

Article original

Les enjeux des rites agraires en Afrique noire

VAIDJIKÉ Dieudonné

Enseignant-chercheur ; Université de N'Djaména, Faculté des Sciences Humaines et Sociales, Département de Philosophie & Art, B.P : 1117, Tél: (+235) 66 74 73 40/99 80 06 79, email : vaidjiked@yahoo.fr

Article soumis le 31/07/2017 et accepté le 11/09/2017

Résumé : Notre texte vise à explorer les enjeux socio-économiques et religieux des rites agraires en Afrique noire. Les sociétés africaines commencent les travaux champêtres en officiant quelques rites spécifiques. Les rites sont périodiquement organisés pour répondre aux besoins basiques de la population et traduisent la quête d'un ordre social sain qui n'obéit pas à « un culte de profit », lequel marginalise le travail considéré comme une des valeurs de la civilisation humaine. Les acteurs particuliers qui entrent en jeu sont multiples : « ministres ou prêtres » et puissances invisibles qui interviennent dans toutes les circonstances de la vie humaine. Nos lectures et contacts avec le monde rural révèlent qu'au cours des différents rites qui marquent la vie religieuse sur le continent noir, les ministres supplient et expriment leur gratitude particulièrement à l'Être suprême soit directement, soit en recourant aux ancêtres pour respecter la hiérarchie vitale. Au final, ce sont ces êtres qui semblent intervenir pour faire descendre l'eau féconde et permettre des récoltes abondantes et le bien-être des paysans après la conjuration des calamités naturelles.

Mots-clés : bénédiction, ordre socio-économique, pluie, puissances invisibles, rites agraires, sacrifice.

Abstract: Our text aims to explore the socio-economic and religious stakes of agrarian rituals in Black Africa. African societies begin the agricultural work by celebrating a few specific rites. Rites are periodically organized to meet the basic needs of the population and reflect the quest for a healthy social order that does not obey a "cult of profit" marginalizing work regarded as one of the values of human civilization. The particular actors who enter in the scene are multiple: "ministers or priests" and invisible powers that intervene in all the circumstances of human life. Our readings and contacts with the rural world reveal that during the

various rites, that mark the religious life on the black continent, ministers pray and express their gratitude especially to the Supreme Being directly or by intermediary to the ancestors to respect the vital hierarchy. In the end, it is these beings who seem to intervene to bring down the fruitful water and allow abundant harvests and the wellbeing of the peasants after the conspiracy of natural calamities.

Keywords: blessing, socio-economic order, rain, invisible powers, agrarian rites, sacrifice.

Introduction

En Afrique noire, plusieurs rites culturels émaillent les activités humaines. Les uns expriment les rapports entre l'individu et son groupe social. Selon Agbetiafa (1985), ils créent entre les éléments du groupe clanique des phénomènes d'interaction réciproques qui disposent le groupe à prendre conscience de leur unité, de leur cohésion et de leur force, en brisant ainsi les barrières et les zones d'incompréhension. Les autres règlent les relations des humains avec le Transcendant régulièrement invoqué pour sanctifier ou bénir les fruits du labour, bref pour répondre à leurs besoins. Cependant, il ne s'agit pas ici d'aborder la multitude de rites pratiqués dans les sociétés africaines, très diversifiées, où l'agriculture, comme d'autres activités, reflète souvent l'identité d'une communauté. Nous nous focaliserons sur quelques rites agraires chez certains peuples de l'Afrique centrale et de l'Ouest. Pourquoi pratiquent-ils de façon périodique les rites agraires ? Quels sont les constituants de ces rites qui permettent de rechercher un ordre social sain et d'invoquer les puissances invisibles, entre autres Dieu et les ancêtres, pour le bien-être de la population ?

En effet, il ressort de nos recherches que les rites agraires impliquent des éléments importants qui consolident l'ordre socio-économique et la vie religieuse des sociétés traditionnelles africaines. Matériellement et spirituellement, les rites se traduisent par des invocations, des offrandes et des prières. À travers ces éléments, l'Africain essaie de se créer une participation ontologique et existentielle avec les puissances invisibles. C'est pourquoi il n'entreprend pas les travaux champêtres avant la

prière au Dieu unique et aux ancêtres pour obtenir ce qu'il désire en leur exprimant sa reconnaissance.

