

Culture et religion en Afrique au seuil du XXIe siècle

Ce livre est une compilation d'articles issus de la XIIIe Assemblée générale
du CODESRIA de 2011.

L'Afrique et les défis du XXIe siècle

Culture et religion en Afrique au seuil du XXIe siècle

Conscience d'une renaissance ?

Sous la direction de

Issiaka-P. Latoundji Lalèyê



CODESRIA

Conseil pour le développement de la recherche en sciences sociales en Afrique
DAKAR

© CODESRIA 2015

Conseil pour le développement de la recherche en sciences sociales en Afrique

Avenue Cheikh Anta Diop Angle Canal IV

BP 3304 Dakar, 18524, Sénégal

Site web : www.codesria.org

ISBN : 978-2-86978-610-3

Tous droits réservés. Aucune partie de cette publication ne doit être reproduite ou transmise sous aucune forme ou moyen électronique ou mécanique, y compris la photocopie, l'enregistrement ou l'usage de toute unité d'emmagasinage d'information ou de système de retrait d'information sans la permission au préalable du CODESRIA.

Mise en page : Alpha Ousmane DIA

Couverture : Ibrahima Fofana

Distribué en Afrique par le CODESRIA

Distribué ailleurs par African Books Collective

www.africanbookscollective.com

Le Conseil pour le développement de la recherche en sciences sociales en Afrique (CODESRIA) est une organisation indépendante dont le principal objectif est de faciliter et de promouvoir une forme de publication basée sur la recherche, de créer plusieurs forums permettant aux chercheurs africains d'échanger des opinions et des informations. Le Conseil cherche ainsi à lutter contre la fragmentation de la recherche dans le continent africain à travers la mise en place de réseaux de recherche thématiques qui transcendent toutes les barrières linguistiques et régionales.

Le CODESRIA publie une revue trimestrielle, intitulée *Afrique et Développement*, qui est la plus ancienne revue de sciences sociales basée sur l'Afrique. Le Conseil publie également *Afrika Zamani* qui est une revue d'histoire, de même que la *Revue Africaine de Sociologie* ; la *Revue Africaine des Relations Internationales (AJIA)* et la *Revue de l'Enseignement Supérieur en Afrique*. Le CODESRIA co-publie également la *Revue Africaine des Médias; Identité, Culture et Politique : un Dialogue Afro-Asiatique* ; *L'Anthropologue africain*, la *Revue des mutations en Afrique*, *Méthod(e) : Revue africaine de méthodologie des sciences sociales* ainsi que *Sélections Afro-Arabs pour les Sciences Sociales*. Les résultats de recherche, ainsi que les autres activités de l'institution sont aussi diffusés à travers les « Documents de travail », le « Livre Vert », la « Série des Monographies », la « Série des Livres du CODESRIA », les « Dialogues Politiques » et le *Bulletin du CODESRIA*. Une sélection des publications du CODESRIA est aussi accessible au www.codesria.org

Le CODESRIA exprime sa profonde gratitude à la Swedish International Development Corporation Agency (SIDA), au Centre de Recherches pour le Développement International (CRDI), à la Ford Foundation, à la Carnegie Corporation de New York (CCNY), à l'Agence norvégienne de développement et de coopération (NORAD), à l'Agence Danoise pour le Développement International (DANIDA), au Ministère des Affaires Etrangères des Pays-Bas, à la Fondation Rockefeller, à l'Open Society Foundations (OSFs), à TrustAfrica, à l'UNESCO, à l'ONU Femmes, à la Fondation pour le renforcement des capacités en Afrique (ACBF) ainsi qu'au Gouvernement du Sénégal pour le soutien apporté aux programmes de recherche, de formation et de publication du Conseil.

Sommaire

<i>Remerciements</i>	vii
<i>Note sur les auteurs</i>	ix
<i>Introduction</i>	
<i>Issiaka-P. Latoundji Lalèyè</i>	1
1. La culture, un objet rebelle ? Défis majeurs pour la socio-anthropologie	
<i>Issiaka-P. Latoundji Lalèyè</i>	5
2. Les savoirs endogènes au service de l'unité africaine : esquisse d'une architecture de paix, de sécurité et d'intégration pour l'Afrique du XXI ^e siècle fondée sur les alliances à plaisanterie	
<i>Jacques Bertrand Mengue Moli</i>	23
3. Textiles et croyances : les tissus africains et les pratiques religieuses	
<i>Victoria L. Rovine</i>	51
4. Islam, culture ou religion ? Penser le pluralisme africain des religiosités musulmanes	
<i>Rachid Id Yassine</i>	65
5. Réinventer la tradition islamique	
<i>Blondin Cissé</i>	97
6. Ethique animique et usages de la nature : ontologies et pratiques niominka dans le delta du Saloum au Sénégal	
<i>Cheikh Sadibou Sakho</i>	109
7. Islam et politique à l'ère de la démocratie, et du terrorisme : itinéraires ouest-africains	
<i>Leonardo Villalón</i>	129
8. Plis et replis d'une conscience de la culture : le cas des étudiants de l'Université Gaston Berger de Saint-Louis au Sénégal	
<i>Issiaka-P. Latoundji Lalèyè, Babacar Diop, et Abdoulaye Wade</i>	155
9. Économie populaire et modernité endogène	
<i>Mouhamedoune Abdoulaye Fall</i>	171

10. Une entreprise religieuse au cœur de l'histoire sociale et politique du Sénégal : Béthio Thioune et les thiantakounes <i>Abdourahmane Seck</i>	185
11. Quand l'Afrique prie les dieux du Japon : l'adhésion d'adeptes ivoiriens à un mouvement religieux japonais Sukyo Mahikari <i>Frédérique Louveau</i>	207
12. Le phénomène « Kuluna » ou la violence des jeunes : un défi pour la gouvernance sécuritaire de la ville de Kinshasa <i>Babati Bahati Mujinya</i>	229
13. Les religions de l'Afrique traditionnelle : interrogations majeures et pistes pour des recherches actuelles <i>Issiaka-P. Latoundji Lalèyé</i>	243

Remerciements

Je remercie :

- Le CODESRIA de m'avoir offert de diriger le présent volume ;
- Les contributeurs d'avoir accepté la ligne éditoriale définie et d'avoir réagi promptement aux exigences de l'accomplissement de l'œuvre collective ;
- Madame Ursule-Céline A. L. de m'avoir secondé tout au long de ce travail.

I.-P. L. Lalèyè

Note sur les auteurs

Blondin Cissé est docteur en science politique de l'Université Paris Diderot-Paris 7, spécialiste de philosophie politique. Associé au CSPRP à Paris 7 où il a enseigné la philosophie politique (2009 à 2012), il coordonne l'Observatoire des valeurs socio-religieuses et politiques en Afrique (UFR CRAC). Sa réflexion porte essentiellement sur l'espace public politique (H. Arendt) et sur la philosophie islamique (M. Iqbal). Membre de divers comités scientifiques, il a notamment publié : *Confréries et communauté politique au Sénégal : pour une critique du paradigme unificateur en politique*, Harmattan, 2008 ; « Islam, identité et constructions anthropologiques au XIXe siècle : de quelques figures du musulman », Paris, *Présence africaine*, n°s 179-180, 2010 ; « La problématique de la renaissance africaine dans le *Consciencisme* de Nkrumah », Paris, *Présence africaine*, n°s 185-186, 2012, « L'espace public politique ou le lieu de la construction déconstructive », Paris, Sens Public, *Cahiers* 15-16, 2013.

Babacar Diop est titulaire d'un master 2 en sociologie et d'un Certificat d'Aptitude aux Fonctions de Psychologue de l'Ecole Normale Supérieure d'Enseignement Technique et Professionnel de l'Université Cheikh Anta Diop. Il est doctorant en sociologie à l'Université Gaston Berger du Sénégal et travaille sous la direction du professeur Lalèyè. Il s'intéresse aux questions relatives aux représentations de la maladie, de la médecine traditionnelle et à la dynamique interculturelle.

Mouhamedoune Abdoulaye Fall, docteur en socio-anthropologie et membre de l'Équipe de recherche sur les mutations du rural sahélien (ERMURS/UGB), est maître-assistant à l'Université Gaston Berger de Saint-Louis. Il s'intéresse aux questions relatives au développement et à la modernité en Afrique dans le contexte de la globalisation. Corrélativement, il mène une réflexion critique sur l'appropriation des sciences sociales en Afrique. Ses publications récentes sont : *Saint-Louis du Sénégal. Et si le développement n'était qu'une chimère ?* Paris, L'Harmattan, 2011 et « Décoloniser les sciences sociales en Afrique » *Journal des anthropologues*, 124-125, 2011.

Rachid Id Yassine, docteur de l'École des hautes études en science sociales (EHESS). Il enseigne au *Centre d'étude des religions* de l'Université Gaston Berger (UGB) et au département de sociologie de l'Université Perpignan – *Via Domitia* (UPVD) depuis 2007. Chercheur associé au *Centre d'analyse et d'intervention sociologiques* (EHESS) et à l'*Institut catalan de recherche en sciences sociales* (UPVD), il coordonne l'*Observatoire des mondes de la Méditerranée et du Moyen-Orient* (UGB). Ses travaux portent actuellement sur l'islam et les régionalismes (européens et africains). Diplômé en sociologie, anthropologie, sciences des religions et islamologie, il est consultant auprès d'organisations internationales et membre de plusieurs associations scientifiques et groupes de recherche. Intellectuel engagé, il milite auprès de diverses associations en faveur d'une citoyenneté égalitaire et des droits humains. Il a notamment publié en 2012 : « Les religions au prisme des sciences humaines et sociales modernes », dans B. Godelet (dir.), *Religions et modernité*, Presses Universitaires de Perpignan ; « Comment l'islam est-il devenu occidental ? », dans A. Fauches *et al.* (dir.), *Religions et frontières*, CNRS Editions ; « Les musulmans en Catalogne française, d'hier à demain ? », dans D. Sistach (dir.), *Ruixat. Revue transdisciplinaire en sciences sociales*, n°1, Trabucaire ; et *L'Islam d'Occident ? Introduction à l'étude des musulmans des sociétés occidentales*, Editions Halfa.

Issiaka-P. Latoundji Lalèyé, docteur en philosophie (Fribourg, Suisse) et docteur d'Etat ès lettres et sciences humaines (La Sorbonne, France), enseigne depuis 1970 la philosophie, l'épistémologie et la socio-anthropologie du développement. Ses recherches ont été consacrées à la *connaissance de la mentalité* ; il a co-édité avec Jean Delumeau (1993), avec Julien Ries (1989 et 2009), avec Mathieu Boisvert (2000) ainsi qu'avec H. Panhuys, T. Verhelst et H. Zaoual (1996). Il a publié plus d'une centaine d'articles et récemment *20 Questions sur la philosophie africaine* (2^e édition en 2010). Lalèyé a siégé pendant cinq ans au Comité International près du *conseil Pontifical de la Culture*, il a fait partie des rédacteurs de la *Convention de l'UNESCO sur la diversité culturelle* (2005) et il est l'auteur de : *Protéger et promouvoir la diversité culturelle au Maghreb et en Afrique de l'Ouest francophone* (2010) de l'ISESCO. Il est membre de l'Académie des Sciences et Techniques du Sénégal.

Frédérique Louveau est docteur en anthropologie, diplômée de l'EHESS, elle est membre du Centre d'Etudes des religions de l'UFR CRAC de l'Université Gaston Berger de Saint-Louis et membre de l'UMR 194 (EHESS-IRD). Son domaine de recherche est consacré à une anthropologie politique des mouvements religieux contemporains en Afrique de l'Ouest avec un intérêt pour la globalisation religieuse et les minorités religieuses (notamment asiatiques implantées en Afrique). Elle s'intéresse actuellement aux liens entre la religion et l'environnement. Elle a publié notamment en 2012 un ouvrage intitulé *Un prophétisme japonais en Afrique de l'Ouest : anthropologie religieuse de Sukyo Mahikari* (Bénin, Côte d'Ivoire, Sénégal, France) aux éditions Karthala (avec une

préface de Georges Balandier et une postface de Jean-Pierre Dozon), en 2011, l'article « Un mouvement religieux japonais au cœur de la pluralisation religieuse africaine : Sukyo Mahikari au Bénin, en Côte d'Ivoire et au Sénégal », *Politique africaine*, 123, ainsi que « L'écologisme d'un mouvement religieux japonais au Sénégal : de la guérison à la gestion de l'environnement par Sukyo Mahikari », *Cahiers d'Etudes africaines*, LI (4), 204:739-768.

Jacques Bertrand Mengue Moli, diplomate en service au ministère des Relations extérieures de la République du Cameroun, il est par ailleurs doctorant en Relations Internationales à l'Institut des Relations Internationales du Cameroun (IRIC). Sa recherche doctorale porte sur le rôle des savoirs endogènes dans la construction d'une architecture de paix, de sécurité et d'intégration, en Afrique, à l'instar des alliances à plaisanterie. Outre la présente contribution, il est l'auteur de deux autres articles : « Pétrole et guerre civile en Angola », in *Enjeux*, n^{os} 35-36, juin 2008, et « Le Cameroun et l'Allemagne : entre fantasme de privilège et réalités objectives », à paraître dans l'ouvrage collectif *le Cameroun et les grandes puissances*, sous presse.

Bahati Bahati Mujinya est actuellement assistant à la Faculté de Droit de l'Université de Kinshasa et défenseur judiciaire aux Tribunaux de Kinshasa. Il s'intéresse à plusieurs domaines de recherche : le droit international pénal, le droit international des investissements, le droit international de l'environnement et le droit constitutionnel. Il est également auteur de quelques réflexions scientifiques dont les principales sont : « A-t-on tiré leçons de la révision constitutionnelle du 15 août 1974 dans le contexte actuel de la démocratie en République démocratique du Congo » ? « La problématique de l'autonomie du juge électoral face aux exigences de la gouvernance judiciaire : cas du contentieux de l'élection présidentielle du 28 novembre 2011 en République démocratique du Congo ». Article primé par l'Union européenne à travers son programme de la bonne gouvernance, à la suite du concours inter-universitaire de rédaction des mémoires sur la bonne gouvernance, édition 2012, et « Le recours en annulation dans le système du Centre international pour le règlement des différends relatifs aux investissements entre un Etat contractant et un ressortissant d'un autre Etat contractant : cas de l'affaire Patrick Mitchell c. la République démocratique du Congo », qui est un travail de fin d'études en droit international public et relations internationales défendu en 2011 en vue de l'obtention du titre de licencié en droit.

Victoria L. Rovine (PhD Indiana University) est professeure agrégée d'histoire de l'art à l'Université de Caroline du Nord à Chapel Hill. Elle est également Associée de recherche à l'Université de Johannesburg. Son deuxième livre porte sur la mode africaine : *African Fashion, Global Style: Histories, Innovations, and Ideas You Can Wear* (Indiana University Press, 2014). Son premier livre paru en 2008 s'intitule : *Bogolan: Shaping Culture through Cloth in Contemporary Mali*.

Cheikh Sadibou Sakho est un socio-anthropologue, diplômé en études du développement au Graduate Institute of International and Development Studies de Genève. Ses recherches portent sur les représentations et les usages de la nature (auxquelles il a consacré sa thèse de doctorat : *Cosmologie et ordre de la nature. La question du rapport homme/nature chez les Niominkas du delta du Saloum*), sur le religieux et sur les dimensions socio-symboliques de la vulnérabilité sociale. Sakho enseigne à la section de sociologie de l'Université Gaston Berger au Sénégal.

Abdourahmane Seck est enseignant-chercheur à l'Université Gaston Berger. Il dirige le Centre d'Etude des religions, Section de l'UFR des Civilisations, Religions, Arts et Communication. Il est l'auteur de *La question musulmane au Sénégal. Essai d'anthropologie d'une nouvelle modernité*, Paris, Karthala, 2010.

Leonardo A. Villalón est professeur de sciences politiques et d'études africaines à l'Université de la Floride (USA). Ses recherches portent sur des questions relatives à la démocratisation et à la religion au Sahel francophone, et il est auteur de plusieurs travaux sur ces thèmes. De 2002 à 2011, il a servi comme directeur du Centre d'Etudes Africaines de l'Université de la Floride, un des plus grands centres africanistes aux USA. Il dirige actuellement un groupe de recherche sur les réformes institutionnelles et les changements sociaux dans six pays du Sahel : Mauritanie, Sénégal, Mali, Niger, Burkina Faso et Tchad. Villalón est l'auteur de *Islamic Society and State Power in Senegal* (Cambridge University Press, 1995); il a co-édité *The African State at a Critical Juncture: Between Disintegration and Reconfiguration* (Lynne Rienner publishers, 1998), *The Fate of Africa's Democratic Experiments: Elites and Institutions*. (Indiana University Press, 2005), et *Economie morale et mutations de l'islam en Afrique subsaharienne* (*Afrique Contemporaine* 231, AFD), ainsi que de nombreux articles.

Abdoulaye Wade est titulaire d'un master en sociologie du développement et d'un DEA de science politique. Actuellement doctorant au laboratoire ERMURS de l'Université Gaston Berger de Saint-Louis, il prépare une thèse portant sur les conflits de représentations sociales entre l'institutionnel, le privé et le communautaire dans les dispositifs de gouvernance territoriale. Également intéressé par les questions liées aux effets de la modernité exogène et endogène sur la culture africaine, il est membre du Groupe de Recherche sur la Conscience Culturelle (GRECC). Il travaille aussi sur les problématiques en relation avec la migration interne ou internationale au laboratoire Groupe de Recherche sur les Migrations et Faits de société (GERM), mais également explore le champ de la communication politique.

Introduction

En ce début du XXI^e siècle, les sociétés africaines sont en effervescence. Trois facteurs au moins peuvent permettre de comprendre cette effervescence : le plus évident est l'accroissement numérique des populations qui vivent sur le continent africain ; immédiatement après vient la variété des formules de vie que les Africains adoptent individuellement et collectivement ; le troisième facteur susceptible d'aider à comprendre cette effervescence est l'introduction, apparemment sans entraves et sans limites, des trouvailles mises au point par les sociétés qui vivent sur les autres continents – et notamment l'Europe – comme foyers de cultures et de civilisations. C'est pourquoi l'on peut oser caractériser le présent de l'Afrique de ce début du XXI^e siècle par le phénomène acculturatif en tant que tel.

Car, qu'il s'agisse de l'école, des routes asphaltées, des voitures, du téléphone portable ou de l'ordinateur, tous les objets qui concourent à accélérer l'histoire des sociétés africaines et à les mettre en effervescence viennent d'ailleurs. Ces objets ont une telle puissance de transformation que tous ceux qui existaient avant eux et faisaient à leurs places ce qu'aujourd'hui nous tâchons de leur faire faire semblent n'avoir jamais existé ; le mot *objet* désigne ici, aussi bien un objet matériel qu'un dispositif institutionnel socioculturel. D'où ce spectacle désolant pour certains et décourageant pour tous d'une Afrique assise sur un tas d'or, mais qui tend encore la main pour demander de l'aide.

Cependant, cette effervescence des sociétés africaines est loin d'être entièrement négative, car elle contient des acquisitions de la conscience humaine en deçà desquelles aucun être doué de raison ne voudrait aujourd'hui régresser. On peut articuler ces acquisitions irréversibles autour de la notion de *droit de l'homme* et y voir, par conséquent, un mouvement profond et puissant qui porte l'humanité dans sa longue marche depuis des millénaires et qui a suscité par endroits, et par moments, de grands bouleversements et des réarrangements radicaux que les historiens nous ont habitués à appeler des *révolutions*. De tels bouleversements-réarrangements profonds remontent au tout début de l'histoire de l'homme, plongeant de ce fait leurs racines dans les découvertes de l'agriculture, de l'élevage ou de la taille de la pierre et du travail des métaux.

Parce que l'effervescence généralisée qui affecte les sociétés africaines n'épargne rien ni personne, les humanités africaines, comme toutes les autres humanités, sont contraintes de se réinterroger sur le destin de l'homme et de s'interroger elles-mêmes sur ce qu'elles font, ce qu'elles disent et ce qu'elles osent espérer. C'est dans ce contexte qu'une interrogation sur la culture et la religion en Afrique en ce début de siècle s'impose aux Africains et, parmi eux, aux praticiens des sciences dites sociales et humaines. Car la religion et la culture donnent l'impression d'être des ouvertures aménagées, à force de notions et de concepts plus ou moins adéquatement élaborés, pour tâcher de déchiffrer les signes désormais énigmatiques du destin de l'Afrique intimement mêlé au destin de tous les autres hommes et donc du monde.

Si l'on ouvre les yeux sur ce que l'on pourrait appeler la *modernité africaine*, il y aurait lieu d'aménager dans une telle notion trois secteurs ou paliers desquels la délimitation des frontières spatio-temporelles ferait varier la profondeur de cette modernité en tant que telle. Parmi ces paliers, il faut commencer par envisager *l'actualité* ; viendrait ensuite la *contemporanéité* et enfin *l'historicité* entendue comme enracinement de cette actualité et de cette contemporanéité dans l'histoire, grâce à quoi l'historicité se donne pour de la *tradition*, nonobstant les points de repère qui, dans l'espace et dans le temps, pourraient permettre d'en retracer la ligne évolutive parfois nette, parfois hésitante et parfois en pointillé.

C'est dire qu'en ce qui concerne l'Afrique, la question de notre modernité est extrêmement complexe et qu'en dehors des différentes théories qui s'affrontent et se disputent l'appréhension adéquate et l'explication rationnelle de la modernité généralement entendue, celle de l'Afrique, nonobstant sa complexité ou très exactement à cause d'elle, mérite une approche plus soucieuse d'un détail auquel donnent accès justement *l'actualité africaine*, c'est-à-dire l'ici et le maintenant des peuples africains actuels, *la contemporanéité de l'Afrique*, c'est-à-dire sa coexistence avec les sociétés et les cultures d'un monde globalisé, et enfin l'histoire sur l'horizon de laquelle il n'est pas difficile de concevoir une *histoire de l'Afrique* par rapport à laquelle la notion d'une *historicité africaine* devrait servir à regrouper les actes, les acteurs et les circonstances qui ont conduit l'Afrique au point où elle se trouve aujourd'hui.

C'est par rapport à une telle modernité que doit s'entendre le projet de réfléchir sur la culture et la religion en Afrique en ce début du XXIe siècle. Et c'est ce qui rend un tel projet ambitieux parce qu'il est vaste et complexe. C'est pourquoi les 13 contributions réunies dans le présent volume s'ouvrent par une interrogation et, plutôt que de se fermer, se terminent par une ouverture sur des horizons de recherche.

La première ouverture (Lalèyè, chapitre 1) s'interroge sur la culture pendant que l'ouverture terminale (Lalèyè, chapitre 13) s'inquiète et s'interroge sur ce que l'on pourrait et devrait chercher à savoir des religions de l'Afrique traditionnelle. De la sorte, entre les deux pôles de ce qui, ainsi, se conçoit tout entier comme un

projet, comme une question que l'intellectuel africain formé aux sciences sociales et humaines pourrait ou devrait s'adresser à lui-même en même temps qu'à ses semblables, 11 chapitres – sur les 13 – apparaissent comme autant d'ébauches et d'invitations à la recherche et à un savoir qui puisse être partagé et utilisé.

Des ébauches, disons-nous, mais déjà un travail de réflexion méritoire, des rappels utiles, des prolongements audacieux et, pour tout dire, la main et l'esprit tendus vers des co-penseurs de l'Afrique invités à se réunir et à s'organiser pour mieux penser l'Afrique du siècle commençant.

Regardé dans cette optique, chacun des chapitres qui composent ce volume révèle, au-delà de sa valeur intrinsèque, sa portée et ses espoirs par rapport au futur de la recherche. Aucun des points abordés ne peut être considéré comme totalement traité ; mais chacun des propos tenus, conscient de ses limites, invite des propos similaires pour construire la connaissance de l'Afrique nouvelle.

C'est pourquoi il est heureux :

- que Mengue Moli (chapitre 2) débroussaille l'horizon de l'unité africaine ; une unité qui se base non pas seulement sur la parenté, mais bien sur l'alliance à plaisanterie ;
- que Rovine (chapitre 3), par l'attention qu'elle accorde à la gigantesque révolution que fut l'invention du tissage, nous rappelle l'importance que nos ancêtres accordaient à cette découverte et l'importance rémanente – et non pas résiduelle – que le tissu continue d'avoir dans nos rapports avec nous-mêmes, avec nos ancêtres et avec les dieux ;
- sur ce premier socle échafaudé par Mengue Moli et Rovine, des interrogations jaillissent, orientées vers l'islam, car c'est de l'islam que se réclament les actes politiques majeurs qui ont émaillé les deux ou trois dernières décennies de l'histoire de l'Afrique, en même temps que de l'histoire du monde ;
- Id Yassine (chapitre 4) se demande carrément si l'islam est une culture ou une religion pendant que Cissé (chapitre 5) se donne pour tâche de réinventer la tradition islamique en tant que telle ;
- Seck (chapitre 10) s'inscrit dans ce premier lot de regards portés sur l'islam en nous décrivant un cas particulier d'entreprise à la fois sociale, religieuse et politique sur un fond de spiritualité et de mysticisme héréditaire et confrérique tout à la fois ;
- pendant ce temps, Louveau (chapitre 11) rend compte de l'ouverture de l'Afrique aux religions venues d'ailleurs grâce auxquelles les Africains tâchent de combler, désormais, les insuffisances de leurs connaissances et de leurs liens avec leurs croyances ancestrales ;
- pour sa part, Sakho (chapitre 6), par le retour qu'il opère aux articulations d'une vision native qu'un groupe d'Africains donné (les *niominka*) a

élaborée et continue d'entretenir des rapports des hommes entre eux, en même temps que des hommes avec leur environnement et avec leurs ancêtres, rappelle, pour que nous nous y intéressions à nouveau, combien sont riches et complexes les conceptions de l'homme que les cultures africaines recèlent ;

- Villalon, Fall et Mujinya abordent et dépeignent trois facettes particulièrement intéressantes de l'actualité africaine telle que ce concept a été brièvement présenté ci-dessus, c'est-à-dire comme composante de sa modernité. Car c'est bien en tant qu'éléments présents à la fois dans notre actualité, dans notre contemporanéité avec les autres et dans notre histoire plus ou moins longue et inséparable de l'histoire du monde que se trouvent, en se combinant les unes aux autres à l'extrême, les causes et les conséquences de nos vies religieuses et politiques, inséparables de nos vies scientifiques et artistiques et, pour tout dire, de nos vies culturelles :
 - la politique que font nos politiciens, qu'ils se réclament d'idéologie ou de la religion ou qu'ils revendiquent une laïcité totale pour l'Etat à l'instauration et à la consolidation duquel ils veulent œuvrer, à l'ère de la démocratie et du terrorisme (Villalon, chapitre 7),
 - la manière dont des acteurs du secteur habituellement présenté comme informel s'approprient les ressources de leur environnement pour produire leur propre modernité en s'insérant dans l'économie ambiante (Fall, chapitre 9),
 - ainsi que les atmosphères de nos villes à la croissance galopante, laquelle accroît les poches de pauvreté et ouvre les portes à la violence et à la misère sous toutes leurs formes (Mujinya, chapitre 12) ;
- quant à Wade, Diop et Lalèyê (chapitre 8), la perspective qu'ils ouvrent est celle du regard du cultivé sur sa culture, une fois que l'on a débarrassé la notion de *culture* de tout élitisme et de toute aristocratie. Car c'est par le choix du concept de *conscience de la culture*, par la manière dont ce concept a été rendu opératoire et par les résultats – mêmes partiels – de l'application d'un tel outil que ce chapitre entend innover. En demeurant sur le champ du concept de représentation, ce concept invite, avec raison, le *culturologue* à réorienter son regard.

La culture¹, un objet rebel ?

Défis majeurs pour la socio-anthropologie

Issiaka-P. Latoundji Lalèyè

I

Les sciences sociales ont investi le domaine des sciences humaines avec une ampleur et à un degré tels que l'idée de les soupçonner de n'être pas *scientifiques* paraît incongrue. Elles sont présentes dans notre vie quotidienne avec une telle fréquence et une telle régularité qu'elles renforcent continuellement leur légitimité. Pourtant, les sciences sociales n'ont eu leur première chaire qu'il y a à peine 125 ans².

Quand on songe que le premier laboratoire de psychologie expérimentale fut ouvert par Wundt en 1879³ et que les deux ouvrages auxquels les spécialistes attribuent le mérite d'avoir vigoureusement fait démarrer l'étude scientifique de la culture remontent à 1877⁴ et 1871⁵, mais que c'est seulement en 1894 que furent publiées *Les Règles de la méthode sociologique*⁶, tandis que certaines sciences humaines comme la philosophie et l'histoire sont des pratiques multi-millénaires et multi-séculaires, on admet volontiers que nonobstant leur présence et leur envahissement constants, les sciences sociales peuvent être considérées comme des sciences relativement jeunes.

Dans les *Règles de la méthode sociologique* que la plupart des sociologues tiennent pour l'un des grands textes fondateurs de la sociologie, cette jeunesse des sciences sociales apparaît sur plus d'un point. Car, qu'il s'agisse de distinguer le normal du pathologique ou de constituer le substrat⁷ sans lequel aucune explication ne saurait se prétendre à la fois sociologique et scientifique, Emile Durkheim laisse entendre clairement que la recherche à peine commencée doit encore être poursuivie⁸.

La méthode comparative que les sciences sociales naissantes s'assignent nécessite en effet, d'une part, que le normal puisse être distingué de l'anormal – et en l'occurrence du pathologique⁹ – et que, d'autre part, le sociologue ait à sa disposition une *morphologie*

*sociale*¹⁰ aussi complète que possible, c'est-à-dire une description de toutes les formes possibles que la société peut prendre.

On voit facilement le lien qui unit ces deux soucis, à l'intérieur du souci comparatiste en tant que tel ; étant donné que c'est dans la mesure dans laquelle la *morphologie sociale* aura repéré une forme de société et l'aura classée parmi les *sociétés normales* que le sociologue, dans son explication, sera fondé à considérer cette société comme non anormale et donc son « cas » comme « non pathologique ».

Or la réflexion consacrée à la distinction du normal et du pathologique, bien que convaincante, n'est pas définitive. Et si l'idée de l'inventaire descriptif de toutes les formes de société possibles est une idée claire, la *morphologie sociale* qui correspond à cette idée n'est pas encore achevée¹¹ et il est même possible qu'elle ne puisse jamais l'être totalement, étant donné la propension de la société à produire de l'autre à partir du même¹².

Le premier chapitre des *Règles de la méthode sociologique* a été, comme l'on sait, consacré au *fait social*. On peut donc considérer qu'au moins sur la question de son objet formel¹³, la sociologie dispose, à partir de Durkheim, d'une théorie qui devrait bénéficier du consensus des sociologues et de tous les praticiens des sciences sociales. De fait, les discussions entraînées par la conception durkheimienne du fait social prouvent amplement que c'est de haute lutte¹⁴ et avec beaucoup de mérite que l'objet formel de la sociologie a été circonscrit et défini.

Nonobstant les mérites incontestables, mais limités du *raisonnement expérimental*¹⁵, comment ne pas maintenir cette conception de l'objet de la sociologie dans le voisinage des deux projets idéaux terminés, mais non point achevés, de la distinction du normal et du pathologique, d'une part, et de l'inventaire des formes possibles de société, de l'autre ?

Ce travail de contextualisation – ou de recontextualisation – de l'objet de la sociologie par rapport au raisonnement expérimental et par rapport à *l'explication sociologique* replacé dans le voisinage de *la morphologie sociale* et de la distinction entre le normal et l'anormal réapparaît dans le cas de certains objets qui semblent, pour la sociologie, des objets idéaux. C'est le cas de la culture qui paraît avoir tant de ressemblances avec la société que l'on a tendance à établir une homologie totale entre l'une et l'autre.

Autrement dit, à supposer que l'on veuille se livrer à une *sociologie classique* de la culture, et par *sociologie classique*, convenons d'entendre une sociologie conforme aux intuitions et aux principales règles de Durkheim¹⁶, lesquelles furent, à n'en point douter, aussi méritoires et magistrales les unes que les autres, quelle serait cette sociologie de la culture ? Qu'apprendrions-nous de cette sociologie de la culture qui nous aiderait à comprendre toute autre théorie et toute autre explication de la culture ?

Car si pour être scientifique, *l'explication sociologique*¹⁷ a intérêt à se conformer à certaines règles, il ne s'ensuit pas que l'explication sociologique puisse prétendre épuiser l'explication du phénomène humain. A condition qu'elle soit bien faite, l'analyse sociologique d'un phénomène humain est certainement bonne à

rechercher ; mais de là à exclure les autres regards, aucun sociologue ne saurait le prétendre.

La culture nous force ainsi dès le départ à ne privilégier aucune approche, mais à chercher à pratiquer chaque approche avec le maximum de rigueur si nous voulons investir cet objet qu'est la culture et pouvoir, à terme, agir sur la réalité ainsi désignée, sans oublier que c'est toujours de l'intérieur de la culture qu'on essaie d'agir sur la culture.

Pour mettre en évidence les raisons pour lesquelles nous considérons la culture comme un *objet rebelle* et que nous nous proposons, en soumettant cet objet à un regard socioanthropologique, de dégager les défis majeurs qu'il faut relever pour qu'une connaissance de la culture soit possible, nous voudrions procéder en trois étapes :

- dans la première, nous nous proposons de considérer la culture comme objet de connaissance en général afin de pouvoir circonscrire la culture encore mais comme objet du regard socio-anthropologique ;
- dans une deuxième étape, nous reprendrons quelques points majeurs des réflexions que Durkheim a consacrées à la distinction du normal et du pathologique afin de mettre en lumière la portée et les limites des règles définies par Durkheim pour le *fait social*, mais dans le cas précis du *fait culturel* ;
- et dans la dernière étape, nous verrons comment venir à bout de la rébellion que la culture, comme objet, semble opposer à l'approche sociologique et même anthropologique ; en sorte qu'il y a lieu de rechercher un nouvel humanisme susceptible de donner à l'homme du XXI^e siècle, sinon une maîtrise totale sur la culture, mais une emprise suffisante pour continuer de combattre pour l'homme en même temps que pour la culture et pour la culture en même temps que pour l'homme.

II

Une homologie trompeuse ?

On admet, plus ou moins spontanément, que la culture ressemble à la société et qu'elle pourrait même être considérée comme un *objet idéal* de la sociologie¹⁸. Il convient néanmoins de se méfier d'une homologie si spontanément perçue, car elle pourrait être trompeuse.

Certes, la société et la culture ont des liens ; elles ont des rapports et même des relations¹⁹. La particularité de ces liens est d'avoir eu lieu au commencement de l'existence de la culture et de la société²⁰. Mais ces liens persistent plus ou moins longtemps après que ces deux réalités auront été séparées l'une de l'autre. Comme il en va de toutes ces sociétés du passé qui ont cessé de vivre, mais desquelles les cultures nous demeurent accessibles en des lambeaux plus ou moins importants²¹.

Il n'est pas aisé de dire en quoi consiste cette ressemblance qui semble unir une société et une culture. Ces deux réalités se ressemblent-elles à la manière dont les pots d'un potier ressemblent à celui-ci ou bien se ressemblent-elles à la façon dont tous les différents pots d'un même potier se ressemblent entre eux ? Car nous devons commencer par exclure une identité complète entre la culture et la société, puisque, de toute évidence, l'une n'est pas l'autre.

La relation la plus intéressante parmi toutes celles qui unissent une société à une culture nous paraît être celle qu'il y a entre le producteur et le produit. La culture serait un produit dont la société serait la productrice. En admettant, de la sorte, une relation d'efficience entre la société et la culture, bien des aspects de chacune de ces deux réalités pourraient déjà être tirés de l'ombre et soustraits, plus ou moins radicalement, aux suggestions et aux allusions du mythe et de la légende²². Même en ne considérant que cette relation d'efficience, l'on est comme dérouté par le fait qu'elle se révèle être réversible. Il semble, en effet, que toute culture ait pour principale fonction de produire et reproduire sa société²³.

On le voit, le statut d'objet social idéal que l'on voudrait conférer à la culture nécessite un certain nombre d'ajustements méthodologiques, voire doctrinaux, qu'il faut encore concevoir, analyser et appliquer. Tant il est vrai que, comme le dit Durkheim lui-même, « ... En fait de méthode, d'ailleurs, on ne peut jamais faire que du provisoire ; car les méthodes changent à mesure que la science avance ».²⁴

Il faut donc s'apprêter à parcourir le vecteur de la causalité efficiente tantôt de la société à la culture et tantôt de la culture à la société. Mais si par hasard la société et la culture devaient se ressembler à la manière dont les différents pots d'un même potier peuvent se ressembler et avoir quelque chose de celui qui les a fabriqués, il faudrait alors admettre qu'en dehors, au-delà et pourquoi pas au-dessus de la société et de la culture, quelque chose ou quelqu'un serait la source d'où la société et la culture puisent leur ressemblance.

En fait, la ressemblance n'est pas un concept qui puisse permettre une connaissance suffisamment objective et impartiale : elle peut, du premier coup d'œil, sauter aux yeux de certains qui voient deux objets ressemblants, mais exiger que certains autres transitent par des analyses plus ou moins détaillées de ces deux objets avant de percevoir leur ressemblance.

La culture comme objet de la connaissance générale et spontanée est victime des multiples approximations et imprécisions qui vont avec cette ressemblance spontanée que l'on croit pouvoir établir entre la société et la culture comme objet de la sociologie. Ce qui est en cause, ce n'est ni l'extériorité, ni la contrainte à laquelle devrait satisfaire la culture pour être un objet social. Car dans ce cas précis de la culture, l'objet, en plus du fait d'être extérieur et contraignant, possède sur le sujet connaissant, qu'il soit sociologue ou non, un pouvoir de détermination qu'il faut encore connaître.

La culture, une totalité et/ou une partie ?

Le concept d'objet implique pour le sujet connaissant un énorme pouvoir dont il faut savoir prendre toute la mesure : c'est précisément le pouvoir pour un *sujet* de dire quel est son *objet*. Ce qui revient à reconnaître à ce sujet le pouvoir de découper la partie de sa représentation²⁵ qu'il décide de soumettre à son pouvoir d'observation, d'analyse, bref, de connaissance.

De ce point de vue, pour un sujet connaissant, la totalité de son objet lui est toujours accessible. Bien plus, le sujet connaissant ne considère une chose comme objet qu'à la condition *sine qua non* que la totalité de cette chose lui soit accessible. Mais l'on dit bien *accessible*, car, ainsi conçu, l'objet n'en possède pas moins une épaisseur et une profondeur qui permettent – justement – au pouvoir de connaissance de se déployer et de s'effectuer.

Lorsque, s'agissant de la culture, l'on convoque les notions opposables de totalité et de partie(s), on veut attirer l'attention sur le fait que l'objet auquel nous donnons le nom de *culture* se présente à nous tantôt comme une totalité et tantôt comme une partie.

Certes, à la conception élitiste de la culture qui permettait de distinguer les personnes cultivées de celles qui, ou bien le sont moins ou bien ne le sont pas du tout, a été substituée une autre conception que l'on peut qualifier d'anthropologique et qui considère la culture comme une caractéristique que possède toute société, et par conséquent tout individu, quelle que soit par ailleurs la position de cet individu dans sa société. Même en se limitant à cette acception anthropologique de la culture, la question reste posée de savoir si l'objet ainsi désigné est lui-même une totalité ou plutôt une partie (de l'une de ses parties).

Ainsi, par exemple, chacun admet qu'une religion est une partie d'une culture ; en même temps, comment ne voyons-nous pas que plusieurs cultures peuvent embrasser une même religion ou une religion investir plusieurs cultures ? Il est vrai que investir et embrasser ne sont pas des termes bien précis.

La science a beau naître et se développer d'abord dans une culture particulière, nous voyons bien de quelles manières progressivement, les autres cultures sont capables de s'approprier cette « science née ailleurs », de la développer et parfois de la porter à un point plus élevé que celui auquel l'avaient hissée ses initiateurs. On peut voir que pour la culture et la science comme pour la religion et la culture, en ne nous limitant qu'à ces deux exemples, contenir, investir et embrasser sont essentiellement affaire d'échelle et affaire de temps. Ce qui signifie qu'être une totalité ou une partie, lorsqu'on considère la culture et ses propres parties n'est jamais donné une fois pour toutes ; ce n'est pas une relation stable ; elle aussi se révèle réversible avec le temps.

La culture, une réalité nouménale ou simplement phénoménale ?

Nous devons à Kant²⁶, depuis le XVIII^e siècle, une distinction à laquelle les sciences sociales devraient avoir recours plus souvent qu'elles ne se l'imaginent, plutôt que d'en faire un apanage des philosophes et des métaphysiciens. Cette distinction porte sur le *phénoménal* et le *nouménal*. Il faut commencer par dire que ces deux niveaux de réalité ainsi conçus ne s'opposent pas et ne s'excluent pas ; au contraire, une bonne compréhension de ce que peut être le nouménal permet de conférer au phénoménal toute sa réalité, toute son épaisseur et, pour tout dire, toute son inépuisabilité. Le concept dont l'inintelligence ou la mécompréhension pourrait entraîner de graves confusions dans la relation entre le nouménal et le phénoménal est, bien au contraire, celui de *réalité*. Car, que le phénoménal soit réel, nul ne saurait en douter puisque la seule réalité que nous ayons est justement la *réalité phénoménale*. La difficulté commence lorsqu'il s'agit de penser la réalité du nouménal. Cette réalité est tout au plus intelligible et elle se trouve être de l'ordre de l'idée plutôt que de l'ordre de la matière et du sensible. Nous parlons du monde nouménal et nous pensons à lui tout en reconnaissant qu'il ne nous est pas matériellement et sensiblement accessible²⁷.

Cela étant, concevoir la culture comme une réalité du monde phénoménal ne change rien à tout ce que nous sommes en mesure de dire aujourd'hui au sujet de l'objet qu'est la culture. Non seulement nos connaissances de tous ordres – et selon toutes nos sciences – portant sur la culture nous sont laissées intactes, mais il nous est loisible de continuer à les produire, à les corriger, à les défendre et à les appliquer comme bon nous semble.

Cependant, le danger encouru est de tenir cette réalité phénoménale de la culture pour ce qu'elle n'est pas, à savoir une réalité nouménale. Car alors, notre connaissance actuelle de la culture serait purement et simplement assimilée à une connaissance nouménale, c'est-à-dire à une connaissance parfaite et donc définitive.

C'est là où apparaît l'utilité de la distinction entre une connaissance ordinaire de la culture et une connaissance scientifique de la culture, c'est-à-dire, et pour reprendre les mots mêmes d'Emile Durkheim, une connaissance objective, spécifique et méthodique²⁸. Or la sociologie est en droit d'aspirer à une telle connaissance. Elle doit donc, en même temps que les sciences sociales, venir à bout des apories²⁹ brièvement mentionnées sur les points de savoir si la culture ressemble ou non à la société, si la culture est une totalité ou plutôt une partie ou si la culture est une réalité du monde phénoménal ou plutôt du monde nouménal.

III

Pour la distinction du normal et de l'anormal (pathologique), Durkheim, dans les *Règles*, a énoncé trois règles. Nous voulons ici considérer la principale de ces règles :

Un fait social est normal pour un type social déterminé, considéré à une phase déterminée de son développement, quand il se produit dans la moyenne des sociétés de cette espèce, considérées à la phase correspondante de leur évolution³⁰.

On pourrait se demander pourquoi il faudrait d'abord distinguer le normal de l'anormal pour qu'une science soit possible. Durkheim répond à cette légitime interrogation puisqu'il affirme : « ...Pour que la sociologie soit vraiment une science de choses, il faut que la généralité des phénomènes soit prise comme critère de leur normalité. »³¹. Il n'y a donc pas de doute, le caractère normal ou anormal des faits sociaux doit être décidé d'après leur degré de généralité³².

Lorsqu'on regarde de près cette principale règle qu'il faut appliquer pour distinguer le fait social normal du fait social qui ne l'est pas, deux choses permettent d'apprécier la généralité présentée comme le critère de cette normalité : la première est l'appartenance du fait social donné à un certain type, c'est-à-dire le fait pour ce fait social d'être observé sur une société préalablement rangée dans un type de société. La seconde est que le fait social considéré comme normal soit pris dans une société dont le degré d'évolution a été identifié et déterminé.

C'est dans la partie des *Règles* qui vient après celle de la distinction du normal et du pathologique que Durkheim énoncera les règles à suivre pour établir les types sociaux. Cela signifie que la référence faite aux types sociaux n'aura de contenu utilisable que lorsque ces règles seront connues. Mais pour savoir le degré d'évolution d'une société, une difficulté se présente, c'est celle de traiter le cas des sociétés qui n'ont pas achevé leur histoire³³.

Cette difficulté n'est pas à confondre avec celle qui se présente à celui qui cherche à établir une morphologie complète dont on pourrait croire qu'il lui faudrait connaître toutes les sociétés avant de pouvoir commencer la sociologie³⁴. Cet autre objectif supposerait en effet que les sociétés soient connues dans tout l'espace et dans tous les temps, ce qui, évidemment, est impossible. Le quatrième chapitre des *Règles* expose comment Durkheim résout cette difficulté en ayant recours, d'une part, à l'unité la plus simple dont toute société se compose et, de l'autre, aux différentes manières dont cette unité s'amalgame à ses semblables pour former différents types ou espèces de sociétés³⁵. Georges Gurvitch a donc eu raison de définir la sociologie comme une *typologie qualitative et discontinuiste des phénomènes sociaux totaux...*³⁶.

Ce qui nous préoccupe, c'est de savoir si l'objet de connaissance qu'est la culture en tant que fait social pourrait permettre de résoudre ces deux difficultés en se calquant sur la manière dont Durkheim les a résolues pour la société et la sociologie. Autrement dit, faut-il, d'une part, que nous ayons une typologie complète des cultures³⁷ et que, d'autre part, nous puissions dire si une culture donnée a oui ou non déjà terminé son histoire ? Quelle est l'unité de culture simple qui pourrait jouer, pour une typologie de la culture³⁸, le rôle que Durkheim a fait jouer à la horde pour la société en tant que substrat du fait social ? Et a-t-on idée des différentes manières dont cette unité de culture simple va s'amalgamer à elle-même pour nous donner

différents types de cultures ? La sociologie est définissable comme une typologie qualitative et discontinuiste, soit. La sociologie de la culture devrait-elle aussi être une typologie qualitative et discontinuiste des cultures ?

