

Innovations et contestations religieuses

LA résurgence du religieux apparaît comme l'une des manifestations majeures de ce qu'il est convenu d'appeler la crise en Afrique. La totalité du champ symbolique est un mouvement : la recrudescence de la sorcellerie signe un regain des formes anciennes de spiritualité qu'on croyait oubliées, l'islam est en situation de renouveau, le christianisme, enfin, se repense pour donner la théologie africaine ou d'inculturation, que nous appellerons, pour notre part, afrothéologie ou négrothéologie. Dans tous les cas, on observe une explosion de la religiosité populaire qui fait les beaux jours des sectes dissidentes ou syncrétiques et des confréries soufies, et met en question les théodicées de stricte inspiration évangélique ou coranique ; parallèlement, au moins en ce qui concerne l'islam et le christianisme, s'affirment des tentatives de formalisation de discours savants dont les clercs — fonctionnaires de l'herméneutique chrétienne d'une part, *ulama* (sing. *alim*, savant) réformistes ou radicaux d'autre part — revendiquent le monopole.

Confrontées de plein fouet à ce phénomène, les sciences sociales semblent assez désarmées intellectuellement. Trop souvent encore prisonnières d'une vision culturaliste ou essentialiste du religieux en Afrique, elles souffrent manifestement de cette « myopie conceptuelle » que R.-H. Dekmejian (1) diagnostique plus particulièrement pour ce qui est des études islamiques, mais dont on peut penser qu'elle affecte également celles qui se rapportent au christianisme. Cette carence est nettement patente en ce qui concerne ce dernier ; son étude, longtemps abandonnée aux théologiens, commence seulement à trouver sa place dans le champ de la science politique française (2). Du côté de l'islam, le déficit scientifique est moindre, en apparence tout au moins. L'islamologie africaniste fran-

çaise, en effet, accuse un retard important sur son homologue anglaise et des pans entiers de l'historiographie de l'islamisation en Afrique noire restent à découvrir. En outre, si depuis quelques années se développe une véritable « industrie de l'islam » (3), cette production n'a pas totalement rompu avec l'islamologie coloniale (4). Il n'est pas rare, en effet, que certains travaux, d'excellente facture au demeurant, continuent de véhiculer des impensés, des stéréotypes au travers desquels l'Occident s'ingénie à fantasmer ses peurs de l'islam (5).

Que l'on ne se méprenne pas sur le sens de notre propos : l'histoire, l'anthropologie, la sociologie, la science politique françaises sont à l'origine d'avancées remarquables en ce qui concerne la connaissance scientifique du fait religieux dans la sphère non occidentale, de l'islam notamment. Mais la recherche africaniste se doit d'aller plus loin encore vers ce « renversement des perspectives » auquel a procédé avec bonheur l'orientalisme post-colonial (6). Cette rupture théorique et épistémologique est préalable à toute recherche affranchie du passif colonial. Cela veut dire avant tout qu'il faut redonner la parole aux Africains — simples fidèles et chercheurs — et prêter attention à la façon dont ils parlent de leur religion, tout en étant conscient des risques de distorsions et de survalorisation que comporte inévitablement le discours sur soi ; cela veut dire ensuite qu'il faut désormais s'astreindre à étudier le religieux en Afrique comme un phénomène social total, et non plus comme une survivance anachronique du passé ou l'expression surannée d'on ne sait quelle « âme » africaine ; cela veut dire, enfin, questionner les théories de la modernisation, rompre avec notre lecture ethnocentrée des sociétés autres et s'efforcer d'en faire une sociologie historique à même d'en restituer les dynamiques propres.

(1) R.H. Dekmejian, « Islamic Revival. Catalysts, Categories and Consequences », in S.T. Hunter (ed.), *The Politics of Islamic Revivalism. Diversity and Unity*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1988, p. 3.

(2) Soulignons à cet égard le caractère novateur de l'ouvrage d'A. Mbembe, *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et État en société postcoloniale*, Paris, Karthala, 1988. Cf. également *Politique africaine*, « L'argent de Dieu. Eglises africaines et contraintes économiques », 35, octobre 1989.

(3) E. Hodgkin, « Islamism and Islamic Research in Africa », ronéo, s.d., p. 4 (à paraître dans la revue *Islam et sociétés au sud du Sahara*).

(4) Cf. à ce sujet le très intéressant travail de B. Guigou, *Les conditions sociales de la production anthropologique. Islamologie afri-*

caniste coloniale et post-coloniale, Mémoire de DEA d'Études politiques, Faculté de Droit et de Science politique d'Aix-Marseille, 1984, 203 p.

(5) Une manifestation de cette peur nous a été donnée récemment avec le délire collectif qui a saisi les media et la classe politique français après la victoire des islamistes aux élections municipales algériennes ; il n'est peut-être pas inutile de rappeler ici que l'islamologie coloniale s'est très largement inspirée du « modèle » algérien, en ce qui concerne notamment l'étude des confréries ouest-africaines.

(6) J.-C. Vatin, « Religion et politique au Maghreb. Le renversement des perspectives dans l'étude de l'islam », in CRESM, *Islam et politique au Maghreb*, Paris, ed. du CNRS, 1981, pp 15-46.

