

LE DOSSIER

5

Les sujets de Dieu

COORDONNÉ PAR RUTH MARSHALL-FRATANI ET DIDIER PÉCLARD

INTRODUCTION AU THÈME

LA RELIGION DU SUJET EN AFRIQUE

Depuis une vingtaine d'années, et surtout depuis la fin des années 1980, on assiste partout en Afrique à la montée en puissance de divers mouvements religieux. Les plus visibles et nombreux sont ceux issus des deux grandes « religions universelles » : les mouvements protestants évangéliques (pentecôtismes), le renouveau catholique charismatique, les Églises de guérison, les mouvements islamistes et islamiques. Mais il existe également un foisonnement de mouvements du genre « New Age », comme Eckanckar, le mouvement raélien, le « Grail Movement », de mouvements et cultes dits « néotraditionnels » ainsi que de prophètes et de guérisseurs en tout genre. Cette période, qui correspond à des changements et à des crises politiques et économiques généralisées sur tout le continent, a également été marquée par l'apparition, dans l'espace public urbain (« radio-trottoir », médias de masse, discours politiques et étatiques), de représentations de forces spirituelles occultes et sorcières, et par la croissance d'une inquiétude, voire d'une obsession populaire à leur égard. Mais il est clair que, pour comprendre ce développement du religieux, il ne suffit pas d'évoquer l'intensification de la crise socio-économique et les effets néfastes de la mondialisation, ni les déboires de la politique interne des États africains ou les effets des politiques étrangères des superpuissances. La relation entre le matériel et le spirituel est beaucoup plus complexe que pourrait le laisser croire la vulgarisation par les sciences sociales des thèses marxistes ou wébériennes, et la conjoncture économique et politique n'est pas, en soi, la raison de l'intensification de la quête religieuse, même si elle peut en fournir les conditions de « plausibilité ».

L'ESSOR DU RELIGIEUX : UN REGARD CRITIQUE ¹

En effet, faire appel à des situations de crise – pauvreté, exclusion sociale, globalisation, destruction des formes de sociabilité, faillite des modèles de développement et de modernisation, etc. – pour expliquer l'essor des mouvements religieux, c'est voir dans ces derniers avant tout des modes d'accumulation, de socialisation, de combat politique, ou encore des langages qui traduisent le réel et permettent de le comprendre. Il ne fait pas de doute que cet aspect est un élément important du succès de ces mouvements. Mais, si l'on ne dépasse pas ce constat, deux questions importantes restent sans réponse. Tout d'abord, pourquoi est-ce dans les pratiques religieuses que l'on cherche si souvent des solutions à des situations de crise ? Les réponses à cette interrogation fondamentale sont influencées plus souvent qu'à leur tour par des arguments de type culturaliste selon lesquels un lien ontologique existe entre une culture vue comme un tout homogène et une propension à recourir au spirituel, ou par d'autres, de type formaliste, qui interprètent tout à l'aune de schémas de pensée préétablis par les sciences sociales (de tendance marxiste, wébérienne, durkheimienne ou autres). Ce faisant, on prend pour explication précisément ce qui demande à être expliqué, en le vidant de tout son contenu historique, de sa forme « rare », aléatoire, particulière, fragile.

Ces approches culturalistes ou formalistes ne permettent pas non plus de répondre à la question de savoir pourquoi l'on choisit une forme d'expression religieuse plutôt qu'une autre. Le chômage qui touche de nombreux jeunes Africains en milieu urbain, la violence à laquelle ils sont confrontés, leur exclusion sur le plan politique ou social, la destruction des formes de sociabilité et les changements survenus dans les fondements « moraux » de la réussite n'expliquent pas pourquoi certains vont devenir pentecôtistes, se faire délivrer de la « tradition » et de ses « mauvais esprits » pour mener une « guerre spirituelle », alors que d'autres réinventeront des « traditions » sous le signe de l'authenticité et du retour à l'africanité en prenant véritablement les armes ; elles ne permettent pas non plus de comprendre pourquoi certains trouveront leur voie dans les nouveaux groupes islamiques, ou dans les cultes d'adoration de Satan, tandis que d'autres encore resteront tranquillement chez eux.

Dans ce contexte, il nous a semblé urgent de porter un nouveau regard sur des mouvements au sujet desquels la recherche en sciences sociales reste quelque peu prisonnière des carcans disciplinaires. Pour comprendre la signification politique de ces mouvements et en expliquer l'essor récent, la majorité des études de science politique se penchent plus sur des institutions et des organisations, sur leur participation à une politique identitaire, que sur

les imaginaires et les nouvelles formes de subjectivité politique qu'elles peuvent véhiculer. Les démarches qui privilégient les aspects institutionnels et/ou identitaires de ces mouvements partent d'une conception classique et relativement étroite du politique et du pouvoir. Que ce soit sous l'angle de l'opposition entre l'État et la « société civile » ou à travers une analyse de « l'invention des identités » – plus récemment dans les études sur la globalisation –, les mouvements religieux apparaissent comme des mouvements sociaux parmi d'autres et ne sont pas interrogés en tant que tels pour leur signification politique. On réfléchit peu, en d'autres termes, sur leur sens politique propre. L'échec principal des analyses en science politique ou en sociologie politique s'explique avant tout par leur incapacité à comprendre et à rendre compte de l'historicité des relations entre religion et politique.