Il semble plutôt que du temps même de Durkheim et autour de lui, des chercheurs acquis à sa vision de la sociologie se soient contentés d'introduire parmi les cultures observables un ordre, voire une hiérarchie au terme de laquelle les sociétés supérieures ont des cultures supérieures et les sociétés inférieures ont des cultures inférieures. Car le présupposé durkheimien, cette croyance si profonde en l'existence du genre et des espèces pour permettre cette typologie des faits sociaux sans laquelle aucune explication sociologique véritablement scientifique ne peut se déployer, était un présupposé évolutionniste. Et au regard de cette évolution, certaines sociétés et certaines cultures étaient considérées comme supérieures tandis que d'autres étaient tenues pour inférieures.

Car il ne faut point oublier que lorsque Tylor s'est penché sur la culture, c'est la culture primitive qu'il a choisi d'étudier. Et lorsque Lewis Henri Morgan s'est penché sur la famille, c'est la société ancienne qu'il a choisi d'étudier. De la même manière que Durkheim s'est attelé à étudier le fait religieux en tant que fait social en étudiant les formes élémentaires³⁹ et que Lucien Lévy-Bruhl a étudié les fonctions mentales dans les sociétés inférieures avant de statuer sur ce qu'il a appelé la mentalité primitive⁴⁰.

De fait, Lévy-Bruhl aurait pu étudier les fonctions mentales dans sa propre société, Tylor étudier la culture dans laquelle il vivait, Morgan étudier la société qui lui était contemporaine et Durkheim prendre à bras le corps l'étude d'une au moins des religions qu'il connaissait et qui étaient de son temps. La quête du simple et de l'originel les a tous engagés dans le primitivisme et l'archaïsme en même temps que dans le dogme de l'infériorité des cultures.

C'est contre tout cet évolutionnisme et tout le primitivisme qui le portait que semble s'insurger et se rebeller notre objet actuel nommé culture. Un vent d'égalitarisme né – à n'en pas douter – de la Révolution française de 1789 et revigoré par la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948⁴¹ semble avoir atteint notre conception de la culture. Qu'il s'agisse de Lévi-Strauss que nous célébrons comme le plus grand ethno-anthropologue du XXe siècle ou qu'il s'agisse du cadre de l'UNESCO dans lequel les plus grands anthropologues et sociologues du XXe siècle ont poursuivi leurs réflexions, les cultures sont désormais reconnues comme égales en dignité et c'est de bonne foi que nous œuvrons à la promotion et à la protection de leur diversité⁴².

IV

Pourtant, l'évolutionnisme est loin d'être faux. Le primitivisme ne l'est pas davantage. Et il n'est point erroné ni criminel de distinguer l'inférieur et le supérieur, ni de comparer l'un à l'autre. En nous et autour de nous, dans la culture comme dans la

société, il y a de l'évolution comme il y a de l'organisation et de la désorganisation. L'esprit humain, en sa qualité d'esprit connaissant, ne peut faire autrement que d'analyser, de juger, de synthétiser, de comparer sans cesse et sans cesse.

Ce qui est en cause, ce n'est pas seulement de voir la différence ni d'essayer de l'expliquer, mais de constater qu'elle est sans cesse produite ; que chaque société et chaque culture la produisent sans cesse. Ce qui est en cause, c'est donc de gérer la différence et de chercher inlassablement à maîtriser nos rapports avec elle. Mais ce qui est, en revanche inadmissible, c'est que l'on admette que parce qu'il y a évolution, l'ancien soit inférieur à l'actuel et que le prix à payer pour l'explication de l'humain soit l'infériorité d'une de ses parties.

Car à quelque moment qu'on prenne l'humanité, toutes ses composantes ont le même âge ; les différences qui apparaissent sans cesse au plan social et au plan culturel, quand on observe ces différentes composantes de l'humanité, posent à la science – et à chaque science – davantage un problème d'utilisation qu'une simple question d'explication. Chaque science particulière (les sciences sociales et humaines non exceptées) a le droit, sinon même la tâche et le devoir de produire, en la construisant méthodiquement, sa part d'explication, sa part d'éclairage.

La sociologie encore en train de se structurer se doit de soupeser avec les outils qu'elle se donne les différents objets qu'on lui présente ou qu'elle choisit d'étudier ; la culture n'est qu'un de ces objets et elle suscite en notre temps un tel engouement qu'il faudra bien que chaque science s'assure de la contribution qu'elle est en mesure d'apporter à sa connaissance.

Nous suggérons pour notre part, que l'on parte de l'hypothèse que l'objet que désigne le mot culture, jusqu'à plus ample informé, soit considéré comme une structure dont l'une des caractéristiques essentielles est de toujours et déjà contenir le sujet qui se propose de la connaître, que ce sujet soit par ailleurs individuel ou collectif. Il ne s'agit pas ici de la reprise pure et simple du structuralisme lévi-straussien qui s'est, au demeurant, révélé un outil d'explication particulièrement fécond de certains aspects de la culture. Car comme la pensée durkheimienne, la pensée lévi-straussienne s'est constituée sur des présupposés encore tributaires de la vision hiérarchisante des cultures elles-mêmes. Nonobstant le fait que, comme on le voit dans l'étude lévi-straussienne de la pensée sauvage, l'attitude structuraliste de Claude Lévi-Strauss lui ait permis de ruiner une bonne partie du primitivisme et de la doctrine de l'infériorité culturelle, Lévi-Strauss plaide pour une égale valeur des cultures, de toutes les cultures.

Par rapport au structuralisme de Claude Lévi-Strauss, celui que nous suggérons ici pourrait être considéré comme plus englobant ; il nous pousserait dès le départ à admettre que nous nous trouvons toujours et déjà dans la structure et que, par conséquent, nous avons à élucider le statut que nous y avons, en relation avec les actions que nous y posons, avec et y compris nos actions de connaissance. Dans une telle perspective, les actions en cours que nous accomplissons sur nous-mêmes, les uns

sur les autres et sur la structure qui nous englobe en tant qu'individu et en tant que société, au lieu d'être péremptoirement et au plan du discours tenues éloignées de nos connaissances, seront, au contraire, maintenues dans notre voisinage immédiat comme des paramètres aussi importants les uns que les autres.

Durkheim a lui-même écrit : « Il est de règle, en effet, que les sociétés engendrées soient d'une autre espèce que les sociétés génératrices, parce que ces dernières, en se combinant, donnent naissance à des arrangements tout à fait nouveaux. »⁴³.

Ce n'est pas seulement dans les sciences de la nature, et nous savons cela depuis Galilée et Bacon, que notre connaissance du monde et notre action sur le monde sont inséparables l'une de l'autre et apparaissent ainsi comme les conditions conjointes de l'efficacité et de notre connaissance et de notre action en tant que telles.

Le fait social, parce qu'il est d'abord un fait humain, ne saurait être soustrait à un regard si consciemment et intelligemment soucieux d'articuler la connaissance à l'action et vice versa. Dans un effort digne d'éloge qu'il a entrepris pour renouveler le regard socio-anthropologique, Mike Singleton a conçu une anthropologie qu'il a nommée *anthropologie prospective*⁴⁴. A cette anthropologie prospective, il a assigné une méthode tripartite qui comporte *l'épaississement empirique, l'ampliation analogique et l'interpellation interprétative*. C'est la troisième de ces composantes qui retient notre attention, car elle fait de l'action une partie intégrante de la connaissance que l'anthropologie prospective est appelée à produire et à être.

C'est l'interpellation que préconise Singleton comme action appelée à prolonger la connaissance. Interpellation de l'indigène que *l'anthropologue prospectif* vient d'observer et sur lequel son épaississement empirique et son ampliation analogique lui permettent de détenir, pour les avoir construites, un nombre de connaissances qui sont, à certains égards, pour lui autant de vérités. En *interpellant* l'indigène, l'anthropologue prospectif l'arrache du monde des *objets* pour en faire un *sujet* et un sujet humain capable de recevoir l'interpellation en tant que telle.

Sur ce premier point déjà, Singleton va plus loin que Lévi-Strauss qui refuse catégoriquement de nouer le dialogue avec l'indigène pour mieux le retrouver dans son inconscient, puisque les structures lévi-straussiennes existent et agissent surtout dans l'inconscient.

Cependant, l'interpellation interprétative ne se limite pas à donner à un objet son statut de sujet. Comme élément de méthode, elle instaure un dialogue entre deux sujets dont l'un a pris la peine de connaître l'autre sans pouvoir ignorer que l'autre a également pris le soin de le connaître, quand bien même ces deux connaissances seraient acquises avec des outils inégaux, et seraient à ce titre des *armes inégales*. Ce faisant, la connaissance anthropologique à peine acquise est remise dans le jeu des relations interpersonnelles et se trouve appelée, grâce à cela, à se construire et se reconstruire sans cesse.

C'est ce cadre interpersonnel entre le connaissant et le connu que nous souhaitons voir structural et c'est dans cette structure-là que la connaissance est bien obligée de

s'articuler à l'action, au vu et au su de celui qui a commencé par la produire et de celui à propos de qui et sur qui elle a été produite.

V

Sur la base des considérations qui précèdent, le moins qu'on puisse dire de la culture est qu'elle n'est pas un objet quelconque et ne peut pas être traitée, dans sa totalité ou dans ses parties, comme un fait social quelconque. On doit même avoir le courage d'admettre, ne serait-ce qu'à titre d'hypothèse de travail, que l'étude objective et méthodique de la culture n'est pas encore née. Les tentatives méritoires déjà réalisées ici et là nous placent tout au plus dans ce que nous aimerions pouvoir considérer comme une *préhistoire*. Préhistoire de la culturologie si nous convenons de nommer ainsi une étude objective et méthodique de la réalité culturelle.

A cet égard, le raisonnement expérimental dont parle Michel Berthelot ne saurait suffire. Encore faudrait-il s'entendre sur ce qu'il signifie. Car si c'est le raisonnement appelé à tenir lieu de l'expérimentation, nul ne saurait l'admettre, l'expérience ayant une valeur incontournable, surtout lorsque le raisonnement essaie de se substituer à elle. Mais le raisonnement expérimental conserve un sens et peut, selon nous, avoir une utilité si on le place et le maintient dans le cadre d'un dialogue ou même d'un plurilogue⁴⁵ ; ce sera alors sur la base de son expérience de la culture et de sa culture que chaque participant au dialogue/plurilogue entreprendra de faire advenir une connaissance de l'homme dans laquelle ce dernier n'aura pas été abusivement réduit au statut d'objet⁴⁶.

De même, et comme méthode, le comparatisme ne saurait suffire. Certes, le récit de voyage ayant été l'ancêtre du discours ethno-anthropologique, on comprend aisément que la comparaison ait eu et conserve une place dans le savoir anthropologique comme tel. Il s'en faut pourtant de beaucoup que cette place accordée à la comparaison soit essentielle. Car non seulement toutes les sciences usent de la comparaison, mais il semble que tout esprit connaissant soit condamné à comparer. De fait, lorsqu'on désire utiliser un procédé si légitime, si répandu et si constant comme une méthode, le moins qu'on puisse exiger c'est que soient clairement indiqués les termes que l'on compare, l'échelle de la comparaison et, par-dessus tout, le but de la comparaison. Ce qui fait de la comparaison un procédé constitutif de toute méthode, certes, mais un procédé clairement subordonné au but que se propose d'atteindre celui qui en use.

On voit qu'en prétendant ne s'être servis que de la comparaison, les anthropologues d'antan ont trouvé tout naturel de considérer leurs propres cultures comme le terme supérieur de la comparaison et de s'évertuer ensuite à classer les autres cultures dans l'autre terme qui est, inévitablement, l'inférieur. Pendant ce temps, que les cultures qui ont conçu une telle anthropologie aient pratiqué la colonisation pour guérir l'humanité de la traite esclavagiste trop visiblement inadmissible, ou que les États des sociétés pétries de ces cultures aient entrepris un partage du reste du monde

presqu'exclusivement assorti à leurs intérêts du moment, une telle anthropologie n'a pas, semble-t-il, besoin de s'en préoccuper. Au contraire, une anthropologie comparatiste peut en toute sérénité se décliner en « anthropologie du développement, en anthropologie du sous-équipement ou en anthropologie de la pauvreté, puisqu'il lui suffit, à ses yeux, de comparer pour pouvoir classer et enrichir inlassablement les types de cultures.

Dans le cas de la culture comme objet de connaissance et comme fait social, le comparatisme se révèle particulièrement stérile ou à tout le moins fallacieux. Pour comparer les cultures, il faut les connaître et il faut en connaître le plus grand nombre possible. Cependant, les cultures n'ont que faire d'être comparées. Dès qu'une culture apparaît à l'horizon d'une autre culture, la comparaison se déclenche comme un procédé tout à fait naturel d'acquisition de connaissance. Ce qui fait problème, c'est que ce soit sur la base de cette comparaison spontanée que sont conçues et exécutées les actions entreprises par les sociétés porteuses de ces cultures et portées par elles pour agir l'une sur l'autre. Une anthropologie qui érige cette comparaison spontanée en une méthode systématique ne peut donc que prolonger le sens commun et se rendre complice consciemment ou inconsciemment de toutes les actions et de toutes les exactions subséquentes à cette anthropologie.

C'est pourquoi l'anthropologie à construire ne peut être que *critique*. Tant mieux si le fait de se vouloir prospective, comme le souhaite Mike Singleton, peut contribuer à accentuer son parti-pris critique. Parti pris critique qui portera sur l'objet irrémédiablement sujet aussi bien que sur la méthode consciente, pour sa part, de prolonger la comparaison par la construction. Construction de la connaissance anthropologique elle-même certes, mais surtout construction de la convivialité, de la coexistence des individus et des groupes engagés dans cette connaissance.

Nous avons opté, voici déjà quelques années, d'œuvrer à la construction de cette *anthropologie critique* au plan de la théorie et aux deux plans de la pratique scientifique et de la pratique humaine. C'est à cette anthropologie critique que nous proposons la *phénoménologie évocative* comme attitude méthodologique globale et la *restitution phénoménologique*⁴⁷ comme un des procédés constitutifs.

Comment une telle connaissance est-elle possible ? C'est là toute la question qu'il faut oser se poser ; question qui mérite d'être transformée en un problème pour la résolution duquel chacun conviendra que la méthode (ou les méthodes) que l'on décidera d'utiliser sera (ou seront) toujours une méthode (ou des méthodes) provisoire(s).

C'est là qu'un véritable humanisme⁴⁸ s'impose comme partie intégrante d'une attitude intellectuelle désireuse de s'offrir *la culture* comme objet de connaissance. Il s'agit bien d'un humanisme puisqu'il faut poser dès le départ, comme à l'arrivée, l'homme que l'on est, l'homme que l'on étudie et que l'on cherche à connaître comme une *valeur*.

Notes

1. Cf. I.-P. L. Lalèyè, *Protéger et promouvoir la diversité culturelle au Maghreb et en Afrique de l'Ouest francophone, étude valant outil pour informer, sensibiliser et éduquer*, Publications de l'Organisation Islamique pour l'Education, les Sciences et la Culture-ISESCO, 1431H/2010, 51 p.
2. L'arrêté ministériel nommant Emile Durkheim dans la première chaire de sciences sociales date du 20 juillet 1887. Jean-Michel Berthelot donne à lire à ce sujet, en citant au demeurant Jean Duvignaud : « Mesure révolutionnaire, car cette discipline n'existait pas encore. » Cf. J.-M. Berthelot, Emile Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Flammarion, 1988, p.246.
3. Wilhelm Maximilian Wundt (1832-1920) est le fondateur, en 1879, du premier laboratoire de psychologie expérimentale, à Leipzig en Allemagne.
4. Lewis Henry Morgan, Américain et premier anthropologue à avoir fait du terrain (chez les Iroquois), publia en 1877 le livre intitulé *Ancient Society* où il exposa, entre autres, les premiers éléments de l'évolutionnisme dans les sciences sociales.
5. *Primitive Culture* d'Edward B. Tylor fut publié en 1871.
6. Cette première édition des *Règles* fut faite dans la *Revue Philosophique* (fondée en 1876). Les citations des *Règles* faites dans le présent article seront prélevées de deux éditions différentes de cet important ouvrage ; la première édition est celle des Presses Universitaires de France (PUF) faite en 1973 ; et la seconde, celle faite par les éditions Flammarion en 1988 et dont la caractéristique est d'avoir été préparée par Jean-Michel Berthelot qui a fait précéder le texte de Durkheim d'une longue introduction intitulée : « Les règles de la méthode sociologique ou l'instauration du raisonnement expérimental en sociologie ». Cf. l'ouvrage cité, pp.7 à 67.
7. Ce substrat sera fourni à la sociologie par ce que Durkheim appelle la *morphologie sociale* : « ... on pourrait appeler *Morphologie sociale* la partie de la sociologie qui a pour tâche de constituer et de classer les types sociaux ». Cf. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, PUF, 1973, p.81.
8. Durkheim a écrit : « ... En fait de méthode, d'ailleurs, on ne peut jamais faire que du provisoire ; car les méthodes changent à mesure que la science avance ». Cf. *Les règles...* PUF, 1973, p. XII.
9. Et il s'en faut de beaucoup que tout ce qui n'est pas normal soit pathologique. Durkheim donne à lire : « ... C'est ainsi que, du point de vue purement biologique, ce qui est normal pour le sauvage ne l'est pas toujours pour le civilisé et réciproquement. ... La santé du vieillard n'est pas celle de l'enfant ; et il en est de même des sociétés. Un fait social ne peut donc être dit normal pour une espèce sociale déterminée que par rapport à une phase, également déterminée, de son développement ; par conséquent, pour savoir s'il a droit à cette dénomination, il ne suffit pas d'observer sous quelle forme il se présente dans la généralité des sociétés qui appartiennent à cette espèce, il faut encore avoir soin de les considérer à la phase correspondante de leur évolution ». (Cf. *Les règles*, 1973:57).
10. Dans son livre intitulé *Morphologie sociale* et publié en 1938, Maurice Halbwachs a écrit : « Durkheim s'est inspiré d'une vue plus systématique. Il proposait d'appeler *morphologie sociale* une étude qui porterait sur la forme matérielle des sociétés, c'est-à-dire sur le nombre et la nature de leurs parties, et la manière dont elles-mêmes sont

disposées sur le sol, et, encore, sur les migrations internes et de pays à pays, la forme des agglomérations, des habitations, etc. L'auteur des Règles de la méthode sociologique, qui recommandait d'étudier les réalités sociales « comme des choses », devrait attribuer une importance particulière à ce qui, dans les sociétés, emprunte davantage les caractères des choses physiques : étendue, nombre, densité, mouvement, aspects quantitatifs, tout ce qui peut être mesuré et compté. C'est de cette définition que nous sommes parti. », Cf. *Les Classiques des Sciences sociales*, p. 5, consulté sur internet, le 12 mars 2012.

11. C'est le lieu de distinguer entre *terminer* et *achever* : mettre un terme à une chose et notamment à une activité, c'est tout simplement observer une pause ou un arrêt dans cette activité ; au contraire, *achever* une œuvre implique que son auteur pense y avoir réalisé une certaine perfection.
12. a) « ... *Il est de règle, en effet, que les sociétés engendrées soient d'une autre espèce que les sociétés génératrices, parce que ces dernières, en se combinant, donnent naissance à des arrangements tout à fait nouveaux.* » (Cf. *Les règles*, 1973:87).
 b) Cf. I.-P. L. Lalèyè, « Le même et l'autre de l'homme. Le savoir aux prises avec la différence », dans in *Philosophies africaines : traversées des expériences*, Rue Descartes n°36, Collège International de Philosophie, Juin 2002, Paris, Presses Universitaires de France, pp. 75-91.
13. Distinction entre l'objet formel et l'objet matériel : en simplifiant les choses sans nécessairement les dénaturer, disons que l'objet matériel des sciences humaines est l'homme et que l'objet formel de chacune de ces sciences est la perspective particulière, l'angle spécial sous lequel cette science considère l'homme.
14. La lecture de la préface à la 2^{ème} édition des *Règles* est instructive à ce sujet ; Durkheim y a écrit : « *Quand ce livre parut pour la première fois, il souleva d'assez vives controverses. Les idées courantes, comme déconcertées, résistèrent d'abord avec une telle énergie que, pendant un temps, il nous fut presque impossible de nous faire entendre. Sur les points mêmes où nous nous étions exprimé le plus explicitement, on nous prêta gratuitement des vues qui n'avaient rien de commun avec les nôtres, et l'on crut nous réfuter en les réfutant.* » (Cf. *Les règles*, 1973:XI).
15. Cf. Michel Berthelot, « Les *Règles de la méthode sociologique* ou l'instauration du raisonnement expérimental en sociologie », in E. Durkheim, *Les Règles de la Méthode sociologique*, Paris, Flammarion, 1988, pp.7 à 67.
16. Durkheim donne une idée de cette sociologie scientifique lorsqu'il écrit, dans la préface à la première édition : « *Notre principal objectif, en effet, est d'étendre à la conduite humaine le rationalisme scientifique, en faisant voir que, considérée dans le passé, elle est réductible à des rapports de cause à effet qu'une opération non moins rationnelle peut transformer ensuite en règles d'action pour l'avenir.* » Cf. *Les règles*, 1973, p. IX. ; et lorsqu'il parle, dans la préface à la seconde édition, de la *sociologie objective, spécifique et méthodique* dont la cause aura *gagné du terrain sans interruption*, en dépit des oppositions... (Cf. *Les règles*, 1973:XII).
17. Voir le cinquième chapitre des *Règles* consacré à l'explication des faits sociaux où l'on peut lire, notamment : « *Quand donc on entreprend d'expliquer un phénomène social, il faut rechercher séparément la cause efficiente qui le produit et la fonction qu'il remplit.* » (Cf. *Les règles*, 1973:95).
18. On peut citer à titre purement illustratif : Philippe Coulangeon, *Sociologie des pratiques culturelles*, Paris, La Découverte, 2005, 124 p., ou bien Laurent Fleury, *Sociologie de la culture et des pratiques culturelles*, Paris, Armand Colin, 2006, 128 p.

19. Le sujet connaissant voit des *rapports* entre deux objets ou deux aspects d'un même objet ; il déclare alors que ces deux objets ont des *liens*. Mais parler de *relations*, c'est dire que ces deux objets sont actifs l'un et/ou l'autre et agissent l'un sur l'autre.
20. Même si nous ne savons pas, comme le dit d'ailleurs Durkheim lui-même, le moment précis où naît ou meurt une société : « *Nous ne savons même pas distinguer avec une exactitude simplement approchée à quel moment naît une société et à quel moment elle meurt* ». (Cf. *Les règles*, 1973:53).
21. C'est le cas pour toutes ces cultures du passé qui, comme les cultures égyptienne, grecque ou romaine, nous demeurent accessibles par les nombreux vestiges qui nous en sont conservés.
22. A moins que ces intuitions conservées par les mythes et les légendes n'aient été de véritables révélations.
23. Il devient intéressant de chercher à savoir ce qui se passe en cas d'acculturation et d'acculturation.
24. Cf. *Les règles*, 1973, Préface à la 2^e édition, p. XII.
25. Cf. E. Durkheim, 1898. « Représentations individuelles et représentations collectives. » Publié en 1898 dans la *Revue de métaphysique et de morale* 6:273-302.
26. E. Kant, 1724-1804.
27. Pour illustrer sommairement cette distinction kantienne entre les phénomènes (les choses telles qu'elles nous apparaissent) et les noumènes (les choses telles qu'elles sont), on peut citer la *Critique de la raison pure* qui donne à lire : « *Quand donc nous disons que les sens nous représentent les objets tels qu'ils apparaissent et l'entendement tels qu'ils sont, il faut prendre cette dernière expression non pas dans son sens transcendantal, mais simplement dans un sens empirique ; c'est-à-dire qu'elle désigne les objets tels qu'ils doivent être représentés, comme objets de l'expérience, dans l'enchaînement universel des phénomènes, et non d'après ce qu'ils peuvent être indépendamment de leur relation à une expérience possible, et par conséquent aux sens en général, c'est-à-dire...* » Cf. E. Kant, *Critique de la raison pure*, Paris, Presses Universitaires de France, 6^e édition, pp.230-231.
28. Cf. E. Durkheim, *Les règles*, 1973, p. XII.
29. Une *aporie* est un problème insoluble ou difficile à résoudre.
30. Cf. *Les règles*, 1973, p. 64.
31. Id., p. 74.
32. Nous lisons dans *Les règles* : « *Nous ne croyons pas que jamais on se soit systématiquement astreint à décider du caractère normal ou anormal des faits sociaux d'après leur degré de généralité. C'est toujours à grand renfort de dialectique que ces questions sont tranchées* ». *Les règles*, 1973, p. 73.
33. « *...; par suite, on peut savoir à chaque moment du développement de l'animal, et même aux périodes de crise, en quoi consiste l'état normal. Il en est encore ainsi en sociologie pour les sociétés qui appartiennent aux espèces inférieures. Car, comme nombre d'entre elles ont déjà accompli toute leur carrière, la loi de leur évolution normale est ou, du moins, peut être établie. Mais quand il s'agit des sociétés les plus élevées et les plus récentes, cette loi est inconnue par définition, puisqu'elles n'ont pas encore parcouru toute leur histoire. Le sociologue peut ainsi se trouver embarrassé de savoir si un phénomène est normal ou non, tout point de repère lui faisant défaut* ». (Cf. *Les règles*, 1973:61.

34. Pour ne pas se croire obligé de connaître toutes, les sociétés qui existent avant de pouvoir faire la sociologie, Durkheim fait sienne la distinction introduite par Francis Bacon entre les faits vulgaires et les faits décisifs : « *Il est inexact, en effet, que la science ne puisse instituer de lois qu'après avoir passé en revue tous les faits qu'elles expriment, ni former de genre qu'après avoir décrit, dans leur intégralité, les individus qu'ils comprennent. La vraie méthode expérimentale tend plutôt à substituer aux faits vulgaires, qui ne sont démonstratifs qu'à condition d'être très nombreux et qui, par suite, ne permettent que des conclusions toujours suspectes, des faits décisifs ou cruciaux, comme disait Bacon, qui, par eux-mêmes et indépendamment de leur nombre, ont une valeur et un intérêt scientifiques* ». (Cf. *Les règles*, 1973:79).
35. « ... *On commencera par classer les sociétés d'après le degré de composition qu'elles présentent, en prenant pour base la société parfaitement simple ou à segment unique ; à l'intérieur de ces classes, on distinguera des variétés différentes suivant qu'il se produit ou non une coalescence complète des segments initiaux* ». Cf. *Les règles*, 1973, p.86.
36. G. Gurvitch, « La sociologie est la typologie qualitative et discontinuiste – fondée sur la dialectique – des phénomènes sociaux totaux astructurels, structurables et structurés, qu'elle étudie d'emblée à tous les paliers en profondeur, à toutes les échelles et dans tous les secteurs, afin de suivre leurs mouvements de structuration, de déstructuration, de restructuration et d'éclatement, en trouvant leur explication en collaboration avec l'histoire ». Cf. G. Gurvitch, *Traité de sociologie*, Tome I, Presses Universitaires de France, 1967; p.27.
37. Il est fréquent de constater chez les anthropologues le souci et le regret avoué de ne pas pouvoir étudier certaines sociétés avant leur disparition. C'est certainement la recherche d'une morphologie complète des cultures qui sous-tend ce souci. Mais c'est faire semblant d'ignorer que la distinction faite par Durkheim entre les faits vulgaires et les faits décisifs pourrait aussi s'appliquer à la culture comme fait social. Voir, *supra*, la note n°34.
38. Une typologie de la culture que l'on pourrait appeler culturologie en un sens encore à préciser.
39. Cf. E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912.
40. De l'aveu de Lucien Lévy-Bruhl, 1910 aurait déjà pu être l'année de la publication de la *Mentalité primitive* qu'il a publié en 1922 ; en 1910 paraissait *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*.
41. Il vaut la peine de bien distinguer *La déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789* de *La Déclaration Universelle des Droits de l'Homme* adoptée par l'Assemblée générale des Nations Unies le 10 Décembre 1948.
42. Cf. la Convention sur la protection et la promotion de la diversité des expressions culturelles, Unesco, Paris, 2005.
43. Cf. *Les règles*, 1967 : 87.
44. Cf. Mike Singleton, « De l'épaississement empirique à l'interpellation interprétative en passant par l'ampliation analogique : une méthode pour l'anthropologie prospective », in *Recherches sociologiques*, volume XXXII, numéro 1, 2001, pp.15-40.
45. Dans le mot dialogue, l'élément dia ne renvoie pas à deux mais bien à entre.
46. C'est dans ce sens que nous avons suggéré et pratiqué ce que nous avons appelé une *phénoménologie évocative*. Cf. I.-P. Lalèyè, "La restitution phénoménologique. Portée méthodologique pour une pensée africaine efficace", in *Problèmes de méthode en philosophie et sciences humaines en Afrique*, Actes de la Septième Semaine Philosophique

de Kinshasa (24-30 avril 1983), *Recherches Philosophiques Africaines* n°9, Kinshasa (Zaire), 1986, pp.13-35.

47. Cf. « La restitution phénoménologique... » article cité.

48. Cf. I.-P. L. Lalèyè, « L'amour du savoir, fondement d'un humanisme globalisé », in *Globalizzazione e Umanesimo Latino*, Convegno internazionale, New York 1-3 Maggio 2000, Atti del Convegno Volume II, Pubblicato a cura di : Fondazione Cassamarca, 1-31100 Treviso, Presso Europrint (Tv), 2000, pp.6-7.

Bibliographie

- Cowen, T., 2002, *Creative Destruction. How Globalization Is Changing the World's Cultures*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 180 p.
- Cowen, T., 1998, *In Praise of Commercial Culture*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 278 p.
- Coulangeon, P., 2005, *Sociologie des pratiques culturelles*, Paris, La Découverte, 124 p.
- Durkheim, E., 1988, *Les règles de la méthode sociologique*. Précédée de Les règles de la méthode sociologique où l'instauration du raisonnement expérimental en sociologie, par Michel Berthelot, Flammarion, Paris, 256 p.
- Durkheim, E., 1973, *Les règles de la méthode sociologique*, Presses Universitaires de France, 150 p.
- Fleury, L., *Sociologie de la culture et des pratiques culturelles*, sous la direction de François de Singly, Armand Colin, Paris, 128 p.
- Gurvitch, G. (sous la direction de), 1967 et 1968, *Traité de sociologie*, Tomes 1 et 2, Presses Universitaires de France, Paris, 516 p. et 466 p.
- Laburthe-Tolra, P. et Warnier J.-P., 1993, *Ethnologie, Anthropologie*, Presses Universitaires de France, 414 p.
- Kant, E., 1968, *Critique de la raison pure, traduction française avec notes par A. Tremesaygues et B. Pacaud*, Presses Universitaires de France, Paris, 588 p.
- Lalande A., 1968, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 10^{ème} édition revue et augmentée, Presses Universitaires de France, 1324 p.
- Lalèyè, I.-P., « La philosophie et les cultures. Flux et reflux de la rationalité », in *Monde arabe et Monde occidental : un dialogue philosophique par une approche transculturelle et Transcender les cultures*, Journée de la philosophie à l'Unesco, 2003, Paris, Unesco, 2005, pp. 39-55 [104 p.].
- Lalèyè, I.-P., *Protéger et promouvoir la diversité culturelle au Maghreb et en Afrique de l'Ouest francophone, étude valant outil pour informer, sensibiliser et éduquer*, Publications de l'Organisation Islamique pour l'Education, les Sciences et la Culture-ISESCO, 1431H/2010, 51 p.
- Lalèyè, I.-P., 2002, 2004, « La spécificité culturelle à la lumière de la rationalité philosophique », in *Philosophie et culture et Philosophie et transculturalité*, Journée de la philosophie à l'Unesco, Paris, Unesco, pp. 47-64 [114 p.].
- Lalèyè, I. -P., « La diversité culturelle, de la notion au concept », in Pierre Lemieux (sous la dir. de), *La diversité culturelle. Protection de la diversité des contenus culturels et des expressions artistiques*, Conférence internationale des facultés de droit ayant en commun

- l'usage du français (CIFDUF), Réseau institutionnel de l'Agence Universitaire de la francophonie (AUF), Paris, 26 janvier 2005, Les presses de l'Université Laval, Québec, 2006, pp. 7-23. [216 p.].
- Lalèyè, I.-P., 2004, "Culture : merchandise or an ideal/value?", in J.-M. Baer, A. Klamer, D. Throsby et I.-P. Lalèyè, *Cultural Diversity*, British Council, Londres, pp. 54-67.
- Lalèyè, I.-P., 1999, « Comment meurent les cultures ? Interrogations philosophico-anthropologiques sur le concept de génocide culturel », in Boustany Katia et Dormoy Daniel (ss la dir. de), *GENOCIDE(S)*, Collection de Droit International, Publications du Réseau Vitoria, Editions Bruylant., Editions de l'Université de Bruxelles, pp.265-293. [520 p.]
- Lalèyè, I.-P., 1999, « En deçà de l'idéologie du développement et du culte de la culture », in *Ethiopiennes*, Revue Nègro-Africaine de Littérature et de Philosophie n°62, 1^{er} trimestre Dakar, Fondation Léopold Sédar Senghor, pp.103-110.
- Lalèyè, I.-P., 1996, *Organisations économiques et cultures africaines, De l'homo oeconomicus à l'homo situs*, col. Etudes africaines, Paris, l'Harmattan, 500 p., ouvrage publié sous la direction d'I. P. Lalèyè, H. Panhuys, T. Verhelst et H. Zaoual.
- Lalèyè, I.-P., 1977, *Pour une anthropologie repensée. Ori l'oni she ou de la personne comme histoire. «Approche phénoménologique des cheminements de la liberté dans la pensée Yoruba»*. Paris, La Pensée Universelle, 158 p.
- Leach E. R., 1968, *Critique de l'anthropologie*, Presses Universitaires de France, Paris, 240 p.

Les savoirs endogènes au service de l'unité africaine : esquisse d'une architecture de paix, de sécurité et d'intégration pour l'Afrique du XXI^e siècle fondée sur les alliances à plaisanterie

Jacques Bertrand Mengue Moli

Introduction

L'étude que nous engageons sur les alliances à plaisanterie¹, comme levier pour le renouvellement du projet d'intégration africaine, participe de notre souci de donner une réponse pertinente à la question fondamentale qui préoccupe la communauté scientifique africaine, appelée à réfléchir sur les défis de l'Afrique au XXI^e siècle. Cette question est précisément celle de savoir « Comment, pour ce XXI^e siècle, opposer à l'invention de l'Afrique une invention du monde par l'Afrique », ainsi que l'a formulé le CODESRIA dans l'appel à contribution publié en prélude à son Assemblée Générale tenue à Rabat en décembre 2011. En effet, si notre continent veut prendre son avenir en main et faire de ce siècle celui de sa renaissance, il est impératif que la réflexion en science sociale en Afrique prenne le large, en s'écartant des influences pas forcément libératrices venues des pays du Nord. De ce point de vue, l'ambition de construire une science autochtone, tournée vers la compréhension des réalités sociales africaines, rencontre les préoccupations philosophiques de Valentin Yves Mudimbe. Cet auteur affirme en effet que les discours universalistes dominant en sciences sociales ne sont pas de nature à permettre l'émergence d'un autre mode de pensée, d'une façon de narrer le réel différente de celle énoncée par

l'idéologie occidentale dominante. Face à l'Afrique, « des polices discursives, sous couvert d'universalité » (Mudimbe 1982:34) travaillent à perpétuer une lecture du réel dont la finalité est d'étouffer tout regard neuf de l'Afrique sur elle-même. C'est donc une antithèse du discours dominant, qu'Edward Saïd appelait en son temps « *le méta-récit* » (Saïd 2000:51) que cette réflexion sur les alliances à plaisanterie comme fondement d'une nouvelle architecture de paix, de sécurité et d'intégration africaine développe. Car, ainsi que l'observait déjà Mudimbe,

Concrètement, il s'agirait pour nous Africains, d'investir les sciences, en commençant par les sciences humaines et sociales, et de saisir les tensions, de re-analyser pour notre compte les appuis contingents et les lieux d'énonciation, de savoir quel nouveau sens et quelle vue proposer à nos quêtes pour que nos discours nous justifient comme existences singulières engagées dans une histoire, elle aussi singulières (Mudimbe 1982:36).

C'est pourquoi cette réflexion s'articule autour de la question principale de savoir comment les savoirs endogènes, à l'instar des alliances à plaisanterie, peuvent servir de fondation pour une intégration harmonieuse de notre continent. Comment peuvent-ils nous permettre de penser notre futur et de réinventer notre avenir, dans la perspective de construire une unité africaine respectueuse des valeurs du vivre ensemble, une citoyenneté locale et panafricaine, et apporter de ce fait une réponse pertinente et originale aux nouveaux défis en matière de paix et de sécurité de l'Afrique ?

Nous pensons que tout chercheur africain doit prendre le risque de remettre en cause les modèles théoriques écrasants de l'Occident, lorsque ces derniers ne permettent pas de rendre compte des réalités sociales africaines. Ce faisant, le chercheur africain doit être conscient de ce que

Les rejeter (les modèles théoriques occidentaux), c'est choisir « l'aventure » contre « la science », l'incertitude contre la sécurité intellectuelle ; mais c'est aussi opter pour une promesse, celle de pouvoir produire « une science du dedans ». Celle de s'intégrer dans la complexité véritable des formations sociales africaines et de les assumer, non plus comme celles de l'histoire occidentale mais en leur spécificité culturelle et historique... (Mudimbe 1981:57).

Fort de ce qui précède, l'hypothèse de cette communication relève que le savoir endogène que constituent les alliances à plaisanterie peut être mobilisé comme un instrument au service de la renaissance africaine dans toutes ses dimensions. Mieux, les alliances à plaisanterie peuvent servir de ferment pour l'édification et la consolidation des valeurs partagées qui forment un des quatre piliers des chantiers d'édification de l'Union Africaine. En effet, le plan d'action stratégique élaboré en 2004 sous l'impulsion du Président de la Commission de l'Union Africaine, Alpha Omar Konaré, avait identifié quatre piliers sur lesquels devait reposer la construction de l'Union.

Il s'agit de :

- la transformation institutionnelle ;
- la promotion de la paix, de la sécurité et de la gouvernance ;
- la promotion de l'intégration régionale ; et
- l'édification et le renforcement d'une vision partagée entre les Africains².

La paix, la sécurité et l'intégration africaine sont tributaires de l'identification et de la classification des réseaux et des cercles d'alliance à plaisanterie, ainsi que de leur mobilisation comme outils politiques pour la renaissance africaine. Nous l'affirmons parce que nous pensons « *qu'en définitive, le problème des sciences sociales en Afrique est un problème politique : quels maîtres choisir ? L'idéologie impériale de l'Occident ou le service du devenir de l'Afrique ?* » (Mudimbe 1981:57). Assurément, c'est le devenir de l'Afrique qui nous préoccupe au plus haut point. Il convient, dès lors, d'examiner la substance du savoir endogène que constituent les alliances à plaisanterie.

De quoi s'agit-il ?

Une alliance à plaisanterie est à distinguer d'une parenté à plaisanterie, en ce sens où l'alliance à plaisanterie s'étend à plusieurs groupes ethniques différents, tandis qu'une parenté à plaisanterie exige, au préalable, un lien de consanguinité. Ce lien découle d'un contrat de mariage entre deux familles, et autorise un certain nombre de privautés³, par exemple entre petit-fils et grand-père, l'oncle maternel et le neveu, ou bien entre le frère cadet et l'épouse du frère aîné.

L'alliance à plaisanterie repose pour sa part sur l'existence d'un lien entre deux ou plusieurs groupes ethniques, lien opéré par le truchement des ancêtres qui ont scellé un pacte sacré, généralement un pacte de sang, fondant ainsi une base solide pour des relations amicales. Cette alliance très particulière est généralement régie par un code de plaisanterie qui permet de rendre joyeuses toutes les retrouvailles entre les membres de ces différents groupes ethniques alliés (Sissao 2002:6). Mais le plus important ici nous semble être l'obligation de non-agression, d'assistance mutuelle en cas de menace, et de solidarité dans la distribution des ressources économiques que renferme l'environnement dans lequel vivent ces alliés plaisants. Les alliances à plaisanterie visent donc la promotion des relations pacifiques et l'intégration des communautés humaines d'Afrique noire.

Les études antérieures qui se sont consacrées à comprendre le mécanisme de fonctionnement de cette tradition séculaire insistent sur sa vertu d'exutoire des tensions :

Les relations à plaisanterie entre groupes claniques ou ethniques – relève Marie-Aude Fouéré – permettraient de faire ressortir par intermittence, sur le mode de la dérision et de la plaisanterie, toutes les tensions qui naissent de la rencontre entre groupes étrangers. Toutes les situations de contact entre groupes étrangers sont potentiellement dangereuses... (Fouéré 2006:993).

A l'observation, de même que les ethnies traversent les frontières héritées de la colonisation, de même les valeurs des alliances à plaisanterie ne connaissent pas de frontières. Bien plus, la réalité des alliances à plaisanterie est partout observable en Afrique subsaharienne. C'est ainsi qu'on les nomme *Avus So* chez les Beti, Bulu, Fang, Bassa, Maka, Ngumba, et autres peuples apparentés en Afrique centrale, *Mandjara* en Mbum, Tikar, Bamoun, Bafia, Bansa'o et Mbum du Cameroun, *Senaankuya* en Malinké, *Njongu* et *Kallengoraaxu* en soninké, *Kal* et *Gamu* en wolof, *Dendiraagu Njongu* et *Hollaare* en peul, *Maasir* en serer, *Agilor* en joola, *Rakire* en moore, *Ubuse* en kimyarwanda, *Utani* en kiswahili, *Bamungwe* en bemba du Congo, *Wuzensi* en lunda et la liste n'est pas exhaustive (Cannut et Smith 2006:690).

Il apparaît donc que la tradition des alliances à plaisanterie est partagée par les populations d'Afrique subsaharienne. Cette tradition, qui revêt une dimension identitaire forte, doit quitter le refuge de l'oubli dans lequel elle a été longtemps confinée par l'élite dirigeante post-coloniale, pour réapparaître dans l'espace public africain et servir de ferment pour le projet politique d'intégration africaine. Comme le relève Soter Azombo,

L'Africain d'aujourd'hui est aux prises avec le monde cohérent de ses ancêtres. Son existence s'est établie sur ce monde qui lui sert de point de départ. Aussi lui faudra-t-il, quelles que soient les conditions nouvelles de son époque, entrer dans le dialogue ininterrompu avec la tradition, s'il veut s'assurer son point de départ, et par là, son orientation vers l'avenir (Azombo 1971:14).

Si la tendance a longtemps orienté vers l'oubli ou l'abandon des traditions africaines, pour embrasser celles de l'Occident jugées plus humaines, force est de relever que cela a constitué une erreur stratégique. L'oubli de soi, de ses origines, de ses qualités et de sa dignité, ainsi que le relevait le griot Wa Kamissoko de Kirina⁴, est mortel pour un peuple. Cette mort provient du fait que partout ailleurs les peuples et les nations s'appuient sur leurs traditions pour construire leur avenir, nous ne faisons pas grand cas des nôtres. Les peuples et les nations du monde, ainsi que le souligne Samuel Huntington, s'efforcent de répondre à cette question fondamentale entre toutes : « qui sommes-nous ? ». Très souvent, les réponses à cette question se réfèrent à leurs traditions qui fondent leurs identités. Celles-ci se repèrent à travers l'histoire de leurs lignages, de leurs religions, de leurs langues, bref, de leurs civilisations (Huntington 2000:135). La réponse à cette question est cruciale, dans la mesure où nous ne pouvons calculer et agir de façon rationnelle à la poursuite de nos intérêts sans nous définir. La défense de nos intérêts présuppose donc la formulation en des termes clairs de ce qui fait notre identité. A ce propos, on se souviendra utilement de la réponse que formulèrent les Oulémas d'Algérie, en réaction à la négation de l'identité et de la nation algérienne par les colonisateurs français. Ces derniers répondirent par cette formule restée célèbre : « L'Algérie est ma patrie, l'islam ma religion, l'arabe ma langue »⁵. C'est fort de cette conscience identitaire que le Front de Libération Nationale (FLN) put conduire sa lutte jusqu'à la victoire.

Ainsi, la culture, la civilisation sont les fondements sur lesquels se base la promotion des intérêts sur le théâtre des relations internationales. S'il faut répondre pertinemment aux questions que soulève la présence de l'Afrique dans ce monde globalisant, et relever les défis que nous lance ce XXI^e siècle, nous devons avoir en conscience que notre civilisation est le meilleur outil dont nous disposons. Au nombre des défis, le premier auquel l'actualité la plus récente nous fait penser est celui de la sécurité. Les ingérences étrangères et les guerres injustes que certaines nations imposent à nos pays appellent manifestement une réaction commune et concertée des pays africains, seule capable de juguler la menace que représentent ces nations prédatrices sur notre continent. Cette réponse collective peut prendre la forme d'un complexe de sécurité, dans le sens envisagé par les études de Barry Buzan.

Pour ce théoricien britannique en effet, un complexe de sécurité se définit comme étant un groupe d'Etats, dont les préoccupations sécuritaires sont si liées que toute menace pesant sur l'un équivaut à une menace pesant sur l'ensemble des Etats membres de ce complexe. C'est dire que la sécurité de l'Etat A dépend de celle de l'Etat B, qui lui-même voit la sienne dépendre de l'Etat C et vice-versa (Buzan 2009:37). Notons que les complexes de sécurité suivent les contours géographiques des aires civilisationnelles. C'est pourquoi on peut observer que le partage d'un même héritage culturel et des caractéristiques raciales similaires poussent les Etats à s'accorder plus d'attention, et à intervenir dans la préservation de la stabilité des autres Etats appartenant au même groupe. C'est le cas en Asie du Sud-Est, en Europe, en Amérique latine et dans le monde arabe. A titre d'exemple, l'OTAN est l'illustration de cette approche de la sécurité, fondée sur le partage des mêmes valeurs culturelles (Buzan 2009:164-165).

