

Congrès théologique et pastorale sur la Famille à Milan

Mai 2012

Conférence de Mgr Barthélemy ADOUKONOU

La famille et la fête dans la diversité des cultures

Résumé

La conception postmoderne de la culture amputée de son fondement religieux conduit nécessairement à une conception elle-même tronquée de la famille. Celle-ci, prise en étau au cœur d'un monde hyper-mécanisé et paradoxalement sollicité par le divertissement à outrance, ne sait comment se tenir par rapport au travail et à la fête. L'ouverture à l'expérience des autres cultures où la référence à Dieu et au divin est maintenue permet de renouveler la base anthropologique de la réflexion sur la famille. Elle n'est plus alors saisie dans l'horizon individualiste étroit où l'hédonisme et le relativisme sont prédominants. Prise dans le cadre plus large de la parenté, telle que les cultures africaines et océaniques en donnent l'exemple, elle offre un contenu de sens renouvelé à la fête où la tension entre le cérémonial et le récréatif, le sacré et le profane est clairement maintenue. Aucune réduction n'est de mise : ni dans le sens du divin (fusion pan-sacrée) ni dans le sens de l'humain (hybris de « la fête sans Dieu »). Une telle tension ne se résout que dans la fête où la famille chrétienne, icône de l'Eglise-Famille de Dieu, assume dans son mystère propre tout ce qui est en attente d'accomplissement dans la famille humaine : la conversion du mémorial ancestral ou l'Eucharistie au cœur de la parenté.

Conférence

LA FAMILLE ET LA FETE DANS LA DIVERSITE DES CULTURES

La théologie de « l'image de Dieu » telle qu'elle s'est développée dans la tradition patristique et dans les temps modernes a mis en lumière un certain nombre de traits par lesquels l'homme réaliserait sa ressemblance à Dieu. Ces différentes herméneutiques du récit de la création de l'homme ont été rendues possibles par des contextes culturels précis : l'influence du néoplatonisme sur la vision augustinienne de l'homme, l'émergence de l'*homo sapiens* avec les Lumières, l'*homo faber* de la société industrielle, l'*homo ludens* de la société contemporaine, lequel est perçu comme l'œuvre d'un Dieu qui aurait déroulé la création comme un jeu¹. Le développement des sciences humaines et sociales, à l'époque moderne, même s'il est marqué en Occident par une rupture dommageable pour l'anthropologie d'avec la théologie, a mis en lumière une pluralité de cultures à l'échelle planétaire que l'envahissement du positivisme n'a pas réussi à couper de leurs référents divins. Cette entrée en scène des cultures des peuples non-européens obligent aujourd'hui à une pensée de l'interculturel qui constitue une chance d'abord pour l'Europe elle-même afin qu'elle échappe à l'enfermement dans une monoculture scientifique athée où elle risquerait de perdre son âme. La pensée de l'interculturel représente ensuite une chance pour l'humanité entière, en ce sens qu'elle permet de réfléchir le mystère de l'homme dans sa plus grande diversité en même temps que dans sa commune nature, une pensée qui donne l'audace de réintroduire le symbole en anthropologie, de redonner sa place au surnaturel, de sortir du déisme et de toutes les autres réductions qu'une vision athée du monde cherche à imposer à tous.

L'Eglise en Afrique en se définissant comme « Famille de Dieu » à la 1^{ère} Assemblée Spéciale pour l'Afrique du Synode des Evêques n'a pas simplement posé un acte d'inculturation ecclésiologique, elle a aussi indiqué un foyer d'anthropologie théologique qui en appelle d'autres en Asie, en Amérique Latine, en Océanie. Ce foyer anthropologique qui ne s'accomplit que dans la figure du Christ, Frère aîné d'une multitude constituant précisément son Corps fraternel, saisit l'homme lui-même comme « famille », c'est-à-dire, intrinsèquement comme « être en relation ».

