

Cahiers des Religions Africaines

Nouvelle série. Volume 6, n. 11-12 (janvier - décembre 2025)

Reginaldo Menene OLUY-ANGUESOMO, *La relation entre les notions d'ancestralité et de temps dans les religions traditionnelles africaines*, p.103-116.

<https://doi.org/10.61496/YTLY8103>

PRESSES DE L'UNIVERSITE CATHOLIQUE DU CONGO

La relation entre les notions d'ancestralité et de temps dans les religions traditionnelles africaines

Reginaldo Menene OLUY-ANGUESOMO

Professeur à l'Université Francisco de Vitoria (Madrid)

Résumé – L'ancestralité constitue l'un des éléments fondamentaux des religions traditionnelles africaines (RTA). Comprendre comment la réalité ancestrale détermine la conception du temps dans ces religions est essentiel pour les distinguer d'autres traditions religieuses et pour pénétrer la manière africaine de vivre le temps. Cet article analyse, dans une perspective phénoménologique et théologique, l'articulation entre ancestralité et temporalité, en mettant en lumière la fonction des ancêtres comme mémoire vivante et principe d'organisation de la vie communautaire. Il s'agit de montrer que les RTA proposent une conception du temps qui éclaire non seulement la vie spirituelle et sociale du continent, mais enrichit aussi les débats philosophiques contemporains sur la mémoire, l'identité et l'avenir.

Mots-clés : Ancestralité, temps, ancêtres, religions traditionnelles africaines

Summary – Ancestry is one of the key elements of African traditional religions (ATR). Understanding how ancestral reality shapes the conception of time within these religions is crucial for distinguishing them from other traditions and for grasping the African lived experience of time. This article analyzes, from phenomenological and theological perspectives, the relationship between ancestry and temporality, highlighting the role of ancestors as living memory and as the organizing principle of communal life. It argues that ATR provide a conception of time which not only illuminates the spiritual and social life of the continent but also contributes to global philosophical debates on memory, identity, and the future.

Keywords : Ancestry, time, ancestors, african traditional religions

Introduction

L'étude des religions traditionnelles africaines (RTA) a connu d'importants progrès au cours des dernières décennies grâce à la contribution des auteurs pionniers tels que Placide Tempels, Alexis Kagame et John Mbiti. Bien qu'ils aient fourni des apports fondamentaux et des cadres conceptuels concernant la temporalité africaine, l'ontologie et l'ancestralité, leurs analyses demeurent fragmentaires : elles se concentrent soit sur la description

ethnographique des pratiques rituelles soit sur la formulation de catégories philosophiques générales, sans examiner de manière systématique l'articulation spécifique entre les notions d'ancestralité et de conception du temps.

Par ailleurs, les débats contemporains en philosophie et en sciences sociales sur la temporalité, l'identité et la mémoire — tels que ceux proposés par Jacob Olupona, Achille Mbembe ou Ngũgĩ wa Thiong'o — mettent l'accent sur l'héritage colonial et sur la nécessité de repenser des catégories occidentales comme le « temps linéaire » ou le « progrès ». Toutefois, le rôle concret de la mémoire ancestrale et des rituels religieux comme mécanismes de construction du temps communautaire est souvent relégué au second plan. En dépit des avancées réalisées dans l'étude des religions traditionnelles africaines, l'analyse du lien entre ancestralité et conceptions du temps reste ainsi un champ insuffisamment exploré.

Cet article se propose précisément d'analyser cette relation en articulant deux plans : d'une part, la tradition religieuse africaine qui conçoit les ancêtres comme mémoire vivante et fondement de la communauté ; d'autre part, les débats contemporains sur la temporalité et la postcolonialité. Ce faisant, il s'agit de montrer que les RTA offrent une compréhension du temps qui, non seulement éclaire la vie spirituelle et sociale sur le continent, mais enrichit également les discussions philosophiques globales sur la mémoire, l'identité et l'avenir.

L'objectif principal est d'approfondir la dimension relationnelle des ancêtres par rapport à la configuration d'une temporalité propre organisant la vie communautaire et, en dernière analyse, de mettre en évidence la pertinence de ces notions pour nourrir les débats contemporains sur l'identité, le temps et la mémoire historique dans nos sociétés, au-delà de leur considération habituelle comme de simples vestiges culturels dépourvus de catégories vivantes.