En clair, l'unité civilisationnelle est le principal facteur de mise en forme des complexes de sécurité. De ce point de vue, Buzan relève que l'Afrique subsaharienne, ne disposant pas d'une civilisation commune, ne peut par conséquent disposer d'un complexe de sécurité (Buzan 2009:170-171). Cette prise de position tient de ce que l'idée est répandue en Occident qu'il n'existe pas de civilisation africaine.

Par civilisation africaine, il faut entendre négro-africaine. Pour lui, en termes de civilisation, l'Afrique est une terre vierge, qui ne peut que recopier ce que les autres pôles civilisationnels ont élaboré. Buzan n'est d'ailleurs pas le seul à le penser. Samuel Huntington s'inscrit également dans la même logique, dans la mesure où il exclut le continent africain de sa théorie du choc des civilisations. En effet, Samuel Huntington remarque que les alliances militaires et les associations économiques requièrent une coopération entre leurs membres, et celle-ci dépend de la confiance qu'ils éprouvent les uns envers les autres, laquelle naît des valeurs et d'une culture commune :

... la politique globale – d'après Huntington – se recompose selon les axes culturels. Les peuples et les pays qui ont des cultures semblables se rapprochent. Ceux qui ont des cultures différentes s'éloignent. Les alliances définies par l'idéologie et les relations avec les superpuissances sont remplacées par des alliances définies par les cultures et la civilisation. (Huntington 2000:177-178).

Ainsi, les zones d'influences politiques prennent de plus en plus les contours des zones d'influences culturelles, c'est-à-dire civilisationnelles. Tous les Etats sont donc sommés de se recentrer dans leurs glacis culturels, pour identifier qui sont leurs amis et qui sont leurs ennemis. Au vu de ce qui précède, dire avec l'auteur de *People State and fear* que l'Afrique subsaharienne est une zone tampon, ou encore une zone sous influence des complexes de sécurité du Moyen-Orient (arabo-musulman) et de l'Afrique du Sud (blanche), c'est professer l'incapacité ontologique de notre continent de se sécuriser.

De toute évidence, il s'agit d'une thèse que l'histoire africaine déconstruit aisément. Une foule de savants africains et non africains ont travaillé à démontrer l'unité civilisationnelle de l'Afrique subsaharienne. Que l'on se souvienne à ce propos de quelques textes de Cheikh Anta Diop, Engelbert Mveng, Théophile Obenga ou John Mbiti. S'il n'existe pas de complexe de sécurité en Afrique, ce n'est pas faute de l'existence d'une civilisation africaine. La cause est plutôt à chercher dans la non prise en compte des valeurs de nos traditions dans l'énonciation des politiques panafricaines de paix, de sécurité et d'intégration. L'erreur de nos décideurs a consisté à s'imaginer que la modernité signifie la rupture d'avec les traditions ancestrales, alors qu'elle est l'approfondissement des héritages les plus anciens (Diop 2007:92-93). C'est la démarche que nous suggérons dans la présente étude sur la fonction intégrative des alliances à plaisanterie. Il convient dès lors d'analyser la manière dont procède cette tradition plusieurs fois séculaire.

Mode opératoire

La culture des alliances à plaisanterie consiste, pour des ethnies différentes, à sceller entre elles des alliances de paix, d'amitié, et d'entraide perpétuelle par des pactes de sang. C'est le cas pour l'Avus So, de même que des autres formes que l'on recense à travers le continent. A ce propos, Youssouf Diallo a pu écrire :

La coutume des plaisanteries entre groupes ethniques est très souvent le résultat d'une alliance ou d'un accord de paix entre deux ancêtres fondateurs qui auraient mis fin à un conflit les ayant opposés par un pacte de sang solennel (...) Le pacte de sang engage aussi leurs descendants respectifs, ce qui est important dans la continuité de la plaisanterie (Diallo 2006:780).

Ce genre de mécanisme de pacification est attesté depuis la plus haute antiquité africaine. En effet, ainsi que le relève une enquête du Centre historique et linguistique par tradition orale (CELTO) de l'Union Africaine, la tradition des alliances à plaisanterie remonterait à l'empire du Ghana, dont la fondation se situe vers 3000 av-JC., c'est-à-dire 5000 ans aujourd'hui. Cet empire effondré en 1076 ap. JC, a légué cette tradition aux entités politiques qui lui ont succédé, à savoir le Mali et le Songhaï (CELHO 2007:8). La tradition orale rapportée par le griot Wa Kamissoko⁶ relève en effet que persécuté par ses ennemis, Soundjata Keita s'était réfugié à Nema,

une ancienne province du Ghana. Mais le légendaire fondateur de l'empire du Mali dut très vite quitter son exil pour retourner au pays mandeng combattre contre le roi forgeron du Sosso, Soumangourou Kanté, dont les armées dévastaient à intervalles réguliers le pays de ses pères.

Or voilà qu'avant son départ de la province du Ghana, sa mère Sogolon vint à mourir. Quelle ne fut sa surprise de se voir exiger une forte contrepartie par le roi de Nema, en échange d'un lopin de terre, où le fils de Sogolon devait inhumer sa mère. Courroucé, le prince Soundjata fit parvenir, selon les usages diplomatiques africaines, un message symbolique à son hôte, composé d'un panier de tessons de poterie, d'un panier de morceaux de Calebasse, d'un panier de plumes de perdrix, d'un panier de fleurs de kala et d'un panier de graines lengué. Ces objets étaient en fait l'expression d'une menace de destruction future de la cité de Nema, car le Kala et le lengué, de même que les tessons de poterie, les morceaux de Calebasse et autres plumes de perdrix sont caractéristiques de la ruine d'une cité. Le lengué et le Kala sont en effet deux plantes qui poussent sur les ruines (Cissé et Kamissoko 1988:147).

C'est pourquoi, conscient de la menace, un conseiller du roi de Nema le convainquit de faire porter ce message de paix, de coopération et d'amitié perpétuelle à Soundjata :

Faites dire à Simbo (surnom de Soundjata) qu'il enterre là où il lui plaira sa mère. Et si Dieu lui accorde la victoire sur Soumaworo, nous serions alors, nous et les Manden, des parents à plaisanterie, tout comme nous serons des voisins sûrs et agréables, des alliés par des femmes et des amis (...) Bref, nous serons nous et les Manden, des frères utérins (Cissé et Kamissoko 1988:149).

Cette offre généreuse de la terre, doublée d'une proposition d'alliance à plaisanterie, plut à Soundjata, qui l'accepta. C'est pourquoi, à son avènement sur le trône du Mali, il fit promulguer à Kurukan Fuga, encore appelé Kangaba, la charte du même nom en 1236. Cette charte politique du grand Mali institue de façon solennelle la parenté plaisante entre les ethnies composant l'empire mandeng, et entre l'empire mandeng et certains des royaumes voisins comme celui de Nema. La charte de Kurukanfuga stipule en effet dans son article⁷ ce qui suit :

Il est institué entre les mandenkas (habitants de l'empire du Mali) le Saanankuya (parenté à plaisanterie) et le Tanamannyuya (pacte de sang). En conséquence, aucun différend né entre ces groupes ne doit dégénérer, le respect de l'autre étant la règle. Entre beaux-frères et belles-sœurs, entre grands-parents et petits-enfants, la tolérance et le chahut doivent être le principe (CELHO 2007:45).

Ainsi donc, les alliances à plaisanterie sont une réalité ancienne en Afrique noire, que le grand empereur du Mali a eu le mérite de consacrer dans une charte. Il est aussi à relever que les alliances à plaisanterie s'établissaient également dans le cadre des rites initiatiques. C'était le cas pour le So pratiqué chez les Beti, Bulu, Fang et Bassa du Cameroun. Philippe Laburthe Tolra le relève quand il écrit :

Les candidats d'un même So constituent entre eux pour la vie, une véritable mutuelle exprimée en termes de parenté : c'est l'Avus So. Entre eux, rapt de femme ou adultère, querelles, médisances, sorcellerie, guerres sont interdits. Ils doivent se plaisanter et se prêter assistance comme frères et sœurs, de même père et de même mère (Laburthe Tolra 1981:302).

Cette conception que se fait Laburthe Tolra du So ressort dans les explications que nous a fournies Monsieur Beling Koumba, chef coutumier et chercheur en sciences sociales, au cours du long entretien qu'il a bien voulu nous accorder sur la question. Voici en quels termes il décrit le mécanisme de l'Avus So : Les tribus Ngoé et Yemveng (qui appartiennent au groupe ethnique Bulu) vivaient côte à côte. Voilà qu'un jour, un jeune Yemveng enlève l'épouse d'un Ngoé. L'époux légitime abusé appelle ses frères de tribu et leur demande de l'aider à laver son affront. Logiquement, une guerre s'ensuit entre les deux tribus. Voyant les hostilités devenir endémiques et interminables entre les deux communautés, un homme influent d'une tribu amie aux deux tribus belligérantes intervient et fait cesser le conflit entre Ngoé et Yemveng. Il organise pour ce faire une grande palabre qui se conclut par l'exigence de la restitution de la femme enlevée à son époux légitime, et par le versement d'une dot chiffrée en tête de chèvres à la tribu Ngoé. Dès lors, un grand rite So est conjointement organisé par les tribus jadis belligérantes, rite au cours duquel on exige du jeune homme auteur de l'enlèvement, de sa famille ou de son village, la fourniture d'une antilope So. A la fin du rite qui mêle jeune Ngoé et jeune Yemveng, on égorge le So fourni par la famille du jeune homme coupable du rapt, dont on asperge de sang le corps des anciens belligérants. Puis, on creuse une tombe ou un trou dans lequel on enterre la tête de l'antilope immolée. Une fois la tombe refermée, l'officiant qui préside la cérémonie déclare solennellement : Voilà cette tête du So enterrée. C'est la palabre que nous enterrons. Elle ne doit plus jamais ressurgir entre Ngoé et Yemveng. Les patriarches des deux clans présents acquiescent par des formules convenues, en prenant les ancêtres et les puissances invisibles à témoin, et en invoquant leurs châtements contre toute personne qui oserait violer ce pacte de paix et d'amitié.

Une fois ce serment prononcé, la viande du So est débitée, cuite et consommée par les patriarches des deux tribus jadis antagonistes, eux-mêmes grands initiés au So et autres rites pour hommes de valeur. A partir de cet instant, s'installent une amitié sans faille, une coopération totale, et une paix perpétuelle, de génération en génération entre les deux tribus. Cette paix est garantie et reproduite par les initiations au rite So qui suivront. Cette philosophie de l'initiation comme creuset de la sécurité, de la paix, de la solidarité et de l'intégration est relevée par le philosophe kenyan John Mbiti, lorsqu'il écrit :

Les jeunes gens qui ont subi ensemble l'initiation deviennent liés de façon mystique et rituelle pour le reste de leur existence : ils forment réellement un seul corps, un seul groupe, une seule communauté, un seul peuple, ils se viennent mutuellement

en aide de toutes sortes de façon (...). C'est par le fait de cette étroite solidarité que l'individu peut vraiment dire : « je suis parce que nous sommes, et puisque nous sommes, je suis » (Mbiti 1972:137).

Ainsi donc, le *So chez les Beti*, de même que le Labi chez les Gbaya et les Mboum du Cameroun, et d'autres rites analogues, participent d'une logique de pacification et de construction d'une sécurité collective entre les communautés sociopolitiques du monde négro-africain. C'est pourquoi il est possible de bâtir l'intégration du continent sur les valeurs que véhiculent ces traditions.

Esquisse d'une architecture de paix, de sécurité et d'intégration pour l'Afrique actuelle

L'examen qu'il nous a été donné de faire des alliances à plaisanterie nous a permis de souligner le sentiment de communion et de solidarité profonde qui unit les ethnies alliées. Cet aspect est d'autant plus important quand on sait que généralement, une alliance à plaisanterie met en présence des personnes issues de plusieurs groupes ethniques différents. Elles sont des ponts jetés entre les communautés humaines, afin de leur permettre d'exorciser les maux qui minent leurs bonnes relations, et d'établir ou de renforcer les liens de solidarité et d'interdépendance qui les unissent.

Manifestement, les alliances à plaisanterie en Afrique noire remplissent tous les critères de définition que Barry Buzan donne à la sécurité. Car pour cet auteur, la sécurité est la capacité d'un groupe humain, c'est-à-dire un Etat ou une communauté, de préserver son indépendance et son identité, de même que son intégrité fonctionnelle (Buzan 2009:31). Bien plus, l'existence de ces alliances et la permanence de leurs valeurs au sein de toutes les communautés humaines négro-africaines poussent à croire qu'elles constituent le véritable creuset d'un complexe de sécurité africain. Or, comme le souligne Barry Buzan, un complexe de sécurité implique l'imbrication des dynamiques sécuritaires des Etats d'une région, de façon à ce que les défis sécuritaires de l'un se révèlent être les mêmes que ceux des autres. Il s'agit, en clair, d'une communauté de destin, d'une solidarité devant les menaces. Mais l'auteur s'empresse d'exclure l'Afrique noire, ainsi que nous l'avons relevé plus haut, de l'ensemble des complexes de sécurité qu'il identifie de par le monde.

Pour lui, en effet, il n'existe pas une civilisation africaine. Or le socle civilisationnel est le fondement sur lequel se construit un complexe de sécurité. Nous avons tout au long des développements antérieurs relevé des éléments pertinents attestant de l'existence d'une civilisation négro-africaine uniforme, du point de vue des modes de coopération interethniques tout au moins. D'un point de vue strictement sécuritaire, il nous semble que l'Union Africaine, dans la configuration de sa nouvelle architecture de sécurité, peut adopter une approche du bas vers le haut. Nous soutenons qu'en partant des architectures traditionnelles d'intégration et de sécurité que constituent les alliances à plaisanterie, l'Union Africaine peut construire un édifice de défense

communautaire en allant du bas vers le haut. Il est par exemple possible, ainsi que nous le schématiserons, de partir de la tribu bulu, pour toute l'Afrique noire, en passant par les ethnies voisines rassemblées autour de l'*Avus So*, du *Mandjara*, du Labi, du Hollaare, et du Saanankuya. Les tableaux ci-après se déclinent en quatre phases. D'abord une présentation des relations à plaisanterie au sein de l'ethnie Bulu, ensuite une présentation des communautés tribales participant à l'*Avus So*, puis l'imbrication de l'*Avus So* dans le *Mandjara* et le Labi, et, enfin, le lien entre le Labi et le Hollaare.

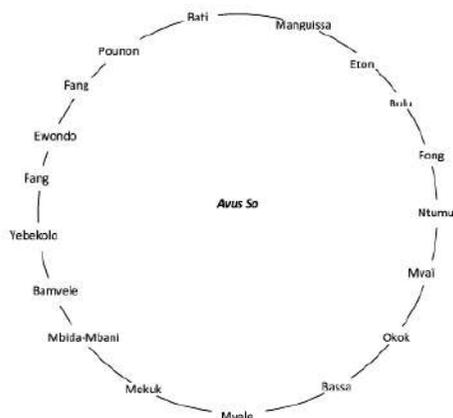
Tableau 1 : Les alliances à plaisanterie au sein de la tribu Bulu

Clan Bulu	Autre clan Bulu Alliés à plaisanterie
Biyeng	Ngoé, Ndong
Esaébéng	Esakoé
Esakoé	Yekombo, Yebaé, Esel
Esawoo	Yemvong
Esala'an	Yekombo, Yemong, Yemekak
Esaman	Yembong, Yekombô
Esel	Yembông, Yévôl
Ndong	Biyeng, Esabéjang
Ngoé	Yengap, Yesok, Yemveng, Yemvam
Esazoé	Yévôl, Esakak
Yebaé	Esakoé, Yetyang
Yekombô	Yembông, Esakoé
Yembong	Yekombô, Esel
Yembot	Ngoé, Yemvang
Yemekak	Esala'an, Yemvang
Yemeyema'a	Esakôtan, Ngoé
Yemfek	Yasaman, Ndong, Esel
Yeminsem	Esel
Yemvak	Ngoé, Yembot
Yemveng	Yemekak, Yévô, Esala'an
Yemong	Esal'a'an
Yenjök	Esakoé, Esamvak
Yengap	Ngoé
Yetyang	Yebaé
Yesok	Yetôtan
Yévôl	Yemveng, Esel
Yezum	Yembông

Source : fourni par Jean Claude Abolo Biwolé

Comme on peut s'en apercevoir, chaque clan bulu est lié à d'autres clans bulu par des liens d'alliances à plaisanterie. Cela permet à la tribu de resserrer les liens en son sein, avant de penser à le faire avec d'autres tribus. La figure n°1 permet d'inscrire les liens d'*Avus So* entre les clans Bulu, dans un grand ensemble des liens d'*Avus So* entre les tribus du Sud Cameroun.

Figure 1 : Cercle de l'*Avus So*



Source : réalisé par nous sur la base d'informations recueillies auprès de M. David Mengue Ela.

Il est visible que les liens d'*Avus So* existent entre près d'une vingtaine de tribus du Sud Cameroun, et il semble qu'une investigation plus poussée peut relever le nombre des partenaires à l'*Avus So*. C'est dire que des passerelles entre les communautés sociopolitiques africaines existent, et l'Union Africaine devrait s'en servir pour construire l'espace sécuritaire africain, et ce, d'autant plus que des points de connexion existent entre ces différents cercles d'alliances.

C'est le cas entre le *Mandjara et l'Avus So*, de même qu'entre le Mandjara et le Labi. En effet, dans une de ces dernières études consacrées aux phénomènes migratoires dans le Cameroun central, l'historien camerounais Eldrige Mohamadou situe toutes les populations de cette région dans le noyau Baaré-Tchamba. Pour ce dernier, le Cameroun central comprend le plateau de l'Adamaoua et son prolongement de la dorsale camerounaise vers les *grassfields* de l'Ouest et du Nord-Ouest, d'une part, et toute la savane pré-forestière comprise entre les hautes terres et la forêt équatoriale couvrant les bassins du Mbam, Djerem, Lom, haute-Sanaga et Kadéi jusqu'à la Nana Mambéré dans l'actuelle RCA, d'autre part. « Le Cameroun central englobe de ce fait l'ensemble des provinces camerounaises de l'Adamaoua, de l'Ouest, du Nord-Ouest et la partie herbeuse de celle du Centre et de l'Est » (Mohamadou 1999, IV:53).

Pour cet auteur, c'est dans la seconde moitié du XVIII^e siècle que les populations de la Haute-Bénoué, chassées par la sécheresse et la famine, se répandirent dans un mouvement violent et saccadé vers le sud.

C'est ce mouvement que nous dénommons ici invasions Baare-tchamba. Un siècle après son passage, étaient nés des peuples nouveaux : Nizo'o, Vouté, Tikar, Kondja, Képéré, Bèti, Bamoun, Bafia, Bali... ; avaient émergé des chefferies et royaumes nouveaux : Mboum, Mbéré, Galim, Tibati, Bankim, Foumban, Nso, Bafut, Mankon, Bali, Banganté, Bana, Bandjoun, Voutchaba, Bertoua, Batouri... (Mohamadou 1999:54).

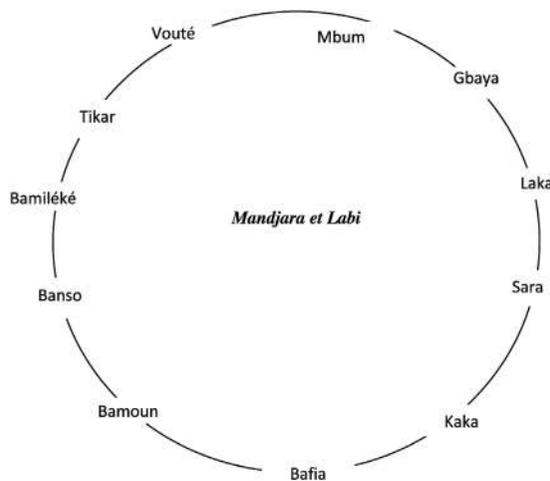
Or le groupe Baaré-Tchamba est régi par le pacte du Mandjara qui prône l'harmonie et la non-agression entre ses membres. Il est la version de l'Avus So dans ce vaste ensemble ethnique.

Cet aspect des alliances africaines n'a pas échappé à Bah Thierno Mouctar. En effet, dans sa thèse, « Guerre, pouvoir et société dans l'Afrique pré-coloniale », cet historien relève

... qu'une alliance sacrificielle spectaculaire était pratiquée autrefois par les Vouté, peuple guerrier par excellence ; cette alliance connue sous le nom de Mandjara recouvrait, selon les traditions, toute l'aire culturelle du monde Djukun regroupant entre autres, les Vouté eux-mêmes, les Mbum et les Tikar (Bah 1985:719).

Or il se trouve qu'étant déjà apparentés aux Gbaya, Kaka, Laka et Sara, les Mbum sont aussi parents aux Tikar, au Bamoun, aux Bafia et Banso. Donc, par ricochet, l'alliance entre Mbum et Vouté s'étend à tous ces peuples. Cela nous permet d'établir un second cercle d'alliance, formé par le *Mandjara* et le *Labi*, comme on peut le voir à la figure 2.

Figure 2 : Cercle du *mandjara* et du *labi*

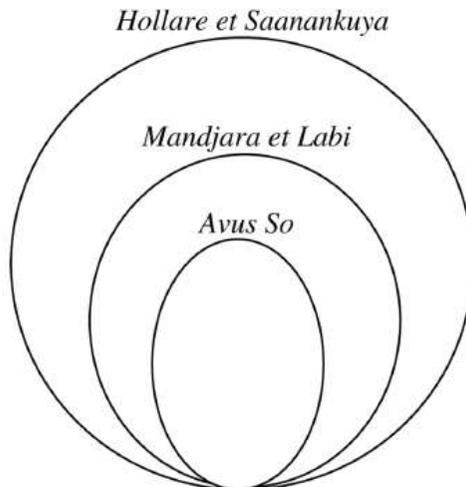


Source : réalisé par nous

Ce cercle se greffe bien sûr sur l'*Avus So*, ainsi que nous l'avons noté avec Eldrige Mohamadou.

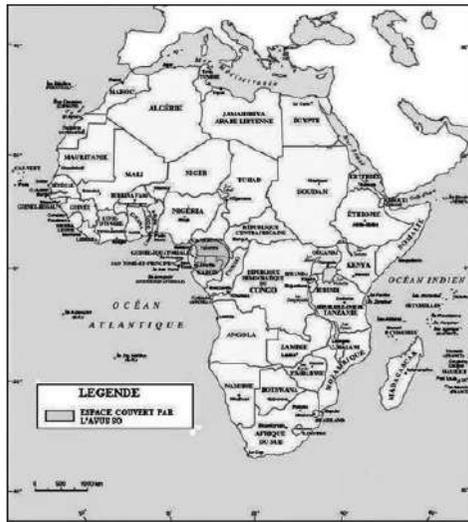
Il va sans dire que les Mbum eux-mêmes, étant descendus de l'empire du Kanem Bornou situé plus au nord, tout comme les Vouté, partagent plusieurs alliances avec les peuples du Nord Cameroun dans son ensemble, de même qu'avec ceux du Nord Nigeria. Bien plus, ils sont des alliés objectifs des Peulhs, ainsi que le révèle l'instauration de l'alternance entre Peulhs et Mbum au trône du Lamidat de Ngaoundéré. Cela permet à ce peuple de servir de point de jonction entre le *Mandjara-Labi* et le *Hollaare*, c'est-à-dire à l'espace des alliances peules. Pour se limiter à ce niveau, on peut schématiser le complexe de sécurité négro-africain selon la figure 3.

Figure 3 : Approche schématique des alliances à plaisanterie comme architecture de paix, de sécurité et d'intégration en Afrique noire

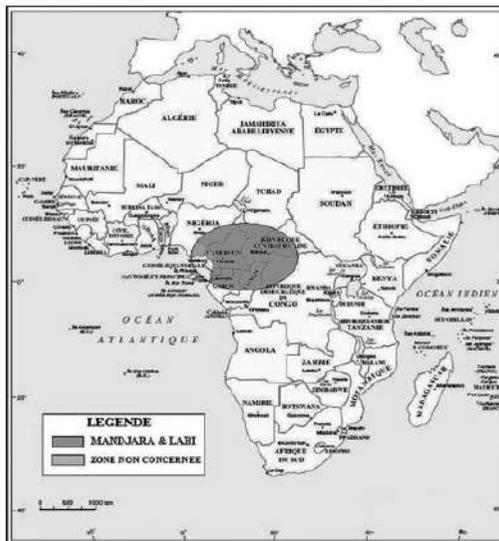


Source : réalisé par nous

De façon empirique, ainsi que le montrent les différentes cartes jointes à cet article, l'*Avus So*, qui constitue le premier cercle, touche les populations du Sud Cameroun, du Nord Gabon, de la Guinée équatoriale et du Congo (voir carte 1).

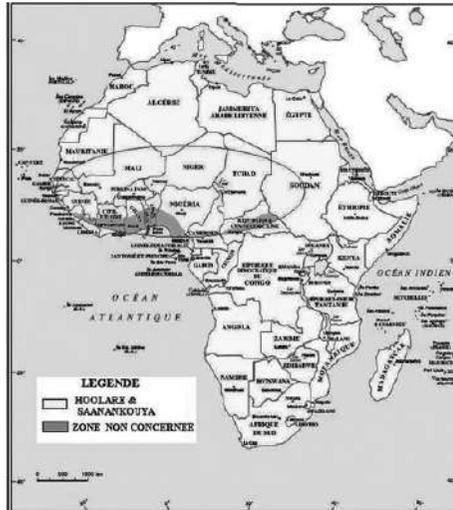
Carte 1 : Espace couvert par l'AVUS

Le second cercle, pour sa part, à savoir celui de *Mandjara-Labi*, concerne les populations du Cameroun central, de la Centrafrique, du Nigeria, du Tchad, du Congo et de la République Démocratique du Congo (voir carte 2).

Carte 2 : Espace couvert par le Mandjara et Labi

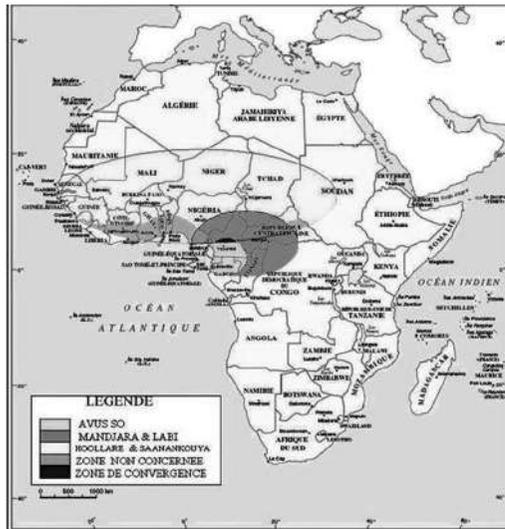
Quant au troisième cercle d'alliance, il englobe les populations du Cameroun méridional et septentrional, du Nigeria, du Niger, du Mali, de la Guinée, de la Côte d'Ivoire, du Burkina Faso, de la Gambie, du Sénégal, de la Mauritanie, du Tchad, du Soudan et de la République Centrafricaine (voir carte 3).

Carte 3 : Espace couvert par Hoolare et Saanankouya



C'est dire que par le jeu de la mobilisation des trois cercles d'alliances à plaisanterie, l'on met en relation des groupes humains de 16 pays africains différents, ainsi qu'il ressort de la carte n°4 ci-après :

Carte 4 : Espace couvert par les trois cercles d'alliances en Afrique



Or, comme nous l'avons relevé plus haut, les relations à plaisanterie sont une donnée anthropologique générale en Afrique noire. C'est dire que par le jeu de ces alliances, il est possible de mettre en interconnexion toutes les populations d'Afrique subsaharienne et, ce faisant, mobiliser leurs réseaux de solidarité. Il s'agit là, pensons-nous, d'une voie que les institutions communautaires d'intégration

comme l'Union Africaine se doivent d'emprunter pour réaliser le brassage des populations tant souhaité. Pour cela, une étude doit être conduite à l'échelle continentale pour mieux cerner les contours de cette réalité.

Les alliances à plaisanterie comme catalyseur de l'intégration sous-régionale et régionale en Afrique

L'une des observations qu'il nous semble possible de faire à ce niveau d'analyse consiste à relever que l'intégration des populations ne se décrète pas d'elle-même. Il s'agit d'une donnée sociale que le politique a le devoir de conduire vers le sens voulu. De même que le sentiment national est le fruit du labeur des entrepreneurs politiques, de même le sentiment de communauté de destin entre nations différentes est le résultat des démarches visionnaires des leaders charismatiques.

Dans le contexte africain, il est important de fonder la nouvelle modernité politique du continent noir sur les outils anciens de gestion des communautés humaines. Car, comme le relève Jean Marc Ela, l'effervescence de notre époque nous oblige à renouer avec nos valeurs culturelles les plus authentiques, pour marquer nos repères, leur redonner la fraîcheur et la vigueur dont elles ont besoin pour retrouver du sens dans notre actualité (Ela 1994). La modernité africaine n'aura de sens qu'en s'appuyant sur le legs de notre antiquité, ainsi que le martèle Cheikh Anta Diop.

Pour cet auteur, en effet, si l'Afrique veut cesser d'être « une marge de l'Occident », pour exister en tant qu'elle-même, elle doit trouver le moyen de renouer le dialogue avec ses savoirs ancestraux. Elle doit revisiter ses antiquités, écouter la voix des ancêtres, prendre conseil auprès d'eux, pour éclairer d'une lumière authentique les chemins du présent et du futur (Diop 1981:12). La construction des nations africaines et des ensembles sous-régionaux et régionaux n'échappe pas à cette exigence. C'est ainsi qu'au lieu de passer le clair du temps à élaborer des conventions et d'autres directives communautaires qui n'ont pas de véritable prise sur la réalité, les institutions d'intégration sous-régionale et régionale devraient davantage se préoccuper de bâtir une intégration fondée sur la connaissance mutuelle et l'acceptation réciproque des populations. Pour une intégration réussie, il est important de comprendre que l'ethnicité fait bel et bien partie de cet imaginaire (inspiré des éthiques et pratiques pré-coloniales plus attentives à l'altérité et plus concrètement intégratives), mais vaut surtout en tant que réservoir des valeurs morales pour la société dans son ensemble et pour que la citoyenneté (communautaire) fonctionne.

Autrement dit, l'accommodation du civique devrait passer par la revalorisation de la solidarité morale trans-ethnique qui naîtrait de l'intérieur des mondes vécus particuliers. Cette pensée politique qui entend promouvoir l'ethos du cousinage commun à tous les ethnos locaux revient de fait sur une idée qui n'est pas nouvelle, à savoir que la citoyenneté et l'unité nationale ne peuvent pas se fonder elles-

mêmes. Tout comme le principe civique dans l'Europe des nationalismes s'est fondu dans l'imaginaire national pour se légitimer, par un lien historique certes contingent, mais bien réel, le principe républicain greffé en Afrique trouverait, dans ces relations interethniques singulières des cousinages et alliances à plaisanterie, le moyen de se légitimer et de se consolider (Smith 2006:945). Samuel Huntington pense la même chose quand il relève que

...l'identité a en général un sens au niveau le plus proche. Vue de façon plus profonde cependant, elle n'est pas nécessairement incompatible avec les identités plus larges. Un officier peut par exemple s'identifier à sa compagnie, son régiment, sa division et son armée. De même, une personne peut culturellement s'identifier avec son clan, son groupe ethnique, sa nationalité, sa religion et sa civilisation (Huntington 2000:182-183).

En clair, il s'agit d'amener les populations de nos sous-régions à assumer leurs origines ethniques sans mauvaise conscience ni culpabilité, pour les amener, en dernière analyse, à comprendre qu'elles appartiennent à la même civilisation. Les travaux d'histoire, de sociologie, d'anthropologie et de linguistique doivent porter les populations de nos sous régions à se considérer frères et sœurs de la même culture. A titre d'illustration, relevons par exemple qu'il n'y a pas de CEMAC valable tant que les Beti, Bulu et Fang du Cameroun, du Gabon, du Congo et de la Guinée équatoriale ne se considèrent pas de la même famille. De même, cette famille n'a de pertinence que si on la situe au sein du grand groupe Baare-Tchamba, qui renferme les Beti, les Bamiléké, les Tikar, les Bamoun, les Vouté et les Mbum, ces derniers étant eux-mêmes apparentés aux Gbaya, Kaka, Laka et Sara.

Ainsi donc, par des liens objectifs de parentés, le Cameroun, le Gabon, le Congo, la Guinée équatoriale, la République Centrafricaine, le Tchad le Nigeria et même la République Démocratique du Congo sont peuplés par les mêmes groupes de population (Mohamadou 1999:81). Mieux, rappelons avec le prince Betote Dika Akwa Nya Bonambela que la construction de l'intégration africaine doit se faire en tenant compte des ramifications claniques qui traversent le continent de part en part. A titre d'exemple :

...on découvre que l'histoire du peuple Bassa du Cameroun est inséparable de celle des Bassa du Nigeria, des Bassa Mpasson et des Bassa Kata du Zaïre, des Bassa du Mozambique, des Bassa du Libéria et de la Sierra Leone, comme les Bassa du Togo ou du Sénégal... (Dika-Akwa 1982:56)

A l'analyse, une observation beaucoup plus attentive des données historiques et anthropologiques révèle que les pays d'Afrique subsaharienne sont occupés par les mêmes populations. Ces communautés humaines partagent les mêmes racines culturelles, qu'il conviendrait pour les entrepreneurs politiques de révéler et de remobiliser pour construire un vouloir vivre ensemble sur le continent. Ainsi,

...l'historien à la vision microscopique a une connaissance intime du milieu seul capable de déterminer les fibres tantôt parentales – généalogiques, totémiques, tantôt spatiales (économiques ou politiques) tantôt religieuses, par lesquelles tel groupe apparemment isolé renvoie à tel autre groupe... (Dika-Akwa 1982:58).

En clair, les études sur les groupes humains qui composent nos sous-régions, et même l'Afrique subsaharienne tout entière, révèlent que l'on a affaire de part et d'autre aux mêmes populations qui partagent une même civilisation. Il conviendrait par conséquent pour les regroupements sous-régionaux d'entreprendre des politiques culturelles audacieuses pour recréer et renforcer ce sentiment de communauté de destin qui existe déjà à l'état latent.

Des politiques culturelles audacieuses comme facteurs de l'intégration des peuples d'Afrique

Bâtir notre futur sur le socle de notre héritage culturel, tel est le message que Cheikh Anta Diop s'est employé à léguer à la postérité. Pour le faire, c'est-à-dire pour « restituer l'histoire aux sociétés africaines » selon le vœu de l'Abbé Jean Marc Ela, il faut se remobiliser pour le combat de la libération psychologique des chaînes de dépendance vis-à-vis de l'Occident. La condition première pour sortir l'Afrique des marges de l'Occident est la mise en œuvre d'une politique culturelle décomplexée et autonome, qui puisse permettre à notre continent d'affirmer la singularité de sa présence au monde. Car, comme le note Saïd, « la culture nationale organise et soutient la mémoire collective » (Saïd 2000:104).

Loin de se laisser distraire par le matérialisme économétrique ambiant, il est important de savoir que « nous vivons dans un monde qui n'est pas seulement fait de marchandises, mais aussi de représentation et les représentations – leur production, leur circulation, leur histoire et leur interpénétration – sont la matière première de la culture » (Saïd 2000:104). Car de même que la construction culturelle d'une Afrique sauvage et barbare a été au cœur de la démarche européenne de conquête de l'Afrique, de même des politiques culturelles ambitieuses et audacieuses sont nécessaires pour permettre une libération totale du continent de toute domination extérieure. Il est donc nécessaire pour nos institutions d'intégration d'effectuer « un voyage de pénétration » au cœur des cultures africaines pour saisir ce qui, dans leur essence, peut permettre une rédemption de notre continent. Ce voyage exploratoire dans nous-mêmes, les images que nous projetons à nous-mêmes et au reste du monde, a déjà été entrepris par les chercheurs des générations précédentes, ainsi que nous l'avons relevé précédemment. Par conséquent, énoncer et articuler une politique d'intégration audacieuse en Afrique noire, c'est faire le pari de défier l'orthodoxie des pratiques qui ont actuellement cours sur la scène internationale. « Sortir de la pénombre » pour nos instances de coordination des dynamiques d'intégration, c'est s'inscrire en faux contre le discours impérialiste de l'Occident, du méta-récit dominant de l'histoire occidentale qui, dans un narcissisme éculé,

affirme que rien de pertinent ne peut se faire en dehors du cadre de pensée et des modes d'action secrétés par sa culture.

Pour laisser l'Occident à son narcissisme vertigineux et prendre le chemin de notre auto-réalisation, il est urgent pour nos Etats et institutions communautaires de reprendre langue avec les savoirs endogènes. Nos institutions tant nationales que sous-régionales et régionales doivent promouvoir les sciences sociales en Afrique noire, pour en faire des instruments au service du projet de renaissance africaine. De ce point de vue, l'Afrique de l'Ouest, à travers la CEDEAO, semble réaliser les progrès les plus significatifs, si l'on s'en tient aux recommandations du rapport final de la rencontre de Bamako des 27, 28 et 29 juillet 2004. Au cours de cette rencontre sous-régionale entre les communicateurs traditionnels et les experts des institutions sous-régionales et régionales, à l'instar du Centre d'études linguistiques et historiques par traditions orales (CELHTO), un bureau spécialisé de l'Union Africaine basé à Niamey au Niger, de nombreuses recommandations ont été faites. Parmi elles, nous retenons les suivantes :

- 1- le classement du site de Kurukan Fuga comme patrimoine commun d'abord sur le plan régional ;
- 2- l'élargissement des journées de la parenté plaisante à la sous-région ouest-africaine à travers des émissions radio rappelant aux générations présentes les liens entre les différents patronymes. Il s'agit de consacrer une journée toute entière, dans tous les pays de la sous-région, à la parenté plaisante (CELHTO 2007:128-129).

En clair, nous soutenons cette vision. Mieux, nous proposons que l'Union Africaine organise et institutionnalise des manifestations panafricaines du souvenir des origines communes et des alliances à plaisanterie. Organisées de façon biennale ou triennale, et très fortement médiatisés, à l'échelle du continent, par un médium panafricain dont nous souhaitons ardemment la création, ces moments du souvenir seront l'occasion de rappeler au peuple africain ses origines communes, les valeurs de paix, d'amitié, de générosité, d'hospitalité, de tolérance et de solidarité qui fondent sa civilisation plusieurs fois millénaire. Ainsi, le désir d'union, d'intégration et de vivre ensemble sera exalté et sublimé à l'échelle des familles, des clans, des ethnies et des nations, pour culminer vers l'unité et l'intégration africaine.

Conclusion

En définitive, il est primordial, pour une intégration réussie en Afrique, d'examiner de plus près cette question de la dispersion des populations de part et d'autre du continent, pour mettre en lumière les itinéraires de leurs migrations et les réseaux d'alliances qu'elles ont contractées, afin de remonter de fil en aiguille à leurs origines communes. C'est cette clarification qui permettra que le Bassa mozambicain, par exemple, se sente aussi Camerounais, tout comme le bassa

sénégalais doit se sentir Soudanais, et vice-versa. L'Afrique doit inventer une autre forme de son vivre ensemble, pour construire un futur serein et décomplexé. Elle doit mettre à jour une forme originale de la citoyenneté panafricaine, purifiée de tout mimétisme vis-à-vis de la façon dont l'Europe aujourd'hui construit son vouloir vivre ensemble. Cela ne peut se faire sans le concours des sciences sociales, qui doivent, pour ce faire, se départir du réflexe d'adopter le prêt-à-porter théorique. C'est ce que relève Jean Marc Ela lorsqu'il affirme :

... un autre regard s'impose sur les différents aspects de la vie africaine, compte tenu des efforts d'invention et de créativité qui témoignent d'une autre Afrique dont les médias ne parlent pas. En refusant les réductions faciles, il faut remettre en cause les dogmatismes qui empêchent de mettre en lumière les dimensions socioéconomiques où, en dépit des apparences, s'exprime la revanche de l'homme africain (Ela 1994:86).

Nous pensons contribuer à cette tâche de recentrement, en suggérant un examen et une prise en compte des modes de coopération traditionnelle que constituent les alliances à plaisanterie, pour servir d'instrument pour la promotion de la paix, de la sécurité et de l'intégration en Afrique noire. Il faudra, pour ce faire, les institutionnaliser et les discipliner par de grands rituels panafricains, ainsi que l'ont souligné les auteurs du rapport du séminaire de Bamako sur la charte de Kurukanfuga.

Mieux, dans le but de permettre l'application des valeurs du cousinage et des alliances à plaisanterie par les jeunes générations, les programmes scolaires des Etats membres de l'Union doivent axer leurs objectifs pédagogiques sur la promotion de la tolérance et de l'acceptation mutuelle des jeunes africains. Ce serait la meilleure manière de donner corps à l'article 13 alinéa 3 de la Charte africaine de la jeunesse qui assigne à l'éducation panafricaine, la tâche de veiller à :

- a) préparer les jeunes à une vie responsable dans des sociétés libres qui militent pour la paix, l'entente, la tolérance, le dialogue, le respect mutuel et l'amitié entre les nations et à travers tous les groupements de peuples ;
- b) sauvegarder et promouvoir les valeurs morales positives, les valeurs et les cultures traditionnelles africaines, ainsi que l'identité et la fierté nationale et africaine (Charte Africaine de la Jeunesse).

Ce sont là autant de domaines que codifie la Charte de Kurukan Fuga promulguée par Soundjata Keita en 1236. Nous devons nous inspirer de cet héritage à nous légué par Soundjata et ses compagnons.

Notes

1. **Remerciements** : Nous voulons profiter de ces quelques lignes pour dire notre profonde gratitude aux personnes sans lesquelles ce travail n'aurait certainement pas abouti. Nous pensons en premier au Pr Wullson MVOMO ELA de l'Institut des Relations Internationales du Cameroun (IRIC) qui nous a fortement encouragé à

entreprendre cette recherche, et au Pr Jean-Emmanuel PONDJ qui a spontanément marqué son intérêt pour cette initiative.

2. Union Africaine, Rapport sur l'audit de l'Union Africaine et commentaires de la Commission de l'Union Africaine sur ledit rapport, Addis Abéba, 2008.
3. Familiarité, liberté que l'on s'autorise vis-à-vis d'un allié à plaisanterie.
4. Tata Cissé Y. et Wa Kamissoko, *La grande geste du Mali : des origines à la fondation de l'empire*, Paris, Karthala, ARSAN, 1988.
5. Manifeste de l'association des oulémas algériens de 1936.

Bibliographie

- Abwa, D., 1989, « La diplomatie dans l'Afrique précoloniale. Le cas du pays Banen au Cameroun », in *Afrika Zamani*, Revue d'histoire africaine, n° 20 et 21, Paris, Présence Africaine, pp. 78-103.
- Abéga, S. C., 1987, *L'Esani chez les Beti*, Yaoundé, CLE.
- Akamba, R., « Résistance d'Oba'a Mbeti, chef Boulou contre les Allemands, 1898-1901 : essai de critique de documents de la tradition orale », mémoire de DES en histoire, Université de Yaoundé, 1979.
- Azombo, S., 1971, « Séquences et signification des cérémonies d'initiation *So* », Université de Paris V.
- Bah T. M., 1999, « Les mécanismes traditionnels de prévention et de résolution des conflits en Afrique noire », in E. Matoko, *Les fondements endogènes d'une culture de la paix en Afrique*, Paris, UNESCO, pp. 5-32.
- Bah T. M., 1985, « Guerre, pouvoir et société dans l'Afrique pré-coloniale (entre le lac Tchad et la côte du Cameroun) », thèse de doctorat d'Etat, Université de Paris, I, Panthéon Sorbonne,
- Buzan, B., 2009, *People, State and fear: an agenda for international security studies in post-cold war era*, Colchester, University of Essex, ECPR, 310p.
- Canut C. et Smith, E., « Pactes, alliances et plaisanterie : pratiques locales, discours global », in *Cahiers d'Etudes Africaines*, n°XLVI(4)184, Paris, EHESS, 2006, pp. 687-754.
- Canut, C., 2006, « Construction des discours identitaires au Mali : ethnicisation et instrumentalisation des Senaankuya », *Cahiers d'Etudes Africaines*, n° XLVI(4)184, Paris, EHESS, pp.967-986.
- CELHTO, 2008, *La Charte de Kurukan Fuga : aux sources d'une pensée politique en Afrique noire*, Paris, L'Harmattan, 162p.
- Cissé Tata Y. et Kamissoko Wa, 1988, *La grande geste du Mali : des origines à la fondation de l'empire*, Paris, Karthala, ARSAN.
- Davidheiser, M., 2006, « Joking for peace: social organization, tradition and change in Gambian conflict management », *Cahiers d'Etudes Africaines*, n° XLVI (4)184, Paris, EHESS, pp. 835-839.
- Diallo, Y., 2006, « Identités et relations à plaisanterie chez les Peuls de l'Ouest du Burkina Faso », in *Cahiers d'Etudes Africaines*, n°XLVI(4)184, Paris, EHESS, pp. 779-794.
- Douyon, D., 2006, « Les discours diplomatique et démagogique du cousin plaisant au Mali », in *Cahiers d'Etudes Africaines*, n°XLVI(4)184, Paris, EHESS, pp. 884-906.
- Dika-Akwa Nya Bonambela, 1982, *Les problèmes de l'anthropologie et de l'histoire africaine*, Yaoundé, CLE.

