzien» à l'engagement dans le mariage? Les
 parents ont de la peine à faire comprendre la portée de l'engagement dans le mariage que
 préconise l'éthique ancestrale. Aussi se contentent-ils d'affirmer, d'une façon ferme, leur
 autorité quand le «kòlèzien» parvient à la fin de ses études. Ils proposent en mariage à
 celui-ci un «aɸenyònu». Ils entendent par ce mot une jeune fille du milieu Waci, bien sûr,
 une femme analphabète. Cette dernière est censée connaître la tradition. Elle est
 habituellement plus simple et plus souple que les collégiennes. Elle peut accueillir tous les
 membres du «hennu», promouvoir le patrimoine ancestral et obéir aux anciens et à son

¹²¹ Enquêtes sur le terrain, juin 1986. Enquêtes non publiées.

époux. Nous verrons plus bas comment les jeunes réagissent à cette forme d'actualisation de l'éthique de «anyi ame jò ame». À présent découvrons comment les parents éveillent le «kòlèzien» aux dimensions religieuses des diverses attitudes de «anyi ame jò ame».

Nous retiendrons deux éléments pour illustrer l'actualisation contemporaine de l'aspect religieux de l'éthique Waci. En dehors du rappel constant de l'importance capitale de l'être-relation avec l'invisible, les parents recommandent leur «kòlèzien» à un Vodou. Il est question surtout de «Gođo-Vodou», de «Tron-Vodou» et de «Dan-Vodou», qui sont des Vodou de la réussite humaine. Des mères et des tantes consultent le «bokònò» en vue du succès de leur enfant au collège. Le second engagement vise à «blinder» le «kòlèzien» ou à lui trouver des «soupapes de sûreté». L'entrée au C.E.M.G. est devenue l'insertion dans une classe de jeunes privilégiés. Aussi est-il nécessaire de munir le jeune d'abord contre la jalousie des parents dont les enfants n'ont pas pu franchir le seuil du cours primaire. Il importe ensuite d'aguerrir le «kòlèzien» contre les maléfices de ses camarades de classe censés détenir de petits «bo» ou des forces nocives. Des parents offrent, au su ou à l'insu de leur fils, des sacrifices qui assurent au sujet l'être-avec et l'être-protection des Vodou. D'autres informent leur «kòlèzien» des visages que peut prendre la manifestation de l'invisible dans tous les lieux où l'être humain travaille, même en classe. Ils demandent à l'élève d'être attentif à tout ce qui est anormal dans son milieu de vie et à tout ce qui provoque un changement brutal de la situation initiale de réussite ou d'échec.

De ce survol, nous apercevons que la dimension religieuse de l'éthique de «anyi ame jò ame» est vivante bien que l'agriculture ne garde plus le jeune homme à longueur de journée dans la plantation familiale. Les exigences de réussite et de protection du «kòlèzien» contre les forces du mal sont devenues les lieux privilégiés où les parents actualisent, sur le plan spirituel, le «anyi ame jò ame». Mais, comment les élèves réagissent-ils à cet effort des parents et à tous les autres gestes éducationnels ayant trait à la promotion humaine proprement dite?

C. Ce que révèle la conduite des jeunes

§1. Sur la problématique Waci et l'accueil de la tradition

Au sujet de la problématique de «anyi ame jò ame» aujourd'hui, nous avons remarqué plus haut que les parents et les adultes invitent le «kòlèzien» à viser, en même temps que la promotion de sa propre personne, celle de sa famille et du groupe. Notre analyse part de cette réalité tout en ne perdant pas de vue que l'objectif de l'École Nouvelle est le développement du pays qui suscitera le bien-être du citoyen. Nous avons demandé aux jeunes le but qu'ils donnent eux-mêmes à leur formation actuelle¹²². Sur quarante

¹²² Questionnaire:

- Pourquoi vous formez-vous (cochez une seule fois)
- gagner de l'argent? ____
- construire le pays? ____
- réussir votre vie, votre bonheur, celui de votre famille et de votre pays? ____
- faire votre vie à vous seul? ____

élèves, vingt-huit (soit 70%) répondent qu'ils se forment pour réussir leur vie, leur bonheur et, en même temps, celui de leur famille et de leur nation. Dix (soit 25%) affirment qu'ils recherchent la construction de leur pays. Deux jeunes (soit 5%) n'ont pas exprimé leur point de vue.

La dimension personnelle et communautaire de la problématique de l'éthique traditionnelle apparaît dans la réponse de la majorité des jeunes. On retrouve chez une minorité de jeunes seulement l'idéal de l'École Nouvelle. Nous dirons pour le moment que les valeurs cosmologiques et anthropologiques de la réalisation du sujet Waci prévalent dans la vision que les «kòlèzien» se font de leur promotion humaine.

Venons-en à l'actualisation de la première démarche de «anyi ame jò ame» chez les quarante jeunes. Pour cette réflexion sur l'accueil de la tradition chez les jeunes, nous partirons de trois éléments. Les voici: 1) la connaissance de contes et de proverbes Waci; 2) la connaissance de traditions et de coutumes de «hennu»; 3) la connaissance de toutes les traditions et de toutes les coutumes du «hennu». Est-il nécessaire de rappeler que chez les Waci les proverbes et les contes véhiculent la tradition et que le «hennu», avec ses us et coutumes et l'autorité des «tasinò» et des «ameganxo», est le haut lieu de l'expérience

personnelle et collective de la tradition? En n'oubliant pas cette donnée de base, découvrons ce que disent les jeunes sur les trois points ci-dessus relevés¹²³.

Sur le premier point, trente-huit élèves (soit 95%) répondent oui et deux (soit 5%) non; sur le deuxième point trente-trois jeunes (soit 82,5%) répondent positivement et sept (soit 17,5%) négativement; et sur le troisième point nous avons trois jeunes (soit 7,5%) répondent par l'affirmative et trente-sept (soit 92,7%) avouent qu'ils ne connaissent pas toutes les traditions et toutes les coutumes de leur «hennu».

La proportion de jeunes qui parlent le Waci en famille et dans le quartier (95%) nous montrent que le résultat des enquêtes est vraisemblable. Si 95% des jeunes dans une civilisation de l'oralité s'expriment en Waci, on comprend que 95% des jeunes connaissent des proverbes et des contes Waci; que 82,5% de jeunes affirment qu'ils n'ignorent pas les traditions et les coutumes de leur «hennu». Nous avons vu plus haut également que 85% de jeunes participent aux réunions de leur «hennu». Il est normal que 82,5% de jeunes connaissent les traditions de leur «hennu». Le résultat de nos enquêtes révèlent, enfin, que 92,7% de jeunes ne maîtrisent pas toutes les traditions et coutumes de leur «hennu». Cela ne dément pas les faits, car nous avons vu tout au long de notre exposé, et nous en découvrirons encore d'autres aspects, que les parents ne cessent de répéter que les

¹²³ Questionnaire:

- Connaissez-vous des proverbes et des contes en Waci? oui ☐ non ☐
- Connaissez-vous des traditions et coutumes Waci de votre «hennu»? oui ☐ non ☐
- Connaissez-vous toutes les traditions et les coutumes de votre «hennu»? oui ☐ non ☐

«kòlèzien» ne maîtrisent pas suffisamment «la chose des ancêtres». La constatation n'est pas fausse. Toutefois, on remarque qu'il y a des jeunes qui demandent ordinairement aux «ameganxɔ» le sens des traditions et des formes de langage qui leur échappent. D'autres, membres de la coopérative scolaire au C.E.M.G., interrogent les garants de la culture ancestrale sur les «hwenuwo» et les «tògbenu». La vie concrète de toutes ces catégories d'élèves nous décrira davantage cet accueil de la tradition à propos de l'insertion sociale.

Observons pour le moment que dans toutes ces circonstances d'accueil de la tradition, les élèves veulent être à la fois des fils de la culture Waci et de la société actuelle. Mais, ni l'école ni l'éducation traditionnelle ne les aident à répondre véritablement à ce défi. Le dernier problème de l'actualisation de la première démarche de l'éthique de «anyi ame jò ame» est le manque, chez les jeunes, d'une compréhension effective de toutes les finalités de la tradition. On ne voit pas plusieurs élèves exprimer concrètement la volonté de recevoir la tradition de manière à devenir une tradition vivante après le départ d'ici-bas. La perception de la tradition comme parole de vie et exigence pour tous de se faire histoire, en entrant dans l'histoire du groupe, n'apparaît pas quand les jeunes parlent de «tògbenu».

Ces lacunes n'empêchent pas toutefois les élèves de savoir qu'il leur incombe de s'insérer dans le groupe social.

§2. Sur l'intégration sociale

Les groupes d'études, de jeux et d'activités économiques sont les principales structures de l'intégration sociale des «kòlèzien»:

- seize (soit 40%) des quarante élèves sont dans un groupe d'étude;
- trente (soit 75%) sont dans des groupes de jeux: seize (soit 53,33%) dans un groupe de football, neuf (soit 30%) dans un groupe de joueurs de cartes et cinq (soit 12,5%) dans un groupe du jeu traditionnel «aji».¹²⁴
- trois (soit 7,5%) dans un groupe de tontine.

Dans chacun des trois ensembles, on trouve des jeunes dispersés dans diverses autres activités et d'autres jeunes qui n'ont pas répondu à nos questions.

Portons brièvement notre analyse sur ces groupes d'étude, de jeux et tontine. Le groupe d'études rassemble les élèves dans les maisons pour les travaux scolaires. Ce cadre d'activités scolaires est un lieu d'intégration des jeunes Waci dans les quartiers de Comé. Il aide les jeunes à connaître les familles les uns des autres. Chaque collégien devient dans le contexte social de son collègue, conformément à la culture Waci, le frère de tous, l'aîné des petits enfants et le cadet des «ameganxo». Avant et après les études, les uns et les

¹²⁴ Questionnaire

- Quels sont les groupes dont vous faites partie
- groupe d'études? _____
- de jeux? _____ Quels jeux?
- de tontine? _____
- autres _____ Lesquels?

autres se partagent les joies et les peines. Des cercles de jeux de cartes et de «aji» se constituent. «Aji» est un des jeux traditionnels les plus répandus aujourd'hui à Comé. Il réunit habituellement, sur les places du quartier et devant les maisons, jeunes et adultes scolarisés et non-scolarisés. Les élèves qui y participent se rapprochent davantage de leurs camarades d'âge et des «ameganxo» du quartier. Le jeu de cartes intègre moins les jeunes au milieu traditionnel. Le football, devenu un sport populaire, contribue davantage à l'insertion. Quand un match oppose deux quartiers ou deux villages, les élèves apprennent à défendre l'honneur et l'intérêt du groupe.

Le dernier lieu d'intégration des jeunes est «esò», la tontine. Cette activité permet aux jeunes de participer à la vie culturelle et économique de la société. La perception de l'argent épargné aide des jeunes à s'acheter des habits uniformes pour les célébrations du groupe. Elle fait développer à d'autres une petite affaire parallèle aux études: vente de cahiers, de stylos à bille et de petits objets, élevage de volailles et autres.

Dans ces divers groupes, les élèves se retrouvent principalement entre eux. Ce sont des cercles de camaraderie et d'amitié où le critère habituel d'appartenance est la fréquentation du C.E.M.G.. La tranche d'âge et les entités de «aɸedo» et de quartier ne sont plus les seules valeurs prises en compte pour constituer les «hati». Ce changement nous révèle que les jeunes actualisent l'attitude d'insertion dans les «hati» d'une manière

nouvelle. Les «kòlèzien» se servent des réalités de leur temps - travail scolaire, jeu de cartes et autres - pour vivre autrement la tradition dont les anciens sont les garants.

Mais, les élèves s'insèrent-ils dans des activités sociales et culturelles comme le recommande l'éthique de «anyi ame jò ame»? Plusieurs élèves participent à la vie de la communauté à l'école des «ameganxo». Selon le résultat de nos enquêtes, 72,5% des jeunes (vingt-neuf sur quarante) travaillent aux côtés des adultes pour élever les murs ou pour couvrir les toits de maisons¹²⁵. À Comé aujourd'hui, seuls 16% des habitats sont modernes, c'est-à-dire construits avec des murs de briques en ciment et couverts de tôle ou de fibro-ciment; 74% des maisons, rassemblées principalement dans le vieux Comé, sont élevées suivant la technique traditionnelle avec la terre de barre et le chaume¹²⁶. Les 72,5% de jeunes qui participent avec les adultes et les enfants à la réfection de ces maisons développent l'esprit de service conformément à l'enseignement de la tradition.

Dans le domaine culturel, 30% des élèves (douze sur quarante) jouent au tam-tam avec tous les membres de la communauté humaine. Ils chantent, accordent des instruments, dansent et entrent dans l'harmonie du groupe selon l'éthique de «anyi ame jò ame». Enfin, trente-quatre élèves, 85% des jeunes, prennent part en dehors de ces organisations, à

¹²⁵ Questionnaire

- Participez-vous à des activités avec les adultes? oui__non__
 - Construction d'une maison ____ tam-tam ____ Autres.....

¹²⁶ TONATO, «Comé-urbain», p. 2.

diverses autres activités de la vie de la communauté. Notons, parmi celles-ci, les funérailles traditionnelles. Ces dernières ont résisté aux luttes anti-féodales de la Révolution. Les funérailles font découvrir aux élèves la présence des morts-vivants à la vie du groupe, la continuité de la vie d'ici-bas dans l'au-delà et l'importance des célébrations collectives.

Plusieurs, parmi les jeunes, conçoivent les activités ci-dessus décrites comme des devoirs de la vie de famille et de quartier. Ces jeunes ne connaissent pas la signification du mouvement d'être et d'action de «anyì amē jò amē» qu'est leur insertion sociale. Qu'est-ce qu'il va en être du sens de l'engagement dans un travail de base?

§3. Sur l'engagement dans un travail de base

Aucun parmi les jeunes interrogés ne parlent de l'agriculture ¹²⁷. Neuf (soit 22,5%) ont le projet d'exercer les activités introduites récemment à Comé: mécanique, conduite auto, menuiserie et maçonnerie. Trois (soit 7,5%) pensent au commerce et vingt-huit (soit 70%) à la Fonction publique: enseignement, gendarmerie, magistrature et autres. Ces résultats de nos enquêtes démontrent que les jeunes sont fidèles à l'éducation des parents qui ne veulent plus que leurs fils s'aventurent dans l'agriculture.

¹²⁷ Questionnaire

- Vos parents sont-ils des cultivateurs oui ____ non ____
 - Quel métier aimeriez-vous exercer demain?.....

Selon l'éthique Waci, l'engagement dans le travail de base exige une préparation concrète au métier futur. Comment les élèves, surtout durant la période des grèves, se forment-ils à leur travail de demain? Des jeunes, parmi ceux qui optent pour la Fonction publique (70%), cherchent par tous les moyens l'amitié des directeurs de service à Comé. Leur but est d'être enrobés facilement dans l'administration et dans les Forces armées du pays (gendarmerie et douanes)¹²⁸. Certains élèves courtisent des jeunes filles de leur quartier pour des fonctionnaires afin d'atteindre cet idéal. D'autres attendent de l'État le rétablissement de la situation socio-économique. Tous ces «kòlèzien» sont fidèles à suivre, aux heures d'émission de l'O.R.T.B. (Office de la Radiodiffusion et Télévision du Bénin), les communiqués et annonces de concours professionnels et d'octrois de bourses d'études à l'étranger. Ils vivent, presque tous, à la charge de leurs parents ou vaquent à leurs propres affaires. Ils ont pour refrain: «edò jiwò mile», i.e. nous cherchons du travail; «leke mia wò?», i.e. que faire? nous nous débrouillons en attendant.

Parmi les jeunes qui optent pour un travail pratique (22,5%), plusieurs veulent «aku avatu», i.e. partir à l'aventure. Ils cherchent continuellement une porte d'issue à Cotonou.

¹²⁸ La gendarmerie et les douanes sont des services que des jeunes préfèrent parce qu'ils «rapportent beaucoup» ... Les agents de ces services sont censés être riches parce qu'ils contrôlent la circulation des voitures et des biens à travers le pays ... pourboires!

et dans d'autres grandes villes. Ils écrivent à des connaissances au Togo, au Nigéria, au Gabon, en Europe et en Amérique pour trouver asile chez elles ¹²⁹.

Au sein des deux groupes, d'autres jeunes n'attendent aucun salut du Gouvernement où de l'étranger. Ceux-ci travaillent, sous le soleil du «temps de la débrouille», dans des coopératives. Ils développent des plantations de maïs et de manioc et des jardins de légumes. Ou encore, à l'imitation des fonctionnaires décrits par Francis KPATINDE, ils «font des affaires» ou «se débrouillent». Ils trafiquent de petits objets et font la navette entre les villes voisines¹³⁰. Soucieux plutôt du redémarrage des classes, quelques autres jeunes des deux groupes étudient avec leurs camarades. Ils aident aussi leurs parents dans la culture des champs et la préparation du «soðabi» - alcool de vin de palme -. Ils accompagnent des analphabètes de leur famille au centre médical et dans les bureaux administratifs pour leur servir d'interprètes.

On rencontre parmi les élèves de ce groupe des gens peu persévérants et d'autres courageux et optimistes. Ces derniers multiplient leurs expériences. Ils se font, par moments, briquetiers, aide-maçons, aide-boutiquiers, pompistes et répétiteurs. Ils se

¹²⁹ Nous avons reçu personnellement trois de ces lettres en 1989 dont une de quelqu'un qui sait à peine lire et écrire le français. En voici un extrait: «... je suis parti au village que j'ai entendu que vous avez (...) au Canada (...) je veux venir chez vous. Vous pouvez m'aider en quelque partir des pièces?» Signé «x».

¹³⁰ Ce sont des mouvements qui existent depuis quelques années déjà, mais qui se sont intensifiés depuis trois ans. Cette tendance d'«affairisme» existe dans beaucoup de pays d'Afrique aujourd'hui, cf. MBEMBE, J.A., Les jeunes et l'ordre politique en Afrique noire, Paris, Karthala, 1985, p. 29; Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et État en société postcoloniale, Paris, Karthala, 1988, 127-177.

montrent solidaires et sobres dans l'usage de l'argent qu'ils gagnent. Ils économisent et s'équipent en fournitures scolaires. Ils complètent le maigre revenu des parents pour faciliter le paiement de l'impôt de capitation ou l'achat d'une ordonnance médicale. À côté de ces jeunes, d'autres «kòlèzien» consentent difficilement à partager avec tous les membres de leur famille. Ils aiment plus souvent acheter «akpèsè» et «ablo», bien s'habiller et sortir avec des amis et avec des filles. «Par ce temps dur, aiment-ils répéter avec humour pour se justifier, on ne sait quand on mourra, il faut «manger la vie».

En résumé, retenons que les jeunes actualisent l'invitation à l'engagement dans un travail de base. Les changements socio-économiques et culturels leur font concevoir autrement cet engagement et d'autres aspects de l'insertion sociale, tels les «hati». Des valeurs de courage, de travail avec les parents et de partage s'effritent par contre. La majorité des jeunes ne semble pas prendre conscience de toutes les exigences du mouvement d'être et d'action qui insère progressivement le sujet dans la société pour le conduire au mariage.

§4. Sur l'engagement dans le mariage

Sur les quarante élèves, trente-neuf (soit 97,5%) désirent se marier plus tard¹³¹. Parmi ceux-ci, trente-trois (soit 82,5%) donnent au mariage une signification qui actualise les principaux traits de la compréhension Waci de «esronðeðe». Ces jeunes veulent, par le mariage, affirmer leur personnalité, être heureux, réaliser leur vie (dix-sept sur les trente-trois soit 42,5%) et procréer (seize sur les trente-trois soit 40%). Seuls six des trente-neuf (soit 15,38%) considèrent le mariage uniquement comme un signe d'amour, sans établir aucun rapport avec les divers sens Waci de «esronðeðe».

Des jeunes des deux groupes, trente-quatre (soit 85%) montrent, sous un autre aspect, la vitalité de l'éthique de «anyi ame jò ame». Ceux-ci veulent se marier lorsqu'ils seront responsables et auront un travail de base de l'accomplissement de leur personne. Deux jeunes (soit 5%) ne savent pas quand ils se marieront et trois (soit 7,5%) attendent seulement d'avoir un métier.

¹³¹ Questionnaires

- Quand aimeriez-vous vous marier
- quand vous trouverez du travail? ____
- quand vous serez grand, un homme responsable, ayant un travail, mûr.... ____
- Signification du mariage pour vous:
- avoir des enfants ____; amour ____
- affirmer votre personnalité, être heureux, réaliser votre vie, avoir des enfants ____

Comment, dans l'existence concrète, tous ces groupes d'élèves vivent-ils les exigences actuelles de «esronḍeḍe»? Les nouveaux milieux de vie (autogare, rue, marché, etc.) et des idées transmises par l'école et par la musique «Pop» marquent beaucoup les jeunes. Leurs influences ne favorisent pas chez ces derniers une vie conforme à l'idéal ci-dessus exprimé. On entend des parents, des adultes et des professeurs se plaindre de la conduite sexuelle des élèves. Ils déplorent la lecture de revues pornographiques, l'apparition d'un langage sexuel nouveau et des aventures amoureuses précoces chez ces jeunes. Il ne rentre pas dans le cadre de cet exposé d'étudier, en ces lignes, les raisons psychologiques, affectives et socio-économiques de ces comportements. Nous restons dans les limites de notre analyse pour présenter les conséquences pratiques des attitudes des jeunes par rapport à l'engagement dans le mariage.

Dans le domaine du mariage Waci, ici, on apprend, durant l'année scolaire, qu'un élève a mis une fille enceinte. Là-bas, il circule qu'un autre a des problèmes avec des parents, avec des familles «hennu», avec la mairie ou avec la gendarmerie, à cause de ses sorties intempestives avec une élève ou à cause d'une tentative d'avortement. La nouvelle de ces cas, qui ne se comptent cependant pas, par dizaine chaque année, se répand très vite dans le village. Elle offre aux familles, en particulier aux anciens, l'occasion de rappeler aux «kòlèzien» le sens et les engagements de «esronḍeḍe». Cette attitude des parents et l'exercice de l'autorité des instances politiques signifient que l'éthique Waci de «esronḍeḍe» n'est pas en réalité perdue. Elle est un ensemble de valeurs que le milieu

traditionnel s'efforce de promouvoir davantage en des occasions où elle est fortement méprisée.

Observons maintenant qu'à la fin de leur formation, les élèves ont du mal à accepter qu'il revient aux parents de choisir leur future. Les élèves Waci imitent leurs camarades lycéens Juliette, Oko et Kouma que présente l'ouvrage Trois prétendants . . . un mari. On constate que beaucoup de jeunes gens refusent les jeunes filles que leurs géniteurs et leurs oncles leur proposent en mariage. D'autres devancent ceux-ci en leur présentant, les premiers, la femme qu'ils ont choisie eux-mêmes. La multiplication de ces habitudes nouvelles obligent les parents à écouter de plus en plus leurs enfants. Ils établissent avec ceux-ci un terrain d'entente. Quand aucun compromis n'a été possible, les parents accordent au jeune homme la forme de liberté qu'il réclame. Ils attendent en retour de ce dernier une démarche de réconciliation avec la famille et la tradition.

Il apparaît ainsi que le pouvoir traditionnel continue de revendiquer et de maintenir son rôle d'agent décideur du mariage du jeune homme. La référence permanente des «kòlèzien» à cette institution et leur promptitude à lui être fidèles ou à se réconcilier avec elle actualisent l'engagement éthique de «esronðeðe». Elles rendent l'éthique Waci vivante au niveau de la volonté des anciens de voir la génération montante manifester sa capacité d'assumer toutes les responsabilités socio-culturelles et religieuses qu'implique le mariage.

§5. Sur la dimension religieuse de l'éthique Waci

A Comé, il apparaît que la formation purement profane du collège a un impact réel, quoique peu profond, sur les jeunes au niveau des comportements. Du début à la fin de l'année scolaire, on aperçoit aux doigts de certains élèves des «alòga» ou des bagues traditionnelles. On retrouve dans le sac des uns des signes du «bo» ou de forces protectrices. Quand d'autres se baissent pour prendre quelque chose par terre, pour travailler dans le jardin de la coopérative scolaire, on voit, autour de leurs reins, des cordelettes censées être des canaux de communication avec des puissances invisibles. Au jeu de football et aux heures de la gymnastique, l'indiscrétion des tricots et des torsos à peine couverts laisse remarquer également sur la poitrine, sur les côtes ou sur les bras d'autres élèves, des «ti» et des «glo», voire des scarifications à but préventif. Dans les échanges, on entend des jeunes confesser qu'ils ne croient pas aux Vodou: «La religion, c'est l'opium du peuple»; «moi, je crois en Mawu, ça suffit». «J'apprends mes leçons, je n'ai pas besoin de faire ceci ou cela pour réussir». Ou encore: «Nous, nous ne faisons pas de «bo» chez nous; moi, je ne fais pas de gris-gris, je suis chrétien». Il n'est pas rare d'entendre d'autres jeunes répliquer à leurs camarades: «Je t'ai vu un soir aller chez le «bokònò»; «Attention, toi! dans votre maison, vous faites les choses du Vodou». Ou bien: «Toi, tu ne peux pas dire cela! hé... et tes parents, tes tantes, ne font-ils rien pour toi dans l'ombre?».

Le silence ou la justification hésitante des personnes concernées montre qu'on ne peut croire réellement à leurs propos. Mais, le fait que ces élèves osent clamer la non-pratique religieuse est significative. Il traduit que les idées reçues de l'École Nouvelle effritent un peu, dans les consciences, la conviction selon laquelle le sujet «agbetò» est avec les Vodou et sollicite leurs faveurs dans toutes les entreprises humaines.

D'autres élèves sont marqués positivement par l'insistance de la même École Nouvelle, et surtout de l'éducation ancestrale, sur les valeurs traditionnelles. Ceux-ci expriment ouvertement qu'ils sont pour les «tògbenu». Ils se font appeler des «vodusentò» et des «legbasentò», i.e. adeptes du Vodou et de Legba. Au moment de violentes disputes et des déceptions dues à l'échec en classe, certains, parmi ces élèves, font peur à leurs camarades. Ils menacent ces derniers d'insuccès, brandissent à leurs yeux des signes de Vodou ou vantent la puissance des Vodou de leur famille.

A l'approche des examens, des jeunes vont, avec leurs parents ou seuls, «s'armer» et assurer chez les «bokònò» et les «hunnon» de Gòdò-Vodou leur succès. Pour ne pas être traités de «vodusentò», ils disent qu'ils vont chez les «enuwòtò», ceux qui font «la chose», i.e. ce qui contribue au succès. La mode se répand ainsi à Comé de ne pas désigner les prêtres traditionnels par le mot classique de «hunnon», de «bokònò», mais par celui de «enuwòtò». Ce terme, en vogue chez les élèves, exprime que le recours au Vodou est devenu une attitude qui va de soi. Il est comme un phénomène naturel, un réflexe à avoir face aux

difficultés et aux inquiétudes actuelles. Notons à ce propos que des anciens et des «enuwòtò» trouvent que les élèves ne couvrent pas suffisamment de respect le sacré. Les «kòlèzien» ne respectent pas toujours, selon ceux-ci, la finalité des signes du Vodou qui leur sont transmis. Deux «enuwòtò» et une «tasinò» écoutés personnellement à Comé nous ont signifié que des «kòlèzien» recherchent uniquement la force de l'invisible pour passer des examens, pour trouver du travail ou pour paraître puissants face aux autres. Mais, ils ne connaissent pas à fond le Vodou et toutes ses exigences. Nous refusons leurs requêtes ou leur demandons de revenir avec un parent, nous a ajouté un des trois informateurs.

Enfin, mentionnons que les sectes religieuses attirent aussi des élèves. Par exemple, le christianisme céleste dont plusieurs adeptes sont des fonctionnaires, des riches et des personnes versées dans les pratiques traditionnelles. Les jeunes espèrent tirer profit de la solidarité de ces derniers face aux graves problèmes de promotion humaine. Si les sectes sont actives, elles ne rassemblent pas pour autant tous les jeunes. Des élèves suivent strictement le culte traditionnel et d'autres la foi chrétienne catholique ou protestante. Ceux-ci composent avec les croyances et les pratiques ancestrales ou s'efforcent, en vain, d'échapper à leur emprise dans les «hennu».

Ces quelques éléments nous font découvrir que l'éducation Waci développe chez les jeunes une attitude d'invocation des Vodou dans les activités de la vie scolaire. Il apparaît, toutefois, que les jeunes ne maîtrisent pas toutes les dimensions de la signification de l'être

de la personne avec le Vodou selon l'éthique de «anyi ame jò ame». L'attitude de communion attentive et de présence continuelle à l'invisible ne fait pas l'objet des préoccupations immédiates des jeunes. Le manque de synthèse critique des valeurs de l'École Nouvelle et de la culture ancestrale demeurent toujours un défi que les jeunes assument difficilement. Nous avons vu dans ce domaine que les élèves retiennent l'enseignement du collège. Ils y trouvent verbalement un prétexte pour rejeter, devant les autres, les pratiques ancestrales. Mais, dans leur vie intime et familiale, ils observent celles-ci et oublient, en fait, les théories purement profanes et marxiste-léninistes.

CONCLUSION

Il nous vient à présent à l'esprit la parole de sagesse qui termine souvent les palabres en milieu Waci: «ne nyajònya letea, enya wo cona klen aji nuðe wò», c'est-à-dire quand l'enjeu est grave, on finit la palabre en peu de mots pour passer à l'action de transformation des réalités. Que conclure sur ce chapitre? Le pas que nous avons fait nous a conduits à découvrir qu'à travers l'éducation, la promotion humaine demeure la préoccupation majeure des Waci. La tradition qui exprime ce qu'est cet accomplissement de la personne pour les Waci est vivante sur ses principaux traits. Mais, elle est confrontée à des défis d'une société qui fait face à plusieurs changements culturels, économiques et religieux. La gravité de l'enjeu exige que nous œuvrions tous et toutes pour la réalisation de l'idéal qui est, en milieu Waci, au cœur de l'existence des hommes et des femmes et au cœur de la formation ancestrale donnée à la génération montante. Notre contribution s'insérera dans la mission de l'Église de Comé à qui il incombe, nous l'avons vu dans le premier chapitre, de prolonger ses efforts d'inculturation pour réinterpréter, à la lumière de l'Évangile, la question précise de la promotion humaine Waci.

SECONDE PARTIE

ESSAI D'UNE APPROCHE THÉOLOGIQUE DE LA PROBLÉMATIQUE WACI DE L'ACCOMPLISSEMENT DE L'ÊTRE HUMAIN.

INTRODUCTION

L'objet de la seconde partie de notre étude est de proposer, à la lumière de l'Évangile, une intelligibilité nouvelle de la tradition Waci de l'accomplissement de l'être humain. Nous y arriverons en partant des enseignements d'Évêques et de théologiens sur la promotion humaine et sur les questions relatives à celle-ci, à savoir le développement, la justice et la paix. Nous limiterons le champ de nos investigations aux travaux des Évêques d'Afrique, en l'occurrence aux travaux du Symposium des Conférences Épiscopales d'Afrique et de Madagascar (SCEAM) et des Conférences épiscopales nationales, et aux travaux de théologiens africains et occidentaux.

A propos du SCEAM, nous vous référerons aux documents publiés à la suite des rencontres qui ont lieu de 1969 à 1987. Sur cette période, l'organisme épiscopal panafricain a tenu huit assemblées plénières qui ont abouti à l'élaboration d'une dizaine d'études sur des sujets ayant trait à la promotion humaine¹.

¹ SCEAM, «Déclarations finales du Symposium. La paix en Afrique» dans DC 1548 (1969), p. 862-863; «Résolutions finales du Symposium des Conférences Épiscopales d'Afrique et de Madagascar» dans DC 1618 (1972), p. 921-924; «Conscience chrétienne et violation des droits de l'homme en Afrique» dans DC 1722 (1977), p. 572; «Les travaux du Conseil permanent du SCEAM. Communiqué de Presse» dans DC 1722 (1977), p. 573; «Justice et paix en Afrique» dans DC 1751 (1978), p. 927-929; «La vie de la famille» dans DC 1751 (1978), p. 926-932; «Message du Symposium des Conférences Épiscopales d'Afrique et de Madagascar aux familles chrétiennes» dans DC 1751 (1978), p. 932; «Justice et évangélisation en Afrique» dans DC 1818 (1981), p. 1009-1018; «Résolutions et recommandations sur la justice» dans DC 1818 (1981), p. 1018; «Recommandations sur le mariage et la vie de famille des chrétiens en Afrique» dans DC 1818 (1981), p. 1019-1021; «Appel à la réconciliation et à la pénitence en Afrique» dans DC 1864 (1983), p. 1082-1083; «Résolutions et recommandations de la VII^e assemblée du SCEAM» dans DC 1883 (1984), p. 1041-1043;

Des Conférences épiscopales nationales d'Afrique, nous retiendrons celles qui représentent les grands ensembles géographiques et ecclésiaux du continent. Nous partirons de

- la Conférence Épiscopale du Zaïre (CEZ). Nous trouvons chez elle six documents principaux sur la promotion humaine²;
- la Conférence épiscopale régionale de l'Afrique australe, l'IMBISA (Inter-Régional Meeting of Bishops of Southern Africa);
- la Conférence épiscopale de Madagascar;
- la Conférence Épiscopale Régionale de l'Afrique de l'Ouest francophone (CERAO).

Ces trois dernières Conférences Épiscopales ont produit plusieurs études sur les problèmes de la promotion humaine. Pour être concis, nous nous appuierons principalement dans cet exposé sur leurs récents travaux, car ceux-ci récapitulent et prolongent les réflexions antérieures. Ce sont successivement les lettres pastorales: «Justice et paix en

«L'Église et la promotion humaine en Afrique aujourd'hui» dans DC 1913 (1986) p. 260-272; «Les grands axes de la mission de l'Église en Afrique» dans DC 1949 (1987), p. 1024-1026.

² CEZ, «Notre foi en Jésus-Christ» dans DC 1671 (1975), p. 235-240; «Tous solidaires et responsables devant l'immortalité publique» dans DC 1727 (1977), p. 820-825; «Appel au redressement de la nation» dans DC 1751 (1978), p. 936-941; « Notre foi en l'homme, image de Dieu» dans DC 1822 (1982), p.121-126; «Le 25e anniversaire de l'indépendance du Zaïre. Message des Évêques Zaïrois» dans DC 1902 (1985), p.895-897; «Le chrétien et le développement de la nation» dans DC 1982 (1989), p.885-913.

Afrique australe»; «Le redressement de la nation » et la note: «L'apostolat des laïcs dans le développement intégral»³; et enfin,

- la Conférence épiscopale du Bénin. Elle nous offre une lettre pastorale écrite dans le contexte de la situation actuelle du pays⁴.

Nous verrons deux groupes de théologiens: les théologiens africains et les théologiens africanistes. Sur les premiers, il est nécessaire de faire quelques observations préliminaires.

Trois tendances se dessinent dans les investigations des théologiens africains aujourd'hui:

- une théologie de la remise en question: apparu il y a bientôt une dizaine d'années, ce courant consiste en une critique perpétuelle de la théologie africaine. L'analyse se limite généralement à voir dans cette dernière une théologie de la culture, voire une théologie

³ IMBISA, «Justice et paix en Afrique australe» dans DC 1980 (1989), p.298-307; CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DE MADAGASCAR, «Le redressement de la nation» dans DC 1961 (1988), p.452-460; CERAQ, «L'apostolat des laïcs dans le développement intégral» dans DC 1585 (1971), p.428-430.

⁴ CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU BÉNIN, «Convertissez-vous et le Bénin vivra» dans DC 1981 (1989), p. 454-456. Nous évoquerons également, suivant leur importance, d'autres études de Conférences épiscopales nationales d'Afrique.

désincarnée des réalités socio-économiques de l'Afrique. Jean-Marc ELA et Éloi Messi METOGO sont représentatifs de cette théologie⁵;

- une théologie de la sauvegarde de la théologie de la culture. Ce courant s'oppose au précédent. Il réunit trois approches. La première est une théologie de la Religion Traditionnelle. Elle vise à réinterpréter, à la lumière de la foi chrétienne, les croyances et les pratiques ancestrales. La problématique est de «christianiser» les coutumes et les valeurs dites de l'identité africaine. O. BIMWENYI-KWESHI et B. ADOUKONOU sont les principaux représentants de cette théologie⁶. La deuxième approche valorise la théologie de la culture en ouvrant timidement celle-ci aux problèmes de l'Afrique. Cette orientation se retrouve en particulier chez M.J AGOSSOU⁷. La troisième perspective de «la théologie

⁵ ELA, Jean-Marc, Le cri de l'homme africain: questions aux chrétiens et aux Églises d'Afrique, Paris, Librairie-Éditions L'Harmattan, 1982, 173 p.; observer que la problématique de cet ouvrage revient en 1985 dans l'ouvrage de l'auteur Ma foi d'africain, Paris, Karthala, 1985, 224 p.; METOGO, Éloi Messi, Théologie africaine et ethnophilosophie. Problèmes de méthode en théologie africaine, Paris, L'Harmattan, 1985, 122 p. Voir aussi la note 12 plus loin et notre bibliographie générale.

⁶ BIMWENYI-KWESHI, O., Discours théologique négro-africain. Problème des fondements, Paris, Présence africaine, 1981, 681 p.; ADOUKONOU, B., Jalons pour, t. 1 et 2, op. cit.; TSIBANGU, Mgr T., La théologie africaine Manifeste et Programme pour le développement des activités théologiques en Afrique, Kinshasa, Édition Saint Paul Afrique, 1987, 158 p.; SANON, Anselme Titianma, Tierce Église, ma mère ou la conversion d'une communauté païenne au Christ, Paris, Beauchesne, 1972, 431 p.; en collaboration avec LUNEAU, René, Enraciner l'Évangile: initiation africaine et pédagogie de la foi, Paris, Cerf, 1982, 225 p.; PIGNAN, Pidalani, Le mariage chrétien et le mariage traditionnel à la lumière du Concile Vatican II, Rome, Pontificia Universitas Lateranensis, Academia Alfonsiana, 1987, 305 p.; GNAMBODE, Jean-Benoit, Alliance et inculturation. De l'éthique du seul interdit à la morale de l'Agapè, thèse présentée pour l'obtention du Doctorat en Science théologique, Institut Catholique de Paris, 1989, 517 p.

⁷ AGOSSOU, Gbètò et Gbèdotò, op. cit. L'ouverture apparaît dans le dernier livre de l'auteur, Christianisme africain, op.cit. et dans l'article publié en collaboration avec PENOUKOU, E.-J., «La réalité de la violence dans le monde hier et aujourd'hui. Le cas de l'Afrique» dans Savanes-Forêts 28/29 (1984), p.5-24. Bruno CHENU dans son étude sur les tendances actuelles de la théologie africaine, Théologies chrétiennes des tiers mondes. Théologies latino-américaine, noire américaine, noire sud-africaine, africaine, asiatique, Paris, Centurion, 1987, p. 123-160, ne perçoit pas cette perspective nouvelle de la recherche chez Agossou et chez d'autres théologiens africains que nous verrons plus bas. Chenu reprend la critique devenue classique (cf. supra

de la sauvegarde de la théologie de la culture» est à cheval entre les deux approches précédentes. La pensée des auteurs de cette tendance met l'accent tantôt sur l'identité et les valeurs traditionnelles africaines, tantôt sur les questions socio-économiques et sur les conduites morales des africaines et des africains. Deux théologiens représentent cette tendance: B. BUJO et J.A. NYEME⁸;

- une théologie incarnée dans les valeurs africaines et dans les réalités historiques des nations et des Églises du continent. Efoé-Julien PENOUKOU et Engelbert MVENG sont les deux grands théologiens de ce courant qui se développe depuis le Colloque d'Accra⁹.

Ela et Métogo) qui conçoit la théologie africaine en général comme une théologie de la culture. Ainsi, Chenu reconnaît dans la théologie africaine le courant «culturaliste» et le courant de la remise en question (ELA). Il appelle ce dernier la «tendance socio-politique». Cette classification est en retard sur l'évolution de la théologie africaine durant ces dernières années. Il en est de même de l'analyse socio-religieuse de MBEMBE, Afriques indociles, passim chapitre 3 note 130; «Christianisme et invention des sociétés africaines. Une théologie au carrefour» dans Foi et Développement 139 (1986), p.1-4.

Face aux critiques contre le théologie «culturaliste», A. Ngindu MUSHETE écrit Les thèmes majeurs de la théologie africaine, Paris, L'Harmattan, 1989, 156 p. Mushete fait une apologétique de la théologie africaine. Il présente celle-ci comme une théologie sensible à la question, à la fois, de la culture (*ibid.*, p. 51-56, 89-94), de la libération (*ibid.*, p. 57-62, 95-105) et de l'œcuménisme (*ibid.*, p. 63-64). Mushete ne dit rien, malheureusement, sur les tendances qui caractérisent les écrits des théologiens africains au sujet de la culture et de la libération. Sur l'ouverture timide de la théologie de la culture aux réalités sociales, voir aussi YAOGHO, Bernard Getwende, Attitude chrétienne sur la solidarité familiale Moaga hier et aujourd'hui, thèse de doctorat en théologie morale, Rome, Pontificia Universitas Lateranensis, Academia Alfonsiana, 1986, 558 p.; BURIRE, Paul, Possibilités et difficultés de paix et de réconciliation au Burundi: «Jalons pour une éducation à la paix et la réconciliation», Rome, Pontificia Universitas Lateranensis, Academia Alfonsiana, 1987, 295 p..

⁸ BUJO, Benezet, Morale africaine et foi chrétienne, 2^e éd. corrigée et complétée, Kinshasa, Faculté de théologie catholique, 1980, 54 p. Voir notre bibliographie générale pour les autres écrits NYEME TESTE, Jean-Adalbert, Munga éthique en un milieu africain. Gentilisme et christianisme, Ingenbohl, Imprimerie du P. Théodose, 1975, 135 p.; «Bien commun et agir politique» dans SEMAINES THÉOLOGIQUES DE KINSHASA, Éthique chrétienne et sociétés africaines. Actes de la Seizième Semaine théologie de Kinshasa, Kinshasa, Faculté de Théologie catholique, 1987, p.176-187. Voir aussi notre bibliographie générale.

⁹ Le Colloque d'Accra (Ghana) réunit du 17 au 23 Décembre 1977 la Conférence panafricaine des théologiens du Tiers-monde. Cf. APPIAH-KUBI, K., BARATANG THETELE. C.(et autres), Libération ou adaptation? La théologie africaine s'interroge. Le Colloque d'Accra, textes anglais traduits par Renza Arrighi,

Pour notre exposé, nous retiendrons dans le premier groupe le nom d'Ela. On trouve au fil des études de celui-ci des réflexions pertinentes sur des questions des nations et Églises africaines dans le domaine social ou de la promotion humaine. Dans le deuxième groupe, nous interrogerons les travaux d'Agossou, de Bujo et de Nyémé. Ceux-ci nous proposent des recherches qui se distinguent de celles d'Ela dans le domaine culturel. Nous avons affaire à des investigations qui nous donnent une vue plus étendue sur la théologie africaine. Nos auteurs nous apportent des exemples de réflexions théologiques qui, d'une part insistent sur le problème de l'identité africaine et, d'autre part, restent également sensibles à des aspects du problème de la réalisation historique des africains. Dans la dernière tendance de la théologie africaine, nous nous référerons aux deux auteurs, Mveng et Pénoukou. Ceux-ci nous présentent des analyses qui, d'une façon précise, tiennent compte des traits caractéristiques de la recherche des deux premiers groupes de théologiens. La démarche de Mveng et de Pénoukou ont ainsi l'intérêt de nous offrir des réflexions qui accordent une grande importance aux implications culturelles , socio-économiques et politiques du thème de l'accomplissement de l'être humain.

Paris, Librairie-Éditions L'Harmattan 1979, 239 p., voir surtout, p. 224-233; MVENG, Engelbert, L'Afrique dans l'Église. Paroles d'un croyant, Paris, L'Harmattan, 1985, 227 p.; Spiritualité et libération en Afrique, Paris, L'Harmattan, 1987, 123 p; PÉNOUKOU, Efoé-Julien, Églises d'Afrique. Propositions pour l'avenir, Paris, Karthala, 1984, 161p. «Le chrétien laïc africain face au défi du sous-développement» dans Spiritus 107 (1987), p. 115-124; «Christologie au village» dans KABASALE, François, DORE, Joseph, LUNEAU, René (sous la responsabilité de), Chemins de la christologie africaine, Paris, Desclée, 1986, p. 69-106; voir les autres écrits des auteurs dans la bibliographie générale.

A propos des théologiens africanistes¹⁰, nous limiterons notre approche à trois auteurs: V. Cosmao, R. Luneau et J. Vankrunkelsven. Le premier est, en Occident, celui qui, depuis son contact avec l'Afrique avant 1960, est devenu un grand théologien des questions du développement du tiers monde en général et de l'Afrique en particulier. Ses articles et ses ouvrages expriment des idées d'un théologien qui révèle avec perspicacité les dimensions universelles et concrètes de la compréhension chrétienne des réalités de la promotion humaine¹¹. Nous choisissons d'interroger les travaux de Luneau parce que ce dernier, depuis bientôt dix ans, écrit en collaboration avec des théologiens africains¹². Sa réflexion, moins centrée sur le développement que celle de Cosmao, touche cependant aux principaux thèmes des divers groupes de théologiens africains. De plus, la recherche de notre auteur propose des analyses représentatives de celles de théologiens occidentaux qui consacrent exclusivement leurs études à des problèmes des Églises d'Afrique¹³. J.

¹⁰ Nous entendons par «théologiens africanistes» les théologiens occidentaux qui étudient habituellement des questions relatives aux nations et Églises d'Afrique.

¹¹ Nous donnons ici les principaux ouvrages de l'auteur: COSMAO, Vincent, Développement et foi. Dieu a-t-il un sens pour les créateurs de nouveaux mondes? Paris, Cerf, 1972, 121 p.; Dossier nouvel ordre mondial. Les chrétiens provoqués par le développement, Lyon, Chalet, 1978, 174 p.; Changer le monde, une tâche pour l'Église, Paris, Cerf, 1979, 189 p.; Un monde en développement? Guide de réflexion, Paris, Éd. Ouvrières, 1984, 138 p.

¹² ELA, Jean-Marc, LUNEAU, René, NGENDAKURIYO, C., Voici le temps des héritiers. Églises d'Afrique et voies nouvelles, Paris, Karthala, 1981, 269 p., voir p. 7-151; KABASALE, Chemins de la christologie, op. cit.; DORE, Joseph, LUNEAU, René, KABASALE, François (et un groupe d'auteurs africains) Pâques africaines d'aujourd'hui, Paris, Desclée, 1989, 251 p.

¹³ Quelques exemples de ces auteurs: JOINET, Bernard, Les Africains m'ont libéré. Interview de Jean-Claude Petit, Paris, Cerf, 1985, 153 p.; Le soleil de Dieu en Tanzanie, Propos recueillis par Jean-Claude Petit, Paris, Cerf, 1980, 166 p.; DE MEESTER de RAVESTEIN, Paul, Où va l'Église d'Afrique? En marge des centennaires de l'évangélisation en Ouganda, au Zaïre, au Zimbabwe-Rhodésie, au Ghana, Paris, Cerf, 1980,

Vankrunkelsven, du Centre d'Études Économiques et sociales d'Afrique Occidentale, développe un exposé que nous ne pouvons passer non plus sous silence¹⁴. Sa pensée présente des recherches faites récemment sur le terrain africain. Beaucoup plus pastorales que théologiques, ces investigations ont l'intérêt de compléter les apports de celles des autres auteurs occidentaux. Elles nous font avoir ainsi une vue globale des différents types de réflexions menées par les théologiens africanistes sur les questions de développement.

Pour chacune des composantes de la tradition Waci - cosmologie, anthropologie et éthique -, notre cheminement consistera d'abord à évoquer rapidement des valeurs de la culture Waci de la promotion humaine. Nous verrons ensuite si les travaux des Évêques et des théologiens contribuent à une relecture chrétienne de celles-ci. Cette analyse se fera autour de deux points. Nous découvrirons dans un premier temps la pensée de nos auteurs. Une réflexion critique suivra dans un second temps. Celle-ci dégagera les traits par lesquels les études des auteurs permettent au milieu Waci de retrouver des enseignements de sa tradition. Nous repérerons également les éléments grâce auxquels la pensée des Évêques et des théologiens suggère une relecture chrétienne des composantes de la culture ancestrale de la promotion humaine. Nous relèverons les caractéristiques originales de la tradition Waci sur laquelle porte l'analyse. Nous verrons les valeurs que celles-ci offrent en retour

230 p.; JAOUEN, René, «Persistance visible et invisible de la religion traditionnelle» dans Foi et développement 129/130 (1985), p.1-6; Kuli ngi daw (la «force sacrée» du mil). De la religion du mil à l'Eucharistie chrétienne chez les Gizigas du Nord-Cameroun, thèse présentée à la Faculté de théologie de l'Université Saint-Paul en vue de l'obtention du doctorat en théologie, Ottawa, 1989, 708 p.

¹⁴ VANKRUNKELSVEN, Jan, Pour la promotion humaine. l'Eglise, Bobo-Dioulasso, CESAO, 1986, 143 p.

à la réflexion théologique, voire à l'éthique africaine chrétienne. Nous préciserons les interpellations que suscitent ces valeurs. Selon les données, il s'agira plutôt, à la suite des recherches qui ont précédé, de faire voir des aspects négatifs de la tradition (et de l'École Nouvelle) purifiés au contact de l'enseignement théologique; ou bien des aspects positifs dynamisés et rendus plus opérationnels qu'ils n'étaient. Dans les cas où les études des Évêques et des théologiens ne feraient pas retrouver au milieu Waci les valeurs de sa culture, nous préciserons les enseignements traditionnels qui sont en jeu. Nous ferons ressortir ensuite les défis que ceux-ci lancent à l'éthique africaine chrétienne de la promotion humaine.

Notons enfin que notre exposé aura un caractère organique et progressif. Nous commencerons chaque volet de notre analyse en interrogeant la pensée théologique des Évêques. Une fois que nous aurons esquissé le cheminement décrit ci-dessus, nous aborderons l'étude des théologiens. Le but sera d'exposer les données par lesquelles ces auteurs complètent les affirmations des Évêques ou répondent aux défis nouveaux que pose la tradition Waci. L'analyse ne manquera pas de critiquer la pensée des théologiens et, suivant les problèmes soulevés, elle nous amènera à prolonger la réflexion. La recherche visera alors à proposer une contribution théologique plus approfondie au défi d'une compréhension chrétienne Waci de la culture ancestrale. Dans le cas contraire, l'exposé mettra davantage en évidence les différentes interpellations à assumer dans les études ultérieures.

CHAPITRE 4

RELECTURE CHRÉTIENNE

DE LA COSMOLOGIE WACI

INTRODUCTION

Le quatrième chapitre vise à ébaucher une démarche de relecture chrétienne de la première des trois composantes de la culture Waci de l'accomplissement de l'être humain, la cosmologie. Nous divisons notre analyse en trois points. Ceux-ci récapitulent l'un après l'autre les grandes caractéristiques de la cosmologie Waci, à savoir la découverte du cosmos, l'existence de «enuagbeagbe» et l'organisation de la société selon la vision ancestrale du monde.

Section I: La découverte du cosmos

A. La situation de l'individu dans le cosmos

Dans la tradition Waci, la question de l'accomplissement de l'être humain exige au départ de situer le sujet dans le cosmos. Comment les recherches des Évêques et des théologiens contribuent-elles à une relecture chrétienne de cette donnée culturelle? Nous réfléchirons sur cette question en mettant l'action sur deux points: d'une part, la nécessité pour le sujet de découvrir le monde dans lequel il vient; et d'autre part, la conception Waci de ce monde comme milieu de vie.

§1. Les travaux des Évêques.

On trouve dans les travaux des Évêques deux types de réflexion sur la promotion humaine. Le premier consiste en une double investigation théologique: un exposé sur la vision chrétienne de la promotion humaine, puis une présentation d'orientations pastorales pour guider l'action des personnes laïques¹⁵. Le second type de réflexion introduit une triple démarche. L'étude précise d'abord le contexte de l'analyse. Elle développe ensuite

¹⁵ SCEAM, «Justice et évangélisation», p. 1002,1018; «La vie de la famille», p.930-931; CEZ, «Notre foi en l'homme», p. 121-126.; CERAIO, «L'apostolat des laïcs», p. 428-430.

la conception chrétienne de la promotion humaine et, enfin, donne des orientations pastorales¹⁶.

Le premier point de chacune des deux approches ne correspond pas au premier élément de la culture Waci de l'accomplissement de l'être humain: la vision du monde. Il est clair ainsi que la pensée théologique du SCEAM et des Conférences épiscopales ne présente pas la première démarche de la promotion humaine comme une découverte du cosmos.

¹⁶ SCEAM, «L'Eglise et la promotion», p. 261-272; «Justice et paix», p. 927-929; CEZ, «Le chrétien et le développement», p. 88-912; «Tous solidaires», p. 820-825; «Notre foi en Jésus», p. 235-238. Les trois parties dont il est question ne suivent pas toujours selon l'ordre indiqué ci-haut, voir, entre autres, SCEAM, «Appel à la réconciliation», p. 1182-1183. Quelques études sont difficiles à classer, car elles sont sous forme de procès-verbal ou de réflexion sous forme interrogative visant à interpeller les citoyens, cf. SCEAM, «Résolutions et recommandations», p. 1041-1043; «Promouvoir l'évangélisation», p. 995-996; «Les travaux du Conseil», p. 573; CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU BÉNIN, «Convertissez-vous», p. 454-459.

§2. Les travaux des théologiens

Les travaux des théologiens africains et africanistes accusent la même faiblesse¹⁷. Des études de théologiens africains ont cependant une originalité. Certaines parmi elles fondent, en effet, leur réflexion sur la conception chrétienne de la promotion humaine sur des données de la culture africaine¹⁸. Mais, l'apport n'est guère pertinent quand nous nous plaçons dans le contexte de la cosmologie Waci. L'analyse des théologiens en question n'affirme pas, à la manière de la tradition Waci, que l'accomplissement de l'être humain est fondamentalement un cheminement qui exige du sujet de se situer au départ dans le cosmos. Les études de nos auteurs se présentent plutôt comme une recherche des valeurs à promouvoir en vue d'une théologie qui s'incarne dans la culture africaine¹⁹. De plus, nos auteurs parlent simultanément de l'anthropologie et de la cosmologie et en révèlent des

¹⁷ Sur le premier type de réflexion, exemples: PENOUKOU, «Christologie au village», p.88-106; VANKRUNKELSVEN, Pour la promotion, p. 13-122. Chez les théologiens les deux formes qui caractérisent le premier type de réflexion sont souvent mélangées. Les orientations pastorales réapparaissent alors comme des interpellations que les auteurs adressent, au fil des pages, aux chrétiens. Pour le second type: BUJO, Morale africaine, p. 71; COSMAO, Changer le monde, p. 17-189. Les éléments du second type de réflexion sont souvent en interaction. La présentation de la conception chrétienne de la promotion humaine est faite chez certains auteurs au coeur de la description du contexte sociale ou des interpellations à assumer, ELA, Le cri de l'homme, passim; «De l'assistance à la libération. Les tâches actuelles de l'Église en milieu africain» dans Foi et Développement 83/84 (1981), p. 1-9.; COSMAO, Dossier pour un nouvel, passim; PENOUKOU, «Christologie au village», voir surtout p. 102-106.

¹⁸ PENOUKOU, «Christologie au village», p. 76-106; Églises d'Afrique, p. 81-106; MVENG, L'Afrique dans l'Église, p. 7-62; AGOSSOU, Gbètò et Gbèdòtò, passim; NYEME, Munga éthique, passim.

¹⁹ Voir PENOUKOU, Église d'Afrique, passim.

traits particuliers²⁰. Nous verrons dans le chapitre suivant certaines de ces données qui ont plus rapport à la conception de la personne qu'à la vision du cosmos.

Au total, les travaux des Évêques et des théologiens ne contribuent pas à nous faire réinterpréter la problématique de la découverte du cosmos. La tradition Waci interpelle l'éthique chrétienne de l'accomplissement de l'être humain. Elle invite cette dernière à situer le sujet dans l'univers avant de traiter de la promotion humaine proprement dite. La démarche nouvelle consiste, en un premier temps, à faire découvrir à l'individu le cosmos conçu comme royaume de vie et lieu du cheminement vers la promotion humaine. En un second temps, la culture Waci incite le sujet à se situer lui-même dans ce cosmos milieu vital. Les avantages de cet engagement ont été analysés au début du chapitre précédent.

Il appartient à l'éthique chrétienne de rechercher une réinterprétation chrétienne des valeurs qui lui sont préposées. La lecture attentive des travaux des Évêques et de nos auteurs révèlent que les réflexions théologiques présentent des traits pertinents en dépit de leurs limites. En évoquant le contexte de la promotion humaine, en effet, ces travaux décrivent la société contemporaine. Or, dans la tradition Waci, la société ambiante fait partie du cosmos. Elle représente le cosmos comme milieu de vie sociale, comme milieu des interactions humaines. Les travaux des Évêques et des théologiens offrent donc des éléments utiles à une relecture chrétienne du cosmos comme milieu social.

²⁰ Voir MVENG, *ibid*, passim.

B. Le cosmos-milieu de vie: l'Afrique, l'Église d'Afrique, l'humanité

§1. Les travaux des Évêques d'Afrique

1. Le SCEAM: pensée et critique

Quels aspects de la société contemporaine le SCEAM décrit-il qui peuvent servir à une relecture chrétienne du cosmos-milieu de vie Waci?

D'une part, il y a la société civile. Le SCEAM traite de l'Afrique d'une façon globale. L'Afrique est, nous apprend-il, continent où l'on trouve des signes de joie et d'espoir²¹; un continent sur lequel on peut se réjouir de la réhabilitation des valeurs traditionnelles. Ces valeurs sont, d'une façon générale: la solidarité, l'hospitalité, le dialogue entre les pays et la primauté des relations humaines sur les acquis purement économiques²². Mais, l'Afrique est surtout un continent où règnent des fléaux d'ordre interne et externe. L'Afrique rassemble des États qui sont, en général, des régimes

²¹ SCEAM, «Justice et paix», p. 927; «L'Église et la promotion», p. 261; «Appel à la réconciliation», p. 1182.

²² SCEAM, «L'Église et la promotion», p. 261-272; «Conscience chrétienne», p. 572; «Message du Symposium», p. 932.

politiques de violence et de mépris des droits élémentaires des citoyens et des citoyennes²³. Le peuple y vit dans une situation sociale de peur, d'injustice et de corruption. Il forme une masse de femmes, d'hommes, de jeunes et d'enfants livrés à la misère, à la maladie, au chômage et à la malnutrition²⁴. Cette Afrique, dit le SCEAM, fait partie avec les autres pays du tiers-monde des «peuples de la faim»²⁵. L'humanité d'aujourd'hui est partagée en deux camps: le Nord, les peuples de l'opulence, et le Sud, les peuples de la misère²⁶.

D'autre part, le cadre de vie comprend également la société ecclésiale. Il est question de «l'Église d'Afrique et de Madagascar» ou de «l'Église en Afrique»²⁷. À partir de textes de Vatican II, le SCEAM présente cette Église comme le Corps du Christ et le peuple de Dieu²⁸. Ses membres sont les chrétiens, ceux et celles qui sont baptisés dans la mort et la résurrection du Christ. Cette Église d'Afrique est vivante sur plusieurs plans²⁹. Mais, elle

²³ SCEAM, «L'Église et la promotion», p. 262; «Justice et paix», p. 927-928; «Les travaux du Conseil», p. 573; «Conscience chrétienne», p. 572; «Résolution et réconciliation», p. 1042; «Appel à la réconciliation», p. 1183; «Justice et évangélisation», p. 1011.

²⁴ SCEAM, «L'Église et la promotion», p. 262; «Les travaux du Conseil», p. 573; «Résolutions et recommandations», p. 1041.

²⁵ Paul VI cité par SCEAM, «L'Église et la promotion», p. 260.

²⁶ SCEAM, «L'Église et la promotion», p. 260.

²⁷ SCEAM, «Justice et paix», p. 928-929; «L'Église et la promotion», p. 268.

²⁸ SCEAM, «L'Église et la promotion», p. 263-264; «Promouvoir l'évangélisation», p. 996.

²⁹ SCEAM, «L'Église et la promotion», p. 261; «Message du Symposium», p. 932.

est dépendante de l'étranger dans le domaine de la recherche théologique, dans le domaine financier et dans le domaine des ouvriers apostoliques³⁰. L'Église d'Afrique, note enfin le SCEAM, est en quête d'autonomie. Elle a pour idéal la formation d'africains et d'africaines dont l'expérience chrétienne est telle qu'elle s'impose à l'attention des autres Églises de la catholicité³¹.

Dans le contexte Waci, ce tableau fait percevoir que tout n'est pas règne de vie-ordre-harmonie dans la société ambiante. L'étude du SCEAM suggère aux membres de la culture Waci de découvrir désormais le cosmos-société sous l'aspect de l'existence de réalités dramatiques dans l'univers. Cet apport permet à la cosmologie Waci de donner, de façon sensible, une dimension historique à la première démarche de l'accomplissement de la personne, à savoir la découverte du cosmos.

La société dans laquelle le sujet est appelé à se situer apparaît dans l'analyse du SCEAM comme une communauté humaine et ecclésiale opprimée et en quête de libération. Elle est un cadre existentiel qui s'étend au-delà de l'horizon du village. Elle recouvre, comme le perçoit l'École Nouvelle, l'Afrique, le tiers-monde et le monde entier. Cette relecture chrétienne de la culture Waci permet d'aller au-delà des limites du cosmos-milieu

³⁰ SCEAM, «Promouvoir l'évangélisation», p. 996; «L'Église et la promotion», p. 263-268, 271-272; «Justice et évangélisation», p. 1012-1013.

³¹ SCEAM, «L'Église et la promotion», p. 269-270; «Justice et évangélisation», p. 1014-1017.

de vie. Elle contribue aussi à faire dépasser l'horizon de l'enseignement de l'École Nouvelle qui ne traite pas, lui, de l'aspect religieux du cosmos-milieu de vie.

Dans cette rencontre avec le SCEAM, le concept Waci de cosmos-société, «agbeme», voire «agbe», cosmos-vie, ordre et harmonie, représente une valeur qui enrichit en retour la pensée africaine chrétienne. Le concept Waci corrige le pessimisme du discours du SCEAM dans la ligne de l'espérance chrétienne. Il arrive à temps pour rappeler que, face aux drames actuels d'Afrique, ni le tiers-monde ni le monde ne sont, fondamentalement, un lieu de misère et de fléaux infra-humains. La cosmologie traditionnelle propose de voir l'univers à partir du concept de «agbeme» ou de la catégorie de «agbe», vie. Celle-ci évoque, rappelons-le, l'être constitutif qui fait exister. Il s'agit de l'être par lequel, en dépit de toutes les situations de dysharmonie, la société est «milieu de vie», est «vie» et forme un tout solidaire avec la personne et avec le cosmos.

La notion Waci de «agbeme» de «agbe» est une valeur pertinente à affirmer quand on relève les drames des États et de l'Église d'Afrique. Elle fonde et donne un sens original aux réalités perçues comme des signes de joie et d'espoir. À partir de cette notion, on pourrait mieux annoncer au milieu Waci un message évangélique qui corresponde à sa vision du cosmos-société centrée sur le concept de «agbe», la vie, une vie qui est opposition à la mort et à tout ce qui crée la misère.

2. Les Conférences épiscopales: pensée et critique

Dans l'ensemble, on retrouve dans les études des Conférences épiscopales les idées maîtresses du SCEAM³². Les Conférences épiscopales insistent cependant davantage sur la gravité de la situation des nations africaines³³. Retenons parmi les faits relevés: l'immoralité publique, la régression de l'économie à tous les niveaux, l'endettement, l'insuffisance des salaires des fonctionnaires et l'irrégularité de leur versement par l'État³⁴.

A propos de l'Église, les Conférences épiscopales observent que l'Église rassemble en une grande famille tous les êtres humains de la terre. L'Église est pour tout être humain une école de formation à la dignité humaine³⁵.

Cette conception de l'Église est plus riche que celle du SCEAM. Elle ne limite pas les membres du Corps du Christ aux baptisés. Elle favorise une relecture chrétienne du cosmos qui corresponde aux réalités de la société Waci d'aujourd'hui. À Comé, en effet,

³² CEZ, «Tous solidaires», p. 823-824; «Le 25^e anniversaire», p. 896; «Appel au redressement», p. 937-938; «Notre foi en l'homme», p. 120-125; «Le chrétien et le développement», p. 904; CERAO, «Déclaration de la Conférence», p. 349, «L'apostolat des laïcs», p. 429-430; IMBISA, «Justice et paix», p. 299-301.

³³ CEZ, «Tous solidaires», p. 820-822; «Appel au redressement», p. 936-937; IMBISA, «Justice et paix», p. 300-301; CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU BÉNIN, «Convertissez-vous», p. 354-355.

³⁴ CEZ, «Notre foi en l'homme», p. 123; «Le chrétien et le développement», p. 888-896; «Tous solidaires», p. 820-822; CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU BÉNIN, *ibid.*, p. 354-355 ; IMBISA, *ibid.*, p. 300-301.

³⁵ IMBISA, *ibid.*, p. 300.

seuls 11,38% de la population sont baptisés. Mais, avec ceux-ci, tous les individus sont soucieux de parvenir à la promotion humaine. La pratique de «*ecukuku*» ou d'introduction de l'enfant dans la société et dans le cosmos n'exclut personne dans le milieu Waci.

La conception de l'Église que proposent les Conférences épiscopales permet de tenir compte de ces réalités historiques et culturelles. En parlant de l'Église dans le contexte Waci, on peut dorénavant inviter tous les membres de la société à se situer dans une famille qui ne distingue pas entre chrétiens et non-chrétiens. L'Église réunit tous les individus pour leur faire connaître Jésus-Christ et réaliser leurs requêtes fondamentales. Nous verrons plus bas qui est Jésus-Christ et comment réinterpréter la signification de son nom dans le cosmologie Waci.