Pour une lecture politique du religieux

Obnubilé par l'actualité immédiate, on oublie trop souvent que la résurgence du symbolique en Afrique est bien antérieure à la « crise ». En fait, à la lumière des travaux historiques et anthropologiques existants, le religieux apparaît bel et bien comme une donnée constitutive des luttes récurrentes pour l'hégémonie. Rappelons-nous les grands *jihads* (guerre sainte) du XIX^e siècle ou l'efflorescence des églises indépendantes, notamment en Afrique centrale, pendant la colonisation, ceci sans parler de la prégnance du sacré dans les sociétés anciennes. S'il y a donc « renouveau », celui-ci est surtout une construction de l'imaginaire occidental taraudé par la faillite, en Afrique et dans les sociétés musulmanes, de son modèle universel d'organisation du politique, l'État-nation. Nous pensons, quant à nous, que le religieux, occulté par le triomphe éphémère des idéologies du développement, est simplement re-projeté en pleine lumière par les conduites de crise.

Notre perception biaisée du religieux dans les sociétés dominées pose d'emblée un redoutable problème méthodologique : comment parler de quelque chose qu'on n'arrive pas à cerner, à nommer ? Tenter de répondre, imparfaitement, à cette interrogation implique que l'on fasse un effort de décodage pour entrer dans des systèmes de sens autres, qui façonnent des stratégies, des luttes, des enjeux d'une terrible modernité et qui relèvent bel et bien du politique. Cette « difficulté de nommer » (7) est à l'origine de nos tâtonnements sémantiques en ce qui concerne l'islam : intégrisme, mysticisme, traditionalisme, fondamentalisme, réformisme, islamisme, le foisonnement des notions et leur usage à tort et à travers témoignent de l'absence d'une grille d'analyse pertinente qui nous permettrait de comprendre les logiques islamiques à l'œuvre en Afrique noire. La recherche sur le christianisme est affectée de la même cécité : non seulement s'est-elle longtemps interdit de se poser la question de l'inscription de l'Évangile dans les sociétés africaines, mais elle s'est également rarement préoccupée de soumettre à l'analyse sociologique le travail de réappropriation des textes sacrés, la démarche d'A. Mbembe (8) faisant figure de pionnière à cet égard.

C'est sans doute dans le réformisme islamique d'une part, et dans l'afrothéologie d'autre part que s'incarne le mieux cet effort de relecture. L'un et l'autre, selon des prémisses et des modalités différentes, sont une critique des théologies dominantes. Cette double

(7) F. Burgat, *L'islamisme au Maghreb. La voix du Sud*, Paris, Karthala, 1988, p. 11.

(8) A. Mbembe, *op. cit.*

remise en question — retour à la lettre du Coran pour l'islam, volonté de ressourcement aux origines pour le christianisme — est cependant le point de départ de cheminements qui opposent radicalement réformateurs chrétiens et musulmans.

A l'origine de cette opposition est le rapport aux cultures traditionnelles. La négrothéologie se veut approfondissement et immersion du christianisme dans l'africanité, les enseignements du Christ devant ainsi être fécondés au contact du culturel africain : langues, arts, danses, expériences spirituelles... C'est l'inculturation, qui doit réconcilier l'Homme africain avec sa culture-histoire. La réforme en islam, au contraire, repose sur le rejet total des formes de spiritualité anté-islamiques : il ne saurait y avoir de compromis entre la Révélation coranique et les fétiches, expressions de deux visions du monde irréductiblement antagoniques. Seul le retour à la pureté originelle du message divin (par la lutte contre les pratiques syncrétiques et les déviations doctrinales — *bida'* — et par l'instauration de la *charia* — loi coranique —) permettra de réconcilier la société « avec elle-même et avec son Dieu » (9).

On le voit, le rapport à la négritude est au centre des énoncés chrétien et islamique du « renouveau ». Alors que l'afrothéologie en revendique l'héritage, la réforme en islam est effort (*ijihad*) permanent de purification de la foi des influences du « terroir » et condamnation *in principio* de cet islam « noir » ou négriqué que, pour des raisons politiques évidentes, l'islamologie coloniale a exalté avec constance. Là où l'une s'inscrit dans l'africanité culturelle, l'autre se tourne vers la source de la Révélation et, fréquemment, en appelle à l'arabisation comme voie ramenant à Dieu.

Pour les sciences sociales, et singulièrement pour la politologie, cette résurgence du symbolique est intéressante parce qu'elle dit du politique. La demande de merveilleux doit en effet être analysée à la lumière du traumatisme historique que l'irruption de la modernité occidentale a infligé aux sociétés africaines ; celle-ci est d'autant plus forte que la « westoxication », pour parler comme des musulmans d'Afrique du Sud (10), destabilise l'ensemble de l'architecture sociale : crise de l'État certes, mais aussi décadence morale, déliquescence des mœurs, dissolution de la cellule familiale, perte des valeurs spirituelles... c'est le *Muntu* de F. Eboussi Boulaga (11), c'est-à-dire l'homme dans sa totalité en crise.