En réunissant au cœur d'une même thématique, la famille, le travail et la fête, cette septième rencontre mondiale des familles offrent un cadre propice pour penser l'identité de cet « être relationnel » aussi bien dans l'ordre de la création que dans celui de la re-création, et ce, précisément à partir des accents divers auxquels éveillent les cultures diverses. L'un des apports les plus significatifs de cette ouverture à la diversité culturelle est sans doute l'élargissement du cercle de la famille en direction de la parenté. La redécouverte de cette conception large de la famille (1), que l'Europe aussi avait connue, permettra de donner une épaisseur anthropologique à la fête qui devient dès lors célébration de la famille (2) s'ouvrant à la transcendance du Créateur et se préservant de l'hybris de la « fête sans Dieu » qui est

¹ . Cf. EUVE, François, *Penser la création comme jeu*, Collection Cogitatio fidei n° 219, Cerf, Paris 2000.

aussi la célébration de *la mort de ce qu'il y a de plus humain en l'homme : le sens de la famille* (3).

1. Pour une conception de la famille enracinée dans la parenté

La réalité qui est en perspective est la famille chrétienne, laquelle doit penser à nouveau sa relation au travail et à la fête dans un monde hyper-mécanisé et paradoxalement sollicité par le divertissement à outrance, où l'homme perd son équilibre entre le « dominez la terre et soumettez-la » et l'entrée dans l'émerveillement du repos du sabbat « et Dieu vit tout ce qu'il a créé, et c'était très bon ». Mais la réalité en vue, c'est déjà la donnée créaturale telle qu'elle est sortie des mains de Dieu, « à son image et à sa ressemblance ».

La notion de « famille conjugale » qui est aujourd'hui remise en question en Occident pour des formes d'associations éloignées du dessein de Dieu sur la famille était déjà, au lendemain des Lumières, le fruit d'une évolution historique très complexe qui a en fait conduit à ce que Francis Zimmermann appelle « une sortie de la parenté »². Il ne s'agissait pas d'une évolution au sens évolutionniste du terme et qui aurait consisté en un passage d'une horde primitive marquée par la promiscuité à une forme plus civilisée de « famille ». Il s'agissait au contraire d'une régression au sens d'un repli de la cellule familiale « restreinte » sur elle-même, d'une fermeture à ce qui constitue le lien social originel donné dans les liens de parenté. C'est la radicalisation de cette sortie de la parenté où l'individu devient la mesure de toute chose qui rend possible des revendications comme celle du « mariage homosexuel » et d'autres formes d'union « contre-nature ».

Pourtant, avec les travaux de Malinowski en Australie et dans les Îles Trobriand³ et surtout de Lévi-Strauss sur les structures élémentaires de la parenté⁴, il était apparu clairement qu'entre les groupements de parenté (clans, phratries et moitiés) et les familles nucléaires il n'existait pas une différence de nature⁵. Mais il restait pour ces anthropologues à préciser que l'analogie

² . ZIMMERMANN, F. *Enquête sur la parenté*, Paris PUF, 1993.

³ . B. MALINOWSKI, *The Family Among the Australian Aborigines* (1913), Shocken Brooks, New York, 1963; *Sex and Repression in Savage Society*, London, Routledge & Kegan Paul, 1927.

⁴ . LEVI-STRAUSS, C., *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, 1949

⁵ . Dans un article sur « Les sociétés humaines et la famille » (Encyclopaedia Universalis, 2008), Françoise Héritier, pourtant héritière de Lévi-Strauss semble remettre en cause l'universalité de l'institution familiale. Elle s'appuie sur des matériaux ethnologiques africains dont l'interprétation est contestable pour établir ce qu'elle appelle le « mariage légal entre femmes ». D'abord dans le cas des Nuer Soudanais qui sont patrilineaires, il y a un arrangement social pour la femme stérile et dont la stérilité est irrévocable afin qu'elle paie la dot pour une jeune fille qu'elle donne ensuite à un de ses serviteurs. Les enfants issus de cette union seront « enfants de la stérile » et la jeune femme aurait à l'égard de la femme stérile la même révérence qu'une femme a à l'égard de son mari. Le deuxième exemple que donne Héritier est celui des femmes commerçantes yoruba qui paient la dot pour des jeunes filles, des vierges, qu'elles envoient ensuite faire du commerce dans d'autres contrées. Celles-ci sont libres de se mettre en union avec les hommes de leur choix. Les enfants issus de ces unions reviennent à la femme qui a payé la dot. Les géniteurs paient souvent des compensations financières pour garder les enfants. Héritier prend soin chaque fois de nuancer dans ses conclusions. Pour les Nuer, elle dira que la femme stérile est socialement un ersatz d'homme et son « mariage légal reste tout à fait conforme aux canons de l'idéologie masculine ». « Dans les deux cas, c'est le versement de la compensation qui rend le mariage légal et qui légitime les enfants. Il n'est pas permis de voir, dans ces unions, qui ont pour but soit la constitution d'une famille normale (cas des Nuer), soit la fructification d'un capital (cas des Yoruba), une forme quelconque d'homosexualité