Les données que présentent les Conférences épiscopales sur les nations africaines sont, elles aussi, pertinentes. Elles évoquent des réalités de la société Waci. Elles font percevoir que les problèmes de la population de Comé et du Bénin se retrouvent ailleurs en Afrique.

Si les Conférences épiscopales contribuent à la relecture chrétienne du cosmos-milieu de vie par une présentation plus adéquate autant de la réalité civile qu'ecclésiale de l'Afrique, elles ne fournissent cependant rien qui nous permette de réinterpréter le concept

de «agbe» qui caractérise la conception du cosmos-société. Les travaux des théologiens relèvent-ils le défi?

§2. Les travaux des théologiens

1. Les théologiens africains

a. Pénoukou et Mveng

Pénoukou ne nous permet pas de répondre à l'interpellation précédente. L'apport de son analyse consiste à décrire de façon plus percutante que les Conférences épiscopales certains problèmes qui ont déjà été évoqués³⁶. L'Afrique, écrit Pénoukou, est un continent qui est l'holocauste de la faim, l'holocauste sanitaire; un «continent étranglé», un continent de marasme économique et un continent des «damnés de la terre»³⁷. Dans cette Afrique, l'Église catholique est une Église aux «structures et à la vie (...) trop occidentales»³⁸. Elle est une église contestée par les jeunes parce qu'elle n'assume pas toutes les requêtes de la

³⁶ PENOUKOU, Églises d'Afrique, p. 9-11, 63-77, 91-97; «Christologie au village», p. 102-103.

³⁷ Observer que deux de ces qualificatifs renvoient à des titres d'ouvrages sur des problèmes de développement de l'Afrique et du peuple noir, voir DUMONT, René, L'Afrique étranglée, Paris, Seuil, 1980, 264 p.; FANON, Frantz, Les damnés de la terre, Paris, Maspéro, 1961, 242 p.

³⁸ PENOUKOU, Églises d'Afrique, p. 21.

société actuelle. L'Église d'Afrique «ne bouge pas»³⁹. Elle «reste impavide et impassible, dans un mutisme déconcertant»⁴⁰ au milieu d'un peuple confronté à des problèmes d'injustice et de misère. L'Église d'Afrique est sourde aux attentes d'une Afrique où les chrétiennes et les chrétiens adhèrent aux sectes et «s'accrochent (...) aux croyances et aux pratiques de leurs ancêtres»⁴¹. L'enseignement de l'Église centré sur la sexualité, la pauvreté et l'humilité est en contradiction avec la vie concrète de ses membres⁴².

Pénoukou affirme ensuite que cette Église présente des traits positifs en dépit de tout ce qu'on lui reproche⁴³. L'Église d'Afrique est, dit-il, une Église en marche. Elle est «en pleine croissance»⁴⁴ au niveau de la vitalité des célébrations eucharistiques, au niveau du nombre des baptisés, des militants de mouvement d'Action catholique et au niveau du nombre des prêtres et des religieux et religieuses. L'Église d'Afrique progresse également, quoique lentement, sur le plan de la recherche pastorale et théologique⁴⁵.

³⁹ PENOUKOU, Églises d'Afrique, p. 10.

⁴⁰ Id.

⁴¹ Id.

⁴² PENOUKOU, ibid., p. 9-10.

⁴³ PENOUKOU, ibid., p. 19-25.

⁴⁴ PENOUKOU, ibid., p. 20.

⁴⁵ PENOULOU, ibid., p. 9-10, 20-21.

Mveng poursuit cette réflexion. L'Afrique, observe le camerounais, est le continent qui a abrité «la plus ancienne et la seule religion de l'antiquité» et la civilisation pharaonique⁴⁶. Mais, l'Afrique est aussi le continent dont les habitants ont été «annihilés» dans leur humanité⁴⁷. Les fils et les filles de l'Afrique ont été dépouillés de leurs droits fondamentaux à travers les siècles d'esclavage et de colonisation. Aujourd'hui, l'Afrique est un continent assimilé à l'ensemble du tiers-monde. Elle est la seule partie de la planète où le racisme est institutionnalisé. Elle est une terre qui sert d'expérimentation à toutes les idéologies⁴⁸. En Afrique tout échappe à l'être humain jusqu'aux biens qui lui reviennent en propre. On trouve en Afrique à la fois:

«La faim, la maladie, la misère, l'ignorance tout comme le pétrole, l'uranium, l'or et les bois précieux (qui) sont exploités par l'industrie des peuples riches et la béatitude des races élues».⁴⁹

L'Afrique, conclut l'auteur, est un continent pauvre sur le plan anthropologique, c'est-à-dire sur le plan culturel, économique, politique, mais un continent qui veut être lui-même, retrouver sa dignité et être au rendez-vous du donner et du recevoir.

⁴⁶ MVENG, Spiritualité et libération, p. 14; L'Afrique dans l'Eglise, p. 156-157.

⁴⁷ L'auteur emploie le mot «annihiler», voir L'Afrique dans l'Eglise, p. 204 où il écrit «une race (la race noire) annihilée dans son humanité», voir aussi ibid., p. 160-162, 165.

⁴⁸ MVENG, L'Afrique dans l'Eglise, p. 160-162, 165.

⁴⁹ MVENG, ibid., p. 165.

De façon analogue, pour Mveng, l'Église d'Afrique est également l'Église des pauvres. Elle dépend dans tous les domaines de l'extérieur. Elle est absente des grandes instances de décision de l'Église universelle⁵⁰. Mveng se démarque des Évêques et de Pénoukou par un dernier apport: l'Église d'Afrique est une Église qui n'a pas à travers ses structures, de dialogue à l'intérieur du continent avec l'OUA⁵¹. Elle n'entretient pas de relation réelle avec l'organisation politique suprême de coopération et de réflexion sur les questions de promotion humaine en Afrique. Sans pouvoir ni ecclésiastique ni politique, l'Église d'Afrique est appelée à exercer l'essentiel de la mission ecclésiale: annoncer un évangile de libération et rappeler aux autres Églises «l'essentiel des Béatitudes»⁵².

Qu'est-ce que Mveng ajoute à la pensée de Pénoukou? Quelle est la portée de la contribution de Mveng, puis de Pénoukou à la compréhension chrétienne du cosmos-société?

⁵⁰ Ibid., 21-22, 211.

⁵¹ OUA: Organisation de l'Unité Africaine. L'OUA est créée au lendemain des indépendances, en 1963, pour promouvoir la solidarité et l'unité entre les États africains.

⁵² MVENG, L'Afrique dans l'Église, p. 213.

b. Critique

Nous découvrons dans l'exposé de Mveng plusieurs éléments pertinents. L'auteur dresse un tableau qui recouvre toute l'histoire de l'Afrique. Il montre toutes les oppressions qui entravent le cheminement des africains vers la promotion humaine. Il identifie également les défis que les africaines et les africains devront assumer dans leur société contemporaine. L'auteur ne limite pas, contrairement à son prédécesseur, l'analyse aux données politico-économiques actuelles. Il suggère de percevoir l'Afrique d'une façon historique de manière à en englober toutes les réalités d'hier et d'aujourd'hui.

A propos de l'Église Mveng va en outre au-delà de l'étude de Pénoukou. Il ne propose pas une description de l'Église d'Afrique en termes de communautés chrétiennes vivantes. Il se soucie de faire ressortir les graves interpellations du devenir de l'africain et de l'annonce en Afrique d'un Évangile de libération⁵³.

Cette approche nous semble pertinente. En effet, les statistiques que relève Pénoukou donnent l'idée de situer le sujet dans une Église où ce qui compte, c'est le nombre de baptisés, de prêtres et de religieux et religieuses. Pénoukou oppose les résultats des enquêtes

⁵³ MVENG, *ibid.*, p. 89-92

statistiques aux faits dramatiques du continent pour affirmer que l'Église d'Afrique est en marche⁵⁴.

Les chiffres ont certes leur valeur. Ils montrent des aspects de l'évolution de l'Église d'Afrique. Mais, ils peuvent aussi être trompeurs, faire croire que tout est pour le mieux alors que les baptisés qui deviennent l'objet de fierté de l'Église (à cause de leur nombre) vivent, tous les jours, dans des conditions difficiles. Les chiffres peuvent ainsi limiter la découverte du cosmos-société à des considérations superficielles. Les chiffres peuvent nous faire oublier que ce qui compte en définitive dans la question du devenir de l'individu et de son groupe, ce n'est pas le bilan du «déjà fait chiffré», mais la connaissance des réalités à assumer pour que l'être humain se réalise. Sur ce point, il nous semble que la pensée de Pénoukou est moins pertinente que celle de Mveng.

L'étude de Mveng présente toutefois des limites sur d'autres points. Évoquons-en deux, à titre d'exemple. Mveng décrit plus que Pénoukou les réalités qui oppriment l'Afrique, mais il n'évite pas l'écueil. Son exposé ne dit pas grand'chose des autres pays et continents du monde⁵⁵. La pensée théologique nous enferme dans l'Afrique.

⁵⁴ PENOUKOU, *Églises d'Afrique*, p. 9-10, 29. Remarquons que dans cet exposé, le thème des recherches théologiques et pastorales est moins développé que celui des données statistiques.

⁵⁵ PENOUKOU, *ibid.*, p. 155-213.

Cette lacune commune aux écrits des Évêques et de Pénoukou s'accentue chez Mveng⁵⁶. En disant que l'Afrique est marginalisée par rapport au reste du monde, ce dernier ne contribue-t-il pas lui-même à la marginaliser davantage dans la mesure où il situe le sujet dans un cosmos-société qui ne s'étend pas au-delà de l'Afrique? Il est nécessaire de placer l'africain, homme ou femme, dans son milieu vital, car il ne peut se réaliser qu'à partir de celui-ci. Quels que soient les problèmes de ce milieu, cela n'empêche cependant pas d'insérer l'africain dans l'humanité d'aujourd'hui. Il s'agirait de faire découvrir à l'africain qu'il vit au sein de son continent et au sein du monde actuel. Les problèmes du devenir du monde, notamment les angoisses et les espérances des autres pays du tiers-monde et du Nord, le concernent comme ceux de son continent. On ouvrira ici l'africain aux problèmes de toute l'humanité au lieu de lui enseigner, comme le fait le SCEAM, que l'humanité est divisée en deux clans⁵⁷.

La seconde lacune consiste en ce que les observations de Mveng sur l'Afrique sont générales. Elles sont centrées sur trois thèmes devenus classiques dans les réflexions de tous genres sur l'Afrique: l'esclavage, le colonialisme et le néo-colonialisme. La faiblesse de l'exposé de Mveng est de rester trop attaché à ces thèmes. L'auteur ne fait pas connaître des traits spécifiques, des données concrètes, des faits précis de la société dans laquelle

⁵⁶ Mveng ne parle des autres parties du monde que pour faire ressortir davantage les réalités africaines, *ibid.*, p. 155-213.

⁵⁷ Il est question du Nord et du Sud.

vivent les populations rurales africaines⁵⁸ comme celles de Comé. Notons: conditions de vie quotidienne, exploitation des paysans par les fonctionnaires, problèmes de l'agriculture, situation des jeunes, dure existence des femmes et réalités des victimes de l'exode rural.

c. Bujo et Nyémé.

A partir de l'exemple du Zaïre, Bujo et Nyémé nous situent dans l'Afrique dite moderne. Cette Afrique rassemble des sociétés qui traversent une grave crise morale et économique⁵⁹. Dans les études des deux auteurs, la description de «l'Afrique de la crise économique» vient après celle de «l'Afrique de la crise des valeurs morales»⁶⁰.

Pour Nyémé, l'Afrique est un continent où se posent des questions éthiques particulières. Celles-ci sont: le rapport entre les valeurs morales africaines et le

⁵⁸ Les paysans, hommes et femmes, forment la majorité de la population africaine. Nous y reviendrons.

⁵⁹ BUJO, Benezet, «Can Morality Be Christian in Africa» dans *African Christian Studies* 4/1 (1998), p. 29-31; «Pour une éthique africano-christocentrique» dans *Bulletin de Théologie Africaine* 111/5 (1981), p. 50-51; NYEME, «Bien commun», p. 185-187; «Les grands problèmes éthiques de l'Afrique», dans SEMAINES PHILOSOPHIQUES DE KINSHASA, *Éthique et société. Actes de la 3e semaine philosophique de kinshasa du 3 au 7 avril 1978*, Kinshasa, Faculté de Théologie catholique, 1980, p. 21-26.

⁶⁰ BUJO, «Can Morality», p.27; «La morale peut-elle être chrétienne en Afrique» dans SEMAINES, *Éthique chrétienne*, p. 77, 81, 99-106; «Pour une éthique», p. 49-51; «La formation théologique et ses implications en Afrique» dans *Pro Mundi Vita* (1988), p.26-31; NYEME, *Munga éthique*, p. 9ss; «Bien commun», p. 185-187; «Les grands problèmes», p. 19-28.

christianisme⁶¹, la quête de la dignité africaine, les comportements peccamineux⁶², le matérialisme, le chômage, l'insuffisance des salaires et divers autres problèmes de développement⁶³.

Dans les écrits de Bujo, il ressort que l'Afrique est un continent qui est au carrefour des valeurs de deux mondes religieux, celui de la tradition ancestrale et celui du christianisme⁶⁴. À ce carrefour, l'Afrique est confrontée, sur le plan théologique, à la question d'une «éthique africaine chrétienne» («ethica africana christiana»)⁶⁵. Bujo traite à ce propos de la spécificité de la morale chrétienne et des mœurs traditionnelles compatibles ou incompatibles avec la Parole de Dieu. L'Afrique devient sous la plume de Bujo un continent où l'on trouve des «défauts spécifiquement africains»: mépris de la femme stérile, d'où adultère et polygamie⁶⁶; et des «péchés africains modernes»:

⁶¹ NYEME, Munga éthique, p. 97-120.

⁶² NYEME, «Choix économiques et référence aux valeurs» dans Revue Africaine de Théologie XI/22 (1987), p. 207-209, 215-216. L'article est écrit collaboration avec Ngond'a NGWEY.

⁶³ NYEME, ibid., p. 211-213 ; «Les grands problèmes», p. 22-26; «Bien commun», p. 182-187.

⁶⁴ BUJO, «Can Morality», p. 5, 23-33; «La morale peut-elle», p. 75-81-82, 95-106; «Pour une éthique», p. 49; «La formation théologique», p. 26-30; Morale africaine, p. 17-47. Le monde du christianisme se confond souvent dans tous ces écrits avec celui de monde dit moderne et avec celui des valeurs nouvelles.

⁶⁵ BUJO, «Pour une éthique», p. 29; «Can Morality», p.5 ss; «La morale peut-elle», p. 81-99.

⁶⁶ BUJO, «Pour une éthique», p. 49-50; «Can Morality», p. 27-31; Morale Africaine, p. 24-29.

corruption, exploitation du faible, concubinage et autres⁶⁷. L'Église d'Afrique est conviée à proposer à son peuple une éthique chrétienne qui tienne compte de

«deux aspects, la tradition et la modernité (en vue de) créer un type original du christianisme en Afrique»⁶⁸.

d. Agossou

Dans la perspective de Bujo et de Nyémé, Agossou affirme que l'Afrique est un continent confronté à des questions de conflits entre les valeurs traditionnelles et les valeurs du monde moderne⁶⁹. Mais, Agossou apporte des éléments nouveaux en précisant qu'il existe en Afrique deux univers sociaux: celui de la population des campagnes dont la vie est dominée par «les liens traditionnels de clan, de tribu (et) de rites communs»⁷⁰; et celui de la population nantie⁷¹. Cette dernière rassemble dans les grandes villes les cadres instruits et privilégiés à tous points de vue. Les villes, ces lieux où tout se pense et se décide, sont incapables de répondre aux questions de maladies, de chômage et de crise

⁶⁷ BUJO, «Pour une éthique», p. 50-51; «La morale peut-elle» p. 94-95; «Can Morality», p. 25-26; Morale africaine, p. 30-47.

⁶⁸ BUJO, «Pour une éthique», p. 52.

⁶⁹ AGOSSOU, Christianisme africain, p. 123-128.

⁷⁰ AGOSSOU, ibid., p. 127.

⁷¹ Id.

religieuse. Les citadins retournent chercher des solutions à ces problèmes dans les campagnes alors que «les villageois croient que la ville détient le secret et la solution de maux qui l'oppressent»⁷². Il s'agit de créer un rapport harmonieux entre les deux univers sociaux.

L'Église d'Afrique d'aujourd'hui, reconnaît ensuite Agossou dans la ligne des Evêques, de Pénoukou et de Mveng, est dépendante de l'Occident⁷³. Elle ne peut répondre aux défis qui précèdent sans se libérer de la domination euro-américaine. C'est en devenant elle-même, précise le théologien, que, contrairement à l'Église d'Afrique d'hier⁷⁴, l'Église d'Afrique d'aujourd'hui peut apporter aux fils et aux filles du continent leur personnalité culturelle et leur liberté dans le monde moderne⁷⁵.

⁷² Id.

⁷³ AGOSSOU, ibid., p. 146, 184-189.

⁷⁴ Par l'Église d'Afrique du passé, l'auteur désigne l'Église d'Afrique du Nord du 2^{ème} au 5^{ème} siècle «calquée et forgée sur le canon romain». Ces «Églises demeurèrent profondément étrangères au monde berbère, à la culture Kabyle (...); ainsi elles subirent le sort des Église de Rome et (disparurent) en même temps que l'Empire. L'Église du Nord cessa d'être latine et (...) chrétienne», ibid., p. 114.

⁷⁵ AGOSSOU, ibid., p. 115-128.

e. Ela

Pour Ela, l'Afrique dans laquelle il faut se placer de nos jours est «l'Afrique des villages»⁷⁶, l'Afrique des pauvres entassés dans les taudis urbains et l'Afrique des jeunes gens et des jeunes filles désœuvrés⁷⁷. La présentation rapide de «l'Afrique des villages» permet de connaître ces différents contextes sociaux.

L'Afrique des villages rassemble des paysannes et des paysans. Ce sont les habitants des campagnes et des brousses africaines. Les paysans sont les populations qui n'ont aucun droit dans l'État africain. Ils vivent pour cultiver du coton et d'autres produits d'exportation dont le gouvernement a besoin pour renflouer ses caisses⁷⁸. Les dirigeants leur achètent à vil prix le fruit de leurs efforts. Ils imposent, par surcroît à ces pauvres paysans, le paiement d'un impôt de capitation⁷⁹. Les fonctionnaires et les commerçants, avides de profits, infligent à leur tour aux mêmes paysans d'autres jougs. Les uns exigent de ces derniers des humains des pourboires dans les bureaux administratifs. Les autres, contre une somme modique, leur enlèvent la propriété des terres de culture et font d'eux des ouvriers

⁷⁶ ELA, L'Afrique des villages, passim.

⁷⁷ ELA, Ma foi d'africain, p. 194; Le cri de l'homme, p. 102; La ville en Afrique, Paris, Karthala, 1983, p. 79-95, 127-138

⁷⁸ ELA, L'Afrique des villages, p. 22-23, 31-33, 68, 83-86; Ma foi d'africain, p. 119.

⁷⁹ ELA, L'Afrique des villages, p. 24-25, 48, 67.

agricoles⁸⁰. Famines, manque d'eau potable, maladie, soucis et endettement sont le lot des ruraux et particulièrement des femmes⁸¹.

La situation n'est pas meilleure pour les ruraux dans les centres urbains⁸². La majorité des villageois installés en ville vivent dans «les baraques branlantes et délabrées»⁸³. Les jeunes gens et les enfants traînent dans les rues et dans les quartiers pauvres⁸⁴ ou exercent des petits métiers⁸⁵. Des jeunes filles s'adonnent à la prostitution, et souvent ... pour aider leur famille ou pour se payer les études⁸⁶.

Ela décrit le «cosmos-Église» en référence à ces tristes réalités. L'auteur reconnaît, comme Agossou, que l'on se trouve, en Afrique, dans une Église aliénée. Il ajoute à cette

⁸⁰ ELA, L'Afrique des villages, p. 72-73, 77-78, 82, 96-102; Le cri de l'homme, p. 79-82; «Christianisme et libération en Afrique» dans Dossier de Mbegu 7(1984), p. 13.

⁸¹ ELA, L'Afrique des villages, p. 47-57, 65. «Luttes pour la santé de l'homme et royaume de Dieu dans l'Afrique d'aujourd'hui» dans Foi et Développement 90 (1981), p. 1-4. Sous le titre «Le grenier est vide» dans Ma foi d'africain, p. 117-132, ELA parle de «l'industrie de la misère (qui) prospère» au sujet des paysans, ibid., p. 95-105.

⁸² ELA, La ville en Afrique, p. 79-103.

⁸³ ELA, ibid., p. 83.

⁸⁴ ELA, ibid., p. 126-147.

⁸⁵ Sur les petits métiers, cf. supra chapitre 3 note 130.

⁸⁶ ELA, La ville en Afrique, p. 152-158; L'Afrique des villages, p. 78.

idée que l'Église africaine ne fait pas partir l'évangélisation des lieux où les paysannes et les paysans, les sans-voix sont torturés⁸⁷. L'Église d'Afrique se préoccupe, observe Ela, des questions de mariage, de confession, de sacrements et des «problèmes de clercs»⁸⁸ dans les villages où les greniers sont vides⁸⁹ et dans les villes où, par milliers, diplômés, élèves et ruraux sont livrés à la misère. L'Église est sourde aux cris de ces pauvres impuissants devant une minorité d'autochtones et devant les puissantes étrangères qui dilapident les biens du pays⁹⁰.

Il incombe à l'Église d'Afrique de lire l'Évangile et de l'annoncer «à partir du cri de l'homme»⁹¹, en l'occurrence des villageois et des victimes de l'exode rural. L'Église d'Afrique, nous apprend enfin Ela, est une Église appelée à devenir autonome, une Église dans laquelle

«l'africain assumant toutes ses conditions d'existence, se reconquiert lui-même et transforme son monde»⁹².

⁸⁷ ELA, Le cri de l'homme, p. 40ss; «De l'assistance», p. 1-9.

⁸⁸ ELA, Le cri de l'homme, p. 124.

⁸⁹ ELA, Ma foi d'Africain, p. 118-136.

⁹⁰ ELA, «De l'assistance», p. 5, Ma foi d'africain, p. 185.

⁹¹ ELA, Le cri de l'homme, p.165; cf; Ma foi d'africain, p.130-132. 160-170. 184-193.

⁹² ELA, Le cri de l'homme, p. 134.

Une telle Église répond aux questions radicales de l'Afrique d'aujourd'hui qui ne se réduisent pas aux seules problèmes de l'authenticité, de l'identité culturelle et de la pratique sacramentelle.

f. Critique

La conception du cosmos-société que nous proposent nos quatre théologiens est-elle pertinente?

Nous faisons partir notre critique du texte d'Ela. Celui-ci recouvre, en effet, le champ de l'étude des autres théologiens. En en faisant l'analyse, nous toucherons, au fur et à mesure que nous avancerons, les points pertinents et les points faibles de la recherche de Bujo, de Nyémé et d'Agossou.

D'entrée de jeu, observons que l'approche du camerounais est unique. Elle nous place dans le contexte d'une Afrique ignorée par tous les autres auteurs, en particulier les Évêques, Pénoukou et Mveng. L'exposé d'Agossou se rapproche de celle d'Ela, mais elle ne l'égale pas. Agossou parle de l'Afrique des campagnes opposée à l'Afrique de la ville⁹³. Mais, son étude est moins pertinente que celle d'Ela. Sa faiblesse est de limiter les

⁹³ AGOSSOU, Christianisme africain, p. 127.

défis de cette Afrique à des questions de «valeurs traditionnelles»⁹⁴ et de solution aux problèmes des villes. Les réalités de «l'Afrique des villages» sont fondamentalement, comme le perçoit si bien Ela, la misère, l'oppression et l'injustice auxquelles est soumise la majorité de la population du continent⁹⁵. Des travaux de spécialistes du développement économique et rural, en particulier de René DUMONT l'attestent⁹⁶. Des recherches aussi de théologiens africains et occidentaux le reconnaissent qui reprochent à plusieurs théologiens africains d'accorder peu d'intérêt aux vrais problèmes du peuple: le mépris, la pauvreté et l'exploitation dont sont victimes les villageois et le règne de l'oppression et de l'injustice à l'échelle du continent⁹⁷.

L'étude d'Ela a en outre le mérite d'insérer les africains, en particulier les Waci, dans les vraies réalités de leur «cosmos-milieu vital». Ela présente un monde dans lequel les Waci se retrouvent et découvrent la situation des gens de leur village. Retenons pour

⁹⁴ AGOSSOU, ibid., p. 126-127.

⁹⁵ Les paysans forment 85% de la population de l'Afrique selon les statistiques que reporte ELA, voir L'Afrique des villages, p. 127.

⁹⁶ DUMONT, René, L'Afrique étranglée, cf. supra note 38; L'utopie ou la mort, Paris, Seuil, 1973, 187 p.; Agronome de la faim, Paris, Robert Laffont, 1974, 392 p.; La croissance ... de la famine: une agriculture repensée, Paris, Seuil, 1981, 184 p.

⁹⁷ TUTU, Desmond, «Prisonnier de l'espérance», présentation et choix de textes par Bruno Chenu, traduction de Marguerite et Robert Bezongon, Anne-Marie Joquel et Pierre Brin, Jean Duschesne, Renza Arrighi et du Soépi, Paris, Centurion, 1984, p. 118-123; METOGO, Théologie africaine, passim; NECKEBROUCK, Valler, La tierce église devant le problème de la culture, Immense, Nouvelle Revue de Science Missionnaire, 1987, p. 90-100; LUNEAU, Laisser aller, p. 184ss; MBEMBE, Afriques indociles, Passim.

illustrer ceci: le cas des paysans opprimés à Comé par l'administration étatique; les femmes analphabètes exploitées par les commerçantes des villes et les épouses des fonctionnaires; les cultivateurs devenus manœuvres, ouvriers, etc.. Sur ces points, l'analyse d'Ela dépasse celle d'Agossou et surtout celle de Bujo et de Nyémé qui est essentiellement moralisatrice.

Nos deux derniers théologiens contribuent pour leur part à situer le sujet dans une «Afrique cosmos-société» où règnent la misère et des comportements contraires à l'idéal de promotion humaine. Mais, Bujo et Nyémé expriment leurs idées dans une réflexion théologique dont le thème premier est en fait la question de l'identité culturelle et de la valeur des conduites des africains. Aussi les études des deux auteurs représentent-elles des exemples précis d'analyses qu'Ela juge peu pertinentes dans l'Afrique d'aujourd'hui. Nous parlons ici des écrits de théologiens qui se préoccupent des questions d'identité, d'authenticité, de valeurs religieuses et de péché au milieu d'hommes et de femmes affamés⁹⁸.

Parmi les problèmes de l'Afrique des villages que présente Ela certains concernent peu les Waci de Comé. Ce sont, par exemple: la monoculture du coton et le manque d'eau potable. Il demeure toutefois qu'en posant ces questions, Ela étend l'horizon du cosmos-société des Waci. Il éveille les Waci à des drames quotidiens de plusieurs autres régions du Bénin et de pays d'Afrique.

⁹⁸ Nous reviendrons dans le 6^e chapitre sur la question du péché.

L'exposé du camerounais sur le «cosmos-Église» est aussi enrichissant que celui sur le «cosmos-Afrique». L'invitation à faire de l'Église d'Afrique une Église qui annonce la Bonne Nouvelle à partir du cri de l'opprimé nous semble soutenable. En effet, se refuser à une telle vision de l'Église d'Afrique, c'est méconnaître la pratique de Jésus qui a commencé l'évangélisation à partir de la souffrance et des attentes des plus petits de son peuple⁹⁹. Si l'Église d'Afrique devient l'Église dont nous parle Ela, elle sera nécessairement une Église qui assume les défis de la conquête de la liberté, de la personnalité et des valeurs africaines que préconisent Agossou, Bujo et Nyémé.

Nous ajouterons que, dans le milieu Waci, l'exposé d'Ela a une importance particulière. Il présente l'Église en des termes qui font reconnaître aux Waci l'Église de Comé. Qu'il suffise de se rappeler la description du chapitre 1 où il apparaît, qu'en dépit de ses efforts d'inculturation, l'Église ne fait pas réellement partir l'évangélisation de la situation des plus pauvres. L'annonce de la Bonne Nouvelle est toujours centrée sur les questions de commandements de Dieu¹⁰⁰, de sacrements et de dévotions. La pastorale à

⁹⁹ Lc 4, 16-21. Le SCEAM, dans un contexte différent reconnaît que Jésus-Christ a commencé l'annonce de la Bonne Nouvelle à partir de la souffrance du peuple, «L'Église et la promotion», p. 263-264. Voir aussi, entre autres, ETCHEGARAY, Hugo, *La pratique de Jésus. Essai de christologie*, Paris, Le Centurion, 1984, p. 119-149; NOLAN, Albert, *Jésus avant le christianisme. L'Évangile de la libération*, Paris, les Éditions Ouvrières, 1986, 187 p.

¹⁰⁰ Se rappeler qu'à l'ère de l'inculturation à Comé, la catéchèse, cadre par excellence de l'annonce de l'Évangile, est dite «*ɛsekplakpla*», litt. le fait d'apprendre les commandements (de Dieu); les catéchumènes sont appelés «*ɛsekplaviwò*», i.e. ceux et celles qui étudient les commandements (de Dieu). Nous y reviendrons dans le chapitre 6.

Comé fait plus référence aux croyances et aux pratiques culturelles ancestrales qu'aux réalités concrètes que vivent les paysans, les jeunes gens et les jeunes filles Waci dans toutes leurs activités, aux champs, à l'école, au marché et à l'autogare. On ne peut en douter, l'analyse d'Ela interpelle de façon particulière l'Église de Comé.

Enfin, cette analyse est riche parce qu'elle incite les africains, en particulier les Waci, à faire de la découverte du cosmos-milieu de vie un engagement à s'ouvrir aux problèmes du devenir des sans-voix de leur propre société et de l'Afrique entière. Les auteurs nous ont jusqu'ici présenté le continent africain. Ela a l'avantage d'inciter le sujet à se soucier du sort des premières victimes de l'appauvrissement de ce continent.

En rapport avec ces dernières observations, remarquons que l'exposé de l'auteur serait plus perspicace s'il avait moins développé le thème de l'Église des clercs et des théologiens¹⁰¹. Ela ne parvient pas à se défaire de l'Église hiérarchique qu'il conteste. Il ne situe pas l'individu dans une Église d'Afrique où les acteurs sont aussi les baptisés qui font partie de l'Afrique des villages où qui y vivent. Cette précision aurait donné une vision globale et authentique de l'Église du Christ en Afrique; une Église dans laquelle les fidèles des villages et des villes participent à la mission d'évangélisation confiée aux apôtres¹⁰² et

¹⁰¹ A propos de l'Église, Ela parle essentiellement des pasteurs, des théologiens et des défis de l'évangélisation actuelle de l'Afrique. Voir toutes les références sur l'Église dans les notes qui renvoient à Ela dans les pages précédentes.

¹⁰² LG 17, 33-38. SYNODE DES ÉVÊQUES, ROME 1987, Les laïcs dans l'Église et dans le monde. Vingt-cinq ans après Vatican II. Textes choisis et présentés avec le concours de J. Rotin et de la rédaction de la Documentation Catholique, Paris, Centurion/Cerf, 1987, p. 191-195.

sont les témoins du Christ dans le monde. Il manque à l'analyse d'Ela une réflexion théologique qui définit l'Église d'Afrique et ses responsabilités en parlant de tous les baptisés et particulièrement de ceux et de celles de l'Afrique des villages.

Notons une autre faiblesse de la pensée d'Ela. Cette lacune apparaît également dans les travaux d'Agossou, de Bujo, de Nyémé, des Évêques, de Pénoukou et partiellement dans les études de Mveng. Ela est représentatif ci-bas de tous les auteurs qui précèdent.

L'exposé d'Ela sur l'Afrique s'arrête aux années sombres de l'histoire du continent. Il ne montre pas que l'histoire de l'Afrique ne se limite pas aux drames culturels et économiques engendrés par l'esclavage, la colonisation et par les échecs des décennies de l'indépendance¹⁰³. Sans idéaliser le passé de l'Afrique, il faut reconnaître que l'Afrique n'a pas toujours été ce qu'elle est aujourd'hui. Les travaux de scientifiques, d'historiens, d'économistes et de politicologues, notamment ceux de Cheikh Anta DIOP, de Joseph KI-ZERBO, d'Edem KODJO et d'Edgar PISANI¹⁰⁴, nous affirment que l'Afrique noire a connu des siècles durant en Egypte, en Ethiopie, au Ghana, au Nigéria et au Mali une

¹⁰³ Nous verrons dans un paragraphe à venir divers aspects de cette question.

¹⁰⁴ DIOP, Cheikh Anta, Nations nègres et culture: de l'antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique Noire d'aujourd'hui, 3e édition. Présence Africaine, 1979, 2 vol. 572 p.; Civilisation ou barbarie Anthropologie sans complaisance, Paris, Présence Africaine, 1981, 526 p.; KODJO, Edem, ...Et demain l'Afrique, Paris, Stock, 1986, p. 71-87; PISANI, Edgar, Pour l'Afrique, Paris, Odile Jacob, 1988, p. 41-45; BRISELAIN, Marie-France, Histoire de l'Afrique. Tome 1: Les grands royaumes, Paris, Groupe Jeune Afrique, 1988, 187 p.; KI-ZERBO, Joseph, Histoire générale de l'Afrique Noire d'hier à demain, Paris, A.Hatier, 1972, p. 42-203, surtout p. 72-101.

prospère alors que le reste du monde se trouvait dans l'ignorance¹⁰⁵. Il est utile de relever cette donnée au nom de la vérité historique¹⁰⁶. Cette honnêteté permettrait de situer le Waci dans une Afrique des villages, certes; mais aussi au sein d'une Afrique dans laquelle le Waci découvre dans le passé de ses prédécesseurs un phare dont la lumière traverse la couche épaisse des fléaux actuels. Le Waci peut ainsi voir s'éclairer la voie de l'avenir et croire aisément qu'il est possible, pour lui et sa communauté, de parvenir à la promotion humaine dans le cosmos-société décrit plus haut.

La pensée de nos auteurs, Diop, Kodjo et autres, suggère aussi de découvrir l'Afrique comme un cosmos-société dont la réalisation de ses fils et de ses filles est liée à une «debalkanisation» du continent. L'Afrique regroupe, nous disent les experts, une multitude d'États qui sont petits et trop dépendants de l'étranger pour réussir un développement crédible en ce siècle des grands ensembles économiques. Ela ne souligne pas cette faiblesse structurelle de l'Afrique¹⁰⁷. Il ne décrit pas non plus le cosmos-Afrique

¹⁰⁵ Id; voir en particulier l'étude de PISANI.

¹⁰⁶ VOLNEY, dans un autre contexte, écrivait ceci qui démontre également que l'histoire de l'Afrique ne se réduit pas à celle d'un peuple opprimé: «L'Egypte, le fait qu'elle rend à l'histoire, offre bien des réflexions à la philosophie. Quel sujet de méditation, de voir la barbarie et l'ignorance actuelle des Coptes, issues de l'alliance du génie profond des Egyptiens, et de l'esprit brillant des Grecs, de penser que cette race d'hommes noirs, aujourd'hui (...) l'objet de nos mépris, est celle-là même à qui nous devons nos arts, nos sciences, et jusqu'à l'usage de la parole; d'imaginer enfin, que c'est au milieu des peuples qui se disent les plus amis de la liberté et de l'humanité, l'on a sanctionné le plus barbare des esclavages et mis en problème si les hommes noirs ont une intelligence de l'espèce de celle des hommes blancs!» (*Voyages en Syrie et en Egypte*, par M. C-F. Volney, Paris 1787. Tome I, p. 74-77.) cité par DIOP, *Nations nègres*, p. 58.

¹⁰⁷ Parmi les autres théologiens, Mveng évoque indirectement ce phénomène des États africains en parlant de l'OUA et des Évêques, voir *L'Afrique dans l'Église*, p. 213.

comme un continent dont l'avenir culturel, politique et économique exige de tous ses membres des efforts pour le regroupement et l'unité de différents pays¹⁰⁸. Point n'est besoin de nous attarder sur les avantages d'une telle découverte du «cosmos-Afrique» chez les Waci à Comé où nous nous trouvons dans un petit État de moins de 5 millions d'habitants¹⁰⁹.

2. Les théologiens africanistes

Les théologiens africanistes ajoutent-ils quelque chose à ce qui précède?

a. Luneau

On retrouve dans les écrits de Luneau les idées maîtresses d'Ela¹¹⁰. La spécificité de Luneau consiste à montrer que l'Église d'Afrique est une Église peu écoutée, une Église

¹⁰⁸ Sur la nécessité de la réorganisation politico-économique et culturelle, voir, entre autres, NKRUMAH, Kwamé, L'Afrique doit s'unir, traduit de l'anglais par L. Jospin, Paris, Payot, 1964, 254 p.; KODJO, ... Et demain, p. 245-302; PISANI, Pour l'Afrique, p. 215-219; M'BOKOLO, Eliaka, L'Afrique au XX^e siècle. Le Continent convoité, Paris/Montréal, Études Vivantes, 1980, 281 p., surtout p. 241-272. Jean Paul II dans l'encyclique «Sollicitudo rei socialis» au N° 45 juge indispensable les regroupements entre les pays en voie de développement appartenant à «un même ensemble géographique».

¹⁰⁹ Les Waci au Togo se trouvent également dans un petit État d'environ 3.500.00 habitants.

¹¹⁰ ELA, Voici le temps, p.17, 22-23, 85-122 à propos du développement et des ministères; Luneau, Laisse aller, p. 44-48, 103-124 à propos de la santé et de l'eucharistie; voir l'importance des références à Ela dans ces études.

dont la tâche n'est pas facile dans l'Église universelle¹¹¹. Les textes du Magistère, en particulier ceux de Jean-Paul II, explique l'auteur, utilise un double langage vis-à-vis de l'Afrique. D'un côté, ils affirment l'urgence pour l'Église d'Afrique d'être une Église qui assume les défis de l'évangélisation de sa société. De l'autre, ces textes prônent la jeunesse de l'Église d'Afrique et mettent celle-ci en garde contre des déviations en matière d'inculturation¹¹².

Cette réticence, explique Luneau, vient du fait que l'Afrique est défavorisée sur plusieurs points. Sur le plan pastoral et liturgique, l'Église d'Afrique est une Église qui a toujours reçu de Rome des «mises en garde (et des) incitations à la prudence»¹¹³. L'Église d'Afrique est aussi dépendante de l'Église d'Europe qui a du mal à reconnaître son «provincialisme» culturel et ses limites¹¹⁴. Sur ce dernier point, l'Église d'Afrique est victime des effets néfastes des théories occidentales qui ont prétendu que les noirs ont des croyances diaboliques et des mœurs perverses¹¹⁵.

¹¹¹ LUNEAU, René, «Prendre la parole, être écoutées: une tâche difficile pour les Églises d'Afrique» dans LADRIÈRE, Paul et LUNEAU, René (sous la direction de), Le retour des certitudes. Événement et orthodoxie depuis Vatican II, Paris, Centurion, 1987, p. 103-121.

¹¹² ELA, Voici le temps, p. 31-36; LUNEAU, Laisse aller, p. 81-87, 128-135; «Prendre la parole», p. 104-107.

¹¹³ LUNEAU, «Prendre la parole», p. 106.

¹¹⁴ LUNEAU, *ibid.*, p. 109.

¹¹⁵ LUNEAU, *ibid.*, p. 112-116.

L'Église d'Afrique souffre en outre de compter, dans ses membres, des pasteurs qui ne croient pas à l'inculturation. Enfin, note Luneau, L'Église d'Afrique est défavorisée par le caractère superficiel de certaines initiatives qui se prennent en matière d'inculturation¹¹⁶.

b. Cosmao

Cosmao développe, lui, le thème de la société avant celui de l'Église. Ses travaux nous placent sur le terrain où se joue, dit-il, l'avenir du monde, «la construction d'une terre habitable», le développement de « tout homme et de tout l'homme »¹¹⁷.

L'univers dans lequel vivent les hommes et les femmes aujourd'hui, nous dit l'auteur, est une seule et même humanité divisée malheureusement en deux blocs, comme l'a évoqué le SCEAM. Ce monde est devenu, à partir du XV^e siècle, un vaste marché dominé par l'Occident et organisé par lui selon les lois d'un système économique qui enrichit les uns (le Nord) et appauvrit les autres (le Sud)¹¹⁸. L'humanité actuelle, écrit Cosmao, est un monde dans lequel fonctionne un système qui rend «des riches toujours plus

¹¹⁶ LUNEAU, *ibid.*, p. 120; *Laisse aller*, p. 159-192; ELA, *Voici le temps*, p. 68.

¹¹⁷ COSMAO, *Changer le monde*, p. 17; *Un monde en développement*, p. 8.

¹¹⁸ COSMAO, *Changer le monde*, p. 37-43, 141-146; *Un monde en développement*, p. 15-16; «Éthique et politique internationale» dans *Foi et Développement* 99 (1982), p. 2.

riches aux dépens des pauvres toujours plus pauvres»¹¹⁹ à tel point que ces derniers ne peuvent même pas s'organiser facilement pour secouer le joug de la misère¹²⁰. Toutes les sociétés humaines, conclut Cosmao, doivent «s'organiser en société mondiale»¹²¹ pour instaurer, d'un seul cœur, un nouvel ordre économique fondé sur la justice, la solidarité et la liberté pour tous¹²².

Au cœur de ce monde à recréer, le croyant est dans une Église qui a une grande tâche. Selon Cosmao, le sujet est dans une Église qui a manqué à sa mission dans le passé. L'Église a sacralisé un ordre injuste quand le christianisme est devenu la «religion civile» de l'Occident¹²³. L'Église a géré des représentations et des valeurs ethnocentriques de l'Occident. Elle a légitimé l'esclavage, les guerres de religion et la colonisation. Elle a transplanté dans les Églises d'Afrique, d'Amérique du Sud et de l'Asie des structures de

¹¹⁹ COSMAO, «Éthique et politique», p. 2.

¹²⁰ Id.

¹²¹ COSMAO, «Éthique et politique», p. 3; «Économie et théologie» dans Foi et Développement 143-144 (1986), p. 1-2.

¹²² COSMAO, Changer le monde, p. 17-31; Un monde en développement, p. 13-18 85-90; Dossier pour, p. 16-19, 56-59, 76-79, 120-131, 142-143.

¹²³ COSMAO, Changer le monde, p. 141-146; «Problématique du développement» dans Foi et Développement 153-154 (1987), p. 6; Dossier pour, p. 143.

la chrétienté¹²⁴. Il revient à l'Église d'annoncer aujourd'hui la radicalité de l'Évangile et de participer à la transformation du monde qu'elle a contribué à défaire¹²⁵.

c. Critique

La description de Luneau a l'avantage de nous donner des causes qui expliquent la situation de l'Église d'Afrique dont il a été question jusqu'ici. L'exposé peut se prévaloir de ne pas avoir fait de l'Occident le seul responsable des drames de l'Église d'Afrique¹²⁶. La limite de l'étude de Luneau est de soutenir que le mépris des noirs et de leur culture par l'Occident pèse lourdement dans la balance des causes des problèmes de l'Église. L'auteur parle d'un «handicap» dont les Églises d'Afrique «auront du mal à se libérer»¹²⁷. Cette opinion affirme, entre autres, que le problème majeur de l'Église d'Afrique est de se faire reconnaître culturellement par l'Occident, voire par les Églises d'Europe et d'Amérique du Nord¹²⁸.

¹²⁴ Id.

¹²⁵ COSMAO, Changer le monde, p. 77-106.

¹²⁶ ELA, Voici le temps, p. 80-82; Laisser aller, p. 56-60, 92.

¹²⁷ LUNEAU, «Prendre la parole», p. 112.

¹²⁸ L'auteur emploie l'expression la «reconnaissance culturelle», ibid., p. 112.

Accepter ce point de vue serait, selon nous, souscrire à l'idée que l'Église d'Afrique est «par nature» une Église cadette, une «Église sous tutelle» occidentale¹²⁹; une Église qui ne sera elle-même ni ne parviendra à l'inculturation de l'Évangile tant que l'Occident n'aurait pas reconnu sa majorité (culturelle). L'Église d'Afrique est, pour notre part, comme toutes les autres Églises particulières de la Catholica et dans la communion avec elles, une Église qui reçoit avant tout sa croissance de l'Esprit du Christ (qui l'habite)¹³⁰ et de la fidélité de ses membres à leur vocation sous la mouvance du même Esprit¹³¹. Les faits historiques et sociaux¹³² ont un impact sur l'action des membres de l'Église d'Afrique, mais ils ne représentent pas fondamentalement un «handicap» que l'Esprit qui anime l'Église et l'engagement des baptisés et des pasteurs aura du mal à faire disparaître.

Le mépris culturel et la domination de l'Occident vis-à-vis de l'Afrique est un phénomène relativement récent dans l'histoire de l'humanité¹³³. Il s'agit d'un fait

¹²⁹ Nous empruntons l'expression à Meinrad HEBGA, voir son ouvrage Émancipation d'Église.

¹³⁰ LG 13; voir aussi MCAMARA, Kevin (edited by), The Church. A Theological and Pastoral Commentary on the Constitution on the Church, Dublin, Veritas Publication, 1983, p. 85-89; LATOURELLE, René, Vatican II. Bilan et perspectives. Vingt-cinq ans après (1962-1987), Montréal / Paris, Bellarmin / Cerf, 1988, p. 427-432.

¹³¹ LG 10; LG 30-38; AG, 21.

¹³² Par exemple, l'histoire de l'Afrique dont parle Luneau ou encore les préjugés ethnocentriques, les institutions, les lois, etc.

¹³³ MÉDEIROS, François de, L'Occident et l'Afrique (XIII^e - XVIII^e siècles) Images et représentations, Paris, Karthala - Centre de Recherches Africaines, 1985, 305 p.; «L'Occident et l'Afrique ou le poids des préjugés (interview exclusive du professeur de Médeiros)» dans Ehuzu, Vendredi 21 février 1986, p. 2-3; DIOP, Nations nègres, passim.

contingent, d'une attitude qui n'a pas été de tout temps, et donc qui ne sera pas toujours ... surtout quand on croit que l'Esprit de Dieu est à l'œuvre dans le monde pour que tous les peuples entendent et proclament chacun dans sa langue et dans sa culture l'Évangile de libération¹³⁴. Et puisque la vocation de l'Église est d'être un instrument de cet Esprit, d'annoncer sous la force de l'Esprit un Évangile qui s'incarne dans la culture et dans les réalités de tous les peuples et renouvelle celles-ci, il s'agissait de ne pas situer l'individu dans une Afrique qui est affrontée radicalement à un «handicap». La réflexion pertinente devait placer le sujet dans une Église qui œuvre pour imprégner toutes les réalités et toutes les mentalités de l'Évangile et pour apporter la libération du Christ à l'Afrique et à l'humanité.

La lacune que nous relevons chez Luncau est liée, au fond, au fait que l'auteur insère le sujet dans un cosmos-Église dont les frontières se limitent à celles de l'Afrique et des Églises du Nord qui ont annoncé l'Évangile à celle-ci. L'analyse aurait relativisé le «handicap» des préjugés culturels si elle s'était intéressée davantage aux autres Églises particulières et sociétés du monde.

Cosmao a élaboré une réflexion qui fait ce passage. Nous trouvons chez Cosmao la description d'un cosmos-milieu vital qui englobe l'histoire et les réalités actuelles des sociétés et des Églises du Nord et du Sud. L'étude de Cosmao va plus loin que celle de

¹³⁴ Act 2, 1-11.

LunEAU et des théologiens africains. Elle enrichit aussi l'enseignement du SCEAM et de l'École Nouvelle. L'analyse ne mentionne pas seulement, en effet, la division de l'humanité en peuples du Nord et du Sud¹³⁵ ou en peuples dominés et en peuples impérialistes¹³⁶. Elle présente l'humanité comme une seule famille; un ensemble de sociétés qui partagent un même destin. Toutes les sociétés, qu'elles soient pauvres ou riches, de l'Afrique ou de l'Europe, sont concernées par le devenir de l'humanité. Toutes, nous dit l'africaniste, sont appelées à collaborer pour créer un monde de nouveau.

Cette réflexion permettrait au sujet Waci de voir le monde d'aujourd'hui comme un tout. Elle aide le Waci à sortir de l'étroitesse d'une vision du cosmos-société limitée à l'Afrique et aux seuls problèmes de l'Afrique.

Cosmao insère en outre l'individu dans une Église vraiment universelle. L'auteur traite à la fois de l'Église d'Europe, d'Amérique du Nord, d'Amérique du Sud, d'Afrique, des Caraïbes et d'Asie¹³⁷. Son exposé insiste sur la dimension historique de la mission de ces Églises. Il corrobore, selon nous, la pensée d'Ela qui invite l'Église d'Afrique à être un messager de l'Évangile de libération des opprimés.

¹³⁵ SCEAM, «L'Église et la promotion», p. 260.

¹³⁶ L'École Nouvelle voit le monde en deux blocs: les peuples dominés et les peuples impérialistes.

¹³⁷ COSMAO, Dossier pour, p. 137-138, 167. L'auteur mentionne aussi le Conseil oecuménique des Églises, ibid., p. 138-139.

L'étude de Cosmao semble toutefois identifier l'Église du Nord à l'Église universelle. Dans plusieurs de ses recherches, pour désigner l'Église euro-américaine qui a dévié de sa mission dans l'histoire, Cosmao dit tout simplement «l'Église»¹³⁸. Cosmao aurait seulement précisé souvent «Église d'Europe et d'Amérique du Nord», «Église universelle» ou «Église du tiers-monde» que son exposé aurait conservé sa pertinence du début à la fin.

Cette lacune n'enlève pas cependant à Cosmao le mérite d'avoir élaboré la réflexion théologique qui situe véritablement le sujet dans un monde où celui-ci découvre les relations de solidarité de toutes les sociétés humaines et le caractère universel du problème de la promotion humaine. Ainsi, en conclusion, nous avons appris de l'analyse de Cosmao que le cosmos-société apparaît comme un milieu vital où tous les baptisés, toutes les Églises et toutes les communautés humaines doivent collaborer pour créer un ordre qui favorise la réalisation de tout être humain¹³⁹.

Au terme de ces observations sur nos différents auteurs, notons que la présentation du cosmos-milieu de vie (enseignement de la tradition ancestrale) désormais comme Afrique-Église-Monde contemporain (enseignement des Évêques et des théologiens) suscite

¹³⁸ COSMAO, Changer le monde, p. 77ss; Dossier pour, p. 61, 143.

¹³⁹ COSMAO, Dossier pour, p. 114-119, 132-136. On pourra revoir sur ce point les indications de la note 125.

une question. Celle-ci a trait à la spécificité de la cosmologie Waci. La voici: la conception du cosmos-société à laquelle nous sommes parvenus n'infirmes-t-elle pas la relecture chrétienne de la tradition Waci à partir du seul mot de «agbeme» (ou de «agbe»), i.e. milieu de vie?

Le terme Waci de «agbeme» ne traduit pas étymologiquement les réalités d'oppression économique, politique et culturelle qui caractérisent la société contemporaine (l'Afrique, l'Église et l'humanité) dans laquelle vit le Waci. Il est vrai que la tradition Waci exprime par cosmos-milieu de vie l'idéal d'ordre, d'harmonie et de lieu où règne la vie, le bonheur. Il est également vrai que ces diverses significations du cosmos ne peuvent être connues qu'à travers l'unique mot «agbeme». Celui-ci, en dépit de sa richesse, ne traduit pas automatiquement tout ce que disent les termes «Afrique», «Église d'Afrique», «humanité» et tous les autres termes connexes qui nous ont décrit les formes d'injustice et les défis relevés par évêques et théologiens. Aussi pensons-nous qu'il est nécessaire d'utiliser, avec le concept de «agbeme», cosmos-milieu de vie, les catégories clé de cosmos-Afrique, Église d'Afrique et humanité pour faire découvrir au Waci l'univers d'aujourd'hui. Cela n'empêche pas que l'on réponde à l'interpellation d'une relecture chrétienne Waci de «agbeme», le cosmos où l'on trouve les «enuagbegbe».

Section II: Les «enuagbeagbe» et «Mawu Agbedotò».

Après avoir situé le sujet dans le cosmos, la culture Waci décrit les êtres que l'on trouve dans l'univers. Notre relecture chrétienne de cette donnée partira de la conception Waci, d'une part, des êtres qui habitent le cosmos comme des «enuagbeagbe», des êtres visibles et invisibles; et d'autre part, de «Agbedotò» comme l'Origine divine des êtres dits «enuagbeagbe».

A. Les «enuagbeagbe», les biens de la création

§1. Les travaux des Évêques

1. Le SCEAM: pensée et critique

Dans ses enseignements, le SCEAM nous parle de «la terre et tout ce qu'elle contient», de la «création» et des «biens de la création»¹⁴⁰. Quelle intelligibilité nouvelle des «enuagbeagbe» nous suggèrent ces diverses catégories?

Les expressions «la terre et tout ce qu'elle contient» et «les biens de la terre» renvoient dans les écrits du SCEAM au No 69 de la Constitution pastorale «Gaudium et

¹⁴⁰ SCEAM, «L'Église et la promotion», p. 263-265,266.

spes». «La création» est utilisée en référence à Rm 8, 18-21¹⁴¹. Aux sources de ces deux textes, nous découvrons que les deux expressions désignent le monde matériel¹⁴². Celui-ci comprend les astres, les animaux, les êtres humains, les plantes et tout ce qui est concret sur la terre. Il s'agit en somme de l'être visible. Ce dernier est «bon en soi», mais est «désaxé par le péché»¹⁴³. Il attend avec tout l'univers d'être totalement libéré de la corruption. L'expression «les biens de la terre» signifie dans ce contexte la destination de tous les êtres du monde matériel au besoin et à la promotion des êtres humains. Enfin, notons que le SCEAM désigne souvent la terre et tout ce qu'elle contient par les biens de la terre, le bien commun, les biens matériels, les biens temporels et les biens de ce monde.

Par ces enseignements, le SCEAM contribue à une relecture enrichissante de la cosmologie ancestrale. Il permet au milieu Waci de connaître de nouvelles expressions sur la dimension concrète des «enuagbeagbe». Nous avons relevé plus haut que la tradition Waci est pauvre en langage pour décrire ce caractère des «enuagbeagbe».

¹⁴¹ Ibid., p. 266, notes 58 et 63.

¹⁴² BORN A. van den (secrétaire de rédaction), Dictionnaire encyclopédique de la Bible, traduit de néerlandais, Tournais-Paris, Brepols, 1960, p. 272.383, voir article «création».

¹⁴³ DHEILLY, J., Dictionnaire biblique, Paris, Desclée, 1964, p. 236, voir article «création»; SCEAM, «L'Eglise et la promotion», p. 263.

Une autre originalité de la pensée théologique du SCEAM consiste à faire découvrir que les biens de la terre n'ont pas uniquement pour fin de servir au bien-être des personnes. Ils sont appelés à participer avec ces dernières à l'achèvement de tout le cosmos.

Ces enseignements positifs portent cependant les défauts de leur qualité. Les mots par lesquels la SCEAM désigne les êtres vivants ne traduisent pas la totalité visible et invisible qu'évoque le concept Waci de «enuagbeagbe». Ils ne nous proposent pas un langage symbolique qui fait approcher le mystère du divin dans le cosmos et la présence réelle de celui-ci dans le concret. La pensée théologique du Symposium panafricain ne nous permet pas ainsi de réinterpréter spécifiquement la notion Waci de «enuagbeagbe», l'être vivant voile de l'invisible et épiphanie du divin.

2. Les Conférences épiscopales: pensée et critique

Nous trouvons dans les études des conférences épiscopales nationales d'Afrique des termes nouveaux. Ce sont: les créatures, l'œuvre des mains de Dieu, les êtres et les ressources du sol et du sous-sol¹⁴⁴.

¹⁴⁴ IMBISA, «Justice et Paix», p. 299-301; CEZ, «Le chrétien et le développement», p. 893, 900-901, 908-912; «Notre foi en l'homme», p. 121-122, 124; «Appel au redressement», p. 937-938; CERAQ, «L'apostolat des laïcs», p. 429; CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DE MADAGASCAR, «Le redressement de la nation», p. 455.

Une de ces expressions véhicule l'idée de l'invisible: l'œuvre des mains de Dieu. La Conférence épiscopale du Zaïre nous en donne la signification à partir de Ps 8, 6-7 et de Gn 1,27¹⁴⁵. Nous découvrons dans l'analyse un apport original: l'affirmation du caractère insondable de tout ce qui habite le cosmos. Tous les êtres, précise la CEZ, sont animés par l'esprit incorruptible de Dieu¹⁴⁶.

Cette réflexion confirme d'abord que la conception Waci des êtres vivants est plus riche que celle de l'École Nouvelle qui se limite aux aspects «matériels» du réel. La CEZ suggère ensuite aux Waci de ne pas voir les êtres vivants uniquement comme des voiles de l'invisible. La CEZ propose d'appréhender les êtres vivants également comme des êtres qui portent en eux l'esprit incorruptible de Dieu.

Par rapport à la spécificité de la tradition Waci, cet enseignement suscite cependant des questions. L'esprit incorruptible de Dieu forme-t-il un tout avec l'être vivant, «enuagbeagbe»? Si oui, que signifie ce tout? Y découvrons-nous l'idée de la totalité-vie que dit «enuagbeagbe»? Ou encore, le rôle de ce tout est-il d'être partout l'épiphanie du divin dans tout ce qui existe partout dans l'univers?

¹⁴⁵ CEZ, «Notre foi en l'homme», p. 121.

¹⁴⁶ CEZ, *ibid.*, p. 122; Sg 11, 24-12, 1.

Ces questions ne s'adressent pas spécifiquement à la théologie éthique. Mais, elles sont des interrogations que nous ne pouvons pas éviter si nous voulons exprimer l'affirmation biblique précédente dans la cosmologie de «enuagbeagbe» de manière à respecter l'originalité et la richesse de celle-ci. Aucun des travaux de la CEZ ne donne de réponse à ces questions fondamentales dans la culture Waci. Les autres Conférences épiscopales n'apportent pas plus de lumière. Elles ne proposent non plus aucun enseignement qui réinterprète sur d'autres points la cosmologie de «enuagbeagbe».

§2. Les travaux des théologiens.

Les recherches des théologiens africains et africanistes ne répondent pas de façon précise aux questions qui ont surgi ci-haut. Il y aurait des éléments de réponse à ces questions ailleurs, par exemple dans les travaux d'autres théologiens occidentaux ou asiatiques. Puisque nous limitons notre étude aux auteurs choisis, nous laissons à d'autres le soin de continuer et d'approfondir ce sujet.

Revenons aux études de nos théologiens africains et africanistes. Voyons si elles ne contribuent pas sur d'autres aspects à la relecture chrétienne des «enuagbeagbe».

1. Les théologiens africains

a. Mveng, Pénoukou et Agossou

Parmi les théologiens africains, seuls Mveng, Pénoukou et Agossou voient dans les animaux, les végétaux et les minéraux des êtres vivants qui habitent le monde¹⁴⁷. Mveng reconnaît que ces êtres sont des voiles de l'invisible¹⁴⁸. Pénoukou précise, lui, qu'il existe dans le cosmos des êtres visibles et invisibles¹⁴⁹. On retrouve les idées des deux auteurs chez Agossou¹⁵⁰.

La recherche de Mveng et d'Agossou se rapproche davantage de la pensée Waci sur les «enuagbeagbe». Malheureusement, elle se limite à des considérations purement culturelles. Les auteurs ne proposent pas une intelligence chrétienne des données traditionnelles qu'ils ont présentées. En définitive, nos théologiens n'éclairent pas, à la lumière de la Parole, la cosmologie Waci selon laquelle le visible est le miroir de l'invisible.

¹⁴⁷ MVENG, L'Afrique dans l'Église, p. 20; AGOSSOU, Gbetò et Gbèdotò, p. 1125-129, 142-212; PENOUKOU, «Christologie au village» p. 76-77, 82.

¹⁴⁸ MVENG, ibid., p. 22, 54.

¹⁴⁹ PENOUKOU, ibid., p. 76-77, 82.

¹⁵⁰ AGOSSOU, Gbetò et Gbèdotò, p. 58, 125-129, 142.

L'apport original des théologiens africains apparaît dans les textes qui traitent du cosmos-société décrit antérieurement. Les textes nous disent que ce qu'on trouve en réalité dans l'univers d'aujourd'hui, ce sont des calamités, des structures d'oppression et des drames sociaux. Retenons sur ce point: la sécheresse, des institutions, des lois injustes, des systèmes qui enrichissent les pays du Nord et appauvrissent les pays africains, la violation des droits de l'être humain, la misère et toutes formes de souffrances. Des hommes et des femmes qui habitent le cosmos deviennent dans ce contexte des êtres méconnaissables, en proie à toutes sortes de maux et de malheurs. L'Afrique abrite selon Mveng et Ela, les opprimés et les sans-voix¹⁵¹.

Ces diverses idées renouvellent-elles l'enseignement Waci sur les «gnuagbeagbe»?

b. Critique

La pensée des théologiens africains nous montre que la cosmologie Waci mentionne uniquement l'existence dans le monde des êtres «gnuagbeagbe», des êtres vivants, des êtres porteurs de vie, des êtres utiles au développement des personnes et à la découverte de la présence de l'invisible dans le monde¹⁵². Mais, il existe aussi dans le cosmos d'autres réalités qui ne favorisent pas la promotion intégrale des personnes. Nos théologiens en sont

¹⁵¹ MVENG, L'Afrique dans l'Église, p. 206, 210-211; ELA, Le cri de l'homme, op.cit.

¹⁵² On se référera à la signification de «gnuagbeagbe» dans le chapitre 1.

conscients qui ressassent les drames que l'on rencontre en Afrique. Leurs études enrichissent la conception Waci des choses que l'on trouve dans l'univers.

Les théologiens incitent les Waci à découvrir, simultanément avec les «enuagbeagbe», les réalités historiques qui conditionnent l'existence humaine. Au nombre de ces réalités, il faut citer, à Comé, les structures politiques qui ne tiennent pas compte des dimensions religieuses de la réalisation de la personne, les institutions qui ne défendent pas le sort des paysans exploités et des femmes dont on achète à prix dérisoire les récoltes, les programmes scolaires étrangers aux valeurs positives de l'éducation traditionnelle et les problèmes de chômage et de misère sociale.

Les Waci n'ignorent pas l'existence dans le monde des réalités oppressives, objectera-t-on. Mais, avouons-le, la connaissance qu'ils en ont vient des expériences de leur combat quotidien pour la promotion humaine. La culture ancestrale enseigne ce que sont les «enuagbeagbe». Elle ne forme pas les Waci à prendre conscience très tôt des phénomènes historiques qui entravent l'épanouissement de l'individu et du groupe. Sur ce point, nous ne pouvons le nier, les études des théologiens sont positives et elles interpellent la cosmologie Waci.

Quand nous considérons qu'il y a aussi dans le monde des réalités positives, la pensée des théologiens devient moins pertinente. Nos auteurs ne font pas cas explicitement des données constructives qui sont des fruits des efforts humains¹⁵³. Nous désignons en ces lignes les phénomènes historiques «porteurs de vie». Il est question des initiatives, des organisations et des projets des citoyens et des citoyennes en lutte pour la justice, la liberté politique, la démocratisation, le respect des droits des personnes et la réalisation intégrale de tous les membres de la société. Les théologiens gardent silence sur ces données déterminantes. Cette lacune fait de l'exposé de nos auteurs une étude qui reprend inconsciemment une idéologie occidentale préjudiciable à la promotion humaine des africains. Celle-ci consiste à présenter l'Afrique comme le continent où tout craque dans le domaine du développement, le continent des plus misérables de la terre¹⁵⁴. S. DIALLO démontre dans une analyse récente que cette description de l'Afrique est une vision partielle des réalités du continent et une reprise d'une idéologie impérialiste et raciste¹⁵⁵. Pour

¹⁵³ Nous disons bien «explicitement», car les éléments dont il est question apparaissent dans des analyses des théologiens africains. Mais, ils passent inaperçus parce qu'ils sont insérés dans des réflexions qui traitent d'autres réalités que des structures «porteuses de vie» ou des structures qui favorisent la promotion humaine, voir AGOSSOU, Christianisme africain, p. 143-145; MVENG, L'Afrique dans l'Eglise, p. 113-115, 117ss.

¹⁵⁴ Cf. supra chapitre 1 note 137; voir aussi l'article publié récemment à Ottawa, « «Le continent damné» vu par l'ONU. Les africains vivent en moyenne 51 ans ; leur revenu a chuté de 25% depuis 10 ans» dans Le Devoir, Vendredi 25 mai 1990, p. 4.

¹⁵⁵ DIALLO, Siradiou, «De la critique au mépris. Ce qui choque les africains, ce ne sont pas les attaques politiques mais les atteintes à leur dignité» dans Jeune Afrique 1525 (1990), p. 33-37. La présentation de l'Afrique et ensuite de la théologie africaine par B. Chenu traduit l'idéologie de l'atteinte à la dignité des africains, voir Théologies chrétiennes, p.123. Remarquons la clémence de l'accent quand il s'agit de la description de l'Asie et de la théologie asiatique par l'auteur. Si, pourtant, on en juge par les références bibliographiques de l'auteur, la théologie asiatique est plus jeune et plus pauvre en publication que la théologie africaine ... (*ibid.*, p. 163ss).

maintenir l'Afrique et les noirs sous la domination occidentale, on se plaît à affirmer que leur continent est le «continent damné» et la terre de la misère et de tous les mépris des droits de l'être humain. On oublie toutes les possibilités du continent et tous les efforts des africaines et des africains soucieux de mettre fin à la domination des pays du Nord qui font de l'Afrique un «réservoir» de ressources naturelles et un ensemble de zones d'influences politico-économiques et militaires¹⁵⁶. Une étude du dominicain de Medeiros démontre également que les images pessimistes sur l'Afrique n'ont aucune base scientifique. Elles viennent de l'ignorance du vrai visage de l'Afrique et d'attitudes ethnocentriques et dominatrices d'occidentaux¹⁵⁷.