Le « renouveau » de l'islam comme l'entreprise de relecture et de réappropriation du christianisme sont donc à insérer à toute réflexion sur la modernisation des sociétés africaines dont ils sont,

(9) J.-L. Triand, « L'utopie islamique », in C. Coquery-Vidrovitch et A. Forest (textes réunis par), *Décolonisations et nouvelles dépendances. Modèles et contre-modèles idéologiques et culturels dans le Tiers monde*, Presses universitaires de Lille, 1986, p. 177.

(10) E. Hodgkin, *op. cit.*, p. 6.

(11) F. Eboussi Boulaga, *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie, essai*, Paris, Présence africaine, 1977.

plus ou moins confusément, une critique. C'est dire, à l'encontre notamment de quelques « islamologues » et des « théories » sur l'« indéfectible » religiosité de l'homme africain, que l'efflorescence du symbolique doit d'abord, doit surtout à des causes sociologiques renvoyant à une occidentalisation problématique donnant le sentiment que l'on n'est plus maître de son destin, à la récurrence des conflits identitaires, à l'accentuation des situations autoritaires, voire, tout simplement, à l'état de « disette » (12). Cela conduit, en particulier, à relativiser le rôle des États islamo-arabes dans la propagation de l'islam en Afrique, en se rappelant qu'aujourd'hui, avec le Nigeria, l'Éthiopie, le Zaïre, et en incluant le Maghreb, c'est vraisemblablement plus de la moitié du continent qui est islamisée ; en ayant également présent à l'esprit que la *da'wa* (Appel) islamique est une ressource de la légitimité en terre d'islam et qu'elle participe largement de la compétition acharnée que se livrent les États islamo-arabes au sud du Sahara.

Cette mise au point était nécessaire pour montrer que l'étude du phénomène religieux en Afrique, si elle doit prendre en compte le « dehors », doit privilégier les dynamiques du « dedans » et s'interroger sur la faillite des utopies développementales et du parti unique et leur incapacité à « faire sens » pour une jeunesse confrontée au « mal vivre » et à laquelle il ne reste que l'« informel », la secte ou la mosquée. De ce point de vue, le religieux fait figure de pourvoyeur de sens et articule le travail de déconstruction et de reconstruction de l'ordre et de l'hégémonie dont A. Mbembe dit avec raison qu'ils se fondent sur des contraintes physiques, économiques et matérielles, mais aussi symboliques (13).

Indigéniser la modernité

Les travaux les plus récents sur l'islam au Maghreb et au Moyen-Orient le montrent bien (14), c'est l'islamisme qui systématise le plus complètement cette critique de la modernité. Cela nous ramène au problème de définition que nous évoquons plus haut. La répulsion que l'Occident nourrit à l'égard de l'islam lui fait tout voir en terme d'« intégrisme », de *jihad* et le prédispose donc à percevoir dans toute manifestation de religiosité islamique un acte politique qui lui est hostile. Or, F. Burgat, parmi d'autres, le démontre clairement, la notion d'« intégrisme », transposée du christianisme à l'islam, n'a qu'une faible portée heuristique (15) ; annexée par les media, elle apparaît désormais comme une catégorie idéologi-

(12) A. Mbembe, *op. cit.*, p. 153.

(13) *Ibid.*, p. 27.

(14) On se reportera notamment aux tra-

voux, trop nombreux pour être cités, de B. Etienne, G. Kepel, F. Burgat, O. Carré.

(15) F. Burgat, *op. cit.*, pp. 51-52.

que et, à ce titre, est à manier avec la plus extrême prudence. En fait, l'appellation sous laquelle on pourrait regrouper génériquement les conduites islamiques de retour à la lettre du Coran est fondamentalisme. Mais ce retour peut prendre différentes formes (16) et il n'est donc pas politique en soi ; il y a passage au politique lorsque se trouve posée la question de la conquête de l'État : c'est l'islamisme.

Ce phénomène est encore relativement marginal en Afrique ; assez singuliers — et il conviendrait d'expliquer en quoi — paraissent donc les cas du Sénégal et, plus encore, du Nord-Nigeria où des groupes radicaux défient d'ores et déjà l'État-nation et lui opposent frontalement leur contre-projet d'État islamique. Mais ailleurs, quoique de manière moins visible peut-être, s'affirment également des oppositions qui s'énoncent dans le langage de l'islam, comme par exemple le débat autour de la loi sur les successions au Kenya (17) ou, au Burkina « révolutionnaire », les remous au sein de la communauté musulmane provoqués par l'instauration du principe monogamique dans le nouveau code de la famille (18), et que l'on retrouve ailleurs, au Kenya, au Sénégal...) (19). Cette effervescence islamique pose, à des degrés divers et selon des modalités spécifiques d'une situation à l'autre, le problème de la modernisation imposée et témoigne des inquiétudes de communautés qui s'estiment menacées dans leur identité par la sécularisation. Violente (comme dans les contextes sénégalais et nord-nigerian) ou larvée (ce qu'elle est le plus souvent), la contestation islamique témoigne du fait que l'État-nation est bien une excroissance étrangère aux sociétés musulmanes (20) qui ne connaissent pas cette autonomie du politique caractéristique de la modernité occidentale ; son règne est donc celui de la *jahiliya* (barbarie), c'est-à-dire les temps anté-islamiques, auquel les islamistes opposent le projet de cité idéale, celui de Dieu.