- Diop, C. A., 1962, *L'unité culturelle de l'Afrique noire*, Paris, Présence Africaine.
- Diop, C.A., 1981, *Civilisation ou barbarie : anthropologie sans complaisance*, Paris, Présence Africaine, 526p.
- Efoua Mbozo'o, S., 1981, « La mission presbytérienne américaine et les mutations religieuses et sociales chez les peuples du Sud Cameroun, 1919-1939 », thèse de doctorat 3^e cycle en histoire, Université de Lyon III.
- Ela, J. M., 1994, *Restituer l'histoire aux sociétés africaines : promouvoir les sciences sociales en Afrique noire*, Paris, L'Harmattan.
- Faye, C., 2006, « Sang, lait et plaisanteries : articulation et assèchement des alliances au Masina (Mali) », in *Cahiers d'Etudes Africaines*, n°XLVI(4)184, Paris, EHESS, pp. 687-754.
- Fouéré, M.A., 2006, « L'africanité à travers le prisme des relations à plaisanteries : étude d'un essentialisme au long cours », in *Cahiers d'Etudes Africaines*, n°XLVI, (4), 184, Paris, EHESS, pp. 987-1012.
- Galvan, D., 2006, « Joking kingship as a syncretic institution », in *Cahiers d'Etudes Africaines*, n°XLVI (4)184, Paris, EHESS, pp. 809-834.
- Hagberg, S., 2006, « Bobo buveurs, Yarse colporteurs : la parenté à plaisanterie dans le débat public burkinabè », in *Cahiers d'Etudes Africaines*, n° XLVI (4)184, Paris, EHESS, pp. 861-881.
- Hountondji, P. J. (sous la dir. de), 1994, *Les savoirs endogènes : pistes pour une recherche*, Dakar, CODESRIA.
- Huntington, S.P 2000, *Le Choc des civilisations*, Paris Odile Jacob,
- Laburthe-Tolra, Ph 1985, *Initiations et sociétés secrètes au Cameroun : essai sur la religion beti*, Paris, Karthala.
- Laburthe-Tolra, Ph., 1981, *Les seigneurs de la forêt : essai sur le passé historique, l'organisation sociale et les normes éthiques des anciens Beti du Cameroun*, Paris, Publications de la Sorbonne.
- Laney, R., 2006, « Practical joking », in *Cahiers d'Etudes Africaines*, n°XLVI (4)184, Paris, EHESS, pp. 715-808.
- Marrou, H., 1951, « Comprendre le métier d'historien », in C. Samaran (sous dir.), *L'histoire et ses méthodes*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade.
- Mbiti, J., 1972, *Religions et philosophie africaine*, Yaoundé, CLB.
- M'Bokolo, E., 2009, *Médiations africaines : Omar Bongo et les défis diplomatiques d'un continent*, Paris, L'Archipel.
- Mohammadou, E., 1999, « Nouvelles perspectives de recherche sur l'histoire du Cameroun central au tournant du XVIII^e siècle (1750-1850) : l'invasion Baare-Tchamba », in *Ngaoundéré Anthropos*, vol. IV, pp. 53-100.
- Moukam, D., 2000, « Les peuples traits d'union et intégration régionale en Afrique centrale : le lien des Gbaya et des Moundang », in *Ngaoundéré Anthropos*, vol. 5, p. 5-32.
- Sawadogo, P., 2005, « La palabre africaine au service de la paix. Le cas du Riungu (royaume) de Busma », in Jocelyn Coulou (sous la direction de), *Guide du maintien de la paix*, Athena Editions, pp. 193-208.
- Mudimbe, V. Y., 1981, *L'odeur du père : essai sur les limites de la science et de la vie en Afrique noire*, Paris, Présence Africaine.
- Nguema-Ombam, P., 1984, *Aspect de la religion Fang*, Paris, Karthala, ACCT.
- Obenga, Th., 1987, *Afrique centrale pré-coloniale : documents d'histoire vivante*, Paris, Présence Africaine.

- Organisation de l'Unité Africaine, Acte constitutif de l'Union Africaine.
- Roche J., 2006, *Théorie des relations internationales*, Paris, Montchretien.
- Saïd, E., 2000, *Culture et impérialisme*, Paris, Fayard.
- Smith, E., 2006, « La nation par le côté : le récit des cousinages au Sénégal », in *Cahiers d'Etudes Africaines*, n°XLVI(4)184, Paris, EHESS, pp.907-965.
- Sissao, A. J., 2002, *Alliances et parentés à plaisanterie au Burkina Faso : mécanismes de fonctionnement et avenir*, Ouagadougou, Sankofa & Guilli Editions.
- Union Africaine, Rapport sur l'audit de l'Union Africaine et commentaires de la Commission de l'Union Africaine sur ledit rapport, Addis Abeba, 2008.
- Union Africaine, Charte de la renaissance culturelle africaine. Union Africaine, Etude sur un gouvernement de l'Union : vers les Etats-unis d'Afrique.
- Union Africaine, Charte Africaine de la Jeunesse.

Sources orales

Noms et prénoms	Age	Profession	Date	Lieu
Abega Martin	76	Linguiste et religieux	4 septembre	Yaoundé
Abolo Biwole Emmanuel	56	Chercheur en communication africaine	13 décembre 2010	Yaoundé
Beling Koumba	74	Enseignant retraité	10 décembre 2010	Ebolowa
Bingono Bingono François	53	Journaliste (chercheur en communication africaine)	23 septembre 2010	Yaoundé
Garga Haman Hadji	70	Homme politique	31 octobre 2010	Yaoundé
Mengue Ela David		Opérateur économique	20 janvier 2010	Mvoutessi
Mvomo Ela Wullson		Historien-géopolitologue	14 décembre 2010	Yaoundé
Ngo Mbon	102	Ancien planteur	3 octobre 2010	Nkeng
Oyono Mbia Guillaume	73	Enseignant retraité	24 novembre 2010	Mvoutessi
Sarr	51	Historien	06 août 2010	Yaoundé
Tsimi Ignace	95	Charpentier	3 octobre 2010	Nkeng

ANNEXES

ANNEXE I : La Charte de Kurukan Fuga

La charte de Kurukan Fuga, promulguée par Soundjata Keïta en 1236 au Congrès de Kangaba rassemblant tous les 33 chefs de clan Mandeng, ainsi que les ethnies alliées, marque son avènement sur la peau de la royauté du Mali. Telle que reproduite ici, elle est une version collectée en Guinée, à l'issue d'un atelier régional (Guinée, Mali, Sénégal) de concertation entre communicateurs traditionnels et modernes tenu à Kankan, en République de Guinée du 3 au 12 mars 1998. Ce sont des griots qui ont déclamé le texte ; celui-ci a été ensuite transcrit et traduit, avec l'aide des linguistes guinéens sous la supervision de M. Siriman Kouyaté, magistrat et traditionaliste. Sans altérer l'essentiel, ce magistrat a structuré la Charte dans le sens des textes juridiques modernes en vue de la rendre lisible aux contemporains.

- 1 - La société du Grand Manden est divisée en 16 clans de porteurs de carquois, cinq clans de marabouts, quatre groupes de « *Nyamakala* », et un groupe d'esclaves. Chacun d'eux a une activité et un rôle spécifique.
- 2 - Les cinq clans de marabout sont nos maîtres et nos éducateurs en l'islam. Tout le monde leur doit respect et considération.
- 3 - Les « *Nyamakalas* » se doivent de dire la vérité aux chefs, d'être leurs conseillers et de défendre par le verbe les règles établies et l'ordre sur l'ensemble du territoire.
- 4 - La société est divisée en classe d'âge. Sont de la même classe d'âge les personnes (hommes ou femmes) nées au cours d'une période de trois années consécutives. Les membres de la classe intermédiaire entre les jeunes et les vieux doivent être conviés pour participer à la prise des grandes décisions concernant la société.
- 5 - Chacun a le droit à la vie et à la préservation de son intégrité physique. En conséquence, toute tentative d'enlever la vie à son prochain est punie de la peine de mort.
- 6 - Pour gagner la bataille de la prospérité, il est institué le système général de surveillance pour lutter contre la paresse et l'oisiveté.
- 7 - Il est institué entre les Mandenkas, le Senaankuya (parenté à plaisanterie) et le Tanamannyuya (pacte de sang). En conséquence, aucun différend né entre ces groupes ne doit dégénérer, le respect de l'autre étant la règle. Entre beaux-frères et belles-sœurs, entre grands-parents et petits enfants, la tolérance et le chahut doivent être le principe.
- 8 - La famille Keïta est désignée famille régnante sur l'empire.

- 9 - L'éducation des enfants incombe à l'ensemble de la société. La puissance paternelle incombe en conséquence à tous.
- 10 - Adressons-nous mutuellement des condoléances.
- 11 - Quand votre femme ou votre enfant fuit, ne le poursuivez pas chez le voisin.
- 12 - La succession étant patrilinéaire, ne donnez jamais le pouvoir à un fils tant qu'un seul de ses pères vit. Ne donnez jamais le pouvoir à un mineur parce qu'il possède des biens.
- 13 - N'offensez jamais les Nyaras.
- 14 - N'offensez jamais les femmes, nos mères.
- 15 - Ne portez jamais la main sur une femme mariée avant d'avoir fait intervenir sans succès son mari.
- 16 - Les femmes, en plus de leurs occupations quotidiennes, doivent être associées à tous nos gouvernements.
- 17 - Les mensonges qui ont vécu 40 ans doivent être considérés comme des vérités.
- 18 - Respectons le droit d'ânesse.
- 19 - Tout homme a deux beaux-parents : les parents de la fille que l'on n'a pas eu et la parole que l'on a prononcée sans contrainte aucune. On leur doit respect et considération.
- 20 - Ne maltraitez pas les esclaves. On est maître de l'esclave et non du sac qu'il porte.
- 21 - Ne poursuivez pas de vos assiduités les épouses du chef, du voisin, du marabout, du prêtre, de l'ami et de l'associé.
- 22 - La vanité est le signe de la faiblesse et l'humilité celui de la grandeur.
- 23 - Ne vous trahissez jamais les uns les autres. Respectez la parole d'honneur.
- 24 - Au Mandé, ne faites jamais du tort aux étrangers.
- 25 - Le chargé de mission ne risque rien au Mandé.
- 26 - Le taureau confié ne doit pas diriger le parc.
- 27 - La jeune fille peut être donnée en mariage dès qu'elle est pubère.
- 28 - Le jeune homme peut se marier à partir de 20 ans.
- 29 - La dot est fixée à 3 besoins : un pour la fille, deux pour ses pères et mères.
- 30 - Au Mandé, le divorce est toléré pour l'une des causes suivantes : l'impuissance du mari, la folie de l'un des conjoints, l'incapacité du mari à assumer les obligations nées du mariage. Le divorce doit être prononcé hors du village.
- 31 - Venons en aide à ceux qui en ont besoin.
- 32 - Il y a cinq façons d'acquérir la propriété : l'achat, la donation, l'échange, le travail et la succession. Toute autre forme sans témoignage probant est équivoque.
- 33 - Tout objet trouvé sans propriétaire connu ne devient propriété commune qu'au bout de quatre ans.
- 34 - La quatrième mise bas d'une génisse confiée est la propriété du gardien. Un œuf sur quatre est la propriété du gardien de la poule pondeuse.
- 35 - Un bovin doit être échangé contre quatre moutons ou quatre chèvres.
- 36 - Assouvir sa faim dans un champ n'est pas du vol si on n'emporte rien dans son sac ou dans sa poche.
- 37 - Fakombè est désigné chef des chasseurs.

- 38 - Avant de mettre feu à la brousse, ne regardez pas à terre, levez la tête en direction de la cime des arbres pour voir s'ils ne portent pas des fruits ou des fleurs.
- 39 - Les animaux domestiques doivent être attachés au moment des cultures et libérés après les récoltes. Le chien, le chat, le canard et la volaille ne sont pas soumis à cette mesure.
- 40 - Respectez la parenté, le mariage et le voisinage.
- 41 - On peut tuer l'ennemi, mais pas l'humilié.
- 42 - Dans les grandes assemblées, contentez-vous de vos légitimes représentants.
- 43 - Balla Fassèkè Kouyaté est désigné grand chef des cérémonies et médiateur principal du Mandé. Il est autorisé à plaisanter avec tous les groupes, en priorité avec la famille royale.
- 44 - Tous ceux qui enfreindront les règles seront punis. Chacun est chargé de veiller à leur application.

ANNEXE II : Le serment des chasseurs

Toute vie (humaine) est une vie.

Il est vrai qu'une vie apparaît à l'existence avant une autre vie,

Mais une vie n'est pas plus « ancienne », plus respectable qu'une autre vie,

De même qu'une vie n'est pas supérieure à une autre vie.

Les chasseurs déclarent :

Toute vie étant une vie,

Tout tort causé à une vie exige réparation.

Par conséquent,

Que nul ne s'en prenne gratuitement à son voisin,

Que nul ne cause du tort à son prochain,

Que nul ne martyrise son semblable.

Les chasseurs déclarent :

Que chacun veille sur son prochain,

Que chacun vénère ses géniteurs,

Que chacun éduque comme il se doit ses enfants,

Que chacun « entretienne », pourvoie aux besoins des membres de sa famille.

Les chasseurs déclarent :

Que chacun veille sur le pays de ses pères.

Par pays ou patrie, faso.

Il faut entendre aussi et surtout les hommes,

Car « tout pays, toute terre qui verrait les hommes disparaître de sa surface

Deviendrait aussitôt nostalgique ».

Les chasseurs déclarent :

La faim n'est pas non plus une bonne chose ;

Il n'y a pas pire calamité que ces choses-là.

Dans ce bas monde,
 Tant que nous détiendrons le carquois et l'arc,
 La faim ne tuera plus personne au Manden,
 Si d'aventure la famine venait à sévir ;
 La guerre ne détruira plus jamais de village
 Pour y prélever des esclaves ;
 Bouche de semblable
 Pour aller le vendre ;
 C'est dire que nul ne placera désormais le mors dans la bouche de son semblable
 Pour aller le vendre ;
 Personne ne sera non plus battu
 A fortiori mis à mort,
 Parce qu'il est fils d'esclave.
 Les chasseurs déclarent :
 L'essence de l'esclavage est éteinte ce jour,
 « D'un mur à l'autre », d'une frontière à l'autre du Manden ;
 La razzia est bannie à compter de ce jour au Manden ;
 Les tourments nés de ces horreurs sont finis à partir de ce jour au Manden.
 Quelle épreuve que le tourment !
 Surtout lorsque l'opprimé ne dispose d'aucun recours.
 Quelle déchéance que l'esclavage !
 Nulle part dans le monde.
 Les gens d'autrefois nous disent :
 « L'homme en tant qu'individu
 Fait d'os et de chair,
 De moelle et de nerfs
 De peau recouverte de poils et de cheveux
 Se nourrit d'aliments et de boissons ;
 Mais son âme, son esprit vit de trois choses
 Voir ce qu'il a envie de voir,
 Dire ce qu'il a envie de dire,
 Et faire ce qu'il a envie de faire ;
 Si une seule de ces choses venait à manquer à l'âme humaine,
 Elle en souffrirait
 Et s'étiolerait sûrement.
 En conséquence, les chasseurs déclarent :
 Chacun dispose désormais de sa personne,
 Chacun est libre de ses actes,
 Chacun dispose désormais des fruits de son travail.
 Tel est le serment du Manden.
 A l'adresse des oreilles du monde tout entier.

Textiles et croyances : les tissus africains et les pratiques religieuses¹

Victoria L. Rovine

« Le jour venu, à la lumière du soleil, le Septième génie expectora quatre-vingts fils de coton qu'il répartit entre ses dents supérieures utilisées comme celles d'un peigne de métier à tisser. Il forma ainsi la plage impaire de la chaîne. Il fit de même avec les dents inférieures pour constituer le plan des fils pairs. En ouvrant et refermant ses mâchoires, le génie imprimait à la chaîne les mouvements que lui imposent les lices du métier. ... Tandis que les fils se croisaient et se décroisaient, les deux pointes de la langue fourchue du génie poussaient alternativement le fil de trame et la bande se formait hors de la bouche, dans le souffle de la deuxième parole révélée. ... Elles étaient le tissu lui-même et le tissu était le verbe ».

Marcel Griaule, *Dieu d'eau : Entretiens avec Ogotemméli*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1956, p.27-28.

Les Dogon, une ethnie du Mali célèbre pour sa production artistique, offrent un excellent point de départ pour une analyse des rapports entre les textiles et la religion en Afrique². Lors de sa fameuse rencontre avec l'ethnologue français Marcel Griaule, le sage Dogon Ogotemméli, un ancien chasseur devenu aveugle, conta des récits fort élaborés de la création centrés sur Amma, le Dieu du Ciel et les Nommo, quatre paires de jumeaux nés de l'union d'Amma et de la déesse Terre. Ces récits rendent compte de plusieurs aspects de la vie des Dogon, allant de l'agriculture à l'architecture des autels des divinités et aux danses des masques. Le tissu est au cœur du récit d'Ogotemméli, la chaîne et la trame servant de métaphores pour plusieurs dichotomies essentielles à la vie : mâle/femelle, terre/ciel, eau/champ, silence/parole, etc. L'étoffe est ainsi un symbole puissant de la connaissance profonde qui fut transmise des esprits et des dieux aux humains leurs créatures ; car pour le Dogon pétri de sa cosmologie native, le tissage réactualise le

temps de cette révélation initiale. On peut difficilement s'imaginer une illustration plus puissante de la relation entre les textiles et la religion en Afrique.

Les textiles, de même que leur signification symbolique et spirituelle, sont profondément gravés dans l'histoire africaine, comme en témoignent plusieurs sites archéologiques en pays dogon. Bien avant que les Dogon aient migré dans le Mali central, probablement au XV^e siècle, les tissus étaient déjà réalisés et utilisés dans cette région. Des grottes situées dans les hauteurs de Bandiagara, la patrie du peuple dogon, contiennent de nombreuses preuves de la plus ancienne production de textile de toute l'Afrique subsaharienne. Ces sites suggèrent également que les textiles anciens ont été utilisés pour des raisons religieuses. Une population connue sous le nom de Tellem a habité les falaises avant les Dogon, et ce, du onzième au quinzième siècle. Et si nous avons peu d'informations sur les Tellem, nous savons en revanche qu'ils ont créé de beaux tissus de coton et de laine, ornés de motifs finement tissés et brodés. Ces textiles ont été découverts dans un contexte funéraire, dans des grottes extraordinairement difficiles d'accès, nichées tout en haut des falaises qui surplombent les vallées où se trouvent les champs et les villages. Certaines de ces grottes contiennent des centaines de restes humains, souvent vêtus de beaux vêtements et de belles couvertures. Certains des fragments de ces tissus ont été datés du XI^e siècle (Bolland 1992:54). Ces textiles ont pu avoir été des offrandes ou bien des choses que l'on croyait nécessaires au défunt dans l'au-delà ; mais quelle qu'en soit la raison ces objets funéraires suggèrent que les liens entre les textiles et l'après-vie pourraient avoir une très longue histoire en Afrique.

Les Dogon et leurs prédécesseurs illustrent brillamment l'importance des textiles dans les contextes religieux et spirituels où ils peuvent être adaptés à des utilisations tantôt pratiques, tantôt symboliques. Dans de nombreuses régions du monde en effet, le vêtement tissé est une forme du corps et une parure des lieux, utilisé pour marquer des endroits et des personnes comme spirituellement puissants, sacrés et protégés par des forces divines. Parce qu'ils sont mobiles et souples, les textiles sont bien adaptés aux changements de contextes. Ils peuvent transformer une personne ou un lieu en l'enveloppant ou en s'y accrochant – un minimum d'infrastructure étant requise – et tout aussi rapidement, ils peuvent rendre à ces personnes et à ces lieux leurs états quotidiens.

Les textiles utilisés dans les contextes religieux sont souvent très élaborés, résultats d'iconographies et de technologies compliquées. Plusieurs sont esthétiquement puissants, magnifiquement travaillés à l'aide de matériaux symboliquement précieux et une iconographie qui les distingue clairement des objets de la vie courante. C'est cet aspect esthétique qui a conduit les musées du monde entier à exposer des tissus africains également bien appréciés comme des œuvres d'art, ce qui accroît leur efficacité spirituelle. Ces objets qui suscitent l'admiration, la crainte, voire la peur ont pu avoir été créés aussi bien pour le monde spirituel que pour celui des humains. Un beau tissu qui a été donné comme une offrande, porté lors d'une

cérémonie ou utilisé pour orner un temple, peut plaire aux esprits auxquels il est destiné, les amenant à protéger la communauté et les familles et à les préserver de la malchance. Cependant, l'apparence d'un tissu peut ne révéler que peu de chose de sa signification spirituelle ; un tissu qui paraît très ordinaire peut néanmoins avoir été utilisé sur un lieu de culte, à un enterrement ou dans un autre contexte religieux.

Certaines manifestations des liens qui existent entre la religion et les textiles en Afrique ne sont pas spécifiquement africaines. Par exemple, les voiles et les autres couvre-chefs sont utilisés par les femmes musulmanes du monde entier en tant qu'élément de leur pratique religieuse. En Afrique, les femmes portent des voiles de styles divers qui varient selon les régions et les confessions (Renne 2013). D'autres usages des textiles pour exprimer l'appartenance religieuse ou l'engagement dans le culte sont spécifiquement africains ; c'est le cas pour certaines expressions de la foi musulmane décrites dans les pages qui vont suivre.

Partout en Afrique, les gens font, achètent et utilisent les tissus pour différentes fins religieuses. Les tissus permettent de comprendre les cosmologies africaines, les structures sociales et les conceptions du pouvoir. Pour considérer la gamme extrêmement variée des tissus utilisés en Afrique dans la pratique religieuse, nous les distinguons, dans le présent essai, en trois grandes catégories qui se recoupent : les tissus comme vêtements exprimant l'appartenance religieuse ou l'état spirituel ; les tissus comme marqueurs de l'espace et les tissus dans les pratiques funéraires.

De nos jours, ceux qui étudient les tissus africains ont la possibilité de profiter d'une grande variété de recherches. Comme l'histoire de l'art africain dans son ensemble, l'étude académique du tissu en Afrique remonte à la fin du XIXe et au début du XXe siècle. Les observateurs européens – principalement des missionnaires, des fonctionnaires coloniaux, des ethnologues et des aventuriers – ont orienté leur appréciation artistique uniquement sur les matériaux et les styles que les Européens considéraient comme des beaux-arts, selon leurs propres termes : la sculpture figurative en bois, en métal et, moins fréquemment, en pierre. De nombreux autres objets également faits avec soin esthétique et habileté technique furent largement considérés comme de l'artisanat, de la même manière que les objets similaires étaient considérés dans les cultures occidentales à cette époque. Les tissus, la céramique, la vannerie et les meubles furent ainsi prélevés des objets ethnographiques pour être affichés dans les musées d'histoire naturelle, plutôt que dans les musées d'art. Ces informations ethnographiques constituent aujourd'hui un précieux réservoir et une précieuse mémoire. Roy Sieber, le premier Américain à faire une thèse de doctorat en histoire de l'art africain, fut aussi le premier à porter une attention particulière aux tissus. Son exposition révolutionnaire au Musée d'Art Moderne de New York, en 1972, sur le thème *les tissus africains et les arts décoratifs* a survolé le continent et a clairement démontré que les tissus sont souvent profondément ancrés dans les systèmes africains de pensée, y compris les croyances religieuses. En effet, dans

de nombreuses régions d'Afrique, les tissus sont une principale forme artistique plus profondément ancrée dans les cultures locales que la sculpture et les autres formes d'art. Cette exposition du Musée d'Art Moderne de New York entraîna la réalisation de nombreuses études approfondies des textiles africains, notamment du point de vue anthropologique et dans la perspective de l'histoire de l'art ; la présente étude s'appuie sur les résultats obtenus grâce à ces études.

Avant d'aborder les utilisations des tissus dans les contextes religieux, il importe de noter que le lien d'un homme ou d'une culture à une religion spécifique est rarement un lien clair et absolu. En Afrique comme ailleurs dans le monde, le fait de pratiquer une religion « mondiale » tels que le christianisme et l'islam n'empêche pas l'adhésion aux différents aspects des religions indigènes et vice versa. En effet, un individu peut utiliser des tissus dans la pratique de plusieurs religions ; un musulman dont les vêtements sont brodés avec des références aux écritures coraniques peut bien revêtir, en certaines occasions, des habits ornés de symboles tirés des religions indigènes pré-islamiques ; un chrétien qui porte un costume de style européen aux offices à l'église peut également se servir d'un tissu richement tissé pour orner un sanctuaire dédié à une divinité locale. Alors que certaines personnes se conforment strictement à un seul ensemble de croyances et de pratiques religieuses, le mélange des religions a une longue histoire en Afrique, ainsi qu'en témoignent tous ces objets qui, comme les tissus, expriment les conceptions du monde spirituel.

Les tissus comme vêtements du monde des esprits

Dans les cultures du monde entier, les tissus sont le matériau principal des vêtements, le tissu étant à la fois très intime et hautement visible. Ces deux caractéristiques rendent les tissus, en tant que vêtements, aisément adaptables aux fonctions et aux contextes religieux et spirituels. Le vêtement peut indiquer l'affiliation religieuse ou le rôle spirituel spécifique de celui – ou celle – qui le porte ; dans ce cas, qu'il soit visible est essentiel pour sa fonction. Parfois, le fait que le tissu soit si proche du corps peut mettre celui qui le porte en contact avec des puissances supérieures, souvent grâce à des vêtements et à des ornements qui, eux, ne sont pas visibles. Plusieurs genres de vêtements faits de tissus illustrent de quelle façon ce médium opère à la fois de manière visible et invisible pour renforcer les liens avec le monde des esprits. Plusieurs de ces exemples démontrent également que les tissus spirituellement significatifs ne sont pas nécessairement à l'origine de provenance locale ; des objets importés peuvent également être intégrés aux systèmes locaux de croyances.

En plusieurs endroits en Afrique et notamment en Afrique de l'Ouest, les tissus sont imprégnés d'une force spirituelle par l'adjonction de quelques objets puissants directement cousus à même l'étoffe : petits sacs de cuir ou d'étoffe contenant des parties d'animaux, des végétaux ou des écritures coraniques peuvent être attachés à des chemises ou boubous, à des chapeaux, à des culottes ou bien

à d'autres vêtements. Ces amulettes transforment des vêtements en de véritables armures spirituelles contre la malchance ou pour augmenter la puissance de celui ou celle qui les porte. Un effet similaire est obtenu par l'application de talismans directement sur le vêtement sous forme d'écriture ou de peinture. Les vêtements qui contiennent ainsi des amulettes ou d'autres éléments censés renforcer la puissance sont souvent cachés sous des couches de vêtements, car leur invisibilité augmente leur puissance. Les gens peuvent porter, sur l'avis d'un devin, des tissus et des vêtements spécialement traités pour résoudre un problème de leur vie tel que la maladie ou la malchance. Lorsqu'ils sont visibles, ces vêtements spirituellement chargés sont impressionnants ; l'impact visuel du vêtement améliore la puissance invisible qui l'anime. Un chasseur, un guerrier ou un souverain vêtu d'une tunique couverte d'amulettes et couverte de lignes d'écriture et de symboles inspire de la crainte, même si ceux qui le voient savent peu de chose de la nature de tout ce dispositif de renforcement de pouvoir. En effet, le simple fait de soupçonner qu'une personne porte des vêtements qui ont été imprégnés de pouvoir sous ses habits visibles peut accroître son autorité.

Dans la région de Bamana du Mali central et méridional, les tissus sont investis de pouvoir par des dessins peints à leur surface à l'aide d'un mélange de feuilles et de boue. *Bogolanfini*, également connu sous le nom de « mudcloth », est un tissu actuellement créé par des femmes qui utilisent des techniques et une iconographie qui leur ont été léguées par leurs aînées dans leurs familles (Rovine 2008:24-25). Les motifs en noir, marron ou blanc des étoffes renvoient à l'histoire des *Bamana*, à leurs mœurs sociales et à leurs mythes ; ils sont censés avoir un pouvoir protecteur. Pour les adeptes des croyances religieuses indigènes, les pouvoirs du *bogolanfini* sont particulièrement décisifs dans deux contextes de précarité, tous les deux d'importance fondamentale pour la perpétuation de la société : l'initiation des filles et le dangereux métier des chasseurs. Pendant leur initiation, les filles portent des pagnes *bogolanfini* qui leur ont été offerts par leurs tantes, leurs mères ou d'autres aînées. La toile les protège des sorts qui pourraient leur être jetés durant ces semaines de vulnérabilité qui séparent l'enfance de l'âge adulte et les motifs décorant ces vêtements peuvent servir pour enseigner à ces jeunes filles l'histoire et les valeurs de leurs familles. Les chasseurs sont des hommes courageux, souvent solitaires, que leur métier oblige à se rendre dans la forêt, demeure des bêtes sauvages et de mauvais esprits. Les chasseurs occupent une place importante dans la culture *Bamana* ; des chasseurs légendaires ont conseillé des rois, fondé des communautés nouvelles et préservé le savoir ancestral. En plus des armes et des techniques de survie, les chasseurs se servent du *bogolanfini* comme une forme de protection spirituelle (McNaughton 1982). Le pouvoir spirituel du *bogolanfini* est au cœur de ces deux contextes très différents.

Dans le sud de l'Afrique, les guérisseurs, les devins et d'autres experts en communication avec le monde des esprits portent des vêtements qui signalent leur profession et facilitent leur travail. La tenue vestimentaire des spécialistes des

religions varie dans l'ensemble de la région : dans certaines cultures, les devins portent une perruque ornée de perles blanches ; ailleurs, une tapette ornée de poils d'animaux. Cependant, différentes sortes de tissus de fabrication industrielle sont associées au monde des esprits dans les cultures du sud de l'Afrique. Ces tissus se distinguent par leurs motifs blanc ou rouge, noir ou blanc. Ils font partie de l'histoire du commerce des producteurs de textiles en Europe, commerce qui fut florissant à la fin du XIXe siècle et au début du XXe. Ces tissus importés, initialement fabriqués en Grande-Bretagne et aux Pays-Bas étaient inspirés des styles de l'Indonésie et de l'Asie du Sud et plus tard, d'autres pays européens et asiatiques (Picton 1995:24-29). Depuis le milieu du XXe siècle, ils sont produits dans les pays africains qui en sont les consommateurs. Au Zimbabwe, ces tissus imprimés produits industriellement sont appelés *retso*. Sous forme de capes, de vêtement ou tout simplement de bandes utilisées comme un foulard, *retso* est porté par les devins ainsi que par ceux qui participent à une cérémonie de possession par les esprits. Ce tissu est réputé si puissant qu'il peut permettre de communiquer avec les ancêtres et les esprits. Par exemple, une personne destinée à devenir devin se reconnaît au fait d'avoir été victime d'une maladie qui a été guérie par le port du tissu *retso* ; l'efficacité de ce tissu est un signe de la communication avec le monde des esprits (Dewey 2010:557-558).

Une autre pratique religieuse exprimée à l'aide de tissu industriellement produit se retrouve au Sénégal où, au XIXe siècle, l'érudit et mystique Cheikh Amadou Bamba a créé la confrérie mouride, une branche de l'islam soufi. Le mouridisme est célèbre pour son attachement à la prière, au travail acharné et à l'abstinence. Un sous-groupe des mourides appelé *baye-fall* incarne les valeurs du groupe et se distingue par sa tenue vestimentaire faite de petits bouts de tissu recyclés. Les *baye-fall* dépendent de leur communauté pour être nourris et vêtus afin de pouvoir se consacrer à la prière et au travail assidu au bénéfice de leur ordre religieux. Certains de ces *baye-fall* renoncent à tout confort et à toute mondanité et passent leur vie à mendier dans les rues ; parmi les choses qui leur sont offertes se trouvent justement ces morceaux de tissus et de vêtements qu'ils utilisent pour créer une mosaïque de vêtements usagés (Roberts et Roberts 2003:115-117). Ce vêtement fait de morceaux de tissus est un symbole visuel de leur piété ; et même les *baye-fall* possédant les moyens de s'acheter des vêtements ordinaires ou habituels peuvent également porter ces vêtements de patchwork pour marquer et signifier leur appartenance à la confrérie mouride en tant que telle. Ces vêtements recyclés peuvent également être regardés comme la marque du rejet par le *baye-fall* de tous les systèmes dominants liés au statut ou à la richesse, car les chutes dont leurs vêtements sont faits ont déjà été utilisées puis mises au rebut. Ainsi, ces chutes ont déjà été retirées du circuit économique normal. Les vêtements des *baye-fall* sont ainsi les principaux symboles du système de croyance mouride et, de la sorte, un lieu d'expression de la foi dans les sociétés africaines où vivent ces *baye-fall*.

Les tissus reflètent également d'autres manifestations africaines de l'islam telles que la piété et la profondeur des racines de la religion dans de nombreuses régions du continent. Dans le nord et l'ouest de l'Afrique, les musulmans, hommes et femmes, portent de grands boubous ornés de motifs brodés. Beaucoup de ces modèles, notamment ceux utilisés comme tenues pour hommes, sont basés sur une calligraphie et des amulettes qui évoquent l'écriture du Coran ainsi que des diagrammes et des symboles issus de la tradition islamique de guérison et de mysticisme (Gardi 2002:64-65). Ces vêtements, connus sous divers noms dans cette vaste région, ont une longue histoire comme symbole de prestige et comme marque de piété. Dans certains cas, ils sont également censés avoir des pouvoirs protecteurs, protégeant celui qui les porte des menaces spirituelles par le fait qu'ils évoquent des écritures coraniques. Dans certaines communautés, la forte affiliation de la broderie avec l'islam s'exprime avec éclat par le rituel entourant la profession ; avant d'entreprendre leur travail, les brodeuses se préparent par la prière et veillent à laver leurs mains, leurs pieds et leur visage (Rovine 2014). Dans le passé, ces motifs délicats étaient toujours brodés à la main, nécessitant des mois, les brodeurs ou brodeuses travaillant à plusieurs sur un même vêtement. Aujourd'hui, le travail se fait souvent avec une machine à coudre et les motifs sont généralement plus éloignés des textes et des symboles qui les avaient inspirés à l'origine. Cependant, ces vêtements continuent d'exprimer l'identité musulmane.

Le rôle important des tissus dans la religion et la spiritualité africaines est également et paradoxalement manifesté par l'absence occasionnelle de ces tissus ; l'utilisation de vêtements non textiles est le signe d'une origine surnaturelle. Le vêtement – et plus spécifiquement les tissus qui sont la base du vêtement – est si central aux normes de la plupart des cultures (en Afrique et ailleurs) que l'absence d'habit à base de tissus peut être le signe d'une puissance non humaine et d'un autre monde. Partout en Afrique, les êtres spirituels qui exercent un contrôle sur les vies humaines sont représentés – incarnés – dans des masques dansants. Des exemples de l'Afrique de l'ouest, de l'Afrique centrale et du sud de l'Afrique illustrent indirectement le pouvoir symbolique des vêtements à base de tissus par l'incorporation de vêtement non à base de textile. Les porteurs de masque qui incarnent les ancêtres, les esprits de la nature et d'autres forces non humaines sont habillés de vêtements qui ne sont pas faits de tissus ou qui sont faits de textile, mais ne sont pas cousus en vêtements.

Au Burkina Faso, les *Bwa* et les *Mossi* sont bien connus pour leurs masques très élaborés qui font venir les esprits dans le monde des humains. Nombre de ces masques sont en bois et ils représentent des animaux et des esprits de la nature ; ils sont portés avec un costume fait de fibres de chanvre broyé. Cette fibre, qui peut être tissée en cordes, est délibérément laissée en fibres lâches teintées en noir ou en rouge (Roy 1987:38-40) ; de longs filaments suspendus en couches épaisses qui créent des effets dramatiques quand les danseurs bougent. Un autre masque porté

dans la collectivité *Bwa* utilise des feuilles et des lianes comme costume, enroulées autour du corps du danseur pour créer un hybride de plante et d'homme (Roy 1987:285-287). Le costume de raphia épais et hirsute joint à l'effet par la danse d'un corps recouvert de lianes met en relief l'association de la société humaine aux textiles. D'autres exemples abondent : pour le peuple *Chewa* du Malawi, les costumes plutôt en vannerie qu'en textiles sont utilisés pour un masque important exprimant les croyances spirituelles indigènes (Faulkner 1988). Et dans la région du Kongo, les masques en bois *ndunga* sont portés avec des costumes faits de plumes, une autre expression d'origine surnaturelle (Cooksey *et al.* 2013:160). Encore plus que les masques qui couvrent leurs visages, les matériaux non tissés qui couvrent leurs corps transforment ces danseurs en êtres spirituels.

Un masque se rapproche d'un pas de plus du vêtement humain ordinaire : ce masque utilise des tissus et pourtant la tenue vestimentaire de ces êtres spirituels est toujours incontestablement différente de celle des humains. Dans le sud-ouest du Nigeria et au Bénin voisin, un masque populaire appelé *egungun* est une importante expression de la religion yoruba. Ce masque, qui représente un esprit temporairement incarné dans le monde des humains, apparaît lors des fêtes et des cérémonies en l'honneur des ancêtres ou commémorant la mort d'un membre important de la communauté. Alors même qu'ils sont fabriqués dans une variété de style, comportant notamment des masques en bois parfois décorés de perles, les *egungun* se distinguent toujours par la façon dont ils utilisent le tissu. Ces tissus sont transformés en tenue non conventionnelle accrochés en couches plutôt que cousus en vêtements reconnaissables. Les morceaux de tissu créent un effet dramatique lorsque le danseur tourne et saute (Drewal *et al.* 1989:177-187).

Les tissus ont également d'autres associations avec les masques. Dans la région côtière du Delta du Niger, au Nigeria, un masque traditionnel Ijo fait venir dans le monde des humains de puissants esprits des eaux. Ces esprits sont incarnés par des masques qui dépeignent des poissons, des crocodiles et d'autres habitants des eaux ; leur association avec l'eau est théâtralisée par leur arrivée dans une pirogue qui les fait passer de l'eau sur la terre. Afin de les encourager et de leur rendre hommage, les festivaliers doivent leur payer un tribut sans quoi ils ne quitteraient pas la pirogue pour rejoindre la communauté des humains. Plutôt que de l'argent, ces esprits exigent un type particulier de tissu appelé *sielema bite*. Ce tissu est tissé selon un dessin géométrique symbolisant la carapace d'une tortue, un autre habitant des eaux. Aucun autre tissu n'est accepté, car tout comme les humains qui préfèrent les couleurs et les motifs, les esprits en font de même (Aronson 1992:60).

Textiles et lieux sacrés

Les tissus se prêtent eux-mêmes au marquage de l'espace ; ils peuvent être portés, certes, mais ils peuvent aussi être fabriqués en grandes dimensions et être ornés de motifs de grande taille. Ils peuvent créer des barrières, orner des murs et embellir

des lieux de cérémonie. Dans d'autres contextes, une étoffe peut subtilement indiquer la présence d'êtres spirituels ou marquer les limites d'un espace sacré.

Dans le sud-est du Nigeria et au Cameroun occidental, un tissu teint d'indigo appelé étoffe *ukara* est associé aux *Igbo*, aux *Ejagham*, aux *Efik* ainsi qu'à d'autres groupes ethniques. Le style de la toile et ses fonctions varient selon les communautés et les groupes ethniques, mais partout où il est utilisé, *ukara* est associé aux sociétés initiatiques masculines, telles que l'*Ekpe* et le *Ngbe*. Dans les communautés où elles sont actives, ces organisations exercent un grand pouvoir judiciaire et politique. Le tissu *ukara* marque et délimite l'espace où l'activité spirituelle de ces sociétés se déroule, que ce soit à l'intérieur des loges, à l'extérieur dans les bosquets et les forêts ou sur les places publiques lors des cérémonies et des fêtes. Il peut être utilisé pour marquer un endroit comme temporairement sacré, en étant accroché sur les murs ou étendu entre les arbres afin d'avertir les passants. Les symboles qui ornent ce tissu sont appelés *nsibidi* ; ils sont créés par une couture de raphia avant d'être teint à l'indigo ; une fois ces fils retirés, les points de suture font apparaître les motifs en blanc sur la toile. Ces motifs sont polyvalents, étant interprétables différemment selon le degré d'instruction et d'initiation de celui (ou celle) qui les observe. Enfin, l'*Ukara* est également porté par les initiés et les dignitaires dans les sociétés masculines ; il est utilisé comme pagnes dans les cérémonies publiques telles que les funérailles (Carlson 2007:146). Les motifs de grande taille en bleu et blanc indiquent clairement, chaque fois que ce tissu apparaît, que les lieux où il se trouve ainsi que les personnes qui s'y trouvent sont transformés en lieux et personnes rituels.

Dans la région Akan du Ghana, où se trouve le séculaire empire Ashanti, des tissus et d'autres insignes sont associés à la royauté. Le tissu est également utilisé pour « habiller » les sanctuaires, utilisant des symboles humains de haut statut pour honorer et se concilier les divinités. Le *Kente*, un tissu largement admiré pour ses motifs complexes et ses couleurs vives, est habituellement associé plutôt à la puissance politique qu'au pouvoir spirituel. Historiquement, le *Kente* était utilisé par la royauté et les personnes évoluant dans l'orbite du pouvoir du royaume Ashanti ainsi que des royaumes voisins. Les tisserands étaient attachés à des dignitaires qui contrôlaient la distribution du tissu. Bien que les restrictions dues à ce contrôle soient aujourd'hui devenues obsolètes, le *Kente* est toujours associé au pouvoir et à la gouvernance locale. Les fonctions spirituelles du *Kente* sont moins bien connues hors des communautés Akan. Les adeptes de la religion Akan traditionnelle utilisent le *Kente* pour honorer les divinités ; ils se servent de cette étoffe pour envelopper les principaux objets des autels. Ces divinités sont associées au fleuve Tano, un important élément de l'environnement naturel utilisé comme source d'eau et comme voie de communication, également considéré comme la demeure de puissantes divinités appelées *abosom*. *Taa Koro*, l'aîné des *abosom*, est associé à la source du fleuve Tano. De même que la structure sociale

Akan est hiérarchisée, avec des rois, des chefs, et des courtisans, de même les *abosom* sont hiérarchisés. Leurs autels reflètent leur importance relative, et sont ornés des symboles de leur statut. Le tissu *Kente* occupe une bonne place dans cette décoration ; il est utilisé pour envelopper les insignes d'une divinité et pour décorer les plateaux servant à transporter ces symboles lorsqu'ils apparaissent dans les processions publiques (Silverman 1998:65-67).

Tandis qu'une grande partie des tissus utilisés dans les contextes religieux ont un grand effet visuel sur l'observateur, pour attirer son attention et même accroître l'efficacité rituelle de ces tissus, d'autres tissus sans prétention et même sans attrait peuvent également avoir une grande importance spirituelle. Revenant à la culture yoruba, les objets particulièrement puissants appelés *ààlè* illustrent tout le poids symbolique qu'un tissu peut avoir. Les *ààlè* sont des dispositifs de protection qui peuvent être placés sur une possession personnelle ou à l'entrée d'une maison ou d'une ferme dans le but d'éloigner tout maléfice et tout dommage physique ou spirituel. Ils sont créés par des personnes dûment instruites par des experts dans le domaine spirituel sur la base d'ingrédients qui doivent leur puissance à leur association et à la manière dont ils sont utilisés. Un tissu qui a déjà été porté, qui est déchiré ou qui est même devenu un chiffon inutile peut avoir de nouvelles utilisations en qualité d'outil du spirituel. L'étoffe déchiquetée attachée à un bâton ou une chaîne que l'on pourrait voir accrochée dans un champ ou dans un marché peut s'y trouver pour évoquer ce que sera le destin d'un voleur ou d'un ennemi, car de la même manière que cette étoffe déchiquetée, la personne d'intention mauvaise deviendra inutile par la puissance rétributive que l'*ààlè* attirera sur elle depuis le monde des esprits (Doris 2011:52-53). Une belle étoffe ou même un tissu uni qui pourrait encore être utilisé comme pagne, comme porte-bébé ou comme couverture ne serait pas efficace dans ce contexte. En revanche, le monde des esprits peut être invoqué par un tissu en lambeaux, apparemment sans valeur.

Les tissus et l'après-vie

Dans les cultures et les traditions religieuses partout en Afrique, les tissus sont au cœur des pratiques funéraires. Les rites qui entourent le départ d'un membre de la communauté et la manière dont on se représente l'endroit où il résidera dans l'au-delà relèvent de croyances fondamentalement religieuses. Ces croyances déterminent la façon dont les gens se représentent leur place dans le cosmos et la manière dont ils évaluent une « vie-bien-vécue ». L'importance des tissus dans ces rituels atteste assurément de l'importance de cette matière et fait du tissu un marqueur de l'identité personnelle aussi bien que culturelle.

Des tissus de raphia finement tissés et brodés de l'Afrique centrale ont, durant des siècles, été utilisés comme monnaie, comme vêtements et comme des biens funéraires que l'on affiche pendant des cérémonies et que l'on enterre avec le

défunt dans bien des cas. Le travail des tisserands et autres artistes spécialistes des textiles de divers groupes ethniques de la région Kuba, dans la savane du sud-est de la République démocratique du Congo, a fait atteindre à cette forme artistique des sommets de complexité (Darish 1989). Une simple jupe de raphia de plusieurs mètres de long peut nécessiter le travail de plus de trente personnes, comprenant les tisserands (toujours des hommes), des teinturiers, des brodeuses et des dessinateurs-colleurs, hommes et femmes. Les familles possèdent ces tissus en commun et lorsqu'ils sont portés lors des cérémonies et des festivités, ils expriment le statut d'une famille ou d'un clan. L'association du tissu de raphia et du statut social va jusque dans l'au-delà de la mort, le lieu-dit *ilueemy* où demeurent les esprits des défunts jusqu'à ce qu'ils renaissent dans ce monde. Pendant le voyage à *ilueemy*, le défunt doit pouvoir être reconnu par les autres esprits de manière à être accueilli dans sa famille selon le statut approprié. Vêtir le corps du tissu de la famille permet ainsi au défunt d'être reconnu, son esprit s'en trouve apaisé. De même que des longueurs de tissu de raphia richement travaillé sont enroulées autour du corps comme une jupe, de même les tissus sont utilisés pour fabriquer des ceintures, des chapeaux et d'autres vêtements. Davantage de tissus sont également exposés avec le corps pendant la période de visite avant d'être placés dans le cercueil pour l'inhumation. Ces dons de tissus honorent le défunt et rehaussent le statut de la famille dans l'ensemble. Comme Darish l'écrit, l'utilisation du tissu de raphia dans les rites funéraires Kuba « relie activement les vivants les uns aux autres en même temps qu'à la communauté des décédés récents » (Darish 1980:138).