Généralement, les premières prières adressées aux forces invisibles sont formulées en demandant une pluie suffisante pour la culture après la préparation des espaces cultivables. Elles se poursuivent à travers les rites des semailles, révélateurs d'ordre socio-économique, et s'achèvent à la fin des récoltes. Ce sont des prêtres ou des « ministres particuliers » qui s'en occupent, puisqu'en Afrique tout homme ne peut pas être « ministre » des rites. Comme le note Zahan (1970), « la prière publique exige « des personnes destinées à ce rôle, soit par vocation, soit parce que la société les a choisies ou nommées suivant des règles précises ».

- Prières de demande de pluie et de fécondité

La culture en Afrique est précédée de plusieurs rites spécifiques où des prières sont adressées nommément à Dieu, l'Allié suprême et souverain des hommes. L'élément « liturgique » oral revêt ainsi une importance primordiale dans les divers groupes sociaux.

La parole, sous le trait des formules sacrées, est présente dans tous les actes de la vie religieuse ; elle excelle naturellement dans les « prières ». Mais elle accompagne aussi les offrandes et les sacrifices ; elle leur donne la vie. Car le verbe possède à la fois les caractéristiques de l'eau et de la chaleur : il est puissance fécondante (Zahan et al., 1970).

Le verbe devient l'apanage des chefs religieux tels que les chefs (ou dieux) de pluie. Ils en font usage pour retenir ou diriger la pluie (Richard et al., 1977). Comme la vie en Afrique dépend principalement de l'agriculture, les précipitations des pluies sont importantes. Dès lors, ces types d'hommes tiennent une place privilégiée dans leurs communautés et elles croient qu'ils possèdent un don spécial. À la différence d'autres personnes, les dieux de pluie ne sont pas des prêtres chargés d'intercéder auprès de Dieu. À en croire Froelich (1968), ce sont des magiciens qui manipulent

des forces de la nature. Chez les Mouyeng (Cameroun) par exemple, ils s'adressent à la pierre²⁶ pour que la pluie tombe afin que les hommes cultivent le mil. Dans la plupart des cas, le faiseur de pluie réussit à faire tomber la pluie. Quand la pluie tarde à tomber, il reprend sa supplication en obtenant l'appui de tout le monde puisque chacun a besoin de l'eau pour cultiver son mil. « La population anxieuse renouvelle ses offrandes » (Richard et al., 1977).

La réponse de la prière peut ne pas être immédiate. Alors, le maître de la pluie cherchera à dévoiler le corps étranger ou l'obstacle qui obstrue le passage de la pluie et ruine son action. Pour cela, il sollicite le soutien du devin. Mais si le dieu ne parvient pas à faire tomber la pluie, donc à satisfaire le désir de la population, celle-ci peut se tourner contre lui pour le menacer, puisque la population s' imagine que ce dernier ne veut pas laisser la pluie passer. On décide de « faire couler son sang ». La population croit qu'en supprimant le faiseur de pluie, « la pluie sera obligée de pleurer son fils ». Cette insistance du sang versé est à rapprocher de la coutume ancienne où les humains étaient offerts en sacrifice aux dieux (Richard et al., 1977). Labouret partage aussi cette opinion. Selon lui, lorsque les supplications et les offrandes n'obtiennent pas la venue de la pluie et que la sécheresse menace d'engendrer la famine, la population procède au sacrifice ultime, celui de l'humain. Elle revient « aux anciennes habitudes qui réjouissaient les dieux et les rendaient propices » (Labouret et al., 1941). Il en résulte que chacun est libre d'agir comme il veut. Cependant, cette attitude ruine la croyance et lui fait perdre sa force ; les principes de vie collective étant anéantis par des attitudes individuelles.

Si chez les Mouyeng (Cameroun) le maître de la pluie s'adresse à un objet néolithique (la pierre), chez d'autres groupes sociaux, à l'instar des Bê (Togo), il supplie les êtres invisibles ou les ancêtres

²⁶ Le symbole de la pierre nous rappelle le geste de Moïse au désert frappant la pierre pour obtenir de l'eau et désaltérer la soif du peuple juif au désert.

ou encore l'Esprit de la terre habitant la mer comme chez les Woyo (République Démocratique du Congo). Il peut également s'adresser directement au ciel en lui demandant de faire descendre son eau « qui mouille la terre, qui fait pousser les produits agricoles (...) » (Kibanda et al., 1997).