Si l'on suit les conclusions des travaux sur l'islamisme dans le monde arabe, seul ce type de conduite est à qualifier de politique. Il nous semble pourtant qu'en ce qui concerne l'Afrique noire, la question se pose différemment : la laïcité proclamée de l'État et le statut subalterne généralement dévolu à l'islam tendent à conférer une tonalité politique à des conduites qui, apparemment, semblent se limiter à la sphère du social. Ainsi, comment ne pas voir,

(16) O. Roy, « Fondamentalisme, intégrisme, islamisme », *Esprit*, n° 100, avril 1985, p. 2.

(17) F. Constantin, « Loi de l'islam contre loi de l'État : petite chronique d'un été kenyan », *Islam et sociétés au sud du Sahara*, 3, 1989, pp. 207-223.

(18) R. Otayek, « Burkina Faso : sous la révolution, l'islam », in C. Coulon et D.

C. O'Brien (sous la direction de), *Les Communautés musulmanes et l'État en Afrique noire (à paraître)*.

(19) C. Coulon, « La sharia dans tous ses états. Deux études de cas : Sénégal, Kenya », in C. Coulon et D.C. O'Brien, *ibid.*

(20) B. Etienne, *L'islamisme radical*, Paris, Hachette, 1987.

par exemple, dans la multiplication des *médersas* (écoles) islamiques une critique de l'incapacité de l'État-nation à répondre à la demande sociale d'éducation ? Comment interpréter le foisonnement anarchique et incontrôlé des mosquées ou l'épanouissement de formes de sociabilité frappées du sceau de l'islam, sinon comme des tentatives de distanciation par rapport à l'État-parti, ses mots-d'ordre et ses projets de « développement » ? On ne saurait donc évacuer du champ de l'analyse politique tous ces « bricolages » de systèmes de sens alternatifs qui puisent aussi dans le corpus de préceptes du Coran ; s'en tenir aux seuls discours formalisés amènerait à ne voir qu'une partie de la réalité. La recherche islamologique doit partir à la découverte de ces « modes de faire et de penser », ces procédures d'énonciation (21) qui signalent le travail de l'islam dans la société et qui, souvent dans la confusion, disent aussi du politique : discours certes, mais aussi gestuel, langage de l'imaginaire, modes de sociabilité, etc. (22). De ce point de vue, la définition du passage au politique que livrent les études sur l'islamisme dans le monde arabe, pour pertinente qu'elle soit, nous semble restrictive. Les conduites islamiques, dans leur diversité et leur inachevé, qu'elles soient articulées par des groupes élitistes de lettrés ou d'activistes radicaux, par les confréries ou qu'elles partent d'initiatives populaires sont toujours un questionnement de la modernité à laquelle il convient de donner un sens. Face à l'insécurité, les musulmans manifestent une volonté de retour à la communauté symbolique que constitue l'*Oumma*, et élaborent des stratégies individuelles ou collectives d'évitement, de contournement, de subversion de l'ordre étatique, conduites que les islamistes — nos radicaux Sénégalais ou Nigériens — systématisent, conceptualisent en parlant, comme les islamistes du Maghreb, de l'« islamisation de la modernité ». Rendre intelligible ce corps à corps renvoie, in fine, à une réévaluation de nos analyses de la modernité : celle-ci ne saurait être univoque, universelle ; B. Badie, dans cet ordre d'idée, a bien montré la différence des trajectoires de l'État en Occident et en terre d'islam et mis en évidence la manière dont la société, de part et d'autre, « dialogue » avec lui (23). Aussi, c'est volontiers que l'on suit C. Coulon lorsqu'il affirme que l'islam, en Afrique et ailleurs, est une culture politique « authentique », un « langage de référence

(21) J.-F. Bayart, « L'énonciation du politique », *Revue française de science politique*, 35, 3, juin 1985, pp. 343-373.

(22) D.-C. Martin, « Par-delà le boubou et la cravate. Pour une sociologie de l'innovation politique en Afrique noire », *Revue canadienne des études africaines*, 20 (1), pp. 4-35 ; et « A la quête des objets politi-

ques non identifiés. Comment traiter l'invention du politique ? », *Revue française de science politique*, 39, 6, décembre 1989, pp. 789-792.

(23) B. Badie, *Les deux États. Pouvoir et société en Occident et en terre d'islam*, Paris, Fayard, 1986, 331 p.

et un mode d'action devant être situés dans le champ des rapports État-société » (24).

C'est précisément cette allogénéité qui rend problématique l'inscription du christianisme dans les sociétés africaines, associé qu'il demeure « à tous les événements traumatiques de l'existence de l'indigène, qu'il s'agisse de la traite des nègres ou de la servitude coloniale » (25) ; plus crûment, ont peut dire qu'il apparaît fréquemment comme « l'un des appareils ou relais de l'impérialisme mondial ». Pour excessif qu'il soit, cet argument n'en a pas moins une force telle que c'est autour de lui que les islamistes d'Égypte articulent leur projet de *da'wa* pour l'Afrique (26) et que Tripoli ou Téhéran construisent leur propagande idéologico-religieuse en direction de l'Afrique noire.