De même, les membres de l'ethnie *Bwende* en République démocratique du Congo ont une pratique funéraire qui fusionne littéralement le corps avec les tissus. Comme font les Kuba avec le tissu raphia, les funérailles *bwende* consistent à envelopper le corps du défunt en particulier quand il s'agit d'une personne de statut élevé. Plutôt que d'envelopper simplement le corps ou de placer des tissus dans la tombe avec le défunt, les pleureuses *Bwende* créent des cercueils de tissu appelés *Niombo*. Les *Niombo* sont à la fois des cercueils et des portraits du défunt parfois aussi appelés mannequins. Bien que les *niombo* ne soient plus fabriqués actuellement, nous disposons d'informations les concernant sur des dessins, sur des photographies et dans des films des Européens qui ont visité la région au début du XXe siècle et qui ont pu observer cette utilisation dramatique des tissus pour faciliter le passage de ce monde dans l'autre. Les spécialistes de ce procédé entourent le cadavre d'une structure de cannes sur laquelle des tissus ont été enveloppés, puis les bras et les jambes étaient faits de cannes et de tissu ; enfin, une tête recouverte de tissu était construite au sommet. Ces figures géantes de trois mètres et plus représentaient le défunt lors des funérailles qui culminaient dans l'enterrement de toute la construction. La couleur du tissu recouvrant le *niombo* était la clé : une couverture de laine rouge acquise dans le commerce avec les Européens reflète la puissance et le prestige du défunt. Les centaines

de morceaux de tissu nécessaires pour créer ces figures, le temps et les efforts nécessaires pour façonner l'effigie à la ressemblance de la personne dont ces figures contiennent les restes sont autant d'éléments du respect accordé au défunt (LaGamma 2007:116-117).

A Madagascar, les tissus sont profondément ancrés dans les pratiques religieuses, en particulier dans les liens entre les vivants et les ancêtres (Green 1998). Deux des plus grands groupes ethniques de la nation, les Merina et les Betsiléo, tous deux basés dans la région des hauts plateaux du centre, utilisent des tissus en soie pour honorer leurs ancêtres et pour communiquer avec eux, ceux qui sont décédés il n'y a pas longtemps comme ceux qui sont morts depuis longtemps. Des haubans faits d'une sorte de soie originaire de Madagascar sont appelés *lambamena* ; ces toiles ont une importance symbolique plus grande que les tissus composés d'un type de soie venant d'ailleurs, même si les cocons sont transformés en fil et tissés localement. A la mort d'un des membres de la communauté, parents et amis font don de *lambamena* pour envelopper le mort avant de le mettre dans le caveau familial. Des années après l'enterrement initial les familles continuent de prendre soin de leurs morts en ouvrant la tombe et en faisant ressortir soigneusement les restes minutieusement enveloppés de nouveaux linceuls. Cette cérémonie appelée *famadihana* fournit une occasion de renouer avec les ancêtres, de les célébrer et de prendre soin d'eux. Les tissus permettent de s'assurer que ces membres de la famille qui se trouvent dans l'autre monde seront bien au chaud et seront contents de savoir que leurs descendants se souviennent d'eux (Green 1998:32).

*

Cette étude des cultures africaines à travers le temps et l'espace montre la multitude de fonctions que le tissu peut remplir, au-delà de son utilisation comme protection du corps. Les habits et l'habillement sont au cœur des funérailles sous de nombreuses formes pour communiquer avec les ancêtres, les esprits, obtenir la guérison, afficher son appartenance religieuse et bien plus encore. Un dernier exemple de la culture *Bùnù* Yoruba du Nigeria fusionne toutes ces diverses fonctions. Un tissu de coton blanc tissé par les femmes *Bùnù* est un élément central de la pratique religieuse et des croyances spirituelles. Un devin pourrait conseiller à une femme qui a de la difficulté à devenir enceinte de porter un pagne blanc (Green 1998:23) et un drap blanc suspendu entre les arbres ou des poteaux « délimite un espace associé à un esprit » (Green 1998:35). D'autres tissus en couleur et des styles spécifiques sont associés au mariage, à la guérison et à d'innombrables autres aspects essentiels de la vie *Bùnù* Yoruba. Partout en Afrique, les tissus sont si étroitement et profondément liés aux croyances et aux visions du monde qu'il est impossible de séparer le tissu de la vie.

Notes

1. Traduit de l'anglais par Issiaka-P. L. Lalèyè.
2. Cet essai sera également publié en anglais sous le titre « Woven Beliefs : Textiles and Religious Practice in Africa », dans *The Wiley-Blackwell Companion to Material Religion*, Eds Manuel Vasquez and Vasudha Narayanan, West Sussex, UK, John Wiley & Sons, Ltd.

Bibliographie

- Aronson, L., 1992, « Ijebu Yoruba Aso Olona: A Contextual and Historical Overview », *African Arts* 25 (3), 52-63.
- Bolland, R., 1992, « Clothing from Burial Caves in Mali, 11th-18th Century », in *History, Design, and Craft in West African Strip-Woven Cloth*, edited by Roy Sieber, 53-82. Washington DC: Smithsonian Institution.
- Carlson, A., 2007, « *Nsibidi*: Old and New Scripts », in *Inscribing Meaning: Writing and Graphic Systems in African Art*, edited by Christine Mullen Kreamer, Mary Nooter Roberts, Elizabeth Harney, Allyson Purpura, 146-153. Washington DC, National Museum of African Art.
- Cooksey, S., Robin P, and Hein V, eds., 2013, *Kongo across the Waters*, Gainesville, University Press of Florida.
- Darish, P., 1989, « Dressing for the Next Life: Raffia Textile Production and Use among the Kuba of Zaire », in *Cloth and Human Experience*, edited by Annette B. Weiner and Jane Schneider, 117-140. Washington DC, Smithsonian Institution Press.
- Dewey, W. J., 2010, « Zimbabwe », in *Berg Encyclopedia of World Dress and Fashion, Volume 1-Africa*, edited by Joanne B. Eicher and Doran H. Ross, 553-559, New York, Berg.
- Doris, D., 2011., *Vigilant Things: On Thieves, Yoruba Anti-Aesthetics, and the Strange Fates of Ordinary Objects in Nigeria*, Seattle, University of Washington Press.
- Drewal, Henry J, J. Pemberton III, Rowland A, 1989, *Yoruba: Nine Centuries of African Art and Thought*, New York, Center for African Art.
- Faulkner, L. B., 1988, « Basketry Masks of the Chewa », *African Arts* 21 (3), 28-31.
- Gardi, B., 2002, *Le Boubou – C'est Chic: Les boubous du Mali et d'autres pays de l'Afrique de l'ouest*, Basel, Museum der Kulturen Basel/Christoph Merian Verlag.
- Green, Rebecca L., 1998, *Once Is Never Enough: Textiles, Ancestors, and Reburials in Highland Madagascar*, Bloomington, Indiana University Art Museum.
- Griaule, M., 1965, *Conversations with Ogotemméli: An Introduction to Dogon Religious Ideas*, London, Published for the International African Institute by Oxford University Press.
- LaGamma, A., 2007, *Eternal Ancestors: The Art of the Central African Reliquary*, New York, Metropolitan Museum of Art.
- Lawal, B., 1996, *The Gèlèdè Spectacle: Art, Gender, and Social Harmony in an African Culture*, Seattle, University of Washington Press.
- McNaughton, P R., 1982, « The Shirts that Mande Hunters Wear », *African Arts*, 15 (3), 54-58.
- Picton, J., 1995, *The Art of African Textiles: Technology, Tradition and Lurex*, London, Barbican Art Gallery.

- Renne, E. P., editor, *Veiling in Africa*, Bloomington, Indiana University Press, 2013.
- Renne, E. P., 1995, *Cloth That Does Not Die: The Meaning of Cloth in Bùnù Social Life*, Seattle, University of Washington Press.
- Roberts A. F. and M. Nooter Roberts, 2003, *A Saint in the City: Sufi Arts of Urban Senegal*, Los Angeles, UCLA Fowler Museum of Cultural History.
- Rovine, V. L., 2014, *African Fashion Global Style: Clothing, Innovation, and Stories About Africa*, Bloomington, Indiana University Press. [in press]
- Rovine, V. L., 2008, *Bogolan: Shaping Culture Through Cloth in Contemporary Mali*, Bloomington, Indiana University Press.
- Roy, C. D., 1987, *Art of the Upper Volta Rivers*, Meudon, France, A. and F. Chaffin.
- Sieber, R., 1972, *African Textiles and Decorative Arts*, New York, Museum of Modern Art.
- Silverman, R. A., 1998, « The Gods Wear Kente », in *Wrapped in Pride: Ghanaian Kente and African American Identity*, edited by Doran H. Ross, 65-69, Los Angeles, UCLA Fowler Museum of Cultural History.

Islam, culture ou religion ? Penser le pluralisme africain des religiosités musulmanes

Rachid Id Yassine

Introduction

Qui observe l'Afrique actuelle avec un peu d'attention est inévitablement frappé par une foisonnante diversité culturelle et religieuse qui interdit de figer les identités qui y sont continuellement inventées. Le phénomène identitaire y est en effet d'une étonnante prolifération, à travers le jaillissement itératif de syncrétismes et éclectismes, mêlant et entremêlant culture et religion. Mythes et rites en tout genre contribuent à édifier une identité musulmane prise en charge par les relations de parenté, les logiques ethniques ou les dispositions linguistiques, avant que n'interviennent à leur tour les conditions économiques et politiques de chaque pays.

D'aucuns parlent très franchement d'un « domaine conflictuel entre le culturel et le religieux » (Diakho 2004:47) en islam. À propos de l'identité culturelle des musulmans à travers le monde, ce rapport culture / religion est doublement épineux, dans la mesure où interviennent ensemble la culture héritée – celle de l'origine ethnique : arabe, wolof, hui, bretonne... – et la culture acquise – celle de la société de vie dans laquelle l'individu est socialisé : marocaine, sénégalaise, chinoise, française... On conviendra ainsi qu'une partie du problème relève largement du registre culturel et de ce qu'on est en droit d'identifier comme culture. La culture peut en effet être ramenée à des normes caractérisées par la relation immédiate à l'environnement social qu'elles prennent en charge. Celui-ci repose lui-même sur la contingence des pratiques, discours et représentations qui édifient un système normatif de valeurs. Ces systèmes sont parfois appelés traditions ou même coutumes dès lors que :

... la coutume est raison parce que les seules raisons de vivre qui puissent être qualifiées de religieuses sont les raisons d'être là, d'habiter quelque part, plutôt que d'être une âme errante comme les morts sans autel ou les fous sans raison qui partent s'égarer dans la brousse (Ortigue 1981:III).

En tout état de cause, la culture identifie tout comme elle permet d'identifier, elle se situe dans l'immense interstice isolant identité et altérité.

Du reste, les articulations qui régulent les normes culturelles et religieuses s'opèrent selon des modalités qui dépendent à la fois d'un climat historique et des principes normatifs qui s'y déploient. Autrement dit, il convient de déterminer la nature du phénomène identitaire étudié avant d'engager l'étude elle-même. Si on étudie l'identité peule, on partirait évidemment de ses manifestations historiques, rendant compte du registre ethno-culturel de cette identité. Or, ici, l'identité musulmane n'est aucunement culturelle, mais strictement religieuse. Il est alors question à la fois de religion comme telle et de telle religion : l'islam. Comment approcher le religieux quand on refuse de le réduire à des faits historiques et psychologiques ordinaires ? D'ailleurs, le religieux relève-t-il bien d'une réalité différenciée et singulière qui lui conférerait ainsi son autonomie à l'égard du culturel ? On ne pourrait en effet poursuivre notre volonté de penser ici le pluralisme africain des religiosités musulmanes en esquivant ce questionnement fondamental pour les sciences des religions.

Nous nous évertuerons dès lors à décortiquer ces deux instances que sont la culture et la religion à travers leur mode identitaire de manifestation. L'identité étant une relation, jamais une structure fixe et figée, ni même un processus mécanique et systématique, elle nous offre un champ d'investigation susceptible de rendre compte concrètement de la relation entre culture et religion. L'identité musulmane en Afrique est-elle religieuse ou culturelle ? Que faut-il d'abord entendre par identité religieuse et identité culturelle (I) ? Par ailleurs, les catégories conceptuelles dominantes des sciences sociales révèlent aujourd'hui leurs limites en matière d'appréhension de l'islam qu'elles assimilent toujours, en dernière instance, à une culture religieuse arabe. À l'aune d'une ethnographie en cours au Sénégal, nous montrerons ici en quoi l'étude de l'identité musulmane en Afrique noire subsaharienne (II) exige plus que jamais de revisiter l'épistémè en vigueur et de repenser tout à la fois ce que l'on entend par culture et religion en général, et islam et Afrique en particulier. À travers les incidences d'une mondialisation et d'une sécularisation incertaines, les évolutions empiriques nous obligent à réinvestir les théories sur les rapports ambivalents entre le religieux et le culturel.

Identité religieuse et identité culturelle ?

Une évidence s'impose dans l'étude scientifique de l'identité : l'existence de dimensions différenciées. Une première distinction s'opère selon un certain ordre de grandeur des manifestations du phénomène identitaire. En sciences humaines et

sociales, la dimension dont l'ampleur est la moins importante considère l'individu comme la plus petite unité sociale. Une seconde dimension – on pourrait aussi dire une seconde unité – porte sur la collectivité. Celle-ci a une ampleur extrêmement variable, allant du destin d'un couple à celui de l'humanité tout entière, en passant par une floraison de groupes aussi nombreux que différents.

Mésestimée, une seconde distinction est donnée non pas par l'ampleur (individuelle ou collective) que le phénomène identitaire peut prendre, mais par la projection qu'il peut embrasser. Si l'espace semble teinté d'immobilisme, ce qu'est l'identité d'un individu ou d'un groupe, le temps oblige à tenir compte du changement et de la finitude de la vie : qu'importe ce que je suis ici (espace), je ne le serai pas toujours (temps). L'identité se projette donc dans le temps, et c'est à partir de l'espace qu'elle le fait. Et inversement...

L'identité renvoie ainsi elle-même à deux ordres différents qui ne sont ni séparables ni assimilables. Bien au contraire, transcendance et contingence se complètent même et sont interdépendantes. De plus, ces dimensions de l'identité s'articulent aux deux premières (individualité et collectivité) et se conçoivent même par leur entremise. L'identité transcendante émerge de la spiritualité comme questionnement de l'individu sur la nature, sur son appartenance à l'environnement naturel dont la conscience humaine semble pourtant l'isoler. L'identité contingente se construit, quant à elle, à partir de cette conscience et de ce pouvoir de transformer la nature au fondement de toute économie, et d'élaborer comme produit original de son action la culture.

Spiritualité et nature

Au fur et à mesure de sa vie, l'individu se découvre des identités en nombre indéterminé qui ont pour point de départ sa naissance ou même avant ; au moment où l'un des milliards de spermatozoïdes pénètre l'ovule, et même avant encore ; au moment où son père, un homme parmi tant d'autres, rencontre sa mère, une femme parmi tant d'autres, et même avant... Bref, on l'aura compris, les faits et facteurs qui ont permis la naissance de chaque individu sont aussi insaisissables que ce moment qui précède le big-bang. Cela dit, c'est à sa naissance que l'individu se voit affecté du plus petit nombre d'identités portées au cours de sa vie. Puis à chaque fois qu'il rencontre un autre individu, qu'une relation s'établit, voilà qu'on lui attribue une autre identité (aussi bien celle que se fait cet individu de lui, que celle qu'il se fait lui-même à partir de cet individu), jusqu'à disposer d'autant d'identités que de relations sociales.

Cette affectation n'est pas complètement aléatoire et obéit néanmoins à des conditions préalables. Elle est constituée à partir d'identités collectives préétablies. L'identité individuelle participe de la constitution des identités collectives qui sont elles-mêmes employées par les individus afin de s'identifier les uns les autres. Une fois l'individu mort, son identité personnelle continue tout de même d'exister.

Si des identités sont amenées à disparaître dans le trou noir de l'histoire (ou des mémoires), d'autres auront une durée de vie plusieurs fois millénaire et continueront de marquer et d'influencer la réalité sociale. Et d'autres peuvent même, après un laps de temps, resurgir à l'instar du héros néandertalien.

L'identité est ici entendue d'une façon objective comme l'ensemble des déterminations qui ont été attribuées à un individu à travers les interactions sociales qui les constituèrent. Plus objective encore est la proposition de Francis Crick qui écrit que

... l'hypothèse stupéfiante, c'est que « vous », vos joies et vos peines, vos souvenirs et vos ambitions, le sens que vous avez de votre identité et de votre libre arbitre, ne sont rien de plus que le comportement d'un vaste assemblage de cellules nerveuses et des molécules qui y sont associées (1995:17).

C'est un autre prix Nobel, un physicien, qui fait remarquer au précédent médecin que cette réalité des choses est curieusement lacunaire :

Cher lecteur, ou mieux encore, chère lectrice, rappelez-vous les yeux brillants et joyeux avec lesquels votre enfant vous éclaire quand vous lui apportez un nouveau jouet, puis laissez le physicien vous dire qu'en réalité rien n'émerge de ces yeux ; en réalité, leur seule fonction objectivement décelable est d'être continuellement frappés par des quanta de lumière et de les recevoir. En réalité ! Étrange réalité ! Quelque chose semble manquer en elle (Schrödinger 1990:191).

L'esprit et la matière ! Voilà que surgit une question proprement liée à l'identité humaine. C'est de sa faculté d'intellection, de cet esprit dont il est doté que l'être humain conçoit et tire des conclusions sur la nature qui apparaît, quant à elle, tout entière, comme matière, et ce, bien entendu, en nous limitant uniquement à l'esprit moderne, religieux ou non d'ailleurs, sans toutefois le réduire à cette « pensée rationnelle positive et laïque sur la nature » (Le Breton 2005:9). La modernité trouve ici l'occasion de se distinguer de ce qui est communément appelé la tradition, dans la mesure où celle-ci reconnaît à (ou en) la nature un esprit, de l'animisme au monothéisme, des esprits de la nature à celui de Dieu.

Au fur et à mesure de sa construction, l'esprit humain s'interroge sur sa propre nature, et ce questionnement lui permet de transcender la condition naturelle dans laquelle il est pourtant ancré. Sans même évoquer le cas du matérialisme le plus intransigeant et radical qui fait de l'esprit de la matière, cette aspiration humaine à la transcendance qui peut se traduire, en dehors de l'expression des religions instituées, par l'expression d'un humanisme courtois ou par celle d'une « spiritualité laïque », illustre combien l'individu et toute son action sont conditionnés par la question du sens. Celle-ci, quand bien même il se soumet à la sécularisation comme refus actif de l'influence de toute autre autorité, qu'elle soit ou non supérieure, que celle de l'être humain lui-même, se retrouve dans toute démarche moderne. Timide derrière la liberté du sujet ou assumé avec le recours explicite à l'absolu, le sens

est issu d'une certaine condition religieuse de l'humanité. « Les intellectuels ont constamment cherché à remplacer la religion par une autre version de l'absolu : la beauté, la raison, l'histoire, le ça ou l'énergie » (Touraine 1992:365).

Le modernisme apparaît comme l'ensemble de ces tentatives, et rien d'étonnant alors à ce que cette volonté de séparer et d'écarter la religion des éléments constitutifs de la condition humaine ait essuyé une sévère humiliation que Jacques Pierre a mise en évidence en parlant de « la pérennité de la condition religieuse dans la modernité » (2009), avec l'aide du langage. En effet, Trigano le lui inspire, comme si nous pouvions y voir le fait que « la modernité est un supplément de sens inscrit au cœur même de la sociologie » (Martuccelli 1999:544).

Alors que la sociologie projette avec radicalité d'accéder au réel (défini comme la société), elle reste totalement prisonnière du langage, sans le questionner, parce qu'elle le tient pour un instrument inerte. Se confrontant avec le Tout Autre (la transcendance), elle le réduit au même (l'immanence) sans prendre en considération que cette réduction reconduit le problème de la transcendance dans le langage (Trigano 2001:282).

Cela étant, la modernité ne peut être réduite à l'idéologie moderniste pour laquelle

... la lutte contre la religion ... fut refus de la transcendance et, plus concrètement, de la séparation de l'âme et du corps, appel à l'unité du monde et de la pensée dominée par la raison ou par la recherche de l'intérêt et du plaisir (Touraine 1992:46).

Le passage de la réflexion critique sur la religion à celle portant sur le religieux pour ensuite s'intéresser à la religiosité trahit une conscience d'une condition de la nature humaine sur laquelle se fondent des identités transcendantes. Ainsi défend-on que

La religion n'apparaît plus seulement comme l'une des créations typiques de l'Occident, une parmi les plus prestigieuses, elle devient sa création fondamentale et sa référence centrale ... Nulle par ailleurs, la religion n'existe en tant que « domaine distinct » autonome et séparé des autres, en tant que structure originale présentant un ensemble unique d'éléments et de relations stables ; or c'est à ce dernier titre, et à ce titre seulement, que l'on serait fondé à élever cette notion à la dignité de constante anthropologique universelle (Dubuisson 1998:25, 269).

Que la religion ne puisse prétendre à un universalisme quelconque, le religieux, en s'en distinguant, lui volera la vedette, car si « le concept de religion n'est pas universel, [s']il ne se réfère à rien qui soit inné à l'homme » (Koch-Piettre 2004:159), il apparaît un vide bien encombrant que l'on cherchera de toute les manières à emplir, une vacuité qui par ailleurs caractérise « les temps actuels » (Boutinet 2004:30-34). Renée Koch-Piettre le fait elle-même remarquer en le comblant aussitôt :

L'Occident a exporté en vingt siècles environ le concept de religion, dont nous savons désormais ... qu'il n'a rien d'universel. Ce constat, certes, n'enlève rien à l'universalité de certains phénomènes, dont notamment la représentation plus ou moins ferme d'agents surnaturels intervenant sur le cours de l'existence humaine (Koch-Piettre 2004:7).

D'aucuns tiendront compte de cette situation, et « pour désigner la religion en dehors de ses cadres institutionnels ou de ses expressions apparentes, le terme « spiritualité » a été de plus en plus préféré » (Lefebvre 2001:28).

On s'évertue ainsi tant bien que mal à remplacer la religion, le religieux, la religiosité, la spiritualité ou même le sacré par des notions ou expressions qui, en définitive, évoquent toujours ce même « sentiment océanique » qu'éprouve l'être humain aussi bien devant la nature elle-même que devant sa propre nature. L'océan associe l'immensité de l'espace (comme l'étendue du désert ou la hauteur des montagnes) au mouvement continu du temps que l'eau symbolise. Que l'être humain parte de la prise de conscience d'un certain rapport qui le lie inconditionnellement à la nature, l'ordre de la transcendance s'impose à lui, abstraction faite de sa source, et le pousse à élaborer ou à assumer des identités qui tendent à être au-dessus, de cela soit en-deçà ou par-delà du temps.

Si on considère que le vécu primitif du temps n'est pas lié à sa mesure abstraite, d'ailleurs tardivement introduite, mais à la sensation des rythmes vitaux, qu'il s'agisse de la respiration, du battement cardiaque ou la constatation des rythmes naturels comme l'alternance jour / nuit par exemple, il apparaît que le sentiment océanique est celui d'une temporalité répétitive cyclique... (Mijolla-Mellor 2004:11-12).

Cette temporalité de la nature obligera l'esprit moderne, bien qu'il ait cherché à s'en défaire, à se souvenir qu'elle lui est aussi imposée, sans quoi ce vécu de l'instant radicalement moderne avec lequel il détermine son action le conduira à sa propre extinction et, corolairement, à la disparition de toute identité quelle qu'elle soit. En deçà du thème d'une écologie sociale pour s'intéresser aux conditions de l'expérience clinique ou, pour le citer, « les conditions de possibilité de l'expérience médicale telle que l'époque moderne l'a connue » (2009:XV), Michel Foucault était déjà bien plus radical lorsqu'il nous prévenait que « *l'homme n'a pu se constituer en objet de la science qu'en se référant à sa propre destruction* » (2009:199).

Modernité et identités transcendantes

Et si la modernité s'est elle-même conçue comme indépassable, c'est parce qu'elle se détermine dans une certaine temporalité qui installe le présent contre le passé pour faire valoir le règne de l'instant et de l'instantanéité. Or si la modernité a permis de rendre compte du changement contre la tradition, il est aujourd'hui évident pour tout observateur attentif des faits sociaux que cette opposition est obsolète et que

... la modernité n'a plus à se défendre contre la tradition avec laquelle elle semble avoir signé différents compromis ; elle doit se préserver de ce qui serait censé la dépasser et lui ôter le privilège de demeurer seule en front-office de l'actualité (Boutinet 2004:3).

L'individu contemporain se voit ainsi devoir reformuler ses identités, à l'aune d'un retour réflexif autour d'une identité naturelle qui l'inscrit dans l'ordre d'une unité

du monde retrouvée, avec les nécessaires limites de sa liberté d'action sur la nature qui caractérise « l'anthropocène » (Lorius et Carpentier 2011). À cela s'ajoute la question de l'identité spirituelle de l'être humain qui, en ces temps, participe à l'affirmation sociale de plus en plus grandissante d'une modernité désenchantée.

Ce qui a conduit à faire dire à Bruno Latour que *Nous n'avons jamais été modernes* (1997). Partant de ses lectures de la presse où se mêlent et s'entremêlent les aspects les plus divers des ordres de la nature et du social, il constate que

Ces articles hybrides ... dessinent des imbroglios de science, de politique, d'économie, de droit, de religion, de technique, de fiction. Si la lecture du journal quotidien est la prière de l'homme moderne, alors c'est un homme bien étrange qui prie aujourd'hui en lisant ces affaires embrouillées. Toute la culture et toute la nature s'y trouvent rebrassées chaque jour (Latour 1997:9).

Il y a là comme un retour à l'unité du monde, mais ce n'est qu'une impression séductrice parce qu'elle simplifie la réalité sociale en nous proposant d'y voir un retour à un certain traditionalisme ou un regain spiritualiste qui, dans les deux cas, charrie contre celle du progrès l'idée d'une régression.

Or tout porte à croire que l'individualisme contemporain, après avoir sévèrement critiqué la modernité, lui tourne le dos, non pas pour revenir en arrière, mais pour aller de l'avant. Or si « la pensée n'est moderne que quand elle renonce à l'idée d'un ordre général, à la fois naturel et culturel, du monde, quand elle combine déterminisme et liberté, inné et acquis, nature et sujet » (Touraine 1992:252), elle semble aujourd'hui ne plus l'être et ce constat s'est traduit en formulant ce dépassement de maintes façons que Jean-Pierre Boutinet a admirablement bien exposées, montrant ainsi l'ambivalence de notre modernité contemporaine. Il écrit en effet que

Nous entendons toujours véhémentement rester modernes même si, de fait, nous avons de plus en plus de difficulté à nous reconnaître dans des environnements dont la fluidité, l'inconsistance, voire l'inconstance et l'artificialité nous échappent Nous considérons que le recours aux concepts de sur-modernité, d'hyper-modernité, voire de modernité tardive, comme des formulations incomplètes, trop prudentes, voire même défensives qui visent à occulter l'évidence par souci de continuer à sacrifier au culte de la Modernité (Boutinet 2004:4-5).

Avec lui, nous parlerons de postmodernité, mais en un seul mot, pour le distinguer des divers « post-modernismes » comme paradigmes (Touraine 1992:216-226), et en nous limitant également à une attitude descriptive qui prend acte d'un « au-delà de la modernité » que nous traversons, et qui par ailleurs se donne à voir dans le débat autour de « modernités multiples » (Göle 2000) ; (Eisenstadt 2001).

Avoir placé l'individu au fondement de la structure sociale de nos sociétés contemporaines a réactivé un questionnement sur sa nature et sa condition, et un retour à l'esprit qu'on a bien voulu voir, à défaut d'une fin de la religion, dans

l'expression d'une modernité religieuse comme « sortie de la religion ». Bien que résolument moderne, la thèse de Marcel Gauchet, comme « anthroposociologie transcendantale » (1985:239), ne peut faire l'économie du recours à la religion qu'il assume lui-même en écrivant ainsi qu'« il faut le détour par la religion, clé de tout notre passé, pour peser la nouveauté de notre présent » (1985:233). L'individu contemporain est redescendu de son piédestal sur lequel la pensée moderniste s'était acharnée à l'installer. Comme on ne peut à l'évidence nier l'individualisme ambiant, on ne peut pas non plus admettre qu'en même temps qu'il s'est constitué comme structure sociale, il s'est rendu compte de ses limites et, plus humble, il se sait ne pas être au-dessus de toute chose. Si donc « l'entrée dans l'âge individualiste est au plus profond sortie de l'âge du religieux, la dépendance envers l'ensemble et la dette envers l'autre se défaisant de concert » (Gauchet 1985:18), le philosophe et sociologue est néanmoins suffisamment lucide pour nuancer ses conclusions radicales en expliquant que « par fin de religion, c'est un phénomène très précis que l'on désigne : la fin du rôle de structuration de l'espace social que le principe de dépendance a rempli dans l'ensemble des sociétés connues jusqu'à la nôtre » (Gauchet 1985:233). Nous nous abstenons d'une critique nécessaire, mais ici pas indispensable, qui replacerait la pensée de Marcel Gauchet non seulement au cœur de la tradition moderne la plus classique qui soit, mais bien à l'intérieur de l'unique civilisation occidentale dont le centrisme la singularise si bien.

Pour lui, c'est donc la fonction collective du religieux qui est neutralisée et exclue de l'organisation de nos sociétés dites, dès lors, démocratiques. Ce qui ne signifie pas que le religieux est pour autant écarté de la vie sociale, car « si nous sommes sortis du religieux, dans tous les sens du terme, il ne nous a pas quittés, et peut-être, toute terminée que soit sa course efficace, n'en aurons-nous jamais fini avec lui » (Gauchet 1985:67). C'est aujourd'hui le moins que l'on puisse dire, puisque l'individu contemporain n'est pas un sujet individuel, doté d'une prétention à se réaliser lui-même sans l'univers (la nature) et sans les autres (le social). Par son esprit, il ne se veut plus être entièrement assujéti aux contraintes de la vie naturelle (oxygène, aliment, etc.) et de la vie collective (reproduction de l'espèce, etc.). Ainsi se voit être réintroduite dans la conscience qu'il a de son humanité, l'existence d'éléments qui le transcendent lui-même et avec lesquels se construisent des identités transcendantes.

Économie et culture

Se penser *au-dessus* de la nature a permis à l'être humain de la cultiver et pour cela, il a fallu y introduire une césure séparant le monde en profane et sacré. La profanation ne s'intéressera dès lors qu'à ce que l'être humain considère comme sacré, ce qui, dans les sociétés modernes, peut se ramener à lui-même. L'industrialisation outrancière et la marchandisation des ressources naturelles avec lesquelles ont été rendues possibles la consolidation et l'expansion de la société de consommation apparaissent

aujourd'hui à la conscience postmoderne non pas comme une atteinte à l'intégrité de la nature qu'elles continuent de détruire, mais comme le poids immédiat qu'elle exerce sur l'humanité qui sait de nouveau à quel point elle n'est pas indépendante de ces *ressources*. L'écologie moderne ne naît d'ailleurs pas d'une compassion à l'égard de la nature, mais d'une inquiétude à l'égard d'une économie menaçant la pérennité du genre humain, à terme relativement court, et dont les incidences anthropiques sur la planète la mettent en danger. La logique de la modernité se traduit dans le jusqu'au-boutisme avec lequel l'individu moderne cherche à se débarrasser des limites qui encombrant la réalisation de sa suprématie, en se projetant sur le corps lui-même. Il considère dès lors que

Pour lutter contre la mort, il faut travailler l'homme au corps, là où il est précaire et mortel. Le corps est désormais une structure défectueuse et encombrante aux yeux de nombre de nos contemporains. Mais le cyborg ou le téléchargement de l'esprit sont loin encore, l'entêtement du sensible demeure (Le Breton 2005:278).

Cela étant dit, remarquons que c'est à partir de la nécessité d'identités transcendantes que celle d'identités contingentes se donne à voir, non pas dans les débris de sens que l'être humain cherche toujours à donner à son action, mais dans les modalités de celle-ci. L'action est, pour le sujet, une mise en lien avec le monde et ses semblables, qui s'élabore dans le cadre historique des sociétés. Cette dimension collective est une condition du sujet postmoderne comme l'expression d'une conscience nouvelle que son indépendance n'est pas non plus absolue. L'ordre de la contingence, par-delà la raison instrumentale, traduit concrètement et inscrit historiquement cette conscience sociale.

La culture comme synthèse du résultat chamarré de l'action humaine sur la nature et sur les autres est dotée d'une dimension strictement collective, que l'on retrouve même dans ce qu'on a communément appelé *La culture des individus* (Lahire 2004). Cette dernière n'est autre que ce que l'individu dispose comme culture, autrement dit ce qu'il a intégré des éléments de sa condition collective. La culture met en lien l'individu avec son environnement naturel et social et lui impose un déterminisme relatif, au moins sous la forme du « poids du passé » sur lequel, à l'évidence, son action ne peut exercer d'influence en dehors de l'écriture (et réécriture) de l'histoire. La culture donne à l'action un dynamisme nécessaire à sa mise en œuvre et dote ainsi le sujet d'une identité qui le situe dans le temps et dans l'espace. On sait grâce aux riches travaux des ethnologues combien celui-ci a façonné les cultures et comment les contraintes géographiques ont été inscrites dans les cultures des peuples. On sait aussi ce que la forme culturelle qu'est la tradition doit à l'écoulement du temps en cela qu'elle relie l'humanité du présent à celle du passé, garantissant une nécessaire continuité à l'identité humaine. Comme le fait remarquer Émile Benveniste en évoquant l'articulation qu'il opère entre signification et désignation, « la dimension temporelle devient ainsi une dimension explicative » (1969 [1]:12). La culture est vigoureusement humaine, mais elle ne doit pas être uniquement entrevue avec

... la volonté anthropologique de transcender les particularismes circonstanciels en les coulant dans le moule préfabriqué et tout-puissant de significations qui les dépassent [... une volonté qui] trouve le principal moyen de ces ambitions dans le recours à la notion de « symbolique » (Bensa 2006:61).

L'étude de l'identité retiendra toujours que celle-ci est une construction comme produit de facteurs dont le caractère contingent est plus ou moins marqué. Et ce sont particulièrement les identités collectives qui sont les plus marquées par la contingence de leur nature, non seulement parce qu'elles mettent en lien les individus, mais surtout parce qu'il en va de leur propre fonction ou utilité. La condition sociale de l'être humain le conduit à agir en interaction et le culturel est le produit de cette conscience collective qui en émerge. On peut retrouver cette idée dans l'ambition d'Alex Mucchielli qui, pour

... dépasser cette morcellisation des approches et des définitions de l'identité [tente] de resituer le concept dans le nouveau paradigme des sciences humaines : le paradigme de la complexité [et s'engage ainsi à] montrer que les fondements de l'identité d'un acteur pour d'autres acteurs (ou pour lui-même) se trouvent dans les autres identités de ces autres acteurs (ou du premier acteur lui-même) (2007:5).

La culture de l'individu n'est constituée que par l'ensemble des éléments dont il dispose sur les collectivités qui les lui transmettent et que lui-même enrichit de ses apports. C'est dans ces échanges que s'organisent les relations sociales et que l'identité s'insère dans l'économique au sens large du terme. Émile Durkheim avait aussi eu cette intuition qui lui fit écrire que « ...l'homme que l'éducation doit réaliser en nous, ce n'est pas l'homme tel que la nature l'a fait, tel que la société veut qu'il soit ; et elle le veut tel que le réclame son économie intérieure » (1992:100). On comprend dès lors en quoi la culture exerce un pouvoir à travers l'entretien, le maintien ou la promotion d'une hiérarchie qui peut structurer le champ social. Pierre Bourdieu parlera justement d'un « capital culturel » qui se mesure (1996:21) et qui peut prendre une forme incorporée (savoir et savoir-faire, compétences et capacités), objectivée (possession d'objets culturels) ou institutionnalisée (titres et diplômes scolaires). Pour l'Unesco, il s'agira de parler préférentiellement de « patrimoine culturel ».

Capital ou *patrimoine* sont des notions économiques et la culture sera elle-même l'objet d'enjeux économiques qui, dans les sociétés libérales, n'ont jamais été aussi importants. Elle devient un secteur de l'économie, et s'intéressera aux créations aussi bien matérielles (monuments, œuvres...) qu'immatérielles (traditions orales, folklores, rites...) élaborées au fil de l'histoire humaine et constituées comme autant de *richesses*. Le marché de l'art, notamment, s'évertue à leur attribuer une valeur marchande. Cette marchandisation de la culture par une véritable industrie culturelle, du consumérisme culturel aux emplois qu'il génère, fait émerger l'économie et la politique culturelles comme disciplines lui étant consacrées. « L'économie de la culture s'est ainsi développée, étendant

progressivement son territoire et ses méthodes, jusqu'à obtenir une reconnaissance institutionnelle » (Benhamou 2004:5).

Tradition et identités contingentes

Étudier l'identité d'un point de vue sociologique, c'est considérer, voire insister sur la dimension contingente du phénomène identitaire. Dans le prolongement de notre discussion sur la modernité, à la crise écologique dans laquelle on peut apercevoir l'émergence d'un nouveau rapport de l'individu à la nature, s'associe la crise financière qui, quant à elle, s'est fait le porte-voix des limites de la rationalisation, et donc de l'abstraction, des transactions économiques. La richesse et la diversité des analyses sociologiques offrent l'opportunité la meilleure d'étudier les nouvelles configurations et manifestations de l'identité qui se conçoit comme fait social à part entière. « Mais plus encore peut-être est-ce dans les traits nouveaux de la civilisation qui s'ébauche au sortir du XVIIIe siècle que s'enracine la sociologie moderne » (Berthelot 2005:5), et ce rapport intime à la modernité dote la sociologie d'une capacité excellente de penser la nouveauté qu'est la financiarisation des échanges sociaux à l'échelle planétaire et les incidences sur l'identité. Cette originalité de la sociologie, s'il en est, laisse même penser que son histoire « doit être une histoire du présent. C'est-à-dire une histoire qui se fait à partir d'aujourd'hui, à partir de l'état actuel de la sociologie, des problèmes actuels qu'elle se pose et qui lui sont posés par les sociétés contemporaines » (Simon 2008:12).

L'identité culturelle (sexuelle, ethnique, linguistique) et l'identité économique (sociale, professionnelle) comme identités contingentes permettent à « l'individu de se repérer dans le système social et d'être lui-même repéré socialement » (Cuche 2010:98). Il apparaît néanmoins, quant à l'identité, que ni la culture ni l'économie ne sont réductibles l'une à l'autre, ce que la sociologie de la mode tend par ailleurs à faire valoir.

La mode n'est pas la création des marchands. Si ceux-ci peuvent profiter de l'engouement à son égard, elle existerait de toute manière indépendamment d'eux ... Finalement, la mode serait un mensonge banal si elle n'était pas, avant tout, un mensonge auquel nous voulons, et même nous aimons, croire (Erner 2006:20).

La collectivité, à travers l'identité qu'elle se forge elle-même d'elle-même, à partir de références partagées par un groupe d'individus, est à la fois support et moyen avec lesquels l'individu s'identifie et est identifié. Celui-ci ne recourt d'ailleurs pas à une seule identité collective.

De fait, chaque individu intègre, de façon synthétique, la pluralité des références identificatoires qui sont liées à son histoire. ... Mais si l'identité est multidimensionnelle, elle n'en perd pas pour autant son unité (Cuche 2010:110).

Cette unité se donne à voir non pas dans une idéalisation figée, un essentialisme réducteur, mais dans une dynamique qui associe reconnaissance et autonomie. C'est là une caractéristique des identités contingentes qui, étant historiques, suivent et assument ainsi les changements auxquels nous sommes soumis. Aussi,

Toute entité humaine tend à être autonome : l'individu dans sa famille, la famille dans une communauté territoriale, la communauté territoriale dans l'État, l'État souverain dans une fédération d'États, et celle-ci dans l'humanité, l'humanité par rapport à la nature ... (Verbunt 2006:142).

Quant à la reconnaissance, elle fait l'objet d'une quête que l'on considère être un « nouveau phénomène social total » (Caillé 2007). L'ensemble des manifestations de cette dynamique est le produit de la culture et produit par elle, selon une perspective fondamentalement économique. Il y a, dans cette dernière idée, source à maintes méprises éventuelles à l'égard de ce sur quoi nous semblons ici insister quant à la mise en exergue de cet ordre dimensionnel de l'identité fondé sur la contingence. En effet, il ne faut pas entendre celle-ci d'un point de vue philosophique, mais économique. On pourrait rapprocher nos propositions des principes de l'école de la contingence en sociologie des organisations (Mintzberg 1998, 2003), qui défend un certain déterminisme des systèmes sociaux orientant l'analyse vers le groupe, mais en ne tenant qu'insuffisamment compte de la liberté stratégique des acteurs. Il s'agit toutefois ici de prendre en considération, dans l'étude de l'identité, les incidences liées à la construction par les collectivités humaines de frontières au sens où l'entendait Georg Simmel qui considérait lui-même que « toute frontière est un événement psychique, ou plutôt sociologique » (1999:610). On fait ainsi valoir deux ordonnancements, celui des valeurs (de la culture) et celui de la réalité (de la nature), en cela que

La relation entre les deux séries relève bien plutôt d'une absolue contingence. ... Mais cette juxtaposition sans contact de la valeur et de la réalité n'aboutit pas à déchirer le monde en une stérile dualité, incapable de jamais apaiser le besoin d'unité propre à l'esprit ... La conscience découvre bien plutôt la valeur comme un fait qu'elle est aussi peu capable de modifier que les réalités elles-mêmes (Simmel 2007:22-26).

Aussi la contingence renvoie-t-elle à l'instabilité et à la complexité de l'espace des relations sociales qui forment les identités collectives, ce qui incite alors à l'adoption d'une attitude contingente dans l'appréciation de ce que d'aucuns appellent les crises d'identité. Et si l'économique ne sursoit pas au culturel, il lui est néanmoins tributaire. Ce que nous retrouvons par ailleurs dans les précisions suivantes d'Émile Benveniste lorsqu'il écrit que

Quand on croit que les notions économiques sont nées des besoins d'ordre matériel qu'il s'agissait de satisfaire, et que les termes qui rendent ces notions ne peuvent avoir qu'un sens matériel, on se trompe gravement. Tout ce qui se rapporte à des notions économiques est lié à des représentations beaucoup plus vastes qui mettent

en jeu l'ensemble des relations humaines ou des relations avec les divinités ; relations complexes, difficiles, où toujours les deux parties s'impliquent (1969 [1]:202).

L'islam en Afrique subsaharienne, culturel ou religieux ?

Pour répondre à cette question, ou du moins nous y essayer, il importe de commencer par nous entendre sur les termes *culture et religion*. Or il s'avère que ces notions sont dépendantes des considérations subjectives qui déterminent notre rapport à la réalité sociale. Ce qui est culturel ou religieux pour les uns ne l'est pas nécessairement pour les autres. Ce qui est culturel pour les uns peut aussi être religieux pour les autres et inversement. L'islam n'échappe pas à ces relativismes religieux et culturel tout simplement parce que les identités religieuse et culturelle sont normatives et structurantes. Elles offrent des cadres qui relèvent d'expériences différenciées à l'égard de l'environnement biologique et social.

On ne cherchera pas ici à rendre compte d'une description d'un éventuel islam sub-saharien qui serait culturellement ou même religieusement différent d'un autre islam. À travers une réflexion critique des notions de culture et de religion et de leur lien supposé ou réel, nous nous évertuerons à démontrer qu'en réalité les populations musulmanes de cette région du monde entretiennent un rapport à la religion musulmane, c'est-à-dire objectivement au langage coranique, qui peut être historiquement situé et culturellement caractérisé. L'enjeu majeur pour elles reste et demeure celui du pluralisme culturel et de leur unité religieuse. La culture morcelle et la religion unifie, l'une relativise et l'autre absolutise. L'une comme l'autre sont certes instrumentalisables et instrumentalisées, politiquement et idéologiquement, là n'est pas la question. En revanche, il importe de nous rendre compte de l'inextricable enchevêtrement social du religieux et du culturel.

Qu'est-ce qu'une culture ?

Qu'en est-il de la culture africaine ? Ne devrait-on pas plutôt parler des cultures africaines ? Toute culture est-elle en effet toujours plurielle et jamais uniforme, tout comme il n'y a pas une, mais des cultures arabes ou berbères ? Mais si nous avons alors affaire à des cultures africaines, qu'est-ce qui leur permet d'être toutes africaines ? Leur inscription géographique dans le continent ? Les cultures afro-caribéenne, afro-américaine, afro-européenne seraient-elles alors moins africaines que les cultures maghrébine ou égyptienne ? S'agirait-il alors des cultures noires avec le réductionnisme que l'adjectif charrie ? Les Africains ? Seraient-ce en effet cette population constituée des peuples de « couleur noire », ou de « couleurs » tout court, des Nègres ou encore des Kémites... ? Mais les « Aborigènes » d'Australie, les Adivasi d'Inde ou encore des ethnies gaoshanes de Taïwan ont une teinte épidermique similaire. Plus que jamais aujourd'hui, « l'identité noire », avec le vocabulaire simpliste et souvent hostile qu'elle charrie, est fragile et même

dangereuse. En tout état de cause, les cultures africaines ne peuvent être ramenées aux productions matérielles et immatérielles des « black people ». Qu'on le veuille ou non, ne continue-t-on pas de projeter et d'entretenir des représentations racistes lorsqu'on assimile le fait d'être Africain à celui d'être « noir » ? Combien est pourtant grande la banalité de cette assimilation !

Les cultures africaines se confondraient-elles enfin avec un héritage religieux commun, celui de ce qu'on appelle communément non pas *la*, mais les « religions africaines » ? Pourtant, l'islam et le christianisme animent la quasi-totalité de la spiritualité des Africains d'aujourd'hui. Dans le cas précis de l'Afrique nord-équatoriale, l'islam y est d'ailleurs vécu dans l'influente proximité des mondes arabe et berbère. Si l'identité musulmane des populations des régions est et ouest-africaines est historiquement liée au Machreq et au Maghreb, l'islamité noire-africaine s'est également développée à partir d'une autonomie relative, construisant un patrimoine artistique et intellectuel dont on néglige plus souvent d'apprécier la sublimité que l'originalité. Les représentations contemporaines insistent effectivement moins sur la vénusté que sur la vétusté d'un islam dont l'africanité le dispute à l'arabité. Du reste, l'Afrique n'est pas l'Europe où l'on continue à défendre, non sans nostalgie, l'idée que l'« on ne peut comprendre la diversité des cultures européennes sans référence à un héritage religieux qui demeure toujours vivant et actuel à l'échelle locale et régionale » (Mendras 1997). Finalement, qu'en est-il de la place du religieux et celle du culturel dans l'identité africaine ? Au Sénégal en particulier, société majoritairement musulmane et africaine, la dénomination de bon nombre d'institutions scolaires comme « école franco-arabe » en dit long sur l'euphémisation ambivalente de leur islamité et africanité. Ceci dit, on s'accordera toutefois sans grande difficulté sur l'idée selon laquelle l'identité africaine n'est pas religieuse et qu'il est grandement question d'une identité culturelle. Or s'il est tant difficile de définir de façon relativement homogène la question de l'identité culturelle, c'est surtout parce que ni la culture, ni l'identité, en plus de leur consubstantialité, n'ont de définition univoque.

