

Lilyan FONGANG-KESTELOOT
IFAN-CH.A.DIOP
BP 206 – DAKAR

LES RELIGIONS D'AFRIQUE NOIRE

PROBLEMATIQUE

La diversité

L'Afrique est un continent, on l'oublie trop souvent. On en parlé longtemps de façon globale (Hegel, Gobineau, Frobenius) et les généralisations abusives sont encore aujourd'hui monnaie courante.

L'anthropologie tant américaine que française a révélé depuis soixante ans la surprenante diversité des cosmogonies et des théologies qui fleurissent dans les sociétés africaines et informent leur vision du monde, leur éthique, voire leur économie.

Cette diversité est d'autant plus perceptible à l'analyse que chaque ethnie possède son système religieux avec les notions particulières, obligations et interdits, qui s'y rattachent ; à première vue donc on ne distingue pas grand chose de commun entre les cultes familiaux des Peuls ou des Sérères, et le Vaudou structuré en véritable église, ou le Bwiti villageois du Gabon.

Cette absence d'unité formelle et dogmatique a du moins l'avantage d'en exclure tout prosélytisme en dehors des limites ethniques. Aucune ne se prétend religion universelle. Chaque système est autonome et à priori tolérant du voisin.

La plupart sont fondées sur un mythe d'origine, qui a son tour fonde un culte et des rites précis.

C'est ainsi que ont coexisté des polythéismes et des monothéismes¹ ; sans avoir connu de guerres de religions avant l'introduction de l'Islam ou du Christianisme.

C'est aussi pourquoi, ces deux religions étrangères ont pu aisément pénétrer le territoire africain. Car les religions traditionnelles ont tendance à assimiler les dieux nouveaux sans se soucier d'une orthodoxie à leurs yeux sans nécessité. On verra donc la formation rapide de divers syncrétismes, depuis l'Islam Noir (décrit par V. Monteil) et ses multiples confréries, jusqu'aux

¹ Toute généralisation ou réduction à l'un ou l'autre système s'avère rapidement faux.

Harrisme, kibanguisme, matsuanisme, Native Church et autres dérivés des églises chrétiennes.

La terminologie

Il faut avouer qu'une terminologie anarchique est faite pour décourager les chercheurs. On a tellement mélangé les termes de magie, sorcellerie, fétichisme, animisme, paganisme que certains préfèrent aujourd'hui parler tout simplement de religions traditionnelles, ou encore religions paysannes.

Cependant des ethnologues ont tenté de préciser ces dénominations en les classant en étapes de la conscience religieuse archaïque (Girard). D'autres ont refusé en bloc tous ces mots comme étant péjoratifs et relevant du mépris colonial.

Les noms proposés comme le pan-vitalisme, ou les religions ancestrales, ou les anthropologies religieuses africaines, témoignent surtout de l'embarras où l'on se trouve de s'accorder sur une désignation commode de cet ensemble multiforme, mais très précisément situé dans l'espace culturel et géographique.

Nous avons donc choisi avec H. Memel Fote, et L. V. Thomas (Colloque sur les religions, Abidjan 1961) d'utiliser le terme d'animisme et ce malgré les réticences postérieures.

Mais qu'est-ce que l'animisme selon E. B. Tylor qui le premier a défini ce vocable ?

"Selon cette conception le monde serait peuplé d'esprits bienveillants et malveillants. Les hommes attribuent à ces esprits la cause de tout ce qui se produit dans la nature, et considèrent que ces êtres *animent* non seulement les animaux et les plantes mais même les objets en apparence inanimés...

"L'animisme est un système intellectuel qui permet de concevoir le monde comme un vaste ensemble. Il comporte aussi un système d'indications relatives à la manière dont on doit se comporter pour dominer les esprits des hommes, des animaux et des choses... Ces règles de conduite sont connues sous le nom de sorcellerie et magie, et peuvent être comparées à la technique" (Primitive Culture 1903).