1. Sur les notions d'ancestralité, de temps et de religions traditionnelles africaines

Une étude qui se propose d'analyser la relation entre les notions d'ancestralité et de temps dans les RTA devrait, en premier lieu, clarifier le sens des termes employés et les distinguer d'autres qui pourraient prêter à confusion ou à équivoque, afin de garantir la clarté et la rigueur de la réflexion. C'est ce que l'on tente de faire ici avec les trois termes impliqués dans le titre : ancestralité, temps et religions traditionnelles africaines. Il ne s'agit évidemment

pas de mener une enquête exhaustive sur ces notions ni de présenter un *status quaestionis* pour chacune d'elles, mais simplement de délimiter le sens dans lequel elles seront utilisées.

1.1. L'ancestralité

Pour ce qui est de l'ancestralité, il convient de prendre pour point de départ le fait que cette réalité constitue l'un des éléments essentiels de la religiosité, non seulement des peuples africains, mais aussi, comme l'affirme Eliade, des peuples prémodernes¹ — citons la Mésopotamie, l'Égypte, l'Anatolie, la Syrie, etc. Elle implique une « catégorie ontologique, religieuse, culturelle et sociale »² : ontologique, en ce qu'elle configure un mode d'être relationnel par lequel les ancêtres continuent de faire partie de la vie de la communauté, assurant sa continuité et servant de médiateurs entre les sphères visible et invisible (Mbiti, Gyekye, Kagame et d'autres) ; religieuse, puisque les ancêtres remplissent la fonction de médiateurs spirituels entre le monde visible et l'invisible (Birago Diop, Hamadou Hampâté Bâ) ; culturelle, en ce sens qu'elle constitue un système de significations et de récits, d'institutions, d'habitudes, de rituels pour la communauté (Mudimbe, Wiredu, Ngũgĩ wa Thiong'o) ; et sociale ou communautaire, puisqu'elle organise la mémoire collective, le sentiment d'appartenance et la cohésion de la communauté autour du sacré.

Or, l'ancestralité, comme élément constitutif de la religiosité, peut s'expliquer de manière spécifique à travers l'ancestralité, c'est-à-dire, lorsque la conscience d'appartenance à une généalogie, à une lignée, à une mémoire collective implique, en outre, un culte — entendu comme « relation ordonnée avec, et acte structuré de reconnaissance et de vénération du sacré »³ — : le culte rendu aux ancêtres.

1 Cf. M. ELIADE, *Tratado de historia de las religiones*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 2006, p. 233.

2 Voir P. TEMPELS, *Bantu Philosophy*, Paris, Présence Africaine, 1959 ; A. KAGAME, *La philosophie bantu-rwandaïse de l'être*, Bruxelles, Mémoire de l'Académie Royale de Sciences d'Outre-Mer, 1956 ; É. DURKHEIM, *Libro Segundo: Las creencias elementales*, dans S. GONZALEZ NORIEGA (dir.), *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza Editorial, 2014, p. 171-472 ; J. S. MBITI, *Entre Dios y el tiempo. Religiones tradicionales africanas*, Madrid, Editorial Mundo Negro, 1990 ; Cf. L. BELTRAN, *Religiones africanas*, Madrid, Síntesis, 2006 ; Cf. M. ELIADE, *Tratado de historia de las religiones*, p. 70-80.

3 É. BENVENISTE, *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, vol. 1, Madrid, Taurus, 1983, p. 375 ; M. ELIADE, *Tratado de historia de las religiones*, p. 76-79.

Il importe, dans le contexte des RTA, de préciser la raison pour laquelle un culte est rendu et, par conséquent, à qui il s'adresse. Nous suivons en cela les observations de Vincent Mulago et de Benjamin Akotia Kokou selon lesquelles, puisque les hommes habitent un territoire, ils rendent un culte. En conséquence, ce culte « s'adresse à celui qui autorise et garantit l'occupation d'un territoire »⁴. Cela se rattache à la notion de culte en son sens premier d'« habiter ». Or, si tel est le cas, ceux qui remplissent cette fonction dans le schéma religieux africain sont les ancêtres. Les communautés africaines considèrent qu'elles habitent les terres léguées par leurs ancêtres et que, de ce fait, cet espace se trouve sous le manteau protecteur de ces derniers. On pourrait alors affirmer que, dans la religiosité africaine, le culte des ancêtres se fonde sur le fait d'habiter un espace transmis, garanti et protégé par les ancêtres. C'est là, précisément, l'axe qui constitue la sacralité ancestrale.

Cela dit, il convient de préciser que ce culte des ancêtres « cosmise » le chaos dans le cadre des RTA, en ce qu'il donne sens au temps et à l'espace humains, marquant, pour reprendre les termes d'Eliade, des calendriers sacrés — fêtes et cycles liturgiques — ainsi que des espaces spécifiques — temples, autels, lieux de pèlerinage⁵. Ici se manifeste de manière explicite l'influence de la notion d'ancestralité sur l'organisation du temps et de l'espace.