Cette critique n'est pas nouvelle : il y a dix ans déjà, Jean-François Bayart plaidait pour le rejet des interprétations « privilégiant les rapports d'extériorité » entre les sphères politique et religieuse ; il dessinait les contours de la « cité culturelle » en Afrique afin de mieux saisir toute la complexité du religieux². Dans un livre plus récent, Christian Coulon et François Constantin nous mettaient à nouveau en garde contre les approches « culturalistes » et les démarches qui relèguent l'expression religieuse à une sorte de « solution par défaut », reprenant les propos d'Achille Mbembe : « Il ne tient pas seulement de l'imaginaire religieux de métaphoriser les rapports de forces et de domination ou de sublimer les aspirations sociales dans les mythes ou des thématiques utopiques. *De par son impact sur les changements historiques, le champ religieux et symbolique d'une société mérite d'être analysé en considération de son exacte importance dans la structuration de ladite société*³. »

Dans d'autres démarches, plus anthropologiques, où le souci de restituer les événements dans leur historicité est repérable depuis quelque temps déjà, on peut malgré tout identifier la présence de deux thèmes qui vont à l'encontre de cette volonté. En premier lieu, et pour simplifier, on y trouve une tendance à voir dans les mouvements religieux la naissance et l'élaboration

1. Ce dossier constitue la première étape d'un projet de recherche plus large. Les réflexions que nous lançons ici seront reprises et développées dans le cadre d'un colloque international intitulé « L'Afrique dans la main de Dieu ? Modernités religieuses et politique », qui devrait se tenir à Abidjan en 2003. C'est donc en tenant compte du caractère non encore abouti de notre démarche scientifique qu'il faut lire les réflexions qui suivent.

2. J.-F. Bayart, « Conclusion : La cité culturelle en Afrique noire », in J.-F. Bayart (dir.), *Religion et modernité politique en Afrique noire. Dieu pour tous et chacun pour soi*, Paris, Karthala, 1993, p. 304.

3. A. Mbembe, *Afriques indociles*, Paris, Karthala, 1988, pp. 18-19, cité in F. Constantin et C. Coulon (dir.), *Religion et transition démocratique en Afrique*, Paris, Karthala, 1997, p. 17, souligné par nous.

d'un « langage vernaculaire » qui aurait pour fonction de traduire dans une forme de « savoir populaire » les processus déstabilisateurs que constituent, entre autres, la globalisation, les relations de domination induites par la colonisation et les régimes postcoloniaux, les crises socio-économiques, la destruction des fondements socioculturels des sociétés. Qu'elles parlent du religieux en termes de symbolique, de métaphore, de métonymie ou même d'imaginaire, ces démarches ne font finalement pas autre chose que de le réduire à une fonction de signification, oubliant par là même qu'il est aussi et peut-être avant tout un champ d'action investi, approprié, détourné même parfois par les croyants. En second lieu, dans d'autres cas non seulement le religieux est considéré comme une « traduction » du réel, mais en outre ce « réel » est compris de manière totalement a-historique, comme l'a fait remarquer Talal Asad dans sa critique de l'idée de « traduction culturelle » et de la réduction, par les sciences sociales, de la religion à une question de croyance ou de rituel⁴.

Si nous voulons saisir le poids des changements religieux sur la production du politique et, à notre tour, insister sur l'historicité de l'expérience religieuse en Afrique, il nous faut commencer par constater que toutes les configurations religieuses actuelles partagent la même contemporanéité. Comme le montre Joseph Tonda dans ce dossier, fétiches, Dieu chrétien, sorcellerie, miracles sont autant de phénomènes modernes et indissociables de la construction du politique en Afrique, que ce soit à l'époque précoloniale, coloniale ou post-coloniale⁵.

Dans un article récent, J.-F. Bayart montre quant à lui la fécondité d'une démarche foucauldienne pour l'appréhension de l'historicité des mouvements religieux, et de leur participation à « la situation stratégique complexe » qu'est la « gouvernementalité du ventre », attirant notre attention sur les différentes « interconnexions » – qui « ne sont pas des isomorphismes » – qui ont marqué les relations entre les « choses » de Dieu, de l'État et de l'économie. Il met en lumière des changements récents survenus dans la configuration de cette formation historique, dus notamment à la libéralisation et à la privatisation qui s'affirment de plus en plus comme des « modes de gouvernement » en tant que « modes de structuration de champ d'action des individus et groupes⁶ ». Il nous suggère de penser ces nouveaux mouvements religieux comme des modes de subjectivation par lesquels les membres se constituent en tant que sujets moraux, prônant des « conduites de vie » et des « stylistiques de l'existence » s'exprimant à travers de nouveaux imaginaires. En tant que modes de subjectivation, ces mouvements coexistent avec d'autres modes et formes de subjectivation, parfois d'une manière antagoniste, parfois en laissant apparaître des interconnexions et des emboîtements.

L'économie morale⁷ du sujet est donc au centre du travail, du message et du succès des nouveaux mouvements religieux. Pour évaluer ces processus de subjectivation religieuse et politique, il est indispensable de se pencher sur la pratique religieuse de leurs adhérents. Nous espérons ainsi mettre en lumière un certain nombre d'interconnexions entre le travail que les sujets de Dieu effectuent sur eux-mêmes et leur insertion dans « le monde ». Même si les manières dont se façonnent les sujets de Dieu et, *a fortiori*, les sujets politiques demeurent très hétérogènes, aléatoires et profondément ancrées dans des terroirs historiques, nous avons voulu diriger notre regard sur des mouvements qui sont actuellement en plein essor et semblent partager certaines caractéristiques. Nous espérons ainsi poser les premiers jalons empiriques d'un débat comparatiste, notamment entre mouvements chrétiens et islamiques.