Certes on en retrouve d'autres formes en Asie, en Océanie et chez les Indiens d'Amérique. Certes il y a "de l'animisme" dans toutes les religions y compris la chrétienne. Mais les Africains ont élaboré une conception du Cosmos et de l'Etre qui rejoint si complètement le champ sémantique de ce vocable,

qu'il devient absurde de l'écarter sous prétexte qu'il convient en partie à d'autres contextes religieux.

L'animisme : un pan-vitalisme dynamique

a) La force vitale :

L. V. Thomas insiste sur cette notion fondamentale de l'animisme africain en l'opposant au culte ancestral asiatique et au totémisme amerindien, autres dimensions de l'animisme là-bas dominantes ; ces dimensions sont présentes aussi en Afrique mais intégrées à ce concept d'énergie-force-vitale déjà mis à jour par Placide Tempels et que Thomas définit ainsi : "force et tension, pouvoir d'expansion, de renouvellement et centre d'échanges avec l'environnement, qui fait que chaque être est un intermédiaire et un cadre opératoire" (o.c.).

Marcel Griaule écrit de son côté à propos du "nyama" dogon, qu'il s'agit d'"une énergie en instance, impersonnelle, inconsciente, répartie dans tous les hommes, animaux, végétaux, dans les êtres surnaturels, dans les choses dans la nature, et qui tend à faire persévérer dans son être le support auquel elle est affectée temporairement ou éternellement...C'est ainsi que le ciel, les morts, les génies, les autels, le fumier, les arbres, la graine, la pierre, les bêtes, la couleur rouge, les hommes ont du nyama" (*Masques Dogons*, Chap. 4).

Cette force ou énergie vitale est considérée comme éminemment désirable et se renforce et s'accroît par des processus divers. Elle est ambivalente, c'est-à-dire qu'elle peut être indifféremment utilisée pour le bien comme pour le mal.

Cette énergie vitale "anime" donc tout ce qui est pourvu d'existence matérielle et immatérielle. Elle circule entre les espèces, entre les individus, entre les vivants et les morts ; elle provoque ainsi une interférence généralisée très concrète, qui soumet tout être à l'influence nocive ou bénéfique de son parent, de son voisin, des esprits divers invisibles, ou présents dans les végétaux, les minéraux ou les animaux.

L'anthropologue Memel Fote (in Colloque des religions o. c.) confirme l'idée que ces forces obéissent à deux lois : la loi d'hierarchie, et la loi d'interdépendance, fondent ainsi une ontologie autant qu'une éthique.

b) La hiérarchie des forces :

La plupart des peuples de l'Afrique animiste se représentent les êtres selon un système étroitement hiérarchisé. Tout au sommet, non localisé et très loin, une entité créatrice qui est parfois voûte céleste, parfois océan, parfois

énergie pure (bambara) ; elle aurait créé les éléments puis les êtres soit en se divisant, soit en produisant un œuf, soit par gestation directe en s'unissant avec la Terre, ou tout autre être sorti de lui. On n'est pas très loin des cosmogonies égyptiennes ou grecques.

A travers divers processus sont ainsi créés les divinités secondaires, puis les génies grands et petits, enfin les ancêtres des clans et des lignages, l'actuelle communauté humaine se trouvant au bout de la chaîne, (le plus beau symbole de cette filiation est sans doute le motif du Banangolo (dont Y. T. Cissé a développé les multiples significations)) mais aussi le monde animal, végétal, minéral.

Cette hiérarchie est indestructible car fondée sur l'origine, mais aussi sur la puissance. De plus elle est consolidée par les conceptions suivantes.

c) La loi d'interdépendance :

L'individu ordinaire va donc devoir s'insérer dans ce réseau, en se trouvant d'emblée lié à une série d'obligations religieuses, familiales et sociales, qu'il apprendra dès l'enfance par sa famille d'abord, puis par les classes d'âges, les initiations, les sociétés secrètes.

