

la revue des livres



Chronique bibliographique sous la responsabilité de Patrick Quantin avec la collaboration de Jean Copans, Christian Coulon, Cédric Mayrargue, Ellen Rave, Comi M. Toulabor, Claudine Vidal.

VILLALON (Leonardo) — **Islamic Society and the State in Senegal. Disciples and Citizens in Fatick.** — Cambridge, Cambridge University Press (African Studies), 1995.

Au Sénégal, le modèle maraboutique est toujours bien vivant. Produit hybride d'une culture politique soufie et d'une rencontre historique des sociétés indigènes avec une institution étrangère, l'État colonial puis son successeur, il demeure le mode fondamental d'organisation de la société vis-à-vis de l'État. En ce sens, il contribue à structurer une véritable société civile et à assurer les médiations indispensables à l'équilibre des relations État/société, clé de la stabilité politique.

Telle est l'argumentation que développe Eduardo Villalon dans cet ouvrage qui examine l'état des institutions maraboutiques étudiées auparavant par Donal Cruise O'Brien, Jean Copans, Lucy C. Behram et moi-même et au regard des difficultés économiques, des crises politiques et des changements sociaux qui ont marqué le Sénégal au cours de ces dernières années et dont on aurait pu penser qu'elles auraient mis à mal les régulations politiques établies.

Le premier mérite de ce livre est donc de nous présenter une mise à jour

du rôle des institutions maraboutiques dans le contexte politique sénégalais actuel. L'auteur met l'accent sur la routinisation du modèle maraboutique. Ce phénomène touche même les nouveaux mouvements musulmans qui ont émergé hors du cadre des institutions confrériques elles-mêmes, comme le *Dahiratoul Moustarchidina Wal Moustarchidati* de Moustapha Sy, issu d'une importante famille tidjane, la communauté du chef religieux serer Ma Ansou Niang, ou même les associations réformistes pourtant critiques du maraboutisme. Les modes d'organisation et le style d'autorité que l'on trouve dans ces groupes reproduisent au fond le modèle dominant, bien que l'on y sente d'autres influences intellectuelles ou politiques. Les islamistes sénégalais, eux-mêmes, contrairement à leurs homologues nigériens, sont soucieux de composer avec le soufisme ambiant.

Le modèle maraboutique, cependant, n'implique pas nécessairement une collaboration absolue entre les instances religieuses et les instances politiques. A certains moments, certains groupes peuvent être tentés par le modèle de l'hégire ou marquer leur mécontentement envers le gouvernement. Et au fur et à mesure que l'autorité du gouvernement et que les ressources de l'État s'affaiblissent, des attitudes de distance

plus ou moins polies — et souvent stratégiques — voient naturellement le jour. L'absence de prise de position des grands marabouts lors des dernières élections (1993) témoignent de cette évolution. Celle-ci d'ailleurs est également liée au souci des autorités religieuses de ne pas heurter leur clientèle par des déclarations impopulaires. Et sans gommer l'image traditionnelle des relations de dépendance fonctionnant au profit de l'autorité maraboutique, E. Villalon insiste sur la nécessité pour les chefs religieux de tenir compte des sentiments et des intérêts de leurs *taalibe* (disciples) pour préserver leur légitimité et leur ascendant sur eux. Les *taalibe* étant aussi des citoyens, les marabouts se doivent au fond de respecter la relative autonomie des sphères politiques et religieuses. Dans la culture politique sénégalaise contemporaine l'institution maraboutique est une médiation non un tremplin vers le pouvoir politique : les marabouts n'ont pas vocation à gouverner, pas plus que l'élite politique n'a de vocation à diriger la religion. De telle sorte, conclut l'auteur, que la rhétorique de la religion n'est pas centrale dans les luttes politiques, malgré le poids de l'institution maraboutique dans la société (p. 262). L'étude d'Eduardo Villalon décortique minutieusement ce paradoxe et paradigme essentiel du modèle politique sénégalais.