En nous appuyant sur les travaux des deux auteurs précédents, nous pensons qu'il est nécessaire de situer les Waci dans une Afrique dont on présente les réalités négatives et positives.

¹⁵⁶ CHALIAND, Gérard, L'enjeu africain. Géostratégie des puissances, Paris, Seuil, 1984, 160 p.

¹⁵⁷ Voir MEDEIROS, L'Occident et l'Afrique, p. 23ss.

2. Les théologiens africanistes

Les théologiens africanistes fournissent-ils ici une contribution intéressante?

a. Cosmao et Vankrunkelsven

Cosmao affirme d'abord l'existence dans le cosmos-société de structures d'oppression des pauvres par les riches. Il parle de «structures de péché»¹⁵⁸. Ce sont des structures injustes de l'ordre économique établi depuis la fin de la seconde guerre mondiale et des organisations modernes, telles les sociétés multinationales qui consolident le système actuel¹⁵⁹. Cosmao présente corrélativement, et longuement, des structures de réorganisation de l'ordre en vigueur¹⁶⁰. Ces structures sont comme des éléments caractéristiques de l'univers au sein duquel l'être humain lutte aujourd'hui pour se réaliser. L'auteur distingue:

1. des structures communes à l'Afrique et au tiers-monde;

¹⁵⁸ COSMAO, Changer le monde, p. 161, 158.

¹⁵⁹ COSMAO, Dossier pour, p. 164-165.

¹⁶⁰ Dans la perspective de nos observations antérieures, il faut entendre par «structures» ici à la fois des associations, des organismes, des actions concrètes, des rencontres et des travaux de recherches visant la promotion humaine ou le développement.

2. des structures communes à l'ensemble au tiers-monde et aux nations du Nord;
3. des structures communes à l'ACP¹⁶¹ et à l'Europe; et
4. des structures des Églises¹⁶².

Dans le premier domaine, retenons: la Conférence de Bandoeng en 1955 qui affirme le droit des peuples à l'autodétermination¹⁶³. Dans le deuxième domaine, mentionnons le CNUCED¹⁶⁴ qui fait voter par l'assemblée générale de l'ONU¹⁶⁵, le 12 décembre 1974, la Charte des droits et des devoirs économiques des États¹⁶⁶. Pour le troisième élément, citons les Accords de Lomé (Togo), en 1975, entre la CEE¹⁶⁷ et les 46 pays ACP pour équilibrer les intérêts des uns et des autres sur le plan économique¹⁶⁸. Et enfin, sur le quatrième point, signalons le Synode de 1971 à Rome¹⁶⁹, les prises de position du

¹⁶¹ ACP: Afrique, Caraïbes et Pacifique. L'ACP rassemble des pays d'Afrique, des Caraïbes et du Pacifique.

¹⁶² Cosmao entend ici par «Églises» l'Église Catholique et les autres Églises chrétiennes, Dossier pour, p.138, 141.

¹⁶³ COSMAO, ibid., p. 11.

¹⁶⁴ CNUCED : Conférence des Nations Unies pour le Commerce et le Développement.

¹⁶⁵ ONU : Organisation des Nations-Unies.

¹⁶⁶ COSMAO, ibid., p. 24.

¹⁶⁷ CEE : Communauté Économique Européenne.

¹⁶⁸ COSMAO, ibid., p. 95-96.

¹⁶⁹ Le Synode des Évêques à Rome en 1971, précise Cosmao, considère «comme allant de soi (...) le combat pour la justice», Dossier pour, p. 103.

Pape¹⁷⁰, les activités de la Commission «Justice et Paix», la création de l'Association des Théologiens du tiers-monde et les travaux des théologiens africains¹⁷¹. Cosmao voit dans ces structures

«les espoirs et les forces qui travaillent le monde en profondeur (et qui) ne sont pas étrangers à la dynamique de l'Évangile»¹⁷².

Dans la recherche théologique de Lunau, nous ne trouvons pas une réflexion originale sur cette question des structures positives. Vankrunkelsven ajoute quelques éléments à l'étude de Cosmao¹⁷³. Il note des données culturelles et religieuses, des organisations socio-économiques et des actions de l'Église et de l'État en Afrique¹⁷⁴. Celles-ci font partie, selon l'auteur, des «réalités sociales» que l'on découvre dans le milieu où se pose le problème de développement¹⁷⁵. Il revient au sujet de les analyser, de les lire

¹⁷⁰ Cosmao, parle en particulier des prises de position de Paul VI, Dossier pour, p. 113-119.

¹⁷¹ COSMAO ibid., p. 103, 107-138, 141, 149, 153.

¹⁷² COSMAO, ibid., p. 115. L'auteur cite un passage de l'introduction du Synode des Évêques en 1971 sur la justice dans le monde.

¹⁷³ VANKRUNKELSVEN, Pour la promotion, p. 88-99.

¹⁷⁴ Id.

¹⁷⁵ VANKRUNKELSVEN, ibid., p. 99.

avec les yeux de l'Évangile pour voir «quels sont les signes véritables de la présence ou du dessein de Dieu»¹⁷⁶ qu'elles portent.

b. Critique

Nous découvrons à travers l'étude de Cosmao que l'univers, tel que nous le faisons remarquer, n'est pas seulement un lieu où l'on trouve des structures d'oppression. Il est aussi un milieu de vie où des institutions et des créativités¹⁷⁷ conduisent progressivement le sujet et le groupe vers la promotion humaine. Nous tirerons personnellement de cet apport de Cosmao quelques conclusions qui mettent en évidence la spécificité de la relecture chrétienne des «enuagbeagbe» qui nous est suggérée.

En énonçant que les structures positives viennent des créativités, des organisations collectives des personnes, nous insistons en milieu Waci sur le fait que les «enuagbeagbe», en l'occurrence les êtres visibles¹⁷⁸, ne sont ni statiques ni monolithiques. Nous disons par là que c'est grâce au dynamisme et au travail des individus que les «enuagbeagbe» changent de visage et suscitent des conditions propices à la vie, voire des structures, des réalités

¹⁷⁶ VANKRUNSKELSVEN, ibid., p. 103.

¹⁷⁷ Dans le chapitre 5, nous verrons, à propos de la vision de l'être humain, le sens de créativité selon Cosmao.

¹⁷⁸ Par «enuagbeagbe», nous désignons strictement ici l'être vivant végétal, minéral ou animal.

positives. Les africanistes, en particulier Cosmao, aident les Waci à ne pas se contenter de l'affirmation générale selon laquelle les «enuagbeagbe» servent à la découverte de l'invisible et au bien-être des individus. Il s'agit désormais de faire ressortir davantage la dimension dynamique des «enuagbeagbe». Les Waci sont incités à voir en particulier dans les «enuagbeagbe» des êtres qui croissent grâce au travail humain, des êtres qui se transforment et font créer et renouveler des structures «porteuses de vie». Ce sont ces structures qui permettent de vaincre les structures oppressives. Elles facilitent la conquête de la promotion humaine.

En poussant plus loin cette réflexion nous proposerions que dans le cosmos-milieu vitale Waci, on conçoive «des réalités positives», les structures «porteuses de vie» comme des phénomènes qui font partie des «enuagbeagbe», au sens précis de «chose-vie-vie, être porteur de vie». Nous proposerions ensuite que l'on considère spécialement les réalités positives présentées par Cosmao comme

- des signes de l'orientation effective de tous les «enuagbeagbe», de tous les êtres vivants en général, vers l'achèvement intégral de l'être humain dans la société contemporaine; comme
- des signes qui démontrent que les réalités oppressives (présentées surtout par les théologiens africains) n'ont pas le dernier mot; et , enfin, comme

- des signes qui révèlent que les réalités oppressives et tous les «enuagbeagbe» seront libérés du péché ou de tout ce qui les rend inaptes à offrir à l'être humain, aujourd'hui, des conditions de bien-être.

Pour ces deux dernières conclusions, nous nous appuyons sur les enseignements antérieurs qui nous ont appris que le cosmos et tout ce qui l'habite participeront avec l'être humain au salut de Dieu¹⁷⁹. Les réalités positives expriment pour leur part ce dessein de Dieu si nous considérons qu'elles ne sont pas des sources d'oppression. Elles contribuent à rendre les êtres humains heureux dans le monde contemporain. Puisque la libération des personnes en Jésus débute ici-bas et qu'elle est aussi celle de tous les êtres vivants, les réalités positives signifient, à cette étape, que leur propre libération est déjà commencée avec celle des personnes dont elles favorisent l'accomplissement.

En référence à ces données, nous consentirons à dire avec Cosmao que des structures sociales (structures positives) sont des «espoirs et (des) forces (de l'Évangile) qui travaillent le monde en profondeur»¹⁸⁰. Et avec Vankrunkelsven, nous serons d'avis que des réalités sociales sont des «signes véritables du dessein de Dieu»¹⁸¹. En apportant ces précisions,

¹⁷⁹ Nous y reviendrons dans le chapitre 6.

¹⁸⁰ COSMAO, Dossier pour, p. 115.

¹⁸¹ VANKRUNKELSVEN, Pour la promotion, p. 103.

nous signifions que, contrairement à nos deux auteurs, nous n'appellerions pas les structures ni des «espoirs et des forces (agissantes de l'Évangile)» ni des «signes véritables du dessein de Dieu» uniquement parce qu'elles visent sur un point donné le développement des personnes¹⁸². Selon nous, il faut attribuer ces qualificatifs aux structures positives parce qu'elles actualisent effectivement l'idéal de l'achèvement à la fois des êtres humains, des êtres vivants et de toutes les réalités qui habitent le cosmos-société.

Cette nuance exige que l'on révise les critères selon lesquels on peut affirmer que telle structure est ou non positive. Pour y arriver, il est nécessaire de comprendre d'une façon contextuelle les réalités positives décrites par Cosmao. Il s'agirait, avant de parler aux Waci de CNUCED, de la CEE, de Bandoeng, etc., de leur faire connaître des institutions de leur premier milieu de vie. Ce sont par exemple: les organisations (des anciens) qui développent des valeurs fondamentales de la cosmologie, les groupes d'initiatives constructives chez les jeunes et les mouvements diocésains et paroissiaux, tels Développement et Progrès et la JCM¹⁸³. On ajoutera ensuite, des structures nationales et internationales, telles le Plan d'Action de Lagos, la CEDEAO et l'OUA¹⁸⁴.

¹⁸² Il s'agit au fond de structures qui apportent des solutions ponctuelles, ou à court terme, des problèmes de promotion humaine.

¹⁸³ La JCM: La Jeunesse Chrétienne du Mono.

¹⁸⁴ CEDEAO, Communauté Économique des États de l'Afrique de l'Ouest, fondée en Mai 1975 à Lagos (Nigéria). Le Plan d'Action de Lagos est un projet de redressement économique de l'Afrique élaboré par des experts africains sous le patronage de l'OUA en 1979, voir CLUB DE ROME, SCHNEIDER, Bertrand, L'Afrique face à ses priorités, Paris, Economica, 1987, p. 113-126.

B. L'origine des «enuagbeagbe»: de «Mawu» à Jésus

Nos démarches successives nous ont amené à une relecture nouvelle des «enuagbeagbe». Mais, la cosmologie rattache à l'Être Suprême, «Mawu Agbeḍotò» l'existence des «enuagbeagbe» et du cosmos. Comment réinterpréter à la lumière de l'Évangile cette donnée culturelle?

§1. Les travaux des Évêques

1. Le SCEAM: pensée et critique

Parmi les nombreuses expressions traditionnelles que le SCEAM utilise pour nommer «Dieu», celle de «Dieu de la vie, de la liberté et de la justice»¹⁸⁵ nous intéresse le plus pour nos propos. Nous limiterons notre étude à cet attribut divin pour des raisons de concision de l'exposé.

Par «le Dieu de la vie», le SCEAM fait ressortir l'idée de la vie dans le terme par lequel est désigné l'Être Suprême. Il nous dit ensuite que Jésus-Christ est l'Être Suprême.

¹⁸⁵ SCEAM, «L'Église et la promotion», p. 263-265; «Justice et paix», p. 928; «Justice et évangélisation», p. 1009-1010.

Jésus-Christ est le Fils de Dieu. Il est Dieu avec le Père et le Saint-Esprit¹⁸⁶. Il est Celui par qui Dieu le Père a fait exister le cosmos. Il est le «Créateur»¹⁸⁷, le principe de toutes choses et l'Auteur de la vie. L'être humain, continue le SCEAM, a fait apparaître le péché dans le monde¹⁸⁸. Les forces du péché et de la mort existent ainsi dans le cosmos. Mais, Jésus-Christ en est Vainqueur. En Jésus-Christ le cosmos est libéré de la mort et du péché. Jésus Christ est le Dieu de la vie¹⁸⁹.

La seconde partie de l'expression «le Dieu de la vie, de la liberté et de la justice» insiste sur le fait que Jésus est Vainqueur du péché et de la mort. Autour du «péché», il nous a été dit que le mal est arrivé après que l'Etre Suprême eut «ordonné» le cosmos. En employant l'expression «le Dieu de la liberté et de la justice», le SCEAM nous enseigne tout simplement que l'Etre Suprême est en Jésus-Christ plus fort que le mal, la mort et tout ce qui opprime l'humanité.

En appelant l'Etre Suprême «le Dieu Créateur et Sauveur, le Dieu de la vie, de la liberté et de la justice», le SCEAM enseigne aux membres de la culture Waci que Jésus-Christ est le Fils de «Mawu Agbeḍotò» et est «Mawu Agbeḍotò» avec le Père et le Saint-

¹⁸⁶ SCEAM, «L'Eglise et la promotion», p. 263-265.

¹⁸⁷ Nous nous demanderons plus loin s'il est pertinent d'employer le mot «Créateur» pour désigner l'Etre Suprême dans le milieu Waci.

¹⁸⁸ SCEAM, *ibid.*, p. 263.

¹⁸⁹ SCEAM, *ibid.*, p. 264; «Justice et paix», p. 228.

Esprit¹⁹⁰. C'est par Jésus-Christ que «Mawu Agbeḍotò» est le Principe et le Sauveur du cosmos. En Jésus-Christ, l'Etre Suprême est «le Dieu de la vie», voire «Mawu» de la vie, Agbeḍotò, l'Ordonnateur de la vie.

Cette affirmation assume la connotation de «Source de la vie» et de «Achèvement de la vie» qui transparaît dans la conception Waci de l'Etre Suprême. La pensée théologique du SCEAM a l'intérêt de révéler «Dieu» comme l'Etre Suprême qui ne laisse pas les êtres vivants, en particulier les hommes et les femmes, à eux-mêmes. Il est pour ceux-ci «le Dieu de la vie» en tant que l'Origine du cosmos et en tant que l'Etre Tout-Puissant qui délivre de la mort et du mal qui détruisent «agbe», la vie. Jésus-Christ est le nom du «Mawu Agbeḍotò» dont parle la cosmologie Waci. En lien avec nos observations antérieures sur le renouvellement des structures sociales, il appert que Jésus-Christ est aussi le nom de «Mawu Agbeḍotò» dont la puissance divine fait transformer les réalités, notamment celles qui sont oppressives.

L'enseignement du SCEAM nous semble toutefois diffus pour une compréhension concise de l'Etre qui est à l'origine des êtres vivants et du cosmos. Le SCEAM utilise à la fois une variété de mots et plusieurs vérités dogmatiques: Dieu «Créateur», Dieu-Père-Fils-Esprit-Saint; révélation de Dieu en Jésus-Christ, salut de l'être humain en Jésus-Christ,

¹⁹⁰ Nous évoquerons dans les pages qui suivront le problème que pose l'enseignement Dieu-Père-Fils-Esprit en milieu Waci.

Jésus-Christ Vainqueur du péché et de la mort, etc.. Ces termes ne proposent pas directement aux Waci un enseignement précis et simple sur la question de l'Etre Suprême. Dans un cosmos-société, comme celui de Comé, une intelligence qui cherche à comprendre pour croire ou une foi qui cherche à comprendre pour mieux croire¹⁹¹ se perdrait facilement dans tous ces éléments.

Comment, sans se perdre dans le réseau d'un langage théologique compliqué et sans faire perdre aux Waci la spécificité des concepts de «agbe» et de «Mawu Agbeḍotò» traduire dans leur culture: Jésus-Christ, Dieu de la vie, de la liberté et de la justice, Dieu «Créateur» et Sauveur?

2. Les Conférences épiscopales: pensée et critique

Les principales idées des travaux du SCEAM apparaissent dans la majorité des enseignements des Conférences épiscopales¹⁹². Seules quelques Conférences épiscopales développent une vision nouvelle de l'Etre Suprême. Celles-ci le font dans des réflexions où elles affirment ouvertement leur foi, dans des situations de violence politique et de mépris

¹⁹¹ Se rappeler de la pensée d'Augustin selon laquelle il y a une interaction entre intelligence et foi ou entre foi et intelligence: «Ergo intellege ut credas, crede ut intellegas», FRIES, Heinrich (sous la direction de), Encyclopédie de la foi. Tome II: Espérance-Lumière, Paris, Cerf, 1966-1967, voir article «foi».

¹⁹² Voir par exemple, IMBISA, «Justice et Paix», p. 299; CEZ, «Le chrétien et le développement», p. 901; «Notre foi en l'homme», p. 121-122; «Notre foi en Jésus», p. 235-237; CERAQ, «L'apostolat des laïcs», p. 428.

des droits des citoyens¹⁹³. C'est le cas de la CEZ qui enseigne que Jésus-Christ est le «Créateur», le Dieu fait homme, le chemin, la vérité et la Vie; Jésus-Christ est le Chef; Celui qui est au-dessus de toutes les «créatures»¹⁹⁴. C'est le cas aussi de la Conférence épiscopale du Soudan. Pour celle-ci, Dieu «Créateur» est Maître de tout l'univers, Fondement et Garant de l'unité, Juste et Suprême Juge¹⁹⁵.

L'originalité des études des deux épiscopats est de nous proposer des attributs de l'Etre Suprême qui sont en rapport avec les données culturelles et historiques du milieu ambiant¹⁹⁶. Ces études nous montrent ainsi que l'interpellation d'une intelligence Waci de Dieu «Créateur» et Sauveur à partir des concepts clés de la tradition Waci se justifie. Mais, les travaux des deux épiscopats, comme ceux des autres épiscopats africains, ne mènent pas de recherches qui assument les défis de cette interpellation. Les investigations des théologiens seront-elles plus pertinentes?

§2. Les travaux des théologiens

¹⁹³ Il s'agit des circonstances où des Chefs d'État et des gouvernements qui prennent des positions contraires à la liberté, à la sécurité des citoyens et au développement économique du pays.

¹⁹⁴ CEZ, «Notre foi en l'homme», p. 236.

¹⁹⁵ CATHOLIC BISHOPS OF THE SUDAN, Appeal of the Catholic Bishops of the Sudan, Juba, The Catholic Press Institute, 1983, p. 12-13. Voir aussi UGANDA CATHOLIC HIERARCHY, Re-shaping our Nation. Pastoral Letter of the Uganda Catholic Hierarchy, Kampala, St-Paul Publications, 1980, p. 9.

¹⁹⁶ Dans les deux pays, sur le plan culturel, les habitants croient traditionnellement en l'existence d'un Etre Suprême. Sur le plan politique, nous nous trouvons dans des contextes politiques où le chef veut être «le chef absolu» (Zaïre) et dans des contextes politiques où l'attitude du gouvernement aggrave une situation de division et de guerre (Soudan).

1. Les théologiens africains.

Deux auteurs nous offrent des études qui concernent spécifiquement l'existence de l'Être Suprême: Agossou et Pénoukou.

a. Agossou

L'analyse d'Agossou repose fondamentalement sur la pensée théologique d'Irénée sur le Christ le Logos, le Vivant et le vrai Dieu fait homme¹⁹⁷. Agossou nous dit que Dieu est «Gbèdotò»¹⁹⁸. Dieu est la Source de la vie. Force et Terme de la vie, Il «met en circulation une force inépuisable de vie»¹⁹⁹ et fait participer tous les êtres à sa vie. «Créateur», Dieu s'exprime, à travers les siècles, dans son œuvre, dans l'humanité. Il y révèle sa présence divine pour «accoutumer» l'être humain à la vie²⁰⁰. Jésus, précise Agossou, est la manifestation de «Gbèdotò», Source de la vie, Dieu vivant, le Vivant. Jésus est le Verbe de Dieu qui, malgré le péché de l'être humain, s'est incarné pour sauver

¹⁹⁷ AGOSSOU, Gbetò et Gbèdotò, p. 210-221.

¹⁹⁸ Remarquons le titre de l'ouvrage d' Agossou, Gbetò et Gbèdotò, «Gbèdotò» signifie en langue Fon Être Suprême.

¹⁹⁹ AGOSSOU, ibid., p. 228.

²⁰⁰ AGOSSOU, ibid., p. 224-228.

l'humanité. Il est vrai homme et vrai Dieu qui «unit Dieu à l'homme» et «l'homme à Dieu»²⁰¹.

b. Critique

Agossou traite du thème de l'Etre Suprême dans une culture Aja-Ewe, celle des Fon, qui désigne Dieu par «Mawu Gbè»²⁰². L'étude aurait eu un grand intérêt pour notre présente approche si elle avait proposé une théologie qui assume la signification de «agbe» et de «Mawu Agbèdotò». Dieu, appelé «Mawu», «Gbèdotò» au début, est désigné par le même mot en Fon au terme de l'analyse d'Agossou. En français, l'auteur affirme en conclusion à son étude que Dieu «Créateur» s'est révélé en Jésus-Christ. Jésus-Christ, écrit-il, est le Verbe de Dieu, le Vivant, le Sauveur. Mais, en Fon, il n'exprime pas de façon contextuelle ce nom de l'Etre Suprême que revêt désormais Jésus-Christ.

L'analyse d'Agossou nous apparaît ainsi comme un ensemble de données théologiques en langue française qui se juxtapose à la notion clé de «Mawu», de «Gbèdotò» qui récapitule en langue Fon l'enseignement sur l'Etre Suprême. Dans la mesure où l'auteur reconnaît lui-même que le mot «Gbèdotò» est le terme clé qui dit l'Etre Suprême; dans la mesure où l'auteur emploie ce concept Fon au départ de son étude en Fon, il est nécessaire

²⁰¹ AGOSSOU, *ibid.*, p. 226.

²⁰² Se rappeler de l'expression Waci «Mawu Agbèdotò».

qu'une fois la réflexion théologique menée, l'auteur ré-exprime en Fon le nouveau nom de l'Etre Suprême qu'il révèle au peuple Aja-Fon.

Nous retiendrions des travaux d'Agossou que l'Etre Suprême Principe-Vie des êtres vivants et Sauveur de l'humanité en Jésus-Christ est un Dieu dont la puissance est active dans les êtres vivants, en particulier en l'être humain, sous le mode de l'«accoutumance». En Jésus-Christ, l'Etre Suprême, Dieu fait être humain s'accoutume à habiter dans l'être humain et l'être humain s'accoutume à vivre de Dieu, par l'Esprit, en vue de la vie éternelle²⁰³. Notre auteur aurait abordé la question d'une réinterprétation du nom de Jésus-christ à partir du concept de «agbe» et de «Mawu Agbeḍotò» (ou «gbe», «Mawu», «Gbèḍotò» en Fon) que sa présente recherche nous aurait placé sur le terrain de la cosmologie Waci. Au fond, la vraie question resurgit de l'analyse d'Agossou: la compréhension contextuelle du nom de l'Etre Suprême reconnu en Jésus-Christ comme Source de la vie et Sauveur.

c. Pénoukou

Sur la problématique de l'existence de l'Etre Suprême, Pénoukou propose, lui, des réflexions à partir du commentaire d'un mythe Mina. Selon ce mythe, Mawu a «créé» le cosmos par l'intermédiaire de Bomènòn. Celui-ci est un personnage mythique qui sert de

²⁰³ AGOSSOU, Gbètò et Gbèḍotò, p. 218.

«Medium organique» ou d'inter-relation entre Mawu et le ventre de la femme qui porte «les petits d'homme»²⁰⁴. Pénoukou montre ensuite que le Logos, dans Pr 8,1-2. 27-35, est perçu comme le «Medium organique» entre «Dieu» et le cosmos. Jésus-Christ, continue l'auteur, est la Source de la vie dans sa communion avec le Père. Il est celui par qui tout a été «créé». Jésus-Christ, conclut le théologien, est le «Medium organique» entre Dieu et tout le Cosmos. Il est «l'Être-là-avec» l'Etre Suprême, l'homme et le cosmos.

d. Critique

Par Pénoukou nous découvrons que Mawu est appelé «l'Ordonnateur» de l'univers. Malheureusement, la réflexion ne porte pas tellement sur cette idée. Pénoukou cède plus à la présentation de Mawu comme «Créateur» que comme «Ordonnateur»²⁰⁵. Quand il est question de «Ordonnateur», on trouve «Ordonnateur de toutes choses» et non «Ordonnateur de la vie». L'auteur souscrit-il à l'usage de la catégorie de «Créateur» pour parler de «Mawu Agbedotò» dans un contexte Aja-Ewe? Un tel choix viderait la culture Aja-

²⁰⁴PENOUKOU, «Christologie au village», p. 77.

²⁰⁵ PENOUKOU, «Christologie au village», p. 69-106. Le mot «Créateur» inclut le vocabulaire connexe créé (e), créature et création. Le mot «Créateur» revient 33 fois en 38 pages et «Ordonnateur» 3 fois seulement!

Ewe²⁰⁶, en l'occurrence Waci de la spécificité de son appréhension de l'Etre Suprême autour du concept «vie»²⁰⁷.

A propos de la notion de «vie», une autre question surgit. Pénoukou désigne Jésus-Christ à partir du concept de relation, de l'«Etre-là-avec», de «Medium organique» et non à partir de la catégorie «vie». L'analyse de l'auteur ne soulève-t-elle pas des difficultés contre notre invitation à appeler Dieu, et donc Jésus-Christ, à partir de la notion de «vie»?

D'entrée de jeu, précisons que l'étude de Pénoukou fait mention des mots communs à plusieurs sous-groupes Ewe: «Mawu» et «Agbetò»²⁰⁸. Mais, quand elle parle du «cosmos» et de «Mawu», elle oublie d'utiliser les termes spécifiques «agbeme» et «Agbedotò». Ces deux concepts font percevoir, en lien avec «agbetò», la notion clé de «agbe», la vie. En dépit de cette lacune, l'auteur parvient à reconnaître que chez les Ewe-Mina, comme chez les africains en général, tout est relié à la «vie»²⁰⁹. Pourquoi ne part-il pas alors de cette catégorie pour parler de la solidarité entre «Mawu», le cosmos et l'être humain ou pour nommer l'Origine du monde qu'est Jésus-Christ?

²⁰⁶ N'oublions pas que l'ethnie Mina appartient à l'ensemble culturel Aja-Ewe.

²⁰⁷ Cette critique s'applique aussi à Agossou qui utilise également Créateur pour désigner l'Etre Suprême, Gbetò et Gbedotò, *passim*.

²⁰⁸ PENOUKOU, «Christologie au village», p. 77.

²⁰⁹ PENOUKOU, *ibid.*, p. 74-76.

L'auteur écrit par ailleurs que dans la société Ewe-Mina, l'être se pense en termes de communauté et de solidarité²¹⁰. Sur ce point, qu'il nous soit permis d'apporter quelques données d'ordre linguistique et conceptuel pour éclairer le débat.

Dans la culture Ewe-Mina, comme dans la culture africaine, le locuteur ne discute pas sur des idées formelles²¹¹. Nous voulons dire que pour réfléchir sur un problème et / ou traduire sa pensée, le sujet part non pas des représentations abstraites, mais de réalités visibles²¹². Celles-ci désignent ou bien la forme concrète et actuelle que prend l'être dont parle le sujet; ou bien des images qui expriment comment, dans l'existence, le phénomène dont il est question apparaît. Viennent ensuite des signes et des symboles qui donnent chair aux mots et font développer une pensée qui rattache l'individu au réel et proposent une solution concrète²¹³. La question qui se pose dès lors devant l'affirmation de Pénoukou est la suivante: sous quelle forme existe l'être qui se conçoit à partir des concepts de communauté et de solidarité? Comment apparaît-il dans l'existence? Ou encore, sous quelle forme est-il perçu par le sujet Mina qui le pense et dit ce qu'il est ?

²¹⁰ PENOUKOU, *ibid.*, p. 70.

²¹¹ VIEIRA, *La conception de la vie*, p. 20.

²¹² Cauvin définit à ce propos le langage africain comme une «pensée imageante», CAUVIN, *L'image, la langue*, p. 434, 478, 433-555; revoir notre introduction au chapitre 2.

²¹³ ELUNGU, P.E.A, *Tradition africaine et rationalité moderne*, Paris, L'Harmattan, 1987, p. 26-31, 49; CALAME-GRIAULE, Geneviève, *Ethnologie et langage. La parole chez les Dogon*, Paris, Gallimard, 1965, 589 p.

L'exposé même de l'auteur fournit quelques éléments de réponse²¹⁴. Il pose comme principe, que la vie est la réalité fondamentale. La vie est comprise en Afrique «comme un organisme vivant»²¹⁵. Et l'auteur d'ajouter:

«Il s'agit là non pas d'une simple croyance, vague et dérisoire, mais d'une profonde conviction; qui structure la vision des choses, de l'univers des hommes des hommes et des êtres spirituels»²¹⁶.

La vie est l'être qui se manifeste concrètement. Elle est la catégorie antérieure aux termes de communauté et de solidarité. C'est elle, dit l'auteur lui-même, qui «structure» tout. C'est donc elle qui peut faire voir et penser l'être comme relation. La perception de la relation entre l'être humain, le cosmos et l'Etre Suprême est possible parce qu'il y a au départ la vie qui fonde et manifeste l'existence des êtres vivants, anime et unit tout ce qui peuple le cosmos. Bref, la vie est première. Elle est la catégorie clé. Elle précède le concept de «être-là-avec» ou de «Medium organique»!

Aussi la catégorie de «vie» nous semble-t-elle plus appropriée à désigner fondamentalement l'Etre Suprême que celle de «relation». Cela n'interdit pas de privilégier

²¹⁴ PENOUKOU, «Christologie au village», p. 76. C'est nous qui soulignons.

²¹⁵ PENOUKOU, ibid., p. 76.

²¹⁶ Id.

la notion de relation pour des raisons extrinsèques aux données culturelles que nous venons de présenter. C'est le cas de l'étude «Christologie au village» quand Pénoukou traite de la Sainte Trinité et de la communion entre les «personnes divines»²¹⁷. Une telle perspective de recherche ne peut cependant préjuger de la place primordiale du concept de «vie».

Les travaux de Pénoukou nous auront permis de mieux comprendre la nécessité d'attribuer à Celui qui est à l'origine du monde, voire à Jésus-Christ, un nom qui renvoie à la réalité fondamentale Waci de vie. Il reste à répondre au défi d'une expression Waci de l'Etre Suprême révélée en Jésus-Christ comme le Dieu Principe de tout et Sauveur, «le Dieu de la vie, de la liberté et de la justice». Interrogeons pour finir les travaux des théologiens africanistes.

2. Les théologiens africanistes: pensée et critique

Cosmao est le seul qui nous dit qui est l'Etre Suprême. Sa réflexion ne répond pas au problème Waci, mais elle a l'avantage de nous faire connaître d'autres attributs de Dieu Ordonnateur de la vie.

²¹⁷ PENOUKOU, «Christologie au village», p. 95-100.

Selon le dominicain, l'Être Suprême est un «Dieu» qui «seul est Dieu»²¹⁸. Il EST et est dans le monde «d'une présence absente»²¹⁹. Il est un Dieu «Créateur des créateurs»²²⁰. Dieu qui seul est Dieu refuse à l'être humain tout culte à César. Dieu n'accepte pas que l'être humain se fabrique des «dieux», c'est-à-dire «divinise» ou maintienne des lois et des institutions qui font des uns des puissants et des autres des opprimés²²¹. Jésus Vainqueur de la mort, continue Cosmao, révèle Dieu qui seul est Dieu. Jésus-Christ n'a pas accepté de devenir «dieu» devant les sollicitations du diable. Jésus n'est pas allé du côté des puissants et des riches qui exploitent les pauvres. Il n'a pas «sacralisé» la loi, le sabbat. Il n'a pas rendu de culte à César mais à Dieu qui seul est Dieu.

Il revient à cette pensée de Cosmao d'enrichir la conception Waci de Mawu. Elle développe des enseignements qui complètent ceux des Évêques sur «Dieu de la vie, de la liberté et de la justice».

Au terme de nos réflexions sur la compréhension chrétienne du «Mawu Agbeḍotò», Principe des «enuagbeagbe», une donnée laisse cette étude inachevée: l'absence chez tous

²¹⁸ COSMAO, Changer le monde, p. 175, 185-186.

²¹⁹ COSMAO, ibid., p. 181.

²²⁰ COSMAO, ibid., p. 182, «Dieu, disent les pauvres: justice et liberté» dans Foi et développement 93 (1982), p. 3.

²²¹ COSMAO, ibid., p. 124-134, 180-186; «Dieu, disent», p. 3.

les auteurs d'une analyse qui alimente une réinterprétation Waci du nom de l'Être Suprême à partir des concepts de «agbe» et de «Mawu Agbeḍotò».

§3. Une question décisive: le nom Waci de Jésus-Christ

Nous pensons que la notion de Jésus-Christ Vainqueur de la mort et du péché est apte à combler la lacune des études de nos auteurs. Mais, comment révéler aux Waci Jésus-christ comme Vainqueur de la mort et du péché sans perdre la spécificité de la notion fondamentale de «agbe», vie, et de «Mawu Agbeḍotò», Principe-Totalité-Vie?

1. Jésus-Christ, «Mawu Agbeḍotò»

Reportons-nous d'abord au sens de «Agbeḍotò» qui exprime l'idée à la fois de l'Être Suprême et de la vie. Dans «Mawu Agbeḍotò», le mot «Agbeḍotò» exprime l'idée que l'Être Suprême EST VIE, UNE VIE qui se manifeste comme VICTOIRE SUR LA MORT, UNE VIE-ORDRE-HARMONIE. À partir de cette donnée de base, on pourrait faire ressortir l'idée que c'est parce que Jésus EST au commencement et EST LA VIE qui est VICTOIRE SUR LA MORT qu'il est Vainqueur de la mort et du péché²²². Pour confesser Jésus de manière à respecter la tradition Waci et à investir cette dernière de la révélation chrétienne, il faudrait nommer Jésus à partir des mots «Mawu Agbeḍotò» (pôle de la

²²² Rappelons que dans la culture Waci un être authentique manifeste l'être qu'il est.

culture Waci) et «Vainqueur de la mort et du péché» (pôle de la nouveauté de l'enseignement de nos auteurs).

Nous dirions corrélativement en Waci, pour notre part, «YESU AGBE δ OTÒ, E $\bar{K}$ U KU VOEN JI δ UTÒ». Cela signifie, littéralement, «Jésus Agbe δ otò-et, avec-le mal-Celui qui est Vainqueur». Observons la place, la position de «Agbe δ otò» dans «Yesu Agbe δ otò». Substantif en apposition à «Yesu», «Agbe δ otò» permet d'exprimer dans la confession du nom de Jésus, la donnée fondamentale qu'est la vie dans la cosmologie Waci. Le suffixe « δ otò» dans le terme «Agbe δ otò» permet de signifier à travers «Yesu Agbe δ otò» que Jésus est le Principe et l'Achèvement de la vie. «E $\bar{K}$ u ku voen Ji δ utò», i.e. la mort-et, avec-le mal-Celui qui est vainqueur, énonce la révélation chrétienne²²³. Nous traduirons ainsi «Yesu Agbe δ otò e $\bar{K}$ u ku voen Ji δ utò» par JÉSUS-VIE ET VAINQUEUR DE LA MORT ET DU PÉCHÉ.

Un problème apparaît cependant. Quelle sera la position des Ancêtres et des Vodou par rapport à «Jésus-Vie-et-Vainqueur de la mort et du péché»? La question émerge parce que dans la cosmologie Waci les ancêtres et les Vodou sont des êtres vivants par qui l'être humain découvre «Mawu Agbe δ otò».

²²³ Par la révélation chrétienne, nous désignons la pensée du SCEAM et le contenu des réflexions qui ont trait à la manifestation de Dieu en Jésus-christ comme Source de la Vie et Vainqueur de la mort. Nous soulignons en particulier l'apport original de Cosmao sur l'Etre Suprême, «Dieu» qui «seul est Dieu».

2. Rapport entre Jésus, les Ancêtres et les Vodou

a. Remarques préliminaires

Observons avant de nous engager dans cette discussion qu'en parlant de Jésus-Christ, nous sommes dans le domaine de la foi. C'est dire que la reconnaissance de Jésus-Christ comme la manifestation de Dieu posera toujours problème ... même si nous faisons une relecture théologique de toutes les données culturelles du peuple qui accueille l'Évangile. La foi au nom de Jésus est avant tout une œuvre de «Mawu» qui se donne à connaître en Jésus-Christ²²⁴.

Pour proposer une réponse à la question soulevée, nous nous référerons à la signification des Vodou et des Ancêtres; puis, aux rôles de ces derniers dans les relations de l'être humain avec «Mawu Agbeḍotò».

Ni les Ancêtres ni les Vodou, nous l'avons vu, ne sont «MAWU AGBEḍOTÒ». Les Ancêtres sont des morts-vivants qui sont entrés dans l'au-delà, la demeure du Principe-Totalité-Vie. Ils sont des modèles pour les hommes et les femmes dans l'art de la connaissance de l'Ordonnateur de la vie. Dans ce contexte, le nom Vodou exprime parmi les «enuagbeagbe» des signes et des symboles de la découverte de «Mawu Agbeḍotò». En

²²⁴ Mt 11,27; Lc 10,22.

allant vers le Vodou, l'individu esquisse la démarche par excellence de la conquête de la victoire sur la mort en vue de la promotion humaine. Ainsi, intrinsèquement, la conception Waci des Ancêtres et des Vodou n'est pas contraire à l'enseignement du SCEAM sur Jésus-Christ. Elle n'entre pas en opposition ou en conflit avec le nom Jésus-Christ. La question qui émerge dès lors est de savoir comment signifier dans un langage qui véhicule les valeurs positives de la vision ancestrale des Vodou et des Ancêtres. Comment, en outre, concevoir le statut des Vodou et des Ancêtres dans la dynamique de la foi en Jésus-Christ, l'épiphanie de «Mawu Agbedotò»?

Pour répondre à cette question, il importe de rappeler que le terme Vodou récapitule, dans la culture Waci, les relations de l'individu avec l'invisible et les requêtes de promotion humaine²²⁵. N'est-il pas possible d'investir le nom «Jésus-Christ» de cette

²²⁵ De ce point de vue, la question du rapport Vodou-Jésus-Christ englobe celle du rapport Ancêtres-Vodou. La position des Vodou par rapport à Jésus détermine celle des Ancêtres par rapport à Jésus. En effet, ces derniers sont pour les Waci des aînés dans l'art de déchiffrer l'univers et des intercesseurs qui garantissent la communion des êtres humains avec l'Etre Suprême à travers les Vodou. Les Vodou sont eux, ne l'oublions pas, le voile de l'invisible, le canal de la communion avec l'Etre Suprême. Quand nous considérons les ancêtres pour ce qu'ils sont fondamentalement pour les Waci (cf. supra), ils nous apparaissent comme des morts-vivants qui sont au service de la relation des hommes et des femmes avec les Vodou et Mawu. Réfléchir sur le rapport Vodou-Jésus-Christ, c'est aborder implicitement la question du rapport ancêtres-Jésus-Christ puisque les relations des individus avec les ancêtres participent de celles avec les Vodou et Mawu. Si à un autre niveau, nous considérons ensuite les ancêtres comme des modèles d'êtres humains accomplis, comme des fondateurs du clan, nous pourrions poser un autre rapport entre les Ancêtres et Jésus-Christ. Ce thème sera abordé dans le chapitre 6.

signification²²⁶? Des spécialistes Aja-Ewe de la question Vodou ont-ils réfléchi sur cette question, notamment sur le rapport Vodou-Jésus-Christ²²⁷.

Agossou et Adoukonou sont les deux grands théologiens Aja-Ewe qui ont traité spécifiquement du thème du Vodou. Le premier, cependant, ne s'intéresse pas au problème d'une approche christologique du Vodou²²⁸.

b. Le point de la question

Dans sa thèse en deux tomes, Adoukonou étudie le problème d'une herméneutique chrétienne du Vodou chez les Fon de Danxomè (Abomey, Bénin). C'est à la fin du premier volume de son analyse, qu'il parle précisément d'une christologie du Vodou²²⁹. La

²²⁶ Nous ne créons pas de rupture entre croyances et pratiques religieuses. Nous circonscrivons plutôt notre analyse, car la question spécifique de pratiques religieuses et son rapport avec la croyance sont trop vastes et complexes pour être étudiés dans cet exposé.

²²⁷ Nous limitons notre approche à l'aire culturelle Aja-Ewe d'abord parce que les Waci appartiennent à celle-ci et ensuite parce que cette aire culturelle est le berceau du Vodou.

²²⁸ AGOSSOU, *Gbetò et Gbèdotò*, passim; l'auteur précise dans cette étude, sur le plan théologique, que le Vodou est un être vivant qui vient de Dieu. Le Vodou contribue chez les Fon à la communion de l'individu avec la nature et avec Dieu et à la croissance de la vie, *ibid.*, p. 132-148; *Christianisme africain*, p. 68-89; «La religion, une réalité aux visages contrastés» dans *Savanes-Forêts* 31 (1985), p. 65-76.

²²⁹ ADOUKONOU, *Jalons pour*, t.1, p. 279-310.

recherche se fonde sur quatre données culturelles principales²³⁰ et sur une étude de l'hymne christologique de l'épître aux Philippiens²³¹.

Voici les premiers éléments sur lesquels repose l'analyse²³²:

- 1. Chez les Aja-Fon, «c'est la nomination qui fait le Vodun»²³³. Le Vodun est le «ylo ðo», i.e. le nommer²³⁴, «l'attribution de sens»²³⁵. Il est un «xo», i.e. une parole, un signe chargé de sens²³⁶. Enfin, le Vodun est comme tel le désir de l'être humain²³⁷.

²³⁰ On pourra relever encore d'autres éléments à partir de la lecture préliminaire par Adoukonou de toute l'histoire de la domination occidentale sur l'Afrique comme histoire de la nomination (*ibid.*, p. 35-55). Nous n'avons pas la compétence d'historiens pour traiter de cette hypothèse qui dépasse le cadre Waci de notre étude. L'analyse des données cosmo-anthropologiques que nous présentons dans les pages suivantes n'est pas de moindre importance. Elle nous montrera les éléments majeurs sur lesquels l'auteur fonde en dernière analyse sa pensée théologique.

²³¹ Adoukonou n'analyse pas toute l'hymne christologique (Ph 2,6-11). Il retient seulement Ph 2, 9-11. Nous y reviendrons.

²³² L'importance de la question que nous traitons exige que nous présentions l'un après l'autre les quatre éléments sans lesquels on ne peut comprendre l'essentiel de la pensée d'Adoukonou sur le rapport Vodun-Jésus-Christ ni notre contribution qui suivra.

²³³ ADOUKONOU, *ibid.*, p. 307.

²³⁴ ADOUKONOU, *ibid.*, p. 305.

²³⁵ ADOUKONOU, *Jalons pour*, t.2, p. 124.

²³⁶ *Id.*

²³⁷ ADOUKONOU, *ibid.*, p. 125.

- 2. Le monde est symbole. Il est un champ, un système de signes, un «complexe de signes chargés d'intention»²³⁸. Le monde est aussi un milieu vital, un champ de forces entre la vie et la mort²³⁹. On distingue «agbetome», i.e. ici-bas, le monde des hommes et des femmes et «kutome», i.e. le pays de la mort, le milieu de l'ailleurs²⁴⁰.

- 3. L'être humain est l'herméneute du lieu où il habite, «gbetome». Il cherche «l'intentionnalité» qui fait exister les choses²⁴¹. L'individu qui arrive à la fin de son existence terrestre réalise le «xo», la parole. Il devient «mexo», le sage dans ces derniers jours et quand il quitte ici-bas, il «doit être nommé Vodou par la communauté clanique et lignagère»²⁴². L'être humain authentique Fon devient Vodou dans la mémoire du groupe²⁴³. Et enfin,

- 4. Le «Se» est l'immanence en l'être humain de la transcendance, «le Grand Se», «Segbo», l'Etre Suprême. Le «Se» est le principe du devenir de chaque être humain²⁴⁴. «Gbe», la vie est puissance et sens. «La vie est vie humaine» dit Adoukonu, de par là

²³⁸ *Ibid.*, p. 134.

²³⁹ ADOUKONOU, *ibid.*, p. 105.

²⁴⁰ ADOUKONOU, *ibid.*, p. 111-114.

²⁴¹ ADOUKONOU, *ibid.*, p. 138.

²⁴² ADOUKONOU, *Jalons pour, t.1*, p. 205; *Jalons pour, t.2*, p. 21-30.

²⁴³ La tradition suivant laquelle l'être humain, l'ancêtre devient dans la mémoire de ses descendants un Vodou est propre aux Fon, PENOUKOU, «Christologie au village», p. 80.

²⁴⁴ ADOUKONOU, *Jalons pour, t.2*, p. 115-118.

«nomination» ou «l'attribution de sens»²⁴⁵. «Xo» est la parole qui révèle à l'individu, à toute vie humaine son «se», en particulier à travers le «Fa», le messager des Vodou et de Dieu²⁴⁶.

Sur ces bases cosmo-anthropologiques Fon, Adoukonou analyse Ph 2,9-11. Il préconise à la fin de son approche une lecture christologique du Vodou à partir d'une «théologie du Nom et de la Nomination»²⁴⁷, voire une lecture christologique du Vodou à partir des concepts de «nomination» et de «nommer». Il faut confesser Jésus-Christ, dit Adoukonou, comme Celui qui a reçu le Nom, le Nom qui est au-dessus de tout nom²⁴⁸.

c. Critique

L'analyse d'Adoukonou s'adresse aux Fon. Mais l'auteur étend souvent les conclusions de sa recherche aux autres ethnies africaines. Nous pouvons dès lors faire des critiques pour ce qui concerne le groupe Waci. Nos remarques ont trait à l'appellation du Vodou, et donc de Jésus, à partir du concept de «Nom» et non de «vie».

²⁴⁵ ADOUKONOU, *ibid.*, p. 124.

²⁴⁶ ADOUKONOU, *ibid.*, p. 124-134, 141-164.

²⁴⁷ ADOUKONOU, *ibid.*, p. 301-310.

²⁴⁸ ADOUKONOU, *Jalons pour*, t.1, p. 301-310.

Avant de nous interroger sur la valeur de ce choix conceptuel d'Adoukonou, il est bon de rappeler que l'auteur est un fils d'Abomey, l'ancien royaume de Danxomè que gouverne l'histoire, selon l'expression de Cornevin²⁴⁹. Par son origine, Adoukonou est ainsi d'un milieu du Bénin où l'on accorde une grande importance à la parole, à la nomination parmi les facteurs de transformation ou de gestion de la vie de la communauté. L'auteur est aussi un disciple de théologiens allemands pour qui «le nommer» est un des concepts clés à partir desquels l'être humain comprend ses rapports avec Dieu en Jésus-Christ²⁵⁰.

L'auteur a plus d'une fois reconnu dans son exposé que la vie est la valeur caractéristique de la société africaine, en général, et Aja-Fon, en particulier²⁵¹. Il admet en outre que chez les Fon, le monde est appelé «gbêmê»: le milieu vital; «gbexi»: le marché

²⁴⁹ ibid., p. 308-310.

²⁵⁰ Citons trois noms Pannenberg, Balthazar et Rahner. Ceux-ci sont les théologiens que l'auteur cite le plus souvent en reconnaissant qu'il doit beaucoup à la pensée de ses maîtres allemands, Ratzinger et Ulrich, Jalons pour, t.1, p. ix; Jalons pour, t.2, p. 235-240. A partir des sources que nous livre Adoukonou lui-même, retenons que la pensée théologique de Pannenberg insiste sur la notion de la fin de l'Histoire universelle, du sens et de l'interprétation: «dans la personne de Jésus la réalité même de Dieu et la vérité de l'Histoire universelle étaient en jeu et (...) les prétentions qu'il a élevées au cours de sa vie, l'interprétation qu'il a faite de l'histoire de Dieu avec Israël (...) conservaient une ouverture sur l'avenir(...) tant qu'il n'était pas mort». «La projection de l'événement pascal sur la vie de Jésus permet seule, de lui trouver son sens» (Jalons pour, t.1, p. 76). Pour Balthazar «St-Paul (...) fait culminer le processus de la manifestation de la gloire de Dieu dans le Crucifié qui (...) se laisse nommer» (ibid., p. 308). Rahner pour sa part définit l'être humain comme «l'écouté de la Parole» (T.2 p.138) (c'est nous qui soulignons).

²⁵¹ ADOUKONOU, Jalons pour, t.2, p. 123.

de la vie²⁵². Dieu est appelé: «Gbɛdotò», Celui qui a la vie en propre²⁵³; le bonheur: «du gbɛ», manger la vie; l'être humain: «gbetò», «l'agent de la vie»²⁵⁴ et la vie: «gbɛ», ce que l'être humain affronté à la mort cherche auprès du Vodou et de Dieu par l'intermédiaire du Fa, «le messenger de Vie»²⁵⁵.

Comment l'auteur arrive-t-il à conclure que «le nommer» est la réalité principale? qu'il faut désigner le Vodou à partir du concept de «xo», de nom? Pourquoi ne souligne-t-il pas, en analysant Ph 2, 9-11, que Jésus est la VIE, Celui qui est Vainqueur du péché et de la mort²⁵⁶? Reprenons successivement la recherche culturelle et théologique de l'auteur.

Sur le plan culturel, la raison décisive que l'auteur avance pour soutenir son point de vue est que les prêtres du Vodou utilisent «la grammaire du Fa»²⁵⁷ pour désigner l'Être Suprême. En répondant à cette argumentation, nous toucherons aux principaux points de

²⁵² ADOUKONOU, *ibid.*, p. 123-124.

²⁵³ ADOUKONOU, *ibid.*, p. 123.

²⁵⁴ ADOUKONOU, *Jalons pour t.2*, p. 107.

²⁵⁵ ADOUKONOU, *ibid.*, p. 217.

²⁵⁶ Dans le tome 1 de son volume, p. 308, l'auteur note rapidement que Jésus-Christ est «Celui qui est mort et ressuscité pour nous». Mais, il consacre son analyse aux termes «Nom» et «confesser». Ainsi, aux p. 308-309, le mot «Nom» (et ses variations nommer, nomination) et le mot «confesser» qui lui est rattaché apparaissent 35 fois (30 fois pour «Nom» est 5 fois pour «confesser») Mais, il est question 2 fois seulement de la mort-résurrection du Jésus-Christ ... et pourtant l'auteur analyse Ph 2,6-11! Nous y reviendrons.

²⁵⁷ ADOUKONOU, *ibid.*, p. 221-222.

l'analyse culturelle. Le «Fa», reconnaît Adoukonou lui-même, est le message du «Gbèdotò», l'Être Suprême²⁵⁸. Le Fa fait connaître au sujet la parole qui vient du Principe-Totalité-Vie. Si dans un tel contexte, les prêtres se réfèrent au champ sémantique du «xo», la parole, la nomination pour désigner Dieu, ils restent dans le cadre de l'exercice de leur fonction. Ils enseignent que Dieu, parce qu'Il est Principe-Totalité-Vie, est Celui qui connaît, Celui qui est la Parole qui donne la vie. Les prêtres du Fa ne contestent nullement alors la pratique sociale de l'appellation de Dieu à partir de «Gbèdotò», i.e. Dieu-Celui qui a la Vie en propre. Les prêtres confirment plutôt ce nom de «Gbèdotò» en faisant découvrir tous les attributs divins que «Gbèdotò» évoque à propos de «xo».

Ce que nous disons de «Gbèdotò» est valable pour le Vodou qui, au sein du cosmos, fait atteindre «Gbèdotò». On ne saurait donc définir radicalement le Vodou, nous semble-t-il, par les concepts du champ sémantique de la nomination, mais de «agbe», la vie²⁵⁹. Dans le quotidien, dans les événements de malheur et de joie, en recourant au Vodou, l'individu demande fondamentalement à «Gbèdotò», dans ce «gbêmê» (milieu vital), «gbê», la vie, et non pas la nomination, «l'intentionnalité ontologique»²⁶⁰.

²⁵⁸ ADOUKONOU, Jalons pour, t.2, p. 143-217.

²⁵⁹ Nous employons le terme Fon qui signifie «vie»: «gbê». En Waci, nous aurons «agbe».

²⁶⁰ ADOUKONOU, Jalons pour, t.2, p. 138. Pour expliquer davantage l'idée qui précède, ajoutons que, quand face à un malheur, l'africain, le Waci en particulier, cherche le «sens», «l'intentionnalité ontologique» de ce qui trouble son existence. Le «sens» ou «l'intentionnalité ontologique» signifie ici la voie qui permet d'aller à la source du mal pour détruire celui-ci à sa racine afin que la mort n'ait pas le dessus.

Il appert que Adoukonou prend la nomination, l'attribution de sens pour ce qu'elle n'est pas pour le sujet: la fin (ultime). Qui dit «nomination» dit nommer. Le sujet, parce qu'il est doué de raison et de volonté, ne peut nommer quelque chose, quelqu'un sans raison. La nomination permet au sujet de connaître la *raison d'être*, de *s'orienter vers* ou de *se diriger vers*²⁶¹. Il s'agit alors pour le sujet de préciser ce terme vers lequel il est tourné grâce à la connaissance de l'intentionnalité profonde des choses. Adoukonou ne précise pas la finalité de la grammaire du «Fa», du «xo», voire de la nomination qu'emploient les prêtres du Fa et du Vodou pour désigner l'Être Suprême. Adoukonou ne présente pas le terme de l'attribution du sens ou du nommer qu'est le Vodou. Consciemment ou inconsciemment, l'auteur fait du «xo», du «se»²⁶², la parole-vie, la parole-programme ce que vise en définitive le sujet à travers le Vodou et le Fa. L'auteur fait du «xo», du «se» la fin poursuivie au lieu d'y voir *ce qui oriente vers*, le moyen, le canal qui conduit à ce qui préoccupe l'être humain²⁶³: la réalité fondamentale, la vie, la Plénitude-Vie dans le Principe-Totalité-Vie.

²⁶¹ FOULQUIER, Paul (avec la collaboration de Raymond Saint-Jean), Dictionnaire de la langue philosophique, Paris, P.U.F. 1962 p. 275-278, voir article «fin»; p. 605, voir article «raison»; p. 664, voir article «sens»; WILLERVAL, Petit Larousse, voir les mêmes articles aux p. 420, 812, 888.

²⁶² Se rappeler que le «Fa» fait connaître au sujet le «se» la parole-vie d'origine divine.

²⁶³ Dans le tome 2 de son ouvrage (p. 216), Adoukonou conçoit le «xo», la capacité pour le sujet d'être un herméneute qui déchiffre les signes du monde, comme un «être plus». L'auteur réduit dans ce contexte la manducation de «gbê», de la vie, à la satisfaction des instincts primaires. Adoukonou traduit «du gbê» par «dévorer la vie». Il se trouve ainsi à l'aise pour faire du «nommer», du «Nom», de la «nomination», ou du «xo» l'essentiel qui est au-dessus de «gbê», la vie. L'affirmation ne convainc pas, car l'auteur ne justifie pas pourquoi il traduit subitement «du» de «du gbê» par «dévorer». N'avait-il pas jusqu'ici traduit ce verbe déterminant par «manger» (la vie) (Jalons pour, t.2, p. 124, 136), sens qui est donné habituellement au mot Fon? Voir ce sens habituel chez AGOSSOU, Gbètò et Gbèdotò, p. 145-146. Ce dernier montre que «du gbê» a une signification qui ne limite pas l'individu à la satisfaction de ses instincts primaires. Voir aussi du même auteur Christianisme africain, p. 86-88.

En conclusion, en nous fondant sur les données culturelles reportées au-dessus, il nous semble qu'on ne pourrait, à partir de la notion de nomination, appeler Dieu (ou Jésus-Christ) la Plénitude-Vie que désire l'être humain.

Sur le plan théologique, nous pouvons nous demander si notre auteur ne perd pas de vue l'essentiel du contenu de Ph 2,6-11, texte scripturaire sur lequel il se base pour justifier sa position. L'essentiel, c'est-à-dire «la confession fondamentale de la foi chrétienne»²⁶⁴: le crucifié-élevé, Jésus-Christ Seigneur²⁶⁵. Comment se fait-il qu'Adoukonou ne parle pas de cette confession de foi dans son exposé? Et que signifie cette confession de foi pour la question que nous développons?

Adoukonou cite l'hymne christologique de l'épître aux Philippiens à moitié parce qu'il ne retient pour son analyse que le chapitre 2, versets 9 à 11²⁶⁶. L'auteur laisse de côté les premiers versets (6 à 8). De plus, dans la péricope des vv. 9-10 qu'il choisit, il ne

²⁶⁴ Ph 2,11 note y de la TCB.

²⁶⁵ Nous le démontrons dans les lignes suivantes.

²⁶⁶ Ce choix que l'auteur ne justifie pas est choquant, car tous les exégètes que nous avons pu consulter analysent généralement l'hymne christologique du chapitre 2 de lettre aux Philippiens comme un tout qui va du verset 6 (ou 5) au verset 11. Voir GNILKA, Joachim (commentée par), La lettre aux Philippiens, version française de Carl Nys, Paris, Desclée, 1970, p. 40-48; The Epistle to the Colossians (by Frantz Mussner), London, Sheed and Ward, 1971, p. 33-40; CULLMANN, Oscar, Christologie du Nouveau Testament, Neuchâtel, Delachaud et Niestlé, 1958, p. 144; HENDRIKSEN, William, New Testament Commentary, Grand Rapids, Baker Books House, 1968, p. 102; SCHMITT, J., «Le Christ Jésus dans la foi et la vie de la naissante Église apostolique» dans Lumière et Vie IX (1953), p. 35; MARTIN, Ralph P. The Epistle of Paul to the Philippians: an Introduction and Commentary, London, Tyndale Press, 1964, p. 95; ÉCOUTER LA BIBLE 20, Lettre aux Thessaloniciens. Lettre aux Philippiens, Paris, Desclée de Brouwer, 1977, p. 78.

reporte pas dans son analyse le v. 9a qui donne aux vv. 9b-11 leur sens. Le v. 9a, expliquent Martin et Faynel²⁶⁷, introduit une transition qui fait développer dans les vv. 9b-11 le terme du mouvement décrit dans les vv. 6-8 ou l'aboutissement de l'obéissance jusqu'à la croix.

Notons ensuite que dans son analyse, Adoukonou passe rapidement sur les vv. 9b.11b. 11c²⁶⁸ qui font ressortir les mots «élève» et «Seigneur». L'auteur s'arrête principalement sur les autres versets de Ph. 2,9-11, notamment sur les vv. 9c-11a qui utilisent les mots «le Nom» et «confesser»²⁶⁹, termes qui ne se comprennent pas pourtant sans les vv.9b. 11b. 11c. Ces derniers parlent, en effet, du Nom donné à Jésus crucifié ou du Nom à «confesser» par toute langue.

Nous pouvons, pour le moment, conclure que l'auteur ne relève pas l'essentiel du message de l'hymne christologique parce qu'il n'analyse pas intégralement la péricope Ph 2, 6-11. Mais, quel est cet essentiel? Quel est le message central de Ph 2, 6-11?

²⁶⁷ MARTIN, *The Epistle of Paul*, p. 104; FAYNEL, Paul, *Jésus-Christ Seigneur. Initiation à la christologie*, Paris, Liget, 1964, p. 95.

²⁶⁸ ADOUKONOU, *Jalons pour, t.1*, p. 308ss; Voici le texte des versets (traduction de la TOB):
 9b: Dieu l'a souverainement élevé
 9c: et lui a conféré (Jésus-Christ) le nom qui est au-dessus de tout nom.
 10: afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse dans les cieux, sur la terre et sous la terre
 11a: et que toute la langue confesse:
 11b: le Seigneur c'est Jésus-Christ
 11c: à la gloire de Dieu le Père.

²⁶⁹ ADOUKONOU, *ibid.*, p. 308.

En nous appuyant sur les résultats des travaux de plusieurs exégètes, en particulier de ceux de Cullmann, nous pouvons dire que le message central de Ph 2, 6-11 se trouve dans «le seul mot de Kyrios», le Seigneur (v. 11b) qui renvoie au crucifié, Jésus²⁷⁰. Ce mot n'est pas séparé du terme «le Nom» (vv. 9c et 9d). Les commentateurs, Cullmann, Boismard, Ghilka et plusieurs autres spécialistes rattachent unanimement le mot «le Nom» au «Seigneur» qui est l'attribut donné désormais à «Jésus-Christ» (vv 10a. 11a. 11b)²⁷¹. Ces auteurs donnent la signification de «Seigneur» contrairement à Adoukonou. Le terme «Seigneur», découvrons-nous dans leurs écrits, veut dire que le Crucifié, celui qui a obéi jusqu'à la mort (v.8), est victorieux de la mort²⁷². «Seigneur» est appliqué à «lui» (Jésus-Christ) dans le v.6a et à «il» (Jésus-Christ) dans le v. 8, c'est-à-dire à Celui qui est mort et qui a vaincu la mort par la vie²⁷³. Le terme «élevé» (v. 9b) est synonyme de «ressuscité»²⁷⁴. Il exprime que la victoire de Jésus-Christ sur la mort est l'œuvre de la

²⁷⁰ CULLMANN, *Christologie du Nouveau*, p. 87; FAYNEL, *Jésus-Christ*, p. 94-95; MARTIN, *The Epistle of Paul*, p. 105-106; ÉCOUTER, *Lettre aux Thessaloniciens*, p. 79; GNILKA, *La lettre aux Philippiens*, p. 46; HENDRICKSEN, *New Testament*, p. 116.

²⁷¹ CULLMANN, *ibid* p.156-187; BOISMARD, M.E, «La divinité du Christ d'après Saint Paul» dans *Lumière et Vie IX* (1953), p. 80; GNILKA, *ibid.*, p. 46; voir aussi SCHMITT, «Le Christ Jésus», p. 36-37; MARTIN, *The Epistle of Paul*, p. 105; FAYNEL, *ibid.*, p. 96; HENDRICKSEN, *ibid.*, p. 115.

²⁷² CULLMANN, *ibid.*, p. 186-201; BOISMARD, «La divinité du Christ», p. 80-87; GNILKA, *New Testament*, p. 39-40; *La lettre aux Philippiens*, p. 46-48; MARTIN, *ibid.*, p. 105-107; HENDRICKSON, *ibid.*, p. 115-118; FAYNEL, *ibid.*, p. 94-96.

²⁷³ Christian DUQUOC a pu ainsi écrire que «c'est le Crucifié qui est ressuscité»: voir son ouvrage *Christologie. Essai dogmatique. Le Messie*, Paris, Cerf, 1971, p. 167.

²⁷⁴ ÉCOUTER, *ibid.*, p. 82; HENDRICKSEN, *ibid.*, p. 114; «élevé» synonyme de «ressuscité» signifie la condition nouvelle de Jésus-Christ après sa mort, «Jésus n'est pas revenu simplement, dit CULLMANN, à l'existence qu'il possédait déjà avant son incarnation (...), mais (...), en vertu d'une nouvelle fonction, il est entré plus étroit encore avec Dieu, qui lui confère le titre de Kyrios avec la pleine souveraineté sur l'univers entier», CULLMANN, *ibid.*, p. 155-156; MARTIN, *ibid.*, p. 104-105.

puissance de Dieu²⁷⁵. C'est Dieu qui a établi Jésus-Christ «le Seigneur». Le nom que toute langue confessera est: «LE SEIGNEUR, C'EST JÉSUS-CHRIST» (v. 11b).

Ainsi l'hymne christologique ne proclame pas Jésus comme

«Celui qui a voulu avoir besoin de notre reconnaissance, de notre nomination, de notre confession pour être pleinement lui-même «à la gloire de Dieu le Père»»²⁷⁶.

L'hymne dit ce que dit le nom Jésus-Christ. L'hymne proclame et reconnaît dans ce que dit ce nom l'essentiel de la foi, ou selon l'expression de Cullmann, «la foi qui s'impose tout naturellement à Paul (...) «JÉSUS EST SEIGNEUR»²⁷⁷, LE VAINQUEUR DE LA MORT ET DU PÉCHÉ.

Il apparaît que sur le plan théologique, si nous nous référons au texte scripturaire proposé par Adoukonou et à l'analyse de plusieurs exégètes, le concept par lequel il faut appeler Jésus serait Celui de «Seigneur», voire celui de VICTOIRE-SUR-LA MORT, celui de VIE.

Devant cette conclusion et eu égard à notre analyse culturelle, il est permis de se demander si Adoukonou, dans sa prise de position, ne s'est pas laissé influencer par des

²⁷⁵ Voir note précédente.

²⁷⁶ ADOUKONOU, Jalons pour, t.I, p. 309.

²⁷⁷ CULLMANN Christologie du Nouveau, p. 188. C'est nous qui mettons en majuscule.

éléments moins pertinents que la signification réelle de l'enseignement de la culture Aja-Fon²⁷⁸ et du texte scripturaire (Ph 2, 6-11).

En dernière analyse, la valeur de l'étude de l'auteur est de nous amener à découvrir dans Ph 2, 6-11 des éléments scripturaire qui faciliteront une réinterprétation Waci de Jésus à partir de la notion de victoire-sur-la mort, de vie, et donc de Vodun²⁷⁹. Nous sommes placés en réalité sur le chemin où il nous faut marcher pour investir le nom Jésus-Christ du concept Waci de Vodun.

d. Nouvelle contribution

Si nous nous rappelons de la signification Waci de Vodun rien ne s'oppose à ce qu'on voie en JÉSUS-CHRIST, l'Envoyé et la manifestation de Mawu Agbedotò auquel réfère le Vodun: le «VODUNWO ME VODUN», i.e. LE VODUN des vodun.