La loi d'interdépendance découle donc de cette vie associative intense et va conditionner non seulement l'existence quotidienne mais la conception même que l'individu se fait de lui-même. La meilleure description en est donnée par R. Bastide dans un ouvrage collectif paru en 1976².

d) La notion de personne :

R. Bastide relève ce qu'il identifie comme spécifique et commun aux différents cas exposés dans le livre par les travaux d'ethnographes attentifs : la notion de personne inclut la relation insecable avec la parenté latérale étendue d'une part, et avec l'ascendance des vivants comme celle des ancêtres, sans limitation de temps ni d'espace.

L'individu est dès lors organiquement saisi dans le tissu familial et clanique : les conséquences sur son éthique seront considérables : il fait partie d'un tout, et ce tout fait partie de lui. Il lui sera difficile de se penser et d'agir hors de ce cadre de référence.

² La notion de personne en Afrique noire – CNRS/L'Harmattan – Paris.

C'est dans ce cadre qu'on pourra comprendre l'antique droit de vie et de mort du père sur sa descendance ; et la non-majorité des jeunes vis-à-vis de leurs aînés, qui aboutit à un système fortement gérontocratique.

L'individu qui, en Occident moderne, existe comme entité bien séparée d'autrui, et indépendante sauf de Dieu (M. Mauss), s'inscrit en Afrique dans un double réseau qui touche non seulement ses relations mais sa nature même ; le réseau horizontal le soude aux membres vivants de sa famille et de son lignage, le réseau vertical l'intègre dans sa lignée d'ancêtres morts, elle-même intégrée dans un continuum qui va jusqu'aux dieux. Il y a donc "fusion de l'individu dans son environnement et dans son passé" (Bastide, in *Notion de Personne en Afrique noire*, 1973).

e) *La conception de la mort :*

Une autre conséquence de la loi d'interdépendance est l'interprétation de la mort. On la croit généralement causée par quelqu'un, et non seulement par l'accident ou la maladie. Les notions de mauvais-œil, d'envoûtement ou d'anthropologie réelle ou symbolique se fondent sur ces rapports de force mentale entre les êtres. Ainsi la mort peut être provoquée par vengeance ou par envie, uniquement de manière occulte, sans passer par un médium matériel. D'où la nécessité de se protéger par des moyens analogues : gris-gris, safara, sacrifices, invocations, exorcismes (jat).

Ceci bien sûr n'est valable que pour les morts précoces ou brutales. Lorsque un vieillard disparaît, il a accompli son cycle normal, et son décès n'entraîne ni tristesse ni inquiétude ; car il accède alors à l'enviable statut d'ancêtre.

La peur de la mort est universelle. Elle est la source de la plupart des religions. Mais il semble que les Africains aient poussé à un degré extrême la mutation du cadavre impur et inerte, en esprit sacré et actif, transformant ainsi la valence négative du mort en valence positive de l'ancêtre (L. V. Thomas).

La mort est alors réduite à un rite de passage, assez analogue à ceux qui ont déjà jalonné l'itinéraire des vivants. Elle est le "prix à payer" pour accéder au statut supérieur. C'est un rite comme les précédents, assorti d'un sérieux bénéfique pour le récipiendaire. Si bien que le processus de mort-renaissance, déjà vécu lors des initiations, est bien préparé, bien encadré, et débouche sur l'enviable statut d'ancêtre³.

³ Voir l'excellent ouvrage de Amade Faye : *Le thème de la mort dans la littérature seereer*.

f) *Le statut d'ancêtre :*

Mais qui est ancêtre ? Comment le devient-on ? Sous quelles formes se présente-t-il ? Où peut-on le situer ? Quels sont ses pouvoirs ?

Il y a plusieurs catégories d'ancêtres, bien entendu. Là aussi, il y a hiérarchie. Tout d'abord, voyons les *ancêtres mythiques* : un bel exemple nous en est donné chez les Dogons avec les deux Nommo mâle et femelle directement issus de l'œuf divin pour "accoucher" du premier homme, comme en témoigne les statuettes où l'homme est relié au Nommo par son placenta (in *La Notion de personne en Afrique noire*, p. 208). M. Cartry développe d'ailleurs un peu plus loin (p. 279) l'analyse de G. Dieterlen ; selon lui la "logique placentaire" qui fait sortir tous les êtres du placenta primordial, se vérifie aussi dans la relation du premier ancêtre mythique qu'est le Renard avec le même placenta maternel, dont le rapport mère-fils aîné demeure l'avatar humain le plus significatif ; "par rapport à cette substance placentaire originelle, il n'y a plus d'Ego, mais une entité pré-personnelle qui est à la fois la mère et le fils".