Mouvements urbains, mouvements de jeunes

Un des traits communs à la plupart de ces nouveaux mouvements est qu'ils ont été fondés et se sont développés dans les villes, à l'initiative d'individus issus de milieux sociaux relativement aisés (étudiants et enseignants du supérieur, cadres, fonctionnaires et cols blancs) et relativement jeunes. Ces mouvements n'attirent en général pas les plus démunis, mais des jeunes relativement bien formés et ayant des ambitions de mobilité sociale. Les moyens dont ils disposent, souvent impressionnants, sont investis économiquement et symboliquement dans des secteurs « modernes » de la société : transactions immobilières, production d'émissions télévisées, publication d'ouvrages, achat de matériel audiovisuel, informatique et de télécommunications. `Amr Khâlid, ce jeune prédicateur « branché » de la jeunesse dorée du Caire dont parlent Patrick Haenni et Tjitske Holtrop dans ce dossier, fait par exemple un usage extensif d'Internet et doit une part non négligeable de son succès à des *talk-shows* télévisés qui n'ont pas grand-chose à envier à leurs pairs américains d'un point de vue technique et formel ; des *talk-shows* au cours desquels est mise en scène, sur un mode très émotionnel, la relation des intervenants avec leur propre religiosité et leur conduite morale.

4. T. Asad, *Genealogies of Religion*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1993. Voir aussi, du même auteur, « Comments on conversion », in P. Van der Veer (ed.), *Conversion to Modernities. The Globalization of Christianity*, New York, Routledge, 1996.

5. Voir aussi J. Tonda, « Capital sorcier et travail de Dieu », *Politique africaine*, n° 79, octobre 2000, pp. 48-65.

6. J.-F. Bayart, « Fait missionnaire et politique du ventre : une lecture foucauldienne », *Le Fait missionnaire*, n° 6, 1998, pp. 9-38, notamment p. 12.

7. B. Berman et J. Lonsdale, *Unhappy Valley*, Londres, James Currey, 1992 ; J. Lonsdale, « Ethnicité morale et tribalisme politique », *Politique africaine*, n° 61, mars 1996, pp. 98-115.

Les jeunes qui animent ces mouvements appartiennent aussi à une « génération » de « déçus » de la postcolonie qui, malgré des histoires personnelles et collectives fort différentes, ont tous plus ou moins fait l'expérience du « lèche-vitrine » qui caractérise les rêves de la globalisation en Afrique, et ont souffert, sinon dans leur chair, du moins dans leur âme, des promesses de développement non tenues et de la faillite des stratégies classiques d'accumulation et d'ascension sociale.

Les « schèmes de l'échec », comme le montre ici J. Tonda, se trouvent au fondement des stratégies d'ascension sociale, par le biais de l'adhésion à des Églises déjà existantes, ou par la création de nouvelles Églises selon une démarche et un esprit entrepreneuriaux. Pour des cadets sociaux en porte-à-faux entre le « monde des Blancs », auquel ils n'ont pas accès, et le « monde traditionnel », qui les déçoit, l'affiliation à des mouvements religieux leur permet sinon de trouver le chemin de la « réussite » sociale et économique⁸, du moins d'atténuer leur « échec ».

Mais, si importante soit-elle, la réussite sociale ou matérielle n'est pas non plus un but en soi pour les adhérents à ces mouvements religieux. Bien plutôt, il s'agit d'encadrer, de justifier et de donner un sens profond à des habitudes de vie et de consommation déjà établies, ou de tracer le chemin spirituel de l'accumulation économique. Ainsi, pour les jeunes Égyptiens, très souvent issus de la bonne bourgeoisie cairote, qui suivent les prédications et les *talk-shows* de `Amr Khâlid, il n'est pas question de renoncer aux fruits de la croissance dont ils sont parmi les principaux bénéficiaires. Et le succès du « shaykh branché » s'explique largement par le fait qu'il a réussi à réconcilier les aspirations mondaines de la jeunesse dorée avec une vision positive, c'est-à-dire non uniquement basée sur la peur, du respect d'une certaine morale religieuse comme gage d'un passeport pour l'au-delà.

Liens transnationaux, relations d'extraversion

L'appartenance à des réseaux transnationaux (et pas simplement diasporiques), voire mondiaux – autant sur le plan du symbolique et de l'imaginaire que sur le plan matériel –, est capitale pour les nouveaux mouvements chrétiens et musulmans. En ce qui concerne les organisations du type « secte » – Raël, Eckanckar, scientologie –, cet élément est évidemment très prononcé, bien que les réseaux en question restent fortement restreints et fermés. Mais on retrouve aussi des liens avec des réseaux transnationaux (souvent criminels) dans les formations religieuses de type « néotraditionnel » (voir l'implication du culte Mamy Wata de Benin City au Nigeria dans des réseaux de prostitution en Europe). Les déplacements internationaux des prophètes et guérisseurs – et de leur public – se sont également intensifiés, créant des

liens régionaux, voire mondiaux entre les experts religieux et leur clientèle. Le prophète-guérisseur nigérian T. B. Joshua a ainsi reçu des malades venant de différents pays européens, et pas uniquement issus de la diaspora africaine, et Kakou Séverin, le prophète ivoirien « nouveau style » dont parle André Mary dans sa contribution, multiplie les voyages à travers l'Afrique et le monde.