²⁷⁸ Nous évoquons à ce propos, d'abord la valeur de la parole dans la cité royale d'où vient Adoukonou, cf. supra, note 249. Observons sur ce point que l'aire de la culture Fon ne se limite pas à la superficie d'Abomey, voir MEDEIROS, *Peuples du Golfe*. L'importance de la parole à Abomey ne permet pas en toute rigueur scientifique de soutenir que la nomination est l'élément essentiel dans toute l'aire culturelle Fon. Les termes Fon qui disent être humain, Dieu, le monde et le bonheur chez les Fon, y compris chez les Fon d'Abomey, tournent autour de la notion de vie. Le second élément qui influencerait Adoukonou serait le facteur exogène de la pensée de théologiens allemands sur le nommer, cf. supra note 250.

²⁷⁹ Ces éléments se résument dans l'expression «Jésus-Christ est Seigneur». Nous nous appuyons sur le message central de Ph 2, 6-11 qui nous a été présenté plus haut.

Par «VODUWO ME VODU,» LE VODU des Vodou, nous affirmons que Jésus-Christ, «Mawu Agbeḍotò», est l'Achèvement et la révélation de ce que signifient tous les Vodou sans qu'aucun parmi eux ne le soit: «MAWU AGBEḍOTÒ». Jésus-Christ, Mawu Agbeḍotò en personne²⁸⁰, apporte à tous les Vodou, compris comme signes et symboles de l'invisible, leur signification. De ce point de vue, il est LE VODU des Vodou. En rapport avec les conclusions des études des Évêques et des théologiens et avec l'enseignement de Ph 2,6 nous ajouterons que Jésus-Christ est le Principe-Totalité-Vie pour tous les êtres vivants, les «enuagbeagbe», et donc pour tous les Vodou, les êtres-vivants, voile du divin. «Seigneur», Vie-Vainqueur de la mort et du péché, Jésus-Christ est Celui qui offre la Plénitude-Vie à tous les êtres vivants et aussi aux Vodou, perçus cette fois uniquement comme êtres concrets²⁸¹. Comme tous les êtres vivants qui sont dans le cosmos, les Vodou sont appelés, en effet, à partager la Plénitude-Vie en Jésus-Christ.

Toujours en relation avec tous les Vodou, en tant que LE VODU des Vodou, Jésus-Christ est celui au Nom de qui (le Nom «Seigneur») «tout genou fléchit, dans les cieux, sur la terre et sous la terre »²⁸². En effet, Vie-Vainqueur de la mort et du péché, LE VODU

²⁸⁰ Ph. 2,6.

²⁸¹ Cf. supra note 178.

²⁸² Ph 2,10.

des Vodou, Jésus-Christ est Celui qui a reçu de Dieu tout pouvoir dans les cieux et sur la terre²⁸³. Il est le «Médiateur de la création», dirait Cullmann²⁸⁴.

Jésus-Christ est Celui qui accomplit ce que signifie le Vodou en tant que manifestation de l'invisible dans le visible; en tant que capacité pour l'être humain de vaincre la mort; et en tant que voile de la puissance divine devant qui l'être humain implore «Mawu Agbeḍotò» et par qui l'être humain communie avec «Mawu Agbeḍotò» et trouve la vie.

Jésus-Christ est à la perfection le Vodou, le Médiateur de l'être humain et des «enuagbeagbe». C'est «par lui» et non plus par les Vodou; c'est «avec lui» et non plus avec les Vodou que l'homme, la femme et tous les «enuagbeagbe» peuvent triompher désormais de la mort et ... du péché. LE VODU des Vodou, Jésus-Christ est Celui par qui l'individu en quête de promotion humaine entrera en communication et en communion avec «Mawu Agbeḍotò».

Mais, dans cette économie nouvelle, les relations du sujet avec l'invisible deviennent, au début et à la fin, des relations de l'individu avec «Mawu» en personne et non plus des relations de l'individu avec un «enuagbeagbe». Il s'agit désormais des relations

²⁸³ CULLMANN, Christologie du Nouveau, p. 155-156.

²⁸⁴ CULLMANN, ibid., p. 189; GNILKA, La lettre aux Philippiens, p.47

de l'être humain avec «Mawu Agbe δ otò» qui s'est abaissé en se faisant être humain pour se révéler pleinement à l'être humain comme Vie-victoire sur la mort.

Par rapport à l'être humain, en tant que VODUWO ME VODU pour les Waci, Jésus incarne ce qu'énonce le Vodou. Il réalise aussi l'ensemble des attentes humaines que récapitule le Vodou. Jésus-Christ remplit également, et à la perfection, les fonctions traditionnelles du Vodou.

Que voulons-nous dire? A la différence du Vodou (et du «se»), Jésus n'est pas un signe qui révèle «Mawu Agbe δ otò». Il n'est pas simplement la parole, le chemin qui conduit à «Mawu Agbe δ otò». Il est en personne, nous l'avons souligné, «Mawu Agbedotò». Il est en personne LA VIE, la Plénitude-Vie que l'être humain trouve dans l'au-delà. Il connaît, il est le chemin qui conduit à la vie²⁸⁵, à la Plénitude-vie. Jésus-Christ est comme tel la vie qui est constitutivement victoire sur la mort. Il a vaincu une fois pour toutes la mort. Sur Lui, la mort n'a plus aucun pouvoir²⁸⁶. Quand nous disons ainsi que Jésus est VODUWO ME VODU, i.e. LE VODU des Vodou, nous signifions de façon contextuelle que, pour les Waci, l'essentiel, la confession de foi fondamentale, la voici: JÉSUS-CHRIST EST VIE-VICTOIRE SUR LA MORT ET LE PÉCHÉ à la gloire de Dieu le Père. À la

²⁸⁵ Jn 14,6.

²⁸⁶ Rm 6,9; Ap 1, 17c-18.

gloire de Dieu le Père²⁸⁷, car il révèle vraiment «Mawu» comme le Vivant, «Agbeagbe»; comme la Plénitude-Vie, «Agbeḍotò»; et comme Celui qui a ordonné la vie et a fait du cosmos un milieu de vie et de l'individu un être-vie qui trouve la vie dans la Plénitude-Vie.

Bref, LE VODU des Vodou, Vie-Victoire sur la mort et le péché, Jésus-Christ manifeste que «Mawu Agbeḍotò» est vraiment «Mawu Agbeḍotò», Principe-Totalité-Vie. Jésus-Christ apporte à l'être humain, au cosmos et à tous les êtres vivants la Plénitude, la Totalité-Vie, la vie-victoire sur la mort et le péché.

Par rapport à cette dernière donnée théologique, le Vodou Waci représente une expérience religieuse limitée. Le Vodou est «signe»; il «récapitule» les attentes humaines. Mais, il n'est pas radicalement en lui-même ce que l'être humain désire (les attentes humaines), c'est-à-dire la Plénitude-vie. Le Vodou n'est pas l'épiphanie en personne de «Mawu Agbeḍotò». La connaissance de Jésus-Christ sortira l'expérience Vodou de ses limites. Grâce à Jésus-Christ, Vie-Vainqueur de la mort et du péché, les Waci découvriront Celui qui est «VODUWO ME ME VODU», LE VODU des Vodou, c'est-à-dire Celui qui achève

²⁸⁷ Nous restons toujours dans le contexte de la culture Waci selon laquelle un être digne de son nom reflète l'être qu'il est. Dans cette perspective, Jésus-Christ est Seigneur à la gloire de Dieu le Père signifierait pour les Waci que la Seigneurie de Jésus-Christ atteste que Dieu le Père est vraiment Dieu le Père. Jésus-Christ Seigneur manifeste véritablement qui est Dieu le Père. Celui qui est la Vie, La Plénitude-Vie, la Vie-Victoire sur la mort, Celui qui l'a (Jésus-Christ) envoyé, Celui par qui Il vit comme l'enseignait la Parole (Jn 6,57; 11,25;14,6).

les possibilités des Vodou; Celui qui est LE DODU par excellence, car Il rend l'être humain et tous les «enuagbeagbe» capables de vaincre à jamais la mort et le péché dans la société.

Section III: L'organisation de la société

L'actualisation Waci de l'organisation de la société selon la cosmologie ancestrale suscite plusieurs défis à Comé. Notons en particulier: le maintien de la division traditionnelle des quartiers, la sauvegarde des signes du Vodou autour des habitations, l'exercice de l'autorité des anciens, le règlement des conflits et les relations entre les structures ancestrales et les structures étatiques de gestion du groupe. Nous limiterons nos réflexions à la question des rapports entre les deux structures d'organisation actives aujourd'hui à Comé. Le sujet est capital, car la réponse aux principaux problèmes des Waci dépend en grande partie de l'efficacité de la coopération entre le pouvoir des anciens et celui de l'administration étatique. Une double question orientera notre analyse. L'enseignement des Évêques et des théologiens permet-il une relecture chrétienne de la conception Waci des structures d'organisation de la communauté? Cet enseignement éclaire-t-il les rapports entre l'ordre ancestral et l'ordre administratif nouveau?

A. «Église-État»: l'enseignement des Évêques

§1. La pensée des Évêques

Au sujet de l'organisation de la société et des rapports entre les diverses structures, un seul thème apparaît dans les écrits des Évêques: l'Église et ses relations avec

l'État dans l'Afrique des indépendances²⁸⁸. Par «État», les Évêques entendent généralement le pouvoir gouvernemental ou les autorités politiques des nations d'Afrique. Les Évêques emploient aussi le terme «État» pour désigner les sociétés politico-économiques de «l'Afrique moderne»²⁸⁹. Ils parlent spécifiquement alors des sociétés africaines d'aujourd'hui délimitées par les frontières héritées de la colonisation. Quand ils disent «Église,» les Évêques signifient généralement le peuple de Dieu qui est en Afrique; la portion de l'Église universelle confiée aux Évêques d'Afrique et à leurs collaborateurs apostoliques²⁹⁰. Il s'agit de l'Église d'Afrique perçue à la fois comme une institution d'origine divine et comme un ensemble de communautés de baptisés qui vivent au sein de leur pays, y témoignent de l'Évangile et participent ainsi, avec tous leurs compatriotes, à l'édification de la cité²⁹¹.

²⁸⁸ SCEAM, «L'Église et la promotion», p.267-269, 271-272; «Justice et évangélisation», p. 1015-1016; «Résolutions et recommandations», p. 1042-1043; CEZ «Appel au redressement», p. 936-938; «Le 25e anniversaire», p. 825ss; «Le chrétien et le développement», p. 897, 903-904, 911; IMBISA, «Justice et paix», p. 304-306; CERA0, «L'apostolat des laïcs», p. 429.

²⁸⁹ SCEAM, «L'Église et la promotion», p. 267, 269; «Justice et évangélisation», p. 104-1017; «Justice et Paix», p. 927-929; «Résolutions et recommandations», p. 1043; «Message du symposium», p. 932; CEZ «Notre foi en Jésus», p. 240; «Tous solidaires», p. 824; «Appel au redressement», p. 936; «Le chrétien et le développement», p. 887; CERA0, «Déclaration de la Conférence», p. 349; CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU BÉNIN, «Convertissez-vous», p. 354ss.

²⁹⁰ SCEAM, *ibid.*, p. 260ss; «Justice et évangélisation», p. 1011-1012, 1017; «Justice et paix», p. 927-929; «Résolutions et recommandations», p. 1042-1047; IMBISA, «Justice et Paix», p. 298; CEZ, «Le 25e anniversaire», p. 896; «Appel au redressement», p. 936; «Notre foi en Jésus», p. 235-237; «Le chrétien et le développement» p. 900.

²⁹¹ SCEAM, *ibid.*, p.269 CEZ, «Notre foi en l'homme», p. 121; «Le chrétien et le développement», p. 429; «Tous solidaires», p. 823-824; IMBISA, Justice et Paix», p. 303.

L'Église, enseignent les Évêques, est fondée par Jésus-Christ Lui-Même. Elle est «l'Église du Christ»²⁹². Elle a reçu du Christ la vocation d'annoncer la Bonne Nouvelle à toutes les nations. Cette mission répond aussi aux exigences de la défense de la dignité humaine et du service du monde. L'Église qui est en Afrique participe à la vocation d'origine divine de l'Église universelle. Elle ne s'allie à aucun pouvoir gouvernemental ni idéologique. La raison d'être de l'Église d'Afrique est d'évangéliser en évitant toute rupture entre les réalités politico-économiques et les valeurs spirituelles. Les Évêques invitent alors toutes les Églises d'Afrique à renouveler de l'intérieur la société²⁹³. Cette responsabilité est une mission prophétique. Elle exige une dénonciation des situations d'injustice et un dialogue avec «des représentants de nos États»²⁹⁴ et avec les institutions publiques ou privées.

Il est clair que l'approche prise par les Évêques ne porte pas sur la question des structures de l'organisation traditionnelle de la société. Elle traite uniquement des relations Église-État. Elle ne fait même pas allusion à l'ordre ancestral quand elle énumère les

²⁹² SCEAM, «L'Église et la promotion», p. 265; «Appel à la réconciliation», p. 1182; «Les grands axes», p. 1025; CEZ, «Notre foi en Jésus», p. 239; «Appel au redressement», p. 936; «Le chrétien et le développement», p. 901; IMBISA, «Justice et Paix», p. 298-306.

²⁹³ SCEAM, «L'Église et la promotion», p. 264, 268-269; «Justice et paix», p. 927ss; «Le chrétien et le développement», p. 901, 904; «le 25e anniversaire», p. 896. Nous reviendrons sur cette question dans le chapitre 6.

²⁹⁴ SCEAM, «Résolutions et recommandations», p. 1043; «Justice et évangélisation», p. 1016; «L'Église et la promotion», p. 272.

institutions de l'Afrique contemporaine²⁹⁵. Ainsi, les Évêques oublient dans leur exposé les défis du pouvoir traditionnel en Afrique; cette structure qui rassemble aujourd'hui sous son autorité les familles africaines et détermine leur rapports avec l'État et l'Église.

Devant cette lacune de la réflexion théologique des Évêques, que faire? P o u r répondre à cette question, nous présenterons deux volets d'étude. Dans le premier, nous verrons pourquoi les Évêques développent le thème «Église-État». Nous montrerons d'abord comment s'explique dans le contexte des problèmes de l'État africain le silence du SCEAM sur l'organisation traditionnelle de la société. Nous jugerons ensuite de la pertinence de cette attitude du SCEAM par rapport à l'ensemble des défis de l'Afrique et par rapport aux exigences de l'ordre politique des Waci à Comé. Dans le second volet d'étude, nous interrogerons les travaux des divers théologiens. Cette démarche permettra de relever les interpellations d'une relecture chrétienne des rapports entre les structures d'organisation traditionnelle de la société et le pouvoir d'administration étatique à Comé.

²⁹⁵ Les Évêques citent uniquement les institutions privées et publiques SCEAM, «Résolutions et recommandations», p. 1043.

§2. Critique: les limites d'une considération «Église-État»

A la suite des textes de Vatican II dont ils s'inspirent largement²⁹⁶, les Évêques ne traitent que du problème des rapports entre l'Église et l'État, mais non de celui des rapports entre l'État et les structures ancestrales. Dans le contexte de l'Afrique actuelle, une réflexion sur les rapports «Église-État» n'est cependant pas vaine, car la majorité des États du continent a une constitution laïque. Face à leur gouvernement, l'Église est appelée à réaffirmer la spécificité de sa mission. En réponse à sa propre vocation et en réponse aux problèmes de la promotion humaine, l'Église est tenue aussi d'inviter les personnes laïques à assumer leurs responsabilités. Le document conciliaire offre à l'Église d'Afrique des éléments d'une réflexion théologique appropriée²⁹⁷. L'étude de la question du rapport «Église-État» par les Évêques n'est donc pas inutile.

On ne saurait toutefois réduire les réalités actuelles de l'Afrique à la relation «Église-État» ni les analyser exclusivement sous ce rapport. Rappelons aussi que nous sommes en Afrique dans un continent où, selon les recherches des spécialistes, «l'État-société africaine» délimité par les frontières héritées de la colonisation s'est avéré

²⁹⁶ Les textes de Vatican II sur lesquels les Évêques fondent leur réflexion sont habituellement: LG 7,31; GS 25,35,49,69; AG 15; AA 27,31; CD 12; SCEAM, «L'Église et la promotion», p. 265-266, 269, 271; IMBISA, «Justice et paix», p. 34; CEZ, «Le chrétien et le développement», p. 912-913.

²⁹⁷ Voir en particulier les textes de Vatican II que citent souvent les Évêques, la Constitution pastorale «L'Église dans le monde de ce temps», Gaudium et spes (GS) et le Décret sur l'Apostolat des laïcs, Apostolicam Actuositatem (AA).

inefficace²⁹⁸. Cet État est une organisation étrangère au génie culturel et à l'expérience politique de l'Afrique pré-coloniale. De plus, cet État rassemble de petites communautés humaines qui ne répondent pas, nous l'avons vu, aux exigences géographiques et, démographiques qu'impliquent une croissance économique crédible aujourd'hui²⁹⁹. Ces dernières remarques nous montrent que la question à laquelle les Évêques limitent leur réflexion théologique n'assume pas l'ensemble des problèmes socio-politiques de l'Afrique. Cela signifie-t-il que la réflexion sur l'Église et l'État n'a aucun intérêt face aux défis de l'organisation Waci de la société?

Nous avons vu dans les chapitres 1 et 3 que les responsables traditionnels sont confrontés à Comé au pouvoir de l'État. La communauté Waci baptise cet ordre politique «fiòxawo me nu», i.e. la chose du gouvernement, par opposition à «tògbenu», i.e. la chose des ancêtres, voire l'organisation sociale efficace. La majorité des gens habite dans les structures ancestrales des familles et des quartiers et non dans l'agglomération urbaine. Devant les problèmes de l'existence, même ceux et celles qui résident dans cette dernière structure font appel avant tout à l'ordre préconisé par le «tògbenu».

²⁹⁸ PISANI, *Pour l'Afrique*, p.150-171, 215-219; KODJO, ... *Et demain l'Afrique*, p. 245-353; DIAKITE, *L'Afrique au XX^e*, p. 241-272; Cf. supra note 108.

²⁹⁹ *Id.*; Cf. supra note 108.

Ces attitudes des Waci ne sont pas dues à l'influence de l'enseignement du rapport Église-État que présente l'Église. Elles viennent de la vitalité de l'organisation sociale traditionnelle. Le principal défi de celle-ci, nous l'avons montré, est aujourd'hui la promotion de rapports harmonieux entre la structure ancestrale d'administration du groupe et le pouvoir étatique.

Les Évêques ne répondent pas à ce défi. Nous ne saurions appliquer le résultat de leur réflexion sur «Église-État» au problème Waci «pouvoir traditionnel-pouvoir gouvernemental» sans fausser l'objet de l'étude des Évêques ainsi que celui de notre présent exposé.

B. «Église-État»: une question complexe, les travaux des théologiens

§.1 Les théologiens africains

1. Mveng et Pénoukou: pensée et critique

Mveng et Pénoukou nous présentent à la suite des Évêques une réflexion qui porte sur le sujet «Église-État». Mais, leur perspective est plus originale que celle des Évêques. Elle propose, en effet, une analyse qui montre d'autres aspects de la question «Église-État» et des exigences de l'ordre social Waci.

Selon Mveng et Pénoukou, la question des relations «Église-État» est liée à l'histoire de l'Église en Occident³⁰⁰. Les deux théologiens soulignent également que les difficultés socio-économiques et la situation de mépris des droits des citoyens et des citoyennes sont des raisons qui justifient l'étude des Évêques sur le rapport «Église-État»³⁰¹. Nos auteurs corroborent donc les remarques que nous faisons ci-haut. Ils précisent ensuite comme nous l'avions fait que l'État africain pose problème. Mais le théologien camerounais ajoute:

«Si la conception de l'État soulève de graves problèmes pour les Églises de nos pays, il faut reconnaître que la conception de l'Église en soulève également.»³⁰²

Cette affirmation est suivie d'une réflexion sur l'engagement politique des chrétiens et des clercs et sur les rapports du Saint Siège avec les États africains³⁰³. Mveng conclut en évoquant la nécessité d'un «dialogue original» à créer entre «Église et État» en Afrique dans un «langage propre» à l'Afrique et sur le modèle de la palabre africaine³⁰⁴. Cette proposition n'est cependant pas suffisante, il faudrait consentir à étudier plus à fond les graves problèmes que soulèvent les notions d'État et d'Église dans l'Afrique contemporaine.

³⁰⁰ MVENG, L'Afrique dans l'Église, p. 40-148; PENOUKOU, Église d'Afrique, p. 59-60.

³⁰¹ MVENG, ibid., p. 149-151; PENOUKOU, ibid., p. 63-66.

³⁰² MVENG, ibid., p. 151. C'est nous qui soulignons.

³⁰³ MVENG, ibid., p. 151-153; voir sur la description de l'engagement politique des chrétiens chez PENOUKOU, Église d'Afrique, p. 75, 79.

³⁰⁴ MVENG, ibid., p. 153.

Nous ne soutenons pas que le sujet dont traitent Mveng et Pénoukou est inutile. Nous ne prétendons pas non plus que le chrétien, homme ou femme, n'est pas appelé à s'engager au sein de l'État africain. Notre sixième chapitre présentera comment nous concevons une telle responsabilité dans le contexte de la culture Waci. Nous voulons signifier, en nous fondant sur toutes les observations de notre analyse, qu'il y a une démarche première à esquisser avant tout discours sur «Église-État» en Afrique. Il s'agit de répondre aux questions de l'organisation de la société traditionnelle. Cette structure constitue le lieu de base où l'africain, le Waci en particulier, vit et reçoit la première éducation à la promotion humaine. Cette structure est également le milieu de vie d'où part, chaque jour, le chrétien pour s'engager comme citoyen dans les activités économiques, culturelles et politiques nouvelles. Aujourd'hui à Comé, l'ordre ancestral qui régit cette organisation se trouve dans des rapports difficiles avec l'État africain.

Dans un tel contexte Waci, une réflexion théologique pertinente ne saurait poser pour problématique fondamentale la question des relations «Église-État». Elle devrait plutôt traiter, avant tout, des problèmes auxquels cet État confronte hommes et femmes dans les structures traditionnelles et les cadres de vie que forment les familles et les quartiers. Une réflexion théologique pertinente ne pourrait non plus oublier, en milieu Waci, qu'elle s'adresse à des gens qui luttent pour sauvegarder les valeurs ancestrales et pour se réaliser dans le monde contemporain. Aussi ne se contenterait-elle pas de reprendre le débat

«Église-État» comme le font les Évêques. Elle projetterait plutôt, pour ce qui nous concerne ici, la lumière de l'Évangile sur la question de l'ordre ancestral Waci.

En synthèse, Mveng et Pénoukou nous ont montré que l'enseignement des Évêques s'insère réellement dans le débat théologique «Église-État». Les deux auteurs nous ont fait percevoir aussi que l'État, tel qu'il apparaît aujourd'hui en Afrique, pose problème. Il en est de même de l'Église. Malheureusement, nos théologiens n'ont pas élaboré en conséquence une réflexion qui assume ce défi et contribue à répondre aux interpellations de l'organisation traditionnelle Waci.

2. Ela: pensée et critique³⁰⁵

Ela apporte une réflexion au débat. L'auteur présente la situation des paysans africains (du Cameroun) impuissants devant l'administration étatique qui les exploite à tous points de vue. Ela propose de former les paysans à connaître leurs droits et à se lever eux-mêmes contre toutes injustices et toutes brimades des autorités politiques³⁰⁶.

Comme nous le remarquons, l'analyse d'Ela ne reprend pas le thème «Église-État» que répètent Mveng et Pénoukou après les Évêques. Ela part du problème qui se pose

³⁰⁵ Ela est le seul qui, parmi les autres auteurs, aborde la question.

³⁰⁶ ELA, «Christianisme et libération», p. 33-43.

concrètement à la société traditionnelle. Il aide les membres de cette société à y faire face pour mettre fin à la domination de l'État. La lacune de l'analyse est de s'adresser exclusivement aux paysans. Il n'est pas question de baptisés, de chrétiens et de chrétiennes dans l'étude d'Ela. À la fin de la lecture de l'exposé qui nous est proposé, nous retrouvons devant nous une recherche qui est purement sociologique. L'auteur ne fait pas référence à la Parole de Dieu dans sa réflexion. Il ne nous fait pas voir la lumière que l'Évangile projette sur le problème auquel les paysans cherchent une réponse³⁰⁷. En outre, l'auteur n'aborde pas la question spécifique des structures de l'organisation traditionnelle opposées aux institutions de l'organisation étatique. Il ne précise pas non plus la mission propre à l'Église d'Afrique comprise comme institution divine ayant à sa tête les Évêques et comme ensemble de communautés de baptisés. Ela propose uniquement que les paysans soient formés à la connaissance de leurs droits et à une prise de responsabilité personnelle.

N'importe qui peut offrir cette éducation aux paysans. Les Évêques, leurs collaborateurs apostoliques et les autres témoins de l'Évangile, n'ont-ils rien de spécifique à proposer aux paysans et à toute la société en dehors (en plus) du contenu de la constitution nationale qui, selon l'auteur, fait connaître les droits des citoyens? Les pasteurs et les baptisés n'ont-ils aucun engagement à prendre face aux graves problèmes de leur

³⁰⁷ L'auteur précise, dans des passages de «Christianisme et libération», qu'il travaille avec les paysans «avec l'Évangile en main» (p. 33, 35) et que son action est une confession du Seigneur de la vie (p. 35). Mais, quand il donne des exemples concrets des attitudes à prendre dans le domaine du «rapport avec les autorités» (p. 40-42), il ne nous dit rien du message de Jésus et des acteurs de l'évangélisation. Nous développerons plus loin ce point.

propre organisation ecclésiale? N'ont-ils rien à changer pour que l'Église soit proche du milieu traditionnel et assume ses défis et ceux de l'État africain?

Les théologiens africanistes seront-ils plus pertinents que notre auteur et ses prédécesseurs?

§2. Les théologiens africanistes: pensée et critique

Parmi les théologiens africanistes, Cosmao est l'auteur dont l'analyse touche de façon particulière à des aspects de la question Waci. Cosmao développe une réflexion qui, mise en rapport avec la question que nous traitons, invite à prendre au sérieux le problème Waci. Pour le dominicain, le sous-développement est dû, entre autres, à une désorganisation, à une déstructuration de sociétés qui ont leur propre dynamisme et à une régulation de celles-ci avec des institutions et des lois nouvelles qui sont au fait des structures de domination³⁰⁸. On ne peut susciter la promotion humaine, révèle l'auteur, si l'on n'apporte pas aux sociétés, en l'occurrence aux communautés traditionnelles, leur restructuration. L'Église est coupable de la désorganisation des sociétés traditionnelles parce que, dans le

³⁰⁸ COSMAO, Changer le monde, p. 43-39.

passé, elle a conduit ou contraint celles-ci à la résignation³⁰⁹. L'Église, affirme Cosmao, doit œuvrer pour la réorganisation des sociétés³¹⁰.

L'étude de Cosmao appuie notre remarque selon laquelle la réponse aux principaux problèmes Waci est liée à la promotion de nouveaux rapports entre pouvoir traditionnel et institutions de la société contemporaine. L'approche de l'auteur est plus riche que celle d'Ela, car contrairement à cette dernière, elle insiste sur l'importance du rôle de l'Église. Mais, l'Église dont parle Cosmao n'est pas celle de l'Afrique d'aujourd'hui. Elle correspond à celle de l'Europe et de l'Amérique du Nord qui ont «transporté» sous les tropiques les institutions occidentales et ont collaboré avec le colonisateur Blanc.

De nos jours, ce sont les Évêques et les prêtres africains qui sont, dans presque tous les pays du continent, les premiers responsables de l'Église de leurs sociétés humaines. Il est vrai que l'impact de l'évangélisation des premiers missionnaires demeure. Il est également indéniable que «l'évangélisation-transplantation de la culture occidentale et collaboration avec le colon» n'existe plus en tant que telle. Missionnaires étrangers et responsables pastoraux autochtones sont entrés dans une autre ère de l'Église d'Afrique³¹¹.

³⁰⁹ COSMAO, *ibid.*, p. 82-84.

³¹⁰ COSMAO, *ibid.*, p. 48-56, 77-101.

³¹¹ Cette ère est celle de l'inculturation. Pour une synthèse sur la question, voir PEELMAN, Achiel, *L'inculturation. L'Église et les cultures*, Paris/Ottawa, Desclée/Novalis, 1989, 197 p.; CARRIER, Henri, *Évangile et cultures de Léon XIII à Jean-Paul II*, Paris, Médiaspaul-Liberia Editrice Vaticane, 1987, 276 p.; *Cultures notre avenir*, Rome, Presses de l'Université grégorienne, 1985, 234 p.

Il nous semble ainsi qu'il revient à cette nouvelle Église d'Afrique dirigée par les africains d'assumer le défi de l'organisation sociale et de la promotion humaine pour des raisons autres que celles d'une réparation des erreurs du passé. Ces raisons sont d'abord les exigences pour les pasteurs de l'Église d'Afrique de travailler en tant que sujets et citoyens³¹² pour la promotion humaine de chacun et de tous les membres de la société. Il y a ensuite les implications du rapport intrinsèque entre promotion humaine et annonce de l'Évangile³¹³. Enfin, ces raisons sont, comme le perçoit Cosmao à la fin de son analyse, les exigences de la mission de l'Église chargée d'annoncer la Bonne Nouvelle aux pauvres et appelée à imiter la pratique de Jésus et l'exemple des Pères de l'Église.

Il revient toutefois à Cosmao de nous avoir éveillés à des réalités historiques et à des données théologiques qui engagent les pasteurs et l'Église d'Afrique entière à collaborer à la réorganisation de leur société et de leur communauté de foi. Cosmao a aussi le mérite d'inviter à combattre dans la société humaine, qu'elle soit traditionnelle, étatique ou ecclésiale, toute structure oppressive. C'est dire que la réflexion théologique ultérieure sur la question «pouvoir ancestral Waci-pouvoir étatique» devra être une recherche qui fasse

³¹² Les Évêques se reconnaissent souvent comme des fils du continent ou de pays africains quand ils traitent des questions de la promotion humaine. Voir à ce sujet les expressions : - «nos frères et sœurs», SCEAM, «Appel à la réconciliation», p. 1182; - «notre continent», *ibid.*, p. 1083; - «nos peuples» et «nos pays», SCEAM, «L'Église et la promotion», p. 261; - «nos nations», SCEAM, «Résolutions et recommandations», p. 1042-1043; - «notre pays», CEZ, «Le chrétien et le développement», p. 887; «Appel redressement», p. 936.

³¹³ Les implications du rapport entre annonce de l'Évangile et la promotion humaine englobent ici les exigences de la mission confiée aux Évêques qui sont les apôtres d'un Évangile dont le message est appelé à éclairer toutes les réalités humaines, et donc les réalités de l'organisation de la société traditionnelle et administrative.

épurer l'organisation traditionnelle et les institutions politiques nouvelles de toutes réalités contraires à la justice et à l'amour proclamés par Jésus-Christ.

Cette analyse brève à cause de la pauvreté des documents étudiés nous amène à cette conclusion. La question de la relecture chrétienne de l'organisation sociale Waci interpelle la réflexion théologique. Elle exige que la recherche ne se concentre plus exclusivement sur le thème classique du rapport de l'Église avec l'État. Il faudra désormais répondre à la question du rapport «pouvoir traditionnel-pouvoir étatique». Des approches, surtout celles d'Ela et de Cosmao, ont touché des aspects de ce sujet. Il reste toutefois à poser le problème de manière à éclairer, à la lumière de l'Évangile, les réalités concrètes que provoquent les relations des Waci avec les institutions administratives nouvelles. Il s'agira aussi pour l'Église d'Afrique entière, en particulier pour ses pasteurs, de s'engager à affronter les drames que les institutions socio-économiques et politiques de l'État infligent aux chrétiens et aux pauvres analphabètes. C'est à ce prix que l'Église d'Afrique apportera une réponse pertinente aux principaux problèmes de promotion humaine des Waci et de tous les africains et africaines qui vivent dans des sociétés où l'ordre traditionnel et l'ordre étatique nouveau cohabitent.

CONCLUSION

Notre approche nous a montré que les Évêques et les théologiens ne conçoivent pas la première démarche de la réalisation de soi comme une découverte du cosmos. Ainsi les travaux des uns et des autres ne permettent pas de faire une réinterprétation chrétienne de l'objet principal de la cosmologie Waci, la vision du monde. En présentant le contexte de leur réflexion théologique et (ou) en développant des thèmes de leurs recherches, cependant, nos auteurs offrent trois éléments qui aident à une relecture du cosmos Waci perçu comme milieu de vie. Évêques et théologiens s'entendent sur les principaux traits de ce cosmos qu'est l'Afrique, l'Église et l'humanité. Les travaux de Mveng, d'Ela et de Cosmao sont ceux qui décrivent avec le plus d'acuité les caractéristiques de ce cosmos. On pourrait les résumer toutes par la notion d'injustice. Les études de nos auteurs enrichissent l'enseignement de la culture Waci sur le cosmos-milieu de vie.

En retour, la cosmologie ancestrale organisée autour de la notion de «vie», de «agbeme» interpelle la réflexion théologique. L'éthique chrétienne ne pourra véritablement contribuer à l'accomplissement du sujet Waci que dans une découverte réaliste et adéquate du cosmos-milieu de vie, ce cosmos dans lequel habitent les êtres humains et tous les «enuagbeagbe».

La pensée des Évêques et des théologiens enrichit la cosmologie Waci sur trois autres points. Elle propose à cette dernière plusieurs termes pour traduire l'aspect historique des «enuagbeagbe» ou des êtres vivants. Elle enseigne ensuite que tout ce qui existe est en marche vers l'achèvement dans et avec le cosmos. Enfin, la pensée des auteurs fait découvrir à la cosmologie Waci que tous les êtres vivants ont en eux l'esprit incorruptible de Dieu. Il reste sur ce point à contribuer à la réinterprétation chrétienne des «enuagbeagbe» au niveau de la conception du réel comme totalité-vie visible-et-invisible et comme signe de la présence du divin et de l'Être Suprême dans le cosmos.

Nos auteurs développent en outre des réflexions pertinentes sur deux derniers points. Les Évêques et les théologiens assument d'abord l'affirmation Waci de l'existence d'un Être Suprême. Ils révèlent ensuite qu'en Jésus-Christ, l'Être-Suprême est le Vainqueur de la mort et du péché. La signification Waci de «agbe» et de «Mawu agbedotò» a permis de comprendre dans ce contexte Jésus-Christ comme Vie-et-Vainqueur de la mort et du péché et comme LE VODU des Vodou.

Par contre, de façon générale, les travaux des Évêques et des théologiens ne favorisent pas une réinterprétation chrétienne de l'organisation Waci de la société. Il incombe aux recherches ultérieures d'aller au-delà du débat classique «rapport Église-État» pour assumer la question fondamentale des Waci et des africains, le problème des relations entre le pouvoir traditionnel et le pouvoir étatique moderne.

CHAPITRE 5
RELECTURE CHRÉTIENNE
DE L'ANTHROPOLOGIE WACI

«L'enjeu, finalement, c'est notre destinée (...). C'est une question de vie ou de mort. L'héritage spirituel de l'Afrique a forgé, à travers les siècles, les types d'hommes qui définissent notre authenticité (...). Le christianisme face à cette Afrique-là, permettra-t-il à nos peuples de se dépasser, (...) à nos bâtisseurs de bâtir notre cité terrestre qui est le corps de la cité de Dieu (...)?»¹

¹ MVENG, L'Afrique dans l'église, p. 91-92.

INTRODUCTION

Dans ce chapitre, nous ferons la relecture chrétienne de l'anthropologie Waci. Nous limiterons notre exposé à quelques-uns des principaux traits de celle-ci. Voici ces points sur lesquels portera notre étude: «agbetò», une personne invitée à se connaître et un être-vie; «agbejitò», un être en quête de la vie et d'une vie-victoire sur la mort; et «agbeđutò», un être qui mange la vie ici-bas et dans l'au-delà, une vie solidarité. Ces trois données anthropologiques représentent les trois sections qui charpenteront notre exposé.

Section I : Un être appelé à se connaître, un être-vie, un être sauvé

A. La démarche de la connaissance de soi

La deuxième démarche de la tradition Waci de la promotion humaine préconise la connaissance de soi. Elle invite le sujet à se définir par rapport au milieu qui l'a accueilli. Les Évêques et les théologiens posent autrement le problème. La deuxième démarche des études de ces derniers décrit la promotion humaine proprement dite ou donne des directives d'actions pastorales².

La culture Waci traite spécifiquement, elle aussi, de la promotion humaine. Elle indique également à l'individu des actions concrètes qu'il lui faut mener pour se réaliser. Mais, elle aborde ces deux questions une fois qu'elle a permis au sujet de découvrir toutes les dimensions de sa personne. En suivant une telle perspective, la culture Waci se donne pour but d'amener l'individu à se réaliser après que celui-ci a pu «se dire»³. La tradition Waci veut révéler ce qu'est la réalisation humaine au sujet qu'il a d'abord mis debout; au

² Cf. supra, chapitre 4 notes 15-17

³ GUINDON, Le développement moral, p. 31.

sujet qui sait qu'il est. Le milieu Waci est conscient, en effet, que seule la personne qui se connaît est capable de se réaliser d'une façon intégrale et responsable⁴.

La démarche que propose la culture Waci est plus riche que celle des Évêques et des théologiens. Si le but poursuivi par l'individu est l'accomplissement de soi, il s'ensuit, en effet, que ce dernier ne peut y parvenir vraiment s'il ne connaît pas auparavant toutes les dimensions de sa personne. L'anthropologie Waci interpelle les travaux des Évêques et des théologiens, voire l'éthique africaine chrétienne de la promotion humaine. À la suite des conclusions de notre réinterprétation de la cosmologie ancestrale, la tradition Waci invite la théologie africaine à une autre démarche: la réflexion sur la conception de l'être humain. Cette recherche présentera la deuxième exigence de l'accomplissement de l'homme et de la femme en milieu Waci. L'étude incitera le sujet situé dans le cosmos Afrique, Église d'Afrique et humanité à un nouvel engagement: la découverte de soi. L'analyse montrera que «agbetò», l'être humain, ne parvient pas à l'achèvement authentique de sa personne s'il ne détermine pas ses rapports avec «agbeme», avec le cosmos, avec la société ambiante, et avec «Agbedotò», le Principe-Totalité-Vie de son être et de tout ce qui existe.

Les travaux des Évêques et des théologiens ont un intérêt bien qu'ils ne traitent pas de l'importance de la connaissance de soi. Ils présentent des aspects de la conception

⁴ Revoir sur ce point notre analyse dans le chapitre 3 sur les aspects positifs de la démarche de la connaissance de soi que préconise l'anthropologie Waci.

chrétienne de la personne. Ces données contribuent à faire réinterpréter des traits de la vision Waci du sujet. Dans l'exposé suivant, nous découvrirons les enseignements par lesquels ces éléments favorisent une relecture de l'anthropologie ancestrale de «agbetò», «agbejitò» et «agbeḍutò».

B. L'être-vie, «l'homme africain», l'homme sauvé⁵

La culture Waci conçoit l'être humain comme «agbetò», un être-vie, une vie qui s'oppose à la mort, une vie victorieuse de la mort. Quelle intelligence nouvelle acquiert cette anthropologie à la lumière de l'Évangile?

§1. Les travaux des Évêques

1. Le SCEAM: pensée et critique

Selon le SCEAM, l'être humain est une personne située dans un contexte culturel, économique, politique et religieux. Le SCEAM désigne ainsi l'être humain «l'africain» ou

⁵ Notre emploi du mot "homme" n'est pas sexiste. Nous reprenons le terme qu'utilise les travaux des Évêques et des théologiens pour désigner l'être humain de sexe masculin et de sexe féminin.

«l'homme africain»⁶. «L'homme africain» est le fils ou la fille du continent noir. Il appartient à une culture et à un peuple dont tous les membres sont égaux en dignité et en droit. La couleur de la peau, la confession religieuse, la condition sociale et l'appartenance ethnique ne constituent pas une cause de différence fondamentale entre les africains, hommes et femmes⁷.

«L'homme africain», nous dit ensuite le SCEAM, est attaché aux valeurs de fraternité, de dialogue, de famille et de vie⁸. Mais, il vit aujourd'hui dans des conditions de misère économique, de violence, de division, de racisme et d'exploitation du pauvre par le riche⁹. Cet «homme africain» opprimé est une personne que Jésus est venu libérer et

⁶ SCEAM, «L'Église et la promotion», p. 263-268; «Promouvoir l'évangélisation», p. 995; «Conscience chrétienne», p. 572; «Justice et évangélisation», p. 1012, 1013; «Justice et paix», p. 927, 928; «Résolutions et recommandations», p. 1043.

⁷ SCEAM, «L'Église et la promotion», p. 260, 262; «Conscience chrétienne», p. 572; «Appel à la réconciliation», p. 1183; «Les travaux du conseil», p. 573.

⁸ SCEAM, «L'Église et la promotion», p. 268; «Justice et évangélisation», p. 1013; «Justice et paix», p. 928; «Message du Symposium», p. 932; «Conscience chrétienne», p. 572; voir aussi chapitre 4 note 22.

⁹ SCEAM, «L'Église et la promotion», p. 262; «Justice et évangélisation», p. 1011; «Justice et paix», p. 928; «Déclaration sur le respect», p. 1022; «Conscience chrétienne», p. 572; voir chapitre 4, notes 23 et 24.

sauver dans tous les domaines de l'existence¹⁰. Cet homme est «la première route de l'Église»¹¹.

Ces réflexions du SCEAM ne considèrent pas la personne comme un être qui est intrinsèquement «vie». Mais, elles nous font retrouver, à partir de l'expression «l'homme africain» ou du terme «l'africain», des éléments de l'anthropologie de l'École Nouvelle. Retenons la vision de «l'homme africain» comme le fils ou la fille d'un peuple opprimé sur tous les plans. L'anthropologie du SCEAM va toutefois plus loin que celle de l'École Nouvelle qui, elle, se limite à des remarques sur le patriotisme et le militantisme révolutionnaire. L'École Nouvelle n'enseigne pas que la personne opprimée est, en Afrique, un être libéré par Jésus. Le SCEAM comble cette lacune et accomplit l'idée de victoire sur la mort inhérente au concept de «agbetò», être-vie. Nous pouvons ainsi dire que parce qu'il est sauvé par Jésus-Christ, «agbetò» est désormais un être qui est véritablement «vie». Il est un être-vie dont la victoire sur la vie est certaine, car il est libéré par Celui qui est la Plénitude-Vie, le Principe et l'Achèvement de la vie.

L'étude du SCEAM a en outre l'avantage d'enseigner que la personne est un être dont le sort intéresse l'Église universelle. Il y a là, pour l'Église de Comé, une invitation

¹⁰ SCEAM, «L'Église et la promotion», p. 267.

¹¹ SCEAM, ibid., p. 263; «Appel à la réconciliation», p. 1183. Le SCEAM cite Jean-Paul II dans l'encyclique "Redemptor hominis" N° 14.

à faire vraiment de «agbetò», de l'homme et de la femme Waci, sa «première route». Il incombe en retour aux Waci de considérer réellement l'Église comme une communauté de foi soucieuse de contribuer à la réalisation de leurs attentes. La conception de «l'homme africain» comme «la première route de l'Église» assume dans ce domaine le défi des Waci qui se disent «enugbalò», des gens incapables de surmonter les difficultés socio-économiques. À ces femmes et à ces hommes le SCEAM révèle qu'en Jésus-Christ, au sein de l'Église, leur «agbe» (vie) de «agbetò» est capable d'être vraiment vie-victoire sur la mort.

Sur un point précis, la pensée théologique du SCEAM est pauvre cependant par rapport à la signification de la notion «agbetò». L'exposé sur «l'homme africain» repose sur des données purement sociales. Il ne s'appuie pas sur une anthropologie qui appréhende l'africain par son être intime. Le SCEAM ne désigne pas la personne par un concept qui exprime simultanément l'être tangible¹², l'être au monde et l'être radical qui font de celle-ci la personne qu'elle est. LE SCEAM ne nous dit pas ce qui constitue «l'homme africain»; ce qui tisse l'être de celui-ci; ce par quoi ce dernier est un être vivant comme tous les êtres vivants, une personne humaine et, enfin, un fils ou une fille du continent.

¹² Nous désignons par le mot "tangible" l'aspect palpable de la personne. On pourrait parler de l'être visible ou matériel de l'individu. Nous employons le mot tangible pour respecter la tradition Waci selon laquelle ni le visible ni le matériel n'existent tout seul. L'être vivant est visible-et-invisible ou matériel-et-spirituel.

La catégorie traditionnelle «agbetò», être-vie, exprimerait ce qui manque à l'anthropologie du SCEAM. Par «agbetò», la culture Waci propose à l'éthique chrétienne un concept qui signifie l'être total de l'individu. Ce concept est «agbe», être-vie. Il permet de désigner, à partir de la notion de «vie», le principe et l'être global de la personne humaine.

La signification du radical «agbe» du mot «agbetò» est ainsi une valeur qu'il revient à la réflexion théologique de réapproprier. La communauté Waci est interpellée, elle aussi, parce qu'il nous est apparu dans la troisième chapitre que tous les jeunes Waci ne connaissent pas le sens profond du concept «agbetò». Il est donc nécessaire qu'on apprenne aux jeunes Waci la signification du concept clé de l'anthropologie de leur culture.

2. Les Conférences épiscopales nationales: pensée et critique

Les études des Conférences épiscopales ne répondent pas au défi qui précède. Elles présentent plutôt de nouveaux traits de «l'homme africain».

«L'homme africain», nous enseignent ces études, est aliéné par des idéologies d'origine étrangère. Il appartient à des sociétés où règnent sous toutes leurs formes la

corruption, la dégradation des mœurs et la violence politique ¹³. Quelles que soient sa fonction et sa condition, tout homme africain, toute femme africaine est responsable de cette situation. Tout africain est, en tant que citoyen de son pays, concerné par les problèmes de développement de sa société ¹⁴.

Cette réflexion théologique suggère au Waci de reconnaître qu'il a, en tant que membre de sa société, des responsabilités dans les drames qui frappent son pays et son continent. «Agbetò», l'être humain Waci, s'interrogera sur son rôle dans une Afrique où se multiplient d'année en année des fléaux sociaux. Il se demandera si ses comportements favorisent ou non la promotion humaine de tous les fils et les filles de Comé, du Bénin et de l'Afrique. Les Conférences épiscopales contribuent sur ce point à lutter contre l'attitude des jeunes et des adultes qui reportent toutes les responsabilités de la crise économique du Bénin sur les chefs politiques.

¹³ CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DE MADAGASCAR, «Le redressement», p. 455-456; CEZ, «Tous solidaires», p. 821-822; «Appel au redressement», p. 354.

¹⁴ CEZ, «Tous solidaires», p. 820, 824-825; CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DE MADAGASCAR, «Le redressement», p. 454, 458; CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU BÉNIN, «Convertissez-vous», p. 354.

§2. Les travaux des théologiens

I. Les théologiens africains

a. Mveng et Pénoukou

Selon Mveng, en Afrique noire, la personne est fondamentalement «vie». Cette vie se distingue de celle de *nous*, de *logos* et de *psyche* des Grecs ¹⁵. Elle est une vie qui révèle «le mystère de la vie»¹⁶, une vie qui est mort et résurrection. L'auteur définit la spécificité de cette vie comme l'affrontement *hic et nunc* de la vie et de la mort. La vie l'emporte sur la mort dans cet affrontement¹⁷.

Mveng est l'auteur d'une réflexion théologique qui nous affirme enfin que l'on peut admettre dans un contexte chrétien que l'être humain est «vie». Mveng nous fait percevoir aussi que l'anthropologie de «agbetò» propose des valeurs communes à plusieurs sociétés

¹⁵ MVENG, L'Afrique dans l'Église, p. 11.

¹⁶ MVENG, ibid., p. 10.

¹⁷ MVENG, ibid., p. 10, 13, 15, 36, 37, 53; «Spiritualité et libération», p. 17.

africaines. Le défi Waci d'où nous sommes parti ne saurait donc être banalisé ¹⁸. Il exprime, découvrons-nous ici, des exigences d'une anthropologie qui se retrouve ailleurs sur le continent¹⁹.

La pensée de Mveng fait problème par contre si nous allons au cœur de sa conception de la personne: l'affrontement mort-vie. Dans l'anthropologie Waci, ce ne sont pas l'affrontement mort-vie et la victoire subséquente de la vie qui expliquent l'être-vie de la personne. L'être humain n'est pas une vie caractérisée par l'affrontement entre la vie et la mort. Il représente plutôt une vie qui est négation de la mort. Il y a la vie et la vie seule; et quand il y a la vie, la mort a déjà disparu. Aussi la tradition Waci affirme-t-elle que la personne est une vie qui est opposition à la mort, victoire sur la mort. La culture ancestrale énonce par là l'existence-présence d'une vie qui, parce qu'elle est là, suppose l'absence de la mort. L'anthropologie Waci désigne une vie qui est là et se manifeste parce que la mort n'y est plus à l'instant même. La mort a été vaincue par le principe-vie. Et quand la mort vient à bout de la personne ici-bas (mort physiologique), le principe-vie resurgit dans l'au-delà. «Agbetò» renaît alors à la vie que ne pourra plus jamais vaincre la mort: la vie de l'au-delà. Aussi dit-on que la vie qui caractérise «agbetò» est opposition à la mort et victoire sur la mort ici-bas et dans l'au-delà. On comprendra que l'anthropologie Waci

¹⁸ Il s'agit de l'invitation à concevoir l'homme africain comme être-vie ou à élaborer une anthropologie à partir de la notion de vie.

¹⁹ Voir chapitre 2 note 47.

enseigne que, sur cette terre, «agbetò» est l'homme, la femme qui se révèle de façon permanente «vie». Une tierce personne peut dire en voyant un «agbetò» non pas que celui-ci affronte la mort, mais «e le agbe», c'est-à-dire qu'il est vivant, il est un «être-vie».

En conclusion, dans le contexte Waci, contrairement à la pensée de Mveng, la vie qui structure la personne n'est pas affrontement mort-vie. Il est une vie qui se fait victoire sur la mort. L'étude de Pénoukou va dans la perspective de nos observations. En effet, le théologien estime que la personne est animée par une vie-mort-vie²⁰. Pénoukou reconnaît ainsi que la vie qu'est la personne est une vie-avènement du triomphe de la vie sur la mort (vie-mort-vie).

L'analyse qui continue ces recherches de l'auteur ne développe par une vision chrétienne de la personne à partir de la notion de vie-mort-vie. Sur le thème de «l'homme africain», Pénoukou ne nous dit rien de nouveau.

Mveng comble la lacune. L'homme africain, écrit-il, est une personne anthropologiquement pauvre. Il est d'une race violée dans sa dignité, hier à travers l'esclavage et la colonisation; et aujourd'hui à travers le néo-colonialisme et un racisme qui

²⁰ PENOUKOU, «Christologie au village», p. 74, 76.

«a pris des formes plus raffinées»²¹. L'auteur illustre cette idée. Il donne l'exemple d'une étude d'Otto Maduro sur la théologie de libération²². Cette théologie qui se préoccupe du sort des pauvres en Amérique du Sud, note Mveng, ne fait pas mention des noirs. Elle oublie ceux et celles qui sont parmi les plus pauvres en Amérique du Sud²³. L'africain, le noir en général, conclut Mveng, est une personne appelée à se libérer partout sur la terre du racisme et de la pauvreté anthropologique²⁴.

Il est certain que Mveng nous montre de nouveaux traits de la personnalité de «l'homme africain». Nous ne soulignons pas ces traits de peur de répéter ce qui vient d'être dit. Nous nous contenterons de faire observer que, contrairement aux Évêques, Mveng ne réfléchit pas sur le thème de «l'homme sauvé». Puisque les travaux de Pénoukou présentent également cette limite, il s'agit maintenant de savoir si les autres théologiens poussent plus loin, d'une part la réflexion sur l'homme africain et l'homme sauvé; et d'autre part la réflexion sur la relecture du concept «agbetò», être-vie.

b) Eia: pensée et critique

²¹ MVENG, L'Afrique dans L'Eglise, p. 206.

²² MVENG, ibid., voir la note 11.

²³ Id.

²⁴ MVENG, ibid., p. 209-213.

Selon Ela «l'homme africain» est une personne dont la condition sociale et les droits fondamentaux n'ont guère retenu l'attention de l'Église. L'homme africain réduit en esclavage a été perçu comme un sauvage et un païen qu'il faut civiliser et délivrer de la perdition²⁵. À ce sujet déshumanisé et dépouillé de ses liens, le missionnaire a annoncé un Évangile qui promet la libération dans l'au-delà. L'être humain est dans l'Église d'Afrique le fils, la fille d'un peuple opprimé à qui l'on se plaît à parler du cultuel et du culturel. On lui demande de sauvegarder le sens du sacré alors que l'on s'occupe, à sa place du plus urgent, de l'économique et du politique²⁶. L'homme africain, dit Ela, c'est le sans-voix, l'exploité privé de la liberté d'expression; c'est le paysan, le dernier de tous les membres de la société. Le paysan est le type de l'homme africain dominé et appauvri. Ses récoltes sont achetées à bas prix. Ses maigres revenus servent plus à payer des impôts et des pourboires qu'à entretenir les siens²⁷.

L'homme africain, c'est aussi le jeune homme, la jeune fille, le chômeur, le citadin condamné à une vie sans avenir ou à la clochardisation²⁸. L'homme africain c'est

²⁵ ELA, Le cri de l'homme, p. 55-57; «Christianisme et libération», p. 37-38.

²⁶ ELA, «Christianisme et libération», p. 9-19.

²⁷ ELA, ibid., p. 12, 24-25, 37-38; «De l'assistance», p. 6; Le cri de l'homme, p. 103, 105; L'Afrique des villages, p. 13; voir aussi chapitre 4, notes 79-80.

²⁸ Voir chapitre 4, note 78.

également la femme africaine asservie, mais porteuse d'un dynamisme qui est tel que ses initiatives suscitent des transformations dans l'Afrique des villages²⁹. L'homme africain, c'est enfin l'intellectuel, l'universitaire, le pasteur, le théologien ou le politicien insensible au cri de l'opprimé, ou du

«peuple (...) démunie, incapable de faire reculer la maladie et la misère, de défendre sa famille, sa terre, sa culture et son avenir vendu aux multinationales»³⁰.

En rapport plus étroit avec la foi chrétienne, Ela décrit deux autres traits de l'homme africain. Ela affirme que l'homme africain est celui en qui le Christ est nié aujourd'hui sur le continent. Il est le Christ crucifié et rejeté dans un monde d'injustice³¹. L'homme africain, continue le camerounais, est le pasteur, le chrétien, le militant de mouvement d'Action Catholique qui cherche les voies et les conditions de l'annonce d'un Évangile de libération. Cet homme n'accepte pas de faire partie des promoteurs d'un christianisme qui passe à côté de la personne tombée entre les mains des brigands³². L'homme africain ne laisse pas les facteurs de domination et d'exploitation étrangler l'Afrique.

²⁹ ELA, «Christianisme et libération», p. 35.

³⁰ ELA, ibid., p. 16.

³¹ ELA, «Christianisme et libération», p. 20, 29; «De l'assistance», p. 7.

³² ELA, «Christianisme et libération», p. 12; Le cri de l'homme, p. 100.

Cette anthropologie d'Ela récapitule celle que présentent les Évêques et Mveng sur l'homme africain. Ela nous montre dans un langage cru que le sujet de la promotion humaine est, en Afrique, une personne concrète. La réflexion de notre auteur a ensuite le mérite de nous placer devant le vrai type du Waci: le paysan abandonné à lui-même, les jeunes gens et les jeunes filles victimes de la crise économique, les travailleurs «atteints du Sida»³³ et les chrétiens, hommes et femmes, interpellés par les défis de la société.

Développer davantage ces points serait allonger l'exposé et courir le risque de se répéter. La personnalité du Waci d'aujourd'hui apparaît clairement dans l'étude d'Ela. Retenons seulement que la réflexion du camerounais permet au Waci chrétien de se définir «agbetò» en relation avec sa foi. Il propose au Waci de «se dire» de manière à assumer les défis que les plus pauvres de la société posent à l'Église d'Afrique et de Comé.

Les lacunes de cette anthropologie se rattachent à celles de l'analyse de notre auteur sur le cosmos-Afrique et Église. Ela oublie de noter que l'homme africain n'est pas seulement l'opprimé ni le paysan méprisé par les autres classes sociales ni l'intellectuel, ni le théologien sourd au cri de l'Afrique des villages. En nous rappelant des résultats de travaux de spécialistes cités dans le quatrième chapitre et en regardant autour de nous toutes les initiatives des nations et Églises du continent, il apparaît que «l'homme africain» est

³³ Se rappeler que le "Sida" désigne, de façon humoristique, la condition des fonctionnaires qui perçoivent avec retard leur salaire: Ils ont un "Salaire Insuffisant Difficilement Acquis" (SIDA), voir chapitre 1, note 157.

aussi un bâtisseur de civilisation. Il est une personne qui, en dépit du poids des réalités sociales et des épreuves de la route, cherche à parvenir à la promotion intégrale de son peuple.

La réflexion théologique d'Ela présente une autre faiblesse. Elle n'étend pas les relations de l'homme africain aux dimensions de l'humanité. Dans les travaux d'Ela, l'homme africain ne semble pas être une personne qui partage tous les problèmes et toutes les joies et les espérances de l'humanité. La dernière faiblesse de l'exposé d'Ela consiste à ne pas faire connaître au Waci une vision de l'être humain qui réinterprète à la lumière de l'Évangile le concept de «vie».

c. Nyémé: pensée et critique

Pour Nyémé, l'être humain en Afrique, c'est le «négro-africain»³⁴. Ce dernier, dit-il, reconnaît l'existence d'un Être Suprême qui est à l'origine de la vie³⁵. L'Être Suprême

³⁴ NYEME, Tese, «Continuité et discontinuité entre l'Ancien testament et les religions africaines» dans ATAL SA ANGANG, D. (et autres), Christianisme et identité africaine. Point de vue exégétique. Actes du 1er Congrès des Biblistes Africains Kinshasa, 26-30 décembre 1978, Kinshasa, Faculté de théologie Catholique de Kinshasa, 1979, p. 82. Nyémé emploie par moments les termes «l'homme africain», «l'africain» et «le noir africain», *ibid.*, p. 83-84; Munga éthique, p. 37 ss. Retenons aussi que les autres auteurs qui privilégient les mots «l'homme africain» et «l'africain» utilisent de temps en temps les termes le «négro-africain» et «le noir africain», MVENG, L'Afrique dans l'Église, p. 211.

³⁵ NYEME, Munga éthique, p. 42, 46; «Continuité et discontinuité», p. 85-86.

a confié aux esprits, aux génies et aux ancêtres la gestion des affaires terrestres. Le négro-africain

«vit dans le monde du visible, mais il va au-delà de ce visible, il pense à l'invisible»
(car il est) «incurablement hanté par l'invisible»³⁶

Devant l'Être Suprême, le négro-africain se sent à la fois grand et petit, puissant et impuissant. Il est sujet à des bénédictions ou à des malédictions du «monde invisible» qui «scrute le moindre des agissements de l'être humain»³⁷. Le négro-africain trouve dans le culte, la prière et la fidélité aux interdits les forces grâce auxquelles il peut échapper aux maléfices des esprits et des génies.

La nouveauté de la réflexion de Nyémé est de caractériser le négro-africain, voire l'homme africain, comme une personne attachée à des valeurs qui expriment une vision précise du monde. Sur ce point, Nyémé développe l'intuition du SCEAM qui estime que l'homme africain appartient à une culture. Nyémé contribue à ne pas réduire la personnalité de l'être humain à des données purement économiques et politiques ou aux traits de «l'homme africain» présentés par Ela et Mveng.

Bien qu'il accorde une grande importance aux valeurs culturelles, Nyémé ne perçoit pas que l'être humain est constitutivement «vie». Selon lui, la personne est

³⁶ NYEME, «Continuité et discontinuité», p. 85.

³⁷ NYEME, *ibid.*, p. 93.

fondamentalement un être «armé et désarmé» devant l'invisible³⁸. Une telle anthropologie ne nous semble pas pertinente en contexte Waci à en juger des fondements de l'analyse de notre auteur. Nyémé ne fait pas reposer son étude sur des données culturelles précises, par exemple une approche sémantique des mots et des gestes du langage de sociétés africaines dont il rapporte des conceptions anthropologiques³⁹. L'auteur se contente de parler de l'Afrique en général. Il part de l'hypothèse de la croyance des africains et des africaines en un Dieu qui est au-dessus de tout, un Dieu lointain avec qui l'individu entre en relation par l'intermédiaire des génies et des esprits. L'apport personnel de Nyémé se limite à présenter des extraits d'études africaines qui concernent la transcendance de Dieu, la petitesse de la personne humaine et le rôle des esprits et des génies. Cette méthode nous donne une vue partielle, voire simpliste des résultats de travaux, souvent complexes ou incomplets, menés dans différentes aires culturelles. C'est ce que nous remarquons quand Nyémé, pour soutenir son hypothèse, parle de Dieu et des Vodou chez les Aja-Ewe du Togo et Bénin sans faire aucune allusion à la notion de vie⁴⁰.

³⁸ NYEME, *ibid.*, p. 85.

³⁹ Nous donnons l'exemple de cette forme de langage parce que la culture africaine privilégie l'oralité. La parole et les gestes de la vie quotidienne sont les données fondamentales qui véhiculent la conception de Dieu, de la personne et de l'existence humaine, voir notre introduction au chapitre 2.

⁴⁰ NYEME, *ibid.*, p. 86-87.

L'analyse de Nyémé est faible ensuite parce qu'elle affirme que, armée et désarmée, la personne est un être qui lutte pour éviter les châtiments des esprits qui punissent les moindres déviations humaines⁴¹. Si l'Être Suprême est l'Origine de la vie et s'il a assigné à l'individu, comme le reconnaîtra plus loin Nyémé lui-même, la mission de promouvoir la vie⁴², ce qui soit déterminer l'être et l'existence du sujet ne sera pas la hantise, la peur des punitions du monde invisible. Le sujet devrait être décrit comme un être «vie» parce qu'il a reçu de l'Être Suprême une seule chose, «la vie» ou tout au moins comme une personne mue par la volonté divine qui l'engage à développer la vie. Parce qu'ils sont au service de l'Être Suprême auprès des femmes et des hommes, les génies et les esprits devraient dans cette perspective favoriser chez ceux-ci la promotion de la vie. Ils ne devraient pas «signifier» pour ces derniers des menaces de malheurs qu'ils ne peuvent éviter que grâce au culte et à l'observance d'interdits.

Il manque à Nyémé, ou aux données culturelles qu'il cite, de relever les vrais traits de la vision africaine de la personne qui se dégagent des affirmations sur l'Être Suprême et sur le don divin qu'est la vie humaine. En définitive, c'est la conception Waci du sujet comme être-vie qui enrichit l'anthropologie de Nyémé. Elle montre que la personne est

⁴¹ NYEME, *ibid.*, p. 89; *Munga éthique*, p. 39-40, Nyémé parle des esprits mauvais.

⁴² NYEME, *Munga éthique*, p. 42-72. Nous verrons la mission de l'homme par rapport à la vie dans la section sur «agbejitò».

intrinsèquement être-vie; une vie qui fait ainsi d'elle un être visible qui porte en lui l'invisible et forme un tout avec celui-ci⁴³.

d. Agossou: pensée et critique

Pour Agossou, l'être humain est «gbètò»⁴⁴. Celui-ci est essentiellement «vie». Dans le «gbètò», la vie est participation, au terme de l'existence, à la Plénitude-Vie de «Gbèḍotò», l'Être Suprême incarné en Jésus-Christ. Dans le «gbètò» continue Agossou, «la vie (...) est réglée par «sè»⁴⁵. Ce dernier est «mouvement-vie» et «esprit animé-animant»⁴⁶. Le «sè» est aussi la parole-programme d'origine divine que le sujet réalise. Il fait de celui-ci une personne en mouvement de participation à la vie, un être en pulsion vers «Gbèḍotò»⁴⁷.

⁴³ Pour plus de détails, on se reportera à l'exposé sur la conception Waci de «agbètò» comme totalité-vie dans le chapitre 2.

⁴⁴ AGOSSOU, Gbètò et Gbèḍotò, p. 57 ss; Christianisme africain, p. 101 ss.

⁴⁵ AGOSSOU, Gbètò et Gbèḍotò, p. 42.

⁴⁶ AGOSSOU, ibid., p. 43.

⁴⁷ AGOSSOU, ibid., p. 141-150; Christianisme africain, p. 100-102.

Agossou élargit le sens du concept «agbe» (être-vie) dans «agbetò». Il utilise de nouveaux termes («mouvement-vie» et «participation») qui expriment que l'être-vie de la femme et de l'homme peut être compris aussi comme participation ou communion-participation à la vie du cosmos et à la vie du Principe-Totalité-Vie. Quand nous considérons que l'être-vie de «agbetò» signifie en particulier opposition à la mort, victoire sur la mort, l'analyse d'Agossou présente un autre intérêt. Elle nous aide à percevoir que la personne être-vie n'est elle-même qu'en étant de façon permanente mouvement-vie, mouvement de participation à la vie qui est autour d'elle et dont la plénitude est en Dieu. En lien avec notre approche sur Jésus Christ Vie-Vainqueur du péché et de la mort, nous dirions que «agbetò» est désormais être-vie non seulement par sa capacité de se découvrir être-vie, mais par sa capacité de participer véritablement à la vie de tout ce qui est porteur de vie dans le cosmos⁴⁸ et à la Vie-Victoire sur la mort et le péché qu'est Jésus-Christ. Ainsi, dire que «agbetò» est être-vie, c'est surtout affirmer qu'il est communion-participation à la Vie qu'est Jésus-Christ.