À strictement parler, la notion de culture peut être décrite, mais non définie. Toute tentative de définir une fois pour toutes des termes tels que *culture et identité* s'est révélée vaine. Selon les époques et les lieux, les hommes définissent de façons différentes ce qui est essentiel à la réalisation des objectifs qu'ils fixent pour leur société. La diversité des situations et des objectifs conduit en fait à une multitude de définitions. Chaque époque et chaque milieu optent pour celles qui leur conviennent le mieux. Elles ont plus d'une fois la mauvaise habitude de changer de sens au cours de leur histoire, afin de s'adapter à de nouvelles situations et pour servir à d'autres débats idéologiques et à d'autres fins politiques.

Platon n'a pas utilisé le terme de culture, mais si l'on se base sur le mythe de la caverne, on peut penser qu'il l'aurait défini comme la capacité de percevoir la réalité des choses derrière les apparences – en précisant néanmoins que ce sont les

philosophes qui possèdent cette capacité, plutôt que les classes laborieuses, trop occupées aux « basses » besognes matérielles. Quelques siècles plus tard, à Rome, Cicéron parle de la *cultura animi* comme capacité de conserver une hauteur de vue, une parfaite maîtrise de soi dans les situations les plus scabreuses. Durant le Moyen Âge européen, la culture se confond d'abord avec la religion (chrétienne), puis avec la civilisation : c'est, pour l'individu, l'acquisition d'un savoir-faire et d'un savoir-vivre, d'abord inspirés par les préceptes et les institutions ecclésiastiques, puis par les arts de la cour, les bonnes manières (la civilité) des gens de la ville (*cives*), enfin par les prouesses de la technique et l'organisation de la cité. Les moines chrétiens qui, au Moyen Âge, s'installent dans les régions inhospitalières pour y créer un ordre permettant d'y vivre et de se développer estiment qu'ils continuent l'œuvre du Dieu créateur. Ils appellent *colonies* les terres gagnées sur les marais. C'est ainsi que les hommes rendent un *culte* au Créateur.

Culture, culte, colonie, ont la même racine latine : *colo, colere*, cultiver. À l'époque des grandes découvertes, les souverains occidentaux entreprendront la même tâche de *mise en ordre* des régions « indiennes » : ils y voient en quelque sorte le chaos primitif, mais n'en perçoivent pas la culture. Le savoir-faire technique et la capacité organisationnelle, joints à la prétention de se croire les continuateurs sur terre de l'œuvre divine, transforment les Occidentaux en colonisateurs. Pour eux, le terme de *culture* restera influencé par sa parenté avec un travail de mise en ordre, qui permet à la vie (ou à la personne) de se développer. En témoigne l'usage du terme dans les mots composés : agriculture, horticulture, pisciculture... Comme nous l'avons vu, cette idée de réalisation concrète, d'activité sur la nature physique s'applique aussi, par analogie, à l'activité concernant l'homme. Il est frappant d'entendre les Français de *souche* parler de leurs *racines* dans un *terroir*, racines qui rendent difficile toute *transplantation* et justifient la recherche de bribes d'identité dans leur *arbre* généalogique...

C'est au milieu du XIXe siècle que, grâce aux travaux des anthropologues, l'usage du terme culture s'étend dans deux directions : il s'écrit désormais avec une minuscule et peut se mettre au pluriel ou avec un article indéfini. Edward Burnett Tylor donne le coup d'envoi en Grande-Bretagne en publiant *Primitive Culture*, un livre qui contient une définition souvent reprise et adaptée par la suite :

La culture ou la civilisation, prise dans son acception ethnographique large, est cet ensemble complexe composé par la connaissance, la croyance, l'art, la morale, la loi, les coutumes et toutes les autres compétences et habitudes acquises par l'homme en tant que membre d'une société (1878:1).

Selon cette définition large, toutes les activités et productions humaines peuvent être considérées comme faisant partie de la culture qui, pour Tylor, se confond encore avec civilisation. De plus, il écrit encore le mot au singulier, parce qu'il croit que la culture de l'Europe occidentale représente le degré le plus élevé de

la culture / civilisation humaine. Jusqu'à cette époque, l'alimentation ordinaire, les façons de se transporter, le travail manuel, les loisirs, autrement dit tout ce qui fait partie de la vie quotidienne et banale, était laissé hors du champ de la culture. Seules les activités nobles, surtout artistiques et philosophiques, étaient considérées comme des expressions culturelles. La « *démocratisation* » de la culture permet désormais de l'écrire avec un petit « c ».

D'autres anthropologues, surtout aux États-Unis, s'engouffrèrent dans la brèche ouverte, et amenèrent de nouveaux changements dans la façon d'aborder les cultures. En effet, les mouvements politiques favorables à la décolonisation insistèrent sur le droit des peuples à conserver leur culture, et contribuèrent ainsi à l'apparition de l'idée de « respect des cultures ». Toute bonne intention mise à part, cela a souvent conduit à sacraliser chaque culture et à limiter les possibilités de regard critique sur elle. Toutefois, cette réserve ne doit pas faire oublier l'immense progrès scientifique et politique que les relativistes culturels américains ont fait faire à la réflexion sur les cultures. Ainsi, le mot ne s'appliqua plus seulement aux individus, mais encore aux groupes. Auparavant, la culture était liée surtout à la personne : elle était la culture de quelqu'un, la qualité de l'homme cultivé. Ce sens subjectiviste fera peu à peu place à un sens plus objectiviste : les ethnologues se mirent à décrire les cultures comme des objets rattachés à des groupes et à des comportements sociaux. La reconnaissance de leur existence chez des peuples dont on pensait jusque-là qu'ils en étaient dépourvus permit de décliner le mot au pluriel.

Ces diverses conceptions et leurs trajectoires historiques ont laissé des traces dans la langue et dans le sens du mot. Aux temps modernes, nombreux sont ceux qui, parlant de la culture, continuent à employer une majuscule et lui donnent un sens artistique, un sens qui dévoilera à une élite ce que les apparences ne montrent pas à première vue. Platon n'est pas loin, et doté d'un « ministère de la Culture », le Sénégal et bien d'autres États, quand ils parlent ainsi, ne sont guère à jour... D'autres définitions continuent d'insister avant tout sur l'érudition et sur la maîtrise de la nature physique et psychique. Nous ne sommes pas loin alors de Cicéron, ou de colons qui seraient d'accord avec ce que certains soutiennent encore aujourd'hui, à savoir que les Africains auraient tout intérêt à adopter la culture / civilisation de l'Occident. Depuis Tylor, les anthropologues ont sans cesse redéfini la culture, mais en gardant habituellement dans la description sa définition très large. Ils ont même intégré, entre autres, des éléments sous-jacents aux comportements extérieurs et visibles, par exemple une sensibilité commune, ou encore tout ce qui a été *transmis* inconsciemment au cours de la socialisation des enfants, des façons particulières de penser et la mise en place de catégories de perception particulières. Fait alors aussi partie de la culture tout ce qui permet aux groupes humains et aux individus de naître, d'exister, de subsister, de maîtriser leur existence et de lui donner du sens. Or ce sens, le religieux y participe également...

Qu'est-ce qu'une religion ?

Pour le sociologue, l'étude du religieux est problématique à plusieurs égards. D'abord parce que la sociologie s'est constituée dans ses propres fondements à partir d'une réflexion critique sur le phénomène religieux dans la modernité, « parce que [en effet,] la question de la religion fut, dès l'origine de la pensée sociologique, inséparable de celle de l'objet de la science sociale comme telle » (Hervieu-Léger et Willaime 2001:3). La diversité des paradigmes sociologiques apparaît comme le reflet de la pluralité des approches du religieux et, comme nous l'avons relevé, de ce que la modernité a de religieux. Les définitions du religieux sont innombrables et en cela, elles traduisent la condition subjective du phénomène en question qui détermine toujours son étude. À cela s'ajoute l'expérience ou le sentiment sur lequel se fonde le religieux qui, en tant que tel, est constitutif de la construction de l'objet d'étude. Dès lors, la subjectivité du chercheur se trouve nécessairement impliquée dans l'analyse sociologique du religieux. Dès lors, notre seule alternative se trouve dans une attitude qui doit être « plus modeste mais plus empiriste » (Latour 1997:153), ne se défilant pas devant la complexité du religieux et de sa condition subjective qui ne fera l'objet ni d'un engagement, ni d'un dégageant. Car en l'assumant sans s'y soumettre, nous élargissons nos possibilités heuristiques dans la mesure où il n'est de véritable universalisme qu'un universalisme relatif (Castro 2011:13).

Tout ce que ce programme requiert est un sujet qui ne préjuge pas du vécu de la conscience d'autrui à partir du vécu de sa conscience ... ; un sujet plus attentif au réel institué par l'activité intentionnelle des subjectivités très diverses dont il étudie les produits qu'aux évidences trompeuses de sa propre intentionnalité instituante ... (Descola 2005:419).

Dès lors, si l'étude scientifique du phénomène religieux en est l'observation méthodique et rigoureuse, cela suppose évidemment que le phénomène religieux soit une chose observable. Qu'est-elle donc ? Outre la spécificité de l'approche scientifique du phénomène religieux, avec les réserves qui lui conviennent, reste à définir l'objet religieux lui-même et les théories scientifiques avec lesquelles nous l'appréhendons. Du reste, le religieux se manifeste selon les modalités d'expression que sont l'expérience et le langage (discursif ou pratique). La première relevant de la condition subjective du religieux que nous avons déjà traitée ailleurs (Id Yassine 2012 [2]:159-180), et qui rend la question de la définition de la religion frivole en raison de l'impossible satisfaction d'une telle aventure, mais aussi et surtout de son inutilité heuristique.

Dans l'état actuel de notre culture et des esprits, « religion » est assurément un mot dont le sens est éclaté et va le rester longtemps. ... L'éclatement contemporain de la religion nous impose d'éviter tout projet d'une définition essentialiste de la religion. Mais il ne faut pas poursuivre la nostalgie de cet essentialisme au moment où on le déclare impossible. Il faut y renoncer franchement et logiquement (Tarot 2008:156-157).

Les approches sociologiques du fait religieux sont donc diverses, et se présentent comme le reflet de cette condition subjective du phénomène religieux. Roberto Cipriani propose d'ailleurs de mettre cette variété des approches sous la houlette de ce subjectivisme caractérisé qu'implique « l'hypothèse méta-empirique » (2004:21-22). Or la sociologie s'est le plus souvent conduite en refusant d'accorder le moindre crédit à cette hypothèse, et s'opposait même à toute approche qui ne se contentait pas d'une objectivation radicale du phénomène religieux le réduisant à ses manifestations sociales ou psychologiques qu'elle s'évertue de déconstruire.

Cette critique des expériences et des expériences spontanées et « naïves » du monde social était évidemment inséparable de la mise à plat des conceptions métaphysiques de ce monde, en particulier de celles qui admettent et appellent une quelconque intervention extra-humaine dans l'histoire. ... Dans ce choc entre le projet unificateur des sciences sociales naissantes et la vision unifiante des systèmes religieux, la sociologie ne pouvait se définir que comme une entreprise de déconstruction rationnelle des totalisations religieuses du monde (Hervieu-Léger et Willaime 2001:3-4).

Ainsi, l'étude du religieux en sociologie ne devrait se faire qu'indépendamment de toutes options métaphysiques, en s'appuyant uniquement sur la dimension empirique du phénomène religieux. Admettons ! Dès lors, celle-ci se ramène au langage religieux (comme discours, paroles et actes, à la fois représentations, mythes et rites) qui apparaît comme la condition objective de la religion et l'objet privilégié de son étude sociologique. Cependant, discours, paroles ou actes de langage se font dans une langue. Illustrons le propos à travers le cas de l'islam.

Sans Coran, il ne peut y avoir d'islam, n'est-ce pas ? Et ce, aussi bien comme expérience du sacré que comme réalité socio-historique. Autrement dit, sans la descente (*inzal*) du Coran, il n'y aurait pas de religion musulmane, avec aussi bien la spiritualité que l'historicité qu'elle charrie. Également, sans Coran, il ne saurait y avoir de musulman. L'importance d'une telle affirmation, dans l'appréhension de l'identité musulmane et dans l'assignation objective de l'islamité à une population ou à un individu donné, est évidente. Elle implique que l'islam ne peut pas être scientifiquement considéré autrement qu'une religion – avec toutes les réserves qui conviennent à ce terme –, et que l'identité musulmane est une identité résolument religieuse. Elle contribue de manière décisive à décroiser le savoir « occidental » sur le fait islamique, et permet de voir comment et pourquoi les études sociologiques portant sur les populations musulmanes ont limité leur propre capacité heuristique en raison d'obstacles déterminés par des facteurs culturels et politiques dont elles ont encore du mal à se dépêtrer (Rivera 2010).

Du reste, avec *La philosophie du Coran* qu'expose Philippe Quesne (2007), le Coran se veut être d'une double médiation entre l'humain et le sacré : la création (la nature et l'univers dans son entier) est sacrée comme le Créateur dont elle émane, sans qu'aucun panthéisme ne soit pourtant envisageable. On retrouve ici la justesse des propos de Martin Heidegger lorsqu'il précisait que « la sacralité n'est

en aucune manière une propriété déduite d'un dieu qui se situe au loin. Le sacré n'est pas sacré parce qu'il est divin ; mais le divin est divin, puisque, dans son mode d'être, il est sacré » (1943:54). D'ailleurs, les versets coraniques sont appelés *aya*, c'est-à-dire signe. Dès lors, le Coran aussi entend *signifier* les manifestations de la vie. Toute tentation anachronique écartée, pour

... comprendre la théorie du signe exposée dans le Coran, il faut s'offrir un détour par la philosophie du signe la plus récente, telle qu'elle se présente chez les philosophes comme Husserl, Wittgenstein et Heidegger. ... Le monde est [alors] un ensemble de signes, et non pas de choses, cela, le Coran l'a déjà établi, bien avant les théories modernes (Quesne 2007:116, 121).

L'étude du texte coranique implique ainsi celles du discours religieux. Or dire le sacré, c'est évidemment n'en dire que l'expérience vécue. Et les expressions du langage sont autant de formes interprétatives et communicatives de cette expérience religieuse. Jürgen Habermas en dresse une typologie (1987:327), comme « ... résultat d'une idéalisation visant à reconstruire le sens pur d'un mode illocutoire qui n'apparaît jamais sous cette forme dans les pratiques communicationnelles empiriques » (Tétaz 2002:54). Il propose de distinguer trois modes fondamentaux de l'illocution, les modes constatatif, expressif et régulateur que l'on peut respectivement rattacher aux ordres culturel, religieux et social comme sous-systèmes de l'identité. L'identité culturelle renvoyant aux faits qui déterminent la réalité dans laquelle l'individu s'insère est donc un premier sous-système en lien avec les deux autres que sont l'identité religieuse permettant de considérer le rapport de l'individu avec des éléments supra-empiriques (Lambert 2007:22-24) lui permettant de sublimer son existence biologique, et l'identité sociale qui relève des immédiates conditions matérielles de vie.

Respectivement à dominante structurale, historique et fonctionnelle, chacun de ces sous-systèmes possède sa propre activité systémique et ses trois pôles interagissent à la fois en interne et avec les autres sous-systèmes. La rétroaction et la causalité circulaire attribuent à notre système complexe de l'identité le principe de récursion dont parle Edgar Morin :

Un processus récursif est un processus où les produits et les effets sont en même temps causes et producteurs de ce qui les produit. ... Cette idée est valable aussi sociologiquement : les individus produisent la société qui produit les individus (1991:99-100).

Cette approche se distingue alors de la démarche analytique traditionnelle, d'inspiration cartésienne, davantage par sa complémentarité que par son opposition. Elle nous permet de sortir d'une logique binaire qui tend à séparer, pour une logique ternaire qui privilégiera les conjonctions.

« C'est [donc] à cette troisième sphère [le mode expressif] que Habermas intègre la religion » (Tétaz 2002:55). Il faut toutefois apporter les deux nuances suivantes.

D'abord, nous lui attribuons une prédominance historique, faisant ainsi écho à la définition que donne Danièle Hervieu-Léger de la religion comme tradition et mémoire, comme « un dispositif idéologique, pratique et symbolique par lequel est constituée, entretenue, développée et contrôlée la conscience (individuelle et collective) de l'appartenance à une lignée croyante particulière » (1993:119). Cette définition qui permet par ailleurs à Raymond Aron d'assimiler avec lucidité le communisme, aussi irréligieux ou areligieux que l'idéologie veut bien le dire, à une « religion séculière » (Zawadzki 2007:66).

La seconde nuance consiste à considérer aussi la capacité impressive, c'est-à-dire interprétative, que le sujet déploie pour rendre perceptibles les « surplus de sens » ; s'appropriant lui-même le langage religieux, il le re-sémantise en le décodant. C'est aussi ce que Danièle Hervieu-Léger précise lorsqu'elle affirme que l'individu donne lui-même sens à la succession de ses propres et diverses expériences (2002:56-59). Des nuances disions-nous, car, du fait de l'expérience qui le caractérise, rien ne permet de réduire le phénomène religieux à son historicité ni à ses manifestations expressives, bien que sa permanence dans l'histoire de l'humanité dont parlent Rudolf Otto et Mircea Eliade – allant même jusqu'au registre d'une métahistoire – tout comme la condition empirique de toute objectivité scientifique nous y inciter. Mais,

... le trait de loin le plus attesté pour définir le « religieux » était l'existence de deux ordres de réalité, dont l'un dépasse les limites de la réalité telle qu'on peut l'appréhender sur le terrain des sciences sociales Du coup, il apparaît qu'une religion est un système symbolique de maîtrise et d'accomplissement permettant de dépasser les limites de la réalité objective (Lambert 2007:23-24).

Le langage religieux est-il culturel ?

Ainsi, l'étude du discours religieux nous ramène à cet aspect subjectiviste de la religion sans pour autant la réduire à une dimension individuelle et personnelle. Habermas reconnaît en effet à la religion la capacité « de structurer l'identité des personnes et de servir de principe d'intégration à des groupes » (Tétaz 2002:61) à travers l'étrangeté du langage religieux. Celui-ci relève aussi de la subjectivité collective d'une communauté religieuse donnée dans laquelle les individus se reconnaissent à raison d'une même expérience religieuse et donc d'un même médiateur de transcendance qui, dans le cas de l'islam, est le Coran. Ce livre propose, pour ainsi dire, une histoire de l'humanité, un récit mythique, et même plus précisément une philosophie de l'histoire, essentiellement constituée et instituée en une mémoire comme inscription temporelle de l'existence humaine. Les individus y adhérant forment une communauté de foi, 'al-ummah. Le récit mythique du Coran est formulé en arabe et les cultures forgées et vécues à travers cette langue participent des représentations religieuses et symboliques véhiculées par le Coran. Toutefois, la condition humaine coranique est une économie universelle recouvrant à la fois une

économie de la vie et une économie matérielle étroitement liées. En cela, le Coran comme médiateur premier ouvre l'humain vers, et le replace dans une médiation de la nature et du monde.

En prenant pour médiation non pas une seule chose, que ce soit la loi ou l'incarnation, mais au contraire la totalité, le Coran veut aussi rendre claire pour l'esprit, explicable, rationnelle, cette médiation, et du coup les médiations antérieures du monothéisme. Autrement dit, le Coran, en universalisant la médiation entre Dieu et l'homme, permet de rendre compte du caractère à la fois limité et superstitieux des médiations antérieures : si la médiation entre Dieu et l'homme est un commandement, il faut comprendre pourquoi ; si elle est le miracle de la résurrection, il faut satisfaire aussi à la même exigence de compréhension. En regardant la nature ou le cosmos..., le Coran permet que la médiation entre Dieu et l'homme soit à la fois totale et rationnelle (Quesne 2007:12).

Dans l'origine et la destinée de l'être humain qu'expose le discours coranique, il est permis au sujet de l'expérience religieuse islamique, à la fois, de se situer et de se justifier dans le présent. Jacques Berque disait que « le Coran se définit lui-même comme une communication ... Verticale : une communication de Dieu à l'Homme. ... On pourrait le définir comme la communication de l'Absolu, voire comme la communication absolue » (1993:51-52). Le vocable 'al-qur'an (récitation) traduit lui-même son rôle médiateur du sacré, une médiation qui, selon la doctrine orthodoxe du Coran incréé, se veut en permanence spontanée. Dieu s'adresse directement et instantanément à l'homme pour l'assigner à son humanité. Ce qui, en conséquence, fonde l'absence foncière d'un clergé monopolisant l'interprétation juste et légitime de la Parole divine.

Ces considérations théoriques du religieux comme langage véhiculant le sacré ou plus exactement l'expérience du sacré confortent l'heureuse formule de Jean-Paul Charnay qui fait de l'islam « une logocratie complète ... L'islam n'est pas – comme on l'a trop souvent dit – une théocratie, mais un système où l'action repose directement sur un logo tel qu'il a été formulé pour la raison humaine » (1994:84-88). Aussi le langage coranique n'offre-t-il pas finalement à ladite raison humaine les possibilités d'élaborer un discours sur Dieu, autrement dit une « théologie musulmane » (Van Ess 2002). Le Coran en institue l'impossibilité, car « [Dieu] est Inaccessible aux regards » et « Rien ne Lui est comparable » (Coran 6:103 ; 42:11 ; 112). Il va en revanche requérir les possibilités, outre d'interpréter, de comprendre (d'autres diraient de connaître) un discours de Dieu. En effet « ... dans le judaïsme et dans l'islam il n'y a pas de théologie au sens dogmatique comme dans le christianisme » (Filoramo 2007:163). Max Weber l'affirmait déjà lorsqu'il écrivait que :

Fondamentalement, seuls le judaïsme et l'islam sont « monothéistes ». Dans l'hindouisme aussi bien que dans le christianisme, la position du ou des êtres divins suprêmes n'est qu'un voile théologique dissimulant le fait qu'un intérêt religieux

très important et très spécifique fait obstacle à un monothéisme strict : l'intérêt à la délivrance par un dieu fait homme (2006:112).

Et même le langage religieux, et le langage tout court, bien que conçu comme l'expression objective de la religion, conforte le caractère illusoire de tout projet visant à définir le phénomène religieux.

Aujourd'hui, la question [de la définition de la religion] se complique par ce que l'on appelle le linguistic turn Dans le domaine des études sur les religions, en effet, toute tentative de définir d'un point de vue théorique son propre objet d'étude se trouve confrontée à la question cruciale qui consiste en ce que les objets linguistiques choisis (dieu, divin, sacré, êtres surnaturels, etc.) sont toujours donnés et conditionnés par la médiation linguistique. ... À partir de ce qui précède, il devrait être clair avant tout que, pour être opérationnelle, une définition de la religion devrait avoir un caractère conditionnel ou arbitraire (Filoramo 2007:81-82).

Cela étant dit, et en définitive, la subjectivité de l'expérience religieuse dont veut institutionnellement et historiquement rendre compte le langage religieux qui lui est associé ne permet pas de réduire ledit langage religieux en un langage autre que celui du sacré, sans pour autant évidemment qu'il soit lui-même sacré. Nous gardant de tout mysticisme, le langage religieux se veut aussi être l'écho, outre d'un langage mystérieux, d'un langage du mystère, en cela qu'il ne cherche pas tant à véhiculer, dans nos conditions socio-historiques, ce que nous ne savons pas, mais bien plus – et en s'accommodant de ne pas pouvoir y parvenir, mais de vouloir seulement s'y essayer –, ce que nous ne saurons jamais... Et ce, non pas parce que cela n'existerait pas, et non pas, non plus, parce que cela existerait et serait hors de portée pour notre entendement, mais bien parce que cela se réalise comme dette de sens ineffable.

Dès lors, avec la tradition sociologique française en particulier, la sociologie s'est focalisée sur les pratiques religieuses comme l'aveu, semble-t-il, que

Les principales théories sociologiques de la religion ... échouent à saisir leur objet pour une raison profonde et difficilement surmontable. La religion se caractérise avant tout par son rapport à une transcendance extra-sociale. La sociologie, elle, se présente constitutivement comme une tentative d'expliquer les phénomènes humains à partir de l'immanence du rapport social lui-même. ... Aussitôt qu'elle a prétendu non seulement constater l'existence du fait religieux mais l'expliquer, elle l'a dissout, pour en faire une pure illusion ou une simple projection plus ou moins irréaliste de la société pensée, elle, comme seule réelle (Caillé 2003/2:9).

Pour caractériser la religion, Alain Caillé suggère notamment de substituer le rapport à la transcendance (*religare*) au respect du sacré (*relegere*). Ce qui ne nous avancera pas beaucoup. On dit en effet volontiers que le mot religion vient du latin *religare* qui signifie rejoindre ou relier, sous-entendu l'humain au divin, l'immanence à la transcendance. On néglige les autres sources étymologiques que celle de

Lactance, notamment celle proposée par Augustin d'Hippone avec l'étymologie archaïque de *relegere*, relire ou reprendre, par opposition à *neglegentia* ou même *neglegere* (fait de ne pas se soucier, négligence) ou encore celle de Cicéron avec *religio* (scrupule). Selon Émile Benveniste, « c'est le latin *religio*, qui demeure, dans toutes les langues occidentales, le mot unique et constant, celui pour lequel aucun équivalent ou substitut n'a jamais pu s'imposer » (1969 [2]:267-273). Ensuite, « le sens du mot aurait glissé pour désigner l'attitude requise dans l'expérience et la manipulation du sacré puis l'ensemble des manifestations et des croyances liées à cette attitude » (Rochefort-Turquin 2006:589). En fait, dès les débats de l'antiquité grecque et romaine, il apparaît que le terme *religio* véhicule deux idées doctrinales contradictoires avec l'acception cicéronienne susmentionnée et celle de Lucrèce qui inscrit la tradition épicurienne dans une attitude hostile à l'égard de la religion.

Il y a d'une part ceux qui voient la religion comme une espèce de lien entre les êtres.
Il y a d'autre part ceux qui la voient comme un appareil social que les sages peuvent et veulent démanteler pour le bonheur de l'humanité (Despland 1979:31).

Si ce débat se poursuit d'un point de vue philosophique, il faut néanmoins faire remarquer qu'en sciences sociales, il apparaît avoir été un temps franchement tranché en considérant le religieux comme un épiphénomène de la réalité sociale, comme une couverture, un masque, un prisme qui dissimule ladite réalité sociale qui repose exclusivement sur des éléments objectifs pouvant être réduits à – ou au moins traduits en – leur matérialité. La sociologie des ou de la religion va longtemps faire prévaloir un regard étonnamment matérialiste qui range le religieux au second plan de l'analyse. Or,

«... dans une réaction, assez normale, à un positivisme desséchant, nos contemporains redécouvrent la valeur d'une connaissance reposant sur le vécu personnel. Ainsi l'un des traits des discours actuels sur le religieux est ce primat accordé à l'expérience personnelle commode, d'accès plus immédiat et plus direct à une connaissance du divin (Meslin 2010:202-203).

On pourrait voir en Max Weber l'initiateur d'une telle tendance en sociologie (compréhensive) lorsqu'il défend que

Ce qui importe ici n'est absolument pas « l'essence » de la religion, mais les conditions et les effets d'un certain type d'action communautaire dont la compréhension ne peut être atteinte, une fois encore, qu'en partant du vécu subjectif, des représentations et des finalités des individus – du « sens » –, étant entendu que les modalités extérieures prennent des formes extrêmement variées (2006:79-80).

Finalement, tenter de définir la religion relève bien plus d'une naïve ignorance du caractère inextricable du projet que d'une audacieuse ambition à vouloir faire œuvre de connaissance. « Ne serait-ce qu'au cours des cent dernières années, plus d'une centaine de définitions ont été proposées, dont aucune ne s'est définitivement imposée » (Brelich 1970:6) et ce, parce que, outre les multiples raisons singularisant

chacune de ces maintes tentatives, le terme est lui-même singulièrement relié à l'expérience religieuse des sociétés issues du christianisme occidentale une expérience parmi maintes autres expériences collectives du sacré. Et cette expérience n'est tellement pas celle des sociétés africaines que les langues africaines, y compris l'arabe, n'ont pas de mot équivalent à celui de religion qui reste et demeure franchement « un concept européenocentrique » (Rochefort-Turquin 2006:589).

C'est que le concept de « religion » s'est [en effet] formé (et l'on peut dire qu'il continue de se former) tout au long de l'histoire de la civilisation occidentale. Il est important de rappeler qu'aucune langue des peuples primitifs, aucune des civilisations supérieures archaïques, ni même le grec et le latin plus proche de nous, ne possèdent un terme correspondant à ce concept qui s'est historiquement défini à une époque dans un milieu particulier (Brellich 1970:7).

Si l'expérience religieuse est donc relative et différenciée et que le langage religieux qui l'exprime objectivement se déploie selon des conditions linguistiques elles-mêmes relatives et différenciées, est-ce à dire finalement que la religion est culturelle ?

Le lien entre religion et culture

Ainsi est-on amené à nous interroger sur la nature culturelle de la religion ! Pour le dire autrement, l'islam, entre autres, est-il une culture, une religion ou les deux à la fois ? Aussi la culture inclue-t-elle la religion ou est-ce de la religion que procède la culture ? Camille Tarot suggère, en confrontant les rapports qu'établissent Eliade, Bourdieu, Gauchet, Lévi-Strauss, Girard et Durkheim entre culture et société, que « le concept de culture s'accroît et prospère en s'émancipant de celui de société, de religion et de sacré ... » (2008:688).

Dès lors, il convient de veiller à ce qu'une ferme séparation de la religion et de la culture, et donc du religieux et du culturel, ne disparaissent pas au fil de l'analyse au profit de leur confusion. Nilüfer Göle rappelle d'ailleurs que « culture et religion ne se superposent pas toujours » (2005:128). Toutefois, cela pourrait sembler radicalement différent de la conception de Mircea Eliade pour lequel il existe un lien indissociable entre la religion et la culture, car « *le religieux chez Eliade fonde la culture* » (Tarot 2008:687). Or un lien n'a de raison d'être que s'il relie deux entités séparées. Ce que Mircea Eliade ne reconnaît donc pas, ce n'est pas tant la séparation de la religion et de la culture, mais leur absolue autonomie respective. Ainsi, toute culture procède donc d'une religion, car

Toute religion transmet un ensemble de valeurs qui induit une vision du monde, une manière de penser et des modes de relations sociales. Il y a évidemment action, interaction et rétroaction entre ces données. ... La France, plus encore que les autres pays européens, a séparé la religion de la culture, réservant la première à la sphère privée et la seconde à la sphère sociale [or] pour les trois quarts de l'humanité, culture et religion ne sont pas séparées (Cailliau 2003:11-12).

Même si, chez Pierre Bourdieu, « l'idéologie laïque tendait à percevoir la religion musulmane comme un archaïsme condamné par la modernité à plus ou moins long terme » (Dianteill 2002:5-19), il ne manque pas de constater

... son emprise sur les faits et gestes du quotidien ..., il y voit « une attitude globale vis-à-vis du monde » qui n'est en rien un caractère propre à l'islam. C'est « l'état théologique » de la société. [Or] invoquer l'état théologique pour expliquer l'emprise de la religion est circulaire et fait penser à la vertu dormitive (Tarot 2008:584).

Rappelons que cette loi positiviste des trois états d'Auguste Comte choisit de lire le parcours de l'humanité et de son expérience religieuse de façon évolutionniste : une évolution aboutissant à l'état scientifique (ou positive) qui succède à l'état métaphysique (ou abstrait) lequel est précédé du plus « *arriéré* » des trois états, l'état théologique (ou chimérique) qui lui-même serait aussi constitué des trois âges de l'histoire religieuse progressiste que propose Benjamin Constant, à savoir le fétichisme, le polythéisme et le théisme. On retrouvera cette influence évolutionniste teintée d'une discrète mais non moins certaine péjoration de la religion chez Marx et Engels, Tylor ou Frazer, Durkheim ou son neveu Mauss, avec, néanmoins de fortes nuances et une plus ou moins grande intensité. Toutefois, Mauss se libérera du problème des origines de la religion en montrant qu'on ne peut pas les connaître. Il offre là une prémisse à une rupture d'avec l'évolutionnisme ethnocentrique conduisant indubitablement à la supposée salutaire « sortie de la religion ».

L'actuelle résurgence du religieux – ou ce que d'aucuns appellent le « réenchantement du monde » – tend à discréditer cette lecture dépréciative de la religion en surdéterminant le facteur religieux ou en y ayant recours abusivement avec parfois une certaine hantise. Que ce recours au religieux se fasse aujourd'hui plus volontiers en dehors même de la sphère restreinte d'un culte collectif, il n'en est pas moins imposant. Danièle Hervieu-Léger va plus loin en laissant suggérer que le religieux est inhérent à la société, voire à la condition humaine, même s'il change et se développe sous des formes qui pousseraient certains à en nier l'opiniâtre présence. La modernité elle-même s'avère aussi pouvoir être religieuse, mais de façon paradoxale, nous dit-on. Cette sociologue précise ainsi que

Parler de « retour du religieux » pour désigner, en vrac, le développement actuel de nouveaux mouvements spirituels, la montée des courants charismatiques, la vitalité des intégralismes religieux, le renouveau des pèlerinages, la multiplication des sites religieux sur la toile ou encore le succès en librairie des livres d'inspiration ésotérique est inadéquat. Loin de renouer avec l'univers religieux des sociétés du passé, ces phénomènes mettent au jour au contraire le caractère paradoxal de la modernité religieuse (Hervieu-Léger 2006:997).

De notre côté, cette emprise de la religion sur l'ensemble du quotidien musulman qu'a consigné Pierre Bourdieu ne va pas sans nous ramener à la question du caractère global et intégral de la *šari'a* (*'aš-šumūliyya*). Le respect de la *loi* de l'islam

– ou devrait-on plutôt dire de la *voie légale*, car « on dit que ce terme [de *šari'a*] implique le sens de voie (*tarīq*) en matière religieuse (*dīn*) » (Jurjānī 2005:256), Jean-Paul Charnay rappelant en effet que « le mot *charīa* signifie, originellement, «orientation dans la bonne direction» » (Charnay 2001:15) – ne serait-il pas à l'origine de cette emprise du religieux sur la société et la vie musulmanes ? Autrement dit, serait-ce donc bien, comme l'affirme Mircea Eliade, de la religion que procède la culture ? Serait-ce la religion musulmane qui va façonner ou refaçonner les cultures qu'elle se serait ralliée par la suite ? L'islam s'est effectivement vu assimiler par des cultures radicalement différentes à travers des époques et des milieux tout aussi divers. On sait aussi que le droit musulman a intégré parmi ses sources les pratiques culturelles des différents peuples et ethnies qu'il s'est vu administrer, et non sans supputations malvenues. L'usage ou la coutume (*'al-'urf*) est effectivement l'une des sources hiérarchisées de la jurisprudence musulmane (Khallaf 1997:127). La *šari'a* a fait siennes les cultures du monde, et la religion musulmane ne prétend pas ainsi être à l'origine de toutes les cultures du monde musulman.

Après des hésitations, la ville de Paris a justement nommé l'établissement culturel qu'elle consacre à l'islam « *Institut des Cultures d'Islam* », respectant à la fois l'unité (religieuse) et la diversité (culturelle) de l'islam. Cette tension entre culture et religion, entre société et religion, Pierre Bourdieu la traduit en soulignant :

...combien le message coranique est allusif, elliptique, de sorte que ce n'est pas le texte qui est déterminant, mais l'interprétation qu'on en donne. ... Le Coran ... veut créer la Umma, mais il laisse subsister les communautés sociales fondées sur le sang, clans ou tribus. Donc, il y a moins une emprise de l'islam sur la société qu'une « affinité structurale » entre elle et lui (Tarot 2008:584-585).

C'est que « l'islam, en se répandant dans le monde, n'a pas effacé les cultures préexistantes. Il s'est superposé plus qu'imposé à elles » (Cailliau 2003:209). Alors certes, il se trouve aussi que culture et religion se superposent parfois. Il ne saurait donc y avoir de *culture islamique* en tant que telle, car « l'islam n'est [effectivement] pas une culture. L'essence de l'islam, qu'on le veuille ou non, est d'ordre religieux » (Ramadan 2003:356). Pour Henri Laoust, le constat est le même : « l'Islam en effet, avant même que d'être une civilisation, une culture ou un ensemble d'institutions, fut et reste essentiellement une religion, c'est-à-dire un acte de foi dans la véracité, la pérennité et l'efficacité d'un credo » (Laoust 1983:III). Ou, pour le formuler autrement, l'islam est transculturel, caractéristique propre au phénomène religieux lui-même.

En guise de conclusion : le religieux est transculturel

Toutes ces questions ressassées sur la compatibilité entre islam et démocratie, islam et modernité, islam et laïcité, islam et féminisme, islam et homosexualité...

font fi de s'arrêter sur cet islam dont on parle tant, mais qu'on définit si peu. Une connaissance imprécise et immédiate de la religion musulmane la postule comme découlant d'elle-même, feignant d'ignorer que la Parole divine s'adresse aux femmes et aux hommes qui, la reconnaissant comme telle ou non, l'interprètent à la mesure du langage et de la culture qui sont les leurs.

Mais il ne suffit pas de prendre acte que « si le Coran est « unique », l'interprétation est plurielle puisqu'il s'incarne dans des contextes culturels et géographiques différents. Cela est admis par la tradition elle-même » (Cailliau 2003:209). Encore faut-il pouvoir clairement déterminer les différentes interprétations, et ce, à l'aune d'un discriminant pertinent. Celui-ci ne pourrait être autre que la modalité de lecture du Coran. En effet, une typologie générale des tendances et courants de pensée musulmans s'élabore alors à partir des différentes modalités de lecture du corpus scripturaire de l'islam (Ramadan 2003:47-60).

L'islam est un par le Texte fondamental de référence qu'est le Coran dont la lecture et l'interprétation sont en revanche plurielles. Et c'est précisément ici que la culture tend à s'immiscer dans le religieux, dès lors que les lectures faites des textes religieux s'inscrivent forcément dans un cadre culturel plus ou moins circonvenant. « Il est [effectivement] admis par les fuqah' (juristes) eux-mêmes que beaucoup d'attitudes et de coutumes anciennes ont été confirmées, légalisées ... voire souvent rendues contraignantes par la jurisprudence » (Diakho 2004:36). Nous avons évoqué plus haut que les juristes musulmans (les légistes, *al-usuliyyun*), conscients de la prépondérance des éléments socioculturels d'une société donnée dans le déploiement de l'identité musulmane, sont allés jusqu'à considérer les coutumes et usages (*'al-'urf*) comme source du droit religieux. Il ne lui est pas pour autant conféré un aspect coercitif et encore moins généralisable, comme l'illustre le changement d'opinion juridique, selon qu'il fut à Bagdad ou au Caire, du fondateur communément reconnu des sciences des fondements du droit musulman (*al-usuliyyun*), Muhammad 'ibn 'Idris 'aš-Šafi'i. Le contexte relativise la portée et l'applicabilité des absolus du texte.

Pour tout dire, les articulations entre le religieux et le culturel sont particulièrement étroites et rendent donc ces instances difficilement dissociables, ce qui explique notamment que « l'anthropologie religieuse ... voit la religion comme une partie de la culture » (Rivière 2008:11). En fait, Ulrich Barth synthétise bien la nature abrupte de ce débat entre culture et religion qu'il estime être une impasse dans la mesure où, sans évoquer les problèmes que soulève celui de religion, le concept de culture lui-même est aussi imprécis qu'indécis.

Le débat est pour une bonne part dominé par un concept trop étroit de culture. Dans l'extension de ce concept, on inclut certes usuellement des phénomènes comme le droit, la politique, la technique, l'économie, l'art ou la science, mais justement pas la religion elle-même. ... Le problème change cependant totalement d'allure si le concept de culture n'est plus défini d'abord en référence à ces formes

réelles d'interaction sociale, [et] il devient tout simplement absurde d'isoler la religion par rapport à la culture et de la placer dans une opposition de principe à la culture... (Barth 2002:102-103).

Barth opte pour une conception globalisatrice de la culture qui fait de la religion une de ses sphères, et l'applique au christianisme et plus particulièrement au protestantisme d'où il nous semble qu'il puise ses propositions. Or en l'islam, c'est le religieux, au contraire, qui aurait tendance, comme on l'a vu, à englober le culturel et non l'inverse. Autrement dit, la *culture islamique* en tant que telle n'est qu'une construction idéale – pour ne pas dire idéologique – et n'est en aucun cas réel. L'islam n'a pas d'identité culturelle propre, comme le défendent l'approche culturaliste et l'essentialisme qu'elle induit (von Grunebaum 1973:1), mais il s'offre comme un cadre éthico-normatif (Id Yassine 2012 [1]:274).

L'islamité ou la « *muslimité* » (Dassetto 1996), ou encore – pour ne pas être avare de néologismes – « *l'islamitude* » (Charnay 2001), se traduit en maintes identités culturelles.

L'islam n'est [alors] ni une nationalité, ni un espace géographique, ni un espace culturel comme peuvent l'être la francophonie ou le Commonwealth britannique. C'est une religion universelle, transnationale, translinguistique, trans-ethnique et transculturelle. C'est d'ailleurs bien le message du Coran lui-même (Corm 2006).

Autrement dit, objectivement, « Monsieur Islam n'existe pas » (Bouzar 2004), il ne s'agit que de musulmans. Et l'identité religieuse de ces derniers dispose de marqueurs lui permettant d'être *islamique*, quelle que soit l'identité culturelle qui lui donne forme dans un espace social donné. L'islam comme langage religieux surplombe toutes les cultures qui foncièrement sont œuvres humaines. Cette transculturalité de l'islam explique aussi comment cette religion a pu être appropriée par des peuples aux cultures aussi différentes que le sont celle de l'actuel plus grand pays musulman (l'Indonésie) et celle du plus ancien d'entre eux (l'Arabie). C'est en comparant le Maroc et l'Indonésie que Clifford Geertz illustre la propriété inextricable de cette distinction entre le religieux et le culturel :

La ressemblance la plus évidente entre les deux pays ... est leur affiliation religieuse ; mais c'est là aussi, du moins culturellement, leur différence. Situés aux extrémités orientale et occidentale de l'étroit ruban de la civilisation islamique classique ..., ils ont participé à l'histoire de cette civilisation de manière très différente, à des degrés très différents, avec des résultats très différents. Tous deux se tournent vers La Mecque mais, antipodes du monde musulman, ils s'inclinent dans des directions opposées (Geertz 1992:18).

Bibliographie

- Barth, U., 2002, « Qu'est-ce que la religion ? », in P. Gisel et J.M. Tétaz (ed.), *Théories de la religion. Diversité des pratiques de recherche, changements des contextes socioculturels, requêtes réflexives*, Genève, Labor et Fides, 414 p.
- Benhamou, F., 2004, *L'économie de la culture*. Paris, La Découverte, 126 p.
- Bensa, A., 2006, *La fin de l'exotisme. Essais d'anthropologie critique*, Toulouse, Anacharsis, 367 p.
- Benveniste, É., 1969 [1], *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. 1. économie, parenté, société*, Paris, Éditions de Minuit, 376 p.
- Benveniste, É., 1969 [2], *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. 2. pouvoir, droit, religion*, Paris, Éditions de Minuit, 340 p.
- Berque, J., 1993, *Relire le Coran*, Paris, Albin Michel, 143 p.
- Berthelot, J.M., 2005, *La construction de la sociologie*, Paris, PUF, 127 p.
- Bourdieu, P., 1996, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil, 248 p.
- Boutinet, J.P., 2004, *Vers une société des agendas. Une mutation de temporalités*, Paris, PUF, 224 p.
- Bouzar, D., 2004, *Monsieur Islam n'existe pas : pour une désislamisation des débats*, Paris, Hachette, 222 p.
- Brelich, A., 1970, « Prolégomènes à une histoire des religions », in H.C. Puech (ed.), *Histoire des religions*, vol. 1, Paris, Gallimard, 746 p.
- Caillé, A., 2003/2, « Qu'est-ce que le religieux ? Religion et Politique », *Revue du MAUSS*, n°22, Paris, La Découverte, 445 p.
- Caillé, A. (ed.), 2007, *La quête de reconnaissance. Nouveau phénomène social total*, Paris, La Découverte, 302 p.
- Cailliau, H., 2003, *L'esprit des religions. Connaître les religions pour mieux comprendre les hommes*, Paris, Milan, 319 p.
- Castro, E. V., 2011, *Métaphysiques cannibales*, Paris, PUF, 216 p.
- Charnay, J.P., 1994, *Sociologie religieuse de l'Islam*, Paris, Hachette, 618 p.
- Charnay, J.P., 2001, *La Charîa et l'Occident*, Paris, L'Herne, 142 p.
- Cipriani, R., 2004, *Manuel de sociologie de la religion*, Paris, L'Harmattan, 382 p.
- Corm, G., 2006, « Il y a quelque chose d'artificiel à vouloir mettre tous les musulmans dans une organisation politique », *Oumma.com*, URL : <http://oumma.com/Georges-Corm-Il-y-a-quelque-chose>.
- Crick, F., 1995, *L'hypothèse stupéfiante. À la recherche scientifique de l'âme*, Paris, Plon, 424 p.
- Cuche, D., 2010, *La notion de culture dans les sciences sociales*, Paris, La Découverte, 157 p.
- Dassetto, F., 1996, *La construction de l'Islam européen : approche socio-anthropologique*, Paris, L'Harmattan, 384 p.
- Descola, P., 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 623 p.
- Despland, M., 1979, *La religion en Occident. Evolution des idées et du vécu*, Montréal, Fides, 579 p.
- Diakho, M., 2004, *Lesclavage en Islâm. Entre les traditions arabes et les principes de l'Islâm*, Beyrouth, Dar Al-Bouraq, 287 p.
- Dianteuill, E., 2002, « Pierre Bourdieu et la religion. Synthèse critique d'une synthèse critique », *Archives de sociologie des religions*, n°118, p. 5-19.
- Dubuisson, D., 1998, *L'Occident et la religion. Mythes, science et idéologie*, Bruxelles, Complexe, 333 p.