L'allogénéité historique du message évangélique en Afrique met en question sa capacité à procurer espoir au vécu existentiel ou ontologique des Africains. D'autant que le christianisme colonial souffre de lourdes contradictions que les Noirs sud-africains, par exemple, ont vite repéré pour créer leurs propres églises « indépendantes ». Dans le même ordre d'idée, le « concubinage religieux » — juxtaposition de pratiques et d'énoncés religieux différents, multiplication d'Églises dissidentes et des sectes syncrétiques — témoigne de l'échec du christianisme à quitter ses pénates coloniaux et à « descendre » réellement dans les sociétés africaines.

La « revanche du paganisme » s'incarne, non sans humour, dans les contrepèteries auxquelles le latin donne souvent lieu, par interférences avec les langues africaines. Ainsi, N'Tandou pouvait écrire : « Les prêtres latinisaient, Pater Noster, Ave maria, Et cum spiritu tuo, on ne pouvait entendre que des contrepèteries, Nater Poster, Mave Aria, E doum spiri coucou ; on était sur la bonne voie » (27). Chez les Évê christianisés du Togo, le « Sed libera nos a malo » (mais délivre nous du mal) du Pater Noster subit une mue fantastique et devient « Se li bena n'wo zan malo », ce qui veut dire qu'il est permis de pratiquer la magie noire. Autre exemple, les transferts de l'Écriture vers des lieux interdits : ainsi ces convertis qui continuent de pratiquer le culte vodu ajustent l'Évangile à leur ancien culte, comme le dit cette chanson *gorovodu* (vodu du cola) :

<i>Ma d'anê woe</i>	Je t'envoie en messager
<i>Nayi to ne towoe</i>	Porter la nouvelle aux siens
<i>Yesu ma d'anê woe lo</i>	Jésus je t'envoie en messager

(24) C. Coulon, *Les musulmans et le pouvoir en Afrique noire. Religion et contre-culture*, Paris, Karthala, 1988 (nouvelle édition revue et mise à jour), p. 167.

(25) A. Mbembe, *op. cit.*, p. 35.

(26) R. Otayek, « L'islam dans son miroir

ou comment des journaux égyptiens voient l'islam en Afrique noire », *Politique africaine*, 30, juin 1988, pp. 32-49.

(27) J.-B. N'Tandou, *L'Afrique mystifiée*, Paris, L'Harmattan, 1986, p. 21.

<i>Nayi to ne towoe</i>	Porter la nouvelle aux siens
<i>Bosam be y'awuia</i>	Satan dit vouloir tuer Jésus
<i>Yésu le goyi ma</i>	Et Jésus, lui, fait le gros dos
<i>Ma d'anê woe lo</i>	Je t'envoie en messager
<i>Nayi to ne towoe</i>	Porter la nouvelle aux siens

Cette chanson, pour être bien comprise, doit être contextualisée. Ce sont des « voduisants », en l'occurrence des « gorovoduisants » d'un petit village du sud du Togo où coexistent une église et une multitude de couvents vodu, qui, une fois convertis au christianisme, sont retournés à leurs anciennes pratiques. En quittant la religion des Blancs, ils ont emporté avec eux le récit de la tentation du Christ qu'ils ont soumis à relecture à la lumière du culte vodu. A l'égard des chrétiens du village, la chanson revêt un caractère nettement provocant, en se gaussant de la supériorité que la religion des petits Blancs prétend avoir sur la leur. Ici, le prêtre gorovodu parle au nom de Satan (je) qui envoie le Christ comme son messager annoncer aux chrétiens (siens) sa propre mise à mort par lui ; et le Christ n'a que ses fanfaronnades à opposer à Satan. Si l'on fait abstraction de la dimension politique qu'a prise cette chanson (le curé est personnellement intervenu, mais en vain, auprès du chef du village pour la faire interdire et l'on peut aisément imaginer l'« animation » qu'elle a provoqué entre chrétiens et voduisants dans ce village d'un millier d'âmes !), ce que l'on voit à l'œuvre, c'est l'imagination créatrice de ces convertis adaptant l'Évangile à leur vision du monde (dans laquelle le Christ, subordonné de Satan, est commandé par son commis), ou subvertissant la prière en latin pour assimiler l'Eucharistie à une célébration de magie noire.

Ces « jeux de mots », pas du tout innocents, ressortissent sans ambiguïté à ces procédures de fabrication de sens que nous évoquons dans le cas de l'islam. On est là en présence de ces génies païens que, même converti au christianisme, l'Africain garde sous le coude pour, selon l'expression d'A. Mbembe, « déconstruire » l'absolu occidental (28). Fort de son instrumentalité — son aptitude à gérer le quotidien en ne le problématisant pas de façon outrancière —, le paganisme « enveloppe » le christianisme et, sans autre forme de procès, l'étouffe dans une étreinte qui ressemble fort au baiser de la mort.

(28) A. Mbembe, *op. cit.*, p. 35.

Quel efficace ?

L'esprit d'invention qui caractérise l'islam et le christianisme pose le problème de leur efficace : leur réappropriation par les Africains peut-elle déboucher sur un mouvement social à même de prendre en charge le changement ?