Les philosophes et théologiens africains ont reconnu le caractère holistique, la vision de la totalité, de la pensée africaine, ce qui renforce les analyses portant sur l'ancestralité. Alexis Kagame explore la notion d'homme et de femme à travers la catégorie *Muntu*, « qui englobe les vivants et les morts, les orishas, les loas et Bon Dieu »⁶. Le célèbre poème du Sénégalais Birago Diop affirme que « les morts ne sont pas morts »⁷, sauf que, comme l'explique Tempels⁸ à propos de la force vitale, ils n'ont plus de descendance vivante. Ramose, dans ses affirmations sur l'Ubuntu comme racine de la philosophie africaine, met en évidence la « vision pantarétique »⁹ de cette philosophie dont la conception de l'être humain inclut les défunts ; et Mbiti, qui tente

4 Cf. B. AKOTIA KOKOU, *Pourquoi les peuples d'Afrique noire connaissent Dieu sans lui rendre un culte? Les enjeux du culte africain*, dans *Cahiers des Religions Africaines*, vol. 1, n.1 (2020), p. 39.

5 Cf. M. ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 54-75.

6 Cf. J. JAHN, *Muntu. Las Culturas neoafricanas*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1963, p. 139-140.

7 C. GRIJALBA CASTAÑOS – F. PAULET DUBOIS, *À l'écoute des morts: « Souffles » de Birago Diop*, dans *Francofon, Univ. Cádiz*, vol. 15 (2006), p. 120.

8 A. KAGAME, *La philosophie bantu-rwandaise de l'être*, p. 369 ; J. JAHN, *Muntu. Las Culturas neoafricanas*, p. 149.

9 Cf. M. RAMOSE, *African Philosophy through ubuntu*, Harare, Mond Books, 1999, p. 41.

d'expliquer les RTA à partir des catégories chrétiennes, affirme que le lien avec les défunts constitue la caractéristique essentielle de la religiosité africaine, et qu'il ne s'agit pas d'adoration, mais de vénération — d'où sa célèbre formule : « Se souvenir n'est pas adorer »¹⁰.

Cette conception de l'*Ubuntu* soulève le débat sur l'effacement ou non de l'individualité humaine dans la pensée africaine au profit de la dimension communautaire. À cet égard, Ramose apporte une contribution précieuse en affirmant :

La pensée traditionnelle africaine conçoit la personne en termes de totalité. Cette notion de personne ne nie pas l'individualité humaine comme fait ontologique ni comme finitude analytique, mais elle accorde une primauté ontologique à la communauté, à travers laquelle l'individu en vient à se connaître lui-même et à comprendre le monde qui l'entoure. Dans cette perspective, on peut affirmer qu'il existe une totalité plus vaste à laquelle appartient chaque individu, bien que, pris isolément, les êtres humains doivent être considérés comme des totalités partielles. L'holisme constitue donc le point de départ du concept africain de personne. En conséquence, la personne humaine, dans la pensée africaine, ne peut être définie à partir d'une seule caractéristique physique ou psychologique qui exclurait toutes les autres¹¹.

Cela dit, le débat pour savoir si les ancêtres ont le statut « d'existants » (Kagame) ou de « vivants » (Mbiti) dépasse notre propos. Ce qui nous intéresse, c'est la référence à l'ancestralité en tant que « constitutive de la tribalité »¹², pour reprendre l'expression de Batuafe Ngole, et donc en tant que fondement religieux, en vertu de la sacralité de la figure de l'ancêtre et de sa fonction de porte d'entrée vers l'horizon de l'immortalité dans les RTA, à travers la présence dans la mémoire vivante, comme le souligne Ramose.

Une fois reconnu, dans le cadre du principe d'incorporation, que la présence dans la mémoire vivante constitue l'essence de la religion africaine, il est logiquement correct de soutenir que l'absence totale de mémoire vivante, due à l'oubli progressif, implique la fin de l'immortalité personnelle. La simple invocation de « l'immortalité collective »¹³ contredit la logique du principe d'incorporation.

10 J. S. MBITI, *Entre Dios y el tiempo*, p. 12-13.

11 M. RAMOSE, *African Philosophy through ubuntu*, p. 54.

12 F. BATUAFE NGOLE, *Tribalité et religion en Afrique et dans la Bible. Approche interculturelle*, dans *Cahiers des Religions Africaines*, vol 1, n. 1 (2020), p. 114.