- Durkheim, É., 1993, *Éducation et sociologie*, Paris, PUF, 130 p.
- Eisenstadt, S. N., 2001, « La modernité multiple comme défi à la sociologie », in L. Tomasi (éd.), *New Horizons in Sociological Theory and Research. The Frontiers of Sociology at the Beginning of the Twenty-First Century*, Aldershot, Ashgate, 436 p.
- Erner, G., 2006, *Victimes de la mode ? Comment on la crée, pourquoi on la suit*, Paris, La Découverte, 242 p.
- Filoramo, G., 2007, *Qu'est que la religion ? Thèmes, méthodes, problèmes*, Paris, Cerf, 353 p.
- Foucault, M., 2003, *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, Paris, PUF, 240 p.
- Gauchet, M., 1985, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de religion*, Paris, Gallimard, 336 p.
- Geertz, C. J., 1992, *Observer l'Islam. Changements religieux au Maroc et en Indonésie*, Paris, La Découverte, 151 p.
- Gôle, N., 2000, « Snapshots on islamic modernities », *Daedalus*, Multiple Modernities, vol. 129, n°1, hiver 2000, pp. 91-117.
- Gôle, N., 2005, *Interpénétrations. L'Islam et l'Europe*, Paris, Galaade, 160 p.
- Habermas, J., 1987, *Théorie de l'agir communicationnel. Rationalité de l'agir et rationalisation de la société*, Tome 1, Paris, Fayard, 448 p.
- Heidegger, M., 1943, *Erläuterung zu Hölderlins Dichtung*. Frankfurt, Klostermann, 208 p.
- Hervieu-Léger, D., 1993, *La religion pour mémoire*, Paris, Le Cerf, 273 p.
- Hervieu-Léger, D., 2002, « La transmission des identités religieuses », *Sciences Humaines*, n° 36, Mars/Avril/Mai, URL : http://www.scienceshumaines.com/la-transmission-des-identites-religieuses_fr_12534.html.
- Hervieu-Léger, D., 2006, « Religion et modernité », in S. Mesure et P. Savidan (éd.), *Le dictionnaire des sciences humaines*, Paris, PUF, 1277 p.
- Hervieu-Léger, D. et J.P. Willaime, 2001, *Sociologies et religion. Approches classiques*, Paris, PUF, 289 p.
- Id Yassine, R., 2012 [1], *L'Islam d'Occident ? Introduction à l'étude des musulmans des sociétés occidentales*. Perpignan, Halfa, 328 p.
- Id Yassine, R., 2012 [2], « Les religions au prisme des sciences humaines et sociales modernes », in B. Godelet, éd., *Religions et modernité*, Perpignan, PUF, 247 p.
- Jurjani, 'A., 2005, *Le livre des définitions*, Beyrouth, Albouraq, 596 p.
- Khallaf, 'A.W., 1997, *Les fondements du droit musulman*, Paris, Al Qalam, 368 p.
- Koch-Piettre, R. (éd.), 2004, « Pluralisme religieux et diversité culturelle », *Diogène* 205, Janvier/Mars, 165 p.
- Lahire, B., 2004, *La culture des individus. Dissonances culturelles et distinction de soi*, Paris, La Découverte, 778 p.
- Lambert, Y., 2007, *La naissance des religions. De la préhistoire aux religions universalistes*, Paris, Armand Colin, 453 p.
- Laoust, H., 1983, *Les schismes dans l'Islam. Introduction à une étude la religion musulmane*, Paris, Payot, 500 p.
- Latour, B., 1997, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, 205 p.
- Le Breton, D., 2005, *Anthropologie du corps et modernité*, Paris, PUF, 280 p.
- Lefebvre, G., 2001, « Les traditions amériidiennes », in J.M. Latouche et G. Ménard (éd.), *L'étude de la religion au Québec. Bilan et prospective*, Saint-Foy, PUL, 504 p.

- Lorius, C. et L. Carpentier, 2011, *Voyage dans l'Anthropocène, cette nouvelle ère dont nous sommes les héros*, Arles, Actes-Sud, 168 p.
- Martuccelli, D., 1999, *Sociologies de la modernité. L'itinéraire du XX^e siècle*, Paris, Gallimard, 709 p.
- Mendras, H., 1997, *L'Europe des Européens. Sociologie de l'Europe occidentale*, Paris, Gallimard, 417 p.
- Meslin, M., 2010, *L'homme et le religieux. Essai d'anthropologie*, Paris, Champion, 222 p.
- Mijolla-Mellor, S., 2004, *Le besoin de croire. Métapsychologie du fait religieux*, Paris, Dunod, 304 p.
- Mintzberg, H., 1998, *Structure et dynamique des organisations*, Paris, Éditions d'Organisation, 440 p.
- Mintzberg, H., 2003, *Le pouvoir dans les organisations*, Paris, Editions d'Organisation.
- Morin, E., 1991, *Introduction à la pensée complexe*, Paris, ESF, 688 p.
- Mucchielli, A., 2007, *L'identité*, Paris, PUF, 127 p.
- Ortigue, E., 1981, *Religions du Livre et religions de la coutume. Les hommes et leurs signes*, Paris, Le Sycomore, 191 p.
- Pierre, J., 2009, « Religion et langage : la pérennité de la condition religieuse en modernité », *Revue du MAUSS permanente*, 26 février, URL : <http://www.journaldumauss.net/spip.php?article474>.
- Quesne, P., 2007, *La philosophie du Coran*, Beyrouth, Albouraq, 207 p.
- Ramadan, T., 2003, *Les Musulmans d'Occident et l'avenir de l'islam*, Arles, Actes Sud, 390 p.
- Rivera, A., 2010, *Les dérives de l'universalisme. Ethnocentrisme et islamophobie en France et en Italie*, Paris, La Découverte, 212 p.
- Rivière, C., 2008, *Socio-anthropologie des religions*, Paris, Armand Colin, 220 p.
- Rochefort-Turquin, A., 2006, « Sociologie religieuse », in J.P. Durand, R. Weil, F. Aballéa et P. Bernoux, éd., *Sociologie contemporaine*, Paris, Vigot, 815 p.
- Schrödinger, E., 1990, *L'esprit et la matière*, Paris, Seuil, 258 p.
- Simmel, G., 1999, *Sociologie. Études sur les formes de la socialisation*, Paris, PUF, 772 p.
- Simmel, G., 2007, *Philosophie de l'argent*, Paris, PUF, 662 p.
- Simon, P.J., 2008, *Histoire de la sociologie. Tradition et fondation*, Paris, PUF, 824 p.
- Tarot, C., 2008, *Le symbolique et le sacré. Théories de la religion*, Paris, La Découverte, 911 p.
- Tétaz, J.M., 2002, « Image de l'Inconditionné. Élément pour une théorie post-métaphysique de la religion à partir de Habermas et de Wittgenstein », in P. Gisel et J.M. Tétaz (éd.), *Théories de la religion. Diversité des pratiques de recherche, changements des contextes socioculturels, requêtes réflexives*, Genève, Labor et Fides, 414 p.
- Touraine, A., 1992, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 462 p.
- Trigano, S., 2001, *Qu'est-ce que la religion ? La transcendance des sociologues*, Paris, Flammarion, 331 p.
- Tylor, E. B., 1878, *La civilisation primitive*, Tome 1, Paris, C. Reinwald et Cie, 584 p.
- Van Ess, J., 2002, *Prémices de la théologie musulmane*, Paris, Albin Michel, 163 p.
- Verbunt, G., 2006, *La modernité interculturelle : la voie de l'autonomie*, Paris, L'Harmattan, 241 p.
- von Grunebaum, G., 1973, *L'identité culturelle de l'islam*, Paris, Gallimard, 295 p.
- Weber, M., 2006, *Sociologie de la religion*, Paris, Flammarion, 512 p.
- Zawadzki, P., 2007, « Un tâche aveugle sur la rétine de Voltaire : le fanatisme des intellectuels », in F. Champion, S. Nizard et P. Zawadzki (éd.), *Le sacré hors religion*, Paris, L'Harmattan, 284 p.

Réinventer la tradition islamique

Blondin Cissé

Position du problème

Nous voudrions partir d'un constat pour aborder notre réflexion : la nuit noire qu'a connue le monde islamique résulte de son rapport avec lui-même ; et sa sortie de l'obscurité dépendra de sa capacité à déplacer son regard de soi vers le monde afin de l'habituer à une lumière dont les seuls critères de validité, qui rendent effective sa brillance, lui sont conférés par l'horizon commun qu'il éclaire et/ou annonce en dehors des formes imposées, des schémas construits ou proposés par une vision, quelle qu'elle soit.

Si la réalisation d'un tel manifeste programmatique implique *l'existence d'un sujet défini par sa participation à des contraires*¹, c'est-à-dire d'une identité qu'on pourrait qualifier de « désidentificatrice » dans la mesure où elle manifeste un « je » s'arrachant de son inscription identitaire pour s'exposer au dehors, il s'agira avant tout de s'enraciner dans une tradition de l'islam porteuse d'une culture dont l'efficacité dépend de sa capacité à se construire, se réinventer, se déployer, ainsi que l'attestent ces propos du marxiste Remo Cautoni : « Une culture qui ne veut modifier ni le monde, ni ses rapports extérieurs, ni ses conditions de vie, est une culture de musée, qui craint l'air frais de l'action »².

Existerait-il donc des causes internes à l'aliénation du monde musulman, en dehors du système de représentation dans lequel il a été enfermé par l'Occident – de sorte qu'on ne puisse pas penser ni envisager son re-déploiement – sa sortie de la nuit – sans interroger et re-tensionner sa tradition dans une perspective dialectique intégrant toutes les catégories de l'impermanence et du changement ?

La revivification de l'islam ne se laisserait-elle pas saisir alors comme processus de sortie des clôtures de cet islam nostalgique parfois sorti tout droit de l'imaginaire de ceux qui veulent entraîner les peuples arabo-musulmans vers la régression, l'obscurantisme et la fermeture *en voulant substituer à la complexité théologique une uniformisation dévastatrice*³ ?

Dépasser la culture de la pétrification dans laquelle l'islam a été enfermée par des lectures déconnectées du réel, c'est donc élaborer une autre gestion de la mémoire à la fois fidèle aux fondamentaux de la tradition et ouverte sur l'avenir. Et la première exigence de ce dépassement, paradoxalement, implique un retour à la première énonciation du concept de culture, telle que l'ont pensée les philosophes de l'antiquité grecque à travers la notion de *paideia* désignant à la fois l'enseignement des qualités humaines et l'ensemble des connaissances qu'un individu doit posséder pour s'élever au rang de citoyen grec. Dans cette perspective, si la culture se conçoit comme une tension, une perfectibilité – ainsi que l'énonce Cicéron qui utilise le premier le mot *culture* dans son essai *Cultura animi philosophia*⁴ pour signifier toute activité pour le développement mental par laquelle les humains pourront accéder à la connaissance philosophique, scientifique, éthique et artistique –, la véritable question qui se pose est de savoir comment regarder la tradition en refusant de se complaire dans un *entêtement rétrospectif*, c'est-à-dire avec des yeux neufs qui ne se contentent pas de la chaleur que peuvent procurer encore les cendres, mais se font eux-mêmes étincelles pour rallumer d'autres flammes. C'est tout le sens de ces propos de Jaurès disant de la tradition qu'elle « ...ne consiste pas à la conservation des cendres mais à l'attisement des flammes ».

Comment, dès lors ré-introduire dans les sociétés arabo-musulmanes la dynamique créatrice qui leur a permis au VIII^e siècle d'être en avance pendant quatre à cinq siècles sur le reste du monde, mobilisant la force novatrice de toutes les cultures qui les avaient précédées et favorisant l'émergence d'écoles doctrinales qui ont contribué à la formation et à la maturation de la pensée islamique? Il s'agira donc, dans notre présente contribution, d'interroger la tradition afin de voir sous quelles conditions elle peut être porteuse de nouvelles possibilités de sens appelant à de nouveaux standards émergents du principe de réalité. Cette tension déjà présente chez les penseurs de la *Nahda*, la renaissance musulmane du XIX^e siècle, qui a cherché à rouvrir les portes de l'*Ijtihad*⁵, se retrouve chez des penseurs contemporains comme Muhammad Iqbal dont le projet de « reconstruire la pensée religieuse de l'islam » excède le cadre du renouveau islamique pour poser une autre question, celle d'une déterritorialisation découvrant l'idéal cosmopolitique de l'islam dans son refus de s'enraciner dans un espace ou de refléter une communauté culturelle donnée. C'est dans cette problématique que nous nous installerons.

Sortir l'islam des clôtures dogmatiques !

L'islam est comme une horloge dont le mécanisme est intact, bien qu'il soit obscuré par la rouille et la poussière. Il suffirait de secouer la poussière, d'enlever la

rouille et de mettre en route le balancier pour rallier à l'heure de la science et de la civilisation la septième partie de l'humanité⁶.

Si ces propos de Charles Mismar prenant le contrepied de la thèse d'Ernest Renan affirmant l'incompatibilité de l'islam avec la science, voire l'incapacité des sociétés musulmanes à sortir de leur état d'arriération scientifique, économique et culturelle puisque étant repliées sur elles-mêmes, fermées à tout progrès scientifique⁷, ont un mérite, c'est bien celui de nous permettre de comprendre l'originalité de la position des nouveaux réformateurs de l'islam qui vont essayer de poser un nouveau commencement dans l'entreprise de revivification de l'islam en rejetant le système construit par une tradition savante réformatrice plus préoccupée à défendre l'orthodoxie musulmane en prônant un retour aux sources de l'islam, par fidélité aux principes essentiels du message coranique, qu'à impulser une véritable pensée novatrice de l'islam. Aussi la nécessité de la réforme religieuse défendue par les nouvelles élites va-t-elle s'énoncer non pas sur le mode d'une purification – s'exprimant parfois par le rejet pur et simple de tout ce qui a contribué à l'édification de la civilisation arabo-islamique, à savoir l'emprunt fait au judaïsme, au christianisme, aux traditions grecque, persane et hindouiste, comme ce fut le cas avec les réformistes radicaux comme Sayyid Qotb qui appartient à la deuxième génération des Frères musulmans –, mais va impliquer une distance critique vis-à-vis de la tradition afin d'accéder au véritable message du Coran. Car, pensent-ils comme Iqbal, le retard du monde islamique s'explique par la corruption même du principe de l'islam, d'où le rejet systématique des premières tentatives réformatrices reconduisant l'exégèse de l'orthodoxie musulmane.

Le concept de *reconstruction* renferme alors l'idée de restauration d'une *horloge* arrêtée qu'il faut débloquer et remettre à l'heure afin qu'elle s'insère parfaitement dans une dynamique porteuse de nouvelles possibilités de sens par lequel l'homme musulman retrouvera le véritable esprit du Coran qui l'exhorte à penser la vie en termes de mouvements illimités et à se lancer à la recherche de la connaissance⁸. C'est ainsi que pour Iqbal, le préalable à la *reconstruction de la pensée religieuse de l'islam* consiste en la réappropriation de la science, c'est-à-dire de l'esprit d'investigation permettant au musulman de découvrir le véritable message coranique dans une tension permanente vers le monde de la matière vivante qui lui révèle l'illimité de sa pensée recevant les caractéristiques de l'infini dans son déploiement, comme le remarque Iqbal lorsqu'il écrit :

Lorsqu'il est attiré par les forces qui l'entourent, l'homme a le pouvoir de les modeler et de les diriger, lorsqu'elles le contrecarrent, il a la capacité de construire dans les profondeurs de son propre être un monde bien plus vaste, où il découvre des sources de joies et d'inspiration infinies. Son sort est rude, et son être est fragile comme un pétale de rose, cependant aucune forme de la réalité n'est aussi puissante, aussi vivifiante, aussi magnifique que l'esprit de l'homme ! Ainsi, dans son être intime, l'homme, tel que le conçoit le Coran, est une activité créatrice, un esprit qui monte

et qui, dans sa marche en avant, s'élève d'un état de l'être à un autre (...). Mais sa vie et sa marche en avant de son esprit dépendent de l'établissement de rapports avec la réalité qui lui fait face. C'est la connaissance qui établit ces rapports, et la connaissance, c'est la perception sensorielle élaborée par la compréhension⁹.

C'est dans cette optique qu'il faudrait comprendre la centralité du concept d'*Ijtihād* pour ces penseurs modernes du renouveau musulman qui vont chercher à interpréter l'islam dans les termes de la modernité philosophique. Dès lors, en s'appuyant sur l'héritage philosophique de l'Occident, le but de Muhammad Iqbal n'est pas d'assujettir l'islam à la civilisation occidentale, voire de le valider à partir de ce point de vue, mais plutôt de montrer comment la *Weltanschauung* coranique s'inscrit parfaitement dans la dynamique cartésienne de l'Occident, posant ainsi les bases d'une réconciliation de la vision religieuse de l'islam avec la pensée scientifique et philosophique¹⁰.

Un tel point de vue, qui dénote l'importance que la pensée coranique accorde à la connaissance et à la réflexion, entre en contradiction avec toute tentative de fermeture des portes de l'*Ijtihād* et refuse toute clôture du message coranique – comme l'avaient fait au XIII^e siècle des docteurs de la foi cherchant à préserver l'unité de la communauté musulmane à la suite de la destruction de Bagdad en 1258 par les Mongols –, puisque sa signification totale ne se révèle au fur et à mesure qu'à l'intérieur de

...cette immensité du temps et de l'espace comport(ant) la promesse d'une subjugation complète par l'homme dont le devoir est de méditer sur les signes de Dieu et de découvrir ainsi les moyens de réaliser en fait sa conquête de la nature¹¹.

Par conséquent, le projet iqbalien de « reconstruction de la pensée religieuse de l'islam » replace l'homme dans l'univers d'où l'avait exclu la philosophie contemplative du soufisme panthéiste prônant un détachement vis-à-vis du monde. Il s'oppose à l'immobilisme engendré par des lectures orthodoxes du Coran posant l'univers comme un produit fini alors qu'il est susceptible de s'agrandir continuellement à travers les vastes étendues de l'espace et du temps ainsi que l'éclaire le Coran : Dis – parcourez la terre et voyez comment Dieu a produit toute la création ; plus tard Il lui donnera une nouvelle naissance¹².

Dans cette révélation des potentialités infinies de la création, l'homme devient alors le collaborateur de Dieu pourvu qu'il en prenne l'initiative afin de pouvoir découvrir dans l'expérience religieuse l'occasion qui lui est donnée d'appréhender « ...l'aspect complexe de cette réalité dynamique contenue dans le processus du déroulement continu¹³ ». Telle est la portée de la véritable signification du Coran, ainsi que l'affirme Iqbal décrivant l'esprit véritable de l'islam :

Le fondement ultime de toute vie, tel que le conçoit l'islam, est éternel et se révèle dans la variété et le changement. Une société fondée sur une telle conception de la réalité doit réconcilier, dans sa vie, les catégories de la permanence et du changement.

Elle doit posséder des principes éternels pour réglementer sa vie collective ; car l'éternel nous fait prendre pied dans le monde du changement perpétuel. Mais les principes éternels, lorsqu'on les envisage comme devant exclure toutes possibilités du changement qui, selon le Coran, est l'un des plus grands « signes » de Dieu, tendent à immobiliser tout ce qui est essentiellement mobile dans sa nature¹⁴.

Si le renouveau de la pensée religieuse de l'islam amorcé à la fin du XIXe siècle pose l'ouverture à la modernité comme la condition de la survie ontologique et existentielle du monde musulman marqué par un déclin sans précédent, la véritable question qui se joue à l'intérieur de cette réforme est celle de trouver les voies et moyens pour rendre intemporel le message coranique, en le sortant de cette vision anachronique présentant l'islam comme une pensée identique à elle-même en tout lieu et en toute époque – comme si cette religion formait un bloc monolithique dans le temps et l'espace, ne tenant pas compte des particularités de ses composantes issues de situations concrètes différentes (géographiques, politiques et socio-culturelles). N'est-ce pas là une manière de réaffirmer le principe de l'*Ijtihād*, c'est-à-dire l'effort de recherche et de réflexion auquel l'islam invite chaque croyant, d'où l'intérêt de ces propos d'Abdelmajid Charfi dévoilant la problématique fondamentale du message de l'islam :

Tout le problème réside dans l'interprétation à laquelle se livre chaque musulman, chaque groupe, chaque génération, quand il s'agit de répondre aux besoins présents, qu'ils soient d'ordre intellectuel ou social. Chaque fois qu'il y a harmonie entre la conscience du musulman et son vécu, la religion assure un rôle positif. Mais chaque fois que l'un des deux entre en discordance avec l'autre, la religion se réduit à exprimer aspirations et espoirs, à compenser l'impuissance et la désillusion ; elle n'est plus, entre les membres de la communauté, qu'un lien formel qui ne tardera pas à se rompre lorsque d'autres liens tels que le nationalisme ou toute autre idéologie seront propres à assurer cette fonction¹⁵.

C'est à la lumière de cette dimension culturelle, générationnelle et intemporelle qu'implique le message coranique que Muhammad Iqbal rejette toute idée de *scellement de la prophétie* dans la mesure où l'expérience du prophète de l'islam dévoile et actualise la portée d'une parole vivante s'insérant dans le cours du temps afin d'ouvrir toujours des horizons révélant les profondeurs, le secret d'un temps créateur de nouveaux idéaux. Selon Iqbal, c'est ce principe d'ouverture et d'inachèvement saisissant la vie comme tension créatrice – processus de création progressive constante qui nécessite que chaque génération, guidée mais non empêchée par l'œuvre de ces prédécesseurs, ait le droit de résoudre ses propres problèmes¹⁶ – qui confère à la prophétie toute sa signification, ainsi qu'il l'écrit :

Dans l'islam, la prophétie atteint sa perfection en découvrant la nécessité de sa propre abolition. Ceci implique la fine compréhension que la vie ne peut être tenue à jamais en lisière, qu'afin d'atteindre une pleine conscience de soi, l'homme doit être finalement livré à ses propres ressources. L'abolition de la prêtrise et de la royauté

héréditaire en islam, l'appel constant dans le Coran à la raison à l'expérience, et l'importance qu'il attribue à la nature et à l'histoire en tant que sources de connaissance humaine constituent autant d'aspects divers de la même idée de finalité¹⁷.

Revivifier le Coran par des lectures neuves et innovantes prenant en charge l'évolution de la société humaine sans pour autant être une aliénation ou une « simple adaptation aux conditions modernes de la vie¹⁸ », ré-ouvrir les portes de l'*Ijtihâd* – l'effort personnel d'interprétation des textes sacrés –, fermées par les pouvoirs politiques et religieux¹⁹ et reconnaître la nécessité ontologique et existentielle de la redécouverte d'une herméneutique ouverte, contrairement à la lecture stationnaire à laquelle se sont livrés des *Ulemas* conservateurs soucieux de préserver l'unité de la communauté musulmane et d'empêcher sa désintégration après la destruction de Bagdad, centre de la vie intellectuelle musulmane, au milieu du XIII^e siècle²⁰, telle est la portée du projet de *reconstruction de la pensée religieuse de l'islam*.

Mais le déploiement du projet iqbalien est solidaire d'un certain attachement à ce que nous appelons un *passé dynamique*, c'est-à-dire dont la signification véritable ne peut être à la portée d'une glorification nostalgique, mais s'éclaire dans ses possibilités en puissance qui se dévoilent à « ...des individus pleinement conscients d'eux-mêmes (et capables) de révé(ler) les profondeurs de la vie²¹ ». Dans la perspective que Omar – le premier esprit critique et indépendant de l'islam – exprimant l'intemporel du message coranique et sa dynamique prononça aux dernières heures du prophète : « Le Livre de Dieu est suffisant pour nous. »

C'est tout le sens que découvrent ces propos de Bachir Diagne lorsqu'il écrit dans *Islam et société ouverte* :

Il est de la nature même de la vie d'être inachèvement et ouverture, et c'est pourquoi la fidélité n'est pas malgré le temps : loin d'être crispation contre le mouvement et le devenir, elle s'éprouve dans le temps, au sens où à la fois elle s'y risque et y rencontre sa propre signification. Parce que la finalité, pour l'humain, c'est d'accéder à la pleine conscience de soi, la fidélité est dans le mouvement. Celui-ci n'est donc pas un éloignement des principes et une déperdition fatale de leur sens premier mais un déploiement créateur de leur signification et, pour ainsi dire, leur approfondissement continu²².

L'on comprend alors que le refus d'Iqbal de penser la renaissance du monde islamique sur le mode de la nostalgie ainsi qu'on le retrouve chez d'autres réformateurs modernes – même si la civilisation musulmane arabo-persane a été en avance du VIII^e siècle au XIV^e siècle sur le monde occidental – s'accompagne de la dénonciation radicale de l'imitation servile (*taqlid*) qui cherche à penser des situations inédites à la lumière de conceptions anciennes issues de situations concrètes historiquement déterminées, ainsi qu'il l'écrit dans un vers du *Message de l'Orient* :

Qu'il serait bon que l'homme à la démarche libre
Aille, affranchi des chaînes du passé !

Si l'imitation était une chose bonne,
Le prophète aurait suivi, lui aussi,
La voie des aïeux²³.

Ce faisant, le projet de Muhammad Iqbal de reconstruction de la pensée religieuse de l'islam dépasse le cadre de son déploiement et ne peut, dès lors, s'enclencher que dans son articulation à une autre problématique, celle d'une déterritorialisation découvrant l'idéal cosmopolitique de l'islam dans son refus de s'enraciner dans un espace ou de refléter une communauté culturelle donnée. C'est sous cet angle qu'il conviendrait de placer les propos d'Iqbal éclairant la dimension cosmopolitique de l'islam :

L'islam est de caractère non territorial, et son but est de fournir un modèle pour l'organisation finale de l'humanité, en faisant venir ses adhérents de races mutuellement hostiles et en transformant cet assemblage morcelé en un peuple possédant la pleine conscience de lui-même²⁴.

Toutefois, il ne s'agit plus de poser l'unification des sociétés musulmanes dans un ensemble plus vaste comme un idéal, étant donné qu'une telle entreprise – quel que soit son intérêt – trouve son abolition à l'intérieur de sa propre trajectoire, l'inscrivant dans un processus indéfiniment ouvert et dont la portée excède son horizon de départ puisque le mouvement qui le porte l'expose toujours à son extériorité, à son autre. C'est dans cette perspective que s'inscrit d'ailleurs notre réflexion sur la critique du paradigme unificateur en politique²⁵ dont l'objet est d'affranchir la communauté de sa dimension organiciste, en refusant de la penser comme un Corps ou une *subjectivité plus vaste* construite sur la base du *propre* de ses membres alors que celle-ci se conçoit comme un *impropre*, une extraversion – réaffirme le principe d'un agir politique exprimant avant tout la *condition humaine* et dont le moteur réside dans la conquête de nouvelles perspectives de sens révélant l'inépuisable pouvoir d'innovation des individus se ré-inventant continuellement dans leur *tension vers*. C'est à travers une telle posture que s'éclaire le concept de *raison émergente* dont Mohammed Arkoun rend compte en ces termes :

La raison émergente se distingue de tous les usages antérieurs de la raison sur les registres religieux, philosophiques et anthropologiques par les outils de pensée et le regard qu'elle se donne pour transformer en avènements tous les événements porteurs d'évidentes richesses révélatrices sur les espérances de la personne humaine et des sociétés où se déploient les existences individuelles et collectives (...). On s'accorde à considérer que la raison moderne se distingue de tous les usages antérieurs de la raison par le fait qu'elle est censée avoir conquis les possibilités intellectuelles et scientifiques de sa sortie hors des clôtures où l'entraînent de manière récurrente ses dérives mytho-historiques et mytho-idéologiques dans ses confrontations avec le réel²⁶.

Réchauffer la tradition

L'inexistence en islam d'une autorité définissant des dogmes et détentrice des *moyens de grâce*, comme c'est le cas dans l'Église, interroge non seulement le statut de la tradition islamique, mais aussi la signification du message coranique. La « tradition islamique » se découvre donc à l'aune d'une mémoire islamique éclatée, plurielle, traversée par des confrontations doctrinales issues d'une situation herméneutique exprimant la quête d'un sens véritable du texte-référence. Articuler donc la crise du monde musulman aux clôtures érigées par les traditionalistes, conservateurs, prônant un retour au pur et l'attachement au sens obvie de la révélation – d'où la mise en abîme de l'extraordinaire bouillonnement philosophique et culturel qui a caractérisé la civilisation islamique dans les siècles précédents²⁷, c'est, d'une part, restituer la tradition de la *disputatio* qui a permis l'éclosion de différentes écoles doctrinales s'appropriant désormais les discussions sur les grands problèmes ouverts par le Coran en fonction de leurs postures politico-idéologiques et, d'autre part, réaffirmer le principe interne de la dynamique de l'islam qui a favorisé sa rencontre avec d'autres univers culturels.

Ainsi pour la « communauté islamique »²⁸, l'une des conditions de dépassement de la crise consiste, d'une part, à ré-impulser une pratique vivante de la déliaison en restituant les controverses et les tensions doctrinales très tôt présentes dans le champ islamique et, d'autre part, à libérer l'islam de ces lectures orthodoxes, qui souvent, en privilégiant les interprétations littéralistes et légalitaristes du Coran, favorisent l'extrémisme radical. De ce fait, la sortie des clôtures dogmatiques dans le monde arabo-musulman est toujours fonction de la mémoire du politique. En d'autres termes, quelle mémoire faut-il restituer pour construire ou reconstruire en islam une tradition dynamique phagocytée et défigurée par des pesanteurs obscurantistes et aliénantes issues de lectures extrémistes du Coran plus apte à instituer un mode de production d'un lien conjonctif qu'à favoriser réellement une pratique vivante, liante et institutive de la déliaison ?

Ainsi, Iqbal exhorte l'*homo islamicus* à briser les clôtures géographiques et dogmatiques de la race, de la couleur ou de la culture – qu'Iqbal considère comme de véritables idoles –, car *la terre entière est* (pour lui) *un lieu de prière*, selon le fameux précepte attribué au Prophète Muhammad. Il ne s'agit pas de voir dans cette affirmation l'expression subtile d'un impérialisme islamique, ainsi qu'il peut résulter d'une lecture au premier degré, mais plutôt la manifestation du message de l'islam, à l'instar des autres religions monothéistes, à travers le refus de confiner le croyant dans un espace particulier²⁹. Il apparaît clairement que le *processus-de-devenir-musulman* ne peut s'enclencher qu'au regard d'une instance dont la caractéristique fondamentale est la mise à distance qu'elle effectue par rapport à toute logique d'embrigadement ou de revendication identitaire qui risquerait d'occulter la double ambition de sa nécessaire dé-communautarisation, à savoir l'achèvement

d'un monde dans une perspective cosmopolite, et l'invention permanente du soi musulman. Ce processus est inscrit au programme de ce qu'on peut appeler une philosophie du vagabondage, que l'auteur du *Message de l'Orient* laisse transparaître dans ces vers de son poème :

Tu n'es pas encore libéré des liens de l'eau et de l'argile (...)
Le cœur vagabond ne supporte pas de demeurer sur place
Et ne se contente pas de l'eau, du feu, de l'argile.
Ne t'imaginer pas qu'il repose dans le corps :
C'est une mer qui ne se laisse captiver par aucun rivage³⁰.

Voilà une philosophie qui se fonde sur le refus de tout discours passéiste en s'identifiant plutôt à un *discours vivant*, qui n'est pas la disqualification systématique du passé, mais son actualisation dans le présent ainsi qu'il apparaît dans le concept de *tradition vivante* qu'énonce le philosophe franco-sénégalais, Gaston Berger, en ces termes :

Elle n'est point la stérile évocation des choses mortes, mais la redécouverte d'un élan créateur qui se transmet à travers les générations et qui, à la fois réchauffe et éclaire.³¹

De ce fait, la question n'est plus pour le musulman de s'enfermer dans le dilemme tradition et modernité, d'épouser ou non les contours d'une modernité occidentale conquérante et aliénante, mais de déployer une véritable stratégie d'émancipation susceptible de lui permettre de s'approprier la tradition dans une perspective dynamique, d'affronter ici et maintenant les tâches urgentes que pose son émancipation. Aussi la sortie des clôtures géographiques et dogmatiques de la race, de la couleur ou de la culture ne doit-elle pas être pensée sur le mode d'une *aliénation*, mais plutôt comme la *fidélité* à une tradition dont l'effectivité et la performativité dépendent de la capacité du croyant à la *re-tensionner*.

Au total, notre intention d'examiner la régression du monde islamique à la lumière des clôtures dogmatiques construites par les conservateurs traditionalistes réfractaires à toute idée de réforme de l'islam à travers la mise en place de ce que Mohammed Arkoun a appelé un *Corpus Officiel Clos* – exprimant « ...les rigueurs du dogmatisme théologico-juridique et les terreurs de l'idéologie³² qui abolit l'humanité de l'homme³³ » – traduit la nécessité de redéployer la pensée musulmane dans la perspective humaniste qui l'a caractérisée à ses débuts en consolidant, voire en enrichissant son expérience dans sa confrontation avec d'autres aires civilisationnelles. La revendication et l'affirmation de cette tension cosmopolitique qui n'a jamais cessé de travailler la société musulmane constituent l'un des axes majeurs de la pensée de Muhammad Iqbal qu'Éva Vitray de Meyerovitch énonce en ces termes dans la préface du *Livre de l'Éternité*, dévoilant l'enseignement suprême que l'auteur reçoit au terme de son périple céleste :

«... Et le pèlerin du ciel, qui parvenu au terme de son voyage, s'interrogeait encore sur le sens de son destin, sur sa condition mortelle reçoit l'enseignement suprême : se libérer de tout, renoncer à l'Orient comme à l'Occident, comprendre la grandeur véritable de l'homme, qui est de « marcher avec tous », de vivre de telle sorte que chaque atome de

poussière s'illumine de votre propre lumière³⁴.

Notes

1. Rancière, J., 1998, *Aux bords du politique*, Paris, Gallimard, La Fabrique-Edition.
2. Cité par Senghor in *Liberté I*, pp.95-96.
3. Meddeb, A., 2012, « Sortir l'islam de l'islamisme », *Le Monde* (<http://lemonde.fr>) 16 déc. 2012.
4. La culture est l'âme de la philosophie.
5. Désignant l'effort personnel dans la quête de la vérité, l'*Ijtihad* renvoie à la recherche et à l'innovation.
L'*Ijtihad* signifie l'effort d'adaptation correspondant à un besoin ou à un intérêt public visant à assurer la continuité de la Réforme...Ce terme répond à un autre concept, l'*Ikhilâf*, le désaccord entre Ulémas qui est l'une des autres pistes envisagées par Abdelwahab Meddeb.
6. Charles Mismar, cité par Homa Pakdaman in *Djamal ed-Din Assad Abadi dit Afghani*, 1969, Paris, Maisonneuve et Larose, 1969, p. 82, cité par Diagne S. B., 2001, *Islam et société ouverte : la fidélité et le mouvement dans la pensée de Muhammad Iqbal*, p.86.
7. En réponse à Renan qui, dans sa conférence sur *L'islam et la science* tenue à la Sorbonne le 30 mars 1883, rapportait le retard et la décadence des pays musulmans à la structuration de la religion islamique qui les définissent, le *Shaykh Al Afghâni*, publia dans le *Journal des débats*, dans l'édition du 18 mai 1883, un texte qui nous semble très conciliant par rapport à cette « œuvre de pure éloquence, échafaudée sur des pointes d'aiguille », Mismar (*ibid.*). En effet, al Afghânî semble cautionner la thèse principale de Renan (ce qui est, nous voulons bien le croire, à mettre au compte de la non maîtrise de la langue française par Al Afghânî ainsi que l'ont remarqué les commentateurs) en écrivant dans sa lettre : *Un vrai croyant doit, en effet, se détourner de la voie des études qui ont pour objet la vérité scientifique (...). Attelé, comme un bœuf à la charrue, au dogme dont il est l'esclave, il doit marcher éternellement dans le même sillon qui lui a été tracé d'avance par les interprètes de la loi. Convaincu, en outre, que sa religion renferme en elle toute la morale et toutes les sciences, il s'y attache résolument et ne fait aucun effort pour aller au-delà (...).* (*Op. cit.*, p. 40). Mais apparemment, la réponse d'Al Afghânî se trouve dans un article repris par Homa Pakdaman, *op. cit.* pp. 275-289 où il exhorte le musulman à sortir du sommeil dogmatique dans lequel l'a plongé l'ignorance de la science moderne, cité par Bachir Diagne, p. 88. Nous reviendrons sur les propos de Renan dans sa conférence sur *L'islam et la science*, 2003, Paris, L'Archange Minotaure.
8. Comme l'a montré l'école du *Manar*, l'islam s'adresse avant tout à l'intelligence et blâme toujours ceux qui croient la religion aveuglément ainsi qu'on le retrouve dans la Sourate 2, Verset 164 : « *En vérité, dans la création des Cieux et de la terre ; dans l'alternance de la nuit et du jour, dans les navires qui voguent sur la mer avec ce qui est utile aux hommes ; et dans la pluie que Dieu fait descendre du ciel donnant la vie à la terre après sa mort, et où Il a répandu toutes sortes de bétail ; et dans le changement des vents, et dans les nuages qui sont astreints au service entre les Cieux et la terre – il y a des signes pour ceux qui sont doués d'intelligence.* »
9. Iqbal, M., 1990, *Reconstruire la pensée religieuse de l'islam*, Paris, Éd. du Rocher, pp. 12-13.

10. Cette tentative a commencé avec des penseurs comme al-Ghazâlî, al-Kindî, Ibn Rushd.
11. Iqbal, *op. cit.*, p. 11. C'est dans cette perspective qu'il faudrait envisager aussi les propos du Prophète affirmant : « *Ne dénigrez pas le temps, car le temps est Dieu.* »
12. Sourate 29, *Verset 20*
13. Fakhry, M., 1989, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Cerf, pp. 379-380.
14. Iqbal, *op. cit.*, pp. 148-149.
15. Charfi, A., 2004, *L'islam entre le message et l'histoire*, Paris, Albin Michel, 2004, pp. 19-20.
16. Iqbal, *Op. cité*, p. 169.
17. *Op. cité*, p. 127. La définition que donne Iqbal du prophète témoigne aussi de la même portée : « *Un prophète peut être défini comme un type de conscience mystique dans laquelle « l'expérience unitive » tend à déborder ses frontières et cherche la possibilité de diriger ou de façonner à nouveau les forces de la vie collective. Au sein de sa personnalité, le centre fini de la vie plonge dans ses propres profondeurs infinies pour en rejaillir avec une vigueur neuve, afin de détruire les anciennes tendances de la vie et d'en révéler les nouvelles* », p. 126.
18. Iqbal, *op. cit.*, p. 179.
19. Cependant, les « docteurs de la foi » ont jugé bon de ne pas fermer les portes de l'*Ijtihâd* juridique et de le placer sous l'autorité des canonistes.
20. Cf. Iqbal, p. 152.
21. Iqbal, *op. cit.*, p. 152.
22. S. Bachir Diagne, *op. cit.*, p. 94.
23. Iqbal, M., 1956, *Le Message de l'Orient*, Paris, Belles Lettres, p.194.
24. Iqbal, *Reconstruire la pensée religieuse de l'islam*, p. 167.
25. Cissé, B., 2007, *Communautés confrériques et espace public au Sénégal : contribution à une critique du paradigme unificateur en politique*, Paris, Harmattan.
26. Arkoun, M., 2005, *Humanisme et islam : combats et propositions*, Paris, Vrin, pp.11- 157.
27. Cf. pp.114-143.
28. Nous le mettons entre guillemets, car il a toujours existé dans le monde musulman une pratique vivifiante de la déliaison, comme en témoignent ses innombrables écoles et controverses doctrinales.
29. Dans cette perspective, Habib Chatty, diplomate tunisien qui fut à la tête de l'*Organisation de la Conférence Islamique* (OCI) en 1979, traduisait cette exigence cosmopolitique de l'islam en ces termes : « *Le musulman est appelé à ne pas trop s'attacher à un territoire particulier. La terre entière est sa patrie. Toutes les directions sont bonnes. Il a à les connaître et à les explorer, soit pour y apporter un bien inattendu, soit pour y trouver refuge. Partout où il va, le musulman est toujours chez lui. Il est le citoyen du monde par excellence (...)* En effet, rien n'est plus vaste que la « demeure de l'islam ». L'universalité conceptuelle et l'université géographique vont de pair ; l'idée s'incarne et se prolonge dans le réel », *Une mission universelle*, in *Le Courrier de l'Unesco*, Paris, Unesco, Août-Septembre 1981, p. 15.
30. Iqbal, *Message de l'Orient*, Vers 161 et 104, p. 81 et 64.
31. Gaston Berger, *L'homme moderne et son éducation*, Paris, PUF, 1962, p.125.
32. Cf. islamisme.
33. Arkoun, M. *op. cit.*, p.149.
34. Iqbal, M., 1964, *Le Livre de l'éternité*, Paris, Belles Lettres, p.13.

Bibliographie

- Arkoun, M., 2005, *Humanisme et islam : combats et propositions*, Paris, Vrin.
- Berger, G., 1962, *L'homme moderne et son éducation*, Paris, PUF.
- Charfi, A., 2003 *L'islam entre le message et l'histoire*, Paris, Albin Michel.
- Cissé, B., 2007, *Communautés confrériques et espace public au Sénégal : contribution à une critique du paradigme unificateur en politique*, Paris, Harmattan.
- Diagne, S. B., 2001, *Islam et société ouverte : la fidélité et le mouvement dans la pensée de Muhammad Iqbal*, Paris, Maisonneuve et Larose.
- Fakhry, M., 1989, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Cerf.
- Iqbal, M., 1956, *Message de l'Orient*, Paris, Belles lettres.
- Iqbal, M., 1964, *Le livre de l'éternité*, Paris, Albin Michel
- Iqbal, M., 1977, *L'Aile de Gabriel*, Paris, Albin Michel
- Iqbal, M., 1980, *La Métaphysique en Perse*, Paris, Sindbad.
- Iqbal, M., 1990, *Reconstruire la pensée religieuse de l'islam*, Paris, Éd. du Rocher, 205p.
- Meddeb, A., 2012 « Sortir l'islam de l'islamisme », *Le Monde*, (<http://lemonde.fr>)
16 déc. 2012.
- Rancière, J., 1998, *Aux bords du politique*, Paris, La Fabrique.
- Renan, E., 2003, *L'islam et la science*, Montpellier, l'Archange Minotaure.
- Senghor, L.S., 1964, *Liberté 1, Négritude et humanisme*, Paris, Seuil.

Ethique animique et usages de la nature : ontologies et pratiques niominka dans le delta du Saloum au Sénégal

Cheikh Sadibou Sakho

Introduction

Notre texte se propose de partager certains résultats d'une recherche que nous avons effectuée sur les interactions homme/nature chez les Niominka du delta du Saloum. En effet, sensibles à certaines préoccupations écothéologiques, nous nourrissons depuis longtemps un intérêt pour l'identification et la compréhension des instances ontologiques primordiales – c'est-à-dire les cosmologies – qui président aux modes et aux modalités des interactions que les humains établissent avec leur environnement. Le prétexte d'un terrain anthropologique dans le territoire niominka, où se constate une situation intrigante en ce qui concerne la gestion des richesses écosystémiques, nous a permis de contextualiser cet intérêt. S'il procède d'une conviction de départ à propos du rapport homme/nature et d'un questionnement sur la dégradation écologique au Sénégal, notre dit-intérêt a été accru par une sorte de doute épistémologique, conséquence de notre rencontre avec la thématique du « perspectivisme amérindien » (Viveiros de Castro 1998). Notre conviction est tirée de la lecture d'un texte de Lynn White Jr, lequel s'articule autour de l'idée selon laquelle « what we do about ecology depends on our ideas of the man-nature relationship »¹ (1967:1204). Quant au « perspectivisme amérindien », il constitue une troublante invite à une fondamentale remise en question des deux évidences que sont l'homme, d'une part, et la nature, de l'autre.

Au départ, notre questionnement à propos de la dégradation écologique dans le territoire niominka était construit autour de deux points principaux. Le premier point cherchait simplement à savoir ce qu'était la nature pour les Niominka, tandis que le second, qui nous paraissait porter tout l'intérêt d'une réflexion dans ce domaine, se destinait à savoir ce que les manières de concevoir la nature permettaient d'apprendre sur les relations que les populations locales entretiennent avec elle. Empressons-nous de remarquer que le fait de commencer notre questionnement en posant le problème de la nature n'était pour nous qu'un simple procédé rhétorique devant servir à donner une plus grande éminence à notre second point qui était le nœud de notre intérêt. Autant dire que la question de la nature de la nature était pour nous résolue d'avance, car les choses de la nature nous semblaient se donner à l'expérience humaine de manière si évidente qu'il ne fallait guère s'occuper davantage à s'interroger à leur sujet de la sorte.

Mais le « perspectivisme amérindien » a profondément perturbé nos certitudes à ce propos. Nous avons mis un certain temps pour intégrer son idée principale selon laquelle, pour les Amérindiens, les choses de la nature – les animaux notamment – sont dotées d'une humanité en tant que celle-ci constitue leur essence. Autrement dit, les hommes et les autres êtres de la nature, en particulier les animaux, partagent la même essence humaine. En conséquence, les logiques de leurs interactions ne sont pas intelligibles au travers d'un prisme qui obéit à la distinction de nature entre eux. En vérité, par nos expériences de vie, nous sommes habitués au fait que dans certaines localités les êtres non-humains sont considérés et traités comme des êtres humains parce ce qu'ils sont réputés partager avec ces derniers des systèmes de connexité et des rapports de correspondance physiques ou métaphysiques. Certaines populations qui objectivent de la sorte leur vision du monde ou leur « être-au-monde »² sont d'ailleurs catégorisées comme se référant à des ontologies soit animiques, soit totémiques. Toutefois, en dépit d'une certaine connaissance de pareilles formes d'êtres et de rapports au monde, nous n'avions jamais éprouvé auparavant un quelconque doute quant à la différence intrinsèque entre les êtres humains et les non-humains, formés et formatés que nous sommes au travers des cadres de pensée et de représentation dominés par le naturalisme occidental, les influences judéo-chrétiennes et celles musulmanes.