En dépit de ces valeurs positives, la réflexion théologique d'Agossou a des limites. Elle ne s'appuie pas sur le concept «être-vie». Notre auteur reconnaît, bien sûr, que la vie caractérise l'être de «agbetò»⁴⁹. Mais, il centre son analyse sur le concept de

⁴⁸ Nous pensons ici aux structures porteuses de vie dont il a été question dans le chapitre 4; voir les notes 183-184.

⁴⁹ Cf. supra note 44.

«participation» en vue de faire ressortir le dynamisme de la vie chez les Fon⁵⁰. Il est clair que l'anthropologie d'Agossou n'infirmes pas alors celle des Waci sur l'être-vie. Ainsi, le concept Waci de «agbetò» et de «être-vie» est pour Agossou et tous les autres théologiens africains une catégorie culturelle à réinterpréter dans des études ultérieures.

2. Les théologiens africanistes

a. Cosmao: pensée et critique

Pour Cosmao, ce qui caractérise la personne n'est pas la vie, mais le fait d'être l'«acteur», le responsable de sa propre réalisation. La personne, dit Cosmao, se fait exister en humanité⁵¹. Elle est appelée à passer «des conditions de vie moins humaines à des conditions plus humaines»⁵². Comme telle, la personne n'est vraiment elle-même qu'en s'ouvrant à la Transcendance, car il est aussi transcendance. Sa transcendance est la capacité

⁵⁰ AGOSSOU, Gbètò et Gbèdòtò, p. 141.

⁵¹ COSMAO, Changer le monde, p. 72, 166-167; Un monde en développement, p. 33, 136; «Dieu parle», p. 2. Le thème de l'être humain acteur de sa propre réalisation se retrouve dans la majorité des écrits de Cosmao en termes variés: l'homme sujet de son histoire et de l'histoire collective, créateur, constructeur de sa vie, etc. Voir par exemple, «Dieu dans le combat», p. 2 ss; «Problématique du développement»: p. 1-2. Les théologiens africains reprennent ces idées de Cosmao, PENOUKOU, Églises d'Afrique, p. 87; ELA, Le cri de l'homme, p. 109.

⁵² COSMAO, «Le sujet du développement en relisant "Populorum progressio" quinze ans après» dans Foi et Développement 98 (1982), p. 3.

pour lui de s'élever au-dessus du monde, c'est-à-dire d'être l'agent de son propre développement en se tournant vers Dieu⁵³.

L'individu acteur de son propre développement, précise ensuite Cosmao, est le pauvre. Le dominicain désigne par ce mot les centaines de millions de personnes qui vivent, selon la Banque mondiale, dans la «pauvreté absolue»⁵⁴. Ce sont

«les exclus, les sous-développés inaptes au «développement» parce qu'ils n'avaient rien à offrir sur le marché, les pauvres, sans terre, sans eau, sans éducation, sans hygiène, condamnés à l'assistance publique ou à la mort lente»⁵⁵.

Ces pauvres sont les victimes d'un ordre économique dans lequel Dieu seul n'est pas Dieu. Ces pauvres sont les destinataires de la Parole de Dieu. Ils se rassemblent en communauté; ils ne se sentent pas exclus du peuple de Dieu même si de fait il le sont ⁵⁶. Dieu intervient en leur faveur. Ces pauvres s'abandonnent à Dieu de qui ils attendent tout et Dieu fait d'eux des sujets de leur promotion humaine⁵⁷.

⁵³ COSMAO, *ibid.*, p. 3-4; «Populorum progressio», p. 3; Un monde en développement, p. 131-132.

⁵⁴ COSMAO, «Dieu parle», p. 1; «Populorum progressio», p. 3.

⁵⁵ COSMAO, «Dieu dans le combat», p. 2.

⁵⁶ COSMAO, «Dieu parle», p. 2; «Problématique du développement», p. 5.

⁵⁷ *Id.*

Cosmao renforce et pousse plus loin les études des Évêques et des théologiens africains. Il permet au Waci de dépasser des limites de l'anthropologie présentée sur l'homme africain. Ainsi, en tant qu'homme africain, «agbetò» ne se verrait plus comme un pauvre appartenant à une société qui s'étend du village aux frontières du continent. L'homme africain partage une condition commune à des millions de pauvres répandus à travers le monde.

Cosmao a ensuite le mérite de nous faire découvrir que cet homme africain n'est pas tout simplement un opprimé ni une personne sauvée. Il est aussi et radicalement un «je», l'acteur du développement qui le rend en Jésus-Christ pleinement être humain.

A partir des recherches de notre auteur et de nos observations antérieures, il nous apparaît que l'homme africain devient pour le Waci une personne qui est, ensemble avec d'autres personnes, agent de sa libération et un pauvre qui, grâce à Jésus, est victorieux de la mort qu'est le sous-développement. La réflexion de Cosmos nous amène à reconnaître, en outre, dans l'homme africain, le destinataire de la Bonne Nouvelle et le sujet de la libération apportée aux opprimés. Notre théologien contribue à faire découvrir aux paysans et aux anciens Waci, hommes et femmes, que l'Évangile s'adresse à eux avant de s'adresser

aux riches de la société de Comé⁵⁸. Contrairement à ce que pensent certains Waci, l'Évangile n'est pas un message qui concerne en premier lieu, à Comé, les étrangers et les fonctionnaires. Il reviendra à l'Église de faire vraiment des pauvres, à Comé, les premiers destinataires de la Bonne Nouvelle. Elle pourra alors aider les Waci à devenir des «agbetò» qui accueillent l'Évangile, se ressemblent, s'abandonnent à Dieu et s'engagent à être des acteurs de la promotion de leur personne.

Il manque à la réflexion de Cosmao une petite chose, à notre avis: faire de la vie, à la manière de la culture des pauvres Waci, ce qui constitue l'être du sujet acteur du développement. Une telle perspicacité d'analyse aurait permis à notre auteur d'animer de la Bonne Nouvelle l'anthropologie des opprimés de Comé. Cosmao aurait répondu davantage à l'attente de ces derniers. Il aurait pu souligner dans son étude que le pauvre demeure en Jésus-Christ l'agent premier de sa propre renaissance parce qu'il est, au plus intime de son être, «ordonné» «vie», une vie-victoire sur la mort, voire sur le sous-développement.

Vankrunkelsven, le dernier théologien que nous interrogerons dans ce volet de notre étude, sera-t-il sensible à ce défi de l'anthropologie Waci?

⁵⁸ Nous reviendrons sur cette question dans le chapitre 6 à propos des destinataires de la Bonne Nouvelle.

b. Vankrunkelsven: pensée et critique

Vankrunkelsven reprend le thème de l'individu acteur de sa promotion humaine. Il le fait en une réflexion qui présente une brève synthèse de la conception de l'être humain dans la Constitution pastorale de Vatican II, «*Gaudium et spes*»⁵⁹. Notre auteur insiste d'abord sur la dignité humaine et la valeur de chaque personne⁶⁰. Il s'intéresse ensuite à une catégorie de personnes, les chrétiens ou les laïcs, hommes et femmes. Les personnes laïques sont, selon Vankrunkelsven, des baptisées qui doivent se laisser interpellé par les problèmes de promotion humaine dans leur milieu ambiant. Elles sont dans leur communauté des témoins qui, indépendamment de tout système politique et idéologique, œuvrent en vue de la construction d'une société nouvelle⁶¹.

Il apparaît que Vankrunkelsven nous fait passer d'une anthropologie de «l'homme africain» et du «pauvre» à celle de «l'homme chrétien». Si nous lisons son étude sous un rapport de complémentarité avec celle de Cosmao et des autres théologiens, nous y trouvons une analyse riche sur trois points. Le premier est que toute personne, qu'elle que soient sa

⁵⁹ VANKRUNKELSVEN, Pour la promotion, p. 107.

⁶⁰ Id.

⁶¹ VANKRUNKELSVEN, ibid., p. 81-83, 93.

condition sociale et sa race, a une dignité humaine qu'il faut respecter⁶². Le deuxième point nous montre que toute personne est invitée à croire en Jésus-Christ et à témoigner de lui. Le troisième point précise que le sujet de la promotion humaine est membre d'une communauté chrétienne. Vankrunkelsven réinsère ainsi l'homme et la femme «agbetò» dans le cadre du cosmos-Église d'Afrique. Notre auteur nous incite à considérer la spécificité de la personne laïque quand il est question de la réalisation humaine.

En dépit de sa pertinence, la réflexion de Vankrunkelsven n'est pas susceptible de capter l'attention des africains et des africaines, en particulier des Waci. Elle reprend des enseignements du Concile Vatican II sans se soucier de voir si ceux-ci s'enracinent dans les réalités du milieu africain⁶³. Vankrunkelsven nous propose de la sorte une vision de la personne qui ne correspond pas aux caractéristiques de la culture africaine en général et Waci en particulier. La base philosophique de l'anthropologie de «Gaudium et spes» est personnaliste⁶⁴. Elle ne se rapporte pas à des données qui concernent spécifiquement

⁶² Vankrunkelsven développe au fond une idée exprimée plus haut par le SCEAM et qui se retrouve chez les autres théologiens.

⁶³ VATICAN II, dans AG 22, recommande de réinterpréter ses propres enseignements dans les cultures non-occidentales.

⁶⁴ CONGAR, Y. M.-J. et PEUCHMAURD, M. (sous la direction de), L'Église dans le monde de ce temps: Constitution pastorale Gaudium et spes, Paris, Cerf, 1967, p. 229 ss; HARING, Bernhard, Une morale pour la personne, traduit de l'américain par André Delval, Tours, Mame, 236 p.; EYT, Pierre, L'avenir de l'homme. La Constitution "Gaudium et spes" (1ère Partie), Paris, Desclée, 233 p. Ces ouvrages sont donnés à titre indicatif. La bibliographie sur le sujet est vaste. Nous ne pouvons la présenter de façon exhaustive dans le cadre limité de cette étude.

«l'homme africain», en l'occurrence le Waci dont la culture est centrée sur «agbe», la vie, et dont l'existence est marquée aujourd'hui par des réalités de la promotion humaine.

Nous pouvons retenir de nos recherches successives que l'anthropologie de «agbetò» acquiert une intelligence grâce aux travaux des Évêques et des théologiens. Désormais, être-vie, «agbetò» pourra être désigné par les expressions: l'homme africain, l'homme sauvé et l'être humain acteur de son développement. Dans les pages qui suivent, nous verrons comment s'éclaire, à la lumière de l'Évangile, la tradition selon laquelle «agbetò» est dit «agbejitò».

Section II. L'être en quête de la vie, l'être pour la vie de Dieu

Quels sont les enseignements des Évêques et des théologiens qui favorisent une relecture chrétienne de la conception Waci de «agbejitò», la personne «agbetò» comprise comme un être en quête de la vie, de la vie victoire sur la mort.

A. Un être en quête de la vie de Dieu

§1. Les travaux des Évêques

Dans les travaux du SCEAM et des Conférences épiscopales qui traitent du dessein de Dieu sur l'être humain, nous trouvons des éléments d'une relecture chrétienne de «agbejitò». Selon ces travaux, Dieu a fait l'être humain à son image⁶⁵. Il lui a donné pour

⁶⁵ SCEAM, «L'Église et la promotion», p. 260; «Les travaux du Conseil», p. 573; «Conscience chrétienne», p. 572; «Déclaration sur le respect», p. 1022; CEZ, «Notre foi en l'homme», p. 121-122; «Tous solidaires», p. 823; «Le chrétien et le développement», p. 901-902, 910; IMBISA, «Justice et paix», p. 298; UGANDA CATHOLIC BISHOPS, *Re-shaping our Nation*, p. 8; CATHOLIC BISHOPS OF THE SUDAN, *Appeal of the Catholic*, p. 18; CERAO, «L'apostolat des laïcs», p. 428; IMBISA, «Justice et paix», p. 300; CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DE MADAGASCAR, «Le redressement», p. 457.

vocation de se réaliser et de rendre la terre habitable. Il a «créé»⁶⁶ la personne pour que celle-ci ait la vie en abondance⁶⁷.

La culture Waci redécouvre dans ces recherches des Évêques que Mawu, Dieu, est avant l'existence de «agbejitò». La quête de la vie qui anime «agbejitò» ne précède pas la volonté de Dieu sur la personne humaine: donner à la personne humaine la vie. «Agbejitò» est pour nous désormais une personne avec qui Mawu, le premier, veut partager la Plénitude-Vie qu'Il est. «Agbejitò» est un être aimé de Mawu. Il apparaît désormais que Mawu est un Être Suprême qui est Vie et veut que «agbejitò» participe à Sa propre vie divine. Puisque selon la culture Waci, «agbejitò» vient de Mawu, «agbejitò» nous est révélé dès lors comme une personne dont l'être-vie et «l'être quêteur de vie»⁶⁸ sont d'origine divine. Ou encore, l'être quêteur de vie de «agbejitò» participe à l'être de Mawu dont la volonté est que l'être humain vive⁶⁹.

⁶⁶ Nous utilisons le mot «créé» pour respecter la pensée des auteurs. En Waci, on dirait, bien sûr, «do», ordonner.

⁶⁷ SCEAM, «L'Église et la promotion», p. 260, 266; «Déclaration sur le respect», p. 1022; CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DE MADAGASCAR, «Le redressement», p. 453.

⁶⁸ Nous désignons par cette expression ce qui fait de la personne un être qui est constitutivement quêteur de vie.

⁶⁹ Le SCEAM parle sur ce point de «la gloire de Dieu, l'homme vivant», «L'Église et la promotion», p. 260.

La réflexion des Évêques renouvelle aussi la conception Waci des relations avec le Vodou et les attitudes qui font du sujet un «agbejitò». Pour comprendre notre analyse sur ce point, il est nécessaire de jeter un regard rétrospectif sur notre interprétation de «Mi wò se» dans le deuxième chapitre. Le chant «Mi wò se» a été la charpente de notre présentation de l'individu «agbejitò». Il nous a enseigné que le Vodou est la vie de «agbejitò». Sur cette donnée précise, à partir des travaux des Évêques, nous pourrions retenir que Jésus-Christ réalise en sa personne ce que signifie le Vodou dans le chant «Mi wò se», c'est-à-dire, la quête de la vie par «agbejitò»⁷⁰. On n'oubliera pas que dans le quatrième chapitre; nous avons déjà souligné que Jésus est en Sa personne la Vie. Ainsi, Jésus ne réalise pas seulement le désir de la vie inhérente à «agbejitò». Il est aussi la vie du sujet «agbejitò» puisqu'Il est la vie de tous les hommes et femmes. Jésus est Celui de qui «agbejitò» recevra la vie qu'il poursuit.

Dès lors, «agbejitò» ne serait plus l'individu qui conquiert la vie en se gardant fidèle aux normes de vie et aux sacrifices offerts aux Vodou Waci. La vie est un don de Dieu à l'être humain en la personne du Fils qui est venu dans le monde⁷¹. Nous verrons dans le sixième chapitre d'une façon détaillée la nature de la vie qu'apporte Jésus-Christ. Pour l'heure, tirons deux conclusions de notre brève analyse:

⁷⁰ Se rappeler que, dans le chapitre précédent, Jésus réalise en Sa personne non pas directement la quête de la vie, mais le Vodou qui récapitule toutes les attentes humaines.

⁷¹ Cf. supra note 67; voir dans le chapitre 4 l'analyse sur Jésus-Christ, «Mawu Agbeḍotò».

1. si Jésus-Christ est le Vodun, La Vie de «agbejitò», Il détermine nécessairement l'être de ce dernier et toutes les formes que prennent ses requêtes;
2. ce que Jésus-Christ a dit et ce qu'Il a fait sont les valeurs définitives de l'existence de «agbejitò» sur le plan de l'être avec l'invisible et sur le plan des exigences concrètes de la «possession de la vie» («akpò agbe»).

Nous développerons dans des paragraphes à venir ces deux implications de l'être «agbejitò».

Par rapport aux traits caractéristique de l'anthropologie de «agbejitò», les études des Évêques présentent par contre des lacunes. La culture Waci affirme que l'individu est nommément «agbejitò», être-vie et quête de la vie dans et avec sa communauté. La réflexion des Évêques n'est pas axée spécifiquement sur l'individu (être-vie) et son désir fondamental (vie). Elle a pour objet Dieu et le dessein de salut de Dieu. L'anthropologie Waci nous apprend que l'on peut parler de Dieu et du dessein de Dieu d'une autre manière, c'est-à-dire en partant du sujet «agbejitò». Cette méthode est inductive. Elle n'empêche pas d'exposer intégralement l'enseignement des Évêques. Au contraire, elle enrichit celui-ci par une approche culturelle à la fois du dessein de Dieu et du sujet appelé à la vie de Dieu.

A partir de la signification de «agbejitò», comment exprimera-t-on la pensée théologique des Évêques? On développera une étude qui se fonde sur le fait que le sujet est «ordonné» par Dieu être-vie et être en quête de la vie dans et avec son milieu ambiant (pôle de l'anthropologie de «agbejitò», approche culturelle du sujet). L'individu est comme tel un être que Dieu aime. Il est un être que Dieu a destiné à la vie. Il est également une personne dont la quête de la vie trouve son origine et son accomplissement en Dieu (pôle de la révélation du dessein de Dieu).

Cette méthode inductive montrera au Waci que la Parole de Dieu n'est pas étrangère à sa conception de la personne comme «agbejitò». La Parole de Dieu ne vient ni détruire ni éclipser celle-ci. Elle vient plutôt illuminer cette anthropologie et faire réaliser les attentes qu'elle véhicule⁷².

§2. Les travaux des théologiens

1. Les théologiens africains

a. Mveng et Pénoukou: pensée et critique

⁷² Mt 5, 17.

Nos deux théologiens rapportent dans leurs études qu'en Afrique l'homme cherche la vie⁷³. Mais ils ne continuent pas leur réflexion pour proposer une vision chrétienne de cette anthropologie. La question que soulève la réinterprétation du concept «agbejitò» reste sans réponse.

Pénoukou contribue par contre à enrichir d'autres traits de la vision Waci de «agbejitò». Notre théologien précise que la personne humaine est modelée à l'image de Dieu et qu'elle a reçu de Dieu la mission de continuer la «création»⁷⁴.

En disant que l'homme et la femme ont reçu de Dieu la mission de transformer la cosmos, Pénoukou souligne la dimension spirituelle de l'être et de l'existence de «agbejitò». Le sujet «agbejitò» a dans le cosmos, dirions-nous désormais, une mission divine. Celle-ci lui assigne de maîtriser le cosmos, ce milieu où règne la vie qu'il désire ici-bas et dans l'au-delà. Il s'agira pour «agbejitò» - qui demeure en tant que «agbetò» un tout visible-et-invisible avec le cosmos, miroir du divin - d'éviter deux choses :

1. sacraliser la nature (au nom du respect de la totalité visible- et-invisible du cosmos) de manière à bloquer toute initiative de transformation technique et économique du cosmos;

⁷³ PENOUKOU, «Christologie au village», p. 79-81; MVENG, L'Afrique dans l'Eglise, p. 12 ss.

⁷⁴ PENOUKOU, Eglises d'Afrique, p. 84-85. Pénoukou souligne des points qui apparaissent dans les travaux des Evêques et dans ceux des autres auteurs.

2. désacraliser la nature (au nom de la mission de dominer le monde) au point de ne pas reconnaître la dimension concrète-et-spirituelle de tout ce qui existe et, en particulier, la place et le rôle des Vodou⁷⁵.

«Agbejitò» devra avoir une personnalité équilibrée. Il exercera sur le cosmos un pouvoir de domination qui, valorisant toutes les relations liant l'individu au cosmos et tous les deux à Dieu, favorise la réalisation de la mission reçue de Dieu. Il y a là une invitation à dépasser la vision unidimensionnelle (socio-économique) de l'homme et de la personne que préconise l'École Nouvelle.

Ces remarques faites, notons que la réflexion de Pénoukou a une faiblesse. Une fois qu'il affirme que la personne est à l'image de Dieu, notre théologien ne détermine pas la nature de cette image avant de traiter de la mission de l'homme et de la femme. Selon quel aspect du mystère de Dieu la personne est-elle qualifiée d'image? Ou encore selon quel aspect du mystère de Dieu la personne est-elle façonnée pour qu'elle soit l'être humain qu'elle est⁷⁶?

⁷⁵ On n'oubliera pas que l'École Nouvelle n'apprend pas aux jeunes Waci à respecter la dimension intégrale de la nature. Voir aussi l'attitude de Lanta et de Bossou dans le chapitre 3; cf. PLIYA, L'arbre fétiche.

⁷⁶ Pénoukou traite de "l'image de Dieu", mais du point de vue de l'obligation pour l'homme

- de dominer ou de continuer la création;
- d'aimer le prochain parce que celui-ci est fait à l'image de Dieu ou parce qu'il porte en lui la vie de Dieu comme tout être humain, Églises d'Afrique, p. 85-88. Nous aborderons ces questions plus loin.

Il nous a été dit qu'en Jésus-Christ, Dieu est Vie-Vainqueur du péché et de la mort. Si nous partons de cet enseignement pour illustrer notre approche actuelle, la faiblesse de la pensée théologique est obvie. Il apparaît que l'étude de Pénoukou ne nous permet pas de déterminer ce qui en la personne humaine montre que le sujet est un être modelé à l'image d'un Dieu manifesté en Jésus-Christ Vie-Vainqueur de la mort et du péché⁷⁷. Par contre, dans la tradition Waci, en disant «personne humaine» et «Dieu», voire ici «agbejitò» et «Mawu Agbedotò», on signifie d'une part qui est Dieu; et d'autre part, l'être que l'homme et la femme reçoivent de Dieu, l'être qui les fait vivre et ce qu'ils désirent pour eux-mêmes: «agbe», la vie. Cette spécificité de l'anthropologie ancestrale interpelle Pénoukou. Elle invite celui-ci et la réflexion théologique africaine à déterminer la nature de l'être qui fait du sujet une personne à l'image d'un Dieu qui se révèle Principe de la vie qu'est et que désire «agbejitò»; et d'un Dieu qui est en Jésus-Christ Vie-Vainqueur du péché et de la mort.

⁷⁷ Sur cette question, précisons que la réflexion théologique sur l'origine de la personne n'a pas consisté, dans l'histoire de l'Église, à dire uniquement que l'homme est créé à l'image de Dieu. En Occident nous découvrons dans les études des Pères de l'Église et des théologiens que cette réflexion a consisté à déterminer la nature de l'image de Dieu qui structure l'homme et la femme. La pensée des auteurs fait comprendre la révélation chrétienne compte tenu de la philosophie, de l'anthropologie et des préoccupations historiques des destinataires du message. Voir par exemple: GRAEF, H.C., «L'image de Dieu et la structure de l'âme chez les Pères grecs» dans La vie spirituelle (Supplément), 22 (1952), p. 331-339; JENKINSON, R.W., «The Image and the Likeness of God in Man in the Eighteen Lectures on the Credo of Cyril of Jerusalem» dans Ephemerides Theologicae Lovanienses 40 (1964), p. 48-71; OLSEN, Viggo Norskou, Man, the Image of God: the Divine Design, the Human Distortion: Some Reflections on God Man, Washington, Reven and Herald Publishing Association, 1988, 192 p.; NELLAS, Panayotis, Le vivant divinisé. Anthropologie des Pères de l'Église, traduit du grec par Jean-Louis Patienne, Paris, Cerf, 1989, 249 p. La diversité et le caractère contextuel de ces travaux démontrent que l'invitation à définir l'image de Dieu qu'est la personne en milieu Waci s'inscrit dans une tradition théologique de l'Église.

b. Nyémé, Agossou et Ela: pensée et critique.

Pour Nyémé, la personne, «le négro-africain», est un être dont la préoccupation est la vie⁷⁸. Cette vie est don de Dieu et mission. Le négro-africain, dit Nyémé, a la mission de préserver et de promouvoir la vie⁷⁹.

A la suite de Nyémé, Agossou nous enseigne que l'homme et la femme sont attachés à la vie⁸⁰. Chez eux, la quête de la vie «jaillit» de la prise de conscience d'un principe immortel «sè»⁸¹ immanent en la personne. Sur la base d'une théologie du concept de vie dans l'Ancien Testament, Agossou précise à ce niveau que la personne porte en elle le souffle vital de Dieu⁸². C'est en raison de cette vie divine qu'elle est déclarée «créée à l'image de Dieu»⁸³.

⁷⁸ NYEME, Munga éthique, p. 43-47; «Continuité et discontinuité», p. 107.

⁷⁹ NYEME, Munga éthique, p. 45-46, 72-74.

⁸⁰ AGOSSOU, Gbètò et Gbèḍotò, p. 50; Christianisme africain, p. 101-102.

⁸¹ Id.

⁸² AGOSSOU, Gbètò et Gbèḍotò p. 160-186.

⁸³ AGOSSOU, ibid., p. 178.

Selon Ela, «l'homme africain» est une personne «en quête de paix et de sécurité»⁸⁴. Il cherche à mériter la faveur des puissances invisibles et la protection des forces occultes⁸⁵. Il veut vaincre la faim et les inégalités qui existent dans la société contemporaine⁸⁶. L'homme africain, notamment le paysan, le jeune victime de l'exode rural ou le chômeur, est soucieux de voir apparaître «un nouvel avenir différent du passé colonial et du présent néo-colonial»⁸⁷. L'homme africain veut entendre un Évangile qui révèle à son peuple toutes les dimensions historiques du salut en Jésus-Christ⁸⁸.

La pensée des trois auteurs actualise dans l'Afrique d'aujourd'hui et, en particulier, dans le milieu Waci, tout ce qui a été dit plus haut sur «agbejitò». Voyons les uns après les autres les différents apports de nos auteurs à l'éthique Waci.

⁸⁴ ELA, «De l'assistance», p. 3; «Symbolique africain et mystère chrétien» dans Les quatre-fleuves, Cahiers de recherche et de réflexion religieuses 10 (1979), p. 107.

⁸⁵ Id.

⁸⁶ ELA, «De l'assistance», p. 7.

⁸⁷ ELA, ibid., p. 8.

⁸⁸ ELA, Le cri de l'homme, passim.

L'étude de Nyémé reprend la pensée de Pénoukou dans un langage qui assume le concept Waci «vie». Nyémé nous amène à découvrir que dominer le cosmos, c'est au fond réaliser ce qui, dans la culture Waci, constitue et détermine l'être et l'existence de «agbejitò», la vie. Ela précise, lui, en termes concrets que la requête fondamentale de l'individu est la libération intégrale. L'analyse est intéressante, car elle met notre conception de «agbejitò» en relation avec les réalités du cosmos-Afrique.

Agossou se distingue de Nyémé et d'Ela. Il nous dit ce qui fonde, selon lui, l'être du sujet en quête de la vie. Pour le théologien Fon, c'est le «sè», la prise de conscience d'un principe immortel qui explique le désir de la vie chez le sujet. Nous avons démontré à diverses étapes de notre exposé, surtout dans le quatrième chapitre à propos du Vodou, que l'être-vie, «agbe», est le principe de tout ce qui caractérise la personne. Développer en ces lignes que la thèse nouvelle d'Agossou ne correspond pas à la vision Waci de «agbejitò» serait nous répéter. Nous nous contenterons de faire une brève remarque.

Nous admettons la signification que l'auteur donne à «sè» dans un contexte Fon à propos de la requête de la vie chez l'individu. Nous reconnaissons aussi que dans d'autres passages de ses études, Agossou écrit que «sè» est le principe du devenir, la parole-programme du sujet⁸⁹. Ce second sens du mot se rapproche de la signification commune

⁸⁹ Cf. supra, note 47.

que d'autres auteurs Fon donnent au mot⁹⁰ et de la signification que les Waci confèrent au terme correspondant à «sè» dans leur culture⁹¹. Cette constatation nous pousse à demander si «sè» peut être vraiment défini comme le principe du désir de la vie en l'être humain quand on sait aussi que les Fon appellent ce dernier «gbètò» (litt. Celui à qui appartient une vie reçue de «Gbèdotò», le Principe-Totalité-Vie) et non «sè» ? En tant que principe, «sè» ne serait-il pas à comprendre essentiellement non pas comme source de la quête de la vie chez le sujet, mais plutôt comme parole-programme d'origine divine? comme une parole-programme qui révèle à la personne le principe, la voie de la réalisation de la vie qu'elle est et qu'elle cherche? Notre réponse est, bien sûr, positive en attendant que des travaux plus approfondis sur «sè» justifient avec des preuves convaincantes la thèse contraire.

Sur le thème de «l'homme image de Dieu», la pensée d'Agossou nous semble plus pertinente. Elle aide à répondre au défi que l'anthropologie pose à la théologie de Pénoukou. Agossou nous montre que c'est la vie, le souffle vital de Dieu qui anime la personne et fait de celle-ci l'image de Dieu. Cette réflexion nous fait reposer sur l'Écriture la conception Waci de «agbejitò» comme un être qui est en quête de la vie parce qu'il est intrinsèquement vie. L'affirmation d'Agossou est cependant brève. Elle a besoin d'être

⁹⁰ ADOUKONOU, Jalons pour, t.2, p. 115-118; KOSSOU, «Sè» et «gbè», p. 405.

⁹¹ Le mot «sè» se dit en Waci «ese».

développée davantage. C'est à ce prix qu'elle permettra de réinterpréter spécifiquement la signification Waci de la vie qui structure «agbejitò»⁹².

2. Les travaux des théologiens africanistes: pensée et critique

La réflexion de Cosmao est représentative de celle des autres théologiens africanistes. Cosmao traite la double question de la personne humaine, être en quête de la vie et être à l'image de Dieu.

La personne humaine, écrit Cosmao, cherche à «faire, connaître et avoir plus pour être plus»⁹³. Elle veut vivre dans des conditions agréables. Il veut voir instaurer des sociétés où il n'y a plus d'oppression; un monde où il n'y a plus de pauvres en «pauvreté absolue»⁹⁴. Cosmao affirme ensuite que Dieu «Créateur de créateurs» a modelé la personne à son image et à sa ressemblance en faisant de lui un créateur. L'image de Dieu en l'être humain est celle de créateur, de sujet, d'auteur ou d'acteur⁹⁵. La mission que Dieu a confié à la femme et à l'homme ainsi façonnés est d'être créateurs, co-créateurs du cosmos. Cette

⁹² Se rappeler que cette vie est une vie-victoire sur la mort.

⁹³ COSMAO, «Le sujet du développement», p. 2.

⁹⁴ COSMAO, «Populorum progressio», p. 3.

⁹⁵ COSMAO, *ibid.*, p. 4; Changer le monde, p. 111; voir aussi plus haut la note 51.

mission consiste à inventer des structures sociales qui mettent fin à l'exploitation des uns par les autres.

Dans cette réflexion de Cosmao, le sujet de la promotion humaine nous apparaît comme une personne qui vise fondamentalement le bien-être de tous les opprimés et la réorganisation de la société humaine. Notre relecture de «agbejitò» s'enrichit. «agbejitò» serait désormais un être en quête de la vie pour lui-même et pour tous les opprimés de sa communauté villageoise, de son pays, de l'Afrique et de l'humanité. «agbejitò» devient une personne qui vise le bonheur de tous les hommes et les femmes.

La pensée de Cosmao est pertinente aussi sur le thème de «l'homme image de Dieu». L'africaniste établit un lien entre le nom de Dieu «Créateur» et la mission de la personne humaine dans le cosmos. Il écrit que c'est la capacité de «créer» qui fait des hommes et des femmes des personnes à l'image de Dieu. La nature de l'image de Dieu en l'être humain apparaît cette fois comme l'être et le pouvoir qui permet à ce dernier de «re-créer» le monde. Dans un langage qui traduise quelque peu le génie de l'anthropologie Waci, on dirait que «Mawu Agbeḍotò» a fait de «agbejitò» un «ordonnateur» du cosmos. Il a donné à celui-ci la mission de «ḍo agbeme», d'«ordonner le cosmos» et d'y faire régner la vie. Cette vie est l'instauration d'une communauté qui apporte à tous les «agbejitò» la vie qui ne laisse personne dans la misère et la souffrance.

De ce qui précède, nous voyons que la pensée de Cosmao complète celle d'Agossou et d'Ela. Agossou nous a enseigné que la vie est l'image de Dieu en l'homme et en la femme. Cosmao nous montre que cette vie est la capacité pour la personne d'être co-créatrice avec Dieu. Il reste seulement à poursuivre cette réflexion pour définir cet être qui anime la personne en rapport avec la vision de Jésus-Christ, Vie-Vainqueur du péché et de la mort. Cette dernière démarche exigera que l'on précise en quoi a consisté pour Jésus-Christ d'être Créateur d'un monde nouveau ou Édificateur d'une société nouvelle. Le chapitre sixième éclaircira cette question.

B. Un être en quête de la victoire sur la mort, un être libre et responsable

Selon les Waci, «agbejitò» est en quête d'une vie qui signifie victoire sur la mort, en particulier sur le dénuement et la souffrance. Quelle lumière Évêques et théologiens projettent-ils sur cette anthropologie?

§1. Les travaux des Évêques: pensée et critique

A la suite de la réflexion sur le dessein de Dieu, d'une façon générale, les Évêques enseignent que «l'homme image de Dieu» est un sujet libre, responsable et social⁹⁶. Ses

⁹⁶ SCEAM, «L'Église et la promotion», p. 267, 269; «Déclaration sur le respect», p. 1022; CEZ, «Notre foi en Jésus», p. 237; «Le chrétien et le développement», p. 902; IMBISA, «Justice et paix», p. 299; Dans tous ces enseignements les Évêques affirment en général que la personne humaine est douée aussi de raison, mais ils mettent l'accent sur la liberté et la responsabilité du sujet.

actions influent sur l'évolution de tous les membres de sa société. Mais chaque personne reste la première «responsable de sa croissance, comme de son salut»⁹⁷. Chaque personne est «l'artisan principal de sa réussite ou de son échec»⁹⁸. En effet, expliquent les Évêques, l'homme et la femme sont des pécheurs. Ils se sont séparés de Dieu par le péché. Par Jésus-Christ, Dieu les ramène à lui et les invite à la vie. L'homme et la femme sont libres de répondre à l'appel de Dieu. Tout en respectant leur liberté, Dieu n'abandonne pas l'homme et la femme à eux-mêmes. Il leur offre l'assistance de l'Esprit-Saint. Grâce à cette force divine et au ministère de l'Église, ils peuvent répondre à l'appel de Dieu, se détourner du péché et connaître la vie⁹⁹.

Que retenir de cette réflexion théologique des Évêques? Nous avons parlé de la liberté de l'être humain Waci à propos de l'accueil de la tradition dans le deuxième chapitre. Nous sommes revenus sur la question dans le chapitre sur l'éthique Waci «anyi ame jò ame». Dans les deux cas, nous avons traité de la liberté sur le plan des engagements concrets. Dans l'étude précédente, les Évêques nous parlent d'une conception radicale de

⁹⁷ SCEAM, «L'Église et la promotion», p. 269; CEZ, «Tous solidaires», p. 820; IMBISA, «Justice et paix», p. 299.

⁹⁸ SCEAM, *ibid.*, p. 269.

⁹⁹ SCEAM, *ibid.* p. 263-265, «Justice et évangélisation», p. 1009-1012; «Tous solidaires», p. 121-122; «Notre foi en Jésus», p. 236-238; IMBISA, «Justice et paix», p. 299-304; CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DE MADAGASCAR, «Le redressement», p. 453-457.

la liberté. Celle-ci situe la personne «agbejitò» face à elle-même, aux autres et à Dieu. Elle engage «agbejitò» face à son devenir. La liberté nouvelle met le Waci en rapport avec Dieu en Jésus-Christ et en rapport avec les membres de la société dont il est membre. Cette anthropologie assume la dimension solidaire de la vie-victoire sur la mort que désire «agbejitò»¹⁰⁰. Mais, sa grande originalité est de nous faire prendre conscience que «agbejitò» est une personne libre de dire oui ou non à l'invitation à accueillir la vie en Jésus-Christ. Ainsi, «agbejitò» ne peut plus être seulement le sujet en quête d'une vie-victoire sur la mort. Il est aussi une personne qui doit se déterminer face à la Vie de Dieu. Mawu, Dieu, reste pour lui un Dieu qui respecte sa liberté sans se désintéresser de sa destinée.

Relevons enfin que la réflexion des Évêques accorde une grande importance à la question du péché. L'analyse est positive, car elle nous fait percevoir que la victoire sur la mort est essentiellement victoire sur le péché qui est la source de la violence, des structures injustes et de tout ce qui provoque la misère¹⁰¹. Nous pouvons en déduire que la vie que poursuivra «agbejitò» est la vie qui détruit à sa racine le péché et tout ce qui opprime «l'homme africain» et le Waci. La vie-victoire sur la mort sera ainsi une vie qui est fondamentalement victoire sur les causes profondes des problèmes de promotion humaine,

¹⁰⁰ Nous traiterons plus longuement de la solidarité de la personne dans le volet sur «agbejutò».

¹⁰¹ Mt 15, 10-20; SCEAM, «L'Église et la promotion», p. 264; IMBISA, «Justice et paix», p. 303-304. Dans le chapitre 6, nous reverrons cette question à propos de la conversion du cœur.

le péché. Être «agbejitò» exige de la personne de triompher en elle-même et dans sa société du péché.

La pensée des Évêques renouvelle l'anthropologie de «agbejitò». En échange, celle-ci lui apporte une valeur originale. Face à l'enseignement sur le péché, la notion de «agbejitò» rappelle aux Évêques que la personne humaine est (ou peut être comprise comme) un être-vie et quête de vie-victoire sur la mort. Cette donnée de base invite à être sensible au fait que, selon la révélation chrétienne décrite par les Évêques, le terme de la victoire sur le péché est la vie de Dieu. «L'homme image de Dieu» retrouve l'amitié de Dieu et peut connaître la vie manifestée dans le Christ¹⁰². Ce terme correspond à l'être et au désir de «agbejitò» que la réflexion théologique assume: la victoire sur la mort. La notion de «agbejitò» suggérerait ainsi de ne pas traiter de «l'homme image de Dieu» sous le thème principal de péché. Elle propose de faire ressortir corrélativement avec le mot péché ce que la personne est et ce qu'elle cherche dans l'existence : la vie.

L'approche nouvelle démontrerait que la femme et l'homme ne sont pas avant tout des personnes qui luttent contre le péché, mais des êtres animés de vie¹⁰³. L'être humain est agbe, vie, une vie-victoire sur la mort qu'est le péché; un être appelé à la vie de Dieu

¹⁰² Lc 3, 10-14; 15, 11-23.32.

¹⁰³ Voir plus haut la contribution théologique d'Agossou qui a affirmé que l'image selon laquelle la personne a été modelée est la vie; cf. supra notes 82-83; Gbètò et Gbèdotò, p. 167-186.

en Jésus-Christ. Cette perspective de recherche orienterait l'analyse théologique vers une réflexion qui réinterprète en profondeur ce que dit vraiment l'anthropologie de «agbejitò», la victoire de la vie. De plus, cette approche ferait souligner que Dieu est en Jésus-Christ le Dieu de la Vie et qu'il a fait l'être humain «vie» en modelant celui-ci à l'image d'un Dieu qui est Vie¹⁰⁴.

§2. Les travaux des théologiens

1. Les théologiens africains

a. Mveng et Pénoukou: pensée et critique

Dans le contexte de sa réflexion sur l'être humain image de Dieu et sujet libre, Pénoukou affirme que l'individu n'est pas livré à la mort ni à un destin de malheur. Chez les Mina et les africains en général, dit-il, la personne se réalise selon le «biòva», i.e. le destin¹⁰⁵. Dieu, écrit Pénoukou, est Amour. Le «biòva», le destin que Dieu a prédestiné pour l'être humain, est un destin d'amour¹⁰⁶.

¹⁰⁴ Une telle recherche établirait un lien harmonieux entre l'analyse anthropologique et la réflexion cosmologique qui a présenté l'Être Suprême comme le Dieu de la Vie.

¹⁰⁵ PENOUKOU, «Christologie au village», p. 82, 90, 97-98.

¹⁰⁶ Id.

Pour sa part, Mveng met l'accent sur l'importance de la vie dans l'anthropologie négro-africaine. Il définit le négro-africain comme un être en quête de la victoire sur la mort. Ce triomphe sur la mort consiste à s'allier les forces de la vie et à écarter de soi celles de la mort¹⁰⁷. Le négro-africain est aujourd'hui, écrit Mveng, une personne qui cherche à maîtriser la science et la technique, mais dans le respect des valeurs de sa culture. La femme et l'homme africains sont soucieux de libérer la vie sur leur continent¹⁰⁸.

Si nous remontons à notre analyse sur «agbejitò» l'être en quête de la vie, nous remarquons que la réflexion théologique de Pénoukou semble répondre à l'invitation à définir l'image selon laquelle l'être humain a été modelé. Mais, en fait, il n'en est pas question, car notre auteur établit un rapport entre l'être de Dieu (Amour) et le destin que Dieu fixe pour l'individu et non pas entre l'être de Dieu et l'être de l'individu façonné à l'image de Dieu. L'analyse de Pénoukou n'assume donc pas l'interpellation évoquée. Elle ne répond pas non plus d'une façon spécifique à la question de la réinterprétation de la victoire sur la mort qu'est et que recherche «agbejitò».

Ces lacunes n'empêchent pas que la recherche de Pénoukou soit positive sur d'autres points. Notre théologien répond au défi des Waci qui n'espèrent plus en l'avenir. Nous

¹⁰⁷ MVENG, L'Afrique dans l'Eglise, p. 37, 39; «Spiritualité et libération», p. 23-24.

¹⁰⁸ MVENG, L'Afrique dans l'Eglise, p. 35-44.

noterons le cas des jeunes et des parents qui croient que les Waci ne peuvent vaincre leurs problèmes de promotion humaine; ou qui affirment que tout est fini et que plus rien ne changera en bien. À travers l'étude de Pénoukou, il apparaît que «agbejitò» n'est pas une personne vouée à l'échec. Il n'est pas livré à la mort face aux réalités de la crise économique du Bénin, de l'Afrique et face à la situation des Waci à Comé. «agbejitò» tend plutôt vers la réalisation d'un destin qui est, en Jésus-Christ, sous le signe de l'amour de Dieu.

Nous avons vu plusieurs fois déjà que Dieu se révèle en Jésus-Christ comme victoire sur la mort et sur le péché et comme Amour. Nous sommes parvenus aussi à la conclusion que l'amour s'oppose à l'injustice, au péché, voire à la mort. L'amour est ainsi victoire sur la mort, triomphe de la vie. Nous pourrions en conclure que le destin d'amour que Dieu réserve à «agbejitò» est un destin de la victoire de la vie sur la mort¹⁰⁹ en Jésus-Christ, un destin de partage de la Vie de la Plénitude-Vie. Sur ce point, notons que Jésus-Christ accomplit la signification de l'anthropologie de «agbejitò», la personne humaine, un être en quête d'une vie-victoire sur la mort.

L'étude de Mveng, quant à elle, a l'intérêt de nous faire attribuer un sens contemporain à la vie que préoccupe «agbejitò». Ce sens attire l'attention du Waci sur ce qui garantit la promotion humaine concrète des africains dans le monde contemporain: la

¹⁰⁹ Il s'agit en particulier de la mort qui a nom : misère et sous-développement.

maîtrise de la science et de la technique. Dès lors devenir «agbejitò» consistera en outre pour le Waci à «posséder» la science et la technique. Dans cette démarche nouvelle, le Waci n'oubliera pas que le cosmos est voile du divin et qu'il forme un tout avec «agbejitò». Il s'agira donc d'exploiter le cosmos d'une façon harmonieuse. Mveng reconnaît la pertinence de cette attitude que nous proposons plus haut¹¹⁰. Le Waci n'oubliera pas non plus que la conquête de la science et de la technique suppose la réponse à des problèmes élémentaires à Comé. Ce sont la scolarisation des enfants Waci, la promotion des initiatives privées des artisans et des paysans et le développement des idéaux positifs de l'École Nouvelle. Ces données sont au fond des réalités du cosmos Afrique auxquelles la réflexion théologie devra également être attentive.

b. Nyémé, Agossou et Ela: pensée et critique

Dans ses articles sur les problèmes économiques, Nyémé conçoit que le «négro-africain» désire une vie qui est fidélité aux ancêtres et à Dieu et capacité de lutter contre les problèmes sociaux et politiques de l'Afrique d'aujourd'hui, notamment contre la pauvreté et le chômage¹¹¹. Pour Agossou cette vie est la reconquête de la personnalité africaine (l'identité africaine ou l'africanité) et la connaissance des techniques auxquelles

¹¹⁰ MVENG, L'Afrique dans l'Eglise, p. 44.

¹¹¹ NYEME, Munga éthique, p. 41, 46-47; «Continuité et discontinuité», p. 107; «Choix économique», p. 211-213; «Bien commun», p. 182-186.

est lié le développement de l'Afrique¹¹². Dans le contexte de la crise contemporaine, dit Agossou, les africains et les africaines cherchent concrètement à concilier les valeurs de la tradition ancestrale et celles du progrès technique¹¹³.

Dans les écrits d'Ela, la vie que désire «l'homme africain», notamment les paysans, est la capacité de vaincre tous les maux concrets qui entravent la libération sociale et religieuse. Ce sont: les calamités naturelles, «la dictature de l'arachide et du coton», la famine, la maladie, la brimade des autorités politiques et l'exploitation des riches. La vie qui exprime les vraies aspirations des paysans, hommes et femmes, est aussi le droit à la parole, la participation aux responsabilités et aux avantages du développement de la société¹¹⁴.

Cette réflexion s'inscrit dans l'esprit des contributions antérieures de notre auteur. Le camerounais énumère des requêtes qui correspondent aux principaux désirs des paysans Waci et de tous les opprimés de la société de Comé et de l'Afrique en général. L'étude

¹¹² AGOSSOU, Christianisme africain, p. 123-127.

¹¹³ AGOSSOU, ibid., p. 126-127.

¹¹⁴ ELA, Le cri de l'homme, p. 40-51. Le thème de la dimension historique de la vie que désire l'homme africain apparaît dans tous les écrits d'Ela depuis 1982. On consultera les ouvrages et les articles de l'auteur pour poursuivre la recherche sur ce thème.

récapitule ainsi celle de Nyémé et d'Agossou. Elle assume en utilisant un langage expressif la dimension concrète de la signification de la Vie que recherche «agbejitò».

La réflexion d'Agossou mérite aussi une attention particulière. Elle fait rappeler que la maîtrise de la science en Afrique, en l'occurrence en milieu Waci, devra respecter la spécificité de l'anthropologie traditionnelle. L'auteur souligne l'importance de l'africanité et de la technique. Sa pensée répond à la volonté des Waci d'être des fils et des filles de leur culture et de la société d'aujourd'hui¹¹⁵. Notons aussi que parce qu'elle porte sur des valeurs culturelles et religieuses, l'africanité dont parle Agossou dépasse l'idéal de l'École Nouvelle. L'anthropologie de l'École Nouvelle n'enseigne pas que les requêtes historiques de l'individu sont à la fois spirituelles, socio-économiques et politiques¹¹⁶. Agossou consolide la tradition Waci selon laquelle la vie-victoire sur la mort qu'est le désir de «agbejitò» a une dimension concrète et spirituelle. Eu égard aux critiques judicieuses d'Ela contre les théologies préoccupées de l'identité africaine, il est nécessaire qu'en reconnaissant la pertinence de la pensée d'Agossou, l'on n'affirme pas l'africanité au détriment de l'historicité de la personne¹¹⁷. Il faudra promouvoir les deux caractéristiques de la personnalité de l'être humain.

¹¹⁵ Les Waci, ne l'oublions pas, veulent aujourd'hui sauvegarder le «tògbenu», i.e. la chose des Ancêtres, et acquérir tout ce qui permet de «manger la vie» dans le monde actuel.

¹¹⁶ Nous parlions plus haut de la dimension unidimensionnelle de l'École Nouvelle que dépasse la réflexion théologique de Pénoukou, cf. supra note 75.

¹¹⁷ Nous désignons par «historicité» le caractère concret ou sensible de tout ce que vise «agbejitò».

2. Les théologiens africanistes: pensée et critique

Cosmao demeure l'africaniste dont la réflexion théologique aborde des thèmes qui touchent des aspects des défis de l'anthropologie de «agbejitò». Selon Cosmao, l'être humain cherche à se développer. Il a pour vocation de se développer. Le sujet, précise le théologien, est soucieux de disposer du nécessaire. Il veut avoir un emploi stable; il veut juguler toutes formes d'oppressions et voir sa propre nation autonome et présente dans le concert des nations¹¹⁸.

Sur le thème de la personne être libre, la réflexion de Cosmao est plus positive que celle des Évêques. Cosmao ne place pas le sujet devant une alternative. Cosmao ne conçoit pas la responsabilité de la personne comme un choix par lequel celle-ci réussit ou rate la réalisation de sa personne. L'étude du théologien parle d'une seule démarche à esquisser par le sujet : répondre à la vocation de devenir «créateur», c'est-à-dire se développer.

Au total, Cosmao nous présente un enseignement court, mais riche. Il nous propose une analyse dont la seule lacune, à notre avis, est de ne pas se fonder sur le concept de «agbejitò». Cette faiblesse est commune en fait aux travaux de tous nos auteurs. Elle est ainsi un défi que l'anthropologie traditionnelle adresse à l'éthique chrétienne de la promotion de la promotion humaine. En attendant que des travaux ultérieurs répondent à cette interpellation, il nous revient de réfléchir sur la dernière caractéristique de l'anthropologie Waci.

¹¹⁸ COSMAO, «Le sujet du développement», p. 2; «Populorum progressio», p. 1, 3.

Section III: L'Être qui mange la vie, l'être pour la vie éternelle

«Agbetò» et «agbejitò», le sujet Waci de la promotion humaine est enfin «agbeδutò», un être qui mange la vie et un être qui rayonne d'une vie qui est fraternité et solidarité. Quelle intelligibilité nouvelle pouvons-nous apporter à une telle anthropologie?

A. Un être qui mange la vie, la vie qui ne finit pas

§1. Les travaux des Évêques

1. Le SCEAM: pensée et critique

Le sujet être libre et responsable est, selon le SCEAM, une personne dont l'horizon est le royaume éternel de Dieu. L'homme n'est pas de ce monde. Il est pour le Royaume de Dieu, le terme du salut en Jésus-Christ¹¹⁹. La personne humaine qui adhère au Royaume ne s'attache pas aux biens de la terre. Elle dispose de ceux-ci suivant leur juste valeur¹²⁰. Le Royaume de Dieu s'incarne dans les libérations historiques, mais il transcende celles-ci. Le chrétien ne peut vivre selon les critères du monde que symbolisent

¹¹⁹ SCEAM, «l'Église et la promotion», p. 265.

¹²⁰ SCEAM, *ibid.*, p. 269.

surtout l'argent, le plaisir et le pouvoir¹²¹. Le chrétien, homme ou femme, témoigne plutôt du Royaume. Il mène une vie nouvelle. Il marche sur le chemin de la justice pour bâtir une société juste¹²².

Cette réflexion théologique insiste sur la dimension eschatologique de la personne. Elle révèle au Waci que la Plénitude-Vie, c'est le Royaume de Dieu. Il apparaît ainsi que «agbeḍutò» est une personne en mouvement vers une vie qui, en Jésus-Christ, est le Royaume de Dieu. La vie que «mangera» à l'avenir «agbeḍutò» sera celle qui manifeste le Royaume de Dieu. Dans cette économie chrétienne, être «agbeḍutò» voudra dire adhérer au Royaume.

Les exigences du Royaume, notamment la justice et la lutte contre la «concupiscence»¹²³, deviennent les valeurs qu'observera «agbeḍutò». Ces valeurs sont des normes fondamentales qui engloberont les attitudes de persévérance et de courage que recommande l'anthropologie Waci. Il incombe au Waci de suivre les «agbemon»

¹²¹ *Ibid.*, p. 265, 269.

¹²² SCEAM, *ibid.*, p.265.

¹²³ Le SCEAM emploie ce mot pour désigner l'argent, le plaisir et le pouvoir qui symbolisent les valeurs du monde, *ibid.*, p. 265.

traditionnels¹²⁴ dans l'esprit du Royaume. «Agbeđutò» insérera dans la perspective du Royaume tous les modes d'être et d'existence auxquels la tradition conditionne la «manducation de la vie». Le SCEAM aide à corriger le comportement des élèves Waci qui s'affirment «agbeđutò» en se plaisant à vivre dans l'oisiveté et dans la dépendance vis-à-vis des parents. Le SCEAM inviterait ces jeunes à reconnaître que, être «agbeđutò», ne se limite pas à «*du akpèsè*» et à «*du azan*»¹²⁵. «Agbeđutò» ne peut plus se permettre de jouir passivement de la vie. Il est une personne appelée à un Royaume qui engage à construire le Royaume éternel de Dieu.

Bien qu'ils assument le défi des jeunes Waci, les travaux de SCEAM présentent des faiblesses. Le symposium panafricain ne met pas en évidence que le sujet est une personne qui, en route vers sa patrie, aime connaître ici-bas une vie heureuse. Le SCEAM ne souligne pas que la personne humaine est un être sensible et affectif. Parce qu'elle accuse ces lacunes, la réflexion théologique n'a pas su exprimer avec pertinence que le Royaume de Dieu s'adresse à des personnes concrètes. L'étude du SCEAM ne précise pas que le Royaume n'a de sens pour l'homme et la femme que lorsque ces derniers jouissent, dès ici-bas, des fruits de sa manifestation. «Agbetò» et «agbejitò», «agbeđutò» est, sans rien perdre

¹²⁴ «Agbemom» ou agbememon, i.e le chemin de la vie que sont les attitudes qu'exige l'anthropologie de «agbeđutò».

¹²⁵ Les deux expressions signifient vouloir être «agbeđutò» en se contentant de festoyer, voir l'analyse sur l'actualisation de l'éthique de «anyi ame jò ame» par les jeunes dans le chapitre 3.

de toutes ses autres caractéristiques, un être biologique et un être historique en mouvement-progression vers son accomplissement. Il est une personne qui veut être en bonne santé. «Agbeḡdūtò» a besoin d'un minimum vital¹²⁶. Il a besoin aussi de se sentir aimé. Il est heureux quand il peut célébrer les événements de la vie dans et avec son milieu ambiant. La personne humaine est soucieuse, enfin, de «ḡu», de connaître une vie de paix, de joie et d'harmonie avec ses proches et avec l'invisible. La réflexion théologique ne développe pas ces dimensions du sujet «agbeḡdūtò» qui ne s'opposent pas, en fait, au Royaume proclamé par Jésus-Christ.

En effet, les images que Jésus utilise pour parler du Royaume nous relatent des faits sur des personnes insérées dans une histoire

concrète¹²⁷. Ces images nous présentent aussi des hommes et des femmes qui cherchent, ou retrouvent, la santé; des individus qui mangent et qui festoient. Ces images nous montrent enfin les apôtres apportant au peuple une délivrance à la fois matérielle et religieuse¹²⁸. Dans un tel contexte, la joie et la libération physiques et religieuses des

¹²⁶ Les théologiens, en particulier Ela et Cosmao, nous ont décrit ces deux derniers traits de l'être humain à propos de la réinterprétation de «agbeḡjìtò».

¹²⁷ Mt 5, 1-10; 13, 10-51; 113, 18-21.

¹²⁸ On se référera à l'exemple des personnes que Jésus (et à sa suite les apôtres) libère du péché et des misères physiques; ou encore à l'exemple des gens à qui Jésus révèle un salut qui implique foi au nom de l'Envoyé de Dieu; et enfin à l'exemple des diverses formes de délivrances physiques ou d'actions historiques que l'on trouve dans le Nouveau Testament, cf. Mt 9, 18-25; 15, 21-28; 25, 31-45; Mc, 10, 45-52; Lc 5, 17-26; 7, 36-50; 8, 40-48; 9, 1-17; Ac 2, 37-41; 3, 1-16.

personnes et, en particulier, des opprimés sont des signes de l'effectivité du Royaume¹²⁹. Le Royaume est pleinement vécu et qu'il est à l'œuvre dans l'humanité. Du côté des opprimés, ces formes que prend le Royaume révèlent que l'individu en quête d'accomplissement de soi est un sujet qui fait l'expérience d'une vie heureuse, d'une libération concrète et totale conformément à la vision Waci de «agbeḍutò»¹³⁰.

Il est nécessaire que l'on étudie, sur le plan théologique, ces diverses données en relation avec l'anthropologie de «agbeḍutò». On enracinera l'analyse sur la signification Waci de «agbeḍutò» et on développera les traits du Royaume de Dieu mis en relief ci-haut.

La dernière lacune de la pensée théologique du SCEAM est liée à la précédente. Le symposium panafricain ne nous dit pas qu'il existe un lien entre l'être historique et l'être métahistorique de la personne. Nous signifions par «l'être historique», la personne et ses désirs, ses expériences de «manducation de la vie», et ses efforts pour cheminer vers le bonheur. Nous désignons par «la personne» le sujet «agbeḍutò», être-vie en quête de vie et «manducateur de la vie» dans et avec le cosmos. Nous traduisons par la conjonction «et» que la personne forme une totalité être terrestre¹³¹ et supra-terrestre¹³². «Agbeḍutò» est

¹²⁹ Mt 12, 28; Lc 7, 18-23; 17, 11-21.

¹³⁰ Id.

¹³¹ Nous n'employons pas «terrestre» par opposition à «céleste». Nous traduisons par «être terrestre» un être qui vit sur la terre ou dans «abgeme», lieu historique et milieu de vie.

¹³² Nous signifions par «être supra-terrestre» un être qui continue de vivre dans l'au-delà, lieu qui dépasse et achève l'être terrestre de la personne.

intrinsèquement un être qui vit ici-bas et par-delà la mort. L'au-delà, nous l'avons vu dans le chapitre 2, n'est pas le terme de la vie de ce monde et le début d'une autre vie. Il est l'aboutissement-plénitude de l'être-vie de la personne.

Le SCEAM se plaît plutôt à insister sur la primauté de la vie éternelle ou du Royaume de Dieu à venir, sur la vie de ce monde ou sur les biens de la terre. Le SCEAM parle du sujet-être pour le Royaume de Dieu en des termes qui, d'un côté, rapportent le caractère éphémère de l'existence historique; et de l'autre, mettent en garde contre des attitudes matérialistes. Nous avons affaire ainsi à une anthropologie qui considère la personne comme un hôte, un passager terrestre qui doit faire usage des richesses du monde avec retenue.

Cette anthropologie a, certes, son importance quand on se place dans le contexte d'une société qui aurait oublié les valeurs spirituelles et se serait enlisée dans une consommation démesurée de biens dits terrestres. Le cosmos-milieu vital décrit aux chapitres 1 et 3 ne situe pas le Waci dans un tel contexte. Si pour le besoin de l'analyse, nous supposons que le sujet Waci vit dans ce cadre existentiel, il reste que l'anthropologie de SCEAM connote une vision dualiste de l'être humain, du monde et des biens naturels. Ce serait long de développer ce thème dans cet exposé. Qu'il suffise de se rappeler que, dans ses réflexions, le SCEAM ne conçoit pas «les biens de la création», le réel comme une totalité visible-et-invisible. Qu'il suffise aussi de noter que, quand il traite du rapport du

sujet avec les richesses naturelles ou avec les biens d'ici-bas, le SCEAM affirme essentiellement que la personne n'est pas de ce monde.

La culture Waci procède autrement quand elle réfléchit sur «agbeḍutò». Elle enseigne que la personne est, nous le disions plus haut, une unité d'être historique et métahistorique. Aussi, c'est la personne tout entière, l'être humain-et-ses expériences de ce monde, l'être humain dans ses rapports avec le cosmos-et-avec le réel, l'être humain intégral qui connaîtra la Plénitude-Vie¹³³. Dans une telle vision anthropologique, on ne saurait se préoccuper de mettre hommes et femmes en garde contre les limites des biens de ce monde. On n'enseignerait pas non plus que la personne est un être qui vit dans un monde qui finit sur cette terre et annonce l'aube d'un autre monde¹³⁴. Nous reviendrons sur cette question.

Les caractéristiques successives de l'anthropologie de «agbeḍutò» correspondent à des données culturelles que la réflexion théologique devra relire à la lumière de la Parole.

¹³³ Des théologiens insistent sur la dimension historique et intégrale du Royaume. Selon ces théologiens, c'est la personne toute entière, la personne et ses expériences d'ici-bas qui participera au Royaume éternel. La pensée de ces théologiens corrobore nos observations. Voir par exemple, FORTMAN, Edmund, s.j., Everlasting Life: Towards a Theology of the Future Life, New-York, Alba House, 1986, p. 272-274, 285-297; NICOLAS, Marie-Joseph, Théologie de la résurrection, Paris, Desclée, 1982, p. 183-289; PHILIPPE, Pierre, Le royaume des cieux, Paris, Fayard, 1976, p. 31-58; RONDET, Henri, Fins de l'homme et fin du monde: essai sur le sens et la formation de l'eschatologie chrétienne, Paris, Fayard 1966, p. 280ss. On consultera avec intérêt le premier ouvrage de cette note. Il fait le point des études et donne des indications bibliographiques intéressantes.

¹³⁴ L'idée que nous rejetons dans cette affirmation, la rupture entre les deux mondes, transparaît dans l'enseignement du SCEAM sur les biens de la création.

La pensée africaine chrétienne assumera ainsi toutes les dimensions de la notion Waci de «agbēdūtò». De plus, elle renouvellera sa propre anthropologie et sa propre théologie du Royaume de Dieu. Les Conférences épiscopales sont interpellées elles aussi par ces défis de l'anthropologie Waci.

2. Les Conférences épiscopales: pensée et critique

Les Conférences épiscopales ne réfléchissent pas sur les questions que pose la tradition Waci. Leurs travaux commentent plutôt des idées maîtresses de la pensée du SCEAM sur le Royaume. La nouveauté de ces études des Conférences épiscopales consiste à présenter les rapports qui existent entre Jésus, le Royaume et l'être humain.

L'être humain, enseignent les Conférences épiscopales, est fils de Dieu dans le Fils Unique. Il est héritier du Royaume et cohéritier avec le Fils¹³⁵. Cette condition exige de la personne de revêtir les sentiments du Fils, c'est-à-dire d'être, comme le Fils, fidèle à la volonté du Père. La personne est conviée à être parfaite comme son Père céleste est parfait¹³⁶. Jésus le Fils est «l'Homme parfait», l'image parfaite de Dieu¹³⁷.

¹³⁵ CEZ, «Notre foi en l'homme», p. 122; IMBISSA, «Justice et paix», p. 199-301.

¹³⁶ CEZ, «Tous solidaires», p. 823; «Notre foi en Jésus», p. 237.

¹³⁷ CEZ, «Tous solidaires», p. 823.

Pour notre brève analyse critique, nous retiendrons l'élément original de cette pensée théologique: l'affirmation du caractère christique des rapports qui unissent l'être humain au Royaume de Dieu. Jésus-Christ est perçu comme le Modèle de «l'Homme parfait» ou de «l'Homme nouveau»¹³⁸. L'apport permet de répondre au défi de l'existence d'une diversité d'hommes modèles à Comé. Il s'agit en particulier des «akòwoe», i.e. des fonctionnaires et des militants révolutionnaires, Karl Marx, Lénine et Abdoulaye Issa. Les conclusions de nos réflexions sur la cosmologie et nos remarques successives justifient que Jésus dépasse et achève, à plusieurs niveaux, l'idéal économique et politique de ces hommes¹³⁹. Nous nous contenterons de souligner que la pensée des Conférences épiscopales invite à faire découvrir aux jeunes gens et aux jeunes filles Waci que Jésus est le Modèle par excellence de l'être humain, mieux Il est celui qui

«manifeste pleinement l'homme à lui-même et lui découvre la sublimité de sa vocation»¹⁴⁰.

Il s'ensuit que la seule découverte de soi comme «agbēdūtò», et donc comme «agbetò» et «agbejitò», ne dévoile pas totalement au sujet le mystère de sa personne. La connaissance de Jésus-Christ apparaît dorénavant comme la vie qui conduit «agbēdūtò» à connaître pleinement l'être humain qu'il est.

¹³⁸ 2 Co5, 17; voir aussi au-dessus, la note 136.

¹³⁹ On pensera à la dimension totale du salut apporté par Jésus-Christ.

¹⁴⁰ CEZ, «Le chrétien et le développement», p. 103.

L'expérience anthropologique Waci est limitée par rapport à cette révélation chrétienne. Comme toutes les cultures humaines, la tradition Waci n'est pas parfaite¹⁴¹. Elle ne peut d'elle-même, et à elle seule, faire scruter à fond à ses membres la vérité sur l'être humain. Devant cette constatation, nous reconnaissons que les travaux des Conférences épiscopales permettent d'apprécier l'importance pour «agbeḍutò» de croire en Jésus-Christ.

§2. Les travaux des théologiens

1. Les théologiens africains : pensée et critique

Ela et Agossou sont les deux théologiens dont les travaux se rapprochent de l'anthropologie de «agbeḍutò». Le premier insiste sur la dimension historique de la libération en Jésus-Christ. Ela dénonce la superficialité de toute évangélisation et de toute théologie africaine qui ne visent pas à libérer l'homme africain¹⁴². L'auteur rejette l'anthropologie missionnaire qui ne voit dans l'individu qu'une personne à sauver dans «l'au-delà», «pas ici-bas, bien sûr»¹⁴³; et non pas une personne dont la dignité est de

¹⁴¹ PENOUKOU, Église d'Afrique, p. 53.

¹⁴² ELA, «Christianisme et libération», p. 21-25, 28; voir aussi notre introduction à la seconde partie de notre étude, note 5.

¹⁴³ ELA, ibid., p. 9,; Le cri de l'homme, p. 111, 116.

connaître un bonheur présent et futur. Le Royaume de Dieu, précise Ela, se révèle dans «les situations concrètes»¹⁴⁴ à des personnes concrètes. Il exige de l'homme et de la femme de vivre les Béatitudes et de prendre conscience du lien qui unit le monde présent et le monde à venir¹⁴⁵.