L'originalité de ce livre tient aussi à la monographie locale qui lui sert d'appui. En effet, E. Villalon s'est attaché à analyser les institutions islamiques sénégalaises à travers l'étude de la ville de Fatick, située en pays serer mais sujette à l'hégémonie culturelle, économique et politique des Wolof. La promotion de Fatick au rang de capitale régionale en 1984 semble avoir accéléré cette tendance, en rapprochant la ville de l'État. Dans ce contexte, l'identité serer se manifeste notamment par le développement d'une nouvelle communauté religieuse créée par un marabout serer originaire des îles du Saloum, El Hadj Mama Ansou Niang. Celui-ci est parvenu en quelques années à attirer à lui un grand nombre de Serer de Fatick et de la région auparavant affiliés à la branche de la Tijanyya dirigée par la

famille Sy de Tivaouane. La volonté d'autonomie de ce groupe (E. Villalon parle d'« isolement ») tant à l'égard des confréries établies que des institutions étatiques et de leurs représentants traduit la marginalité croissante des Serer mais aussi leur souci de se doter d'organisations propres. Ce phénomène confirme bien la thèse de l'auteur sur la capacité des institutions maraboutiques à exprimer les changements et mouvements de la société civile face à l'État ; mais il est peut-être dommage que cette étude de cas n'ait pas donné lieu à une réflexion plus poussée sur les diversités locales que connaît l'islam sénégalais. Celui-ci en effet a été trop souvent analysé à un niveau général et, disons-le, en fait wolof, ce qui a eu pour résultat d'ignorer les formes particulières et originales que les institutions islamiques peuvent présenter dans telle région ou culture du Sénégal. Le cas de Fatick ne serait plus alors seulement l'illustration de la force et la plasticité du phénomène maraboutique mais aussi la reconnaissance de la variété des cultures religieuses musulmanes sénégalaises, à condition bien entendu de ne pas isoler celles-ci des contextes politiques qui contribuent à leur formulation. L'islam casamançais serait certainement à regarder sous cet angle.

Malgré cette remarque qui concerne surtout les spécialistes de l'islam africain, il reste que l'argumentation centrale de l'auteur sur le rôle d'une institution islamique dans la structuration d'une société civile apparaît fort stimulante car elle a une portée théorique — et politique — originale. D'une part, elle va à l'encontre de tout un courant d'opinion qui voit dans l'islam une force radicale de contestation et de revendication. E. Villalon montre que finalement le modèle maraboutique est à la base de la stabilité politique du Sénégal. D'autre part, le cas sénégalais suggère qu'une société civile ne naît pas forcément d'institutions « modernes », comme de nombreux théoriciens, trop occidentalocentrés, ont voulu nous le faire croire. Le livre d'E. Villalon repose sur cette idée qu'au Sénégal « les institutions religieuses (...) ont été capables de remplir le rôle que l'on attend des

sociétés civiles dans les théories politiques africanistes courantes » (p. 259). L'« exception » sénégalaise a dans ces conditions peut-être valeur d'exemple. Certes, c'est à première vue aller bien vite en besogne que de faire des marabouts qui passent souvent pour des « féodaux » des garants de la démocratie. Mais si la thèse d'E. Villalon semble quelquefois trop belle, elle a l'avantage de nous faire penser autrement les problèmes de la stabilité, de la démocratie et de la modernisation. Décidément, les marabouts de l'arachide ne cessent d'être des pionniers... [C.C.]

SOREL (Jacqueline) — **Léopold Sédar Senghor : l'émotion et la raison.** — Saint-Maur-des-Fossés, Éd. Sèpia, 1995, 201 p. Bibliogr., photogr.

Cette énième biographie sur Léopold Sédar Senghor, président-poète et premier nègre agrégé de grammaire à avoir enseigné le français aux Français est écrite par Jacqueline Sorel, responsable de l'émission « Mémoire d'un continent » de Radio France Internationale. En six chapitres qui s'appuient sur des archives radiophoniques inexplorées, elle retrace son itinéraire intellectuel et politique dont on se demande, à la lecture, si elle avait vraiment quelque chose d'original à dire sur celui qu'elle a promu « ambassadeur du peuple noir » que l'on ne sache déjà. C'est que, comme d'autres hagio-biographies,

verneur général de l'Afrique équatoriale française pour sceller, vigoureusement, *in utero* Dakar et Brazzaville, capitales des deux empires français du levant et du couchant, et voilà qu'il se rebiffa pour prendre la blanche normande Colette Hubert comme pour bien montrer que son métissage culturel et sa négritude sont une métaphysique en os qui s'incarne dans la chair.

Il ne voulait pas de l'indépendance ou plutôt il voulait une large autonomie au sein de la Communauté comme son frère-ennemi Houphouët-Boigny. On le contraignit à prendre la tête du Sénégal indépendant qu'il abandonnera ruiné, après vingt ans d'un pouvoir sans partage que justifie l'avatar idéologique du socialisme et du communautarisme africains. Il pestait contre la balkanisation de l'Afrique, mais s'empressa d'enterrer la Fédération du Mali dès les premières difficultés.