La prière pour avoir une pluie suffisante, qui est une pratique commune à tous les peuples africains, consiste à assurer une bonne récolte et l'autosuffisance alimentaire. L'officiant est souvent accompagné par d'autres dignitaires sacrés tels que le chef de terre, le responsable chargé de la bénédiction des champs et des outils agricoles ou chef des semences dont la convergence d'énergie vitale ajoutée à celle de l'Esprit de la terre contribue à la fécondité du sol ; bien qu'il existe d'autres techniques modernes (l'utilisation des inputs industriels) pour améliorer la production paysanne.

- Rites des semences, révélateurs d'un ordre socio-économique

La population a besoin de la pluie, mais elle ne servira à rien si les semences ne sont pas fécondes. Ainsi, elle organise des cérémonies de préparation spirituelle et matérielle pour les bénir. Il ne suffit donc pas d'avoir des bonnes semences sélectionnées et traitées. Elles ont également besoin des actes de bénédiction.

En pays mada (Cameroun) par exemple, le rite des semailles intervient après la deuxième pluie. La fête est organisée par tous les Mada : hommes, femmes et enfants. Chacun, perché sur les plus hauts sommets des massifs, des lieux sacrés, clame ses désirs. En d'autres termes, il « énumère ses besoins et commence par le plus important » (Richard et al., 1977). Au son des tambours la population danse et reprend les litanies en forme de chœurs. Elle s'adresse aux ancêtres et leur demande d'intercéder pour elle afin d'obtenir le mil et tout ce dont elle a besoin pour vivre. Offrandes et dons accompagnent ces moments. C'est seulement le lendemain que les familles commencent avec les semailles.

Chez les Woyo (République Démocratique du Congo) au contraire, les prières sont adressées à l'Esprit de la terre (*Buunzi*), aux êtres

inhumés au cimetière des bienheureux et qui avaient fait ce service. Une de ces prières est formulée de la manière suivante : « Grand-mère *Buunzi*, souveraine des hommes et vous, chefs de kaolin et les prêtres, vous tous qui avez fait ce service, c'est à vous qui êtes partis que nous demandons de bénir les semences pour qu'elles produisent beaucoup » (Kibanda et al., 1997). Un chant en cœur entonné par toute l'assistance accompagne la récitation de cette prière. En plus de la bénédiction des semences, elle demande la pluie pour qu'elles germent et que la récolte mûrisse. Telle est également l'attitude des Zaghawa (Tchad et Soudan) au cours du sacrifice rituel d'une « bête pleine ». Ils extraient le fœtus et le déposent dans un « gouffre » situé au sommet de la montagne. « Cette prière s'interprète comme une offrande par laquelle les hommes demandent le retour de l'eau féconde, à la fin de la saison sèche, et aussi le retour de la végétation indispensable à la vie » (Tubiana cité par Zahan et al., 1970).

Force est de constater que chez ces peuples, le rite des semences ainsi que celui du retour de la végétation et de pluie sont indissociables. L'un des rites peut être célébré avant les deux autres ou tous les trois en même temps. Chez les Woyo, le prêtre officiant distribue « aux agriculteurs les semences bénies afin que ces derniers les mêlent à celles qu'ils vont semer et qui par ce contact seront à leur tour bénies » (Kibanda et al., 1997). Ce geste est précédé de la conjuration des malheurs et de la foudre et la bénédiction de tous les outils de travail principalement agricoles : houes, machettes, Calebasses..., et des outils du pouvoir du chef politique ainsi que des matériels de pêche. On veut non seulement garantir une bonne récolte et l'autorité politique traditionnelle, mais aussi la santé physique et psychologique de la population. Cela signifie qu'il ne suffit pas de recevoir la faveur des forces invisibles. Il est indispensable de compter sur les efforts de chacun. L'abondance ne dépend pas uniquement des êtres spirituels. Elle implique également la contribution incontestée des humains.