entre la famille et la parenté n'était pas seulement d'ordre structurel mais proprement d'ordre ontologique parce qu'est inscrite dans la nature humaine l'ouverture de l'unité familiale « conjugale » à quelque chose qui la dépasse en amont comme en aval.

L'Afrique d'aujourd'hui, à cheval entre une modernité qui achève de déconstruire les fins du mariage en contestant jusqu'à l'institution matrimoniale elle-même, et un héritage de sens qui lui vient de sa tradition culturelle, porte encore une parole sur la famille qui est un cri de ce qu'il y a de profondément humain dans l'homme créé à l'image et à la ressemblance de Dieu. Or Le « cri », comme l'une des branches les plus modernes de la philosophie — la phénoménologie - l'affirme, est la vie en auto-monstration : « *Dans le cri et dans l'appel, le langage n'est ni signe signifiant, ni symbole, mais, ontologiquement, l'image phénoménale de la vie en tant qu'elle se manifeste immédiatement. La parole est alors la vie elle-même qui se présente à partir de son fondement* »⁶.

Les recherches du mouvement africain d'inculturation, *Le Sillon Noir*, conduites par les sages africains eux-mêmes ont permis de repérer à la base de l'anthropologie sociale dans les aires culturelles de l'Afrique subsaharienne la reconnaissance de la dépendance filiale comme première relation constitutive de l'identité familiale. Avant la sponsalité, il y a la filiation. Il s'agit en fait pour l'homme de la prise de conscience qu'il tient son identité d'un autre. Cette identité se décline à partir d'un ailleurs qui, pour lui, est divin et s'exprime dans la dépendance filiale à la figure de l'ancêtre éponyme.

Autour de cette relation fondamentale de la filiation – qui représente un indice anthropologique majeur de la conscience de la créaturalité – s'articulent les autres relations qui constituent la famille : la sponsalité, la paternité/maternité dérivée et la fraternité.

Dans l'anthropologie aja-fon du Sud-Bénin, les trois piliers sur lesquels repose la famille et auxquels se réfère constamment la ritualité traditionnelle renvoient à la réalité du lignage rendu par le vocable « Ako ». L'époux est avant tout l'enfant de l'Ako (Akovi) en tant que celui-ci se réfère à l'ancêtre éponyme. L'épouse elle-même est référée à la figure de cet ancêtre (Akosi).

Eu égard à la place déterminante de la figure de l'Ancêtre éponyme dans la famille africaine, celle-ci ne peut se penser que dans l'horizon de la parenté.

La famille nucléaire chrétienne composée de l'époux, de l'épouse et du fruit de leur fécondité, va, dans cet univers culturel, non seulement être renvoyée à l'Eglise dont elle est l'icône, mais

fémeline ». Elle dira par contre trouver de véritables unions homosexuelles masculines chez les Navajo et les Zuni et conclut que « la représentation des rôles masculin et féminin a plus d'importance que le sexe réel des individus impliqués dans l'union ». Nous sommes en pleine théorie du *gender*. Et cette théorie cherche ici une légitimation ethnologique là précisément où elle fait la référence au cadre global de l'alliance où ce ne sont pas des individus qui sont au premier plan mais des groupes de parenté. Au moins pour le cas Yoruba, les matériaux ethnologiques disponibles au Nigeria et au Bénin montrent bien que le mariage traditionnel légal ne peut se soustraire à ce référent de la famille large africaine. Et au cœur de cette structure de parenté, l'image du couple conjugal hétérosexuel et la prohibition de l'inceste exercent, au fondement du Droit, une fonction de structuration psychique et morale comme le constate aussi Malinowski chez des peuples lointains comme ceux des Iles Trobriand.