On dit qu'il est un ardent défenseur et promoteur de la culture africaine (laquelle ?), alors qu'il l'a enfermée dans le bunker poussiéreux des arts et littérature surchargés d'« absconneries », et peu ouvert aux sciences et techniques. A L.S. Senghor, grand pontife de la francophonie, cette fosse commune où des nègres en queue de pie coopèrent à la perpétuation de l'ensevelissement des cultures africaines, à L.S. Senghor donc, pour qui le français est la langue de civilisation et de culture pour les Africains, on aimerait que J. Sorel demandât quel était son degré de conscience linguistique par rapport à son sérère maternel. On aimerait aussi la

tête d'affiche fétichisée d'on ne sait quel peuple noir dont l'avis semble totalement superfétatoire. Pourquoi ne serait-il pas celle du « peuple blanc » étant donné sa nationalité et sa culture françaises, et la langue dans laquelle il pense, écrit et parle ? [C.M.T.]

PORRA (Véronique) — **L'Afrique dans les relations franco-allemandes**

la production littéraire se singularise par son « africanisation » dont le processus a commencé en France avant de toucher l'Allemagne dessinant ainsi trois entités géographiques : Afrique, Allemagne et France. Adoptant une approche socio-critique et la sociologie de la réception, l'auteur montre comment ces productions littéraires, avec leurs particularités propres, articulent un certain nombre de discours sociaux caractéristiques de l'époque sans remettre en cause le con-

qu'on n'a pas tort de considérer comme une seconde décolonisation. [C.M.T.]

BLAKELY (Thomas D.), VAN BEEK (Walter E.A.), THOMSON (Dennis L.) (eds) — **Religion in Africa**. — London, James Currey, Portsmouth, Heinemann, 1994, 512 p. (photos, bibliogr.).

Existe-il une spécificité des religions africaines ou, plus exactement, de la religion en Afrique ? Y a-t-il une « africanité » de la religion sur le continent ? Telle est l'interrogation centrale de cet ouvrage collectif, rassemblant une vingtaine de contributions issues d'un colloque tenu en 1986 à la Brigham Young University. Le choix du singulier dans le titre de cette publication est révélateur de la volonté d'aller au-delà de la diversité et de la complexité des expressions et des expériences religieuses africaines pour en retirer le dénominateur commun, ce qui en fait, ou en ferait, la spécificité.

Les sujets abordés par les différents auteurs traduisent cette diversité, tant en ce qui concerne les situations et les pays traités, que les démarches suivies, bien que la méthode revendiquée soit celle du « methodological agnosticism » et que le comparatisme soit privilégié. L'accent est volontairement mis sur une approche anthropologique, même si certaines contributions relèvent d'autres disciplines comme l'histoire ou même l'archéologie. Ce sont les religions nées en Afrique qui sont privilégiées, qu'il s'agisse des cultes traditionnels ou des Églises prophétiques et messianiques, dont les auteurs rappellent à juste titre, à quel point elles ont pu fasciner les chercheurs. Et, lorsque le christianisme occidental ou l'islam sont évoqués, souvent pour le premier, rarement pour le second, c'est toujours dans leur confron-

blés dans cet ouvrage, et qui paraissent indispensables à la compréhension des phénomènes étudiés.

D'abord, en privilégiant une perspective historique, en étudiant, sur le très long terme ou sur le moyen terme, les cheminements de pratiques ou d'éléments religieux, les auteurs donnent une vision dynamique aux mouvements religieux appréhendés souvent comme « traditionnels » ou « indigènes ». C'est que, non seulement, les institutions religieuses voyagent, sur le continent africain, et même au-delà des mers jusqu'aux Amériques, mais en plus, elles naissent, se développent, se transforment ou déclinent...

Ensuite, les situations de contact et de confrontation entre différentes religions, en particulier lors de la pénétration du christianisme, sont un objet d'étude important. Les processus de transformation et de rétroaction, consécutifs à ces rencontres, concernent les deux religions en contact qui s'en sortent rarement indemnes : les religions indigènes sont réinterprétées à la lumière du christianisme, et celui-ci est investi de nouvelles significations. Les processus de conversion sont de « constantes synthèses négociées ». C'est aussi pour cela qu'il est rappelé que toute religion est, partiellement, hybride et syncrétique.