Les différents énoncés religieux, dont la typologie reste à faire tant en ce qui concerne l'islam que le christianisme, doivent, c'est entendu, être analysés comme des manières de repenser la domination, des instruments de détotalisation étatique. Mais il faut faire attention à ne pas leur faire dire plus qu'ils ne veulent dire et, dans cette perspective, on serait bien en peine de discerner dans la résurgence du symbolique un projet fini, cohérent, à la seule exception, peut-être, des groupes radicaux du Nord-Nigeria (nous y reviendrons). Islamique ou chrétien, le « renouveau » exprime surtout le besoin d'ordonner le quotidien, de mettre fin au désordre et ce n'est pas un hasard si, en islam, il se focalise prioritairement sur les problèmes de mœurs, de la femme, de l'éducation, de la famille, autant de maux dus à une trop grande imitation de l'Occident, et très rarement sur la question de la prise du pouvoir. C'est donc sans trop grande surprise que l'on constate que la revendication démocratique qui s'exprime aujourd'hui en Afrique semble devoir très peu aux ferments contestataires d'essence religieuse : l'islam en tant que tel n'est nulle part le porte-drapeau des manifestants de Libreville, Abidjan ou Lubumbashi (ce qui devrait donner à réfléchir à tous ceux qui s'évertuent à imaginer des scénari de bouleversement social par des foules de musulmans « fanatisés ») et l'on peut difficilement évaluer l'impact des « lettres des évêques » qui circulent de plus en plus abondamment.

La polysémie, constitutive du religieux qui « parvient à parler à tous les groupes... et qui peut être parlé par tous les groupes » (29), est ce qui caractérise ces énoncés. Cela est particulièrement vrai de l'islam où, pour reprendre l'expression de B. Étienne, dominants et dominés puisent dans le même « stock » de représentations (30) ; mais ce n'est pas sans raison que dans son essai, A. Mbembe peut, à propos du christianisme en Afrique post-coloniale, parler de la « longue étreinte » qui associe dominants et dominés (31). On est incontestablement plus familiarisé avec l'islam qu'avec le christianisme à cet égard. Les études récentes sur le phénomène islamiste ont fait notablement avancer notre compréhension des enjeux que recouvre le travail de réinterprétation des textes sacrés en islam (32). A son tour,

(29) P. Bourdieu, *Ce que parler veut dire*, Paris, Fayard, 1982, p. 18.

(30) B. Étienne, *op. cit.*, pp. 25-28 notamment.

(31) A. Mbembe, *op. cit.*, p. 212.

(32) Pour une remarquable illustration, cf. O. Carré, *Mystique et politique. Lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb, Frère musulman radical*, Paris, Presses de la FNSP, 1984.

l'africanisme doit se pencher sur ces procédures pour en restituer l'intelligence et l'on ne saurait donc plus se dispenser de l'analyse des différents énoncés religieux en tant que sites d'observation de dynamiques sociales complexes : ces énoncés ont une « histoire » et une « généalogie » et ils « codifient une pensée et une pratique » (33) qui ne sauraient laisser indifférent le chercheur.

L'intérêt de ces énoncés vient donc du fait qu'ils sont investis dans des stratégies plus ou moins conscientes, mais toujours complexes, tournant toujours autour d'un problème fondamental, le pouvoir, au sens large. Ce qui fait la complexité des énoncés islamiques, c'est que tous se réclament de l'orthodoxie. Dire ce qui en relève et ce qui n'en relève pas est du ressort de la théologie ; pour la sociologie politique, leur décodage doit se faire à la lumière des luttes de légitimité impliquant l'*Oumma* ; avec le jacobinisme de l'État-nation d'une part, entre ses membres, d'autre part, pour le monopole de la gestion des biens de salut. Fréquemment d'ailleurs, les conflits au sein de l'*Oumma* (entre réformistes et traditionalistes, par exemple, ou entre intellectuels arabisés et cadres formés à l'école européenne) détermineront, entre autres, l'identité de ceux à qui reviendra la charge de médiatiser les rapports entre la communauté et le pouvoir (et donc, accessoirement, l'accès aux ressources financières et symboliques...). En fonction des enjeux et de sa place dans les rapports de domination, chaque groupe puise donc dans le « stock » disponible, le réinterprète, l'actualise. Ainsi en est-il, par exemple, de ces arabisants, formés dans les *médersas* locales ou bardés des diplômes délivrés par les universités du monde arabe, qui, par le retour à la lettre du Coran et le prestige que leur confère la maîtrise de la langue arabe, concurrencent les leaderships traditionnels, souvent une gérontocratie, monopolisant la parole islamique légitime (34) ; ou de ces ouvriers de Kano (Nord-Nigeria) chez qui la conscience *talakawa* (les gens ordinaires), enracinée dans le système précolonial et précapitaliste d'inégalité, s'articule à un nationalisme islamique puissant (35). Cette élasticité donne incontestablement à l'islam une dimension instrumentale dont témoigne encore le rôle que jouent en Afrique orientale les confréries comme réponse des Africains de l'intérieur à la domination arabe sur la côte ou l'approche « jihadiste » des *néo-ulama* du Nord-Nigeria qui, en revendiquant et actualisant l'héritage politico-religieux de Uthman dan Fodio, contestent l'hégémonie de l'aristocratie haoussa (36). Donc, il ne faut pas faire l'erreur de perdre de vue l'aspect mani-

(33) J.-L. Triaud, « Les chemins de l'islamologue », in F. Constantin (études réunies par), *Les voies de l'islam en Amérique orientale*, Paris, Karthala, p. 11.