Agossou reconnaît explicitement que la personne humaine est un être qui mange la vie¹⁴⁶. L'auteur Fon présente en peu de mots les traits caractéristiques de cette anthropologie. La personne humaine, dit-il, aime jouir de la vie de manière à connaître le plénitude en Mawu, en Jésus-Christ, le Verbe de Vie.

Agossou élabore une étude intéressante. Il utilise l'expression «être qui mange la vie» qui nous renvoie au concept «agbeɖutò». Mais, l'analyse ne nous dit pas en quoi consiste pour le sujet être une personne qui «mange la vie» dans l'économie du salut en Jésus-Christ. La réflexion théologique d'Agossou ne projette pas non plus la lumière chrétienne sur les défis qui émergent de l'enseignement des Évêques sur les rapports

¹⁴⁴ ELA, Le cri de l'homme, p. 115.

¹⁴⁵ ELA, ibid., p. 116.

¹⁴⁶ AGOSSOU, Gbètò et Gbèɖotò, p. 145, 186.

existentiels entre l'individu et le Royaume et entre l'être historique et l'être métahistorique de l'individu.

Il revient à ELA d'avoir élaboré une recherche qui touche des aspects de ces questions. Ela confirme la pertinence de l'anthropologie de «agbeḍutò» qui enseigne que la personne est elle-même quand elle est épanouie. Notre auteur corrobore ainsi nos remarques sur le caractère historique et métahistorique du Royaume. Une autre contribution du théologien est de proposer une analyse qui convierait «agbeḍutò» à faire l'expérience d'une vie qui témoigne de la libération concrète et totale qu'est le Royaume de Dieu. Sur le thème du Royaume, Ela fait ressortir l'actualité du salut en Jésus-Christ pour «l'homme africain». Ela montre en particulier la relation qui existe entre le Royaume et le monde d'aujourd'hui, entre la pratique des Béatitudes et la libération présente des africains et des africaines. Il manque seulement à Ela d'enraciner sa réflexion sur une conception radicale de la personne comme un être qui fait l'expérience concrète de la vie. Cette lacune empêche l'auteur d'assumer toutes les dimensions de l'anthropologie de «agbeḍutò».

2. Les théologiens africanistes: pensée et critique

Cosmao est le seul africaniste à développer une pensée qui suggère une relecture de l'anthropologie Waci. Les travaux de Cosmao traitent, en général, de l'aspect historique du Royaume. Nous y découvrons que le sujet de la promotion humaine est lui-même et est à l'image de Dieu quand il se fait acteur de la réorganisation de la société et de son propre développement¹⁴⁷. Le royaume de Dieu se révèle à travers tout ce qui contribue à la restructuration de la société¹⁴⁸.

A la différence des Évêques, Cosmao n'emploie pas de mots ni d'expressions qui signifieraient, sans apporter suffisamment de nuances, que le Royaume de Dieu n'est pas de ce monde. En se fondant sur sa propre théologie de «Dieu Créateur de créateurs» et de la transcendance, Cosmao insiste sur le fait que la personne humaine est un sujet qui ne rêve pas à un au-delà. Elle est un sujet créateur d'un monde meilleur qui fait voir que le Royaume de Dieu commence dès cette terre¹⁴⁹. La personne porte en elle une «ressource

¹⁴⁷ COSMAO, Changer le monde, p. 72, 111; «Dieu parle», p. 25 «Le sujet du développement», p. 3, 4-5.

¹⁴⁸ COSMAO, «Populorum progressio», p. 4; Dossier nouvel, p. 43.

¹⁴⁹ COSMAO, «Dieu parle», p. 2-5; «Problématique du développement», p. 2, 5.

humaine»¹⁵⁰ qui la rend capable, en dépit de toutes les conditions sociales, de construire un monde nouveau et de parvenir, à la fin, à se «perdre» en Dieu Créateur et Plénitude du Royaume¹⁵¹.

Cosmao ne développe pas une conception dualiste du rapport entre le sujet et le monde ni entre le sujet et le Royaume ni entre le monde d'ici-bas et le monde de l'au-delà. Il est clair une fois de plus que l'on ne saurait, à partir de la signification de Royaume de Dieu, insister uniquement sur le fait que la personne est un être qui n'est pas de ce monde. Enfin, Cosmao assume, d'une façon plus concise que les Évêques, les attitudes de persévérance et de courage que la tradition Waci exige de «agbeđutò». Notre auteur ne recommande pas tout simplement à l'individu des valeurs qui engloberaient ces normes de vie. Il ne s'agit pas seulement pour «agbeđutò» de s'engager à être tenace. Il lui revient aussi et il revient à toutes les personnes, nous révèle Cosmao, de prendre conscience que l'être humain est un sujet, un «je» dont il ne faut pas désespérer.

Il nous reste une dernière caractéristique de l'anthropologie de «agbeđutò» à étudier : l'être relation.

¹⁵⁰ COSMAO, «Problématique du développement», p. 2; «Dieu dans le combat», p. 2.

¹⁵¹ Cosmao précise dans ce domaine qu'il faut croire en l'être humain, voire dans la capacité de l'être humain de transformer la société, COSMAO, Changer le monde, p. 182-186; Un monde en développement, p. 89, 139-132, 138-142; «Problématique du développement», p. 8; «Le sujet du développement», p. 3; «Populorum progressio», p. 2.

B. L'être qui mange la vie, la vie solidarité universelle

Comment réinterpréter la tradition Waci selon laquelle «agbeḍutò» est l'individu qui est solidaire de tout le groupe et vit dans la communion avec le divin?

Avant de répondre à cette question, notons que dans l'exposé suivant, nous récapitulerons tous les enseignements qui ont trait à l'être relation du sujet «agbetò» et «agbejitò». Nous insérons ce thème dans cette étude parce que le concept de «agbeḍutò» résume et actualise toutes les dimensions de l'être-avec du sujet de la promotion humaine. Tout ce que signifiera en ces lignes «agbeḍutò» vaudra ainsi pour «agbetò» et «agbejitò».

§1. Les travaux des Évêques

Les Évêques, en reprenant des mots de Paul VI, enseignent que l'être humain est relation avec toute l'humanité. La personne est, écrivent-ils, un «mystère de communion et de fraternité»¹⁵². Elle est relation avec les générations passées et avec les générations présentes et futures¹⁵³. La personne est relation avec les générations d'hier et d'aujourd'hui, car elle hérite de leur patrimoine culturel; elle jouit des fruits de leur travail.

¹⁵² SCEAM, «L'Église et la promotion», p. 269; CEZ, «Notre foi en l'homme», p. 122; CATHOLIC BISHOPS OF THE SUDAN, Appeal of the Catholic, p. 12-13.

¹⁵³ SCEAM, ibid., p. 269.

La personne est reliée aux générations à venir, car elle a la responsabilité de bâtir l'histoire de demain.

Cet être-relation oblige la personne à une «solidarité universelle»¹⁵⁴. Il exige qu'en Jésus-Christ chaque individu voit en tous les hommes et les femmes, de toutes langues et cultures, des frères et des sœurs¹⁵⁵. Tous les êtres humains sont des enfants de Dieu. Ils doivent s'aimer les uns les autres, car Dieu, nous a révélé le Christ, est Amour et Son commandement à l'humanité se résume dans l'amour de Dieu et du prochain¹⁵⁶.

Nous remarquerons que l'enseignement des Évêques insiste dans un premier temps sur le caractère universel de l'être-avec de la personne¹⁵⁷. L'anthropologie de «agbeɗutò» souligne, elle, le caractère local ou contextuel de l'être-avec. Dans la culture Waci, «agbeɗutò» est être-avec les membres de sa famille, de son quartier, de son village et avec des amis, hommes et femmes.

¹⁵⁴ SCEAM, «L'Église et la promotion», p. 266; «Justice et évangélisation», p. 1012.

¹⁵⁵ SCEAM, «L'Église et la promotion»; p. 266, 267; «Justice et évangélisation», p. 1010, 1012; «Justice et paix», p. 298; CEZ, «Le chrétien et le développement», p. 903; IMBISA, «Justice et paix», p. 300-301; CATHOLIC BISHOP OF THE SUDAN, Appeal of the Catholic, p. 18.

¹⁵⁶ SCEAM, «L'Église et la promotion, p. 266; CEZ, «Notre foi en l'homme», p. 122; «Notre foi en Jésus», p. 237; «Tous solidaires», p. 823; IMBISA, «Justice et paix», p. 303.

¹⁵⁷ Nous limitons notre analyse à la question globale de l'universalité de l'être-avec de la personne. Nous ne traitons pas dans cet exposé des relations spécifiques de l'individu avec les générations passées et futures.

Cette dernière approche n'est pas mauvaise en soi. Elle exprime une pensée précise. Elle affirme que la personne ne vit pas l'être-relation en étant physiquement avec tous les êtres vivants du cosmos, partout à la fois. C'est au sein de la famille, du quartier et du village (ou de la ville) que toute personne s'ouvre à ses semblables. C'est dans ces cadres de vie que le sujet montre dans le quotidien qu'il est une personne solidaire des autres. Enfin, c'est dans ces milieux sociaux, et à partir des expériences qu'il y a acquises, que le sujet peut étendre, comme d'un point centrifuge, son être-avec à toutes les communautés humaines.

Au fond, la réflexion théologique propose à la culture Waci une anthropologie qui privilégie la dimension universelle de l'interpersonnalité. En retour, la culture Waci fait découvrir à celle-ci que l'individu est avant tout un membre d'une famille, d'un quartier et d'une société. Il exprime sa solidarité universelle dans et à partir de ces milieux de vie. Nous n'oublierons pas cependant que la pensée théologique des Évêques est pour cette anthropologie Waci une interpellation à ne pas enfermer le sujet dans les limites de sa première communauté de vie¹⁵⁸.

Le second point de l'être-relation que préconisent les Évêques a trait à la fraternité. L'anthropologie Waci reconnaît que tous les êtres humains sont entre eux des frères et des

¹⁵⁸ Nous avons parlé de cette interpellation toutes les fois qu'il a été question, dans le chapitre 4, de l'invitation à étendre le cadre de la cosmologie traditionnelle.

sœurs¹⁵⁹. Quels sont dans ce contexte les apports spécifiques des Évêques à l'anthropologie de «agbeđutò»?

Le premier apport de l'étude des Évêques est de proposer un fondement nouveau à la fraternité à laquelle la culture Waci est sensible. Ce fondement est Jésus-Christ. Les Évêques font découvrir ensuite qu'en Jésus-Christ, l'amour est un commandement de Dieu. La dernière contribution est d'ordre spirituel. Il nous est suggéré de ne pas considérer l'être-relation de «agbeđutò» avec le divin sous l'unique rapport de communion avec le divin et de pratiques religieuses. L'être-avec prendra la forme d'une relation d'amour filial envers Dieu qui aime l'être humain. L'être-relation demandera d'aimer Dieu en Jésus-Christ, d'avoir envers Dieu une attitude d'adoration et de fidélité à Son Amour.

Des points faibles apparaissent cependant dans cette réflexion théologique sur la relation d'amour des personnes entre elles et avec Dieu. Dans les écrits qui nous sont présentés, sur le plan socio-culturel, l'être solidarité du sujet n'est pas fondé sur des données qui partent de la personne elle-même pour remonter à Dieu. L'analyse ne fait aucune référence non plus à ce qui structure la personne ni aux rapports de la personne avec le cosmos-et-avec l'invisible.

¹⁵⁹ On se souviendra que dans le chapitre 2, il nous est dit que le Waci appelle toute femme, tout homme, quelle que soit son origine «nòvi», i.e. sœur ou frère?

Sur le plan théologique, l'exposé sur l'être solidarité accuse les mêmes lacunes. Expliquons-nous en relevant brièvement les idées maîtresses et la structure de la pensée des Évêques sur la fraternité.

Les Évêques nous disent que Dieu est Amour. Dieu révèle son Amour pour l'être humain par son Fils Jésus-Christ. En Jésus-Christ, Dieu est fondement de l'amour. L'amour est la loi suprême; les êtres humains doivent s'aimer les uns les autres et aimer Dieu à l'exemple du Christ¹⁶⁰.

Qu'est-ce qui émerge de cette approche? D'une côté, l'Amour est la manifestation de l'être même de Dieu¹⁶¹. De l'autre, l'amour est présenté comme un commandement, exigence de l'Amour qu'est Dieu¹⁶².

En considérant que dans l'anthropologie de «agbeḍutò», la personne est invitée à «ḍu», à «faire voir» ce qu'elle est, la pensée théologique soulève une difficulté. En effet, nous ne trouvons pas dans l'exposé sur l'être humain et l'amour (l'être relation ou l'être solidarité) la logique interne à la réflexion sur Dieu et l'amour. Nous ne lisons pas dans les

¹⁶⁰ Sur cette structure de la pensée des Évêques, voir en particulier, SCEAM, «L'Église et la promotion», p. 266; CEZ, «Tous solidaires», p. 823.

¹⁶¹ Il s'agit du côté de Dieu. Dieu est Amour. Il est solidarité, il est Père, Fils et Esprit-Saint. Il se révèle comme tel en «créant» l'être humain et en allant vers celui-ci pour le sauver par le Fils.

¹⁶² Il s'agit du côté de l'être humain.

travaux des Évêques l'existence d'une être qui, parce qu'il structure la personne comme amour (relation ou solidarité), ordonne celle-ci à aimer (ou à être solidaire). À propos de l'amour (de la fraternité ou de la solidarité), il a été plutôt question d'une loi qu'il incombe à l'être humain d'observer. Nous ne voulons pas suggérer d'identifier personne et amour (solidarité) ni avancer l'idée que la personne est déjà à la perfection ce qu'elle est appelée à devenir (amour, solidarité). Nous ne prétendons pas non plus que la personne est en elle-même et dans toutes ses relations amour. Seul Dieu est Amour en Lui-même et dans Ses mouvements. Notre souci est de relever une originalité de l'anthropologie de «agbeḍutò» et de rechercher une intelligibilité chrétienne à celle-ci.

Selon le sens du concept «agbeḍutò», l'être du sujet, «agbe», la vie, est fondamentalement relation, être-avec. L'être-vie du sujet est relation par sa dépendance vis-à-vis de Dieu et par son interdépendance avec tous les êtres vivants¹⁶³. L'anthropologie Waci entend ensuite par l'être relation ou la solidarité la démarche du sujet qui exprime de façon responsable et sensible («ḍu») cet être relation. La solidarité désigne le rapport de communion de la personne avec l'invisible et de fidélité de la personne aux «agbemón», aux normes-vie de partage et d'entraide. La solidarité ou la fraternité, voire ici l'amour, n'est pas un commandement, mais la manifestation par la personne de son être-vie et de son être-avec ses semblables, avec son milieu vital et avec Dieu. Aussi dit-on que «agbeḍutò» fait voir que «agbe», son être-vie, est relation. «Agbeḍutò» s'affirme dans sa société en

¹⁶³ Revoir notre présentation des «enuagbeagbe» dans le chapitre 2.

devenant le frère, la sœur et l'ami de tous ses proches. Il y a là une invitation à proposer en milieu Waci une intelligibilité nouvelle au commandement de l'amour.

§2. Les travaux des théologiens

1. Les théologiens africains

a. Ela et Agossou: pensée et critique

Ela conçoit l'être relation comme une solidarité de «l'homme africain» avec les plus défavorisés de sa société. Hommes et femmes africains, intellectuels, dirigeants politiques et clercs sont des personnes solidaires les unes des autres quand elles se souviennent du sort des paysans¹⁶⁴. Agossou fonde, lui, sa pensée sur la signification du pacte africain dit du sang. Ce pacte qui scelle entre les personnes des liens d'amitié exprime la dimension universelle de la solidarité humaine. Il tisse entre les personnes une fraternité qui s'étend au-delà du sang ou de l'ethnie¹⁶⁵.

¹⁶⁴ ELA, Le cri de l'homme, p. 94-100; «De l'assistance», p. 5-95; «Christianisme et libération», p. 22ss.

¹⁶⁵ AGOSSOU, Gbètò et Gbèbòtò, p. 75-80; Christianisme africain, p. 194-195.

En rapport avec sa conception de la vie¹⁶⁶, Agossou affirme ensuite que le mystère de la vie est «lesté» d'un appel à la fraternité universelle¹⁶⁷. Cette fraternité apparaît pleinement sur la croix où la folie de Dieu pardonne, où l'amour de Dieu vainc la haine et la violence du monde¹⁶⁸. En Jésus-Christ, l'Amour de Dieu est principe d'unité, de communion et de fraternité universelle entre les personnes. Il est, dans le contexte contemporain de crise, exigence d'amour et de service de Dieu et du prochain¹⁶⁹.

L'étude d'Agossou reprend le thème du commandement d'amour, mais sans répondre au défi qu'il suscite face à l'anthropologie de «agbeɖutò». L'auteur ajoute toutefois deux autres points à la compréhension chrétienne de l'être-relation de «agbeɖutò». À partir de la signification du pacte du sang, Agossou nous invite, sur le plan culturel, à faire de la vie le fondement et la source d'une fraternité qui dépasse la famille et le village. Le théologien enrichit, à la suite des Évêques, la dimension contextuelle de l'intelligence Waci de l'être-relation.

¹⁶⁶ Nous avons vu dans le chapitre 4 que selon Agossou la vie est la réalité fondamentale.

¹⁶⁷ AGOSSOU, *Christianisme africain*, p. 196.

¹⁶⁸ AGOSSOU, *ibid.*, p. 197.

¹⁶⁹ AGOSSOU, *ibid.*, p. 217.

Le second point pertinent de l'exposé se rapporte au commandement de l'amour. L'auteur a le mérite de nous présenter la loi d'amour en relation avec la situation de crise que existe dans le monde. Il confirme que l'être solidarité s'actualise dans l'histoire concrète.

La faiblesse d'Agossou est de ne pas développer les exigences concrètes de cette fraternité universelle sur un continent «balkanisé» et déchiré par des conflits d'intérêts et des drames de toutes sortes. Agossou aurait favorisé une réinterprétation de l'anthropologie Waci sur plusieurs autres points s'il avait expliqué concrètement ce qu'est l'amour, la solidarité dans cette Afrique des villages, dans cette Afrique divisée et marginalisée.

Ela répond à cette attente pour ce qui concerne l'Afrique des pauvres. Il traite de la solidarité envers les opprimés de l'Afrique des villages. Dans l'étude d'Ela, l'être relation demanderait au sujet «agbeđutò» de considérer la manducation de la vie, aujourd'hui à Comé, comme un devoir de solidarité envers les paysans, les femmes exploitées, les racleurs et les jeunes gens et les jeunes filles livrés au chômage. Pour plusieurs Waci, être «agbeđutò» consisterait ainsi à œuvrer pour la libération des plus pauvres.

Il manque à l'étude d'Ela d'ouvrir l'être-relation de la personne à des problèmes qui ne se rattachent pas directement à la misère des opprimés. Nous nommons, par exemple,

les questions de l'unité du continent et de la présence des nations et Églises africaines dans le concert des sociétés du Nord.

b. Pénoukou: pensée et critique

Pénoukou mène deux études sur l'être-relation de l'individu. La première situe à trois niveaux la fraternité de l'africain: le niveau familial, le niveau de confréries religieuses et le niveau socio-politique¹⁷⁰. L'analyse théologique de ces données culturelles est laconique et concise. Elle démontre que Jésus accomplit les trois types de la fraternité africaine par Son incarnation¹⁷¹.

Pénoukou tire ensuite les conclusions de sa démarche. Ces conclusions soulignent d'abord que la personne humaine est «un être essentiellement fraternel»¹⁷². Ensuite, elles affirment que le partage d'une même vie et de biens familiaux fondent la fraternité. Et enfin, les conclusions de la réflexion de Pénoukou précisent que la vie s'exprime sous forme de fraternité, de solidarité, de complémentarité réciproque ou de partage¹⁷³.

¹⁷⁰ PÉNOUKOU, E.-J., «Fraternité dans nos réalités africaines», dans *Savanes-Forêts* 3 (1987), p. 157-160.

¹⁷¹ PÉNOUKOU, *ibid.*, p. 158.

¹⁷² *Id.*

¹⁷³ PÉNOUKOU, *ibid.*, p. 164.

L'analyse de Pénoukou renforce la conception contextuelle de l'être-relation en milieu Waci. Pénoukou consolide cette caractéristique de l'anthropologie de «agbeδutò» quand il écrit pour justifier les trois niveaux de la fraternité africaine:

«il n'y a pas d'universel réel sans rapport avec le particulier et tout universel authentique est nécessairement universel concret»¹⁷⁴.

Pénoukou confirme aussi l'affirmation selon laquelle «agbeδutò» est en se montrant fraternel ou en manifestant que la vie qu'il est, qu'il cherche et qu'il mange est relation et solidarité.

Cette réflexion théologique de Pénoukou aurait tranché davantage sur celles qui l'ont précédé si elle avait déterminé la solidarité universelle du sujet dans le contexte des vrais problèmes du cosmos-Afrique et humanité.

La seconde recherche de Pénoukou sur l'être relation a une dimension christologique. Selon notre théologien, Jésus-Christ révèle Dieu comme un Dieu qui est solidarité en Lui-même (Trinité) et solidarité avec les hommes et les femmes et avec tout le cosmos¹⁷⁵. Par la «création» et par l'incarnation, Jésus-Christ est l'Emmanuel. Fils du

¹⁷⁴ PENOUKOU, *ibid.*, p. 162.

¹⁷⁵ PENOUKOU, «Christologie au village», p. 95-101.

Père et Dieu avec le Père et le Saint-Esprit, il est l'Être-là-avec¹⁷⁶. La relation de Jésus avec le Père est une relation de communion et d'amour. La relation de Jésus avec la personne humaine s'exprime sous la forme de communion d'être, mais dans des rapports d'union fraternelle ou d'amour. Jésus, l'Être-là-avec, conclut Pénoukou, fonde et commande la solidarité et l'amour des femmes et des hommes entre eux et avec Dieu¹⁷⁷.

Cette réflexion qui rappelle celle des Évêques sur le thème du commandement d'amour complète sur deux points notre intelligence de «agbeḍutò». Nous découvrons d'abord que ce n'est pas la personne qui, la première, est relation, mais Dieu en Jésus-Christ, l'Être-là-avec le Père et l'Esprit et l'Être-là-avec le cosmos. Ensuite, Jésus-Christ fonde, sur le plan théologique, l'être relation des hommes et des femmes. Ainsi, l'étude de Pénoukou confère une dimension christologique à l'être-avec, à la solidarité ou à la fraternité de «agbeḍutò».

Notons pour finir que le nom «l'Être-là-avec» que Pénoukou attribue à Jésus-Christ ne pose pas problème à cette étape de notre exposé¹⁷⁸. Nous sommes ici dans le contexte

¹⁷⁶ PENOUKOU, *ibid.*, p. 95-98.

¹⁷⁷ PENOUKOU, *ibid.*, p. 99.

¹⁷⁸ Dans le contexte de la nomination Waci de Jésus-Christ Vainqueur de la mort et du péché, la théologie de Pénoukou a fait problème, cf. *supra*, chapitre 4.

d'une anthropologie de l'interpersonnalité. Pour sauvegarder et promouvoir le sens de l'Être-avec qu'exprime le concept «agbeḍutò», nous ferions cependant une brève remarque.

Eu égard aux conclusions des analyses faites dès le début, on ne pourrait se contenter d'appeler Jésus-Christ, dans l'anthropologie Waci, «l'Être-là-avec». L'importance de la notion de vie, d'être-vie inciterait à montrer à «agbeḍutò» que Jésus n'est pas seulement «l'Être-là-avec». Il est, en tant que l'Emmanuel, Celui dont l'être-vie est aussi et au même moment relation, être-avec, fraternité ou amour. Il s'agit de l'être-vie qui fonde et achève, bien sûr, celui de «agbeḍutò». Dans un tel contexte, on dirait que Jésus-Christ est «l'Être-Vie Relation», «l'Être-Vie Amour», «l'Être-Vie Fraternité ou Être-là-avec».

2. Les théologiens africanistes: pensée et critique

Parmi les théologiens africanistes, Cosmao est, une fois de plus, l'auteur dont la réflexion est originale. Cosmao parle de l'action du développement de chaque personne et de toutes les personnes. L'homme, la femme et toutes les sociétés de la planète sont de façon collective, dit notre auteur, des acteurs du développement¹⁷⁹. Cosmao conçoit ainsi que des groupes humaines, des associations, des rassemblements et des organismes sont des acteurs collectifs de la construction d'un monde de justice, de solidarité. L'africaniste parle

¹⁷⁹ COSMAO, Changer le monde, p. 100, 168-173; Un monde en développement, p. 9-13, 113, 136; «Le sujet du développement», p. 2; «Populorum progressio», p. 2; Dossier nouvel, p. 24, 135-141.

d'entraide, de collaboration amicale, pacifique et désintéressée pour exprimer la solidarité entre les personnes et entre tous les groupes. Il insiste dans ce domaine sur la destination universelle des ressources naturelles et l'obligation pour toutes les personnes et sociétés de travailler à l'édification de l'humanité nouvelle¹⁸⁰.

Sur le plan de la dimension universelle de la personne, l'anthropologie de Cosmao va plus loin que celles qui ont précédé. Grâce aux travaux de notre auteur, nous pourrions dire que «agbeđutò» n'est pas uniquement solidaire de son milieu ambiant, de l'Afrique des villages, et solidaire des générations passées, présentes et futures. «Agbeđutò» est aussi, - et avec toutes les sociétés humaines - une personne solidaire de toute l'humanité; «agbeđutò» œuvre pour la libération collective de l'humanité. Il appartient au Waci de vivre cette solidarité nouvelle sans oublier que être-relation authentique avec l'humanité commence par l'exercice de l'être relation, de la solidarité avec le milieu ambiant.

Les investigations de cette section termine les trois étapes de notre relecture de l'anthropologie Waci. Faisons le point des recherches de notre étude.

¹⁸⁰ COSMAO, Changer le monde, p. 169-172; Un monde en développement, p. 14-18, 28-88; «Le sujet du développement», p. 2-4; «Populorum progressio», p. 3; Dossier nouvei, p. 18-19, 85, 93.

CONCLUSION

Dans un premier temps, les recherches de ce chapitre nous ont fait remarquer que l'éthique chrétienne de la promotion humaine devra amener le sujet à se découvrir une fois qu'elle a situé celui-ci dans le cosmos-Afrique et humanité. Dans un second temps, nos réflexions ont démontré que les travaux des Évêques et des théologiens enrichissent la conception Waci de la personne. Nous avons vu qu'en un langage nouveau, l'on peut dire que «agbetò», «agbejitò» et «agbedutò», le sujet est aussi l'homme africain, l'homme sauvé; l'être libre et responsable, l'être en quête de la vie-victoire sur le péché et la mort en Jésus-Christ; l'être «vie» et «créateur» à l'image de Dieu «Vie» et «Créateur» et l'être pour le Royaume de Dieu.

Ces données théologiques confirment et accomplissent l'anthropologie traditionnelle sur plusieurs points. Elles corrigent et dépassent celle de l'École Nouvelle sur plusieurs autres points. Nous avons observé dans ce contexte que la réflexion africaine chrétienne devra être approfondie pour que s'éclairent toutes les caractéristiques de l'anthropologie Waci, en particulier la conception de la personne comme un être qui mange la vie ici-bas et dans l'au-delà.

CHAPITRE 6

RELECTURE CHRÉTIENNE

DE

L'ÉTHIQUE WACI

INTRODUCTION

Une relecture chrétienne du dernier élément de la tradition Waci de la promotion humaine est un thème vaste. Il pose des questions qui résument et montrent la finalité de la cosmologie et de l'anthropologie étudiées dans les deux chapitres précédents.

Par souci de concision et de fidélité à notre objectif initial, nous limiterons nos réflexions à la réinterprétation chrétienne des grandes données de l'éthique Waci. D'abord, nous ferons une relecture des caractéristiques principales de la problématique de cette éthique. Ensuite, nous projeterons la lumière de l'Évangile sur les deux premières attitudes qu'implique la promotion humaine Waci: l'accueil de la tradition et l'insertion sociale. Et enfin, nous considérerons les deux dernières attitudes recommandées au sujet: l'engagement dans un travail de base et dans le mariage. Le rapport de chacun de ces volets d'étude avec les analyses antérieures nous obligera souvent à référer le lecteur à des passages des chapitres précédents pour éviter de nous étendre sur certaines questions.

Section I : De la problématique de l'éthique Waci à Jésus-Christ, l'Idéal de «anyi ame jò ame»

A. L'accomplissement de la personne, l'objet de l'éthique Waci

Nous interrogerons les écrits des Évêques et des théologiens sur deux points qui spécifient l'éthique de «anyi ame jò ame». Le premier est que la tradition Waci de «anyi ame jò ame» met l'éthique au service de la promotion intégrale de l'être humain. Réfléchir sur l'accomplissement de la personne proprement dite, on s'en souviendra, c'est répondre à la question: «Leke wo nyi na ame jò ame ò», i.e. comment faire pour devenir une personne accomplie. Le second point dont nous traiterons est lié au premier. Un des termes principaux qui désignent les normes éthiques en Waci est «agbemon». Ce concept signifie que les normes éthiques sont, elles aussi au service de la réalisation humaine. «Agbemon» exprime également l'idée de cheminement du sujet vers l'achèvement de son être-vie dans la Plénitude-Vie.

§1. Les travaux des Évêques: pensée et critique.

Dans l'exhortation pastorale «L'Église et la promotion humaine en Afrique aujourd'hui», les Évêques étudient le thème précis de l'accomplissement de la personne.

Mais, ils ne parlent pas spécifiquement de l'éthique. Ainsi, nos pasteurs n'établissent aucune relation entre achèvement de l'individu et éthique, comprise dans le sens de la culture Waci.

Le thème précis «éthique» apparaît toutefois dans d'autres écrits de l'épiscopat africain¹. Ces écrits, malheureusement, ne traitent pas l'objet de l'éthique en rapport avec la question concise de la promotion humaine. Les Évêques entendent «éthique» (chrétienne) au sens d'un ensemble de normes grâce auxquelles, par leurs conduites, les africaines et les africains baptisés imitent le Fils, obéissent au Père et deviennent parfaits comme leur Père céleste est parfait². Cette perfection, explique la CEZ, consiste à honorer «le devoir impérieux d'avoir un comportement qui s'inspire de celui de Dieu»³. L'éthique chrétienne aide le baptisé à éviter le péché et à «pratiquer les bonnes œuvres»⁴, en particulier l'amour.

Ici non plus, les Évêques ne contribuent pas à faire une relecture chrétienne de l'éthique de «anyi ame jò ame». En nous appuyant sur le sens que la CEZ donne à l'éthique chrétienne, nous pouvons dire que la culture Waci interpelle la pensée théologique des Évêques sur un point précis, celui des normes éthiques. La tradition de «anyi ame jò ame»

¹ CEZ, «Appel au redressement», p. 937-939; «Notre foi en Jésus», p. 237; «Notre foi en l'homme», p. 122.

² Id.

³ CEZ, «Tous solidaires», p. 823.

⁴ CEZ, ibid., p. 823-824; «Notre foi en Jésus», p. 237; «Notre foi en l'homme», p. 122.

suggère aux Évêques de concevoir les normes éthiques d'une façon moins préceptive. La culture Waci propose de comprendre les normes éthiques, ou la pratique des bonnes œuvres, en relation avant tout, non pas avec le péché, mais avec la réalisation humaine intégrale. Les normes éthiques seraient à définir comme «agbemon», voie qui indique la vie, la source de l'accomplissement du sujet être-vie.

Précisons que cet apport de l'éthique de «anyi amē jò amē» enrichit l'intelligence africaine chrétienne de l'amour, le «commandement» suprême que rappelle la CEZ à propos de l'éthique chrétienne. À la lumière de la signification de «agbemon», l'amour en tant que «loi», norme, devient pour le chrétien un «chemin de vie», un ensemble de données qui favorisent la promotion de l'être-vie. Cela veut dire que le sujet ne peut pas ne pas aimer puisque, être-vie, il est appelé à «cheminer» vers l'achèvement de sa vie en la Plénitude-Vie qui est Amour⁵. Le sujet ne peut s'abstenir d'aimer, ou encore, il ne peut s'abstenir de suivre le chemin de vie qu'est l'amour, car il lui faut «accomplir» et faire voir la vie qu'il est, qu'il désire et vers laquelle le tourne l'éthique. Il y a là plus qu'un simple commandement. Il est dit que la fidélité à des normes de vie, la pratique de l'amour est incontournable si le sujet veut réaliser sa personne conformément à l'identité de celle-ci et conformément à la vie qu'est la Plénitude-Vie (amour) qu'il recherche. De même que nul ne peut respirer sans l'air, ainsi l'amour s'avère indispensable à l'accomplissement de

⁵ Jn 4,16.

l'individu, car il est désormais chemin de vie, donnée que indique la VIE. Il faire achever et manifester la vie qu'est le sujet et que réalise à la perfection Jésus-Christ.

Cet exemple de la réinterprétation Waci du «commandement de l'amour» démontre brièvement la pertinence de la culture Waci de «anyi ame jò ame» qui met l'éthique et les normes au service de l'accomplissement total de l'être humain⁶.

§2. Les travaux des théologiens: pensée et critique

Nyémé et Bujo abordent, plus que les autres théologiens africains, les questions relatives à l'éthique. Bujo centre sa réflexion sur les coutumes traditionnelles et les conduites éthiques conformes ou non, en milieu africain, aux dix commandements⁷. Nyémé étudie, à son tour, les problèmes des actes moralement bons ou moralement mauvais en Afrique. Il aborde ensuite le problème de la crise économique, des choix économiques et de la condition des fonctionnaires⁸.

⁶ On remarquera que cette réflexion est aussi une contribution à une intelligibilité nouvelle de la «loi» d'amour. Nous répondons ainsi à l'un des défis lancés à la théologie africaine dans le chapitre 5.

⁷ BUJO, *Morale africaine*, passim; *Les dix commandements pourquoi faire? Actualité du problème en Afrique*, Kinshasa, Saint Paul Afrique, 1980, 174 p. Voir aussi dans le chapitre 4 la note 67.

⁸ NYEME, «Choix économiques», p. 205-210; «Les grands problèmes», p. 21-25; «Quelle morale véhiculer chez les jeunes zaïrois de la fin du 20^e siècle» dans *USAWA. Revue Africaine de Morale - African Review of Ethics* 3-4 (1988), p. 147-155. Notre auteur apporte dans cet article une contribution de la jeune Association des Moralistes Zaïrois à la Conférence Nationale de la jeunesse du Zaïre, à Kinshasa, du 6 au 13 mai 1988. Voir aussi dans le chapitre 4 la note 62.

L'africaniste Cosmao met en rapport étroit éthique et promotion humaine. Il affirme que l'éthique cherchera, aujourd'hui, à répondre aux problèmes de la misère infra-humaine des plus pauvres de la planète. L'éthique prendra en compte les questions des «droits économiques, sociaux et culturels»⁹ des peuples, les aspirations et les revendications des opprimés, la promotion de la justice, et «la formation d'une conscience morale à l'échelle de l'humanité»¹⁰ en vue de la réalisation de tout être humain¹¹.

Dans ces recherches, il apparaît que Cosmao est le seul qui assume le sens de l'éthique de «anyi ame jò ame». L'africaniste donne pour objet à l'éthique, en effet, le service de l'accomplissement de la personne, en particulier des laissés-pour-compte. Le grand mérite de Cosmao est de réussir, par sa réflexion, à porter l'éthique Waci au-delà d'elle-même. Notre auteur soulève des problèmes concrets de promotion humaine que ne pose pas l'éthique de «anyi ame jò ame», tel le problème des droits des individus et des nations les plus pauvres. Cet apport nous semble pertinent. Cosmao touche aux questions auxquelles il faut réfléchir pour répondre, de nos jours, à toutes les exigences éthiques de

⁹ COSMAO, Vincent, «Économie et théologie» dans Foi et Développement 143-144 (1986), p. 4.

¹⁰ COSMAO, Un monde en développement, p. 4.

¹¹ COSMAO, «Économie mondiale, politique Nord-Sud, éthique et théologie» dans Foi et Développement, 109 (1983), p. 3-4; «Économie et Théologie», p. 4-5; «Un monde en développement», p. 3-4; Un monde en développement, p. 85-90.

la promotion humaine du Waci, au Bénin et au Togo, et de tout être humain. Ainsi Cosmao aide les Waci à considérer, dorénavant, à propos de l'objet de l'éthique et des normes éthiques, divers problèmes contemporains qu'ignore la tradition de «anyi ame jò ame».

Les théologiens zaïrois, en particulier Nyémé, enrichissent cet apport de la pensée de Cosmao. Nos auteurs présentent les questions économiques comme des réalités qui concernent l'éthique.

Le défaut de nos théologiens, surtout de Bujo, est de consacrer principalement leurs recherches au thème du péché, et d'une façon plus prohibitive que les travaux de la CEZ! Nos auteurs dressent, dans leur exposé, des listes de comportements dits négatifs ou positifs. L'éthique Waci, axée sur l'achèvement de l'être humain, est un défi à la pensée de nos moralistes. La question qui intéresse l'éthique Waci infirme, selon nous, les analyses de Bujo et de Nyémé. Ces dernières développent une conception de l'éthique chrétienne qui est à contre-courant du renouveau moral que connaît l'Église universelle depuis le concile œcuménique Vatican II¹². Quand ils se préoccupent de décrire les péchés dits africains

¹² L'une des grandes caractéristiques du renouveau de la morale au Concile Vatican II est d'inviter à libérer l'éthique chrétienne de tout légalisme pour que le sabbat (la loi, les préceptes) soit pour l'être humain et non l'être humain pour le sabbat (Mc 2,23 -3,6). La bibliographie est vaste sur ce sujet. A titre indicatif, voici quelques écrits de B. Häring, l'un des grands théologiens qui ont été les protagonistes de ce renouveau éthique. HÄRING, Une morale pour la personne, p. 133-165; La morale après le Concile, traduit de l'allemand par Liefoghe, Paris, Desclée, 1967, p. 86-96; Quelle morale pour l'Église?, traduit de l'italien par Colette et Michel Adam, et Hyacinthe Vulliez, Paris, Cerf, 1989, p. 119-146; «Ma vision de l'Église pour le XXI^e siècle » dans L'actualité religieuse dans le monde 77 (1990), p. 29; voir aussi, GUINDON, André, «Congrès international de Rédemptoristes au Monastère d'Aylmer. Des moralistes s'interrogent» dans Relations 553 (1989), p. 218-210; ROBINSON, John A.T., Morale chrétienne aujourd'hui, traduit de l'anglais par Phillipa Harverson, Paris, L'Épi, 1968, p. 47-86; MILHAVEN, John G., Vers une nouvelle morale catholique, traduit

modernes ou typiquement africains ou encore la faute morale, Bujo et Nyémé se font l'écho d'une tradition désuète. Ils valorisent une théologie morale centrée sur l'interdit ou sur le péché¹³. Depuis Vatican II, on est passé, dans l'Église catholique, d'une morale casuistique à une morale tournée davantage vers la personne et vers l'amour, voire vers le message de salut ou de libération de la personne, de la société et du cosmos en Jésus-Christ¹⁴.

Dans l'esprit de ce renouveau, nous dirons que l'éthique de «anyi ame jò ame» suggère à l'éthique de Bujo et de Nyémé, et à l'éthique africaine chrétienne en général, de considérer en particulier l'objet du souci quotidien de «l'homme africain», la réalisation humaine intégrale et non pas la faute morale ni les péchés dits africains. Nous ne rejetons pas la question du péché. Nous pensons qu'il faudrait en parler en relation avec le thème de «anyi ame jò ame». On se souvient que cette éthique Waci inclut le problème de normes

de l'américain par Marcelle Jossua, Paris, Fayard, 1972, p. 67-118; FUCHS, Josef, Human Values and Christian Morality, traduit de l'allemand par M.H. Heelan et al., London, Gill and Macmillan, 1970, p. 1-147.

¹³ Les écrits récents de nos auteurs restent dans la même perspective d'approche. Vus sur le plan de leur évolution, ces écrits sont toutefois, des exemples du courant de la théologie africaine qui s'ouvre timidement aux problèmes de la libération. Voir NYEMÉ, «Quelle valeur», p. 148-157. Dans cet article, à propos des fondements de la morale traditionnelle zaïroise, Nyémé parle de «l'homme traditionnel (vivant) sous la mouvance du monde invisible» dont il enfreint souvent les lois (art. cit. p. 149). A propos de la morale actuelle et de la jeunesse zaïroise, Nyémé présente les comportements négatifs et positifs qui marquent la vie morale de la génération montante (art. cit. p. 153-156). Enfin, à propos de la morale zaïroise à venir, une fois qu'il précise ce qu'il appelle «les préalables épistémologiques et sociaux sans lesquels toute édification serait destinée à la perdition» (art. cit. p.156), le nécessaire vital, notre auteur mentionne la nécessité pour les aînés d'avouer qu'ils ont «plus d'une fois failli» à leur «rôle d'éducateurs et de modèles des jeunes» (art. cit. p. 156-157). Le thème de la faute morale préoccupe toujours..., voir aussi, BUJO, Bénézet, Afrikanische Theologie in ihrem gesellschaftlichen Kontext, Düsseldorf, Patmos, 1986, p. 93-97.

¹⁴ Cf. supra, note 12.

de vie, voire du péché, quand elle parle de «aghemon». Nous avons sur ce point réinterprété, plus haut, le «commandement d'amour».

En conclusion, les théologiens contribuent, contrairement aux Évêques, à amener les Waci à une intelligence nouvelle de l'éthique de «anyi ame jò ame». Cette éthique interpelle toutefois l'éthique africaine chrétienne. Elle invite notamment les moralistes zaïrois Bujo et Nyémé à mettre, dans leur recherches, l'éthique africaine chrétienne au service de l'accomplissement de l'être humain et non au service de la faute morale ou du péché.

B. «Anyi ame jò ame», un être-vie nouveau

Nous réfléchissons maintenant sur l'éthique Waci en considérant que «anyi ame jò ame» est un mouvement d'être et d'action de réalisation du sujet «agbetò» que l'on est. Nous circonscrivons notre analyse à deux caractéristiques de cette démarche. La première est la nécessité pour le sujet d'«engendrer» l'être-vie qu'il est selon l'enseignement de la cosmologie et de l'anthropologie ancestrales. La seconde caractéristique est l'exigence pour le sujet d'avoir pour but d'accomplir son être-vie à travers un engagement organique qui embrasse toute l'existence et unit l'individu au cosmos et au divin.

Dans leurs études sur l'engagement des chrétiens, hommes et femmes, les Évêques et les théologiens appuient leur enseignement sur une vision du monde et de la personne¹⁵. Mais, cette cosmologie et cette anthropologie sont celles dont nous avons vu les limites et les richesses dans les deux chapitres précédents. Nous n'avons pas affaire au départ à une conception de l'être humain comme «agbetò». De plus, les attitudes que l'épiscopat africain et les théologiens préconisent sont tout simplement des exhortations à témoigner, nous l'avons vu, d'une foi authentique en Jésus-Christ. Nos auteurs n'exhortent pas l'individu à accomplir l'être-vie qu'il représente.

Quand nous dépassons le niveau de cette constatation pour nous souvenir de notre relecture de «agbetò», «agbejitò» et «agbeɖutò», il apparaît que les Évêques et les théologiens enrichissent, toutefois, un des aspects de la première caractéristique de «anyi ame jò ame». Nos auteurs renouvellent l'éthique de «anyi ame jò ame» sur le point précis de l'être humain qu'il incombe aujourd'hui au Waci de réaliser. Nous pouvons dire, à partir des résultats des chapitres 4 et 5, que l'être humain à promouvoir dans le mouvement d'être et d'action de «anyi ame jò ame» sera «agbetò», «agbejitò» et «agbetò» compris dorénavant comme l'être-vie, l'homme africain et l'homme sauvé.

Sur cette base, le Waci chrétien opérera l'engagement existentiel en faisant de Jésus-Christ l'idéal et la source de la réalisation de l'être-vie. La force qui permet à l'individu de

¹⁵ Voir notre analyse des travaux des Évêques dans les chapitres 4 et 5.

s'accomplir n'est plus uniquement ni l'élan de l'être-vie personnel et de la communauté ni l'assistance des êtres vivants *in genere*. Waci chrétien devra actualiser, dans le mouvement d'être et d'action de «anyi ame jò ame», toutes les exigences de sa relation avec Jésus-Christ, la Vie-Vainqueur de la mort et du péché, le Vodun des Vodun et l'Être-vie Relation.

Le Waci veillera aussi à faire connaître la seconde caractéristique de «anyi ame jò ame» qui, elle, interpelle la réflexion chrétienne des Évêques et des théologiens. Notons l'enseignement suivant lequel l'être du sujet, la vie, et la personne tout entière se révèlent et s'accomplissent à travers tous les engagements du mouvement d'être et d'action (geste, travail, célébration, etc...). Toutes les attitudes humaines ont pour finalité d'exprimer l'unité et la réalisation progressive de l'être et de l'existence de la totalité-vie. L'agir affirme et accomplit, jusque par-delà la mort, la vie, la vie-victoire sur la mort qu'est l'être-vie reçu du Principe-Totalité-Vie. L'agir est une entrée dans la vie-ordre-harmonie du cosmos. Il est cheminement-réalisation concrète de la vie et tension vers la Plénitude-Vie. L'agir éthique a ainsi une dimension holistique. D'une part, dans le cosmos tout lie le sujet être-vie à l'existence éthique¹⁶: les «enuagbeagbe», les être vivants et les vodun signes du divin, l'organisation de la société, le rythme de la musique, etc. D'autre part, l'existence éthique oriente le sujet vers la promotion de l'être-vie qui le constitue et la relie au cosmos, aux «enuagbeagbe» et à l'invisible.

¹⁶ Nous nous expliquerons davantage en parlant plus bas de la dimension solidaire et holistique de l'éthique Waci.

Ces données du mouvement d'être et d'action de «anyi ame jò ame» sont des défis à la théologie africaine. Elles permettent de concevoir, en éthique chrétienne, un engagement qui englobe et accomplit d'une façon dynamique et holistique, la totalité visible et invisible de l'être et de l'existence de la personne dans le cosmos.

La vision nouvelle de l'agir nous semble pertinente. Outre l'avantage d'assumer l'éthique Waci, elle propose à la théologie africaine de fonder sa réflexion, dans le domaine de l'agir, sur une base qui exprime et fait vivre à «l'homme africain» la conception du cosmos et de la personne propre à sa culture. L'éthique Waci permet aussi à la théologie africaine d'éviter le danger de mettre une dichotomie entre l'être de la personne et la conduite de la personne; et entre l'être-et-l'existence et la communion-solidarité de l'individu avec les êtres vivants et avec l'invisible.

La réponse à ces défis exige qu'en milieu Waci, la théologie africaine réfléchisse sur les grandes données culturelles qui signifient les aspects de «anyi ame jò ame» que nous soulignons. Parmi ces données, relevons l'exercice du tam-tam. En milieu Waci, des études chercheront à faire, par exemple, du tam-tam «xosehun», i.e. le tam-tam de la foi, un des lieux privilégiés de la prise de conscience que l'agir éthique, «anyi ame jò ame», implique reproduction de l'être-vie, conformité aux normes de vie comme les pas de la danse entrent dans la cadence du gong. Des études élaboreront aussi une relecture chrétienne du contenu

des chants de la musique «Pop» qui fascinent les jeunes Waci¹⁷ et du chant «Mi wò se». Ce dernier traite de la fidélité de l'agir aux normes de la communion avec le divin et de la réalisation totale de la personne. D'autres études, enfin, proposeront une relecture de la gestuelle de ce chant «Mi wò se» et du tam-tam «tri» qui expriment le caractère dynamique et holistique de «anyi ame jò ame».

En synthèse, l'apport des Évêques et des théologiens à l'éthique de «anyi ame jò ame» est de faire comprendre l'être humain à accomplir dans le mouvement d'être et d'action comme l'être-vie, l'homme africain et l'homme sauvé. En retour, l'éthique Waci présente à la théologie africaine une tradition qui renouvelle sa vision de l'agir éthique et l'invite à des recherches d'une relecture chrétienne de plusieurs traits de «anyi ame jò ame».

¹⁷ On se rappellera que ces chants ont trait à la vie et au bonheur.

Section II: L'accueil de la tradition et l'insertion sociale, Parole de Dieu et participation à la vie de l'humanité

Dans l'analyse suivante, nous ferons une relecture chrétienne des deux premières attitudes qu'implique le mouvement d'être et d'action de «anyi ame jò ame», l'accueil de la tradition et l'intégration sociale. Au début de chaque volet de notre exposé, nous déterminerons le champ de notre réflexion.

A. Tradition, Parole de Dieu et doctrine sociale de l'Église

Nous interrogeons les Évêques et les théologiens en partant de deux données Waci. La première est que la tradition à accueillir par le sujet est comprise comme un ensemble de valeurs qui déterminent la promotion de la personne être-vie. La seconde est que la réception de cette tradition consiste pour l'individu à connaître l'enseignement ancestral et à partager les requêtes de la communauté.

§1. Les travaux des Évêques : pensée et critique

La culture ancestrale a une grande place dans les écrits de l'épiscopat africain. Cette culture désigne la conception du monde et de la personne, les croyances et les us et coutumes communs aux africains et aux africaines. Ces valeurs présentent des traits

différents suivant les régions¹⁸. C'est en assurant la tradition africaine, disent les Évêques, que les élites pourront se libérer de l'aliénation culturelle. C'est également grâce à la même tradition que les chrétiens et les communautés ecclésiales vivront l'Évangile de manière à exprimer, dans la vie de foi, le génie et les sensibilités de leur peuple¹⁹.

Selon les Évêques, la culture africaine a deux valeurs principales : la solidarité et le partage²⁰. La Parole de Dieu est le message de salut que les communautés chrétiennes enracineront dans ces valeurs et dans toutes les réalités culturelles et sociales²¹. La doctrine sociale, affirment ensuite les Évêques avec plus d'insistance, apporte aux communautés l'enseignement qui guidera leurs engagements dans la société politique et économique²².

¹⁸ SCEAM, «L'Église et la promotion», p. 269; «Promouvoir l'évangélisation», p. 995; «Justice et évangélisation», p. 1013; CEZ, «Tous solidaires», p. 821; «Le chrétien et le développement», p. 888.

¹⁹ SCEAM, «L'Église et la promotion», p. 261-263; «Résolutions et recommandations», p. 1042; «Promouvoir l'évangélisation», p. 888.

²⁰ SCEAM, «L'Église et la promotion», p. 261-272; «Appel à la réconciliation», p. 1183; «Le chrétien et le développement», p. 902.

²¹ SCEAM, «L'Église et la promotion», p. 263-264; «Promouvoir l'évangélisation», p. 995; «Justice et évangélisation», p. 1014; UGANDA CATHOLIC BISHOPS, Re-shaping our Nation, p. 20.

²² SCEAM, «L'Église et la promotion», p. 269-270; «Justice et évangélisation», p. 1013; «Résolutions et recommandations», p. 1042.

D'après ces déclarations, il ressort que la connaissance de la culture ancestrale est une démarche positive. À la lumière des idées maîtresses exposées par les Évêques, l'accueil de la tradition Waci consistera à assumer, à la fois, les valeurs ancestrales, l'enseignement de la Parole de Dieu et la doctrine sociale de l'Église. Dans cette dynamique, les normes de la tradition Waci ne représenteront plus les données ultimes de la démarche de «anyi ame jò ame»²³. L'Évangile de salut est la parole de vie par excellence²⁴. Elle est la Parole qui renouvelle la tradition Waci et la rend capable de réaliser la fin que lui assignent les habitants de Comé.

La lacune de la réflexion des Évêques concerne la doctrine sociale de l'Église. Nous reconnaissons que les instructions du Magistère romain offrent aux Waci chrétiens des enseignements riches sur l'activité sociale, économique et politique²⁵. Le défaut de l'épiscopat africain est de surestimer ces instructions. Nos pasteurs proposent, en effet, aux africains et aux africaines un enseignement qui s'appuie plus sur la doctrine sociale de l'Église que sur la Parole de Dieu²⁶.

²³ Nous le soulignons dans le chapitre 5 en parlant de Jésus-Christ Modèle vie.

²⁴ Nous verrons plus loin ce trait de la Parole de Dieu.

²⁵ Voir sur la nature et la richesse de l'enseignement social de l'Église, FARREL, Mgr Gerardo T., Doctrina social de la Iglesia: introducción e historia de los documentos sociales pontificios y del Episcopado Latino-Americano y Argentino, Buenos Aires, Editorial Guadalupe, 1983 p. 43-47; PORTELLI, Hugues, Les socialismes dans le discours social catholique, Paris, Centurion, 1987, p. 85-86; CALVEZ, Jean-Yves (travaux présentés par), Sur l'économie : la parole au peuple de Dieu, Paris, Centurion, 1987, p. 88-93; L'économie, l'homme, la société : l'enseignement social de l'Église, Paris, Desclée de Brouwer, 1989, p. 21-33; CHABOT, Jean-Luc, La doctrine sociale de l'Église, Paris, P.U.F, 1989, p. 9-10.

²⁶ L'exemple remarquable est celui de la CEZ. Dans «Le chrétien et le développement» sur 108 notes, 81 renvoient à la doctrine sociale de l'Église. On trouve dans le texte seulement 32 références bibliques.

Nos pasteurs ne gardent pas l'équilibre. Ils ne respectent pas l'ordre de chacune des sources de leur réflexion. Les Évêques ne tiennent pas suffisamment compte du fait que l'Écriture est la Parole première, la règle suprême de la foi de l'Église²⁷. La doctrine sociale de l'Église rassemble des textes du Magistère romain écrits sur des problèmes historiques à la lumière du dépôt de la Parole. Ces textes présentent des directives élaborées à partir de situations, de concepts et d'analyses qui ne sont pas universels²⁸. Ceux-ci ont été jusqu'ici principalement d'origine occidentale²⁹.

Ainsi, il reviendrait aux Évêques d'Afrique, à notre avis, de convier les africains et les africaines - en restant dans l'unité de la foi et dans la communion avec le successeur de

²⁷ Vatican II dans DV 21 précise que l'Église a toujours considéré et considère, en même temps que la tradition, la Parole de Dieu comme la règle suprême. Notons aussi que les Évêques d'Afrique ne font aucune mention de cette importance de l'Écriture quand ils recommandent de connaître la doctrine sociale de l'Église.

²⁸ Il n'est pas question du contenu (principes d'action) de l'enseignement du Magistère, mais des instruments dont se sert celui-ci pour interpréter la Parole afin de répondre à des problèmes spécifiques. Nous reconnaissons, en accord avec le Concile Vatican II (AG 22), que ces instruments marquent de leur particularité culturelle le message du Magistère. Se référer sur ce point à Paul VI, «Lettre Apostolique de Paul VI: 80^e anniversaire de Rerum Novarum» (texte complet, présentation et commentaire par le P. Roger Heckel, s.j.) dans Cahiers de l'actualité religieuse et sociale 17 (1971), p. 7, voir no 4; UTZ, Arthur Fridolin, Éthique sociale, avec bibliographie internationale, traduction de l'allemand par E. Dousse (et autres), Fribourg, Éditions universitaires, 1960, tome 2, p. 211-222; BIGO, Pierre, La doctrine sociale de L'église: recherche et dialogue, 2^e édition augmentée et mise à jour, Paris P.U.F., 1966, p. 105-458; CHENU, Marie-Dominique, La «doctrine sociale» de l'Église comme idéologie, Paris, Édition du Cerf, 1979, p. 15-63, 88-89; LAUBIER, Patrick de, La pensée sociale de l'Église catholique: un idéal historique de Léon XIII à Jean-Paul II, Paris, Édition Albatros, 1980 p. 11-102, 178-183; FARREL, Doctrina social, p. 55-101; PORTELLI, Les socialismes dans le discours, p. 13-51; CALVEZ, L'économie, l'homme, p.76-184; HÖFFE, Otfred (sous la direction de), L'Église et la question sociale aujourd'hui, Fribourg, Éditions universitaires, 1984, p.13-21. Observons, enfin que si les premiers enseignements de l'Église ne partent pas des situations des pays non-occidentaux, les derniers changent de perspective sur bien des éléments, voir en particulier les encycliques "Populorum progressio" de Paul VI et "Sollicitudo rei socialis" de Jean-Paul II.

²⁹ Id.

Pierre - , d'une part, à une connaissance profonde de la Parole de Dieu³⁰; et, d'autre part, à une connaissance critique et contextuelle de la doctrine sociale de l'Église³¹. Cette double connaissance présuppose que l'on soit conscient que le problème de la promotion humaine en Afrique et, en particulier, en milieu Waci est complexe. Nous l'observons plus haut, ce problème suscite plusieurs questions et exige une diversité d'études. Dans le domaine de la connaissance de l'Écriture susmentionnée, on respecterait la primauté du dépôt de la Parole de Dieu et la spécificité de son message. On n'oubliera pas que l'Écriture n'est pas un code de directives concrètes sur la promotion humaine³². Sur la base de ces données, il s'agirait pour l'épiscopat africain, d'interroger et d'aider les africains à interroger la Parole en vue d'une intelligibilité chrétienne des réalités en jeu. Sur le second aspect de la connaissance, on éviterait le danger de faire de la doctrine sociale de l'Église une banque de principes applicables à tous les problèmes de la promotion humaine³³. Sans avoir auparavant exhorté à une connaissance profonde de la Parole, l'épiscopat ne préconiserait pas aux africains et aux africaines de chercher les principes de la réalisation

³⁰ Vatican II, dans DV 25, parlerait d'«une lecture assidue et (d') une étude soigneuse» de la Parole de Dieu.

³¹ Dans AG 22, plusieurs fois cité déjà, il a été proposé aux cultures non-occidentales «un nouvel examen» de l'enseignement de l'Église.

³² Cf. supra 25. On lira dans les pages des ouvrages indiqués des passages qui éclairent ce trait du message de la Bonne Nouvelle.

³³ *Id.* On retrouve également dans ces études des éléments sur la dimension de la doctrine sociale que nous soulignons.

de la personne dans la doctrine sociale de l'Église. Nos pasteurs souligneraient que l'enseignement du Magistère romain en matière économique et politique a besoin d'être réinterprété dans chaque contexte culturel et de s'enrichir, dans chaque Église locale, de la particularité des situations et des analyses³⁴.

Le dernier point faible des travaux des Évêques se rattache aux valeurs de solidarité et de partage. Les Évêques évoquent par «partage» les valeurs de l'esprit de communauté, d'ouverture concrète au genre humain, d'hospitalité et d'amour³⁵. Dans le contexte des sociétés d'Afrique et du monde où une minorité opulente vit à côté d'une majorité livrée à une misère infra-humaine, le sujet se montre solidaire quand il partage avec les autres ce qu'il possède. Qui dit solidarité, dit en réalité partage. De ce point de vue, la valeur africaine dont il faut juger la pertinence en ces lignes est la solidarité.

³⁴ Parlant de la variété et de la complexité des réalités contemporaine, Paul VI écrivait au No 4 de "Octogesima adveniens" que nous citons déjà (cf. supra note 28): «Face à des situations aussi variées, il Nous est difficile de prononcer une parole unique, comme de proposer une solution qui ait valeur universelle. Telle n'est pas notre ambition, ni même notre mission», Paul VI, «Lettre apostolique», p. 7. Le Pape préfère ainsi parler de «l'enseignement social de l'Église» et non de la doctrine sociale de l'Église, voir art. cit. p. 7-8. Nous employons par contre cette dernière expression dans notre exposé par souci de respecter les mots utilisés par les Évêques d'Afrique.

³⁵ SCEAM, «L'Église et la promotion», p. 272; «La vie de famille» p.931; «Message du Symposium», p. 932.

La question est de savoir s'il faut, dans le milieu Waci, développer la valeur de la solidarité ou celle de la vie. Nos réflexions dans les chapitres 4 et 5 sur la solidarité ou l'être-là-avec expriment clairement notre position. Pour rappeler celle-ci, qu'il suffise de dire que la solidarité se rattache, dans l'éthique Waci, à la valeur de la vie. C'est l'individu (être-vie!) qui vit la solidarité. En la vivant, il manifeste et réalise son être-vie avec le cosmos, avec le groupe et avec le divin. La solidarité, nous l'avons longuement démontré, est l'expression de l'être-vie de la personne.

Il est donc nécessaire que l'on subordonne la valeur de la solidarité (et donc du partage aussi) à celle de la vie. Pour signifier l'importance de la valeur de la solidarité et son rapport au concept de vie, on parlera en milieu Waci de «vie-solidarité»³⁶. On montrerait ainsi que la solidarité n'existe pas en dehors de la personne être-vie. On ferait découvrir davantage que tout comportement et toute réalité qui ne favorisent pas la solidarité nient la personne humaine et sont en contradiction avec la donnée autour de laquelle gravitent toutes les valeurs de l'existence, la vie. De plus, on apporterait à l'éthique africaine chrétienne une catégorie qui lui ferait désigner, quand elle traite de l'agir, à la fois l'être du sujet et toutes les relations qui lient celui-ci au cosmos et au Principe-Totalité-Vie.

³⁶ Voir, dans le chapitre 5, notre nomination de Jésus-Christ comme Vie-Relation.

§2. Les travaux des théologiens

1. Les théologiens africains : pensée et critique

Tous les théologiens africains sont unanimes sur la nécessité d'une connaissance de la culture traditionnelle. Mais, deux, parmi eux, Pénoukou et Ela, présentent d'une façon originale la signification de la tradition et les exigences actuelles d'une connaissance vivante de la tradition.

Selon Pénoukou, la réception de la tradition est source de maturité pour la jeune fille et le jeune homme chrétiens. Elle est pour tous deux la base d'un humanisme africain intégral ou d'un développement qui soit le reflet des valeurs propres à la culture africaine³⁷. Notre théologien ajoute que cet accueil de la tradition passe par une adhésion à la Parole de Dieu³⁸. La culture africaine s'ouvre à la Parole de Dieu qui en retour l'accueille. La culture, explique Pénoukou, porte la marque du Christ, celui en qui tout a été façonné. La culture est ainsi destinée, elle aussi, à participer au salut de l'humanité en Jésus-Christ³⁹.

³⁷ PÉNOUKOU, Églises d'Afrique, p. 94-106, 148-149.

³⁸ PÉNOUKOU, ibid., p. 51.

³⁹ PÉNOUKOU, ibid., p. 49, 52-54.

En Afrique, la culture à connaître, selon Ela, est celle d'un peuple qui veut se libérer, sans renier sa personnalité et sa civilisation⁴⁰. Cette culture est riche de symbolismes qui expriment que «l'homme africain» «lutte contre la misère et participe (dans le cosmos) au drame de la victoire de la mort sur la vie»⁴¹. Ela invite les jeunes à se former aux côtés des paysans, les détenteurs de la sagesse, et à prendre part à leur combat de libération⁴².

Que retenir de la pensée de nos deux auteurs? Pénoukou nous livre une réflexion qui permet d'actualiser, à propos de l'accueil de la tradition, l'enseignement de la CEZ selon lequel l'esprit de Dieu anime tout ce qui existe⁴³. Pénoukou consolide en outre notre analyse antérieure qui affirme que la culture reçoit de la Parole de Dieu la puissance qui la transforme.

Avec Ela, Pénoukou souligne que la connaissance authentique de la culture débouche sur la promotion de «l'homme africain». Nos deux auteurs assument la signification de la

⁴⁰ ELA, Le cri de l'homme, op.cit.; Ma foi d'africain, p. 35-80; «Symbolique africaine», art. cit.; «De l'assistance», p. 2-9.

⁴¹ ELA, Ma foi d'africain, p. 68; «Symbolique africaine» p. 99.

⁴² ELA, Ma foi d'africain, p. 194; «De l'assistance» p. 9.

⁴³ Voir chapitre 4 notre analyse sur les «enuagbeagbe», les biens de la création.

tradition Waci. Ela fortifie le caractère historique de celle-ci, car il insiste sur la relation entre la culture et la libération des plus pauvres du continent. Le camerounais permet au Waci chrétien qui réapproprie la tradition de vivre l'invitation ancestrale à partager les attentes de la société ambiante. Sur ce point, Ela a le mérite d'exhorter les jeunes africains, notamment les Waci, à se rapprocher des paysans et à être ainsi solidaires des plus opprimés de leur village.

Il manque cependant à Ela et à Pénoukou de proposer des réflexions qui répondent au défi Waci de la connaissance de l'Écriture et de la doctrine sociale de l'Église.

2. Les théologiens africanistes : pensée et critique.

Luneau juge capitale la réappropriation de la tradition africaine par les africains. Cette valorisation de la culture visera «une réelle incarnation de la foi»⁴⁴. Pour réaliser aujourd'hui cet idéal, dit Luneau, les africains chrétiens et leurs Églises devront se libérer de la domination culturelle de l'Occident, des mentalités et des initiatives qui ne développent pas une inculturation profonde de l'Évangile⁴⁵.

⁴⁴ LUNEAU, «Prendre la parole», p. 117.

⁴⁵ Voir au chapitre 4 notre analyse sur le cosmos-milieu de vie, notes 118-119.

Vankrunkelsven et Cosmao, eux, portent leur attention sur l'importance de la Parole de Dieu dans l'existence chrétienne. Vankrunkelsven précise que la Parole de Dieu n'est pas un code de solutions aux problèmes économiques et politiques. La Parole de Dieu révèle le projet de Dieu dans le monde. Elle invite à «découvrir le projet de Dieu dans chaque situation»⁴⁶ et à en témoigner. Selon Cosmao, l'évangile est la Parole que l'Église, les chrétiens et les pauvres doivent accueillir et mettre en pratique. L'Évangile, écrit Cosmao, est la Parole qui fait ce qu'elle dit⁴⁷. Ce que l'Évangile dit, c'est la libération de Dieu pour toute personne, toute société et toute l'humanité. L'Évangile

«fait exister la marche, le mouvement, l'élan qui soulève la vie dans la quête et la requête de sa plénitude»⁴⁸.

Il travaille déjà le monde pour faire naître un monde où Dieu seul est Dieu. L'Église, note enfin Cosmao, a vécu aux premiers siècles cet Évangile. Elle a proclamé un enseignement social (doctrine sociale) efficace dont les Actes des Apôtres et l'anthologie publiée par A. Hamman en sont l'écho⁴⁹.