Le caractère transnational des mouvements chrétiens et musulmans a une influence importante sur les imaginaires et la subjectivation politique quotidienne des croyants. On assiste notamment à l'importation de conflits et d'enjeux politiques venant d'ailleurs (par exemple le conflit israélo-palestinien) dans les espaces locaux, les voisinages, les relations familiales. En ce qui concerne les mouvements pentecôtistes et islamistes, les prises de position américaines au lendemain des événements du 11 septembre et l'influence, au sein du Parti républicain, des mouvements pentecôtistes regroupés dans la « Christian Coalition » (à laquelle est étroitement affilié le ministre de la Défense Donald Rumsfeld), d'une part, et, de l'autre, la présentation de la lutte islamique comme une lutte anti-impérialiste, ne peuvent pas rester sans répercussions sur le sol africain ; cela laisse entrevoir de nombreuses possibilités d'interconnexions et d'emboîtements avec d'autres discours « nativistes » et « anti-impérialistes » décrits par Achille Mbembe⁹.

La quête individuelle de changement

Contrairement à une opinion répandue, les mouvements religieux que nous observons ne semblent pas prioritairement des mouvements à forte identité collective, où les individus seraient attirés par la puissance des liens communautaires et par la cohésion sociale. Bien que par moments et dans certaines circonstances une mobilisation collective soudée puisse se produire, la quête religieuse qui aboutit à l'adhésion à l'un de ces mouvements reste assez individualiste. On recherche bien sûr la « solution » à des problèmes matériels – argent, santé, travail, amour, enfants –, mais on recherche avant tout de nouvelles façons d'être et de vivre qui, elles, pourraient permettre de résoudre ces problèmes. Il s'agit, en d'autres termes, de la recherche individuelle d'une nouvelle « subjectivité ». C'est à ce niveau-là que l'on voit s'exprimer en pre-

8. Les changements importants survenus récemment dans les registres de la réussite sociale ne sont pas sans échos dans le domaine religieux, comme l'a montré un récent dossier de *Politique africaine*, « Figures de la réussite et imaginaires politiques », n° 82, juin 2001. Voir notamment l'introduction de R. Banégas et J.-P. Warnier, et la contribution de R. Marshall-Fratani, « Prospérité miraculeuse : les pasteurs pentecôtistes et l'argent de Dieu au Nigeria ».

9. A. Mbembe, « À propos des écritures africaines de soi », *Politique africaine*, n° 77, mars 2000.

mier lieu la « volonté politique » de ces mouvements, dans la mesure où le désir de changement politique, économique et social se traduit par la constitution d'une nouvelle existence éthique et spirituelle, autrement dit par le changement de soi.

Le caractère totalisant de l'appartenance religieuse

En même temps, que ce soit à travers un esprit expansionniste (évangélisation, *ihad*) ou sectaire, l'appartenance à ces nouvelles formations religieuses englobe tous les aspects de la vie sociale, politique, économique et culturelle. Les fidèles produisent des discours sur la vie spirituelle et éthique et véhiculent des styles de vie qui peuvent conduire à des révolutions vestimentaires, alimentaires, culturelles, et provoquer des bouleversements dans les relations familiales et sociales. Une vision du monde s'impose, avec son imaginaire de justice et de pouvoir, souvent en utilisant l'idiome de la guerre pour exprimer sa position par rapport à d'autres « visions » du monde, organisations et formations religieuses. Il faudrait réfléchir, dans l'optique de ce constat, à ce qui fait le succès de certaines formes d'expression religieuse plutôt que d'autres – notamment les mouvements pentecôtistes et l'islam d'inspiration chiite. Une telle intensité d'investissement ne s'est pas vue à cette échelle depuis l'époque coloniale, et elle mérite une réflexion comparative avec cette période. Mais, en même temps, il s'agit d'observer comment ces imaginaires « totalisants » sont appropriés, critiqués, détournés et insérés dans des tactiques et des stratégies qui dépassent leur logique propre. Pour y parvenir et renouveler la réflexion sur les relations entre mouvements religieux et politique, il faut, selon nous, s'engager sur la piste féconde d'une analyse en termes de subjectivation morale.

SUBJECTIVATION MORALE ET TECHNIQUES DE SOI

Nous pensons effectivement, avec J.-F. Bayart, que l'étude plus approfondie de la subjectivation morale au sein des mouvements religieux, notamment à travers des techniques de soi, peut constituer une voie heuristique pour comprendre la contribution des mouvements religieux à la production du politique en Afrique. Selon Foucault, c'est autant par le recours à ce qu'il appelle des « techniques de soi », dans un « travail de soi sur soi », que selon des codes moraux et des obligations de soumission en vigueur dans une société que l'individu se construit en tant que sujet moral¹⁰. Ces « techniques de soi » sont distinctes d'autres techniques – de production, de signification, de communication et de domination –, bien qu'il existe entre elles des liens. Elles « permettent à des individus d'effectuer, par eux-mêmes, un certain

nombre d'opérations sur leur corps, leur âme, leurs pensées, leurs conduites, et ce de manière à produire en eux des transformations, une modification, et à atteindre un certain état de perfection, de bonheur, de pureté, de pouvoir surnaturel¹¹ ».