13 M. RAMOSE, *African Philosophy through ubuntu*, p. 65.

À partir de là, il sera nécessaire de prendre position quant aux critères qui permettent de définir qui peut être considéré comme ancêtre. À cet effet, Batuafe Ngole propose une réflexion succincte sur « trois critères »¹⁴ susceptibles de fonder un accord : un critère biologique, car il n'y a pas d'ancêtres sans descendance ; un critère éthico-sapientiel, en ce sens que les ancêtres sont des figures dont la vie constitue un canon de bonté, de moralité, de vertu et qui sont, par conséquent, des modèles à suivre ; enfin, un critère religieux, qui se justifie par le fait que les ancêtres sont dignes de vénération.

En conséquence, les ancêtres peuvent être définis comme : « des défunts sages, féconds, exemplaires et bienveillants vis-à-vis de qui les membres de la tribu éprouvent un sentiment de vénération »¹⁵. Ici, la vénération est conditionnée par la capacité des ancêtres à cosmiser le temps et l'espace, en intercédant en faveur de la vie communautaire. Pour cette même raison, la philosophie africaine considère que les défunts sont des forces spirituelles capables d'influencer leurs descendants vivants, leur unique but « étant d'affermir la force vitale de ces derniers »¹⁶.

Ainsi, on peut affirmer que, dans le contexte africain, l'ancestralité renvoie à une dimension existentielle, spirituelle et culturelle qui reconnaît les ancêtres non seulement comme des figures du passé, mais comme des visages actifs de la vie communautaire, médiateurs entre les vivants et le sacré, garants de la mémoire collective et fondement de la tribalité, de l'identité et de la moralité des peuples africains. Plus encore, l'ancestralité ordonne l'espace et le temps communautaires.

Néanmoins, nous nous écartons des analyses qui réduisent ce culte exclusivement à une forme d'adoration. Il semble plus plausible de considérer que l'ancestralité, dans le contexte africain, est plus généralement liée à la vénération des ancêtres, sans exclure que puissent exister, effectivement, des cas d'adoration — lesquels doivent toutefois être considérés comme des dérives de l'ancestralité.

14 Cf. F. BATUAFE NGOLE, *Tribalité et religion en Afrique et dans la Bible*, p. 115.

15 F. BATUAFE NGOLE, *Tribalité et religion en Afrique et dans la Bible*, p. 115.

16 J. J. JAHN, *Muntu. Las Culturas neoafricanas*, p. 28.

1.2. Le temps : de la succession des instants à l'expérience existentielle concrète

Dans le langage courant, la notion de temps est comprise comme durée ou succession d'instants. D'une certaine manière, Kagame, en situant l'unité espace-temps dans la catégorie « *Hantu* »¹⁷, fait également référence à cette conception du temps comme succession spatiale d'instants. Cependant, parler du temps dans le contexte africain, et dans celui des peuples prémodernes en général, ne nous place pas tant dans l'horizon du passage des heures, des jours, des mois ou des années que dans celui d'une expérience existentielle concrète, liée aux événements et à la mémoire collective. Le temps y est conçu comme expérience vécue et comme événement porteur de signification.

Sous cet angle, nous nous rapprochons, au moins en partie, de la ligne de pensée de John Mbiti, le premier à avoir proposé une description proprement africaine du temps en opposition à ce qu'il qualifie de temps occidental. Ce faisant, il devient lui-même source de la controverse qu'implique l'isolement du temps à partir de la pensée africaine¹⁸.

Selon Mbiti, pour la philosophie africaine, les êtres humains font ou produisent le temps et ne sont pas faits ou produits par lui. Il est donc naturel et logique de « vivre le temps ». En revanche, pour la philosophie occidentale, la primauté est accordée au fait de « vivre dans le temps ». Bien souvent, le temps est là comme un espace vide qu'il faut remplir, occuper. D'où, comme le souligne à juste titre Ramose, « la prolifération des agendas et des carnets où inscrire les rendez-vous et toutes les tâches à accomplir afin d'occuper l'espace du temps avant la mort »¹⁹.

Toujours d'après Mbiti, le temps est un phénomène à deux dimensions : un long passé, un présent et pratiquement aucun futur. Le concept linéaire du temps, propre à la pensée occidentale — avec un passé indéfini, un présent et un futur infini — est pratiquement étranger à la pensée africaine. Le futur y est virtuellement absent, car les événements à venir n'ont pas encore eu lieu, n'ont pas encore été réalisés et « ne peuvent donc constituer une partie du temps »²⁰.