Enfin, la sphère religieuse fait partie intégrante de la société : les questions de pouvoir, les relations de genre ou de productions artistiques que l'on retrouve au cœur des Églises indépendantes, des sociétés secrètes ou des cultes traditionnels, traduisent le lien indissociable de la religion avec la société au sein de laquelle elle évolue.

Peut-on à partir de ces remarques et au-delà de la variété et de la complexité des situations religieuses africaines, rechercher le commun dénominateur de la (ou des) religion(s) en Afrique ? Les auteurs principaux proposent, dans leur

l'islam, ni même de la percée chrétienne liée à la colonisation, mais préexistait à ces deux chocs culturels. Le caractère non dogmatique de ces religions explique la faiblesse des conflits religieux et facilite également l'accumulation par un même individu de plusieurs expériences religieuses. Ces religions sont enfin « action-oriented », ce sont des religions de tous les jours, dont le but est d'apporter sans cesse de nouvelles réponses à des questions, nouvelles ou anciennes, de faire face aux changements, de recréer du sens, ici et maintenant pourrait-on ajouter. Autant de caractéristiques qui permettent aux auteurs de se réapproprier la notion, chère à Levi-Strauss, du « bricoleur », qui, dans cette optique, à partir d'anciens et de nouveaux éléments, crée des combinaisons religieuses, lui permettant de résoudre ses problèmes quotidiens.

Mais, en quoi est-ce particulièrement africain et pourquoi faut-il alors, à partir de ces remarques, en déduire qu'il existe « un génie africain pour la religion » ? Tous ces éléments ne sont-ils pas, à des degrés divers, à l'œuvre dans tous les processus religieux, y compris dans d'autres espaces géographiques et culturels ? Ces caractéristiques mériteraient en tout cas d'être discutées à partir d'exemples pris hors du continent africain. Nous préférons retenir la vision dynamique qui ressort, malgré tout, de cet ouvrage, la discussion de l'idée de syncrétisme, la définition de la tradition comme « transformation continue » ou encore la notion de « synthèse créative » qui s'applique aux processus religieux.

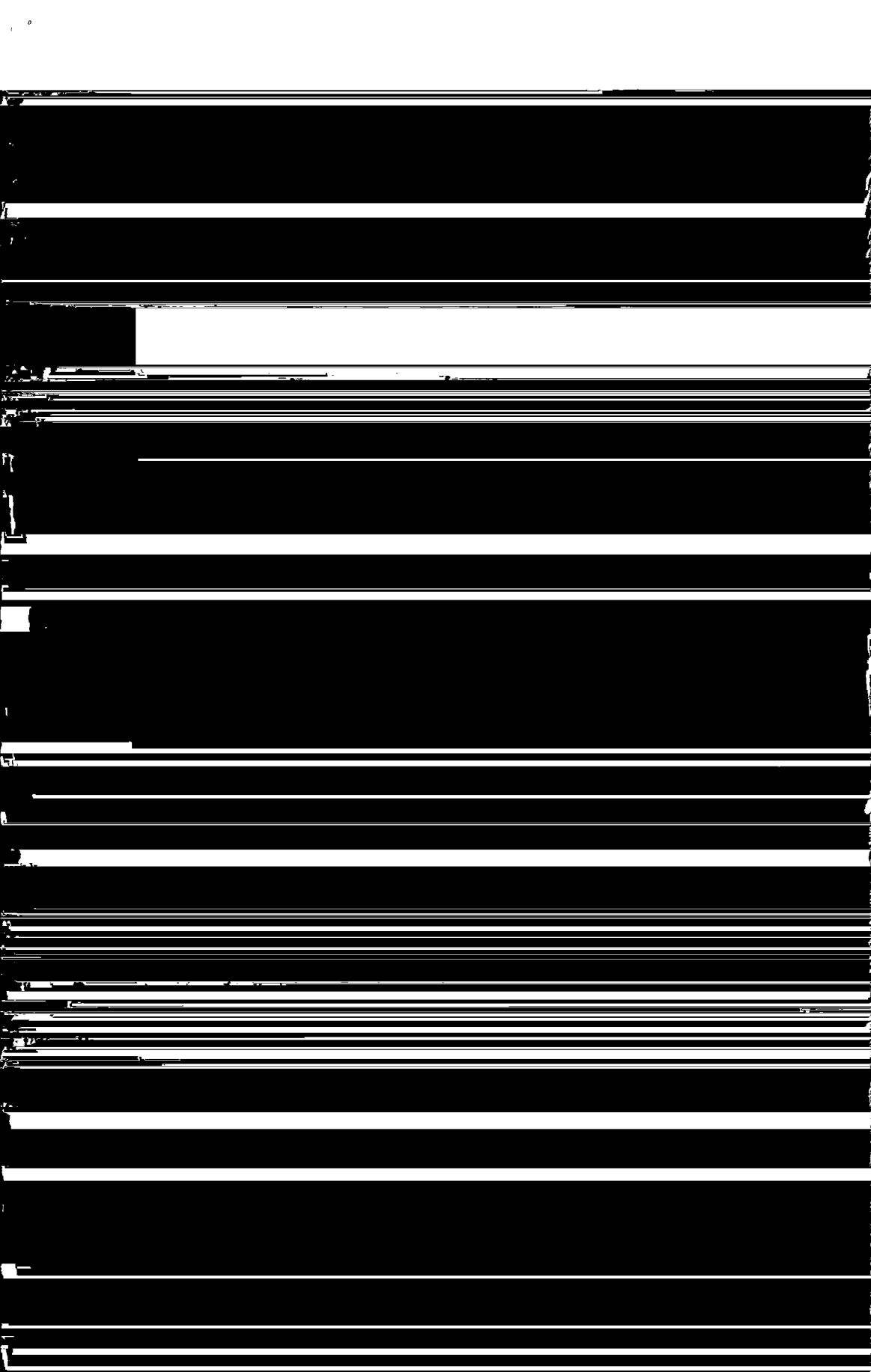
S'intéresser à la spécificité africaine de ces expériences religieuses est, certes, un exercice louable, mais en rechercher l'universalité ne serait-il pas un objectif complémentaire et tout autant digne d'intérêt ? [C.M.]