Nous retrouvons l'écho de ces gestes rituels dans le groupe social zîmé de Lamé (Tchad) où la fête des semailles (*fragoua*) renouvelle l'alliance entre les humains et la terre nourricière. L'officiant principal intercède pour la population auprès de Dieu par le truchement des ancêtres en lui offrant des sacrifices. En retour, celui-ci attend l'exaucement de sa prière et la satisfaction des désirs de la population ou de ses besoins basiques, surtout ceux en rapport avec la terre, et la conjuration des catastrophes naturelles : intempéries, inondations, maladies... Aussi plaide-t-il auprès des ancêtres pour qu'ils neutralisent le faiseur des chenilles²⁷, *be gé i za*, qui multiplie, par des pouvoirs magiques, les ennemis de cultures.

Il est cependant important de noter que le rite des semailles ne peut avoir lieu que lorsque tout est versé au grenier. De ce jour, en effet, on ne peut plus rien récolter au champ. Cet interdit semble être commun aux sociétés africaines. Cette défense est si malheureuse « qu'on voit des gens abandonner des épis au champ parce qu'ils sont mûris après la fête » (Kemlin, et al., 1910). Et les éleveurs ou tout autre individu qui ne respecte pas ces pratiques en profitent pour son bétail ou la survie.

En outre, Il est à remarquer que le mil, plus qu'une graminée cultivée pour ses graines, suscite d'autres croyances à cause de son essence. Dans le groupe social zîmé il est considéré comme un être²⁸. Val Hal Tao qui partage cette opinion note qu'« il a son double comme l'homme a son ombre. Il a besoin d'être respecté et traité avec dignité » (Val Hal et al. 1997). Cet auteur identifie le mil à l'homme en lui attribuant certaines caractéristiques humaines : le mouvement et la sensibilité. Selon lui, le mil est capable de sentir les présences étrangères (humaines). Il peut également se déplacer

²⁷ Les ennemis de la culture trouvent ici une explication mystique. Ce ne sont pas des chenilles qui envahissent les champs par instinct mais elles sont sous l'influence d'une force extérieure. Il en va de même de l'invasion des criquets. Le fait naturel est mystérieusement interprété dans la mentalité africaine.

²⁸ Le mil est une âme vivante et sensible.

grâce à son double à l'absence des hommes au champ. Le mil mâle profite de ce moment pour féconder la femelle et permettre une bonne récolte. C'est ainsi que les paysans évitent, semble-t-il, de se promener à des heures tardives dans les champs pour ne pas gêner les mouvements nuptiaux des mils²⁹.

Outre ce principe, il y a d'autres conduites à tenir pendant la culture du mil, notamment celle du mil rouge (*gued*). Elle est faite en respectant des rituels spécifiques. Seul le chef de terre, en collaboration avec le chef de pluie, est autorisé à semer en premier le mil en invoquant les ancêtres au cours d'un sacrifice sanglant³⁰. C'est après cette étape que les paysans peuvent à leur tour semer. Ils sont ainsi garantis de la protection des chefs religieux sous la bienveillance des puissances invisibles revigorées par le sang renforçant la communion entre les deux mondes : morts et vivants.

Par ailleurs, la maturation du mil rouge limite le mouvement des hommes dans le temps et dans l'espace. A Badjé, « au moment de l'épiaison du mil rouge, les promenades nocturnes dans les champs sont interdites à tous les paysans à l'exception du chef de terre accompagné de ses deux (2) aides de camp » (Val Hal et al., 1997). On croit que l'observance d'un tel comportement pourrait engendrer des récoltes abondantes. Par conséquent, Val Hal Tao soutient qu'il est important de fructifier et de vulgariser ce rituel pour que tout étranger (cultivateur ou agronome), qui se trouve dans la localité, s'en approprie. C'est dans ce sens qu'il écrit :

²⁹ Selon les Zimé, lorsque les mils sont gênés par les humains, ils peuvent compromettre leur propre germination.