Chez les Gourmantché, Cartry précise que la mère a pouvoir d'influencer le destin de ses descendants jusqu'à la 4^e génération.

Après le ou les ancêtres mythiques, on rencontre généralement *l'ancêtre de l'ethnie*, puis *du clan* ou du lignage ou *de la dynastie*. Très puissant lui aussi. Ainsi Lébé ou le Grand masque Serpent ancêtre des Dogons, ou Akomo Mba ancêtre clanique des Fang-Bulu, ou Lyanja ancêtre des Mongo-Nkudo.

Plus ou moins plus "historiques" le Ndiadiane Ndiaye des dynasties wolof, ou Barama Ngolo et NyaNgolo ancêtres des rois bambaras de Ségou, voir aussi les ancêtres mythiques et claniques, de la dynastie de Soundiata : Bilal et les 4 Simbom.

En général un lignage se définit par la reconnaissance d'un ancêtre commun, ce qui suppose un nom précis pour cet ancêtre, même si sa personne et son rôle ne sont plus en mémoire de ses descendants.

Tous ces ancêtres ont bien entendu des *cultes appropriés* auxquels les concernés sont tenus sous peine de calamités.

On peut y intégrer parfois les "saints" que sont les rois islamisés ou les chefs fondateurs de confréries : ainsi El Hadj Omar, Ahmadou Bamba et Limamu Laye, Cheikh Malick Sy, rien que pour le Sénégal ; mais aussi, les Morho Naba morts des Mossi, ou les rois du Buganda.

Enfin, -et cette fois-ci tout près du quotidien des villages- deviennent ancêtres *Les patriarches, les notables, les hommes de pouvoir*, les hommes de bien, et en général-condition sine qua non- toute personne ayant des descendants aptes à lui assurer un culte, autrement dit à entretenir sa mémoire.

Cependant cette condition nécessaire n'est pas suffisante. Un certain nombre de gens n'accèdent pas à cet état de survie ; les enfants morts jeunes (sauf les jumeaux) les fous, les anormaux ; et non plus les malfaiteurs notoires qui ont fait tort au groupe, enfin parfois, ceux qui sont morts de la lèpre ou du "gros ventre". Hormis ces cas, toute personne honorable, à qui l'on a consacré les rites funéraires prévus, chemine vers le village des ancêtres qui l'attendent à Pelimpiku (Burkina) ou Allada (Bénin) ou Lasara (Malinke), emportant les vœux et les messages de sa famille. Il passe le fleuve ou la montagne ; ou encore tout simplement il demeure parmi les siens, au cimetière ou dans la concession. Ainsi chez les Pygmées il rejoint son totem, tandis que son souffle entre dans son fils aîné.

Plus tard, certains morts réapparaîtront dans la campagne, avec leur forme humaine. Ou encore chez les Sereer, ils se transforment en serpents ou en varans, et deviendront Pangol familiaux ou villageois. Chez les Bamiléké ils iront dans la case où sont conservés les crânes. Ils deviendront ainsi "esprits protecteurs". En Afrique centrale ils prennent la forme de la mante religieuse, du léopard ou de la vipère, et seront comme tels épargnés, avec leurs lieux de résidence (trou, arbre, rivière).

L'ancêtre vient encore hanter les rêves la nuit, il s'introduit dans les Masques dansant lors des fêtes rituelles, il reste "branchés" sur les statuettes ou les animaux totémiques qui le représentent ; il se réincarne enfin dans les enfants qui naissent.

L'ancêtre peut intervenir à tout moment lorsqu'on l'invoque.

Il devient hostile, courroucé, dangereux si on l'oublie, ou qu'on enfreint une loi, ou qu'on transgresse un interdit. Il est le gardien invisible de la tradition.