Il ne faut pas omettre que ces affirmations ont valu à Mbiti de vives critiques. Toutefois, une lecture attentive de ses textes semble nous conduire à

17 Cf. A. KAGAME, *La philosophie bantu-rwandaise de l'être*, p. 247-278.

18 Cf. M. RAMOSE, *African Philosophy through ubuntu*, p. 44-45.

19 Cf. M. RAMOSE, *African Philosophy through ubuntu*, p. 44.

20 Cf. J. S. MBITI, *Entre Dios y el tiempo*, p. 23.

resituer de manière adéquate le sens du temps dans sa dimension d'occasion de jouissance des expériences humaines les plus significatives, de sorte que la vie de l'individu et de sa communauté devienne une célébration constante. On peut ainsi affirmer que, lorsque les Africains calculent le temps, ils le font en fonction d'un but concret et spécifique, en lien avec des événements, et non par pur intérêt mathématique. À la place des calendriers numériques, existent ce que l'on pourrait appeler des calendriers phénoméniques, dans lesquels on calcule les événements ou phénomènes qui constituent le temps, ou bien l'on considère les relations entre eux lorsqu'ils surviennent. Le temps prend sens au point de l'événement, et non dans l'instant mathématique²¹.

Si tel est le cas, il en découle que, dans les RTA, l'homme n'est pas l'esclave du temps, mais qu'il « fait le temps »²². Cette conception peut constituer une contribution précieuse de la pensée traditionnelle africaine aux débats contemporains sur la qualité du temps dans la vie familiale, dans l'amitié et dans la sphère professionnelle, des espaces de plus en plus marqués par l'exigence d'immédiateté, le manque de connexion et l'absence de présence pleine, provoqués en grande partie par la dictature du consumérisme. Dans cette même réflexion, Ramose exprime de manière concise que « les études scientifiques sur l'espace-temps suggèrent que la philosophie occidentale devra, à long terme, persuader les Occidentaux de vivre le temps, plutôt que de vivre dans le temps »²³.

Dans le même ordre d'idées, il convient de souligner les deux périodes clés du temps dans l'analyse mbitienne : le *Sasa* ou micro-temps, et le *Zamani* ou macro-temps. Le *Sasa* couvre la période du maintenant ; il implique l'immédiateté, la proximité, l'actualité. C'est la période de préoccupation immédiate pour les gens, car c'est là et alors que la personne existe. Ce qui correspondrait au futur est extrêmement bref, car tout événement significatif à venir doit être si immédiat et certain que les gens puissent l'expérimenter comme proche. C'est la période la plus significative pour l'individu, et en réalité une extension expérientielle du moment présent, prolongé dans le futur proche et dans le passé illimité (*Zamani*). Pourtant, plus une personne vieillit, « plus longue est sa période de *Sasa* »²⁴.

Le *Zamani*, pour sa part, est la tombe du temps, la dimension dans laquelle tout trouve son achèvement, l'océan du temps où tout est absorbé dans une

21 Cf. J. S. MBITI, *Entre Dios y el tiempo*, p. 26.

22 Cf. J. S. MBITI, *Entre Dios y el tiempo*, p. 27.

23 M. RAMOSE, *African Philosophy through ubuntu*, p. 54.

24 Cf. J. S. MBITI, *Entre Dios y el tiempo*, p. 31.

réalité qui n'est ni avant ni après. C'est la période du mythe, qui donne au *Sasa* son fondement et sa sécurité ; il unit toutes les choses créées de sorte qu'elles demeurent toutes dans la « grande étreinte du macro-temps »²⁵. Sa relation avec le *Sasa* réside dans le fait que le *Sasa* disparaît dans le *Zamani* : le micro-temps s'absorbe dans le macro-temps. Mais, avant que les événements n'entrent dans le *Zamani*, ils doivent d'abord se réaliser dans la dimension du *Sasa* ; une fois accomplis, ils passent du *Sasa* au *Zamani*. Le *Sasa* relie généralement l'individu à son environnement immédiat : il est la période de la vie consciente. Cette orientation fondamentale du temps africain vers le passé explique que l'être humain atteigne sa plénitude dans la vieillesse, lorsqu'il est plus proche de ses ancêtres et, de ce fait, plus intégré dans un univers spirituel²⁶.

Cependant, malgré les différentes analyses qui défendent la spécificité du temps phénoménologique africain par rapport au temps mathématique occidental, il reste nécessaire de prendre en considération certaines observations à cet égard. D'abord, il conviendrait d'évaluer les pratiques africaines de gestion du temps comme des stratégies rationnelles pour affronter la rareté et l'incertitude²⁷ ; ensuite, de replacer les débats actuels sur le temps africain dans le cadre d'une stratégie de diversion des problèmes structurels dans les relations internationales et dans les initiatives de coopération en faveur des communautés africaines²⁸. Néanmoins, ces débats, certes intéressants et précieux, dépassent notre propos ; nous renvoyons simplement à la lecture des discussions menées à Dakar dans les années 1990, lors des deux symposiums convoqués pour réfléchir sur la validité des apports de Mbiti au sujet du temps africain et de leurs implications pour le développement des pays africains²⁹.