³⁰ Un bouc (non castré) ou un poulet est immolé. On récupère le sang pour asperger un espace délimité qui représente l'espace cultivable. Le sang, une puissance indispensable pour les pratiques socio-religieuses, purifie la nature, la sacralise, et renouvelle l'alliance entre la nature humaine et le surnaturel. En outre, le sang renforce l'énergie vitale des paysans et fertilise les champs. Ce rituel se déroule dans les bois sacrés, lieu favorable pour l'échange de rapport entre Dieu et les hommes à travers les ancêtres (Vaïdjiké et al., 2013).

Une bonne récolte pour un Moundang haha [Zimé de Lamé] n'a pas de conduite dans la société. Il est donc important à tous ceux qui font la promotion de l'agriculture scientifique dans les villages, en général, et chez les Pévé, en particulier, de prendre en compte toutes ces données culturelles (Val Hal et al., 1997).

Dans cette même communauté, les récoltes sont précédées du rituel du mil rouge. Les notables coupent en premier les épis. Ils invoquent l'esprit des ancêtres et leur demande de bénir ces épis afin de préserver la population des germes de maladie et de faiblesse, véritables obstacles à l'épanouissement de l'être humain et au renforcement de sa force vitale. Tout porte à croire que chez les Zimé, comme partout ailleurs en Afrique, l'agriculture est en connexion étroite avec un mode d'organisation qui repose sur le culte des ancêtres.

Il est à noter que le rite de bénédiction des semences, ou rituels de la germination ou encore rituels des semailles, est un moment qui met les hommes en relation avec les forces cosmiques ou supérieures. Ceux-ci s'adressent aux différentes forces pour répondre aux besoins matériels en rapport avec la nourriture pour la population, la bonne santé, la reproduction abondante des semences, la croissance de la moisson, la préservation des catastrophes etc. Il en ressort que les demandes formulées dans les prières concernent essentiellement des problèmes en rapport avec la production de la subsistance matérielle du groupe, c'est-à-dire des problèmes qui « concernent la survie de toute la communauté » (Kibanda et al., 1997).

Le rite des semailles, qui apparaît comme une quête de l'abondance, se révèle en dernière analyse, comme un renouvellement de contrat collectif conclu entre le groupe et les puissances invisibles considérées dans la mentalité africaine comme les garants de la fertilité du sol, de la fécondité des rivières, du bonheur collectif, de l'ordre social et cosmique. De ce fait, nous relevons que le caractère social s'impose comme l'un des principes fondamentaux de l'ordre économique dans les traditions africaines.

- Portée spirituelle des rites agraires

Les Africains reconnaissent que toute chose, tout pouvoir et toute richesse constituent un don de Dieu. Pour manifester leur gratitude, ils lui rendent un culte public en immolant un animal. Ce phénomène marque le sommet de la vie agraire. Il intervient deux fois dans certaines communautés (Mada et Mouyeng), le sacrifice coïncide avec la venue de la pluie et couronne ensuite l'apogée du cycle agraire, ou une seule fois dans d'autres groupes (Zimé).

Chaque famille procède à l'offrande à Dieu, « l'Être Suprême, bon, bienveillant (...) maître de la terre, de la pluie, de l'homme » (Richard et al., 1977). Chez les Mouyeng, les pères de famille l'invoquent en répétant cette litanie. L'offrande procède par l'immolation d'une chèvre. Et le sang est recueilli dans une écuelle, tandis que la peau sert de natte. Quant à la viande, elle est distribuée aux familles pour le rituel. À en croire Richard, la distribution se fait suivant l'ordre suivant :

Le père dépose la première offrande à l'extérieur, au pied de la pierre de Dieu (...) ; il triture la viande, en détache quelques brides qu'il jette sur la pierre et vers les quatre coins de l'horizon (...) : voici ta chèvre, voici le mil, voici la bière, c'est pour toi. Sois remercié pour tout et donne-nous le mil, les femmes, les enfants... (Richard et al., 1977).

Ensuite, le père de famille procède au même rituel à l'intérieur de la maison. Cette célébration, que les Mouyeng appellent la « bière de Dieu », exprime la dépendance et la reconnaissance au Dieu souverain. « L'univers apparaît ainsi comme une échelle dialectique entre l'homme et Dieu, dont les différents degrés offrent à l'homme des alliés et des ennemis, mais au sommet de laquelle trône l'Allié suprême et souverain » (Mveng et al., 1963), le grand bénéficiaire du rite sacrificiel.