⁴⁶ VANKRUNKELSVEN, Pour la promotion, p. 36.

⁴⁷ COSMAO, Changer le monde, p. 109.

⁴⁸ Ibid., p. 108. C'est nous qui nous soulignons.

⁴⁹ Ibid., p. 133.

À notre avis, Cosmao présente une réflexion dont il faut, en ce qui concerne les Waci, retenir essentiellement deux choses:

1. la Parole Dieu est un élan et une force de libération;
2. la lecture critique africaine de l'enseignement social de l'Église par les Waci est légitime.

Sur le dernier point, observons que, dans l'esprit de notre analyse sur la pensée de l'épiscopat, Cosmao montre qu'il est possible d'entreprendre l'Église d'Afrique une approche contextuelle de la doctrine sociale de l'Église. Cosmao ne se contente pas, en effet, de référer le lecteur à l'enseignement ecclésial en matière politique et économique. Il opère lui-même une relecture de celle-ci en rapport avec sa propre thèse sur le développement⁵⁰.

Sur le premier point, nous découvrons que le dominicain est le théologien dont la réflexion permet d'affirmer que la première attitude de l'engagement existentiel est fondamentale. Cosmao nous fait comprendre la réception de la Parole de Dieu dans la culture comme un engagement qui met l'existence sur la voie de l'accomplissement de la personne. L'accueil de la Parole de Dieu dans la culture devient ici un engagement qui oriente l'existence humaine selon ce qui dit la Parole et invite le sujet à faire ce que dit la

⁵⁰ Voir le lien que Cosmao établit entre l'Évangile et l'enseignement social aux premiers siècles de l'Église, Changer le monde, p. 129-134. Nous verrons plus loin comment notre théologien poursuit cette réflexion.

Parole. Il sera question, bien sûr, pour le Waci chrétien de comprendre ce que la Parole dit et ce que la Parole engage le baptisé à vivre dans le milieu culturel et historique de Comé et dans tout le cosmos-Afrique et monde contemporain⁵¹.

La réflexion de Luneau s'inscrit dans ce cadre de l'inculturation. On lui reprochera toutefois d'accorder moins d'importance aux réalités historiques qu'aux questions de liturgie, de sacrements et de valeur numérique des chrétiens, des prêtres et des séminaristes d'Afrique⁵². La réflexion de Vankrunkelsven se distingue de celle de Luneau. Elle appuie nos remarques sur le contenu de la Parole par rapport à la question de la promotion humaine. L'étude de l'africaniste a surtout l'avantage de mettre l'accent sur la nécessité d'une réinterprétation constante⁵³ de la réalité historique à la lumière de l'Évangile. Vankrunkelsven incite le sujet qui accueille la tradition à s'arrêter souvent pour voir si sa vie et son existence quotidienne s'insèrent vraiment dans le projet de salut de Dieu en Jésus-Christ.

⁵¹ Il s'agira également de découvrir ce que dit la Parole dans ces contextes quand on y reçoit, de façon critique, l'enseignement social de l'Église.

⁵² LUNEAU, Laisse aller, p. 23 ss; Luneau semble s'engager dans la voie des théologies et des analyses absentes aux vraies problèmes de l'Afrique. Il conteste cependant ces problématiques, ibid., p. 139, 184-189; CREQUIE, Les chrétiens et les défis, p. 144.

⁵³ Cf. supra note 96. Remarquer que Vankrunkelsven invite à découvrir dans chaque situation le projet de Dieu.

B. L'insertion sociale, insertion dans le Christ et dans l'histoire

A l'accueil de la tradition succède une deuxième attitude, l'intégration sociale. Le sujet a la responsabilité de prendre place dans les groupes humains et dans tous les lieux où hommes et femmes développent la vie, se réalisent et édifient la société. Le sujet s'engage ainsi à accomplir la vie qu'il est dans et avec la communauté.

Nous ferons une relecture chrétienne de ces données de «anyi ame jò ame» du point de vue du caractère effectif de la présence du sujet dans tous les lieux où se réalise la vie dans le cosmos-milieu de vie.

§1. Les travaux des Évêques : pensée et critique

Deux traits caractérisent les enseignements des Évêques sur l'engagement social de la personne. D'abord l'épiscopat africain légitime la présence et l'action du chrétien, homme et femme, dans le domaine social. Les Évêques montrent que le Royaume inauguré par le Christ est un Royaume de justice³⁴. Le ministère du Christ, disent-ils, est celui de la libération et du salut des opprimés. Jésus invite à la conversion du cœur et à la foi en la

³⁴ Nous ne répétons pas nos analyses antérieures sur le Royaume de Dieu. Le Royaume est un thème sur lequel les Évêques vont et viennent dans leurs écrits.

Bonne Nouvelle et au Nom du Fils de Dieu⁵⁵. Jésus apporte la délivrance aux marginalisés, aveugles, captifs, femmes et enfants, et à toutes les catégories de Son peuple. Jésus a prêché un message d'amour, de justice et de salut intégral. L'Église continue la mission du Christ par les Apôtres et leurs successeurs⁵⁶.

Ensuite, les Évêques affirment qu'il revient aux baptisés d'assumer deux responsabilités. En rapportant des textes de Vatican II, les Évêques recommandent aux chrétiens, dans un premier temps, d'animer de l'intérieur, à la façon d'un ferment, les réalités temporelles et de les disposer pour qu'elles soient selon de Christ⁵⁷.

Les chrétiens s'efforceront aussi

«d'humaniser les modes d'existence, de travail, de relation et les libérer des conséquences du péché que sont les structures du péché»⁵⁸.

Mais, précisent les Évêques, les baptisés n'oublieront pas que la vraie libération vient du cœur. Dans un second temps, nos pasteurs exhortent les africains chrétiens à participer à

⁵⁵ SCEAM, «L'Église et la promotion», p. 264-268; «Justice et évangélisation», p. 1012-1013, 1015, «Résolutions et recommandations», p. 1041; CEZ, «Tous solidaires», p. 823; «Le chrétien et le développement», p. 905-907, 911; CATHOLIC BISHOPS OF THE SUNDAN, «Appeal of the Catholic», p. 6; IMBISA, «Justice et paix», p. 302; CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU BÉNIN, «Convertissez-vous», p. 355.

⁵⁶ SCEAM, «L'Église et la promotion», p. 263-265; «Justice et évangélisation», p. 1011 «Appel à la réconciliation», p. 1183; CEZ «Notre foi en Jésus», p. 236-237.

⁵⁷ SCEAM, «L'Église et la promotion», p. 269; *ibid.*, p. 270; CEZ, «Tous solidaires» p. 823; «Notre foi en l'homme», p. 126; «Le chrétien et le développement», p. 910; IMBISA, «Justice et paix», p. 302; CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DE MADAGASCAR, «Le redressement de la nation», p. 457.

⁵⁸ SCEAM, «L'Église et la promotion», p. 264.

l'édification de la société. Les Évêques enseignent ici trois choses, mais d'une façon qui n'est pas très claire. Nos pasteurs parlent tantôt - à la lumière de Vatican II - de la coopération des chrétiens avec les autres citoyens⁵⁹; tantôt du devoir pour les chrétiens d'assumer «leur rôle propre»⁶⁰; et tantôt de la participation des africains chrétiens à l'exercice du pouvoir public ou au gouvernement de la nation⁶¹. Pour cette dernière recommandation, les Évêques ne citent plus Vatican II ni aucun autre texte du Magistère romain.

Nous partirons des deux responsabilités sociales du chrétien pour réinterpréter l'invitation à l'insertion sociale. Ces responsabilités touchent, plus que l'analyse sur le ministère de Jésus, la question posée au début de cet exposé. Voici la question que nous étudierons: doit-on proposer au Waci qui s'intègre dans la société d'avoir pour but de transformer de l'intérieur, à la manière d'un ferment, les réalités temporelles, de participer comme africain chrétien, en témoignage de la foi et du Royaume de Dieu, à la vie économique et à la gestion politique de la société?

⁵⁹ Il est question de coopération ou de participation aux tâches terrestres, de transformation du monde, SCEAM, «L'Église et la promotion», p. 264; «Justice et évangélisation», p. 1014-1015; IMBISA, «Justice et paix», p. 306; ÉVÊQUES DU SÉNÉGAL, «Lettre pastorale», p. 5, 7.

⁶⁰ SCEAM, «Justice et paix», p. 269.

⁶¹ IMBISA, «Justice et paix», p. 306; ÉVÊQUES DU SÉNÉGAL, «Lettre pastorale», p. 10.

En partant vraiment du contexte Waci et de l'éthique de l'insertion sociale, observons ceci. Quand le ferment agit, il transforme de l'intérieur la pâte; mais, comme corps visible et autonome, il disparaît. Il est absorbé par la pâte. Si nous reprenons l'analogie du ferment pour exprimer l'intelligence Waci de l'enseignement théologique, il faut oser faire la remarque suivante. Totalité-vie-et-être historique qui manifeste ce qu'il est, «agbetò», la personne humaine, ne peut disparaître physiquement des «réalités temporelles» une fois qu'elle anime celles-ci de l'intérieur. «Agbetò» est, tant qu'il est vivant, inséparablement une unité visible-et-invisible ou un spirituel concret. Le politique et l'économique signifient tous deux des réalités qui sont, comme la personne et tout ce qui existe, un tout visible-et-invisible⁶². Le sujet ne saurait les transformer sans se laisser transformer en retour par elles. Dans l'éthique Waci, l'individu qui s'intègre dans la vie économique et politique participe, de façon concrète et créatrice, à l'existence à la fois culturelle et religieuse de sa société. Il croît et fait croître (aux yeux du groupe) la réalité qu'il renouvelle.

A ce point de notre analyse, deux petites conclusions s'imposent. Quand on considère que le politique et le spirituel, ou que l'État et l'Église-institution divine, sont autonomes l'un par rapport à l'autre - de la façon dont l'exprime Vatican II que citent les

⁶² Nous avons fait déjà mention du dualisme de la pensée des Évêques à propos de la conception des êtres vivants qui habitent le cosmos et à propos de la totalité-vie qu'est la personne.

Évêques⁶³ -, on peut, avec raison, exhorter les chrétiens à animer de l'intérieur les réalités politiques. Quand on conçoit les réalités politico-économiques au sens de l'éthique Waci; quand on parle, non pas de l'Église-institution divine⁶⁴ ni de ses ministres ordonnés, mais de ses membres qui sont des personnes laïques appartenant à la culture Waci, ou des «agbetò», la conclusion change⁶⁵. Le sujet est tenu, dans ce nouveau contexte, de participer à la vie dite «politique» parce que la réalisation de sa totalité-vie, que sert l'intégration sociale, implique nécessairement l'engagement «politique». Quand la personne laïque répond à cette exigence, elle assume automatiquement l'exhortation des Évêques à s'engager dans la vie économique et politique en tant qu'africaine chrétienne ou en tant que citoyenne d'une nation. Le Waci chrétien a la responsabilité d'investir cet unique engagement de la Parole de Dieu qu'il a été déjà convié à incarner et à déployer dans tous les mouvements d'être et d'action.

⁶³ La pensée de Vatican II sur laquelle s'appuient les Évêques, notamment la Constitution pastorale *Gaudium et spes*, ne conçoit pas le réel, et donc l'organisation politique de la société comme une totalité-vie visible-et-invisible, religieuse-et-«profane», spirituelle-et-concrète; voir, entre autres, CONGAR, *L'Église dans le monde*, p. 305-328; MOELLER, Mgr Charles, *L'élaboration du schéma XIII: l'Église dans le monde de ce temps*, Tournai, Casterman, 1968, p. 14-32.

⁶⁴ Il s'agit de l'Église n'ayant pas reçu de Dieu un pouvoir de «gouvernement politique» des nations.

⁶⁵ Il y a, à la base de l'enseignement de Vatican II sur l'insertion du chrétien et de la chrétienne à la manière d'un ferment, dans les «réalités terrestres», une vision cosmologique et anthropologique qui est, sur le plan culturel, d'origine occidentale, cf. supra note 63; voir aussi chapitre 5 note 64.

En conclusion, l'originalité de l'éthique Waci demanderait que l'on parle, non pas de la responsabilité du Waci chrétien à participer à la vie ou à la gestion des affaires politiques, mais de l'insertion sociale de celui-ci. Cette intégration ne sera pas conçue comme une transformation intérieure des réalités temporelles ni comme un simple témoignage du Royaume. Elle ne sera pas comprise non plus comme l'exercice de l'activité politique des africains chrétiens dans des sociétés en quête de justice. L'engagement du Waci désignera plutôt une démarche d'intégration dans les lieux où hommes et femmes s'affirment et se réalisent comme être-vie, dans et avec la société, et progressent vers la Plénitude-Vie qu'est Jésus-Christ, vers le Royaume éternel. Ces lieux incluent «le politique». Ils engagent ainsi le Waci à la gestion des affaires politiques. Il s'agira, bien sûr, de vivre cette insertion sociale, comme le conseillent avec pertinence les Évêques, «selon le Christ» pour parvenir à libérer les modes d'existence des conséquences du péché.

Il faut reconnaître aussi que l'enseignement sur le Royaume et sur la justice assume l'affirmation selon laquelle le sujet qui s'intègre dans la société suscite son propre accomplissement et celui du groupe. Le Royaume engage ainsi le Waci qui s'intègre dans le milieu de vie à rayonner d'un bien-être qui soit l'action-libération intégrale des opprimés et le signe de la force de la Parole et du salut de Dieu à l'œuvre dans toutes les réalités et activités sociales, dans les personnes et dans les communautés humaines.

Soulignons maintenant la dimension évolutive et globale de l'insertion sociale. Selon l'éthique Waci, le sujet intègre au fil des années, à travers tous ses engagements, tous les milieux où l'on développe la vie. Il étend son être-vie à tous les membres de son quartier et de son village.

A la lumière des travaux des Évêques et des études des chapitres 4 et 5, cette intégration sociale se prolongera au-delà des cadres de vie traditionnels. Elle atteindra tous les milieux de vie du cosmos-Afrique et monde contemporain. Mais, l'on ne peut y parvenir si les jeunes ne cherchent pas, dans le milieu ambiant, à participer davantage à la vie de la communauté villageoise, chrétienne et nationale. Notons : la présence active des jeunes Waci auprès des adultes et des anciens; l'engagement dans les mouvements d'Action catholique ayant trait à la promotion humaine⁶⁶; et enfin, la prise de responsabilités qui permettent de ne pas tout attendre de l'État, ni des familles, ni des amis. Bien vécues, ces initiatives contribueront à freiner l'exode rural. Elles aideront aussi les jeunes à s'intégrer facilement, sur plusieurs plans, dans leur société d'origine et partout où, dans le monde, ils continueront d'œuvrer pour se réaliser. Les jeunes Waci pourront ainsi, selon l'expression d'André Guindon, «entrer de plain-pied dans l'histoire qui se déroule sous (leurs) yeux»⁶⁷.

⁶⁶ Notons le mouvement de la Jeunesse Chrétienne du Mono (JCM) au sein duquel on compte peu de jeunes Waci, voir chapitre 1.

⁶⁷ GUINDON, Le développement moral, p. 174.

Tous ces points sont des défis qui s'adressent aux jeunes, mais aussi aux théologiens appelés à faire réinterpréter, à la suite des Évêques, l'éthique de l'insertion sociale.

§2. Les travaux des théologiens : pensée et critique

Les théologiens africains dont les travaux touchent les questions précédentes commentent la pensée de Vatican II et celle des Évêques d'Afrique sans l'enrichir en réalité⁶⁸. C'est Cosmao qui, par rapport à ces auteurs et par rapport aux autres théologiens, ouvre des perspectives nouvelles.

Cosmao traite de façon spécifique du renouvellement des réalités économiques et politiques. Il démontre d'abord que le sous-développement des uns est la conséquence du développement des autres et de l'infidélité de l'Église à sa mission dès le XVI^e siècle. L'Église a laissé, dit Cosmao, le monde se structurer dans le péché. Elle a prétendu que le développement est «un développement temporel» en se contentant d'enseigner surtout la conversion du cœur. L'Église a longtemps ignoré que

«si le péché prend forme au cœur de l'homme là où naissent les intentions perverses, il prend corps aussi dans les structures sociales et mentales dont l'évidence sert à l'occulter. C'est là où il se cache, précise notre auteur, qu'il importe de la dévoiler»⁶⁹.

⁶⁸ PÉNOUKOU, *Églises d'Afrique*, p. 75-79, 81-83, 96-106; MVENG, *L'Afrique dans l'Église*, p. 138-153.

⁶⁹ COSMAO, «Problématique du développement», p. 6.

La tâche de l'Église et des baptisés est de changer l'ordre économique injuste et toutes les structures mentales et socio-politiques qui entravent l'épanouissement des personnes. Il revient aux chrétiens de s'insérer dans le Christ et de desserrer la porte des structures «qui font du sous-développement des uns l'effet du développement des autres»⁷⁰.

Cosmao corrobore nos remarques antérieures. Ses recherches nous amènent à prendre davantage conscience que les travaux des Évêques insistent essentiellement sur le changement du cœur. Cosmao nous révèle qu'un tel enseignement ne témoigne pas de la dimension à la fois historique et spirituelle du salut en Jésus-Christ. La réflexion théologique du dominicain contribue ainsi à montrer que l'intégration sociale Waci ne relègue pas au second plan le changement de cœur ou la conversion à Dieu. Elle conçoit cette démarche éthique comme une même et unique attitude qui fait vivre au sujet toutes les exigences de la réalisation de l'être humain en Jésus-Christ. Cosmao justifie, dirions-nous, que l'insertion dans les réalités politiques, économiques, religieuses et culturelles, inclue obligatoirement la conversion du cœur, car elle repose d'abord sur l'intégration au Christ. Elle fait transformer d'une façon totale, intérieure et extérieure, historique et spirituelle, l'être humain et les structures qui déterminent l'existence de celui-ci.

La pensée de Cosmao fait étendre en outre les frontières de l'intégration sociale à l'univers mental des personnes. Cosmao nous a démontré que les lieux de l'insertion du

⁷⁰ COSMAO, «Dieu parle», p. 4; «Populorum progressio 20 ans», p. 1. Cosmao affirme dans la perspective des idées précédentes que la «conversion(...) passe par la transformation des situations qui font du sous-développement l'effet du développement des autres», COSMAO, «Dieu parle», p. 4. Ce thème jalonne tous les écrits de notre théologien.

Waci chrétien sont aussi ceux des individus qui ont une mentalité contraire à l'idéal de la promotion intégrale de tous les êtres humains. Ce sont également les schèmes personnels et culturels de pensée et d'action que le Waci cherchera à transformer dans l'esprit du salut de Dieu qui seul est Dieu. L'engagement à l'insertion sociale demande dorénavant aux Waci de participer à ce que Cosmao appelle la restructuration des mentalités ou la «conscientisation» des personnes, surtout dans les pays du Nord⁷¹.

Cette démarche fera connaître, en particulier dans le Nord, les vraies causes du sous-développement en vue de la création d'un nouvel ordre économique mondial. Dans la perspective de l'éthique Waci, cette démarche montera l'importance de l'engagement existentiel, en l'occurrence du mouvement d'intégration sociale. S'il est accueilli vraiment dans les pays et les Églises du Nord et ailleurs dans le tiers-monde, cet engagement pourrait contribuer à déclencher un peu partout sur le globe le changement des «structures sociales et mentales» qui cache le péché et provoquent la misère. L'intégration sociale aidera de la sorte à faire rayonner la victoire de la vie et à réaliser, dans et avec le groupe, tout être humain, tous les êtres humains, femmes et hommes.

⁷¹ COSMAO, Changer le monde, p. 48-53; Un monde en développement, p. 33-35.

Section III: L'engagement dans le travail et le mariage, cheminement vers l'accomplissement dans le Christ

A. L'engagement dans le travail, engagement pour le développement

L'intégration sociale exige que le sujet fasse d'un travail de base le cœur de l'accomplissement de sa personne dans et avec la communauté. Ce travail est le lieu d'une communion intense avec le divin et de la réalisation effective de la totalité-vie visible-et-invisible.

Au contact des écrits des Évêques et des théologiens, nous ferons comprendre de façon nouvelle ces deux caractéristiques de l'éthique de «anyi ame jò ame». Nous limiterons notre exposé à la question de l'engagement du jeune homme dans l'agriculture. Nous insisterons sur la signification de ce travail comme lieu de l'activité existentielle de base, comme lieu de communion privilégiée avec le divin et comme lieu de progression dans les classes d'âge et dans la société.

§1. Les travaux des Évêques: pensée et critique

L'agriculture, notamment le retour à la terre, disent les Évêques, est le travail auquel est lié le développement de la nation⁷². En s'appuyant sur l'enseignement du Magistère romain, les Évêques présentent ensuite la signification humaine et chrétienne du travail. Le travail est l'activité par laquelle la personne continue la «création» de Dieu. Par le travail, l'être humain transforme le cosmos et se perfectionne lui-même. Il se nourrit et développe, par le partage, la solidarité interpersonnelle⁷³. Par le travail également, l'individu s'élève vers Dieu, à condition qu'il développe toutes les dimensions de sa personne et ne s'aliène dans les biens matériels⁷⁴.

Dans l'Eucharistie, écrivent ensuite les Évêques, la matière du travail de l'humanité, «la matière même de la création»⁷⁵, le pain de l'homme et de la femme, devient le Pain de la vie éternelle. L'Eucharistie est

⁷² CEZ, «Le 25^e anniversaire», p. 896.

⁷³ CEZ, «Le chrétien et le développement», p. 902, 905, 908; SCEAM, «Résolutions et réconciliation», p. 1042; «L'Église et la promotion», p. 255; ÉVÊQUES DU SÉNÉGAL, «Lettre pastorale», p. 8-9.

⁷⁴ CEZ, «Le chrétien et le développement», p. 908; voir aussi chapitre 5, note 120.

⁷⁵ SCEAM, «Résolutions et recommandations», p. 1041.

«l'amorce sacramentelle de la divinisation de l'homme et de l'univers, comme forme radicale de la promotion humaine et économique»⁷⁶.

Le «Christ divinisateur»⁷⁷ augmente la foi, l'amour et l'espérance du chrétien. Il rend le baptisé capable de vaincre les péchés individuels et collectifs dans les structures injustes. Jésus-Christ engage le croyant, femme et homme à mettre fin dans sa communauté à la misère et à faire régner l'amour et le Royaume de Dieu⁷⁸.

Il apparaît que, selon les Évêques, le travail de la terre est une activité de base qu'il incombe aux africaines et aux africains d'exercer. Plusieurs études de spécialistes du développement ne s'opposent pas à l'idée qu'avancent les Évêques⁷⁹. Il est donc nécessaire que l'on mène des recherches et des actions pour intéresser davantage les Waci de Comé, parents et élèves, à l'agriculture⁸⁰.

⁷⁶ SCEAM, «L'Église et la promotion», p. 267.

⁷⁷ Id.

⁷⁸ SCEAM, ibid., p. 266-267.

⁷⁹ Voir en particulier les travaux des experts du Club de Rome, et de l'Organisation de l'Unité Africaine, CLUB DE ROME, L'Afrique face, p. 18-39, 133-126; voir aussi, PISANI, Pour l'Afrique, p. 101-149, DUMONT, René, La croissance ... de la famine! Une agriculture repensée, seconde édition revue et corrigée, Paris, Seuil, 1981, 192 p.

⁸⁰ L'actualisation de l'éthique Waci nous a démontré que les parents et les élèves accordent peu d'importance à l'agriculture quand il s'agit du travail de base.

Les Évêques sont dans la perspective de l'intégration sociale Waci quand ils recommandent aux africains et travailler dans l'agriculture. Mais, leur affirmation repose sur des raisons de décollage économique et de la lutte contre la famine⁸¹. La finalité que l'éthique Waci donne à l'insertion du sujet dans l'agriculture est différente. Elle suggère à la réflexion théologique de faire comprendre la culture des champs, ou l'exercice de tout autre métier, comme l'insertion dans l'activité à travers laquelle le sujet affirmera sa personnalité et, au sein de la communauté et avec celle-ci, avancera dans la démarche de «anyi ame jò ame». Cette approche préconise de concevoir la perfection que le travail apporté à l'être humain (cf. enseignement des Évêques) comme un accomplissement solidaire du sujet qui, dans l'exercice de son engagement existentiel, s'intègre dans la communauté.

Le défi lancé à la pensée théologique des Évêques est de traiter du travail en relation avec l'intégration sociale. Si les Évêques répondent à cette interpellation, leur enseignement ne sera plus une simple présentation de textes de Vatican II et de l'encyclique "Laborem exercens"⁸². Nous aurons affaire à une réflexion contextuelle⁸³. Celle-ci suscitera une

⁸¹ Il faudrait se rappeler les caractéristiques du cosmos-Afrique.

⁸². Ce sont les deux principaux textes que les Évêques citent souvent, SCEAM, «L'Église et la promotion» p. 262, voir note 15; CEZ, «Le chrétien et le développement», p. 908, voir note 90.

⁸³ Cette réflexion, qui suppose une référence aux deux documents précédents ou à l'enseignement social de l'Église, enracinera, en effet, la Parole de Dieu dans les réalités du milieu ambiant.

réinterprétation de la vision Waci du travail. L'éthique Waci entrera alors en rapport d'interaction avec la Parole de Dieu, en l'occurrence avec la réflexion théologique. Elle invitera cette dernière à inclure dans sa problématique la question de l'insertion des jeunes dans un travail de base et celle d'une conception du travail qui se fonde sur la vision de la personne comme un être dans et avec la société et avec le divin.

La réflexion des Évêques sur l'Eucharistie assume, pour sa part, des traits de la relation du sujet Waci avec le divin. Les Évêques nous démontrent que l'Eucharistie accomplit la dimension spirituelle du travail chez les Waci. Elle corrige l'enseignement de l'École Nouvelle qui ne dit rien du caractère religieux du travail. L'Eucharistie met le Waci chrétien et sa société en communion avec la Plénitude-Vie qui se donne en nourriture. Dans l'Eucharistie, Jésus-Christ se rend présent à ceux-ci. Il vit dans le Waci baptisé. Il anime tous les efforts que ce dernier mène pour promouvoir la vie et faire régner la vie dans le milieu social.

Ces données, qui émergent de la pensée théologique des Évêques, convient le Waci chrétien à vivre la communion avec le divin⁸⁴ d'une façon particulière dans la célébration du sacrifice de la victoire de Jésus-Christ sur la mort. L'Eucharistie sera le lieu privilégié où la Plénitude-Vie comble l'être humain de sa présence et rend celui-ci capable d'actualiser, à travers le travail, le triomphe de la vie sur le péché et la mort, du bien-être

⁸⁴ Il s'agit de la communion avec le divin qu'implique l'insertion dans le travail.

sur la misère, de la justice sur l'injustice et de l'amour sur la haine. Sur ce dernier point, on fera comprendre au Waci chrétien que le lieu du travail n'est pas celui où l'on cherche à nuire aux autres ou à vouloir compter sur les bénédictions de Mawu sans avoir tout mis en œuvre pour réussir⁸⁵. L'Eucharistie sera aussi le lieu où le Waci affirmera et assurera son évolution progressive au sein du cosmos-Afrique et humanité vers la réalisation humaine. Le Waci qui participe à l'Eucharistie et exerce un métier devra être la manifestation de l'action du Christ à l'œuvre pour que toutes les personnes parviennent à l'achèvement, au salut.

En dépit de ces valeurs pertinentes, la pensée des Évêques ne facilite pas la réinterprétation chrétienne de tous les traits de l'éthique Waci. Retenons: l'existence sur le lieu du travail de «enuabeagbe», d'êtres vivants signes et symboles de la communion avec le divin; la lecture par le sujet de la dimension visible-et-invisible du réel dans la matière même du travail⁸⁶; la maîtrise de la puissance du réel dans le domaine de la santé, de la production économique et de la connaissance de nouveaux Vodou; et, enfin, la compréhension de la réussite du (dans le) travail comme la capacité pour le sujet de faire

⁸⁵ On pensera à l'attitude des élèves et des parents qui accourent chez les «bokònò» ou les «nuwòtò», les prêtres traditionnels, pour faire face au «temps de la débrouille».

⁸⁶ Il a été question, par exemple de la terre que l'on laboure, des herbes que l'on coupe ou des plantes et des animaux que l'on voit dans les champs.

régnier la vie et d'avancer dans les classes d'âge et dans le cheminement vers la Plénitude-Vie.

Ce sont là des éléments culturels que la réflexion théologique réinterprétera. Ces éléments sont des valeurs grâce auxquelles l'éthique africaine chrétienne de la promotion humaine pourra mettre en rapport célébration de l'Eucharistie et travail humain. Sur ce thème, l'éthique Waci proposerait de faire connaître, sur les divers champs de travail et de combat des femmes et des hommes pour la vie, des signes et des symboles du divin. Le titre Jésus LE VODU des Vodou sera utile pour montrer que dans l'Eucharistie le Principe Totalité-Vie réalise cette exigence de l'intégration sociale. Ce nom Waci du divin laisse entendre que Jésus achève par Sa mort-victoire sur la vie, et donc dans l'Eucharistie, toutes les requêtes du Waci, l'être-vie qui est avec les Vodou au travail et partout où il lutte pour la vie. L'éthique ancestrale préconise d'élaborer des études qui contribuent à faire des lieux de travail, et de tout milieu de vie, des cadres où individus et groupes humains puissent célébrer l'Eucharistie et/ou faire l'expérience vivante de la présence avec eux du Christ Pain de vie et Promoteur de la personne.

§2. Les travaux des théologiens: pensée et critique

Les théologiens africains et africanistes ne s'intéressent pas aux défis ci-dessus relevés. Leurs recherches portent sur plusieurs autres thèmes ayant trait au travail.

Pénoukou est le théologien africain qui aborde la question du travail. Sa réflexion résume d'abord les idées maîtresses des enseignements de Jean-Paul II et de Vatican II sur le travail⁸⁷. Notre auteur demande ensuite à ses frères et à ses sœurs de travailler avec ténacité et abnégation pour «inventer des solutions technologiques et économiques, etc., appropriées»⁸⁸ afin de sortir l'Afrique de la misère.

Limités à ces quelques observations générales, les travaux du théologien africain ne représentent pas au fait une étude originale par rapport aux questions posées plus haut. L'africaniste Vankrunkelsven reprend également dans ses recherches les idées maîtresses de la pensée de Jean-Paul II et de Vatican II. C'est Cosmao qui nous livre un exposé typique. Le dominicain réfléchit sur le travail dans le domaine des engagements qui conduisent au but, le développement.

Selon Cosmao, les efforts qu'exige du sujet-acteur le développement se résument à quatre entreprises. La première entreprise est de prendre conscience que le sous-développement «se manifeste dans la déstructuration de la société»⁸⁹. Le sujet qui fait cette

⁸⁷ PÉNOUKOU, «Le chrétien laïc», p. 125 cite notamment GS 34, 67 et «Laborem exercens», No 39.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 124.

⁸⁹ COSMAO, «Problématique du développement», p. 1; Changer le monde, p. 43-48; Dossier nouvel, p. 77, 161-162; Un monde en développement, p.20-24; «Dieu parle», p. 4.

démarche analyse la réalité et se détermine en agent de développement avec la communauté⁹⁰. La deuxième entreprise est de se mettre à l'œuvre pour susciter un développement endogène. Par un tel développement, le sujet assure à la société l'autosuffisance alimentaire et le minimum de sécurité qui libère de la pauvreté absolue⁹¹. La description de la troisième activité repose sur la thèse selon laquelle le développement ne se limite pas seulement au transfert de techniques. Le travail pour le développement exige, dit Cosmao, que l'on réhabilite les techniques et la sagesse de la société déstructurée et dépossédée de ses richesses ancestrales⁹². Cet héritage appartient au patrimoine commun de l'humanité. Il servira à établir des «échanges inter-culturels» entre toutes les nations de la terre⁹³. Enfin, la quatrième responsabilité consiste à promouvoir la dimension spirituelle de l'économie⁹⁴.

⁹⁰ L'autodétermination consiste en la reconquête du pouvoir politique et culturel et en l'affirmation du sujet et du groupe comme acteurs du développement, COSMAO, «Problématique du développement», p. 2; Changer le monde, p. 53-61; Un monde en développement, p. 32-35; Dossier nouvel, p. 47.

⁹¹ COSMAO, «Problématique du développement», p. 2; Un monde en développement, p. 38-48.

⁹² Cosmao parle de toutes les sociétés du tiers-monde, COSMAO, «Problématique du développement», p. 3; Un monde en développement, p. 98-102.

⁹³ COSMAO, «Problématique du développement», p. 3. Cosmao affirme aussi que l'interdépendance des peuples et la gestion du patrimoine commune de l'humanité par tous les peuples faciliteront le développement endogène des pays du tiers-monde. Ces transformations sociales seront aussi le signe de la création d'un nouvel ordre économique mondial, COSMAO, Un monde en développement, p. 62-66, 92-96; «Populorum progressio 20 ans», p. 3.

⁹⁴ COSMAO, «Problématique du développement», p. 3-4; Un monde en développement, p. 128-132.

Cette étude de Cosmao vient garantir l'intégration dans le travail décrit plus haut. Le premier engagement réaffirme au Waci l'importance de la découverte du cosmos-milieu de vie et de la connaissance de soi. L'apport est pertinent, car Cosmao fait prendre conscience au Waci que la société dans laquelle il travaillera est une société déstructurée. En dépit de ses apparences, cette société possède des techniques que l'on peut utiliser pour répondre aux besoins actuels. Cosmao nous enseigne ainsi que le travail pour vaincre la misère ne s'orientera pas uniquement vers la conquête des techniques dites occidentales⁹⁵. Il aura pour but de faire valoriser le génie culturel des bâtisseurs de l'histoire et de développer ainsi des créativités locales.

Dans le sens des remarques précédentes, le deuxième et le troisième engagement contribuent à faire du travail la base d'un développement (endogène) qui apporte au rendez-vous des peuples de la terre des expériences des temps ancestraux. L'élément positif de la pensée de Cosmao est de préconiser que le travail du développement part du milieu ambiant et assume ses besoins vitaux. L'élément négatif se trouve, selon nous, dans le fait que Cosmao limite la finalité du travail à un développement qui tourne la société appauvrie essentiellement vers la promotion des techniques du passé et vers la recherche de solutions à des besoins élémentaires.

⁹⁵ COSMAO complète la pensée d'Agossou qui convie les africaines et les africains à assumer la tradition ancestrale et la technique occidentale, voir notre étude sur «agbeđutò», chapitre 5 note 113.

Il est vrai que le scandale de la pauvreté absolue obligerait les peuples du tiers-monde à rechercher avant tout, aujourd'hui, la création des conditions élémentaires de la survie humaine. Les principales actions de promotion humaine ne devront pourtant pas, nous semble-t-il, se résumer à ce défi qui considère uniquement la société ambiante. Il se pose aux sociétés du Sud, en particulier aux Waci et aux pays africains, des problèmes à la fois de développement interne (endogène) et de participation à la vie de la communauté des nations et des Églises du monde⁹⁶. Le travail qui y conduira est celui qui libère la personne de façon solidaire et bâtit une humanité où nul n'est appauvri ni marginalisé. Dans notre humanité contemporaine où les riches ne se contentent pas d'un développement endogène⁹⁷, un tel travail implique la maîtrise et la perfection des techniques modernes.

Il manque à l'analyse de Cosmao de préciser que le développement endogène n'est pas achevé s'il ne débouche pas sur une libération qui engage personnes et sociétés du Sud à gérer les biens⁹⁸ et le devenir de l'humanité ensemble avec les peuples du Nord. Le développement endogène visera à créer, au terme, «le seul développement véritable et

⁹⁶ Cf. supra note 81.

⁹⁷ Nous entendons le développement endogène au sens ci-dessus présenté, cf. supra notes 142-146.

⁹⁸ Nous désignons par les biens les ressources naturelles et culturelles des personnes et groupes humaines.

«durable», «un développement planétaire»⁹⁹. Ce n'est pas seulement en réappropriant la sagesse du passé que les Waci et les africains, pour leur part, répondront à cette requête. Ce n'est pas non plus par les seules valeurs de la sagesse ancestrale qu'ils enrichiront en réalité le patrimoine de l'humanité.

Cosmao oublie en outre de montrer que la technique et la culture traditionnelles à réhabiliter sont des moyens de conquête de la vie qui ne correspondent pas automatiquement aux besoins de nos jours. Il est question de données à utiliser compte tenu du contexte historique, de l'environnement et des formes que prennent les aspirations fondamentales de «l'homme africain» dans le monde contemporain.

Au total, Cosmao ne donne pas pour objet au travail la réappropriation des techniques ancestrales et actuelles («occidentales») et la découverte de nouvelles techniques en vue de la promotion intégrale de la personne. C'est en réalisant cette fin de manière à établir une relation avec tous les pays de la terre que les sociétés Waci et africaines construiront une humanité où nul ne sera appauvri ni marginalisé. Cet objet que nous proposerons au travail de base contribuera à orienter les efforts des Waci vers le

⁹⁹ Nous devons beaucoup aux études d'Edem Kodjo et de Huynh Cao Tri. Ces recherches vont dans la perspective de nos analyses antérieures sur la marginalisation des sociétés africaines et sur l'intégration de celles-ci dans le monde contemporain : KODJO, ... Et demain, p. 115-353; TRI, Huynh Cao, Stratégies du développement endogène, Paris, Unesco, 1984, p. 22-24; «Développement, paix et solidarité dans une perspective socio-culturelle ouverte» dans TRI, Huynh Cao, (et autres), Développement endogène: aspects qualitatifs et facteurs stratégiques, Paris, Unesco, 1988, p.11-32, voir surtout p. 25-26.

développement d'une technique qui accomplisse, comme nous le disions, la totalité-vie visible-et-invisible qu'est le sujet. On aura plus besoin d'inviter de façon particulière l'individu à sauvegarder la dimension spirituelle de l'économique¹⁰⁰. L'insertion dans le travail assume nécessairement cette interpellation liée au caractère même du réel et de la personne. Nous avons vu comment la célébration Waci de l'Eucharistie devra répondre à cette exigence spirituelle de l'éthique de «anyi ame jò ame».

On retiendra de cette analyse que l'intégration dans le travail amènera en milieu Waci le sujet à se réaliser de manière à susciter un développement endogène authentique. Ce développement ouvre la société Waci ou africaine aux autres peuples parce qu'elle devient vraiment autonome. Elle se rend capable d'entrer en relation de partage réciproque et de responsabilité commune de l'univers avec tous les pays du Sud et du Nord. Personnes et nations africaines pourront ainsi atteindre un degré de promotion humaine qui leur permette d'apporter des techniques et des valeurs culturelles nouvelles au rendez-vous de l'humanité.

Ces remarques faites, venons-en à l'engagement auquel conduit l'intégration dans le travail, le mariage.

¹⁰⁰ Nous faisons allusion à la quatrième entreprise que propose Cosmao, cf. supra note 146.

B. L'engagement dans le mariage, engagement pour l'avènement de l'être humain accompli dans le Christ

Le mariage, ou «esrondeḍe», est la dernière responsabilité qu'implique l'éthique de «anyi ame jò ame». Quels sont les enseignements des Évêques et des théologiens qui éclairent cet engagement à engendrer la vie, à devenir une personne accomplie par-delà la mort?

Nous répondrons à cette question en examinant les travaux de nos auteurs du point de vue du rapport que «anyi ame jò ame» établit entre le mariage et la réalisation de l'être-vie et du point de vue de l'accession de l'être humain accompli au rang de «tògbè» ancêtre, dans l'au-delà.

§1. Les travaux des Évêques: pensée et critique

Les enseignements des Évêques sur le mariage portent sur deux points: la présentation de la signification «africaine» et «chrétienne» du mariage¹⁰¹ et l'exhortation à vivre et à africaniser le mariage chrétien¹⁰².

¹⁰¹ SCEAM, «Recommandations sur le mariage», p. 1019-1020; CEZ, «Le chrétien et le développement», p. 906-907; ÉVÊQUES DU CONGO DE CENTRAFRIQUE ET DU TCHAD, «Lettre des Évêques du Congo, de Centrafrique et du Tchad aux chrétiens», document dactylographié, p. 1-3.

¹⁰² SCEAM, «Recommandations sur le mariage», p. 1021.

Sur le premier point, les Évêques affirment que le mariage est, en Afrique, une réalité communautaire. Il unit non seulement les époux, mais aussi les familles¹⁰³. Le mariage se prépare et se vit d'une façon progressive et dynamique. Il engage à faire croître la vie, en particulier sur le plan génital¹⁰⁴.

Le Christ, enseignant ensuite les Évêques, élève à la dignité du sacrement l'alliance matrimoniale. Le mariage chrétien est le signe de l'union du Christ et de l'Église¹⁰⁵. Mais, la réalité décisive n'est pas le mariage, mais le Royaume de Dieu. À la suite de la présentation de la signification sacramentelle du mariage, les Évêques invitent les jeunes à accepter de vivre le célibat et de consacrer leur vie à l'annonce de l du Royaume¹⁰⁶.

Sur le second point, les chrétiens, affirment nos pasteurs, devront vivre leur alliance dans la fidélité. Les chrétiens défendront la vie et mettront à l'honneur la paternité et la

¹⁰³ SCEAM, «Recommandations sur le mariage», p. 1019-1020; «La vie de famille», p. 931.

¹⁰⁴ SCEAM, *ibid.*, p. 1020; ÉVÊQUES DU CONGO, DE CENTRAFRIQUE ET DU TCHAD, «Lettre des Évêques», p. 2.

¹⁰⁵ SCEAM, *ibid.*, p. 1019-1021; «Message du Symposium», p. 932; CEZ, «Le chrétien et le développement», p. 907.

¹⁰⁶ SCEAM, «La vie de la famille», p. 931; «Message du Symposium», p. 932.

maternité responsable¹⁰⁷. Les parents formeront les jeunes à la foi chrétienne, à la justice sociale et aux nobles valeurs africaines¹⁰⁸. Les Conférences épiscopales développeront, quand à elles, une pastorale du mariage appropriée. Celle-ci éduquera les couples et la communauté ecclésiale au sens chrétien du mariage¹⁰⁹. Elle créera «des rites pour le mariage chrétien *adaptés* à la culture propre»¹¹⁰.

Il apparaît que les Évêques n'étudient pas le mariage dans la perspective ni de l'accomplissement de la personne ni des engagements par lesquels cette dernière se réalise. Par rapport à l'éthique de «anyi ame jò ame», la pensée des Évêques a la mérite de préciser que le mariage «s'effectue par un processus d'étapes dynamiques»¹¹¹ et est au service de la vie. La pensée des Évêques a aussi l'intérêt de recommander la formation des jeunes à la justice sociale et à la vie chrétienne. Enfin, l'enseignement des Évêques a l'avantage d'affirmer que le mariage n'est pas l'unique voie sur laquelle déboucherait l'intégration sociale de la personne.

¹⁰⁷ SCEAM, «L'Église et la promotion», p. 270; «Recommandations sur le mariage», p. 1020; CEZ, «Le chrétien et le développement», p. 899; ÉVÊQUES DU SÉNÉGAL, «Lettre pastorale», p. 7.

¹⁰⁸ SCEAM, «La vie de la famille», p. 930-931; «Message du Symposium», p. 932; ÉVÊQUES DU SÉNÉGAL, «Lettre pastorale», p. 7-8.

¹⁰⁹ SCEAM, «La vie de la famille», p. 930; «Recommandations sur le mariage», p. 1020.

¹¹⁰ SCEAM, «La vie de famille», p. 930.

¹¹¹ SCEAM, «Recommandations sur le mariage», p. 1020.

Faisons quelques remarques sur ce dernier élément en vue d'une réinterprétation profonde de l'éthique Waci. La finalité ultime du mariage Waci, rappelons-le, est l'avènement de l'être humain «ame jò ame», la promotion totale de la vie en la Plénitude-Vie. L'engagement à vivre le célibat consacré et à être témoin de l'Évangile - vocation proposée aux jeunes - signifie la primauté du Royaume de Dieu. Mais ce Royaume, nous l'avons vu, n'est rien d'autre que la libération intégrale, le salut de l'humanité en Dieu. Ainsi, dirions-nous, l'enseignement des Évêques sur le caractère relatif du mariage dépasse et accomplit la promotion humaine vers laquelle «esronðeðe» oriente le Waci. L'éthique de «anyi ame jò ame» reste par conséquent une tradition qui recommande que, dans la société Waci et dans la société africaine en général, tout engagement pour le mariage - pour le célibat, se fonde sur la volonté de promouvoir la vie.

Sur les autres points, la pensée des Évêques confirme l'enseignement de l'éthique Waci sur la nécessité pour l'homme marié de progresser à travers les classes d'âge¹¹² et d'engendrer la vie sur la plan de la procréation et sur le plan social et spirituel. Les travaux des Évêques n'établissent pas, malheureusement, de relation d'interaction entre les valeurs traditionnelles et la révélation chrétienne sur le mariage. Les Évêques ne réinterprètent pas à la lumière de la Parole les valeurs africaines qu'ils décrivent. Ils juxtaposent à celles-ci

¹¹² Les Évêques soulignent la dimension dynamique et évolutive du mariage, se référer à la note précédente.

l'enseignement du Magistère romain sur le sens chrétien du mariage¹¹³. Cette lacune est due, entre autres, au fait que la réflexion des Évêques se limite aux thèmes habituels des enseignements du Magistère romain sur la famille: fécondité du mariage, maternité et paternité responsables, respect de la vie, célébration du mariage, consentement des époux, validité et nullité du mariage et devoirs des parents. Nos Évêques ne rattachent pas leur réflexion à la question qui préoccupe leurs compatriotes et à laquelle se relie, directement ou indirectement, toutes les réalités humaines : la promotion intégrale de la personne. Nos pasteurs ne situent pas leur enseignement sur le mariage dans le contexte de cheminement de l'être humain vers son accomplissement ici-bas et dans l'au-delà.

L'éthique de «anyi ame jò ame» interpelle les Évêques. Elle propose à ceux-ci d'aborder le problème du mariage sous le rapport de la réalisation humaine. Cette façon de concevoir l'alliance matrimoniale permet de conduire au terme l'intégration sociale dont nous avons vu les aspects positifs. Elle favorise aussi une vision du mariage qui embrasse l'existence historique et méta-historique du sujet. Cette vision offre à la réflexion théologique un thème qui inclue et dépasse les débats habituels sur le mariage. Ce thème, l'accomplissement de la personne, aidera à sortir l'éthique africaine chrétienne du champ

¹¹³ Remarquer que la lettre pastorale consacrée au thème concis de la promotion humaine ne parle même pas de son objet - accomplissement de la personne - dans le paragraphe qui traite des responsabilités de la famille ou des parents, SCEAM, «L'Église et la promotion», p. 270. On verra, dans un instant, en continuant la lecture de notre exposé les questions qui retiennent subitement l'attention des Évêques.

des élucubrations qui ne touchent pas aux vrais problèmes de «l'homme africain»¹¹⁴. Ce thème, enfin, renouvellera l'éthique chrétienne du mariage en général. En effet, la suggestion de mettre en relation l'idéal du mariage et la requête fondamentale de la promotion humaine intégrale est originale. Elle fait comprendre la finalité du mariage en rapport avec ce qui est au cœur du ministère de Jésus, et ce que proclame le Royaume, l'achèvement, le salut de l'être humain.

Le sens nouveau qu'acquiert le mariage enrichira notamment la vocation de la femme et de l'homme à «procréer». Il ne sera plus question de transmettre la vie à des enfants puis de développer chez ceux-ci la vie morale, religieuse et sociale à travers l'éducation à la vie chrétienne. Selon la problématique de «anyi ame jò ame», la vie à communiquer aux enfants est une totalité et une responsabilité à la fois concrète, spirituelle, culturelle, socio-économique, politique, génitale et éthique. Cette vie est exigence de la victoire sur la mort et le péché et communion avec la Plénitude-Vie et avec la communauté humaine ici-bas et pas-delà la mort. Bref, le mariage fait un tout avec les engagements de l'éthique de «anyi ame jò ame». Il demanda des individus et de tout le groupe de progresser dans leur mouvement d'être et d'action pour connaître le Principe-Totalité-Vie; pour devenir, dans le Christ Promoteur et Rédempteur de l'être humain, des modèles de personnes accomplies, «tògbè», des ancêtres, et pour vivre dans l'au-delà, à la perfection,

¹¹⁴ Ela nous parlait des théologiens qui s'arrêtent aux discussions sur le mariage et sur la pratique des sacrements au milieu des populations de l'Afrique des villages tombées entre les mains des brigands...

la fin du mariage et de toute l'existence, l'accomplissement intégral de la vie, le salut de l'être humain.

2. Les travaux des théologiens : pensée et critique

Les théologiens africains, notamment Bujo, Ela et Nyémé, sont les seuls qui abordent les questions de la promotion humaine relatives au mariage et aux classes d'âge. Mais, leurs réflexions ne répondent pas spécifiquement aux défis des divers traits susmentionnés qui caractérisent l'éthique Waci. Elles contribuent à réinterpréter des aspects des questions que soulève l'éthique Waci.

Dans les recherches de Bujo, on retrouve les principaux thèmes des travaux des Évêques¹¹⁵. Les études de Bujo se distinguent cependant de ceux-ci parce qu'elles insistent particulièrement sur la place des ancêtres dans l'éthique africaine. Notre auteur propose que l'on attribue à Jésus-Christ, dans l'éthique africaine chrétienne, le titre de l'Ancêtre ou «Proto-Ancêtre»¹¹⁶. Jésus, explique Bujo, réalise les aspirations et toute l'histoire des ancêtres, ceux par qui Dieu a parlé hier. Jésus achève paroles, gestes et rites

¹¹⁵ BUJO, Morale africaine, p. 29 ss; «Pour un éthique», p. 50 ; «Can Morality», p. 27-33; «The Two Sources of Life. The Eucharist and the Cult of Ancestors in Africa» dans African Christian Studies 2/1 (1986), p. 82-83.

¹¹⁶ BUJO, «Pour une éthique» p. 23-31; «Can Morality» p. 23-33; «The Two Sources», p. 73-83; Afrikanische Theologie, p. 82-97.

que les Ancêtres laissent à la postérité pour garantir à celle-ci sécurité et vie¹¹⁷. Proto-Ancêtre, Jésus est Celui par qui Dieu a parlé en ces derniers jours¹¹⁸. Il est par sa mort-résurrection le Modèle de la vie. Il communique à l'être humain la vie, la force vitale, en particulier dans l'Eucharistie¹¹⁹. Proto-Ancêtre, Jésus aussi est la force vitale dont dépend la vie des êtres vivants et des ancêtres. Par l'Eucharistie, Jésus rend la personne humaine créative dans sa communauté et capable de «bannir (...) les défauts spécifiquement africains»¹²⁰ et «les péchés africains modernes»¹²¹.

Pour sa part, Ela réfléchit sur le culte des ancêtres. Il invite l'Église à faire vivre aux africains chrétiens la symbolique des relations qui unissent les morts-vivants (ancêtres) et les vivants¹²². Nyémé écrit, quant à lui, que l'ancêtre est l'être humain qui a rempli la

¹¹⁷ BUJO, «Pour une éthique», p. 43-47; *Afrikanische Theologie*, p. 83-92.

¹¹⁸ BUJO, «Pour une éthique», p. 45-46; *Afrikanische Theologie*, p. 88-89; He 1, 1-2.

¹¹⁹ BUJO, «Can Morality», p. 22-23; «The Two Sources», p. 72-83.

¹²⁰ BUJO, «Pour une éthique», p. 49.

¹²¹ BUJO, *ibid.*, p. 50.

¹²² ELA, *Ma foi d'africain*, p. 35-56; «Symbolique africaine», p. 91-109; «Une question africaine: les Ancêtres et la foi chrétienne» dans *Concilium* 122 (1977), p. 47-64.

mission de promouvoir la vie ¹²³. L'ancêtre, dit-il, est une personne digne de son nom. Il est intègre et généreux. Marié, il est un individu qui a assuré le bien-être des siens et a évité ici-bas le «munga», la faute morale¹²⁴. Aussi est-il bienfaiteur et protecteur de la vie. De l'au-delà, l'ancêtre attend du vivant respect et fidélité à la vie, aux coutumes et au culte traditionnels¹²⁵.

La pensée d'Ela n'est pas en relation avec le thème de l'être humain accompli, «ame jò ame» sur lequel porte l'intelligence Waci des ancêtres. L'étude de Nyémé aborde davantage cette question, mais elle reste dans une perspective légaliste. Nyémé conçoit la personne accomplie ou digne de son nom essentiellement comme une personne qui n'a pas connu le «munga», la faute morale¹²⁶. De plus, notre auteur ne fait pas déboucher son analyse sur une compréhension chrétienne de «l'être humain accompli» qui soit en relation avec le statut de l'ancêtre auquel parvient le sujet.

¹²³ NYEME, Munga éthique, p. 40-42.

¹²⁴ NYEME, ibid., p. 72-85.

¹²⁵ Cf. *supra* notes 41-47.

¹²⁶ Observer aux notes précédentes, notes 177-178, l'importance des attributs ayant trait au comportement éthique du sujet. Remarquer aussi que la recherche de Nyémé dans l'ouvrage que nous citons est consacrée au thème du "Munga", i.e. la faute morale.

Bien qu'elle n'assume pas toutes les caractéristiques de l'éthique Waci sur le mariage et l'accession au rang des personnes accomplies et des ancêtres, l'analyse de Bujo dépasse celle de Nyémé. Elle apporte, en effet, une dimension christologique à la dernière démarche de l'engagement existentiel. Bujo nous suggère de voir en Dieu Celui qui réalise en Son Fils la signification Waci des attributs de protecteurs de la vie et de modèles de l'être humain accompli donnés aux ancêtres. La faiblesse de l'exposé de Bujo est de couper court à sa réflexion sur le thème concis de Jésus le Proto-Ancêtre pour ressasser une diversité de questions vastes et complexes. Ce sont des questions qui ont plus ou moins trait au problème du départ: péchés, monogamie, polygamie, chasteté, célibat, accueil de l'étranger, conversion, autoritarisme du pouvoir traditionnel, libération des femmes, magistère, Église, critères de l'agir humaine, etc..

La réflexion de Bujo ne forme pas une unité d'idées qui signifient que l'Ancêtre Jésus-Christ est l'Image de l'être humain accompli ou la Réalisation de l'accomplissement que veut atteindre l'africain. Une présentation de Jésus-Christ le Proto-Ancêtre en rapport avec la promotion intégrale de la personne aurait favorisé une relecture spécifique de l'éthique de «anyi ame jò ame»¹²⁷. Une telle approche aurait évité à notre auteur de traiter

¹²⁷ Des théologiens s'opposent à la nomination africaine de Jésus comme Ancêtre. Ceux-ci, notamment René JAOUEN, ne considèrent pas l'aspect de la question que nous venons de soulever. Notre théologien s'arrête au problème de la primauté et de la Médiation du Christ dans l'ordre des relations des femmes et des hommes avec Dieu. Jaouen propose que l'on parle des Ancêtres uniquement en rapport avec les Saints sous le rapport de l'intercession (JAOUEN, René, "Persistance visible et invisible de la religion traditionnelle" dans Foi et développement 129-130 (1985) p. 1-6, voir surtout p.5-6). Mais, pourquoi demande-t-on en contexte africain l'intercession des Ancêtres? Et pourquoi les Ancêtres sont-ils capables d'intercéder pour leur postérité?

de ce qui est permis et de ce qui n'est pas permis, selon le message du Proto-Ancêtre, et de poser dans une seule réflexion une diversité de problèmes. Ainsi, la faiblesse de la pensée de Bujo est de parler de Jésus Ancêtre principalement sous le rapport des questions de normes éthiques, de force vitale¹²⁸ et autres et non sous le rapport de l'être humain accompli.

Au total, la conception de Jésus Christ Proto-Ancêtre suggérerait de reconnaître, en milieu Waci, que le cheminement de l'individu vers le mariage puis vers la classe des anciens et, enfin, vers celles des «ame jò ame» et des «tògbè», ancêtres, n'est pas étrangère à la personne et au ministère de Jésus-Christ. Le titre de Proto-Ancêtre aura ensuite l'avantage de faire comprendre aux Waci que Jésus-Christ n'est pas tout simplement l'Etre humain accompli, le Modèle de «ame jò ame», l'Etre qui engendre la vie ici-bas et de

Nos recherches successives, en milieu Waci, nous démontrent que les Ancêtres ont une place de choix parce qu'ils sont des êtres humains accomplis. La postérité recourt à eux parce qu'ils sont des membres de la famille qui ont réalisé la requête fondamentale, l'achèvement de soi et parce qu'ils sont, par ce trait, des modèles de vie. Sous le registre de la foi chrétienne, il s'agirait, nous semble-t-il, de poser la question des Ancêtres en relation avec ce qui a préoccupé Jésus-Christ durant son ministère, la libération intégrale de l'être humain. Ce but résume le souci des africains, voire des Waci dans leurs rapports avec les Ancêtres. Jésus n'était pas préoccupé ni d'enseigner la primauté du Nom qui lui revient ni de défendre le titre de Médiateur qui lui revient. Il apporte au peuple le salut, l'accomplissement total et se fait connaître ainsi comme l'Envoyé de Dieu, le Médiateur (Lc 7,13-16. 18-22). L'Ancêtre étant l'Homme accompli, Modèle et Norme de vie - voilà ce que signifie le Waci quand il dit "tògbè", ancêtre! -, il est nécessaire de montrer que le Christ assume à la perfection le nom d'Ancêtre, car Il est pour les vivants et morts-vivants Vie, Accomplissement historique et méta-historique et Norme de Vie. Aussi pensons-nous que l'on peut en milieu africain Waci appeler Jésus-Christ, l'Ancêtre.

¹²⁸ La théorie des forces vitales renvoie à la philosophie ou à la théologie de l'identité africaine et non à la question de la libération intégrale de la personne.

l'outre-tombe¹²⁹. Jésus-Christ est aussi, nous l'avons déjà noté, Celui qui est la Source et l'Achèvement de la vie ou la Vie-Victoire sur la mort et le péché. Il s'agira alors, en contexte Waci, de nommer Jésus-Christ Proto-Ancêtre en lien avec tous les titres christologiques de nos diverses analyses.

Mais, pour que la révélation chrétienne imprègne aussi l'expression «ame jò ame» - qui dit ce qu'est l'être humain accompli - de la signification du nom de Jésus-Christ, nous proposerions que l'on attribue au Proto-Ancêtre, chez les Waci, le titre «Ame jò ame - Amejòtò»¹³⁰. L'expression veut dire: la Personne accomplie qui donne à toutes les personnes de parvenir à l'accomplissement de leur être; Celui qui est accompli et dont l'accomplissement permet aux vivants et aux morts-vivants de s'accomplir pleinement, car Il est le «Amejòtò», «l'Engendreur» par excellence, l'Engendreur de l'être-vie, de la vie-victoire sur le péché et sur la mort historique et méta-historique. «Ame jò ame - Amejòtò» est, en définitive, le nom Waci de Jésus Ancêtre, Être humain accompli, Plénitude-Vie, Source et Certitude de l'accomplissement intégral que poursuit le Waci.

¹²⁹ L'Être qui engendre la vie au sens total du mot en tant que Vie; Ordonnateur de la vie et Vainqueur de la mort et du péché.

¹³⁰ Litt. personne - engendrer, faire naître - personne - personne - engendrer, faire naître - qui appartient, experte dans, père, géniteur.

CONCLUSION

Notre exposé nous a permis de montrer que l'éthique Waci reçoit, au contact de l'Évangile, plusieurs enseignements. Ceux-ci la renouvellent et la rendent capable d'amener avec plus de pertinence les Waci à l'accomplissement de leur personne. Nous avons vu que l'être humain que le sujet réalisera dans le «anyi ame jò ame» est «agbetò», «l'homme africain» et «l'homme sauvé» situé dans le cosmos-Afrique et monde contemporain. Ainsi, au-delà de «agbe» (la vie) Waci, l'être-vie à engager est, en définitive, celui de la vie-victoire sur la mort et le péché. Cet être-vie rattache la personne à Jésus-Christ Promoteur de l'être humain et du cosmos.

La culture Waci, en retour, propose à la réflexion africaine théologique de découvrir dans la question de l'accomplissement de la personne totalité-vie l'objet qui orientera ses recherches éthiques. Il reviendra à l'éthique africaine chrétienne de poser radicalement, autour du thème de «anyi ame jò ame» ou de l'engagement existentiel, les attitudes que l'individu est appelé à vivre pour s'accomplir de façon intégrale.

Les recherches de ce chapitre ont permis aussi de comprendre autrement les deux premières démarches de l'engagement existentiel Waci. L'accueil de la tradition et l'intégration sociale consisteront à opérer un mouvement d'être et d'action qui, à partir de la Parole de Dieu et de l'enseignement social de l'Église, éclaire la culture ancestrale et les

réalités nouvelles. Ce mouvement engage ensuite le sujet à s'insérer dans le Christ et dans l'histoire d'aujourd'hui. À travers ses exigences, cet engagement permet également de vaincre la pauvreté absolue et de rendre l'individu, ensemble avec sa société et avec tous les peuples, responsables de la gestion des biens de l'humanité. Au terme, cet engagement fait de l'individu, dans et avec sa communauté, une personne accomplie en Jésus-Christ, «Ame jò ame - Amejòtò», l'Etre humain accompli Engendreur de l'accomplissement des êtres humains et du cosmos.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Au sein d'un peuple, la rencontre des réalités culturelles et sociales avec l'Évangile révèle la puissance et le caractère universel du salut manifesté en Jésus-Christ. La Parole de Dieu assume, purifie, accomplit et porte au-delà d'elles les attentes et les attitudes existentielles de femmes et d'hommes qui bâtissent l'histoire. La pensée chrétienne qui sert de médiation à cette rencontre est le lieu où l'on juge de la pertinence de la Bonne Nouvelle que les pasteurs et les théologiens adressent aux communautés humaines et ecclésiales. On se rend compte si la Parole proclamée est vraiment un message que ses destinataires entendent et comprennent *dans leur langue*, dans leur culture et dans les données concrètes de leur existence.

Notre relecture chrétienne de l'éthique du peuple Waci a montré la force transformatrice de la Parole. Notre exposé a permis de connaître le degré de pertinence des enseignements qui révèlent aux Waci, sur le thème de l'existence ou de l'éthique de l'accomplissement de l'être humain, la Parole du salut en Jésus-Christ. Nous avons démontré que les Évêques et les théologiens devront, en Afrique, incarner davantage leur message et leurs investigations dans les données historiques et culturelles de leur peuple. La Parole de Dieu renouvelle l'éthique qui oriente la vie des femmes et des hommes quand elle imprègne les réalités de la société. L'éthique de la communauté se transforme alors en une tradition qui libère et invite toutes les personnes, en particulier les baptisés, les théologiens et les pasteurs, à naître à une identité et à une action nouvelles. Tous les membres du groupe se sentent appelés à vivre un projet existentiel éclairé à la lumière de

la Parole. Le caractère dynamique de la culture et de l'existence humaine engage, dans un tel contexte, les témoins du Christ à une relecture permanente de l'éthique ou de l'idéal qui détermine l'être et l'action du groupe. Baptisés, théologiens et pasteurs deviennent conscients, en effet, que la conclusion à une réinterprétation chrétienne de la tradition d'un peuple invite le disciple du Christ à mettre en pratique et à chercher à comprendre, toujours en profondeur la Parole qui s'exprime dans le langage culturel des peuples.

Si notre exposé n'est pas exhaustif, s'il fait surgir plusieurs questions, son but ne serait-il pas d'ouvrir la voie à des recherches nouvelles? Son but ne serait-il pas également d'inviter les uns et les autres, à présent, à une action progressive et permanente de salut en Jésus-Christ? L'engagement à la promotion humaine véritable en Jésus-Christ et la réinterprétation chrétienne de toute éthique culturelle représentent une même et unique démarche que baptisés, théologiens et pasteurs entreprennent et poursuivent, dans et avec leurs communautés, jusqu'à ce que l'être humain, «l'homme africain», «l'homme sauvé» et toutes personnes, ici-bas et dans l'au-delà, parviennent à l'accomplissement total en la Plénitude-Vie ou en Jésus-Christ, l'Accomplissement de la requête fondamentale de toute vie humaine et de toute personne humaine.

SOÉDÉ Yaovi Nathanaël

Ottawa, Novembre 1990

BIBLIOGRAPHIE

Notre bibliographie classe, en suivant l'ordre alphabétique, les divers documents (ouvrages, thèses, articles et autres) en six groupes:

1. Archives
2. Réalités africaines contemporaines
3. Enseignement des Évêques d'Afrique et de Madagascar
4. Théologie: promotion humaine et thèmes connexes
5. Théologie : autres thèmes
6. Appendice bibliographique: engagement et option fondamentale

1. ARCHIVES

LES ARCHIVES DE LA PAROISSE DE COMÉ, Série «Mission Catholique (Histoire Sommaire) 1978», p. 5.

_____, Série «Registre Livre I, 1950», p. 17-23

_____, Série «Registre livre II, 1960», p. 25-35

_____, Série «Renseignements statistiques, Paroisse de Comé 1987», 2 p.

_____, Série «Renseignements statistiques, Paroisse de Comé 1988», 2 p.

2. RÉALITÉS AFRICAINES CONTEMPORAINES

(Cosmo-anthropologie, éducation, éthique, économie et politique)

AKINJOGBIN, I.A., Dahomey and its Neighbours 1708-1819, Londres, Cambridge University Press, 1967, 233 p.

AMEKA, Louis Koffi, «Bilan de l'évolution du Droit en Afrique» dans Présence Africaine, numéro spécial (1971), p. 47-66

AMIN, Samir, L'Afrique de l'Ouest bloquée. l'économie politique de la colonisation, 1880-1970, Paris, Les Éditions de Minuit 1971, 322 p.

AMSELLE, J.L., M'BOKOLO, Elikia (sous la direction de), Au cœur de l'Afrique: ethnies, tribalisme et état en Afrique, Paris, La Découverte, 1985, 225 p.