GUICHAOUA (André), (dir.) — **Les crises politiques au Burundi et au Rwanda (1993-1994)**. — Lille, Université des sciences et technologies ; Paris, Karthala, 794 p.

Les crises politiques au Burundi et au Rwanda (1993-1994), ouvrage collectif, édité sous la direction d'André Guichaoua, regroupe plus de trente auteurs. Ce volumineux ouvrage ne s'apparente pas à la publication d'un colloque scientifique. Tout d'abord en raison de la personnalité des auteurs que leurs engagements à l'égard de la région et leurs professions placent dans des situations très différentes. Certes les universitaires (enseignants ou chercheurs) représentent pratiquement la moitié des contributeurs, cependant cinq des universitaires rwandais et burundais occupaient (au moment de la rédaction) une fonction de ministre. Presque tous les auteurs rwandais sont par ailleurs des acteurs politiques : trois d'entre eux furent ministres avant avril 1994, quatre l'étaient depuis le 19 juillet 1994. Les autres contributeurs, africains ou européens, sont des hauts fonctionnaires, des journalistes, des religieux, des militants des droits de l'homme. Cette diversité explique l'hétérogénéité des textes : études sociologiques des conflits, tableaux économiques, construits selon les règles propres aux champs disciplinaires concernés, voisinent avec des bilans critiques d'actions institutionnelles, des prises de positions ouvertement politiques, des investigations menées par des journalistes.

Ces textes ont cependant en commun d'être datés du second semestre 1994 (1), c'est dire qu'ils sont marqués (explicitement ou implicitement) par les événements qui débutèrent le 6 avril au Rwanda où l'horreur et la généralisation des tueries dépassèrent tout ce qu'avaient jusqu'alors connu ces deux pays, dont l'histoire avait déjà été ensanglantée à plusieurs reprises par d'effroyables massacres. Rappelons qu'en octobre 1993, l'assassinat du président burundais démocratiquement élu, Melchior Ndadaye, avait déclenché des violences qui ont coûté la vie à approxi-

(1) A l'exception d'un texte d'André Guichaoua sur le Burundi.



BOGEDAIN (Christine) — **Entwicklung durch Privatisierung ? Bauern zwischen Subsistenzproduktion und Marktorientierung in Zimbabwe.** — Hamburg, Institut für Afrika-Kunde, 1994, 279 p. (Hamburger Beiträge zur Afrika-Kunde, n° 44).