Point focal du réseau vertical, l'ancêtre est donc *le premier intermédiaire habilité entre l'homme et les dieux*⁴.

Mais l'ancêtre demeure le *modèle indépassable* qui dicte les comportements des générations ultérieures.

⁴ Car il existe aussi de nombreux génies ou dieux qui hantent les rivières, les sources, les bosquets, les roches et l'océan : Mama Nguedj (Joal), Mame Ndiaré (Yoff), Mame Koumba Mbang à St-Louis, Mame Koumba Lambaye à Rufisque.

Illimités sont donc les pouvoirs de l'ancêtre. Et non contrôlables. Le vivant de sa lignée demeure à tout jamais son obligé. Si bien que D. Zahan a raison d'écrire à propos de l'Africain des sociétés anciennes : "Orienté vers le passé, il ne trouve pas la justification et le sens de son action dans le futur, mais dans le temps déjà écoulé...l'idéal, pour lui, est un passé exemplaire qui se réalise dans le présent...et la répétition de ce passé normatif enrichi à chaque réalisation" (Zahan : *Religion, spiritualité et pensée africaine*, 1970).

g) *Religion, culte et gérontocratie :*

Le dépositaire évident des volontés de l'ancêtre ou du génie (Rab) apparenté (Mame) avec qui l'ancêtre a fait alliance est celui qui lui est le plus proche dans le temps, à savoir le *vieillard* car il n'est pas loin de devenir ancêtre lui-même.

La classe d'âge des vieux dans un village est donc automatiquement celle qui communique avec les parents trépassés, ils sont la charnière entre les vivants et les morts.

Ce qui explique la force et la logique inéluctable de la gérontocratie rurale africaine. Les vieillards décident des dates des cérémonies propitiatoires où sont honorés ancêtres et dieux protecteurs, souvent ensemble, quand ils ne sont pas confondus, comme les Pangol sérères, les Bøekin diola, les vaudous Ewe et Yoruba, ou les rois-dieux des peuples des Grands Lacs, dont J. B. Mworoha a si bien décrit le processus de mutation (o.c. 1977).

Les prêtres ou prêtresses de ces ancêtres (divins ou non) sont choisis dans leurs lignages, et souvent désignés par voie mystique (rêve ou apparition). C'est eux qui interpréteront les signes par lesquels les ancêtres ou les dieux se manifestent (orage, sécheresse, maladie, stérilité) et qui décideront des réparations du dommage causé souvent à l'insu du ou des responsables (ce qui a des incidences sur la notion de culpabilité). Aux vieillards aussi l'ancêtre indiquera les sacrifices précis qu'il exige, ses interdits, son animal totem personnel, le lieu qu'il fréquente.

Mais il arrive que l'ancêtre manifeste des désirs abusifs. Il faut lire les études du Camerounais Meinrad Hebga (Sorcellerie et prière de délivrance) ou de L. Sobel Diagne (thèse sur la parenté chez les Sereer) pour mesurer l'impact négatif que l'ancêtre proche ou le Pangol peut exercer sur le vivant attaché à son service. C'est là qu'on perçoit la pesanteur d'un tel système que certains, un peu vite, comme le Père Gravrand, ou le Père Tempels en son temps, se sont plu à rapprocher du culte des saints dans le Christianisme.

Dans les religions africaines les ancêtres ne sont pas sans défauts ni sans passions, les génies et les divinités sont plus proches des dieux grecs que de Jésus. Ils ont des caractères différenciés, souvent susceptibles et vindicatifs, parfois capricieux, fréquemment jaloux et possessifs. Ils pèsent de tout leur poids dans la vie quotidienne des familles et villages qui demeurent leurs adeptes. Il semble que les ancêtres les plus encombrants soient aussi les plus proches.

Et ce pouvoir post mortem est si grand, que dans certaines sociétés la finalité de l'activité économique de l'homme est d'arriver à se payer les dignes funérailles qui lui faciliteront le passage au statut d'ancêtre. Amade Faye dans sa thèse sur *La Mort dans la littérature sereer* (1990) remarque que "Mourir préoccupe moins que mourir sans avoir pu assurer son deuil, sans pouvoir espérer...une sorte de résurrection sinon dans le corps, au moins dans l'esprit du peuple et des siens".