En tout état de cause, nous maintenons la ligne de pensée qui conçoit le temps africain comme une expérience communautaire de la vie existentielle, liée aux événements et à la mémoire collective.

25 J. S. MBITI, *Entre Dios y el tiempo*, p. 32.

26 Cf. J. S. MBITI, *Entre Dios y el tiempo*, p. 33.

27 Cf. H. LAUER, *African and non-African time: To contrast or not to contrast? The geopolitical convenience of conceptual dichotomization*, dans *Thought and Practice: A Journal of the Philosophical Association of Kenya*, vol. 5, n. 1 (2013), p. 17-20.

28 Cf. H. LAUER, *African and non-African time*, p. 21-23.

29 Cf. M. RAMOSE, *African Philosophy through ubuntu*, p. 54.

1.3. Les religions traditionnelles africaines

La terminologie « religions traditionnelles africaines » fut proposée de manière systématique lors du Colloque d'Abidjan en 1961, bien que son usage ne se soit véritablement popularisé qu'à partir des années 1980³⁰. Cette dénomination cherche à exprimer l'articulation spécifique des diverses réponses que les peuples africains ont apportées, au fil du temps, aux questions portant sur le cosmos, la place de l'homme en son sein et la relation avec Dieu. Autrement dit, les RTA visent à constituer, recueillir et transmettre l'expérience de l'humanité par laquelle les peuples africains, dans leurs différentes manifestations, ont affronté la question du sens de l'existence. À cet égard, Opoku affirme de manière concise :

*African traditional religion represents our forefather's effort to explain the universe and the place of man in it in their own way. It provides answers to the stirring of the human spirit and elaborates on the profundity of the experience of the divine human encounter based on the resources of Africa's own cultural heritage and insight. It also provides answers to the ultimate questions posed by men and women in Africa, gives meaning and significance to human life, explains the origin and destiny of human beings, how everything in the world came into being and the relationship that should exist between them*³¹.

En ce qui concerne le qualificatif de « traditionnel », il convient de rappeler que, par son étymologie, *traditio* vient de *tradere* (« transmettre quelque chose à quelqu'un »). Ainsi, le terme traditionnel désigne à la fois « ce qui est transmis » et « le processus de transmission »³², et il est toujours associé à ce qui est bon et juste. C'est ce qui constitue le fondement des acceptions proposées par les dictionnaires. Aucun de ces sens ne comporte de connotation négative en soi.

Par ailleurs, la dénomination de religion traditionnelle, dans le contexte subsaharien, ne suscite pas la même ambiguïté qu'en Occident. En effet, dans ce dernier, les religions païennes sont désignées comme religions primitives, traditionnelles ou animistes. Dire qu'elles sont « primitives » revient à sup-

30 Cf. J. NGALULA TSHIANDA, *Les dynamismes porteurs de l'expression «Religions (traditionnelles) africaines»*, dans *Cahiers des Religions Africaines*, vol. 1, n. 1 (2020), p. 20-21.

31 K. A. OPOKU, *African traditional religion: an enduring heritage*, dans J. KEHINDE OLUPONA – S. S. NYANG, *Religious plurality in Africa*, Nueva York, Mouton de Gruyter, 1993, p. 79 ; K. A. OPOKU, *West African Traditional Religion*, Acra, FEP International Private Limited, 1977, p. 13.

32 S. ANTUÑANO ALEA – F. BUENO PIMIENTA – J. RUBIO HIPOLA (dir.), *Verdad, conocimiento y enseñanza en la tradición agustiniana: comentarios del seminario permanente de investigación Esse-Videre-Amare*, Madrid, Editorial UFV, 2023, p. 24.

poser qu'elles ont déjà disparu (alors qu'en réalité elles perdurent) ; dire qu'elles sont « traditionnelles » est ambigu, car en Occident, la religion traditionnelle est le christianisme, qui n'est pas païen. Cependant, les études qui suggèrent l'emploi des dénominations de religions païennes, traditionnelles ou primitives ne contestent pas l'usage du terme « religion traditionnelle » appliqué aux peuples africains.