⁶. SIEWERTH, G., *Ontologie du langage*, tr. M. Zemb, DDB, Paris, 1958, p. 111.

constamment aussi à la parenté dont les moments forts de célébration ne vont pas manquer de l'interpeler ou même d'affecter sa vie.

2. Les célébrations de la parenté

- ✓ La première célébration de la parenté est le mémorial ancestral. C'est la mémoire de l'Ancêtre éponyme qui réunit tous les ans pour les grandes bénédictions toute la descendance. Autour de la figure du Père vénérée, c'est aussi la fraternité qui est célébrée. Les grandes bénédictions ouvrent pour la descendance une année nouvelle (xwetanu) et sont aussi l'occasion pour elle de renforcer la conscience de la fraternité, de célébrer en communion. Le Sage Gèdègbe expliqua à l'ethnologue français Bernard Maupoil⁷ que le vodun est le culte que nous rendons à nos souvenirs chers. Un autre Sage, membre du Sillon Noir, Daa Akanzan⁸ expliquera que ce souvenir, qui trace en creux l'empreinte de la nostalgie (Doo), accompagne l'homme dans le quotidien de la vie. Mais il prend une forme liturgique solennelle dans les grandes bénédictions (dèxuxo) annuelles afin de permettre à toute la lignée de se régénérer sous le regard bienveillant des ancêtres.
- ✓ La deuxième célébration est celle de l'alliance matrimoniale qui unit deux familles. Traditionnellement, ce sont les familles qui étaient au point de départ du choix des deux conjoints. Ce mode de procéder n'ignorait pas purement et simplement la notion de liberté individuelle. Il décalait en fait l'exercice individuel de la liberté et le choix du conjoint. C'était l'amitié de deux familles qui était le lieu privilégié de la genèse de l'amour des enfants. Le mariage qui, plus tard, se conclura, si les choses se passent selon le vœu des deux familles, sera un chaînon d'alliance consolidant deux espaces de fraternité. Même si aujourd'hui, dans les sociétés africaines, les choses ont notablement changé, les deux jeunes qui se sont choisis librement doivent avoir le consentement de leurs familles respectives avant de convoler en justes noces.
- ✓ La troisième célébration est celle de la sortie de l'enfant. Ce que la famille africaine célèbre ici est la filialité. Significatif à ce titre est le chant à la gloire de l'enfant dans la tradition africaine aja-fon, qui n'a pu voir le jour qu'à l'avènement de la civilisation marchande en Afrique, c'est-à-dire au commencement de ce qui sera plus tard la mondialisation :

«E té wê nyi Ie?

O vi wé nyi le (bis)

A na gba singbo bo gba gan

Adimêvî jen ka nyi le.. bo d'ajo mê, le;

⁷ . MAUPOIL, B., *La géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves*, Paris, Institut d'ethnologie, 1961.

⁸ . Le Sillon Noir, *une expérience africaine d'inculturation*, Cotonou, QIC, 1993.

O vi we nyi le »

(« Quel est donc le bénéfice de la vie? C'est l'enfant le bénéfice de la vie. Tu as beau construire des maisons à étages et les couvrir de tôles, seul l'enfant est le bénéfice du commerce de la vie. Oh ! oui, seul l'enfant est le bénéfice de la vie»).