Ainsi, il nous faut essayer de voir dans ces nouveaux mouvements comment s'exprime un code moral, et quels sont les moyens dont ils disposent pour l'imposer – donc faire l'étude des valeurs et des règles, de leur niveau de cohérence et d'explicitation, et analyser les manières de les faire respecter. Il s'agit aussi d'observer le « comportement réel des individus dans [leur] rapport aux règles et aux valeurs qui leur sont proposées » et de voir « comment, et avec quelles marges de variation et de transgression, les individus ou les groupes se conduisent en référence¹² » à ce « code ». Mais il faut aussi prendre en compte un troisième aspect, qui s'exprime à travers les techniques de soi et qui concerne la manière dont, en tant qu'individu agissant, on se reconnaît dans un code d'action, on s'établit, dans un rapport de soi à soi, « non pas simplement comme agent, mais comme sujet moral de cette action », pour reprendre les termes de Foucault. Il convient également de voir comment l'individu se reconnaît et se construit comme sujet moral en pratiquant tout un ensemble de techniques liées au corps (jeûne, habillement, hygiène, façons de le mouvoir, de le faire voir ou de le cacher), aux pensées (examens de conscience, interprétation des rêves, visions), aux conduites et aux âmes (délivrances, purifications).

Les mouvements étudiés dans ce dossier partagent un certain nombre de caractéristiques communes en ce qui concerne les modes de subjectivation morale que l'on peut rapidement évoquer ici, mais qui mériteraient de faire l'objet d'études plus approfondies. D'abord, ces mouvements se positionnent en tant que formes de « re-moralisation » de la société, en se démarquant de certaines règles et façons de se conduire en vigueur. Ces projets de re-moralisation s'expriment en premier lieu par la création d'une éthique personnelle, mais ils se posent aussi comme « re-moralisateurs » de la politique, de l'économie et des pratiques d'accumulation, comme le montrent A. Mary, P. Haenni et T. Holtrop ainsi que P.-J. Laurent dans leurs contributions. Deuxièmement, ils élaborent des codes et des règles de conduite assez clairs et stricts, mais qui ne sont pas forcément le fruit d'une institutionnalisation ni d'une

10. Il faut lire ses « considérations de méthode », trop longues pour être reprises ici, pour bien comprendre la relation entre morale et pratiques de soi. Voir *Histoire de la sexualité. L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, et *Dits et écrits*, vol. 4, Paris, Gallimard, 1994, pp. 555-561.

11. M. Foucault, *Dits et écrits*, vol. 4, *op. cit.*, p. 171.

12. *Ibid.*, p. 555.

hiérarchie ecclésiastique qui aurait des pouvoirs séculiers sur une population. Leur organisation n'est pas marquée par la hiérarchisation d'un clergé, ni par l'existence d'un appareil ou d'institutions accréditant l'autorité de dirigeants religieux qui s'autoproclament inspirés directement de Dieu. Il existe un large degré d'indépendance entre dirigeants mais, en même temps, une forte dépendance morale et financière de ceux-ci à l'égard de leurs fidèles. Enfin, l'autorité purement spirituelle du dirigeant est une dimension importante de son pouvoir. Ce mode d'organisation et d'institutionnalisation semble s'appliquer à nombre de mouvements au sein de l'islam, comme on peut le voir dans l'article de P. Haenni et T. Holtrop, dans les travaux sur les communautés baay-fall au Sénégal ou encore dans l'islam ivoirien étudié par Marie Miran¹³, mais aussi dans les mouvements pentecôtistes, évangéliques et prophétiques, y compris des mouvements comme Mungiki, analysé ici par Hervé Maupeu.

Ce qui est frappant dans ces nouveaux mouvements, c'est que la conduite morale ne semble pas se manifester en premier lieu en fonction de l'observation stricte de codes, mais plutôt comme l'expression d'une spiritualité profonde et intérieure. Tout changement dans ce monde doit commencer par un changement de soi, semblent exprimer ces jeunes. On pourrait dire avec Foucault, parlant de la révolution iranienne, que l'adhésion à ces mouvements ne se fait pas en fonction de l'attrait d'un code et de son application, mais parce que la religion semble être « la promesse et la garantie de trouver de quoi changer radicalement leur subjectivité » en renouant avec une expérience spirituelle¹⁴.

Par exemple, Jean-François Werner note les changements survenus récemment dans le mouvement baay-fall chez les Mourides du Sénégal, voyant dans « la plasticité de [cet] islam, une utilisation mise à profit par des jeunes, qui, à l'encontre de l'orthodoxie des docteurs de la loi, privilégient une interprétation individualiste et littérale du Coran et manifestent un penchant pour une conception mystique de l'islam, au détriment de son aspect normatif¹⁵ ». Xavier Audrain, dans une récente étude sur les jeunes Baay-Fall urbains, relève également ces changements, et met l'accent sur l'importance de la spiritualité individuelle et intérieure dans l'attraction des jeunes pour le mouvement et dans leur compréhension de la soumission au marabout, l'affirmation de la subjectivité s'effectuant paradoxalement par la remise de soi au *seriñ*, le guide spirituel. Un des jeunes Baay-Fall l'explique ainsi :