Le travail de Christine Bogedain porte sur les efforts de privatisation de l'agriculture au Zimbabwe. Celui-ci s'inscrit dans le processus actuel des gouvernements en Afrique subsaharienne qui vise à réformer leur système d'exploitation agricole suite à un engagement dans un programme d'ajustement structurel. La crise agricole engendrée par la pression démographique, la raréfaction des ressources naturelles et l'exode rural font émerger la question sur la modification du droit foncier traditionnel en introduisant des titres de propriété privée sur les terres africaines. Les effets souhaités de ces réformes sont d'augmenter la rentabilité agricole à travers les mécanismes habituels de l'économie de marché en orientant la production par rapport aux besoins du marché et non aux besoins de subsistance de chaque famille. En analysant le cas du Zimbabwe où la propriété privée foncière pour les fermiers africains existe depuis l'époque coloniale, C. Bogedain essaye de démontrer si cette forme d'exploitation exerce des impacts significatifs sur les rende-

agricole à un niveau très bas. Dans ce contexte, il se révèle indispensable d'intégrer les réformes visant l'agriculture dans un ensemble de mesures modifiant en même temps l'environnement politique, économique et social. L'introduction des principes de marché ne se laisse pas réduire à la seule création juridique de la propriété privée. [E.R.]

« **Les politiques de la haine, Rwanda-Burundi, 1994-1995** ». — *Les Temps Modernes*, n° 583, juillet-août 1995, 315 p.

Une première édition de 3 500 exemplaires s'est vendue pendant l'été et une seconde édition est en cours ! Claudine Vidal et Marc Le Pape ont en effet édité un volume remarquable qui fait plus réfléchir que pleurer de rage. Certes plusieurs articles font tout simplement le point sur des problèmes précis comme sur la question des réfugiés ou des divisions de l'Église rwandaise. Mais la plupart des contributions sont plus personnelles, à cheval sur le témoignage de terrain, donc sur une analyse à chaud et sur la mise en ordre critique des impressions, donc sur une analyse construite et distanciée, à froid. Dans le texte d'ouverture C. Vidal nous expose la contradiction permanente de la ques-

pologie ou sociologie, a pu se pencher sur la violence domestique, sociale et ethnique.

Faute de pouvoir répondre à ces questions qu'il faut oser se poser parce qu'il faut tout simplement enquêter sur le terrain, il est possible de décrire l'organisation du génocide, de son déroulement « administratif ». Mais face à la trop nombreuse littérature de témoignage, le parti pris est ici réflexif. J.H. Bradol pour l'humanitaire (MSF), A. Frilet, D. Birck, Ph. Boisserie pour les médias (radio-télé) et M. Le Pape comme lecteur de la presse expliquent la nature des descriptions et témoignages possibles. Et ce dernier de s'interroger : « les journalistes pouvaient-ils éviter que les haines communautaires paraissent le mobile le plus intense des massacres ? C'est la représentation ethniste des champs politiques africains (qui est en cause) » (p. 179).

Ce dossier réexamine également le rôle de la France (J.-F. Bayart, G. Massiah), le rôle de la justice et des Nations unies. Ce dernier texte, de la juriste F. Bouchet Saulnier n'est d'ailleurs pas le moindre des intérêts de ce numéro. Mais tout le monde doit lire le texte de notre collègue José Kagabo qui s'interroge à la fois comme réfugié rwandais, comme témoin après coup sur le terrain

et comme spécialiste africaniste. Pour conclure je lui laisse la parole (pp. 122-123) :

« Globalement, il faut décrire finement les idéologies, le comportement des acteurs, poser la question de la prévisibilité du génocide. Mais l'horreur ? La cruauté ? Comment est-ce possible ? Qu'est-ce qui se joue dans la tête de quelqu'un qui enterre vivant un homme qu'il connaît, dans celle d'une femme qui a dormi avec un homme, a eu un enfant avec lui, et tue cet homme-là, ce gosse-là, dans celle d'un homme qui découpe sa femme ? Comment gérer cette mémoire génocidaire avec, premièrement, ces horreurs et, deuxièmement, si ces horreurs-là n'étaient pas dites ? La banalisation consisterait à considérer que ce n'est rien pour une adolescente de dix-huit ans de savoir que sa mère a été découpée en morceaux et jetée dans les latrines. Je ne prétends pas savoir ce qui se passe dans le tête de celui qui a commis cet acte, mais je sais au moins ce que signifient les latrines pour les Rwandais. Ça veut dire jeter les morts aux vers. Il y a conscience de livrer la chair de la victime à ces vers. Celui qui fait ça sait bien ce qu'il fait. Le symbole est le même pour lui et pour les parents de la victime. Il y a là un irrémédiable, qui ne peut être aboli par quelque stratégie d'oubli que ce soit » (pp. 122-123). [J.C.]