Cette société aja-fon qui nous sert ici de paradigme pour l'Afrique de l'Ouest avait protesté en son temps contre l'éclatement de la structure parentale, quand elle a été mise en déroute par les canonnières coloniales, qui dynamitèrent le *To*, c'est-à-dire l'ensemble politique structuré : la nation. Ne disait-elle pas en effet : « *To gba nyi hennu gba a* » (l'éclatement du *To* ne doit pas entraîner fatalement celui de la parenté) ? La société s'aperçoit ici que le ver est déjà dans le fruit. Avec les canonnières, une nouvelle politique est introduite, qui trouve son assise matérielle dans un ordre économique nouveau. C'est cet ordre nouveau qui rend possible l'édification de maisons à étages et de maisons couvertes en tôle. La poursuite de tels biens matériels est ressentie et peut-être vécue — peu ou prou - dans l'oubli de la personne humaine. C'est ce qui fait qu'en conduisant solennellement la jeune épouse dans l'enclos parental de son époux, parents et amis chantent en liesse la poésie de l'enfant.

Cet enfant qui est déjà présent au cœur de la célébration de l'alliance matrimoniale, va être accueilli par la communauté comme un mystère qu'elle vénère en ces termes : « *Se doo nu we* » (« *Salut, mystère de la vie en épiphanie* ») après qu'elle a cherché à percer ce mystère grâce à la consultation de l'oracle supposé révéler le sens de la manifestation particulièrement heureuse de la vie qu'est l'enfant.

- ✓ La quatrième célébration sont les funérailles. Elles marquent la fin de la vie et l'entrée dans la vie de l'au-delà. Les sociétés africaines les célèbrent généralement en plusieurs étapes dont l'ultime est l'ancestralisation du défunt. L'homme qui a mené une vie exemplaire en ce monde est « béatifié » par la communauté familiale. Il entre dans le monde numineux. Il prend rang parmi les êtres divins (e na jè mè ha) pour s'occuper de la descendance. La jonction est ici faite avec la célébration du mémorial ancestral.

Si ces diverses formes de célébration au cœur de la parenté constituent aujourd'hui pour les familles chrétiennes des moments d'interpellation et même des lieux d'épreuve pour la foi, eu égard au caractère obligatoire pour la descendance des rites qui s'y déploient et qui appellent une christianisation afin d'être en adéquation avec le mystère de la rédemption. Mais elles constituent pour la société entière des moments critiques où elle doit choisir chaque fois entre la fête cérémoniale (nuwiwa) et l'hybris de la fête qui se donne à voir dans l'évidement du grenier (du ago). C'est ici que l'interpellation s'adresse directement à l'Eglise qui a voulu se construire en Afrique comme « Famille de Dieu ». La tâche d'assomption de tout le créatural conforme au dessein de Dieu, qu'est l'inculturation, est requise au plus haut point pour contenir l'hybris qui semble devenir prépondérante aujourd'hui dans les manifestations festives africaines.

3. La conception de la fête dans les familles africaines

La foisonnante production anthropologique sur la fête, telle qu'elle s'est développée à travers l'œuvre de G. Van der Leeuw⁹, G. Dumézil¹⁰, M. Eliade¹¹, R. Caillois¹², ne nous permet d'identifier immédiatement ce qui est en jeu dans les sociétés africaines même si leurs travaux ont porté sur des sociétés anciennes. Selon l'évaluation qu'en fait Isambert, ces travaux ont péché par leur recherche d'un type idéal de la fête qui serait caractérisé par trois traits :

- le renversement des interdits et des barrières sociales, fusion dans une immense fraternité
- l'extra-temporalité du temps de la fête
- la répétition du chaos des origines dans le chaos de la fête en vue d'une régénération.

Mais derrière cette quête où la fête est perçue comme « un excès permis, voire ordonné, une violation solennelle d'une prohibition. » (Freud)¹³ ou comme « le chaos retrouvé et façonné à nouveau » (Caillois)¹⁴ se cache en fait un intérêt de connaissance qui est le recours aux sociétés autres pour contester la rigidité de la société industrielle où le travail est devenu lieu d'aliénation : « L'artificialisme de la vie moderne fait désirer ces sortes de résurrection de l'état de nature, ou même de pré-nature. La fête idéale des temps primitifs joue dès lors dans les imaginations le rôle d'un mythe d'origine des fêtes » (Isambert)¹⁵.