« Parce que Baay-Fall c'est pas un habit que l'on porte quoi, parce que Baay-Fall c'est à l'intérieur... Ces vieux [il parle des anciens Baay-Fall, et des différences avec les Baay-Fall contemporains] ils ont vécu le *daara*; [...] nous c'est pas le cas, et puis nous on est des

hommes modernes, mais toujours la foi, c'est l'intérieur quoi, parce que Maam Cheikh Fall, c'est pas l'apparence qu'il a choisi, c'est l'intérieur pas l'extérieur¹⁶. »

Même l'application de la charia au Nord-Nigeria ne doit pas être comprise, ainsi que le montre Murray Last, comme le signe que la pratique de l'islam ne peut se différencier de la politique, ni comme l'expression du désir d'être un meilleur musulman en appliquant plus pleinement la loi. Avant d'être instrumentalisé politiquement, le mouvement en faveur de l'application de la charia était d'abord et avant tout une demande populaire – à laquelle les gouverneurs ont dû répondre sous peine d'être accusés d'apostasie –, revendiquant une forme de justice « plus juste » et plus morale¹⁷.

Bien que les règles et les valeurs qu'exprime la conduite morale font l'objet de nombreux prêches et d'écrits, d'exhortations et d'incitations, leur « vérité » n'est pas imposée par des pouvoirs institutionnels ni même sociaux bien établis ; très souvent, le croyant doit se battre contre les pouvoirs institutionnels en place – les formes de sociabilité « traditionnelles », la famille, l'école, d'autres organisations ou formes plus anciennes de sa confession, parfois même l'État – pour pouvoir adopter sa nouvelle conduite, comme le montre ici P.-J. Laurent. Il fonctionne ainsi sur un mode de véridiction qui est celui de la « révélation », où l'individu est invité à chercher la vérité à l'intérieur de lui-même. Il est révélateur que ce soit très souvent après une épreuve personnelle que la « vérité » de la voie religieuse « s'impose » à l'individu, comme une voix qui l'appelle de l'intérieur, parfois malgré lui. Dans ce sens, les fidèles des prédications du jeune shaykh `Amr Khâlid ont beaucoup en commun avec les « *born-again christians* ». Ce mode de « révélation » renvoie également à l'économie du miracle mise en évidence par J. Tonda dans son article, et dont parlent également A. Mary et P.-J. Laurent. Le miracle prend en quelque sorte et la place de « preuve » de la véracité de la « révélation ».

13. M. Miran, « Vers un nouveau prosélytisme islamique en Côte d'Ivoire : une révolution discrète », *Autrepart*, n° 16, octobre 2000, pp. 139-160.

14. M. Foucault, *Dits et écrits*, vol. 4, *op. cit.*, p. 749.

15. J.-F. Werner, « Itinéraires individuels à la marge », in A. Marie (dir.), *L'Afrique des individus*, Paris, Karthala, 1997.

16. Cité par X. Audrain, *Baay Fall du temps mondial : individus modernes du Sénégal*, mémoire de DEA d'Études africaines, Université Paris-I, 2002. Maam Cheikh Fall, disciple de Cheikh Amadou Bamba, est le fondateur de la confrérie baay-fall. Le ou la *daara*, l'école coranique, correspond aussi, pour les Baay-Fall, à une unité de travail.

17. M. Last, « The Shari'a in context: people's quest for justice today and the role of courts in pre- and early-colonial northern Nigeria », à paraître. Voir aussi M. Last, « La charia dans le Nord-Nigeria », *Politique africaine*, n° 79, octobre 2000, pp. 141-152.

SUBJECTIVATION MORALE ET POLITIQUE

Mais les sujets de Dieu ne sont pas uniquement des sujets moraux : si les processus de subjectivation morale se caractérisent par un travail actif et libre de la part du sujet, ce dernier n'est pas indépendant des relations de pouvoir, propres à toute relation sociale, ni des rapports de pouvoir politique. En premier lieu parce que, « à la manière dont le sujet se constitue d'une façon active, par les pratiques de soi, ces pratiques ne sont pas néanmoins quelque chose que l'individu invente lui-même. Ce sont des schémas qu'il trouve dans sa culture et qui lui sont proposés, suggérés, imposés par sa culture, sa société et son groupe social¹⁸ ». Par exemple, la circulation de schémas, de formes et de codes religieux, de prêches et de prédications, d'objets de la culture matérielle culturelle, ainsi que la circulation de divers « techniques de soi » et « styles de vie », est l'expression de rapports de pouvoir et de jeux stratégiques au cœur des processus de globalisation. Il faut reconnaître par ailleurs que, dans leurs pratiques de prédication et dans leur stratégie de prosélytisme, tout comme dans leur manière de problématiser les conduites, les règles et les modes de vie, les mouvements religieux procèdent par emprunt les uns aux autres, emprunts qui peuvent être vus comme des tactiques dans le cadre d'antagonismes et de relations très conflictuelles. Ainsi, dans le sud du Nigeria, des mouvements de jeunes musulmans organisent des « *rallies* » afin que le public puisse venir « rencontrer Allah » ! Marie Miran¹⁹, tout comme P. Haenni et T. Holtrop dans ce dossier, montre également des similitudes dans les techniques de soi caractéristiques de l'islam et des mouvements pentecôtistes ou évangéliques.