2. À la recherche de la relation entre ancestralité et temps

Le cadre de précision terminologique qui a été proposé éclaire de manière spécifique la dimension relationnelle entre l'ancestralité et la notion du temps dans la perspective des RTA. L'affirmation de Mbiti selon laquelle le temps africain se déplace du *Sasa* au *Zamani*, du présent immédiat et médiateur au passé fondateur, du micro-temps au macro-temps, apparaît comme un indicateur de la primauté de l'ancestralité sur le temps. Autrement dit, l'idée d'ancestralité comme constitutive de la religiosité et de la tribalité constitue l'axe sur lequel repose la conception du temps dans la pensée religieuse africaine.

Cela s'explique par le fait que le passé acquiert son sens dans la mesure où il est habité par les ancêtres, et non l'inverse, ces derniers constituant la référence ontologique de la communauté, comme l'ont souligné Gyekye, Mbiti, Eliade, Tempels, Ramose, Kagame, etc. Ainsi, l'ancestralité confère densité, contenu et, en un mot, sens à la communauté.

On pourrait donc affirmer que la plénitude de la personne et celle de la communauté s'atteignent dans l'hier. De cette manière, le modèle et la référence se trouvent dans l'hier. Cela se justifie par le fait que dans l'hier se concentre la sagesse ancestrale, le *Nommo*³³ qui est à la fois parole, sang, semence, vie ; l'hier ancestral est ce qui ordonne et garantit l'expérience communautaire de l'aujourd'hui des vivants.

Ainsi, l'ancestralité imprime l'axe qui cosmise le temps communautaire dans le cadre de l'holisme caractéristique de la pensée africaine. L'orientation de l'horizon du temps vers le passé obéit moins à une projection de buts individuels à long terme qu'à la continuité avec la communauté des ancêtres. C'est pourquoi l'enrichissement personnel d'un individu est souvent regardé avec suspicion dans les communautés africaines.

33 Nous employons ici « Nommo » au sens donné par l'école de Griaule et Dieterlen : c'est le terme de la cosmologie Dogon, désignant le pouvoir générateur et transformateur de la parole. Cf. M. GRIAULE, *Dieu d'eau : Entretiens avec Ogotomméli*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1975.

Cela dit, l'ancestralité peut être considérée, d'une certaine manière, comme une catégorie temporelle dans la mesure où le passé se réactualise constamment dans l'expérience existentielle présente par l'intermédiaire des ancêtres, évitant ainsi une hiérarchisation ou une interchangeabilité des deux réalités. Toutefois, il semble plausible de formuler l'hypothèse selon laquelle la primauté revient à l'ancestralité, en tant que principe d'intégration et fondement des catégories temporelles du passé et du présent. Ce sont les ancêtres qui donnent sens et contenu au passé et qui orientent, de plus, le présent. Autrement dit, le passé est tel parce qu'il est habité par les ancêtres ; et le présent est tel parce qu'il est orienté, garanti et protégé par eux, qui ont en outre autorisé l'occupation ou l'habitation du territoire de la communauté.

L'attribution de la primauté à l'ancestralité nous paraît également plus plausible en raison de sa compatibilité avec la conception pantarétique et holistique de la pensée traditionnelle africaine qui, comme il a été rappelé plus haut, « donne toujours la primauté à la totalité »³⁴, au principe d'intégration, et jamais à la partialité. Ainsi, on ne pourrait comprendre adéquatement la notion africaine du temps en se focalisant sur telle ou telle caractéristique du passé et/ou du présent isolé. Au contraire, toute la densité du temps se définit en relation avec l'ancestralité qui l'entoure et le fonde. Sous cette perspective, la réalité de l'ancestralité prévaut sur les dimensions temporelles individuelles du présent et du passé³⁵.

Pour mieux comprendre cette primauté de la totalité dans la pensée africaine, il convient d'accorder une attention à deux réalités fondamentales de la communauté : la condition de personne et le mariage. À cet égard, il apparaît qu'il ne suffit pas d'être né d'une semence humaine pour être considéré comme une personne, mais que l'on devient personne en vertu d'un processus d'incorporation à travers une série ordonnée d'événements qui commencent avec le processus d'initiation. Pour la même raison, la paternité s'acquiert parallèlement à travers ce processus d'incorporation. Ces événements comprennent des sacrifices, tels que la circoncision pour les garçons et la clitoridectomie pour les filles, où le sang versé permet l'intronisation de l'individu dans la communauté des ancêtres et dans les relations sociales, le liant à la terre et aux membres défunts de sa société³⁶.

34 M. RAMOSE, *African Philosophy through ubuntu*, p. 57 ; I. MENKITI, *Person and community in African traditional thought*, dans WRIGHT (dir.), *African philosophy*, New York, Mond Books, 1984, p. 171-172.

35 Cf. I. MENKITI, *Person and community in African traditional thought*, p. 172.

36 Cf. M. RAMOSE, *African Philosophy through ubuntu*, p. 63-64 ; Cf. I. MENKITI, *Person and community in African traditional thought*, p. 172.