(34) R. Otayek (sous la direction de), *Les arabisants en Afrique noire* (titre provisoire, à paraître).

(35) P. Lubeck, « Conscience de classe et nationalisme islamique à Kano », *Politique africaine*, 1 (4), novembre 1981, pp. 31-46.

(36) C. Coulon, « Les nouveaux ulama et la résurgence islamique au Nord Nigeria », *Islam et sociétés au sud du Sahara*, 1, 1987, pp. 27-48.

pulatoire de l'énoncé religieux. Mais il faut aussi bien voir que la thèse de la manipulation — systématisée par les marxistes nigériens à partir du contexte local — n'explique pas tout, notamment pourquoi les « manipulés » consentent à la manipulation. Chrétiens et musulmans libanais ne se font certainement aucune illusion sur la « foi » de leurs leaders respectifs et sont conscients de l'impasse où les a conduits la confessionnalisation du conflit libanais ; et pourtant, ils continuent de se mobiliser autour des seigneurs de la guerre maronites, chiïtes ou druze. Étudiant la situation nigérienne, C. Coulon répond partiellement à la question en montrant comment la prégnance de l'islam dans le Nord participe de la constitution d'une communauté symbolique « avec ses frontières, ses héros, ses mythes et gestes », autant d'éléments qui transcendent les oppositions de classes et fondent l'unité du Nord face au Sud (37).

Pour autant, on ne saurait conclure à la passivité des « manipulés ». S'ils n'ont pas toujours une compréhension intellectuelle de la polysémie du fait religieux, ils savent néanmoins en jouer au gré des contingences et de la nécessité, comme ces musulmans maghrébins dont nous entretenons B. Etienne et qui en appellent, selon les circonstances, à l'islam-culture, l'islam-refuge, l'islam-protestation et « jusqu'à l'islam-business », nous dit-il (38) ; comment ne pas penser là à tous ces pèlerins (sing. *hâj*, *alhaji* dans beaucoup de langues ouest-africaines) qui font plusieurs fois par an le voyage à La Mekke et en ramènent des produits revendus ensuite à prix d'or sur les marchés plus ou moins parallèles, voire aux commerçants wahhabites de Bamako (39) ou aux alhazaï de Maradi, au Niger (40) ?

Cette diversité des trajectoires et de l'instrumentation — amplifiée par la concurrence pour la propagation de l'islam à laquelle se livrent les États arabes et, depuis la révolution khomeyniste, l'Iran — nourrit les doutes que l'on peut avoir quant à la capacité actuelle de l'islam à formuler et imposer un projet alternatif à la faillite de l'État post-colonial en Afrique noire. D'autant que l'adhésion à l'Oumma ne garantit pas l'éradication des bellicismes nationaux, ainsi que le prouve le récent conflit sénégal-mauritanien marqué par le massacre, de part et d'autre, de centaines de croyants. Mais son efficacité ne saurait être mesurée à cette aune uniquement, pas plus qu'on ne saurait réduire la « politisation » de l'islam à une « culture de l'émeute ». La multiplication des conduites et des discours qui s'énoncent dans le langage de l'islam montre que celui-

(37) C. Coulon, *Les itinéraires politiques de l'islam au Nord-Nigeria* (à paraître).

(38) B. Etienne, *op. cit.*, p. 17.

(39) J.-L. Amselle, *Les négociants de la savane. Histoire et organisation sociale des Kooroko, Mali*, Paris, Anthropos, 1977.

(40) E. Grégoire, *Les Alhazaï de Maradi. Histoire d'un groupe de riches marchands sahé-liens*, Paris, ORSTOM, 1986.

ci est un cadre de référence grâce auquel, selon des codes culturels, des répertoires, des modalités spécifiques s'invente la modernité, une modernité dont l'Occident doit se convaincre qu'il n'a pas le monopole.

A l'autre extrémité du champ religieux, la « revanche du paganisme » et les tentatives intellectuelles de repenser le message du Christ à la lumière du vécu africain, comme l'afrothéologie, portent témoignage de cette recherche d'efficacité symbolique. Mais il serait présomptueux, là aussi, de voir dans les conduites de dérision caractéristiques de « l'esprit païen » une critique politique consciente, et l'inculturation semble congénitalement dans l'incapacité d'être ce levier de changement qu'elle prétend être. Construit intellectuel se plaçant dans le sillage de la négritude, elle fonde ses prémisses sur l'africanisme des non-Africains et le christianisme missionnaire occidental et se refuse à se situer dans l'historicité des sociétés africaines (41) : enfermée dans un discours pseudo-philosophique savant, elle est trop « culturalisée » et trop « apolitisée » pour en questionner les préoccupations actuelles. Pour prouver et témoigner de la présence de dispositions culturelles chez les Africains au message chrétien primitif, on en est arrivé, selon les mots d'A. Mbembe, « à un fétichisme ethnologique où comprendre se confond avec croire, la fascination vis-à-vis des données recueillies confinant, chez certains auteurs, africains ou non, à une quasi-adhésion aux croyances qu'ils prétendent y lire. La distance critique avec l'objet étudié est anéantie. A la dévalorisation justement dénoncée autrefois s'est substituée la survalorisation » (42).