On se rappelle ainsi les funérailles de parents célébrées avec faste, et leur statut d'ancêtre ne fait alors aucun doute. On travaille donc toute sa vie, et on accumule les biens pour avoir "un beau deuil" et une haute tombe-tumulus sur laquelle sa famille fera sacrifices et libations. "Je ne suis pas dépourvu de tombe au point d'adorer un petit tertre" dit le proverbe Sereer. "La plus grande gloire d'un être humain n'est célèbre qu'après sa mort" répond le Bamiléké.

Mais c'est dans toute l'Afrique que le bon déroulement des funérailles est essentiel, afin de ne pas rater le "passage", en devenant cette calamité : un mort-errant que les villageois redoutent comme la peste. Les perturbations que ce revenant occasionne, ne cesseront que lorsqu'on lui aura donné la sépulture convenable, ou fait les rites appropriés et compliqués qui l'apaisent. Les rites d'ailleurs ne sont pas les mêmes d'ethnie à ethnie, ni pour les ancêtres des différentes catégories. Ainsi les ancêtres claniques auront une fête à eux consacrée annuelle (Baoulé, Akan, Malgaches) ou périodique (comme le Sigi Dogon tous les 60 ans).

Dans la majorité des peuples, l'esprit du mort est ainsi "éloigné" dans un premier temps, avec tout le respect et les cérémonies qu'on lui doit. Il se passe ensuite une période de latence avant qu'il ne se manifeste comme Ancêtre, dans des formes prévues, et détectées par les vieux de sa classe d'âge ou de sa famille.

Les mêmes personnes désigneront l'enfant dans lequel il se réincarne et à qui l'on donnera son nom, sans qu'il cesse d'exister en tant qu'ancêtre. Un homme ordinaire pourrait ainsi se réincarner 4 fois, et un "Grand" 7 fois

(Sereer). Mais il n'est pas de règle générale, chaque ethnie a ses modes et ses rythmes de réincarnation.

Conclusion

Que faut-il retenir de cette idéologie très cohérente qui relie les vivants aux morts, et réinsère les morts dans le cycle des vivants ?

Et pourrait-on la comparer à la métempsychose dans l'hindouisme et le bouddhisme ? Il semble bien que non. Car dans les religions de l'Inde la réincarnation suit des lois fondées sur une éthique ; l'homme se réincarne dans la caste supérieure ou inférieure, voire dans l'animal, selon sa conduite durant sa vie antérieure.

En Afrique point de "karma". On se réincarne dans sa famille tout bonnement, et en fonction de sa force vitale d'ancêtre. La vie supplémentaire ne sanctionne pas la vie précédente. Et il n'est pas prévu de Jugement dernier, pas plus que de Nirvâna.

Parce que l'eschatologie africaine ne prévoit pas la Fin du Monde, et ne souhaite pas l'arrêt du cycle des vies. Elle vise au contraire à l'éternité sur terre. La seule façon de l'obtenir est d'annuler la mort, en assurant au trépassé le même statut qu'au vivant ; mieux, un statut supérieur, avec plus d'autorité, plus de puissance, plus de liberté, y compris celle de revenir en chair et en os sur cette bonne terre que personne n'a envie de quitter.

Ainsi "digérée", la Mort n'est plus vraiment terrifiante, on peut même choisir de se la donner. Et on ne s'étonne plus des rites *dinka* d'autodestruction du Maître des Lances, ou des suicides de vieillards "aidés" par le groupe, qui sont agréés par la coutume ; de même que les suicides d'honneur n'entraînent nulle réprobation (Sénégal).

Car comme l'écrit L. V. Thomas :

"La mort africaine est refus de la rupture et établit la continuité vie-mort..."

Tout se passe comme si la circulation renouvelée des hommes sur l'ensemble des parcours rituels (naissance, initiation, mariage, funérailles) mettait en œuvre la transformation de la vie en mort et réciproquement. Vivants et morts possèdent la capacité de donner la mort et de relancer la vie".