L'immolation d'un animal caractérise en effet la vie spirituelle africaine. Elle est si imprégnée de cette idée que pratiquement on ne trouve nulle part, en Afrique noire, des groupes sociaux dont les pratiques religieuses ne comportent pas de sacrifice sanglant. « Bien plus, le sacrifice (...) constitue la « prière » par excellence,

celle à laquelle on ne saurait renoncer sans compromettre gravement les rapports entre l'homme et l'Invisible » (Zahan et al., 1970).

Il convient de préciser que tous les rites impliquent des sacrifices d'animaux sur le continent noir. Ils ont une dimension religieuse et sont chargés de significations vitales. C'est dans ce sens que les Africains soutiennent que les rites attirent l'abondance future et la cohésion sociale. Ils sont des moments non seulement du renforcement des rapports de parenté, de solidarité, mais aussi de dépendance à l'égard de Dieu, source de vie et de tout ce que l'on possède. Zahan émet des doutes à propos de la vénération de Dieu. Selon lui « quand l'Africain vénère la divinité, ce n'est pas pour la gloire de Dieu, mais pour son propre épanouissement à lui » (Zahan et al., 1970). Cette thèse est similaire à la pensée tempelsienne selon laquelle le recours permanent aux forces naturelles est « la condition de l'accomplissement du Mmuntu [le Noir] » (Biyogo et al., 2006).

Des idées analogues se rencontrent chez les Zimé (Tchad) où la célébration du rite des récoltes consiste à renforcer l'unité du clan, la cohésion sociale, la reconnaissance de la grandeur de Dieu et la protection des fruits du labeur contre les pratiques sorcières.

En effet, les sorciers ont le pouvoir de capturer les âmes des plantes³¹. Ces pratiques magiques accroissent la quantité de leur production. Par exemple, au lieu de récolter entre dix et douze sacs de mil, ils en récoltent plus. Tandis que le nombre de sacs de leurs victimes diminue systématiquement. La quantité du mil est en apparence celle obtenue en fonction de la pluviométrie et de la qualité du sol. Mais en réalité elle ne l'est pas, car une partie de la production est transférée de façon mystique dans le grenier du sorcier *capteur d'âmes végétales*. Qui peut constater ce mystère au-delà des réalités humaines ? Seuls les hommes qui ont des

³¹ Les végétaux ont une âme végétative (Cf. Brun J., 1961, Aristote et le Lycée, Presses Universitaires de France, p. 84-85).

pouvoirs magiques peuvent s'en apercevoir. Les hommes ordinaires ne s'en rendent compte qu'au moment de la mise en réserve de leurs récoltes.

Les expériences rituelles dévoilent que les croyances s'explicitent par des pratiques différentes selon la catégorie des êtres spirituels. Celles-ci placent Dieu au-dessus de tout. Bien que lointain et inaccessible, ses interventions sont constantes, puisqu'il est le maître des éléments qui fécondent la terre, « la force causale de toute la vie » (Tempels et al., 1945).

Conclusion

Les rites semblent jouer un rôle crucial dans les sociétés traditionnelles africaines. Ils sont pratiqués pour consolider l'unité entre les membres d'une même famille ou d'un même clan d'une part, et, d'autre part, pour avoir la faveur des forces invisibles auxquelles on manifeste inconditionnellement une reconnaissance. Ce qui justifie d'ailleurs l'exécution de certains rites avant et/ou après les activités humaines telles que la pêche, la chasse et l'agriculture. Par exemple, comme nous l'avons révélé ci-haut, les rites agraires, spécifiques et significatifs, précèdent et clôturent les travaux champêtres. Ils sont exécutés par des officiants ou « ministres » qui formulent des prières et procèdent à des gestes rituels pour demander le retour de l'eau féconde, conjurer les malheurs et les catastrophes naturelles, bénir la terre, les semences et les récoltes. Ces éléments expriment en effet la conception du bien-être, de l'abondance, de la santé, bref du bonheur en tant que résultat d'un ordre social sain, ce en relation permanente avec les puissances invisibles qui sont omniprésentes dans la vie quotidienne de chaque famille.