En second lieu, le travail sur soi par des techniques de soi constitue une façon de se « gouverner » soi-même et s'effectue à travers des rapports complexes aux autres. En cela, il est indissociable, en tant que produit et élément productif d'une forme historique de « gouvernement », compris comme une façon de « structurer le champ d'action éventuel des autres²⁰ », d'un travail sur la société. Dans la mesure où, pour ces mouvements, le changement de soi est une manière de changer la société, ils sont l'expression d'une « spiritualité politique » : « Le problème politique le plus général n'est-il pas celui de la vérité ? Comment lier l'une à l'autre, la façon de partager le vrai et le faux et la manière de se gouverner soi-même et les autres ? La volonté de fonder entièrement à neuf, l'une et l'autre, l'une par l'autre (découvrir un tout autre partage par une autre manière de se gouverner, et se gouverner tout autrement à partir d'un autre partage), c'est cela la "spiritualité politique"²¹. »

Mais, en même temps, « ces programmations de conduite, ces régimes de juridiction / véridiction²² » ne sont pas uniquement l'expression d'une volonté,

ou des projets de réalité utopistes, et ne sont pas non plus des « imaginaires » au sens où ils ne seraient pas réels. Comme le dit notre philosophe, « ce serait se faire du réel une idée bien maigre ». Leur élaboration et leur déploiement impliquent toute une série de pratiques et de stratégies diverses qui, à travers des manœuvres et des luttes, investissent d'autres lieux, d'autres stratégies et techniques, d'autres institutions, et s'interconnectent avec d'autres formes de subjectivation, transformant ces dernières et se transformant à leur contact. C'est dans cette mesure que les mouvements religieux sont des sites de production du politique.

Ainsi, par exemple, peut-on observer des interconnexions entre les processus de « privatisation de l'État » et les modes de subjectivation religieuse. Ces dernières, en effet, s'inscrivent aussi dans les dynamiques de « décharge²³ » qui ont été si importantes dans l'histoire de l'État colonial et dans la mise en place de l'État postcolonial, reprenant le flambeau des missions et réactivant des techniques de subjectivation et des « processus disciplinaires » qui leur étaient propres dans des domaines clés comme la santé ou l'éducation. Ainsi que le montre J. Tonda à propos de certaines Églises pentecôtistes, un autre mode de production des discours « vrais » sur la maladie, ses causes et les moyens de la guérir, est apparu. Au Nigeria, par ailleurs, certains départements universitaires du Sud, notamment en sociologie des religions, commencent à laisser produire des thèses et des mémoires qui n'ont pratiquement plus de lien avec les règles de scientificité qui régissent la production de savoirs « vrais », mais qui sont autant de prédications ou d'exégèses à la gloire de Jésus, tandis que dans le Nord, notamment à l'université de Zaria, des collègues politologues d'inspiration marxiste et résolument « laïcs » ont été plus ou moins obligés de démissionner. Parallèlement, des « universités » chrétiennes privées s'ouvrent, qui n'ont pas pour premier objectif de former et de légitimer un clergé, mais d'offrir un « savoir chrétien » à la population. Les fonctions de police également peuvent faire l'objet d'une « décharge » au profit des mouvements religieux, notamment des vigiles, comme le montre H. Maupeu,

18. M. Foucault, *Dits et écrits*, vol. 4, *op. cit.*, p. 719.

19. M. Miran « Vers un nouveau prosélytisme islamique en Côte d'Ivoire... », art. cit.

20. M. Foucault, *Dits et écrits*, vol. 4, *op. cit.*, p. 237.

21. *Ibid.*, p. 30. Pour Foucault, « vérité » « ne veut pas dire l'ensemble des choses vraies qu'il y a à découvrir ou à faire accepter, mais l'ensemble de règles selon lesquelles on démêle le vrai du faux et l'on attache au vrai des effets spécifiques de pouvoir ». *Dits et écrits*, vol. 3, Paris, Gallimard, 1994, p. 159.

22. M. Foucault, *Dits et écrits*, vol. 4, *op. cit.*, p. 29.

23. B. Hibou, « La "décharge" : un nouvel interventionnisme », *Politique africaine*, n° 73, mars 1999.

ou comme l'atteste le cas du mouvement islamique Pagad en Afrique du Sud²⁴. Enfin, Murray Last montre à quel point l'application de la charia au nord du Nigeria relie les questions de spiritualité et de salut éternel à tout un ensemble de problèmes pratiques, réels, quotidiens et éminemment politiques :

« [L'application de la charia] exige la formation ou la re-qualification [...] de juges (jusqu'au niveau de la Cour suprême pour les appels) mais aussi d'avocats dans la mesure où la Constitution nigérienne autorise les avocats dans tous les tribunaux. Cela nécessite aussi d'instituer et de former un nouveau système policier (la « hisba »), vu que la police de l'« Autorité indigène » (Native Authority) a été démantelée il y a trente-cinq ans en même temps que les autorités indigènes. Cela suppose également un personnel adéquat pour exécuter les peines comme il faut (pas simplement pour les flagellations rituelles, mais, par exemple : comment et où exactement une lapidation doit-elle être faite et par qui ? Est-ce qu'un public plein de bonne volonté finira par jeter les pierres, ou, au contraire, un dispositif spécial sera-t-il mis en place pour prévenir cela ? La télé sera-t-elle présente, comme ce fut le cas pour les exécutions « conventionnelles » ? Un assassin sera-t-il exécuté de la même manière qu'il a tué ses victimes – et si oui, qui se chargera, disons, de l'occire à coups de couteau ? Les amputations de la main peuvent être faites par des chirurgiens, mais, si cela est exigé, qui retirera une oreille ou un œil comme il est prévu selon le principe « œil pour œil » ?). [...] La charia, dans ce contexte, est alors devenue bien plus qu'un enjeu pratique. Au fond, appliquer la charia constitue un test de la foi de chacun : ne pas réussir à juger un cas convenablement ni à prescrire la peine adéquate a des effets sur votre être destiné à expérimenter le feu éternel de l'enfer. En tant que juge, craignez-vous réellement les feux de l'enfer ? Est-ce une réalité pour vous ? Jusqu'à quel point pouvez-vous présumer de la clémence d'Allah, de sa compassion, quand viendra le Jugement dernier, si vous échouez à appliquer une peine clairement spécifiée par Lui ou Son Coran ? Ce n'est pas de la rhétorique, ce sont des questions bien réelles auxquelles les individus sont tenus de répondre au Nord-Nigeria²⁵. »