Avec cette nuance cependant que les parties ne sont pas du tout égales dans ce jeu de la réciprocité : le vivant doit toujours obéissance à l'ancêtre, dont "la toute puissance est en droit d'exiger toujours plus".

Cette dépendance dans laquelle l'ancestrisme maintient la communauté africaine infirme, à notre avis, la conclusion du professeur Thomas selon laquelle la mort serait réellement transcendée. Disons plutôt que l'Africain a trouvé des solutions originales pour apprivoiser la mort, en l'intégrant au cycle ininterrompu et imaginaire d'une existence qu'il adore. Mais ce faisant il en arrive à se placer sous l'autorité d'une chaîne ininterrompue, elle aussi, de Mânes plus ou moins divinités, qui risquent de le priver finalement des grandes initiatives pour transformer son destin.

A force d'être "pius" envers ses ancêtres l'homme africanus ignore le "meurtre du père". Mais, en contrepartie, il imagine difficilement son futur hors des cheminements et des objectifs de ses vénérables et tout-puissants modèles.

X

X

X

BIBLIOGRAPHIE SUCCINTE

- M. Augé : *Pouvoirs de vie pouvoirs de mort*.-Flammarion 1977.
- A. Adler et A. Zempleni – *Le bâton de l'aveugle, divination, maladie et pouvoir chez les Moundang du Tchad* – Hermann 1972.
- Collectif : *la Notion de personne en Afrique Noire* – CNRS 1976 – L'Harmattan.
- Collectif : *Le deuil et ses rites*, n°s 9 et 11 – Systèmes de pensée en Afrique Noire – CNRS-Paris.
- Collectif : *Réincarnation et vie mystique en Afrique Noire* – PUF 1965.
- E. Dammann : *Les religions de l'Afrique* – Payot 1964.
- M. C. et E. Ortigues – *Œdipe africain* – Plon 1965.
- Léon S. Diagne : *Le système de parenté matrilineaire sérère* –thèse inédite, Dakar 1985.
- G. Dieterlen : *Les âmes des Dogons* – Inst. Ethno 1941.
- M. Dupire : *Sagesse sereer* – Karthala 1994.
- E. E. Evans – Pritchard : *Les Nuer* – Gallimard.
- Amade Faye : *Le thème de la mort dans la littérature sereer* – NEA, Dakar 1997.
- J. Goody : *Death, property and ancestors* – Londres 1962.
- Meinrad Hebga : *Sorcellerie et prière de délivrance* – Présence Africaine – Paris 1982.
- Jeffreys M. D. : *Samsonic suicide on suicide revenge among Africans African Studies*, London 1967.
- L. Luneau : *Que disent de l'au-delà les traditions africaines ?* in *Concilium* 143 – Paris 1979.
- G. Le Moal : *Les Bobo, nature et fonction des masques*, Oratom 1980.
- J. B. Mworoha : *Peuples et rois de l'Afrique des lacs* – NEA, Dakar – 1977.
- J. F. Nicolas : *Les Notions d'âme et de divinité en Afrique Occid.* In *Anthropos*, 1956.
- M. Palau-Marti : *Le roi-dieu au Bénin* – Berger Levrault 1964.
- Ch. H. Pradelles de Latour : *Ethnopsychanalyse en pays bamileke* – EPEL et CNRS – Paris 1991.
- H. Sawyerr : *God, ancestor or creator ?* Longman 1970.
- P. Schebesta : *Les Pygmées du Congo Belge* – Bruxelles 1952.
- L. V. Thomas et R. Luneau : *La terre africaine et ses religions* – L'Harmattan 1990.
- L. V. Thomas : *La mort africaine* – Payot 1982.
- D. Zahan : *Réincarnation et vie mystique chez les Bambara* – in ouvrage collectif PUF, cité plus haut.
- G. Dieterlen et Y. Cissé – *Essai sur la société d'initiation du Komo bambara* – Ed. Mouton et co. Paris.