Les rites agraires constituent donc des actes fondamentaux de culte public adressé aux puissances invisibles, notamment à Dieu. Ils marquent le sommet de la vie agraire et requiert de la part de tous : coopération, participation et respect des interdits. Ces rites sont accompagnés des sacrifices sanglants considérés comme la clef de voûte de la religion africaine dont la valeur réside dans le sang destiné à revigorer le Dieu, le génie ou l'ancêtre. Les

Africains sont persuadés que ces êtres s'intéressent à leurs affaires et à leurs propriétés et leur procurent des récoltes abondantes en assurant la fécondité de la terre. Cette attitude n'est pas contraire à celle des chrétiens qui prient Dieu avant toute action ou toute activité pour qu'il leur vienne en aide et bénisse les fruits de leurs labeurs, ou qui demandent l'intercession des Saints pour leur santé et bonheur. Enfin, ils lui manifestent continuellement leur reconnaissance en action de grâce quelque soit sa réponse à leur égard. Toutefois, beaucoup de gens sont conscients de leur part de responsabilité dans toutes leurs réalisations.

Certes, Dieu ou les ancêtres se reconnaissent le devoir d'intervenir dans la vie des humains, mais ce sont eux qui sont les premiers responsables des résultats de leur travail, de la bonne ou de la mauvaise récolte. Si les champs produisent bien, c'est que les propriétaires, sous la bienveillance des forces invisibles, en ont pris soin en les sarclant, les protégeant contre les ennemis de la culture (animaux et criquets pèlerins) et en recourant plus ou moins aux techniques modernes de production culturale. Comme le remarque à juste titre Gali Ngothé, l'emploi « de la mécanisation et des inputs industriels pourrait rénover, intensifier les systèmes culturaux, et cela pour le bien-être des populations (...) – ce qui permettrait de faire face à la pression démographique » (Gali Ngothé et al., 1985).

Références bibliographiques

Agbetiafa K., 1985. **Les Ancêtres et nous, analyse de la pensée religieuse des Bê de la commune de Lomé**, 95 p, Les Nouvelles Editions, Dakar-Abidjan-Lomé.

Biyogo G., 2006. **Histoire de la philosophie africaine. Livre III**, 209 p, L'Harmattan, Paris.

Brun J., 1961. **Aristote et le Lycée**, 127 p, Presses Universitaires de France, Paris.

Froelich J.-C., 1968. **Les montagnards paléonigritudes**, 268 p, Berger-Levrault, Paris.

Gali Ngothé G., 1985. **Tchad. Guerre civile et désagrégation de l'État**, 217 p, Présence Africaine, Paris.

Kemlin M. J. E., 1910. « Rites agraires de Reungao (suite) », dans **Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient**, Tome 10, pp. 131-158.

Kibanda M., 1997. « Le rite woyo de bénédiction des récoltes (mwamwa) comme acte de célébration d'un ordre économique social et écologique », dans **Religions traditionnelles africaines et projet de société**, Actes du cinquième Colloque International du C.E.R.A., Kinshasa, du 24 au 30 novembre, pp. 185-217.

Labouret H., 1941. **Paysans d'Afrique occidentale**, 307p, Gallimard, Paris.

Richard M., 1977. **Traditions et coutumes matrimoniales chez les Mada et les Mouyeng, Nord-Cameroun**, 380 p, Anthropos-Institut, vol. 10.

Mveng E., 1963, **Histoire du Cameroun**, 533 p, Présence Africaine, Paris.

Parrinder G., 1950. **La religion en Afrique occidentale**, 229 p, Payot, Paris.

Val Hal T., 1997. «Les rites du mil chez les Zimé », dans **Tchad et culture**, n° 157, janvier-décembre 1997, p. 19.

Tempels P., 1945. **La philosophie bantoue de l'être**, 123 p, Présence Africaine, Paris.

Vaidjiké D., 2013. **Conceptions métaphysiques relatives à l'idée de la mort et de l'au-delà dans la tradition Zimé en Afrique centrale**, Thèse de doctorat unique, 308 p, Université d'Abomey-Calavi, Cotonou.

Zahan D., 1979. **Religion, spiritualité et pensée africaines**, 244 p, Payot, Paris.