ASSOGBA, Bonaventure, «Conférence nationale des forces vives. Résultats concrets et prometteurs» dans La Gazette du Golfe 045 (1990), p. 1, 3, 5-6.

BAIROCH, Paul, Le tiers-monde dans l'impasse, Paris, Gallimard, 1971, 372 p.

BAUMANN, H., WESTERMANN, D., Les peuples et les civilisations de l'Afrique, suivi de Les langues d'Éducation, traduction française par L. Homburger, Paris, Payot, 1948, 605 p.

BERBAIN, Simone, Études sur la traite des noirs au Golfe de Guinée. Le comptoir français de (Ouidah) au XVIII^e siècle, Paris, Larose, 1942, 125 p.

- BERTHO, Jacques, «Aja-Ewe, races et langues du Bas-Dahomey et du Bas-Togo» dans Grands Lacs. Revue générale des Missions d'Afrique, Nouvelles Série 88-89-90 (1946), p. 57-59.
- CALAME-GRIAULE, Geneviève, Étymologie et langage. La parole chez les Dogon, Paris, Gallimard, 1965, 589 p.
- CAMILLERI, Carmel, Jeunesse, famille et développement. Essai sur le changement socio-culturel dans un pays du tiers-monde (Tunisie), Paris, Centre National de la Recherche Scientifique, 1973, 506 p.
- CAUVIN, Jean, L'image, la langue et la pensée. 1. L'exemple des proverbes (Mali), St. Augustin, Anthropos - Institut - Haus Volker und Kulturen, 1980, 704 p.
- CHALIAND, Gérard, L'enjeu Africain. Géostratégies des puissances, Paris, Éditions Complexe, 1984, 160 p.
- CLUB DE ROME, SCHNEIDER, Bertrand, L'Afrique face à ses priorités, Paris, Economica, 1987, 176 p.
- COLLERY, M., «Origine historique des cantons de la Subdivision d'Athiémé, dans Études dahoméennes VIII (1952), p. 89-108
- COLLOQUE INTERNATIONAL SUR LA NOTION DE PERSONNE EN AFRIQUE NOIRE, La notion de personne en Afrique noire, Paris, 11-17 octobre 1971, Paris, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1973, 596 p.
- CORNEVIN, Robert, Le Dahomey, deuxième édition mise à jour, Paris, Presses Universitaires de France 1970, 128 p.
- _____, Histoire du Togo, Paris, Berger-Levrault, 3^e revue et augmentée, 1969, 554 p.
- LA CROIX, «Le Bénin à l'aurore d'une nouvelle constitution pour le renouveau» dans La Croix 533 (1990), p. 16-17.
- _____, «Le multipartisme intégral est-il souhaitable pour le Bénin» dans La Gazette du Golfe 045 (1990), p. 1, 3, 5-6.
- COMITÉ CENTRAL DU PARTI DE LA RÉVOLUTION POPULAIRE DU BÉNIN, «La loi fondamentale de la République Populaire du Bénin» dans Revue juridique et politique indépendante de coopération - Organe de l'Institut international de droit d'expression française (IDEF), XXXII/3 (1978), p. 770-792
- DASEN, P.R. (et autres), Naissance de l'intelligence chez l'enfant baoulé de Côté d'Ivoire, Berne, H. Lang, 321 p.
- DEREN, Maya, Divine Horsemen. Voodoo Gods of Haïti, New York, Chelsea House Publishers, 1970, 350 p.
- DIAGNE, Pathé, Pour l'unité ouest-africaine. Micro-États et intégration économique, Paris, Anthropos, 1972, 370 p.
- DIALLO, Siradiou, «De la critique au mépris. Ce qui choque les africains, ce ne sont pas les attaques politiques mais les attentes à leur dignité» dans Jeune Afrique 1525 (1990) p. 33-37.

DIAKITE, Tidiane, L'Afrique malade d'elle-même, Paris, Karthala, 1986, 162 p.

DIOP, Cheikh Anta, Civilisation ou barbarie. Anthropologie sans complaisance, Paris, Présence Africaine, 1981, 526 p.

_____, Nation nègre et culture. De l'antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique noire d'aujourd'hui, 3^e éd. Paris, Présence Africaine, 1979, t. 1 et 2, 572 p.

DIVISION DU DISTRICT DE L'ENSEIGNEMENT DE COMÉ (DDE), Renseignements. Enseignements de base, année 1988-1989, Commune de Comé, doc. ronéot. 5 p.

DUMONT, René, L'Afrique noire est mal partie, édition revue et corrigée, Paris Seuil, 1962, 254 p.

_____, Agronome de la faim, Paris, Robert Laffont, 1974, 392. p.

_____, La croissance... de la famille! Une agriculture repensée, Paris, Seuil, 1981, 184 p.

_____, Payans écrasés, terre massacrées. Equateur, Thaïlande, Inde, Bangladesh, Haute-Volta, Paris, Robert Laffont, 1978, 258 p.

_____, Utopie ou la mort! Paris, Seuil, 1973, 187 p.

DUMONT, René, MOTTIN, Marie-France, L'Afrique étranglée. Zambie, Tanzanie, Sénégal, Côte d'Ivoire, Guinée-Bissao, Cap-Vert, Paris, Seuil, 1980, 263 p.

DUPRÉZ, Hugues, Paysans d'Afrique noire, Nivelles, Terres et Vie, 1980, 253 p.

DURAND-LASSERVE, Alain, L'exclusion des pauvres dans les villes du tiers-monde, Paris, L'Harmattan, 1986, 198 p.

EBOUSSI BOULAGA, F., «Le bantou problématique» dans Présence Africaine, 66 (1968), p.4-40.

ELA, Jean-Marc, L'Afrique des villages, Paris, Karthala, 1982, 228 p.

_____, La ville en Afrique noire, Paris, Karthala, 1983, 219 p.

ELUNGU, P.E.A., L'éveil philosophique africain, Paris, L'Harmattan, 1985, 157 p.

ERNY, Pierre, L'enfant et son milieu en Afrique noire. Essai sur l'éducation traditionnelle, Paris, Payot, 1978, 308 p.

_____, Ethnologie de l'éducation, Paris, PUF, 1981, 204 p.

ESCHILMANN, Jean-Paul, Naître sur la terre africaine, Abidjan, INADES, 1982, 149 p.

FANON, Frantz, Les damnés de la terre, Paris, F. Maspero, 1968, 238 p.

_____, Peau noire masques blancs, Paris, Seuil, 1975, 188 p.

- FAURE, Y.-A., MEDARD, J.-F. (études réunies et présentées par), État et bourgeoisie en Côte d'Ivoire, Paris, Karthala, 1982, 270 p.
- GAYIBOR, Nicoué Lodjou, Les aja-Ewe. Essai de reconstitution historique. Des origines à 1884. Volume 1 : Les origines, Lomé, Université du Bénin, Institut National des sciences de l'Éducation en collaboration avec le Centre d'Études et de Recherches sur les Traditions Orales (CERTO), Études et Documents de sciences humaines, Série A/2 (1980), 144 p.
- GARAUDY, Roger, Parole d'homme, Paris, Robert Laffont, 1975, 260 p.
- GARCIA, Luc, Le royaume du Dahomey face à la pénétration coloniale: Affrontements et incompréhension (1875-1894), Paris, Karthala, 1988, 284 p.
- GAWIYA A-GAMZAJI, Gambembo, «La main d'oeuvre agricole dans le secteur huilier au Kwilu» dans Zaire-Afrique 153 (1981), p. 137-147.
- GIRI, Jacques, L'Afrique en panne: Vingt-cinq ans de «développement», Paris, Karthala, 1986, 206 p.
- GLELE, Maurice Ahanhanzo, Le Danxome. Du pouvoir Aja à la nation Fon, Paris, Nubia, 1974, 282 p.
- _____, Religion, culture et politique en Afrique Noire, Paris, Economica, Présence Africaine, 1981, 206 p.
- GODIER, A. (et autres), Physique et chimie, 4^e, Paris, F. Nathan, 1974, 223 p.
- GODIN, Francine, Bénin 1972-1982. La logique de l'état africain, Paris, L'Harmattan, 1986, 325 p.
- GONDIEC, P.F., «Pour une sociologie politique de l'Afrique» dans Le mois en Afrique, 251-254 (1987), p. 7-22.
- GOSSELIN, Gabriel, L'Afrique désenchantée, Paris, Anthropos, 1978, 374 p. et 351 p.
- GOVER, Robert, Voodoo Contra, York Beach, S. Weiser, 1985, 117 p.
- GUISIMANA, B., «L'homme selon la philosophie pende» dans Cahiers des Religions africaines, II/3 (1968), p. 65-72.
- HAWES, Hugh and COOMBE, Trevoc with COOMBE, Carol, and LILLIS, Kevin, Education Priorities and Aid Responses in sub-Saharan Africa. Report of a Conference at Cumberland Lodge, Windsor 4-7 December 1984, London, Overseas Development Administration University of London Institute of Education, 1986, 190 p.
- HAZOUME, Alain T., Edgar HAZOUME, Afrique, un avenir en sursis, Paris, L'Harmattan, 1988, 214 p.
- HAZOUME, Paul, Dogucimi, Paris, G-R. Maisonneuve et Larose, 1978, 510 p.
- HOCHEGGER, Hermann, Normes et pratiques sociales chez les Buma, Rép. du Zaïre, Bandundu, CEEBA Publications, 1976, 519 p.

- HOUEGBE, H. (et autres), Mathématique, 4^e année, niveau I, Porto-Novo, INFRE, 1988, 230 p.
- HOUNTONDI, Paulin J., Sur la «philosophie africaine», critique de l'ethnophilosophie, Paris, Maspero, 1976, 257 p.
- HULSTAERT, G., «Noms des personnes chez les Nkundo» dans Aequatoria 3 (1956), p. 91-102
- IKEDA, Daisaka, PECCEI, Aurelio, Cri d'alarme pour le XXI^e siècle, Paris, PUF, 1986, 203 p.
- IPAM, Histoire. Le monde contemporain de 1815 à nos jours, Paris, Édicef, 1988, 336 p.
- _____, Histoire du 17^e siècle au début du 19^e siècle, Paris, Édicef, 1987, 255 p.
- _____, Histoire. Le monde, de la préhistoire à la fin du 6^e siècle après J.C., Paris, Édicef, 1987, 255 p.
- _____, Histoire. Le monde du 7^e siècle à la fin du 16^e siècle, Paris, Édicef, 1987, 256 p.
- _____, 6^e, notions de géographie générale. Programme officiel avril 1967, Paris, Édicef, 1986, 190 p.
- _____, Géographie 5^e. L'Amérique. L'Asie. L'Océanie. Programme officiel avril 1967, Paris, Édicef, 1986, 190 p.
- _____, Géographie 4^e. L'Europe et l'Asie soviétique. Mise à jour 1986, Paris, Édicef, 1986, 255 p.
- ITOUA, François (et autres), Famille, enfant et développement en Afrique, Paris, Unesco, 1988, 211 p.
- JAHN, Janheinz, Muntu. L'homme africain et la culture néo-africaine, traduit de l'allemand par Brian de Martinou, Paris, Seuil, 1958, 253 p.
- JOHNSON, Gabriel, K., Notion de «Mawu» ou Dieu chez les Gê-Mina du Bas Togo par le patronyme, Études togolaises, I/1 (1965), p. 74-87.
- JOURNAUX, André (et autres), Notre milieu le Dahomey, Caen, Ozanne, 1962, 95 p.
- KAGAME, Alexis, La philosophie bantu-rwandaise de l'être, New-York, Johnson Reprint Corporation, 1966, 448 p.
- KALAMBAY, E., «La ville est la désillusion: l'exemple de Kinshasa (Zaïre)» dans le mois en Afrique 251-252 (1987) p. 157-165.
- KANE, Cheikh Hamidou, L'aventure ambiguë, Paris, Union Générale d'éditions, 1983, 191 p.
- KARL, Emmanuel, Traditions orales au Dahomey-Bénin, doc. ronéot., 1974, 420 p.
- KERBOULL, Jean, Le Voudou, magie ou religion?, Paris, Robert Laffont, 1973, 348 p.
- _____, Voudou et pratique magique, Paris, Belfond, 1977, 219 p.

- KERDELLANT, Christiane, « Bénin. Retour en force au libéralisme. La République populaire célèbre désormais les vertus de l'initiative privée. Mais, les répercussions sociales sont parfois douloureuses » dans Jeune Afrique 1140 (1990), p.33
- KI-ZERBO, Joseph, Histoire de l'Afrique noire d'hier à demain, Paris, Hatier, 1972, 762 p.
- KODJO, Edem, ... Et demain l'Afrique, Paris, Stock, 1986, 366 p.
- _____, L'Occident: du déclin au défi, Paris, Stock, 1988, 284 p.
- KOSSOU, Basile, « Sè » et « Gbè ». Dynamique de l'existence chez les Fon (Dahomey), thèse de Doctorat en Philosophie, Université de Paris - Faculté des Lettres et Sciences Humaines, 1971, 406 p.
- KPATINDE, Francis, « Bénin: le temps de la débrouille. Les fonctionnaires sont payés un mois sur trois et les étudiants attendent six mois le paiement de leurs bourses, chacun s'en sort comme il peut » dans Jeune Afrique 1464 (1989), P. 42
- LACOSTE, Yves, Géographie du sous-développement-Géopolitique d'une crise, Paris, Quadrige/PUF, 1985, 288 p.
- LALEYE, Issiaka Prosper, la conception de la personne dans la pensée traditionnelle Yoruba. « Approche phénoménologique », Berne, H. Lang, 1970, 250p.
- _____, « Le rôle et les effets de l'éducation sur le développement » dans Le Mois en Afrique, 223-224 (1984), p. 109-117.
- LEE, Sonia, Camara Iaye, Boston, Twayne Publishers, 1984, 126 p.
- LEGRENEUR, G., PEYRAUD, M., Physique et chimie, Paris, Hachette, 1977, 400 p.
- LOMBARD, Chantal, Les jouets des enfants baoulé. Essai sur la créativité enfantine dans une société rurale africaine, Paris, Quatre Vents Éditeur, 1978, 236 p.
- MASSE, Pierre, La crise du développement, Paris, Gallimard, 1973, 183 p.
- McAUSLAN, Patrick, Les mal logés du tiers-monde, Paris, L'Harmattan/Earthscan, 1986, 168 p.
- MBEMBE, Achille, Les jeunes et l'ordre politique en Afrique noire, Paris, L'Harmattan, 1985, 247 p.
- _____, Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et État en Afrique postcoloniale, Paris, Karthala, 1988, 222 p.
- MBEY, Mawe, Tradition et changements: Les Basakata, Bundundu, CEEBA Publications, 1975, 109 p.
- MBITI, John, Religion et philosophie africaines, Traduit de l'anglais par Ch. Le Fort, Yaoundé, Clé, 1972, 299 p.
- M'BOKOLC, Elidia, L'Afrique au XX^e siècle: le continent convoité, Paris, Études vivantes, 1980, 281 p.

- MEDEIROS, François de, L'Occident et l'Afrique (XIII^e - XV^e siècle). Image et représentations, Paris, Karthala / Centre de Recherches Africaines, 1985, 305 p.
- MEDEIROS, François de, (études réunies et présentées par), Peuples du Golfe du Bénin, Aja-Ewe. Colloque de Cotonou, Paris, Karthala et Centre de Recherches Africaines, 1984, 328 p.
- MERAND, Patrick, La vie quotidienne en Afrique noire à travers la littérature d'expression française, Paris, L'Harmattan, 1980, 239 p.
- METANGMO, Pierre-Marie, Développer pour libérer, Paris, L'Harmattan, 1986, 155 p.
- MIGNOT, Y. Lefebvre, MIGNON, J.-M. (sous la direction de), Éducation en Afrique: alternatives. Projets éducatifs et nouveaux modes de développement, Paris, Privat, 1980, 173 p.
- MOUMOUNI, Abdou, L'éducation en Afrique, 2^e édition, Paris, François Maspero, 1967, 399 p.
- MOUNIER, Emmanuel, L'éveil de l'Afrique noire, Paris, Seuil, 1948, 169 p.
- MUJYNYA, Edmond N. L'homme dans l'univers des Bantu, 2^e édition, Kinshasa, Presses Universitaires du Zaïre, 1978, 205 p.
- N'DA, Paul, Le conte africain et l'éducation, Paris, L'Harmattan, 1984, 246 p.
- _____, Les intellectuels africains et le pouvoir en Afrique noire, Paris, L'Harmattan, 1987, 222 p.
- NKRUMAH, Kwame, L'Afrique doit s'unir, traduit de l'anglais par L. Jospin, Paris, Payot, 1964, 254 p.
- NYERERE, Julius K., Indépendance et éducation, Yaoundé, Clé 1972, 103 p.
- NZONGOLA, Georges, «Essai sur le Dahomey» dans Les Cahiers du CEDAF. Périodique mensuel. Centre d'Études et de Documentation Africain 5 (1971), p. 1-41.
- OLOKO, André, K., «Les institutions de la République populaire du Bénin» dans Revue Juridique et Politique 2 (1978), p. 759-792.
- OUSMANE, Sembène, Le mandat, précédé de Véhi Cisane, Paris, Présence Africaine, 1973, 171 p.
- OYONO-MBIA, Guillaume, Trois prétendants ... un mari. Comédie en cinq Actes, Nouvelle Édition. Yaoundé, Clé, 1969, 123 p.
- PANAFRICAN CONFERENCE ON EDUCATION, What School for Africa in the Year 2000? Yaoundé, Cameroon 2-9 April 1984, Morges, World Confederation of Organisation of the Teaching Profession, 1984, 190 p.
- PARRINDER, Geoffrey, La religion en Afrique occidentale illustrée par les croyances et pratiques des Yorouba, des Ewe, des Akan et peuples apparentés, traduction de Jacques Marty, Paris, Payot, 1950, 229 p.

- PAZZI, Roberto, Introduction à l'histoire de l'aire culturelle Ajatado (Peuples Ewe, Aja, Xwla, Ayizò, Gn, Sahwe, Xweða, Fon, (Gun), Lomé, Université du Bénin, Institut National des Sciences de l'Éducation, Série A/1 (1979), 329 p.
- PELTON, Robert, The Complete Book of Voodoo, New York, G.P. Putman, 1972, 254 p.
- PLACCA, Jean-Baptiste, «Bénin: un procès qui tombait bien. Les procès des auteurs du complot de juin 1988 a permis au régime du Président Kérékou de s'offrir une (brève) trêve sociale» dans Jeune Afrique 1471 (1989), p. 34-35.
- PLANSON, Claude, À la découverte du Vaudou Paris, Éditions de Vecchi, 1978, 223 p.
- PLIYA, Jean, L'arbre fétiche. Nouvelles, Yaoundé, Clet, 1971, 90 p.
- _____, Histoire. Dahomey. Afrique occidentale. Civilisations du monde. Première partie. Le Dahomey (Conforme aux programmes officiels), Porto-Novo, Imprimerie nationale du Dahomey, 1971, 164 p.
- _____, L'Histoire de mon pays, Porto-Novo, Imprimerie nationale du Dahomey, 1971, 99 p.
- _____, La pêche dans le Sud-Ouest du Bénin. Étude de géographie appliquée sur la pêche continentale et maritime, Paris, Agence de Coopération Culturelle et Technique, 1980, 296 p.
- PRÉSIDENT DE LA RÉPUBLIQUE, CHEF DE L'ÉTAT DU GOUVERNEMENT (Le), «Ordonnance No 74-10 du 13 février 1974, portant institution et organisation du village et du quartier de ville», dans Journal Officiel de la République du Dahomey 6 (1974), p. 312-313.
- RABAIN, Jacqueline, L'enfant du lignage. Du servage à la classe d'âge chez les Wolof du Sénégal, Paris, Payot, 1979, 237 p.
- RENCONTRE INTERNATIONALE DE BOUAKÉ, Tradition et modernisme en Afrique noire, Paris, Seuil, 1965, 317 p.
- RÉPUBLIQUE DU BÉNIN MINISTÈRE DE L'ÉDUCATION NATIONALE (N° 0052/MEN/EMB/GM/DEB), Instructions relatives à l'organisation des activités pédagogiques pour l'année scolaire 1989-1990. Porto-Novo, le 06 avril 1990, doc. ronéot., 13 p.
- RÉPUBLIQUE DU DAHOMEY, GOUVERNEMENT MILITAIRE RÉVOLUTIONNAIRE, Discours-programme, Cotonou le 30 novembre 1972, Cotonou, ONEPI, 1972, 16 p.
- RÉPUBLIQUE DU DAHOMEY, MINISTÈRE DE L'ÉDUCATION NATIONALE, Programme National d'Édification de l'École Nouvelle, Cotonou, ONEPI, 1973, 74 p.
- RÉPUBLIQUE POPULAIRE DU BÉNIN, Dans la voie de l'édification du socialisme. Recueil des discours de notre Grand Camarade de lutte le Président Kérékou, Cotonou, ONEPI, 1970, 452 p.

RÉPUBLIQUE POPULAIRE DU BÉNIN, PROVINCE DU MONO, DISTRICT RURAL DE COMÉ, COMMUNE URBAINE DE COMÉ, Travaux du Congrès constitutif de l'Union pour le développement de la Commune de Comé (UDECC), «Agbesinyale», 20-21 février 1988, doc. ronéot, pagination diverse.

RÉPUBLIQUE POPULAIRE DU BÉNIN, MINISTÈRE DES ENSEIGNEMENTS MATERNEL ET DE BASE, Les aventures de Finagnon 3, Lomé, les Nouvelles Éditions Africaines, 1983, 149 p.

RIGAUD, Milo, La tradition Voodoo et le Voodoo haïtien, son temple, ses mystères, sa magie, Paris, Niclaus, 1953, 433 p.

_____, Secrets of Voodoo, Translated from the French by Robert B. Cross, San Francisco, City Lights Books, 1985, 219 p.

RIVIÈRE, Claude, Anthropologie religieuse des Éwé du Togo, Dakar/Lomé, Les Nouvelles Éditions Africaines, 1981, 215 p.

RUYTINX, Jacques, La morale bantoue et le problème de l'éducation morale au Congo, Bruxelles, Université Libre de Bruxelles, Institut de sociologie Solvay, 1960, 126 p.

SALINIS, A. de, La marine au Dahomey. Campagne de «La Naiade» (1890-1892), Paris, Librairie L. Sanard, 1901, 349 p.

SCHUMACHER, E. F., Small is Beautiful. Une société à la mesure de l'homme, Paris, Contretemps/ Seuil, 1979, 316 p.

SENGHOR, Leopold Senghor, Liberté 1. Négritude et humaines, Paris, Seuil, 1964, 444 p.

SOÉDÉ, Nathanaël Yaovi, Etre jeune en milieu Waci. Une éducation pour la vie, Abidjan, Institut Catholique de l'Afrique de l'Ouest, 1985, 147 p., Travail de Recherche non publié.

_____, «Sacrifice de réparation chez les «Waci» de Comé et de ses environs» dans La Voix de Saint Gall 33 (1978), p. 19-29.

SYLLA, Assane, La philosophie morale des Wolof, Lille, Atelier de reproduction des thèses, Université de Lille, 1980, 281 p.

SYLLA, Lancine, Tribalisme et parti unique en Afrique noire. Esquisse d'une théorie générale de l'intégration nationale, Paris, Presses de la Fondation des Science Politiques, 1977, 381 p.

TERRAY, Emmanuel (sous la direction de), L'État contemporain en Afrique, Afrique, L'Harmattan, 1987, 418 p.

TEVOEDJRE, Albert, La pauvreté, richesse des peuples, Paris, Éditions Ouvrières, 1978, 207 p.

THOMAS, Louis-Vincent, LUNEAU, René (avec le concours de DONEUX, J.-L.), Les religions d'Afrique noire: textes et traditions sacrés, Paris, Fayard / Denoël, 1969, 407 p.

- TIMBERLAKE, Leoyd, Africa in crisis. The Causes, the Cures of Environmental Bankruptcy, London, An Earthscan Paperback, 1985, 232 p.
- TONATO, José, AGBELESSESSY, Alexis, Des traits du visage de Comé, Comé, manuscrit, 1989, 22 p.
- TOURE, Abdou, Les petits métiers à Abidjan. L'imagination au secours de la «conjoncture», Paris, Karthala, 1985, 290 p.
- TRAORÉ, S., Responsabilité historique des étudiants africains, Paris, Anthropos, 1972, 192 p.
- TROUILLOT, Henock, Introduction à une histoire du Vodou, Port-au-Prince, Impr. des Antilles, 1970, 152 p.
- TSIAMALENGA, Ntumba, «La vision Ntu de l'homme: essai de philosophie linguistique» dans Cahiers des Religions Africaines 7/14 (1973), p. 175-192.
- UNESCO, Le processus d'éducation et l'historiographie en Afrique. Documents de travail et compte rendu du Colloque organisé par l'Unesco à Dakar (Sénégal) du 25 au 29 janvier 1982, Paris, PUF, 1986, 157 p.
- UNION DES ÉCRIVAINS ZAÏROIS (organisé par), Authenticité et développement. Actes du Colloque national sur l'authenticité organisé par l'Union des Écrivains zaïrois (U.E.Za) (Kinshasa le 14-21 septembre 1981) sous le Haut patronage du Président-fondateur du Mouvement populaire de la Révolution Président de la République du Zaïre, Kinshasa - Gombé / Paris, Union des Écrivains Zaïrois, Présence Africaine, 1982, 476 p.
- VERGER, Pierre, Flux et reflux de la traite des nègres entre le golfe du Bénin et Bahia de Todos Santos du 17^e au 18^e siècle, Paris, Mouton 1968,
- VERGER, Pierre Fatumbi, Orisha: les dieux yorouba en Afrique et au nouveau monde, Paris, A.M Métaillé, 1982, 293 p.
- WESTERMANN, Diedrich, Noirs et Blancs en Afrique, traduction du Dr George Montandon, Paris, Payot 1937, 279 p.
- _____, Africa and Christianity, London Oxford University Press, 1937, 221 p.
- _____, (avec la collaboration de Hermann Baumann), Die Kpelle, ein Negerstamm in Liberia. Targestellt auf der Grundlage von ein geborenen-Berichten. Mit zwei Nachträgen: Texte in der Golasprache und kpelle-Beiträge von H. rohde. Nebst einer Kartenskizze, Göttingen, Vanderhoeck & Ruprecht, 1921, 552 p.
- ZAHAN, Dominique, Religion, spiritualité et pensée africaines, Paris, Payot, 1970, 244 p.
- _____, Sociétés d'initiation Bambara. Le N'domo, Le koré, Paris, La lye, Mouton & Co 1960, 438 p.

3. ENSEIGNEMENTS DES ÉVÊQUES D'AFRIQUE ET DE MADAGASCAR¹

BISHOPS OF SOUTHERN AFRICA (Inter Regional Meetings of), «Justice et paix en Afrique australe» dans DC 1980 (1989), p. 298-307.

CATHOLIC BISHOPS OF KENYA, Pastoral Letter of the Catholic Bishops of Kenya on the Occasion of Elections in Kenya, July 1974, doc. ronéot., 6 p.

CERAQ, «L'apostolat des laïcs dans le développement intégral» dans DC 1585 (1971), p. 428-430.

CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU BÉNIN, «Convertissez-vous et le Bénin vivra» dans DC 1981 (1989), p. 453-456

CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DE MADAGASCAR, «Le redressement de la nation» dans DC 1751 (1978), p. 936-941.

CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU ZAÏRE, «Appel au redressement de la nation» dans DC 1751 (1978), p. 936-941

_____, «Le chrétien et le développement de la nation» dans DC 1992 (1982), p. 885-913

_____, «Notre foi en Jésus-Christ» dans DC 1671 (1975), p. 235-240.

_____, «Notre foi en l'homme, image de Dieu» dans DC 1822 (1982), p. 121-126

_____, «Tous solidaires et responsables devant l'immoralité publique» dans DC 1727 (1977), p. 820-825.

_____, «Le 25^e anniversaire de l'indépendance du Zaïrois» dans DC 1902 (1985), p. 895-897.

ÉVÊQUES DE HAUTE-VOLTA, Le chrétien dans la cité, Bobo-Dioulasso, Imprimerie de la Savane, 1959, 63 p.

_____, Lettre des Évêques à l'occasion du 75^e anniversaire de l'Évangélisation en Haute-Volta, Ouagadougou. Presses Africaines, 1975, 30 p.

_____, Pour l'union des cœurs et des esprits. Message des Évêques de Haute-Volta à l'occasion de la fête de l'Assomption: 15 août 1978, doc. ronéot., 4p.

¹ Pour une vue plus étendue sur les écrits des Évêques d'Afrique, consulter GILS, Franz, p.b., L'Action des Évêques d'Afrique en faveur de la justice (Dossier pour Vivant Univers), doc. ronéot., 17 p.; INSTITUT CATHOLIQUE D'AFRIQUE DE L'OUEST, Textes des Évêques d'Afrique sur la famille, doc. ronéot., 4 p.

IMBISA, «Justice et paix en Afrique australe» dans DC 1980 (1989) p. 298-307.

SCEAM, «Appel à la réconciliation et à la pénitence en Afrique» dans DC 1864 (1983), p. 1082-1083.

_____, «Conscience chrétienne et violation des droits de l'homme en Afrique» dans DC 1722 (1977), p. 572.

_____, «Déclaration finales du Symposium, La paix en Afrique» dans DC 1548 (1969), p. 862-863.

_____, «L'Église et la promotion humaine en Afrique aujourd'hui. Exhortation des Évêques d'Afrique et de Madagascar, Kinshasa 15-22 juillet 1984.» dans DC 1913 (1986), p. 260-272.

_____, «Les grands axes de la mission de l'Église en Afrique». dans DC 1949 (1987) p. 1024-1026.

_____, «Justice et évangélisation en Afrique» dans DC 1818 (1981), p.1009-1018

_____, «Justice et paix en Afrique» dans 1781 (1978), p.927-929.

_____, «Message du Symposium des Conférences Épiscopales d'Afrique et de Madagascar aux familles chrétiennes» dans DC 1751 (1978), p. 932.

_____, «Recommandations sur le mariage et la vie de famille des chrétiens en Afrique» dans DC 1818 (1981), p. 1019-1021.

_____, «Résolutions finales du Symposium des Conférences Épiscopales d'Afrique et de Madagascar» dans DC 1618 (1972), p. 921-924.

_____, «Résolutions et recommandations sur la justice» dans DC 1881 (1981), p. 1018

_____, «Résolutions et recommandations de la VIIe assemblée du SCEAM» dans DC 1883 (1984), p. 1041-1043.

_____, «Les travaux du Conseil permanent du SCEAM, Communiqué de Presse» dans DC 1722, (1977), p. 573

_____, «La vie de la famille» dans DC 1751 (1978), p. 926-932.

SASTRE, Mgr Robert, «L'Église et la révolution dahoméenne» dans Église du Mono 1-2 (1973), p. 15-22.

_____, «Notre plan pastoral triennal» dans Église du Mono 12 (1982), p. 16-39.

_____, «Pour une pastorale de la famille» dans Église de Cotonou 9 (1982), p. 324-340.

ZOUNGRANA, Paul Cardinal, Dans l'amour et la justice bâtissons la cité. Appel de Son Ém. le Card. Paul Zoungana aux chrétiens et aux hommes de bonne volonté, Ouagadougou, Presses africaines, 1977, 4 p.

4. THÉOLOGIE: THÈMES RELATIFS À LA PROMOTION HUMAINE ET THÈMES CONNEXES (THÉOLOGIENS AFRICAINS, AFRICANISTES ET AUTRES)

ABESSAMIS, A. (et autres), Théologie du tiers-monde? Du conformisme à l'indépendance. Le Colloque de Dar-es-Salam et ses prolongements, Paris, L'Harmattan, 1977, 274 p.

ADOUKOINOU, Barthélémy, Jalons pour une théologie africaine. Essai d'une herméneutique chrétienne du Vodou dahoméen, Paris, Lethielleux, 1980, 2 tomes, 347 p. et 245 p.

AGOSSOU, Medewale-Jacob, «Anthropologie africaine et initiation religieuse» dans La Voie de Saint Gall 23 (1972), p. 57-62.

_____, L'éducateur chrétien, serviteur de la culture africaine» dans Savanes-Forêts.
_____, Christianisme africain. Une fraternité au-delà de l'ethnie, Paris, Karthala, 1987, 217 p.

_____, Gbètò et Gbèdotò. L'homme et le Dieu Créateur selon les Sud-Dahoméens. De la dialectique de participation vitale à une théologie anthropocentrique, Paris, Beauchesne, 1972, 256 p.

_____, «Le phénomène de libération en Afrique» dans Savanes-Forêts 12 (1978), p. 44-54.

AGOSSOU, Medewale-Jacob, PÉNOUKOU, Efoé-Julien, «La réalité de la violence dans le monde hier et aujourd'hui, le cas de l'Afrique» dans Savanes-Forêts 28-29/1-2 (1984), p. 5-24.

APPIAH-KUBI, K. (et autres), Libération ou adaptation? La Théologie africaine s'interroge. Le colloque d'Accra, textes anglais traduits par Renza Arrighi Paris, Librairie-Éditions l'Harmattan, 1979, 239 p.

ASSOCIATION DES MORALISTES ZAÏROIS, Usawa Revue Africaine de Morale. African Review of Ethics 1 (1987), 128 p.

_____, «Santé publique et justice pour tous au Zaïre» dans Usawa. Revue Africaine de Morale. African Review of Ethics 3-4 (1988), p. 5-175.

ATAL SA ANGANG, D. (et autres), Christianisme et identité africaine. Point de vue exégétique. Actes du 1^{er} Congrès des biblistes africains. Kinshasa. 26-30 décembre 1978, Kinshasa, Missionroisenschaftliches Institut Missio-Aachen, Faculté de Théologie Catholique de Kinshasa, 1980, 264 p.

BAKOLE, Mgr wa Ilunga, Chemins de libération, Kananga, Édition de l'Archidiocèse de Kananga, 1978, 350 p.

BONNET, Charles, «La parole des Évêques d'Afrique en matière sociale et politique» dans Savanes-Forêts 1 (1980), p. 41-48.

- BOULAGA, Fabien Eboussi, Christianisme sans fétiche. Révélation et domination, Paris, Présence africaine, 1981, 219 p.
- BUDUDIRA, B., «Développement intégral. Facteurs mentaux du sous-développement. Libération évangélique» dans Au Cœur de l'Afrique XX/1 (1980), p. 386-398
- BUJO, Bénézel, Afrikanische Theologie in ihrem gesellschaftlichen Kontext, Düsseldorf, Patmos, 1986, 151 p.
- _____, «Nos ancêtres, ces saints inconnus» dans Bulletin de Théologie Africaine 1/2 (1979), p. 165-178
- _____, «Can Morality Be Christian in Africa» dans African Christian Studies 4/1 (1988), p. 5-39
- _____, «La célébration eucharistique et son incarnation dans la conception négro-africaine. Pour une ecclésiologie renouvelée» dans DIMANDJA, Eluy'a Kondo et MBONYINKEBE, Sebahire (éditeurs), Théologie et cultures. Mélanges offerts à Mgr Alfred Vanneste, doyen honoraire de la Faculté de Théologie Catholique de Kinshasa, Ottignies, Noraf, 1988, [444 p.], p. 81-101.
- _____, «A Christocentric Ethic for Black Africa» dans Theology Digest 30/21 (1982), p. 143-146.
- _____, «La formation théologique et ses implications en Afrique» dans Pro Mundi Vita (1988), p.26-31.
- _____, Morale africaine et foi chrétienne, deuxième édition corrigée et complétée, Kinshasa, Faculté de Théologie catholique, 1980, 54 p.
- _____, «Au nom de l'Évangile. Refus d'un christianisme néo-colonialiste» dans Bulletin de Théologie Africaine 6 (1984), p. 117-127
- _____, «Pour une éthique africano-christocentrique» dans Bulletin de Théologie Africaine 111/5 (1981), p. 41-52
- _____, «Le problème théologique de l'autonomie de la morale» dans Bulletin de Théologie Africaine 11/3 (1980), p. 219-245
- _____, «Tendances actuelles en éthique théologique catholique» dans Bulletin de Théologie Africaine 11/9 (1983), p. 147-157.
- COLLECTIF, Des prêtres noirs s'interrogent, Paris, Cerf, 1956, 288 p.
- COLLOQUE INTERNATIONAL D'ABIDJAN 16-20 SEPTEMBRE 1980, L'expérience religieuse africaine et les relations interpersonnelles, Abidjan, Savanes-Forêts ICAO, 1982, 623 p.
- COMMISSION POUR LE DÉVELOPPEMENT DE LA CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU ZAÏRE, Séminaire national «Église et Développement», Kinshasa 27 décembre 1971- 8 Janvier 1972. Rapport des travaux, Kinshasa - Gombé, Commission pour le développement de la Conférence Épiscopale du Zaïre, 1973, 218 p.

CONE, James, A Black Theology of Liberation, New York, Orbis Books, 1986, 154 p.

_____, For my People: Black Theology and the Black Church, Maryknoll, New York, Orbis Books, 1984, 271 p.

COSMAO, Vincent, Changer le monde, une tâche pour l'Église, Paris, Cerf, 1979, 189 p.

_____, Dossier nouvel ordre mondial. Les chrétiens provoqués par le développement, Lyon, Chalet, 1978, 174 p.

_____, «Dieu dans le combat pour la justice» dans FD 126 (1984), p. 1-5. dans FD 123 (1984) p. 1-4

_____, «Dieu, disent les pauvres: justice et liberté» dans FD 93 (1982), p. 1-4.

_____, «Économie mondiale, politiques Nord-Sud, éthique et théologie» dans FD 109 (1983), p. 1-4

_____, «Économie et théologie» dans FD 143-144 (1986) p. 1-6.

_____, «Éthique et politique internationale» dans FD 99 (1982), p. 1-4.

_____, «Eucharistie aux dimensions du monde» dans FD 89 (1981), p. 3-4.

_____, «L.J. Lebre: foi et développement» dans FD 144-145 (1986), p.1-4 FD 89 (1981), p. 1-5.

_____, «Un monde en développement?» dans FD 114 (1984), p. 1-2.

_____, Un monde en développement? Guide de réflexion, Paris, Éditions Ouvrières, 1984, 138p.

_____, «Populorum progressio 20 ans après» dans FD 146 (1987) p. 1-4.

_____, «Pratique et intelligence de la foi». Variation autour d'un titre: «Action, marche vers Dieu» dans FD 133 (1986), p.1-3.

_____, «Problématique de la théologie de libération» dans FD 125 (1984), p. 1-6.

_____, «Le sujet du développement en relisant Populorum progressio quinze ans après» dans FD 98 (1982), p. 1-4.

_____, «Usage et impact du lien entre foi et développement» dans FD 131 (1985), p. 1-4.

ELA, Jean-Marc, «De l'assistance à la libération. Les Tâches actuelles de l'Église en milieu africain» dans FD 83/84 (1981), p. 1-9.

_____, «Christianisme et libération en Afrique» dans Dossiers de Mbegu 7 (1984), p. 3-43

_____, Le cri de l'homme africain, Paris, L'Harmattan, 1982, 173 p.

- ELA, Jean-Marc, «Église et promotion humaine en Afrique aujourd'hui» dans FD 83-84 (1981), p. 4-5.
- _____, Ma foi d'africain, Paris, Karthala, 1985, 224 p.
- _____, «La foi des pauvres en acte» dans Téléma 35 (1983), p. 45-72.
- _____, «Identité propre d'une théologie africaine» dans BRETON, S. (et autres), Théologie et choc des cultures. Colloque de l'Institut catholique de Paris, Paris, Cerf, 1984, [190 p.] p. 23-54
- _____, «Lutte pour la santé de l'homme et royaume de Dieu dans l'Afrique d'aujourd'hui» dans Bulletin de Théologie Africaine V/9 (1983), p. 63-84.
- _____, «Le motif de libération dans la théologie africaine» dans Les Nouvelles rationalités africaines 2/5 (1986), p. 37-51.
- _____, «Le rôle des Églises dans la libération du continent africain» dans Bulletin de Théologie Africain VI (1984), p. 281-302.
- _____, «Symbolisme africain et mystère chrétien» dans Les Quatre fleuves. Cahiers de recherche et de réflexion religieuses 10(1979), p. 91-109.
- ELA, Jean-Marc (et autres), Voici le temps des héritiers. Églises d'Afrique et voies nouvelles, Paris, Karthala, 1981, 269p.
- GRENOT, Le Père Maurice (interviews réalisés par), Aspects de la chrétienté béninoise en 1979, doc. ronéot., 184 p.
- HÄSELBARTH, Hans, Christian Ethics in the African Context, Ibadan, Darystar Press, 1976, 233 p.
- HILLMAN, E., «The Justice and Peace Commitment in Africa» dans AFER 22/5 (1980), p. 304-310.
- INSTITUT CATHOLIQUE DE L'AFRIQUE DE L'OUEST, Fraternité et données de la foi. Essai de relecture africaine. Journées théologiques 6-8 janvier 1986, Abidjan, Institut Catholique de l'Afrique de l'Ouest Abidjan, 1987, 128 p.
- _____, Puissances de vie et de mort dans l'Afrique contemporaine. Assises théologiques 16-18 janvier 1989, Abidjan, Institut Catholique de l'Afrique de l'Ouest Abidjan, 1990, 57 p.
- JAOUEN, René, «Persistance visible et invisible de la religion traditionnelle» dans FD 129-130 (1985), p. 1-6.
- KABASALE, François, DORE, Joseph, LUNEAU, René (sous la responsabilité de), Chemins de la christologie africaine, Paris, Desclée, 1986, 317 p.
- KASEBA, A., «Salut, libération, promotion humaine» dans le Bulletin de Théologie Africaine 111/5 (1981), p. 127-131
- KIRISWA, Benjamin, «Interaction Between African and Christian Moral Values: the Ongoing Youth Christian Education in Modern Kenya» dans AFER 29/6 (1987), p. 361-371.

- KWESHI, Dickson, ELLINGWORTH, P. (edited by), Biblical Revelation and African Beliefs, London, Lutterworth Press, 1969, 190 p.
- LUNEAU, René, Laisser aller mon peuple! Église africaine au-delà des modèles?, Paris, Karthala, 1987, 193p.
- LUGIRA, A-M., «Redemption in Ganda Traditional Belief» dans Cahiers des Religions Africaines 111/5 (1969), p. 13-24.
- MAGESA, Laurenti, «The Priority of Justice over Charity» dans Afer 29/4 (1987), p. 351-356.
- MAURIER, Henri, Religion et développement, Paris, Mame, 195, 190 p.
- MBITI, John, Bible and Theology in christianity, Naïrobi, Oxford University Press, 1986, 248 p.
- MBONYINKEBE, S., «Brèves réflexions sur la conception traditionnelle du péché en Afrique centrale» dans Cahiers des Religions Africaines 8/16 (1974), p. 155-165
- METOGO, Eloi Messi, Théologie africaine et ethnophilosophie. Problématique de méthode en théologie africaine, Paris, L'Harmattan, 1985, 122 p.
- MVENG, Engelbert, L'Afrique dans l'Église. Paroles d'un croyant, Paris, L'Harmattan, 1985, 227 p;
- _____, L'art d'Afrique noire. Liturgie cosmique et langage religieux, Tours, Mame, 1964, 159p.
- _____, «Christ, liturgie et culture» dans Bulletin de Théologie Africaine 11/3 (1980), p. 247-255.
- _____, (sous la direction de), Spiritualité et libération en Afrique, Paris, L'Harmattan, 1987, 123 p.
- _____, «Le vêtement liturgique africain» dans CENTRE D'ÉTUDES DES RELIGIONS AFRICAINES, Médiations africaines du sacré. Célébrations créatrices et langage religieux. Actes du III^e Colloque International du CERA Kinshasa 16-22 février 1986. Numéro Spécial Cahiers des Religions Africaines Vol. XX-XXI, n^o. 39-42, 1986-1987, Kinshasa, Faculté de Théologie Catholique de Kinshasa, 1987, [564 p.] p. 459-470
- NGINGU, Mishete A, Les thèmes majeurs de la théologie africaine, Paris, L'Harmattan, 1989, 156 p.
- NOLAN, Albert, Jésus avant le christianisme. L'Évangile de la libération, Paris, Édition Ouvrière, 1986, 187 p.
- NYAMITI, Charles, Christ as our Ancestor: Christology from an African Perspective, Gweru (Zimbabwe) Mambo Press, 1984, 151 p.
- NYEME, Tese, «Bien commun et agir politique» dans SEMAINES THÉOLOGIQUES DE KINSHASA, Éthique chrétienne et sociétés africaines. Actes de la Seizième Semaine théologique de Kinshasa, Kinshasa, Faculté de Théologie catholique, 1987, [270 p.], p. 177-187.

NYEME, Tese, «Le développement humain aujourd'hui et l'Afrique aujourd'hui à la lumière de l'encyclique «Sollicitudo rei socialis» dans Revue Africaine de Théologie XII/23-24 (1988), p. 173-182.

_____, Munga. Éthique en un milieu africain. Gentilisme et christianisme, Ingenbohl (Suisse), Imprimerie du Père Théogose, 1975, 135 p.

_____, «Les grands problèmes éthiques de l'Afrique» dans DÉPARTEMENT DE PHILOSOPHIE ET RELIGIONS AFRICAINES (Étude publiée par), Éthique et société. Actes de la 3^{ème} semaine Philosophie de Kinshasa du 3 au 7 avril 1978, Kinshasa, Faculté de Théologie Catholique, 1980 [351 p.] p. 17-26.

NYEME, Tese, NGWEY, Ngond'a Ndenge, «Choix économiques et référence aux valeurs» dans Revue Africaine de Théologie XI/22 (1987) p. 203-219.

NYERERE, Mwalimu Julius K. «Christianisme et socialisme. L'évolution de l'Église chrétienne en Afrique et le développement socio-économique dans le contexte du socialisme africain» dans FD 87 (1981), p. 1-4.

OKOLO, Chukoudum B., «Traditional African and Christian Values» dans AFER, 29/2 (1987), p. 81-93.

OSUJI, Cletus Chineke, The Concept of Salvation in Igbo Traditional Religion, Roma, Pontificia Universitas Urbaniana, 1977, 96p.

PEELMAN, Achiel, L'inculturation. L'Église et les cultures, Paris-Ottawa, Desclée-Novalis, 1989, 197 p.

PÉNOUKOU, Efoé-Julien, «Conflit des valeurs en Afrique noire. Approche phénoménologique» dans Concilium 211 (1987), p. 27-36

_____, «Le chrétien laïc africain face au défi du sous-développement» dans spiritus 107 (1987), p. 115-124.

_____, Églises d'Afrique. Propositions pour l'avenir, Paris, Karthala, 1984, 161p.

_____, «Eschatologie en terre africaine» dans Lumière et Vie XXX/1 59 (1982) p. 75-88.

_____, «Foi et prophétisme pour un développement humaniste» dans FD 127 (1985), p. 5-6.

_____, «Fraternité dans nos réalités africaines» dans Savanes-Forêts 3 (1987), p. 157-160.

_____, «Œcuménisme et avenir des Églises africaines» dans Spiritus XXIII/88 (1982), p. 278-292.

_____, «Point de repères pour une théologie africaine de la fraternité» dans Savanes-Forêts 2-3 (1982), p. 101-108.

_____, «Réalité africaine et salut en Jésus-Christ» dans Spiritus 89 (1982), p. 374-392.

PÉNOUKOU, Efoé-Julien, Réfléchis ... sur ce que tu es pour devenir ce que tu dois être, Cotonou, Édition du Bénin, 1973, 99 p.

, «Tâches des intellectuels chrétiens dans l'Afrique d'aujourd'hui» dans SEMAINES THÉOLOGIQUES DE KINSHASA, Les intellectuels africains et l'Église. Actes de la quatorzième Semaine théologique de Kinshasa (20 à 25 juillet 1981), Kinshasa, Faculté de Théologie Catholique, 1982, [254 p.], p. 238-248.

POBEE, John S. Toward an African Theology, Nashville, Abingdon, 1979, 174 p.

PORCELLATO, Antonio, La parole de Mgr Yago en matière sociale et politique, mémoire pour l'obtention de la licence canonique en théologie pastorale, Abidjan, I C A O, 1982, 136 p., mémoire non publié.

PRESTON, N. Williams, «The Ethics and Black Power» dans GARDINER, James J., ROBERTS, J. Deotis (edited by), Quest for a Black Theology, Philadelphia, A. Pilgrim Press Book, 1971, [171 p.], p. 82-96.

RUTAYISIRE, Paul, «L'engagement du Zaïre pour le développement» dans Pro Mundi Vita Études 3 (1988), p. 5-13

SANON, Anselme Titiana, LUNEAU, René, Enraciner l'Évangile Initiations Africaines et pédagogie de la foi, Paris, Cerf, 1982, 221p.

SEMAINES THÉOLOGIQUES DE KINSHASA, Éthique chrétienne et sociétés africaines. Actes de la Seizième Semaine Théologique de Kinshasa 26 avril - 2 mai 1987, Kinshasa, Faculté de Théologie Catholique, 1987, 270 p.

SARKO, Camillo Kudimah, Justice chrétienne et promotion humaine. Actes de la treizième Semaine Théologique de Kinshasa, 23-28 juillet 1979, Kinshasa, Faculté de Théologie Catholique, 1981, 128 p.

, Théologie africaine. Bilan et perspectives. Actes de la Dix-septième Semaine Théologique de Kinshasa 2-8 avril 1989, Kinshasa, Faculté de Théologie Catholique, 1987, 270 p.

SEMPORE, Sidibe, «Le défi des Églises afro-africaines» dans Lumière et Vie 159 (1982), p. 43-59.

SOËDÉ, Nathanaël Yaovi, Une éducation des jeunes à la vie dans le Christ. Essai de Théologie morale sur l'éducation en milieu «Waci», mémoire pour l'Obtention de la licence Canonique en Théologie Morale, Abidjan, ICAO, 1986, 176 p., mémoire non publié.

UZUKWU, E., «Le salut chrétien du point de vue congolais» dans Spiritus XXIII/88 (1982), p. 247-266.

VANKRUNKELSVEN, Jan, Le discours socio-pastoral de l'Église d'Afrique. Documents du S.C.E.A.M. 1966-1985, Bobo-Dioulasso, CESAO, 1987, 133 p.

, Pour la promotion de l'homme: l'Église, Bobo-Dioulasso, CESAO, 1986, 143 p.

5. THÉOLOGIE: AUTRES THÈMES

- BARCLAY, William, The letters to the Philipians and Thessalonians, Revised Edition, Toronto, G.R. Welch, 1975, 219 p.
- BOFF, Leonardo, Jésus-Christ libérateur, trad. du brésilien par François Malley, Paris, Cerf, 1983, 269 p.
- BONNARD, Pierre, MASSON, Charles, Commentaire du Nouveau testament. X. L'épître de Saint Paul aux Philippiens. L'épître de Saint Paul aux Colossiens, Neuchâtel-Paris, Delachaux & Niestlé, 1950, 158 p.
- CALVEZ, Jean-Yves, L'économie, l'homme, la société. L'enseignement social de l'Église, Paris, Desclée de Brouwer, 1989, 262 p.
- CHENU, Marie-Dominique, La «doctrine sociale» de l'Église comme idéologie, Paris, Cerf, 1979, 96 p.
- COMMISSION FRANÇAISE «JUSTICE ET PAIX», Coopérer au développement aujourd'hui. Éléments de réflexion, Paris, Centurion, 1986, 111 p.
- CONGAR, Yves Marie-Joseph, PEUCHMAURD, Michel (sous la direction de), L'Église dans le monde de ce temps: Constitution pastorale «Gaudium et spes». Tome II. Commentaires, Paris, Cerf, 1967, 638 p.
- COSTE, René, L'Église et les défis du monde. La dynamique de Vatican II, Paris, Nouvelle Cité, 1986, 302 p.
- CULLMANN, Oscar, Christologie du Nouveau Testament, Neuchâtel, Delacheud et Niestlé, 1958, 300 p.
- DELHAYE, Philippe, Discerner dans la vie morale: étude sur la morale de Vatican II, Chambray-Lès-Tours, C.L.D., 1979, 171 p.
- DUMONT, C.-J., «Le péché du monde. Réflexions sur la notion chrétienne de salut» dans Vie Spirituelle 136 (1982), p. 415-426.
- ETCHEGARAY, Hugo, La pratique de Jésus, Paris, Centurion, 1984, 172 p.
- EYT, Pierre, L'avenir de l'homme. La Constitution «Gaudium et spes» (1ère partie), Paris, Desclée, 1986, 233 p.
- FORTMAN, Edmund, Everlasting Life: Towards a Theology of the Future Life, New York, Alba House, 1986, 369 p.
- FORTE, Bruno, Jésus de Nazareth. Histoire de Dieu. Dieu de l'histoire, traduit de l'italien par Benoît-Dominique Sébiré, Paris, Cerf, 1984, 320 p.
- FORTELLI, Hugues, Les socialismes dans le discours social catholique, Paris, Le Centurion, 1986, 125p.
- GELIN, A., L'homme selon la Bible, Paris, Liget, 1968, 215 p.

- GNILKA, Joachim, La lettre aux Philippiens. commentée par Joachim Gnilka, version française de Carl Nys, Paris, Desclée, 1970, 158 p.
- GNILKA, Joachim and MUSSINER, Frantz, The Epistle to the Philippians [by] Joachim Gnilka. The Epistle to the Colossians [by] Frantz Mussner, London, Sheed & Ward, 1971, 180 p.
- GOLDSTEIN, Jacques, Les valeurs de la Loi. La thora, lumière sur la route, Paris, Beauchesne, 1980, 283 p.
- GRAEF, H.C., «L'image de Dieu et la structure de l'âme chez les Pères grecs» dans La Vie spirituelle (Supplément) 2 (1952), p. 331-339.
- GROUPE DE SPÉCIALISTES, Un, SALERNO, Luigi (et autres) Église, culture et promotion humaine, traduction de l'italien par Jacqueline Humbert, Sherbrooke, Éditions Paulines, 1969, 254 p.
- HÄRING, Bernard, La morale après le concile, traduit de l'allemand par A. Liefoghe, Paris, Desclée, 1967, 153 p.
- _____, Une morale pour la personne, traduit de l'américain par André Divault, Paris, Mame, 1973, 236 p.
- _____, Quelle morale pour l'Église?, traduit de l'italien par Colette et Michel Adam, et Hyacinthe Vulliez, Paris, Cerf, 1989, 221 p.
- HENDRIKSEN, William, New Testament Commentary by William Hendrikson. Exposition of Philippians, Grand Rapids, Baker Book House, 1968, 218 p.
- HORTELANO, Antonio, Morale responsable, traduit de l'italien, Paris, Desclée, 1970, 320 p.
- HUMBERT, A., «L'attitude des premiers chrétiens devant les biens temporels» dans Studia Moralia 4 (1966), p. 193-239.
- JENKINSON, R.W., «The Image and the Likeness of God in Man in the Eighteen Lectures on the Credo of Cyril of Jerusalem» dans Ephemerides Theologicae Lovanienses 40 (1964), p. 48-71.
- LADRIERE, Paul, LUNEAU, René (Sous la direction de), Le retour des certitudes. Événements et orthodoxie depuis Vatican II, Paris, Centurion, 1987, 312 p.
- LAUBIER, Patrick de, La pensée sociale de l'Église catholique, un idéal historique de Léon XIII à Jean-Paul II, Paris, Albatros, 1980, 183 p.
- MARTIN, Ralph Philipp, The Epistle of Paul to the Philippians. An Introduction and Commentary, London, Tyndale Press, 186 p.
- McNAMARA, Kevin (edited by), The Church. A Theological and Pastoral Commentary on the Constitution on the Church, Dublin, Veritas Publication, 1983, 437 p.
- MOLTMANN, Jürgen, L'homme: essai anthropologique chrétienne, trad. de l'allemand par A. Liefoghe, Paris, Cerf, 1974, 136 p.

- NELLAS, Panayotis, Le vivant divinisé. Anthropologie des Pères de l'Église, Paris, Cerf, 1989, 249 p.
- NICOLAS, Marie-Joseph, Théologie de la résurrection, Paris, Desclée, 1982, 392 p.
- OLSEN, Viggo Norskov, Man, the Image of God: The Divine Design. The Human Distortion: Some Reflections on God and Man, Washington, Review and Herald Publishing Association, 1988, 192 p.
- PONS, Jacques, L'oppression dans l'Ancien testament, Paris, Letouzet et Ané, 1981, 250p.
- PHILIPPE, Pierre, Le royaume des cieux, Paris, Fayard, 1976, 171 p.
- RONDET, Henri, Fins de l'homme et fin du monde: essai sur le sens et la formation de l'eschatologie chrétienne, Paris, Fayard, 1966, 291 p.
- SCHMITT, J., «Le Christ Jésus dans la foi et la vie de la naissante Église apostolique» dans Lumière et Vie 9 (1953), p. 23-42.

6. APPENDICE BIBLIOGRAPHIQUE: ENGAGEMENT, OPTION FONDAMENTALE ET THÈMES CONNEXES.

- ANCIAUX, Paul, «L'homme d'aujourd'hui et la morale» dans ANCIAUX, P., D'HOOGH, F., GHOOS, J., Le dynamisme de la morale chrétienne, traduction française par Sœur Gertrude-Marie Chartier, O.S.B., avec la collaboration des auteurs, Gembloux, 1969, tome 1, 173 p. 30-34, p. 42-52.
- BERGERON, Richard, «Jésus et le fondement de la décision» dans Science et Esprit XXXII/2(1980), p. 143-153
- COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, «La réconciliation et la pénitence. Conclusion de la session 1982 de la Commission Théologique Internationale» dans DC 1864 (1983), p. 1158-1169, surtout p. 1168.
- COOPER, Eugène J., «The Notion of Sin in Light of the Theory of the Fundamental Option Revisited» dans Louvain Studies 9 (1983), p. 263-282
- CURRAN, Charles E., «Sin-Penance» dans son ouvrage Contemporary Problems in Moral Theology, Notre Dame, Inc. Fides Publishers, 1970, [272 p.], p. 7-80.
- _____, «Sin» dans son ouvrage Themes in Fundamental Moral Theology, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1977, [241 p.] p. 145-190
- DIANICH, Severino, «Opzione fondamentale» dans ROSSI, da L., VALSECCHI, A., Dizionario enciclopedico di teologia morale, Roma, Ed. Paoline, 1973, p. 645-656.
- DOYON, Jacques, L'option fondamentale de Jésus, Montréal-Paris, Édition Pauline-Mediaspaul, 1984, 214 p.

Doyon, Jacques, «Au centre de la personne: l'option fondamentale» dans Pastorale Québec 88/13 (1976), p. 03-306.

_____, «Jésus et la décision morale du chrétien. Point de réflexion» dans Science et Esprit 32 (1980), p. 185-206.

ERNEST, Paul, «Option initiale» dans Nouvelle Revue Théologique 69 (1947), p. 731-742, 1065-1084.

FRANSEN, Pierre, «Pour une psychologie de la vie divine» dans Lumen Vitae 12 (1972), p. 209-240.

GAUDETTE, Pierre, «La densité anthropologique du péché grave. Éléments de réflexion pour une pastorale du péché» dans METTAYER, Arthur, DOYON, Jacques (sous la dir. de), Culpabilité et péché: études anthropologiques et pastorales: actes du Congrès de la Société Canadienne de Théologie tenu à Montréal du 19 au 21 octobre 1984, Montréal, Fides, 1986, [261 p.], p. 197-208.

GHOOS, J., «L'attitude chrétienne fondamentale» dans ANCIAUX, Le dynamisme de la morale chrétienne, traduction française par Sœur Gertrude-Marie Chartier, O.S.B., avec la collaboration des auteurs, Gembloux, J. Duculot, 1969, [tome 2, 199 p.], p. 77-82.

GILSON, Étienne (Présentation de), Existentialisme chrétien: Gabriel Marcel, Paris, Plon, 1948, 324 p.

GLASER, John W., «Man's Existence: Supernatural Paternalism» dans Theological Studies 30 (1969), p. 473-478.

GRELOT, Pierre, «Les actes particuliers dans l'histoire de la personne» dans son ouvrage Problèmes de la morale fondamentale: un éclairage biblique, Paris, Cerf, 1982, [282 p.], p. 255-256.

GUNTON, André, Le développement moral, Paris/Ottawa, Desclée/Novalis, 1989, 189 p.

_____, La liberté transcendante à la lumière d'une explication constructive de l'option fondamentale, Communication au Congrès de la Société Canadienne de Théologie tenu à Montréal du 9 au 11 novembre 1990, texte dactylographié, 27 p.

HÄRING, Bernard, «Fundamental Option» dans son ouvrage Free and Faithful in Christ. Moral Theology for Clergy and Laity. Volume I. General Moral Theology, New York, Seabury Press 1978-1981, [492 p.] p. 164-222.

_____, «Sin in Post-Vatican II Theology» dans SELLING, Joseph A. (edited by.), Personalist Morals. Essays in Honor of Professor Louis Yanssens, Leuven, University Press, 1988 [344 p.] p. 87-107

HERRÁEZ, F., La opción fundamental, Salamanca, Sigueme, 1978, 171 p.

KELLY, David, «Aspects of Sin in Today's theology» dans Louvain Studies LX/2 (1982), p. 191-197.

KILLIAN, S.J., «Fundamental Option. An Essential Datum of the Human Person» dans American Benedictine Review 21 (1970), p. 192-202.

- KEMP, Peter, Théorie de l'engagement: 1. Pathétique de l'engagement, Paris, Seuil, 1973, 318 p.
- _____, Théorie de l'engagement: 2. Poétique de l'engagement, Paris, Seuil, 1973, 187 p.
- KÜNG, Hans, «Une conscience transformée» dans son ouvrage Être chrétien, traduction de l'allemand par Henri Rochais et André Hetzger, Paris Seuil, 1978, [793 p.] p. 81-283.
- _____, Pourquoi suis-je toujours chrétien? Paris, Centurion, 1988, 95 p.
- _____, «Prendre position face à la réalité» et «La confiance originaire, fondement de l'éthique» dans son ouvrage Dieu existe-t-il? Réponse à la question de Dieu dans les temps modernes, trad. de l'allemand par Jean-Louis Schlegel et Julius Walter, Paris, Seuil, 1981, [922 p.], p. 501-512, 540-551.
- JANSSENS, Louis, Liberté de conscience et liberté religieuse, Paris, Desclée de Brouwer, 1964, 207 p.
- LEVINAS, Emmanuel, Éthique et infini, Paris, Fayard, 1982, 140 p.
- _____, Totalité et infini. Essai sur l'extériorité, Nijhoff, La Haye, 1951, 284 p.
- LOBO, George V., «Fundamental Option» dans son ouvrage Christian Living: According to Vatican II: Moral Theology Today, Bangalore, Theological Publications in India, 1982, [478 p.], p. 386-391.
- MARCEL, Gabriel, Être et avoir, Paris, Aubier, 1935, 357p.
- _____, Homo viator: prolégomènes à une métaphysique de l'espérance, Paris, Aubier, 1947, 358 p.
- MARITAIN, Jacques, L'humanisme intégral, Paris, Montaigne, 1968, 317 p.
- _____, Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale, Paris, Téqui, 1951, 194 p.
- MCDONAGH, Enda, «The Critical Response and Basic Direction» dans son ouvrage Gift and Call: Towards a Christian Theology of Morality, Dublin, Gill and Macmillan, 1975, [182 p.], p. 62-66
- MILNE, B.A. , «The Idea of Sin in Twentieth-Century Theology» dans Tyndale Bulletin 26 (1975), p. 3-33
- MONDEN, Louis, La conscience du péché, Paris, Desclée de Brouwer, 1985, 207 p.
- MOUNIER, Emmanuel, L'affrontement chrétien, Paris, Seuil, 1961, 124 p.
- _____, L'engagement de la foi, textes choisis et présentés par Paulette E. Mounier, Paris, Seuil, 1968, 252 p.
- NEDONCELLE, Maurice, De la fidélité, Paris, Aubier, 1953, 203 p.
- RAHNER, Karl, «The Fundamental Option» dans McCool, Gerald A. (edited by), A Rahner Reader, New York, Seabury Press, 1975, p. 255-279.

- RICOEUR, Paul, Gabriel Marcel et Karl Jaspers: philosophie du mystère et philosophie du paradoxe, Paris, Temps présent, 1947, 455 p.
- ROBIDOUX, R. , «Les aspects psychothéologiques du premier acte humain» dans Studia Montis Regis 5 (1962), p. 83-124
- ROSSI, Leandro, «Opzione fondamentale» dans ARDUSSO, Franco (et autres, per la direzione di), Dizionario teologico interdisciplinare, Torino, Marielli, 1977, 3^e volume [567 p.], p. 620-629.
- SARTRE, Jean-Paul, L'existentialisme est un humanisme, Paris, Nagel, 1961, 141 p.
- SIMON, René, «Décision morale et rapport moyens-fin» dans Recherches de Sciences Religieuses G8 (1980), p. 453-462.
- UTZ, Arthur, «La fin dernière comme objet naturel de la volonté et de l'action morale» dans UTZ, Arthur (avec la collaboration de B. Von Gallen), Approches d'une philosophie morale, trad. par J. Ding - Thuc, Paris & Fribourg, Beauchesne & Valores, 1972, [154p.], p. 84-94.
- VASTO, Lanza del (et autres, entretiens recueillis par), L'homme et sa réalisation, Paris, Beauchesne, 1980, 167p.
- VIAL, F. Fratellone, R., «Opzione fondamentale» dans DORE, Joseph (édition française sous la direction de), Les grands thèmes de la foi, Paris, Desclée, 1979, [477p.], p. 313-318.
- VIDAL, Marciano, «Opción fundamental» dans son ouvrage Moral de Actitudes. Tomo primero. Moral fundamental, Madrid, P.S. Editorial, 1979-1981, [704 p.], p. 331-331. 601-656.
- WATTIAUX, Henri, Engagement de Dieu et fidélité du chrétien. Perspectives pour une théologie morale fondamentale, Louvain-la-Neuve, Centre Cerfaux-le-fort, 1979, 301 p.