Le mariage, à son tour, se manifeste comme le point de rencontre des trois niveaux de la vie humaine : les ancêtres, les vivants et ceux qui doivent naître. Il assure la continuité générationnelle et renforce le lien entre mort, vie et procréation. De cette façon, la condition de personne s'acquiert par la participation à ces rites qui, comme on le voit, trouvent leur plénitude dans leur connexion avec et leur intronisation dans la réalité ancestrale³⁷.

Toutefois, cette conception holistique de la personne ne paraît pas uniforme ni homogène dans l'ensemble du continent africain. Selon Gyekye, il semble que « les Akan soutiennent une conception tripartite de la personne, considérant que l'être humain est constitué de trois éléments : *okra*, *sunsum* et *honam* (*nipadua* : corps) »³⁸. Cette vision individualiste de la personne constitue donc une exception à la règle selon laquelle, dans la pensée traditionnelle africaine, la personne est conçue avant tout comme une totalité.

Néanmoins, l'exception akan ne constitue pas une raison suffisante pour ne pas rassembler la pensée traditionnelle sous la catégorie de l'holisme, d'ouverture et d'orientation constante vers la totalité et le principe d'intégration dans l'interprétation de toute réalité. De plus, il s'agit là d'une caractéristique propre aux peuples prémodernes, par opposition aux modernes qui tendent à la séparation et à l'analyse de la réalité en compartiments étanches, avec la prétention de polémiquer plutôt que d'intégrer. C'est précisément dans cet horizon de totalité que la primauté de l'ancestralité sur la temporalité enracine ses fondements dans la perspective des RTA.

Conclusion

L'analyse menée dans ce texte a montré que, dans le cadre des RTA, l'ancestralité constitue la catégorie première qui confère sens et densité à l'expérience du temps communautaire. À cet égard, le passé n'est pas une succession abstraite d'instantanés révolus, mais bien la mémoire vivante habitée par les ancêtres, garants de l'identité et de la continuité de la communauté ; de même, le présent ne prend consistance que dans son orientation vers eux — les ancêtres — qui autorisent et protègent la vie communautaire. Dès lors, il convient de retenir les considérations suivantes :

En premier lieu, on peut affirmer que, dans la perspective de la pensée africaine traditionnelle, le temps est véritablement « cosmisé » par l'ances-

37 Cf. M. RAMOSE, *African Philosophy through ubuntu*, p. 65.

38 K. GYEKYE, *The Akan concept of a person*, dans WRIGHT (dir.), *An essay on African philosophical thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 200.

tralité, dans la mesure où ce sont les ancêtres qui organisent, structurent et orientent l'expérience temporelle.

En second lieu, la primauté revient à l'ancestralité, non seulement comme catégorie religieuse, mais aussi comme principe intégrateur de la vie sociale, culturelle et spirituelle de la communauté. Le temps africain, vécu comme expérience existentielle communautaire, ne peut être compris que dans cette relation constitutive avec les ancêtres, qui sont à la fois mémoire, référence et horizon.

En troisième lieu, l'ancestralité n'annule pas le temps, mais l'intègre dans une totalité plus vaste où passé et présent s'unissent dans la continuité de la communauté des vivants et des morts, selon l'holisme de la pensée africaine.

En définitive, reconnaître la primauté de l'ancestralité sur le temps, dans les RTA, ne signifie pas opposer radicalement ces deux réalités, mais montrer qu'elles s'éclairent mutuellement. Le temps acquiert son sens parce qu'il est habité par les ancêtres ; et l'ancestralité manifeste toute sa profondeur parce qu'elle ordonne l'expérience temporelle. C'est dans cette réciprocité que réside l'originalité et l'actualité de la sagesse africaine, qui demeure une source vivante pour aborder les défis du présent et ouvrir de nouveaux horizons.

Il ne fait aucun doute que cette compréhension ouvre de nouvelles perspectives aux débats philosophiques et théologiques contemporains. D'une part, elle permet de repenser la temporalité dans un monde marqué par l'accélération, l'oubli, la fragmentation et l'opposition conflictuelle, en redonnant valeur à la mémoire, à la continuité et à la dimension communautaire. D'autre part, elle invite à un dialogue interculturel et également intergénérationnel fécond, en ce sens que l'horizon holistique du temps africain, enraciné dans l'ancestralité, peut enrichir la réflexion actuelle sur l'identité, la mémoire et l'avenir des sociétés humaines, sous la prémisse que nos histoires sont inextricablement liées à celles de ceux qui nous ont précédés.