Ce « type idéal », qui est plus imaginaire que réel, est contredit par bien des matériaux anthropologiques qui révèlent par exemple que :

- dans certaines sociétés, loin de se relâcher, les tabous sont plus exigeants pendant les fêtes ;
- bien des fêtes n'opèrent pas une replongée dans un temps mythique
- souvent aucune reviviscence du chaos originel et pourtant la fête a lieu.

Il n'est pas rare non plus que des fêtes très populaires prennent cependant un caractère intime ou triste.

De son côté, l'école durkheimienne cherche à saisir l'institution de la fête dans la mixité de son genre. Elle serait traversée par une sorte de tension entre la « cérémonie » et le « divertissement » et entre le « profane » et le « sacré ». Critiquant cette approche et décidé à

⁹ VAN DER LEEUW, G., *La religion dans son essence et ses manifestations, phénoménologie de la religion*, Paris, Payot 1948.

¹⁰ DUMEZIL, G., *Fêtes romaines d'été et d'automne*, Paris, Gallimard 1975

¹¹ . ELIADE, M., *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard 1956

¹² . CAILLOIS, R., *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard 1939.

¹³ . S. FREUD, *Totem et tabou*, Paris, Payot 1913, p. 161.

¹⁴ . R. CAILLOIS, *L'homme et le sacré*, p. 93.

¹⁵ . F.-A., ISAMBERT, « La fête ou les fêtes » in *Encyclopaedia Universalis*, 2008.

sortir de la référence à la notion de « sacré », Guénaël Glâtre¹⁶ propose un recours au concept « d'institution imaginaire de la société » mis en lumière par Castoriadis¹⁷, pour penser la fête comme création de « l'imaginaire instituant ». L'imaginaire social étant toujours institué-instituant permettrait de sortir aussi du second dilemme qui est au cœur de l'approche durkheimienne de la fête entre « cérémonie-divertissement ».

Penser l'institution de la fête au-delà des limites de l'approche durkheimienne en évacuant la référence au sacré, tout comme Lévi-Strauss a fini par biffer de son anthropologie structurale la référence au surnaturel, constitue en fait un déni aux autres anthropo-logiques qui n'ont pas supprimé de leur horizon la référence au divin. Il est intéressant de noter comment une telle réduction de l'institution culturelle sans référence au divin coïncide avec une conception de la famille en rupture avec la parenté.

Dans l'horizon de la parenté, la célébration la plus significative de la famille en tant qu'institution fraternelle moulue dans la conscience filiale partagée que l'homme n'est pas l'origine de lui-même, est celle du mémorial ancestral. Toute la souche parentale se retrouve dans la mémoire du fondateur qu'est l'Ancêtre et qui est, selon la belle définition de Senghor, « la plus vieille figure de Dieu »¹⁸. Ici la fête se révèle dans sa nature profonde comme participation à une communion fraternelle qui se reçoit de l'ailleurs. Il ne s'agit pas d'une auto-institution imaginaire de la souche parentale mais d'un éveil à un exister qui se reçoit d'un ailleurs divin. Et c'est la référence à cet ailleurs qui fera que lorsque, au cœur du rite, l'enfant descendant de l'une des filles de la famille, revenant dans l'espace parental de son oncle maternel pourra « transgresser » la loi de la propriété en prenant un bœuf ou un mouton. Il se fera supplier, il marchandera la restitution contre un prix fort, tout cela comme l'expression d'un régime de confiance qui s'exprime dans le dicton selon lequel « l'enfant est toujours roi chez son oncle maternel » parce que précisément il n'est pas, dans ce régime patrimonial, pris dans le cercle de la lutte pour la succession aux instances du pouvoir socio-familial. La « transgression rituelle » telle qu'elle s'observe ici, ne donne lieu à aucune démesure, aucune perversion permise comme l'affirme l'analyse freudienne de la fête. Aucun « acte incestueux » par exemple ne sera enregistré dans une telle fête, aucune démesure morale. Au contraire, est renforcé le code de l'alliance qui maintient la descendance dans la hauteur éthique où elle perçoit plus nettement encore qu'il vaut mieux suivre les « lois régulatrices de la vie » (gbèsu) et laisser choir les artifices du magico-sorcier. C'est pour tenir à cette hauteur éthique qu'elle demande la bénédiction de l'Ancêtre. Une autre dimension importante de cette référence à l'Ancêtre est que ce qui appartient ici à la sphère du divin a une figure personnelle. Il n'est pas l'expression d'un numineux vague, d'un sacré informe, qui pourrait être assimilé au fond « fusionnel » qui existe dans tout regroupement social.