Les événements récents survenus en Côte d'Ivoire nous montrent, si besoin était, à quel point les modes de subjectivation par la guerre et l'ethnonationalisme, basés sur l'autochtonie et la territorialisation, peuvent donner lieu à des interconnexions meurtrières avec la subjectivation religieuse. De nombreux chercheurs ont déjà attiré l'attention sur les affinités que certains nouveaux mouvements religieux cultivent avec un langage et un imaginaire guerriers et violents ; et l'on voit cela à l'œuvre lorsque prophétisme rime avec « vigilantisme », comme c'est le cas pour les Mungiki analysés par H. Maupeu, ou dans certains discours pentecôtistes et islamistes. Aujourd'hui en Côte d'Ivoire, ces « imaginaires » résonnent du bruit très concret du crachotement des armes et des cris de guerre. Comme le note A. Mary dans l'épilogue de son texte, écrit dans les premiers jours de la crise, le langage de la « guerre mondiale contre Satan » et de la « délivrance » a trouvé un écho terrible dans certains journaux, à la radio, à la télévision, et dans les discours publics de certains hommes politiques ou ceux des « jeunes patriotes ». La guerre contre

les « terroristes », contre les « forces du mal » « impies » et « démoniaques » ou contre les « sorciers » ne s'est pas encore exprimée en termes d'identité religieuse – on ne brûle pas de mosquées et l'on ne s'attaque pas aux églises. Mais le langage de la guerre se traduit par la haine de l'autre, de l'étranger, des « jaloux » qui viennent « nuitamment » pour « voler » et « tuer », et la délivrance se trouve, aux yeux de certains et non des moindres, dans la « purification » des terres de l'« Éburnie » des étrangers pour pouvoir fonder enfin la « nouvelle Jérusalem »²⁶. La « christianisation » des discours de l'État ivoirien aujourd'hui prend pour cible la « menace islamiste », mais aussi et surtout les pouvoirs sorciers des « terroristes » et de ceux qui les ont soutenus. Ainsi, la dénonciation du Burkina Faso comme « instigateur » et « commanditaire » des troubles s'explique selon une lecture sorcière que l'on peut trouver en filigrane tous les jours dans la presse²⁷. Blaise Compaoré veut détruire la Côte d'Ivoire, terre de Dieu, par jalousie, en utilisant des soldats « du Nord » et des mercenaires. Pour pouvoir se doter de son pouvoir sorcier de déstabilisation, ou pour en payer le prix, il doit sacrifier des siens – en l'occurrence, les trois millions d'immigrés vivant en Côte d'Ivoire... Le scénario n'est malheureusement pas un montage d'un de ces films nigériens sur les « pouvoirs occultes » dont parle Birgit Meyer²⁸. Il est terriblement réel. Les luttes autour de la vérité, du pouvoir de s'imposer comme celui qui la détient – entre la propagande de l'État, celle des insurgés, les voix du peuple, des partis politiques et des organisations religieuses et laïques, les interventions des médias internationaux et les médiations diplomatiques – sont devenues ô combien foudroyantes. Mais, en même temps, vivre le déroulement de ces événements au jour le jour confirme, si besoin était, que ces interconnexions n'ont rien de nécessaire ni d'évident, et que leur articulation obéit à une logique historique, c'est-à-dire aux contingences des luttes, du hasard et de l'accident ■

Ruth Marshall-Fratani, SOAS, Abidjan

Didier Péclard, IEP Paris, Université de Bâle

24. X. Renou, « Pagad : du "vigilantisme" à la lutte de libération, ou l'échec d'un millénarisme islamiste sud-africain », à paraître dans *Politique africaine*.

25. M. Last, « The Shari'a in context... », art. cit.

26. Voir le texte de la rubrique Conjoncture dans ce même numéro.

27. Selon *L'Œil du Peuple*, un organe nationaliste proche du pouvoir, même la France s'y serait mise. L'ambassadeur de France, Renauld Vignal, serait ainsi un « génocidaire avéré », selon leur « une » du mardi 15 octobre 2002, car envoyé par la France au Rwanda et au Congo pour semer les massacres et les désastres. Selon cette logique, il doit avoir des pouvoirs sorciers d'ubiquité absolument redoutables pour pouvoir être en poste en Argentine et aux Seychelles et avoir fait son travail de génocidaire au service de la France en même temps au Rwanda et au Congo !

28. B. Meyer « Prières, fusils et meurtre rituel. Le cinéma populaire et ses nouvelles figures du pouvoir et du succès au Ghana », *Politique africaine*, n° 82, juin 2001, pp. 45-62.