Ce déterminisme culturel préside à la démarche de l'afrothéologie et à sa conceptualisation de la domination. Pour ses tenants, la pauvreté en Afrique est d'abord le syndrome d'une « paupérisation anthropologique » et d'une « annihilation culturelle » de l'Africain, dépossédé, par la colonisation, de l'être et de l'avoir. Mais cette critique ne débouche pas sur l'engagement politique ; excluant la révolte ou la lutte des classes pour mettre un terme à l'injustice et à l'arbitraire, elle prône la « réconciliation des hommes et le partage équilibré et fraternel » (43) et considère qu'une fois résorbée l'annihilation culturelle, l'Africain retrouvera le chemin de ses vraies valeurs communautaires et son âme. Ce refus d'intégrer la domination comme phénomène politique dans une analyse critique de la société caractérise plus particulièrement la théologie zaïroise, très imprégnée d'authenticité culturelle, émanation de la très dynamique faculté de théologie de Kinshasa. Le quasi-monopole sur l'afro-

(41) E.-M. Metogo, *Théologie africaine et ethnophilosophie : problèmes de méthode en théologie africaine*, Paris, L'Harmattan, 1985.

(42) A. Mbembe, *op. cit.*, p. 55.

(43) A. Ngindu Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, Paris, L'Harmattan, 1980.

théologie que détient cette « école » ne doit pas faire oublier l'existence d'une tendance radicale proche de la théologie de la libération latino-américaine, mais ses partisans sont dispersés et les orientations imprimées à l'Église catholique par Jean-Paul II ne lui sont guère favorables. A ce propos, l'on peut se demander si le christianisme africain peut être libération tant qu'il sera soumis à la lourde tutelle de Rome : comment une théologie africaine pourrait-elle s'élaborer sous l'autorité sourcilleuse d'un pape très conservateur ? Ainsi, les afrothéologiens réclament du Vatican un Concile africain qu'ils n'obtiendront sans doute pas ; mais est-ce un Concile, voire l'autonomie qu'il convient de demander, ou plutôt un schisme en bonne et due forme ? La « paupérisation anthropologique » et l'« annihilation culturelle » ont pour responsable, aussi, le christianisme missionnaire colonial dont l'héritage continue d'être géré scrupuleusement par les afrothéologiens !

Sans cette rupture, les Églises africaines auront bien du mal à prendre en compte la vie concrète du chrétien, d'autant qu'elles sont largement soumises à la même logique prédatoire que les États (44) ; l'efficacité symbolique du christianisme en dépend et, si celle-ci se mesure à l'aune de sa capacité à fabriquer du sens, alors les fétiches n'auront tremblé qu'un court instant.

*

* *

Occupé à répertorier minutieusement les symptômes du « mal africain », l'afropessimisme voit dans le renouveau du symbolique le retour de l'irrationnel par incapacité à assumer la modernité. Il y a d'ailleurs fort à parier que ces afropessimistes sont ceux-là mêmes qui s'extasient devant les virtualités « libératrices » du christianisme en Europe de l'Est : les églises de Berlin, Prague ou Bucarest peuvent se remplir, mais pas celles de Kinshasa, Cotonou ou Abidjan, pas les mosquées de Bamako, Mombasa ou Dakar, pas les temples de brousse qui voient ressurgir les génies païens. Loin de nous l'idée, en écrivant cela, de vouloir parer les religions du Livre de toutes les vertus ou de voir dans le retour du paganisme la solution à la crise africaine. On serait même plutôt circonspect à l'égard de la dérive totalisante inhérente à toutes les utopies universalistes (ce n'est pas la difficile cohabitation islamo-chrétienne au Nigeria — où certains n'hésitent pas à parler de « libanisation » — qui nous fera changer d'avis et l'on est impatient de voir comment le Front islamique de salut algérien se comportera à l'épreuve

(44) Cf. *Politique africaine* (l'argent de Dieu...), *op. cit.*

du pouvoir local — et bientôt national ? — et s'il saura répondre aux attentes populaires qui ont été à l'origine de son triomphe) et réservé quant à la capacité des religions « traditionnelles », réputées plus tolérantes, à favoriser l'émancipation, individuelle et collective, des Africains.

Reste, en tout état de cause, que l'effervescence religieuse que connaît l'Afrique est aujourd'hui le moteur de processus complexes de reconstruction identitaire dont il serait prématuré de dire qu'ils seront des voies de sortie de la crise. Mais, et c'est au moins aussi important, cette effervescence indique sans ambiguïté que la sécularisation, lieu de passage historique de la modernité occidentale, n'est peut-être pas le devenir obligé des sociétés humaines. L'admettre, c'est refuser la fatalité de la faillite de l'Afrique.

René Otayek
CNRS-CEAN
Comi Toulabor
FNSP-CEAN