Lorsque l'on saute le verrou de la référence parentale et que sous l'influence d'une conception individualiste de la famille, même chrétienne, on déstructure le cercle de la parenté en

¹⁶ . G. GLATRE « Pour une théorie politique de la fête » (<http://blog.mediapart.fr/blog/gwenael-glatre/260808/pour-une-theorie-politique-de-la-fete>)

¹⁷ . CASTORIADIS, C., *Institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil 1975

¹⁸ . Cf. SENGHOR, L-S., *Liberté I : Négritude et humanisme*, Paris, Seuil 1964.

affaiblissant les alliances fortes qui la maintenaient, on participe à une instrumentalisation politique de la structure parentale traditionnelle qui s'enfonce dans le magico-sorcier d'une part, et on libère d'autre part un espace de fête-défoulement pour la famille ou la démesure ne récupère même pas la dimension d'évergétisme orienté vers des travaux d'intérêt public que pouvait comporter encore ces dépenses ostentatoires comme ce fut le cas dans la Rome antique. On est loin aussi du *potlatch* mis en lumière par Mauss¹⁹ ; on est plutôt dans un gaspillage qui expose toute l'année après la descendance à la disette : le grenier a été vidé pour rien !

L'Eglise, experte en humanité, a ici une mission irremplaçable. C'est cela la tâche de l'inculturation.

Conclusion

La césure qu'apporte la postmodernité dans la pensée sur l'humain constitue sans doute le drame le plus profond de l'humanisme européen contemporain mais elle interpelle l'humanité entière, embarquée dans l'aventure de la mondialisation. Celle-ci peut être l'expression de l'hégémonie d'une *monoculture scientiste sans Dieu* comme elle peut devenir, par l'engagement de toutes les cultures des peuples avec leurs charges symboliques et religieuses, le lieu de la diffusion d'une « écologie humaine » nécessaire à la survie de l'humanité. La préservation du cosmos pour les générations à-venir qui est au cœur des politiques de développement durable ne servirait à rien si le microcosme qu'est l'homme est abîmé dans ce qu'il y a de plus humain : *son sens de la famille*.

Les rapides considérations qui ont été faites ici sur « la famille et la fête dans la diversité des cultures » ont montré que dans l'horizon de la parenté ou de la famille large comme on en voit en Afrique et ailleurs, la famille s'éveille à la bénédiction qu'elle est, bénédiction qui ne pourrait manquer de renvoyer à la bénédiction dont la Bible se fait l'écho et qui a été donnée à Abraham et à sa descendance. Fêter pour la famille chrétienne, qui est une icône de l'Eglise, Famille de Dieu, signifierait désormais retrouver tout ce large champ de la vie qui ne saurait se confiner dans un horizon nucléaire individualiste, mais se déployer dans l'espace de la famille large, elle-même *analogon* de la famille humaine tout entière. C'est l'assomption de toute cette épaisseur anthropologique de la famille et son orientation vers la grande Fête de la Fraternité ou Corps fraternel du Christ qu'est l'Eglise elle-même, qui est l'œuvre de l'inculturation à laquelle l'Eglise Universelle ne cesse de convier toutes les Eglises particulières.

+ Barthélemy ADOUKONOU

Secrétaire du Conseil Pontifical de la Culture

¹⁹ . MAUSS, M., « Essai sur le don » in *Sociologie anthropologie*, Paris, PUF 1950.