Le « perspectivisme amérindien » introduit une sorte d'inversion de la détermination ontologique entre humains et non humains : une inversion de la détermination des continuités et des discontinuités. Il se fonde sur une vision multinaturaliste (Viveiros de Castro 1998) et affirme un relativisme qui tiendrait à la nature matérielle des êtres : une sorte de relativisme matériel. Il postule qu'il n'existe qu'une seule instance de représentation du monde pour tous les êtres (humains ou non). Cette instance est celle qui est ancrée dans l'essence humaine, commune à toutes les espèces. En conséquence du doute et de l'inconfort intellectuel nés de cette découverte du « perspectivisme amérindien », la question sur la nature de la nature que nous nous posions au départ a soudainement changé de statut pour devenir, à nos yeux, la question à partir de laquelle

s'organise tout notre questionnement à propos de la dégradation écologique dans le territoire niominka.

Ce troublant enseignement perspectiviste constitue une intéressante entrée pour discuter des cadres intellectuels, politiques, techniques ou spirituels qui dominent le débat sur les questions écologiques au Sénégal. Pour ce faire, nous passons par la conviction que l'identification des instances ontologiques auxquelles se réfèrent les membres d'une société donnée pour se penser dans le monde garantit une certaine compréhension de la manière dont ceux-ci conçoivent autant l'homme, la nature que les systèmes d'interactions qui peuvent les lier. L'enjeu est alors ici de placer les êtres humains et leurs constructions socioculturelles et socio-symboliques au cœur de la problématique de la dégradation écologique. C'est à cette entreprise que s'est consacrée cette recherche dans les îles Gandul du delta du Saloum : terroir des Niominka. S'attachant à l'analyse des fondements cosmologiques des usages de la nature chez ces populations, ce travail en explicite la dimension de construit socioculturel et socio-symbolique. D'autre part, il met en discussion la thématique des interactions humains/non-humains à la lumière de la dialectique dogme religieux/dynamiques sociétales.

Ordre et usages de la nature : éléments de contextualisation

À la faveur de l'acuité de l'actuelle crise écologique, les questions environnementales se sont densément imposées dans les agendas politiques internationaux. De sorte que nombre de programmes politiques soumis à l'attention des peuples se voient désormais jugés sur l'efficacité de la gouvernance écologique qu'ils portent. Pour illustration, l'accident des réacteurs nucléaires de Fukushima au Japon en 2011 a récemment occasionné de vifs débats transnationaux sur les options énergétiques susceptibles de comporter le moins de menaces d'ampleur pour le vivant en général. De manière similaire, sur le plan scientifique, les mêmes débats imposent maintenant les rythmes et les orientations aux diverses productions qui puisent conséquemment leur substance du fertile terreau de la problématique écologique. Si cette situation indique la généralisée prise de conscience quant aux dangers qu'encourent les humains et leurs écosystèmes, elle dit aussi et surtout une profonde inquiétude sociétale.

Ordre de la nature : entre écologie et ontologie

L'« angoisse écologique » (Pruneau 2010), qui s'est installée dans les sociétés modernes, interpelle les fondements des modes et modalités contemporains d'habiter le monde. Elle constitue une sorte d'invite urgente à penser (objectivation et explicitation) et à repenser (distanciation et problématisation) les formes modernes des traitements que les humains appliquent à la nature : les formes modernes du rapport humain/non humain. Or s'affairer à comprendre et à discuter les fondements des traitements appliqués à la nature, revient à s'intéresser à rien de moins qu'à l'« ordre de la nature »

(Nasr 2004). Car celui-ci rend compte des logiques présidant aux conditions d'existence des êtres dans un milieu donné ainsi que de celles structurant les rapports que ces êtres entretiennent avec ce milieu. Dans cette optique, cette notion participe d'une problématique éminemment écologique (Cronon 1996 ; Moran 2006), d'une part³, et d'autre part, elle participe d'une problématique profondément ontologique (White 1967 ; Descola 2005) en servant de prétexte à un questionnement sur les ressorts à la fois cosmogoniques et cosmologiques des interactions humains/non-humains. L'ordre de la nature représente un sens englobant, une sorte de perspective globale : un esprit. Celui-ci prend racines dans les instances socioculturelles fondamentales – les instances cosmologiques – qui permettent l'expression du rapport au monde sous les diverses formes retrouvées dans les modes diversifiés de traitements appliqués à la nature. Lynn White Jr. (1967) et Tim Ingold (2000) suggéraient ce caractère déterminant de l'esprit global dans lequel prennent forme les représentations, les conceptions et les perceptions qui cadrent les interactions entre les humains et les éléments de leurs environnements.

Ainsi donc, l'ordre de la nature exprime l'esprit dans lequel s'inscrit ce qu'il faut considérer comme la disposition des entités et des régularités de la nature. Si les entités de la nature représentent les existants qu'on y rencontre – peu importe leurs natures –, ses régularités désignent les systèmes de connexité fonctionnelle, structurelle et socio-symbolique ainsi que les modèles d'interactions dans lesquels se meuvent ces entités. Il importe alors d'entendre l'esprit en question comme celui permettant d'explicitier la manière par laquelle lesdites entités et régularités sont ordonnancées. La disposition postulée ici manifeste un ordre *dans* la nature qui, quoique différent de l'ordre de la nature, en constitue l'expression tangible. L'esprit de l'ordonnancement des entités et des régularités de la nature (l'ordre de la nature donc) figure ainsi les usages de la nature.

La notion d'usage de la nature nous a été suggérée par nos observations anthropologiques chez les Niominka du delta du Saloum au Sénégal. D'un côté, elle renvoie au fait d'utiliser la nature : production, reproduction, consommation, pratiques socio-symboliques, etc., de l'autre, elle indique les manières instituées qui s'expriment dans les interactions entre les hommes et la nature. En outre, cette notion rend compte des schèmes de représentation, de perception et de conception qui se déploient au travers desdites manières instituées. Combinant ces deux dimensions que représentent les corps de pratiques et les systèmes de représentations, les usages de la nature constituent incontestablement des construits socioculturels ; mais aussi et très conséquemment des construits religieux. Car « Through religious myths and laws we have socialized nature, framing it in human terms »⁴ (Gottlieb 1996:9). Aussi les usages de la nature peuvent-ils être tenus pour de véritables points de vue sur l'ordonnancement des entités et des régularités de la nature. Ils représentent de réels choix de société engageant, entre autres, des orientations cosmogoniques parce que révélant « *la façon dont les groupes sociaux perçoivent et problématissent leur rapport*

à l'environnement » (Barrière et Barrière 2007:236), pour en tirer les fondements de pratiques quotidiennement vécues.

Les îles du Gandul : le territoire niominka

Les Niominka, ces « gens de la mer » (Gravrand 1983:187 ; Lafont 1938)⁵, sont les populations de l'archipel du Gandul dans le delta du Saloum au Sénégal. Avec les îles Bétenti (les îles Socés), le Gandul forme le delta du Saloum qui regroupe ainsi plus d'une centaine de villages. Le terroir niominka occupe la moitié nord du delta. Enclavé entre l'océan Atlantique et le fleuve Saloum, il s'étale, au travers de mangrove⁶ et terres, sur une superficie d'environ cinq cent kilomètres carrés. Les « gens de la mer » vivent principalement de pêche et d'exploitation des ressources halieutiques dans un territoire particulièrement fécond pour contextualiser la problématique des usages de la nature. En effet, le delta du Saloum qui l'abrite est une réserve de biosphère qui, en même temps, fait l'objet de la Convention de Ramsar sur les zones humides d'importance internationale.

En raison de ce double statut, la zone bénéficie d'une attention accrue dans le cadre des programmes de gestion des ressources naturelles au Sénégal. On est ainsi en droit de penser que la mise en œuvre d'une politique de protection des ressources naturelles à l'échelle d'une réserve de biosphère, dans une zone humide d'importance internationale comme le delta du Saloum, constitue un moyen efficace pour atténuer la dégradation écologique *in situ*. En effet, diverses mesures à caractère législatif, logistique et financier ont été mises en place par l'Etat du Sénégal et ses partenaires. Quant aux populations locales presque entièrement dépendantes des ressources du delta, elles sont elles aussi conscientes de la dégradation écologique et de la pressante « nécessité » de préserver ses richesses (Dia 2003 ; Dahou et Weigel 2005). Toutefois, malgré cette situation propice, les menaces sur les forêts de mangrove et les autres ressources naturelles du delta s'accroissent. En effet, l'on ne constate guère d'avancées significatives dans la lutte contre la fragilisation des écosystèmes. Au contraire, on note une tendance inverse ou, au mieux, une situation stationnaire par endroits (Cissé *et al.* 2005). Cela semble pour le moins paradoxal, car on est ici face à une conjonction plutôt favorable entre une politique étatique d'envergure pour protéger l'environnement et une assez large adhésion à cette politique du côté des habitants du delta censés en bénéficier⁷.

C'est cet apparent paradoxe qui nous a amené à nous intéresser aux usages de la nature chez les Niominka. Il nous semblait que ce qui était en jeu ici relevait plus de modes de problématisation du rapport à la nature – de visions du monde donc – que de gouvernance de l'environnement au sens habituel de politique de gestion des ressources écosystémiques. Cette sorte d'intuition de recherche vient du questionnement qui nous habite depuis longtemps sur l'intrigue que constitue pour nous la différence des traitements que les humains appliquent à la nature. En effet, pourquoi certaines populations traitent la nature alors que d'autres traitent

avec la nature, s'inscrivant de ce fait dans un système de réciprocité qui contraint, sur le plan ontologique, leurs relations avec cette dernière ? Certes, les préceptes relativistes instruisent à voir dans cette interrogation l'indice de la reconnaissance des particularismes des sociétés au travers de l'unicité du genre humain. Toutefois, ils n'ocultent clairement pas le questionnement qu'elles engendrent à propos des effets en contexte des différentes manières de vivre le rapport homme/nature lui-même.

Pour explorer la problématique de la différence des traitements que les humains appliquent à la nature, aidons-nous de l'affirmation de Lynn White Jr. rappelée antérieurement. Elle suggère en effet de considérer, au premier plan, la multiplicité des conceptions sur le rapport homme/nature. Autrement dit, elle suggère de revisiter fondamentalement la diversité des ordres de la nature. Cet exercice repose sur un réel travail de distanciation vis-à-vis de l'ordre de la nature dominant, à savoir le naturalisme occidental (Descola 2005), qui structure les interactions humains/non-humains les plus en vue de nos jours. Car « not all cultures in the world share the dominant Western view of a secularized utilitarian, depersonalized nature »⁸ (Berkes 2008:97). Philippe Descola insiste par ailleurs sur l'idée que le naturalisme qui s'attache à classer les êtres selon qu'ils relèvent des régularités naturelles ou des créations culturelles, est une spécificité de l'Occident moderne (*ibid.*). La même idée se retrouve dans les propos de Faith Warner et Richard Hoskins qui, au sujet des croyances religieuses dans le contexte africain en général, écrivent : « [...] the notion of a disjunction between the spiritual life and nature is entirely antithetical to African thought »⁹, (2008:26).

S'il en est ainsi, il devient alors nécessaire, pour situer les usages de la nature niominka, de retracer les conceptions que ces populations ont développées à propos des rapports les liant aux éléments naturels environnants. Autrement dit, il importe de revisiter les systèmes de représentation et de conception du monde dans lesquels les Niominka inscrivent leurs rapports aux éléments naturels avec lesquels ils vivent dans le Gandul. Cela implique de comprendre et d'explicitier les modes locaux de construction et d'objectivation des subjectivités afin d'établir les manières par lesquelles les Niominka conçoivent leur « être-au-monde » et en dégagent les conditions et les modalités de leurs rapports au monde.

Ethique animique et « être-au-monde » : les perspectives niominka

Nombre d'auteurs se réfèrent aux Niominka comme étant des « animistes de souche ». L'expression suggère que ces populations ont transité d'une affiliation religieuse animiste d'origine à une forme d'appartenance autre. Cette idée traduit les positions les plus communes sur l'animisme, considéré au Sénégal comme le socle des traditions religieuses ancestrales¹⁰. Elle rappelle, également, les controverses socio-anthropologiques sur le sujet et s'inspire de l'évolutionnisme de la fin du XIX^e siècle qui voyait dans l'animisme une sorte de religion primitive

(Tylor 1871) appelée à se transformer pour atteindre les formes supposées évoluées de religions que sont les monothéismes. Sans discuter ici de ces controverses, il est facile d'observer que les pratiques renvoyant à ce que l'on considère comme des croyances traditionnelles rythment le vécu quotidien des Sénégalais, en dépit de l'expansion des monothéismes dans le pays. Ces survivances révèlent, à tout le moins, les difficultés de la perspective qui pose l'animisme en amont d'un continuum de modes de croyances dont l'aval ne voit subsister que les monothéismes. Aussi la prégnance desdites survivances est-elle un bon point de départ pour penser autrement l'animisme dans ce contexte. Pour ce faire, la « restauration de l'animisme » opérée par Philippe Descola (2005:183-202) offre un moyen de le situer, non pas en termes de système de croyances religieuses uniquement, mais surtout comme un cadre ontologique particulier, un système d'« être-au-monde ». Pour cet auteur en effet, déchargé de ses pesanteurs socio-symboliques, l'animisme peut se circonscrire dans « sa caractéristique distinctive principale à savoir : l'imputation par des humains à des non-humains d'une intériorité identique à la leur » (ibid.).

Cette perspective suggère que l'animisme échappe au carcan des jugements de valeur pour se laisser saisir comme « un système de distribution de propriétés » (Descola 2005), c'est-à-dire un système de distribution de qualités propres. Ce système résulte de la combinaison entre une similitude d'« intériorité » (représentant l'en-dedans) et une dissemblance de « physicalité » (représentant l'en-dehors) entre humains et non humains. Transposée dans le contexte des îles Gandul, cette perspective permet une mise en évidence et une relecture des fondements ontologiques des usages de la nature niominka. Elle explicite les logiques qui déterminent les manières par lesquelles les Niominka interagissent avec les éléments de la nature en établissant des continuités et des démarcations entre eux et ses éléments selon qu'ils les considèrent comme leur étant semblables ou dissemblables sur les plans de l'intériorité et/ou de la physicalité. L'adoption de cet « animisme restauré » explique notre préférence pour le qualificatif animique plutôt que celui d'animiste, lequel est lesté de valeurs socio-symboliques. Par ailleurs, soulignons que dans ce texte, l'utilisation de la notion d'éthique est circonscrite dans le cadre de la définition qui lui est donnée dans le *Vocabulaire technique et critique de philosophie*, à savoir : « l'art de diriger la conduite [en tant qu'il] s'applique à la distinction du bien et du mal » (Lalande 2002:305). Cette limitation nous paraît suffisante pour engager les dimensions socio-symbolique et religieuse de la notion.

Mais avant d'aller plus loin, notons que l'on ne peut discuter de l'« être-au-monde » niominka sans problématiser, au préalable, le *xoohum* : le soi niominka. Or, la question du soi revient pour les Niominka à la question de l'homme et de sa place dans le monde.

Le soi niominka ou la question de l'homme

L'entité fondamentale de l'être qu'incarne le soi ne prend sens, selon les Niominka, que lorsque le questionnement qui s'y consacre s'attache à situer l'homme dans le collectif des hommes et dans le faisceau des institutions qui gouvernent ce collectif¹. Pouvant relever des mythes, notamment des mythes magico-religieux, les institutions s'inscrivent dans les horizons cosmologiques partagés par les membres d'une société. Cette manière d'entendre la notion d'institution engage pour nous la notion de religion qu'il nous semble opportun de considérer à la suite de Clifford Geertz (1973 [1966]) comme un « système culturel », lequel se révèle déterminant pour circonscrire la place de l'homme dans le monde niominka. On le sait d'ailleurs, la question de l'homme en Afrique subsaharienne en général est une question sinon métaphysique, du moins mystique (Stamm 1995).

Ainsi en va-t-il dans l'univers niominka où la place de l'homme est bien ardue à cerner et à fixer. *O kiin ten refu ke moja na adna* (l'homme est la valeur clé du monde), soutiennent les Niominka. Mais, en même temps que cette sorte de centralité conférée à l'homme est magnifiée dans l'« être-au-monde » niominka, la qualité humaine en elle-même, c'est-à-dire l'humanité, y est foncièrement contestée lorsqu'elle est pensée comme donnée a priori à tout homme (à tout existant humain). Le système ontologique niominka associe ainsi, de manière déroutante, la centralité de l'homme dans le cosmos et la contestation, sur le plan matériel et spirituel, de sa qualité la plus évidente : son humanité. Chez les Niominka, il faut le relever, l'homme obéit à une dynamique ontologique dont le sens se construit par l'ingestion des individualités signifiantes que sont les hommes. De sorte que chaque être n'acquiert de signification que lorsqu'il s'inscrit dans l'ensemble dynamique formé par le collectif des êtres ; ensemble dont il ne peut perturber la logique même s'il se met volontairement à sa marge.

Prendre la mesure de ce qui précède, c'est convenir qu'il est complexe de situer l'homme dans l'univers cosmologique des Niominka. Cette complexité est renforcée par le fait que pour eux, la différence entre la notion d'*o leng a kiin*, désignant l'individu, et celle d'*o kiin*, désignant la personne, n'est pas uniquement un écart entre la réalité matérielle de l'individu et celle sociologique de la personne. Tandis que l'individu est pour eux d'essence unique, la personne est conçue comme étant d'essence plurielle. Leur différence est principalement liée à leurs essences. Pour cette raison, chaque homme est vu comme un individu « habité » par une multiplicité de personnes. On retrouve cette façon d'envisager l'homme dans la pensée traditionnelle ouest-africaine en général. Les Bambaras, par exemple, appliquent le principe du *maa* à la personne individuellement considérée, et celui du *maaya* à l'ensemble formé par les personnes qui « habitent » un individu (Bâ 1973:182).

La problématique du soi niominka s'articule donc autour de ce questionnement sur l'homme et sa place dans l'univers. S'en occuper conduit à se frotter à la complexité des questions d'essence de l'homme niominka, et surtout à s'intéresser

à ce qui donne sens à cet homme. En d'autres termes, cela oblige à s'intéresser à ce collectif des êtres dans lequel s'insère l'homme niominka, ainsi qu'à ce faisceau d'institutions qui gouvernent ledit collectif. S'intéresser à la question de l'homme niominka revient à s'occuper à penser tout un système de significations, de perceptions et de représentations qui révèle l'« être-au-monde » niominka.

L'« être-au-monde » niominka : un cadre ontologique particulier

L'« être-au-monde » définit, pour les Niominka, l'état de l'affiliation et de la participation des existants à l'ensemble constitué par les existants qui les entourent. Il se base sur la conscience, pour un existant, de sa subjectivité propre. Autrement dit, il se fonde sur une sorte de connaissance immédiate et intuitive de soi en tant qu'on est un existant confronté à soi-même. Ce type de conscience de soi revêt une importance première du fait qu'il rend possible la manifestation de l'intentionnalité : cette faculté à tendre vers, opérant comme un lien à la fois spirituel, philosophique et matériel entre une subjectivité quelconque et l'objet vers lequel elle tend (Marcoulatos 2006:127). Or, pour les Niominka, l'intentionnalité est la marque du génie humain parce qu'elle seule permet le projet. C'est pourquoi il faut l'entendre comme recouvrant, à la fois, cette capacité cognitive et les effets en contexte qui sont rendus possibles par la faculté de projet. Dans la perspective niominka, l'« être-au-monde » est strictement une affaire humaine. La subjectivité propre qui en constitue le fondement porte en elle ce qui, pour les populations du Gandul, rend exclusive l'humanité : l'intentionnalité.

Dans l'univers niominka toutefois, la question de l'humanité elle-même échappe aux évidences communes qui induisent à faire découler de l'humain, en tant qu'espèce, les propriétés de l'humanité en tant que condition : les évidences du naturalisme (Descola 2005). Chez les Niominka, se vit en effet une sorte d'enchâssement complexe des esprits et des êtres (toutes entités confondues) qui nous a amené à ressentir un réel embarras pour distinguer, selon les critères naturalistes habituels, ce qui relève de l'humain et ce qui ne l'est pas. Il est légitime de se demander si les Niominka n'opèrent pas par une forme de « *perspectivisme* » en ne considérant pas l'humanité comme un caractère exclusivement distinctif de l'espèce humaine. L'humanité, selon l'éthique animique niominka, n'est pas un trait distinctif porté par une espèce particulière d'existants. Elle représente la condition qui fait du *o leng a kiin* l'existant considéré selon son individualité, un *ngiin*, un porteur de la qualité humaine. En cela, l'humanité est un état d'être, subordonné à la fluctuation de la capacité d'intentionnalité des existants et de leurs projets y découlant. Cette dernière capacité fluctue en fonction de l'intensité de la volonté avec laquelle les existants s'astreignent à la prise de conscience de leurs subjectivités propres. Dès lors, on peut considérer que l'existant est en mesure de manifester son intentionnalité pour autant qu'il s'astreigne à la conscience de sa subjectivité propre. Ce faisant, il est porteur d'humanité, subséquentement de génie humain, peu importe sa nature matérielle tangible.

S'y ajoute que la subjectivité propre dont il est question dans l'univers niominka n'est pas non plus un acquis *a priori*. Elle est une potentialité qui n'acquiert sa plénitude que lorsqu'elle s'actualise dans un système de solidarité et de réciprocité, système dans lequel elle se trouve liée à d'autres subjectivités. Se trouve ici posée, sous un autre angle, la question des liens entre l'individu et l'ensemble des existants dans lequel il s'insère. Dans cette optique, cette question transcende la classique question sociologique sur les liens individu et collectif en postulant un collectif réputé comprendre aussi bien des humains que des non humains.

L'« être-au-monde » niominka est, au total, un point de vue sur l'humanité, en tant qu'elle se conçoit comme une condition. Il opère par une continuité ontologique entre les existants, imputant une intentionnalité humaine aux non humains. Les logiques par lesquelles il autorise l'inclusion d'un existant quelconque dans le collectif des existants niominka s'inscrivent dans une vision intégratrice de l'humanité. L'univers niominka abrite ainsi une grande famille d'êtres ayant une égale dignité humaine. Lorsque l'on considère la question de l'affiliation ontologique, en effet, cette manière de voir implique l'idée qu'aucun existant ne peut a priori être exclu de l'humanité (la condition d'être humain). Au contraire, il appartient à chaque existant de joindre par lui-même le rang des humains – ensemble constitué par les êtres, humains comme non humains, porteurs de la condition humaine –, par un effort propre de conscience de sa subjectivité.

Les Niominka conçoivent le rapport homme/nature comme foncièrement un rapport entre l'humain (humanité comme condition) et les autres existants, et non comme un simple contexte d'interactions entre existants. Ce rapport procède, pour eux, d'une relation qui part toujours de l'intentionnalité humaine pour établir entre l'humain qui la manifeste et les autres existants, y compris les autres humains (humanité comme condition et comme espèce), des interactions d'ordres et de natures variés. C'est pourquoi, pour les Niominka, le point de départ de l'interaction homme/nature ne peut être autre que l'humain. Les interactions entre les Niominka et les éléments de la nature qui les environnent dans le delta du Saloum figurent ainsi une disposition particulière des entités et des régularités de la nature, dans laquelle on ne traite pas la nature, mais on traite avec elle.

Les usages de la nature niominka

Les usages de la nature ne sont pas simplement des répertoires de manières d'utiliser la nature ou de se rapporter à elle. Les considérer uniquement sous cet angle confinerait cette notion dans le champ de l'étude de l'ordre dans la nature, c'est-à-dire celui des modèles d'ordonnement du rapport homme/nature. De tels modèles, comme nous l'avons souligné plus haut, ne révèlent pas plus que les dimensions cosmogoniques des traitements appliqués à la nature. Autrement dit, ils manifestent comment les hommes traitent la nature en explicitant des thématiques comme celles des modes d'accès et d'appropriation des ressources

naturelles, celles de la maîtrise foncière ou celles de l'occupation des espaces. Au-delà de cet angle de considération, il importe de considérer les usages de la nature comme des points de vue sur les entités et les régularités de la nature d'abord ; ensuite, comme des points de vue sur la manière dont sont ordonnancées, dans un contexte donné, lesdites entités et régularités. A notre sens, c'est seulement cette optique qui constitue l'entrée heuristique la plus à même d'informer sur les dimensions cosmologiques des traitements appliqués à la nature ; dimensions qui découvrent le sens fondamental desdits traitements. Une telle entrée permet de s'ouvrir sur le champ de l'ordre de la nature qui représente le champ de l'esprit d'ordonnement du rapport entre les hommes et la nature.

Les modalités de distribution des propriétés entre humains et non humains cadrées par l'éthique animique niominka conditionnent des rapports au monde marqués par leur caractère anthropogénique. L'« animisme restauré » assume, en effet, la caractéristique anthropogénique en ce qu'elle fait « procéder des humains tout ce qui est nécessaire pour que des non humains puissent être traités comme des humains » (Descola 2005:356). Cette caractéristique est conforme à l'« être-au-monde » niominka dans lequel le rapport homme/nature est pensé comme un rapport entre l'intentionnalité humaine et les existants environnants. Des interactions homme/nature, considérées dans cet ordre, rythment le quotidien dans l'archipel du Gandul. Elles sont saisissables, entre autres, sous l'angle des rapports aux espaces et celui des rapports aux ressources naturelles.

Des lieux et des habitants

Sous l'éthique animique niominka, les espaces sont perçus comme des *o mbign*, c'est-à-dire des *lieux*. Ordinairement, un lieu peut se définir comme un espace qui est considéré à la fois du point de vue de sa situation géographique et du point de vue de ses qualités socio-symboliques. Si l'emplacement d'un espace est peu, ou pas, sujet à des fluctuations, rien ne s'oppose en revanche à ce que cet espace cesse d'être un lieu, lorsque ses susmentionnées qualités s'estompent. Les Niominka voient ainsi les espaces du Gandul comme des lieux en ce qu'ils allient leurs délimitations géographiques à des propriétés symboliques relevant de la sacralité, au sens où ces lieux mettent les populations niominka qui les habitent « en présence de puissances qui ordonnent le monde au-delà du visible » (Godelier 2008:85).

Dans le territoire niominka, eu égard à la nature et aux fonctions socio-symboliques, économiques ou historiques des espaces, les lieux qu'ils abritent ne sont pas donnés pour de bon, car les qualités qui les fondent sont souvent changeantes. Il en est ainsi parce que ces qualités dérivent de la sacralité qui elle-même relève d'un état fluctuant et fuyant, qui ne peut être stylisé dans un objet ou un sujet. Les Niominka tiennent ainsi la sacralité comme un rapport de qualités vécu dans l'ici et le maintenant, c'est-à-dire dans le moment même

de l'interaction entre existants. Sans être exhaustif, nous avons répertorié dans le Gandul quatre principaux lieux : les eaux, les habitations, les anciennes terres de culture et les brousses. Les Niominka interagissent avec leurs lieux selon une panoplie de rituels parmi lesquels ceux d'accès et de retrait sont les plus éloquents pour notre sujet. Un soin particulier est apporté aux rituels de ce type, témoignant ainsi d'un réel art des relations ; une diplomatie dont le but est de préserver la qualité des rapports qui se nouent entre les populations et les existants qui habitent les lieux auxquels elles accèdent pour, notamment, s'y établir, passer ou prélever des richesses. Pour les populations du Gandul en effet, les lieux de leur terroir abritent, non pas des ressources naturelles, mais des habitants ayant élu domicile sur ces portions d'espace.

La nature des relations que les habitants des divers lieux entretiennent varie de l'hostilité à l'amour en passant par des relations cordiales, de l'amitié, de l'évitement ou même de l'indifférence. Leur qualité est fonction de leur degré d'intensité, lequel se mesure à la fréquence des interactions. Les eaux qui sont à la fois des lieux fascinants (pour la grande diversité de leurs richesses), primordiaux, indispensables (pour les ressources qu'elles fournissent permettant littéralement de « supporter » la vie, comme le soulignait une des vendeuses de coquillages que nous avons enquêtée) et terrifiants (pour leur capacité de destruction des vies comme du matériel), font par exemple l'objet d'attentions particulières quand il s'agit d'y accéder ou de les quitter. Ces attentions peuvent aller d'une simple litanie à des sacrifices importants en fonction des enjeux du moment, des objectifs des actions effectuées ou du statut de la personne qui les effectue. Il en va de même pour les brousses et, dans une moindre mesure, pour les anciennes terres de culture. Le traitement que les populations du Gandul réservent à ces dernières oscille entre celui qui est réservé aux eaux et aux brousses et celui qui est réservé aux habitations locales.

Chaque lieu particulier des îles niominka est ainsi associé à des êtres qui en sont les habitants. Certains d'entre eux bénéficient d'une multi-appartenance qui est fonction de leurs résidences multiples. C'est le cas des êtres trans-habitats, à distinguer des « êtres trans-spécifiques » relevés par Eduardo Viveiros de Castro (1998) en Amazonie brésilienne. Les ancêtres et la mangrove sont typiquement considérés par les Niominka comme des êtres trans-habitats. Les ancêtres, parce qu'ils sont partout à la fois et que leurs esprits peuvent s'incarner indifféremment dans tout existant ; la mangrove, parce qu'elle vit à la fois dans et hors de l'eau et que cette condition amphibie lui permet de jouer un rôle de relais diplomatique¹² entre les êtres qui habitent les autres lieux du Gandul et ceux de ses eaux.

De l'esprit des interactions entre les habitants des lieux du Gandul

La distinction entre êtres trans-spécifiques et êtres trans-habitats est cruciale, car la trans-spécificité n'est pas un enjeu pour les habitants des lieux du Gandul. En effet,

ces derniers participent tous de la seule et même espèce qui est celle des êtres dotés d'une conscience du monde. Ils se différencient les uns des autres uniquement par la variation de leurs capacités d'intentionnalité, ce qui les place dans une sorte de disposition hiérarchique avec, sur l'axe supérieur, les êtres dotés d'intentionnalité (porteurs d'humanité) et, sur l'axe inférieur, ceux qui n'en sont pas pourvus, quand bien même ils sont dotés d'une conscience de ce qui les entoure. C'est en fonction de cette disposition que l'éthique animique niominka autorise des interactions entre les habitants des différents lieux. Les interactions que nous avons ainsi observées sur le terrain se déploient selon les trois configurations suivantes : les êtres trans-habitats sont réputés interagir avec tous les autres êtres sauf entre eux, les êtres non trans-habitats mais dotés d'intentionnalité sont réputés interagir entre eux et avec tous les autres (cette catégorie est celle des humains, l'humanité vue comme condition) et les êtres non pourvus d'intentionnalité, mais seulement de conscience de ce qui les entoure, sont réputés subir les actions initiées par les autres êtres, sans pouvoir rétroagir.

Dans cette optique, les Niominka considèrent que les palétuviers qui forment la mangrove ne peuvent pas interagir entre eux puisqu'ils appartiennent à la catégorie ontologique des êtres trans-habitats. Dans la même logique, ils n'ont pas plus d'interactions avec les ancêtres avec qui ils partagent l'appartenance. Les ancêtres, pareillement, sont dépourvus de la capacité d'interagir entre eux. Si l'on peut considérer que la non interaction des ancêtres n'est pas en soi un problème important parce que ne mettant pas en péril la perpétuation de leur espèce, il en va autrement pour la mangrove. Elle pose de suite la question de la reproduction et du maintien du végétal, car le mode de reproduction du végétal est l'interaction, soit directe par des connexions de racines ou des rhizomes, soit indirecte par l'action d'insectes pollinisateurs ou par des procédés artificiels anthropiques. On le voit, les Niominka associent ici une dimension symbolique (les logiques de la non interaction d'êtres trans-habitats) à un effet matériel plus immédiatement accessible (la reproduction du végétal) pour envisager la présumée non interaction des membres de cette entité particulière qu'est la mangrove, laquelle se trouve au cœur de la dégradation écosystémique dans le delta du Saloum.

Ainsi, pour les Niominka, si la mangrove de leur terroir décline – et avec elle la faune de son biotope –, c'est en raison du défaut d'interactions entre ses propres constituants : les palétuviers. L'effet matériel de telles considérations symboliques est à l'évidence majeur. D'une part, ces considérations déresponsabilisent les populations locales quant à leurs actions concrètes sur l'écosystème. En effet, elles leurs offrent une voie de dédouanement facile en les amenant à épouser de profondes croyances qui disent, au fond, que si la mangrove décroît, c'est de sa propre faute. D'autre part, elles installent l'humain au centre de la problématique du maintien du végétal. On le comprend, car, eu égard à leur catégorie d'appartenance ontologique, les palétuviers sont condamnés à une sorte d'inertie dégénérative. Pour pallier cela, il devient alors pressant que les seuls êtres capables d'interagir avec tous les

autres êtres soient investis du rôle de relais-régulateur pour ainsi mettre en relation tous ceux qui ne peuvent pas avoir des contacts directs entre eux. Or, pour les Niominka, seul les humains se trouvent dans cette disposition particulière, étant dotés d'intentionnalité sans partager la qualité d'être trans-habitat avec la mangrove et les ancêtres. Cette situation marque la place prépondérante de l'humain dans l'ensemble écosystémique¹³ des îles du Gandul.

Les trois configurations qui structurent les interactions dans cette éthique animique rendent possibles des formes d'usages de la nature dans lesquels les rapports entre les Niominka et les non humains peuvent être de l'ordre de l'échange, de la coopération et de la prédation. La relation de coopération se réfère ici à son sens habituel, renvoyant au fait d'effectuer des actes en entente avec des partenaires afin d'atteindre un objectif. Quant aux relations d'échange et de prédation, elles sont entendues dans le sens de Philippe Descola, respectivement, comme « un transfert qui requiert une contrepartie » et comme « [...] un phénomène de destruction productive indispensable à la perpétuation d'un individu », (2005:431).

Si tous les trois ordres de rapports cités ici se rencontrent dans les deux premières configurations, dans le cadre de la dernière (quand des existants subissent des actions sans pouvoir rétroagir), on ne retrouve que la prédation. Cette dernière relation peut d'ailleurs être tenue pour la modalité par excellence des rapports humains et non humains dans le territoire niominka. Ce type particulier de rapport à l'autre se manifeste de manière évidente lorsque les humains sont aux prises avec les êtres non dotés d'intentionnalité. La prédation s'applique ainsi à tous les habitants des lieux du Gandul, à l'exception de la mangrove et des ancêtres, épargnés en raison de supposées puissances conférées par leur catégorie d'appartenance. C'est dire que les humains (en tant qu'espèce) qui n'intègrent pas leur condition humaine constituent de potentielles proies, leurs congénères cessant alors de les voir comme des pairs.

Même s'il est difficile de s'y référer en tant que prédation, en raison de la catégorie d'appartenance ontologique de l'être qui en serait l'objet, les interactions entre les humains et la mangrove du Gandul présentent tous les atours de ce type de relation. Ce fait est dû au poids des humains dans la survie et le maintien de ce couvert végétal fragile. Du fait de la spécificité de leur catégorie d'appartenance ontologique (êtres dotés d'intentionnalité sans partager la qualité des trans-habitats), les humains sont les seuls existants à pouvoir assurer des contacts féconds entre les entités constituantes de la mangrove en vue de favoriser la reproduction de cet existant. Sous ce rapport, le végétal se révèle fortement dépendant de l'humain. Cette situation installe la mangrove et les humains dans une asymétrie favorable aux derniers. Or la mangrove, tout en partageant avec les ancêtres la qualité d'être trans-habitats, n'est pas dotée de la supposée capacité de nuisance des ancêtres, redoutée par les populations niominka. Elle n'est donc pas capable de rétroactions négatives à l'encontre d'humains qui se montreraient abusifs lors du prélèvement de ses richesses. Cette non capacité, selon les Niominka, est le fait de sa dépendance vis-à-vis des humains pour sa perpétuation.

L'évitement par lequel procèdent les populations par rapport aux ancêtres se transforme en une domination lorsqu'il s'agit de la mangrove. Dès lors, cela rend possible une forme d'irréversibilité (pour le moins dans l'immédiat) des actions que les humains entreprennent à l'endroit de celle-ci. Dans les îles Gandul, la mangrove paie ainsi de son être sa dépendance à l'égard des humains, qui détiennent entre leurs mains rien de moins que sa perpétuation.

Conclusion : les « animistes de souche », l'islam et la mangrove

De nos jours, les « animistes de souche » du Gandul se réclament en majorité de la confession islamique. Au-delà des controverses sur leur trajectoire religieuse, il est indéniable que l'islamisation, somme toute récente des Niominka (Cissé et al. 2005 ; Grandcolas 1997), a produit chez eux des bouleversements majeurs, particulièrement saillants lorsque qu'ils sont considérés au regard de leurs modes traditionnels de rapport au monde. Pour s'ouvrir à l'esprit global des interactions humains/non humains porté par et dans l'islam tel qu'il est vécu dans l'archipel du Gandul, intéressons-nous aux bouleversements intervenus dans l'expérience du sacré des populations. Un des effets manifestes de l'introduction d'un monothéisme comme l'islam dans le territoire niominka réside dans ce que nous appelons le déplacement des lieux de la sacralité. Ceux-ci représentent, selon nous, ces contextes qui rendent possible l'expression, toujours inédite, du rapport entre l'objet ou le sujet qui manifeste « la présence réelle des puissances qui sont à la source des pouvoirs [qu'il est supposé détenir] » (Godelier 2008:85) et l'objet ou le sujet qui expérimente la portée de ces pouvoirs. Ces lieux sont des contextes abstraits de qualités et il convient de les distinguer des « espaces sacrés » de Mircea Eliade (1987:25) qui se réfèrent à des portions concrètes d'espace présentant des qualités différentes, comparativement à d'autres.

Contrairement à ce qui se passe concernant l'éthique animique niominka, dans la vision islamique niominka, la sacralité ne résulte plus d'un rapport de qualités vécu au moment même de l'interaction entre existants – rapport d'où émanent des principes de respect absolu envers l'objet ou le sujet sacré. Aussi le rapport à la sacralité ne s'entend-il plus comme cet état fluctuant. La sacralité est désormais incarnée dans l'esprit divin unique. Catherine et Olivier Barrière soulignent à cet effet « [qu'] une représentation islamique revient à retirer la sacralité de la surface de la terre pour la restituer à Dieu » (2007:237).

Il faut relever que l'islam partage cette optique avec tous les monothéismes. Dans le christianisme, par exemple, la trinité qui hypostasie l'esprit divin incarne la sacralité. Même si ces monothéismes reconnaissent les saints, qui peuvent être vénérés en tant que sujets sacrés, ces derniers ne tirent leur sacralité que de celle de la divinité qui les sanctifie. Pour cette raison et pour bien d'autres similitudes structurelles et substantielles, l'islam nous paraît partager avec le christianisme le même référent ontologique comportant la tendance monothéiste à figer la sacralité

dans un esprit ou dans un « corps ». Cette dernière tendance, imposée par les vagues d'islamisation des îles du Saloum, a participé à générer chez les Niominka une adoption et une réinvention de principes de sacralisation qu'ils ne connaissaient pas auparavant. Ce sont ces mêmes nouveaux principes adoptés puis réinventés qui sont aujourd'hui fortement empreints de survivances dites animistes. C'est peut-être ce qui fonde certains auteurs à attribuer aux populations du Gandul des logiques syncrétiques de croyance, désignant par là une sorte de mixage entre des pratiques animistes et d'autres islamiques. Pour notre part, et sans contester le syncrétisme religieux, nous n'avons pas constaté de telles logiques sur le terrain. En effet, à chaque fois qu'il nous a été donné d'être en présence d'une pratique religieuse manifestant l'adhésion du pratiquant à un cadre particulier de croyances, il nous apparaissait que la pratique s'effectuait strictement et exclusivement dans les formes et les limites définies par le cadre qu'elle manifestait.

A l'inverse de l'éthique animique niominka dans laquelle l'inexistence de principes de sacralisation ouvre la voie du sacré à tout existant, la fixation de la sacralité telle qu'elle apparaît dans l'esprit islamique des populations locales est la marque d'une logique d'hierarchisation ontologique, entre les existants qui incarnent le sacré et ceux qui ne l'incarnent pas. Cette situation fonde à soutenir, d'une part, que la dynamique de la sacralisation en jeu ici permet d'établir les propriétés de ce qui n'est pas sacré, comparativement à ce qui l'est, d'autre part, que ladite dynamique dispose les existants sur une sorte de continuum allant du sacré au profane en passant par cette chose hybride qu'est l'humain. Cette disposition hiérarchique figure une conception dichotomique de l'ordonnement du monde avec, notamment, la césure entre les ordres naturel, divin et humain, socle de la vision dualiste du rapport humain/non humain.

Quand on rapporte une telle dynamique ontologique à la question des modes concrets d'interactions entre les Niominka et la nature, on est en droit d'affirmer que l'islamisation de ces populations les a précipitées à adopter et à réinventer des logiques de rapports au monde articulées autour de la séparation entre l'ordre des créations culturelles (l'ordre divin y compris) et celui des régularités naturelles, avec la subordination du second ordre au premier. Pour l'islam en effet, « [...] la nature n'est pas un domaine de réalité indépendant, (...) son principe réside dans un autre domaine de réalité, qui est Divin », (Nasr 2004:104-105).

Les logiques hiérarchiques qu'implique la vision islamique niominka tirent leurs fondements de l'anthropocentrisme inhérent aux monothéismes. En effet, comme le souligne Parvez Manzoor, « the Islamic perspective on nature and culture, emanating from the Islamic image of Man, is uncontroversibly anthropocentric »¹⁴ (2003:421). Or l'anthropocentrisme, en tout cas dans le domaine du rapport homme/nature, est un des marqueurs par excellence du naturalisme (Descola 2005:355). C'est pourquoi, nous semble-t-il, de telles logiques ont constitué un terreau fertile pour l'adoption et pour l'intégration

des dichotomies naturalistes des politiques écologiques mises en place dans le Gandul. Ainsi aujourd'hui, sur le terroir niominka, les interactions humains/non humains se déploient quotidiennement au travers des trois perspectives ontologiques que sont celle animique, référent traditionnellement ancré, celle naturaliste islamique socialement et religieusement légitimée et celle naturaliste occidentale politiquement imposée.

Notes

1. Nous traduisons : « Nos manières d'interagir avec les éléments écosystémiques qui nous environnent dépendent de nos conceptions de la relation homme/nature ».
2. Nous concevons la notion d'être-au-monde comme étant au cœur de celle de cosmologie. Cette notion nous permet d'insister sur ce que nous considérons comme étant une dimension fondamentale de la cosmologie, c'est-à-dire le lien entre l'intentionnalité subjective inhérente à l'existant (l'être humain plus précisément) et la nécessité d'un ancrage de cet existant dans un ensemble d'existants partageant avec lui un certain nombre de principes structurant une vision du monde.
3. Le projet scientifique de l'écologie se cristallise en effet dans l'étude des interactions entre les existants et leurs contextes physiques.
4. Nous traduisons : « A travers les mythes et les lois religieuses nous avons socialisé la nature, la modelant selon des termes spécifiquement humains. »
5. Voir aussi Brigaud (1964).
6. La « mangrove est une formation arborescente que l'on retrouve à l'étage intertidal sur les littoraux formés de lagunes et de vase, dans la zone intertropicale » (Grandcolas 1997).
7. Il ne s'agit pas de dire qu'il n'y pas de tensions sur place. Au contraire, selon certains auteurs, en particulier Tarik Dahou et Jean-Yves Weigel, les stratégies adoptées par certains groupes de pression internationaux pour amener les populations locales à pousser l'Etat du Sénégal à adopter des mesures d'envergure pour protéger les ressources sont susceptibles de créer des tensions, notamment entre allochtones et autochtones, en plus de tensions liées à l'appropriation des ressources (Dahou and Weigel 2005). Mais les tensions dont il est question ici sont loin de constituer une grande menace sur la conjonction de facteurs favorables à la mise en place d'une politique efficace de protection des ressources naturelles dans le delta du Saloum.
8. Nous traduisons : « Toutes les cultures ne partagent pas forcément la perspective sécularisée, utilitaire et dépersonnalisée de la nature qui caractérise la vision occidentale dominante. »
9. Nous traduisons : « [. . .] l'idée d'une disjonction entre la vie spirituelle et la nature est étrangère à la pensée africaine. »
10. Aujourd'hui, le pays compte principalement des monothéistes : plus de 90 pour cent de la population est musulmane et près de 5 pour cent est chrétienne. Le reste est composé de pratiquants des religions locales dites traditionnelles.
11. Reichel-Dolmatoff (1976) décrivait une situation similaire en montrant la place centrale de l'homme dans la société tukano, et l'inscription fondamentale de son individualité dans le collectif des hommes qui, seul, donne sens à son existence.

12. Dans *Métaphysiques cannibales*, Viveiros de Castro suggère que ce rôle diplomatique est assigné aux chamanes en Amazonie. Il écrit : « *Du fait d'être capables de voir les autres espèces comme celle-ci se voient – comme humaines – , les chamanes amazoniens jouent le rôle de diplomates cosmopolites dans une arène où s'affrontent les divers intérêts sacionaturels* » (2009 : 121).
13. On peut faire le parallèle avec la figure du shaman tel que proposée par Gerardo Reichel-Dolmatoff lorsqu'il montre que, par sa situation ontologique, le shaman devient alors une véritable puissance de contrôle et de management des ressources (1976 : 315).
14. Nous traduisons : « La perspective islamique sur la nature et la culture, émanant de l'image de l'Homme selon l'islam est, sans conteste, anthropocentrique. »

Bibliographie

- Bâ, Amadou Hampâté, 1973, « La notion de personne en Afrique noire », in Germaine Dieterlen (éd.), 1973, *La notion de personne en Afrique noire*. Paris. Éditions du Centre national de la recherche scientifique: 181-192.
- Barrière, Catherine & Olivier Barrière, 2007, « Des approches anthropologiques plurielles à une anthropologie juridique de l'environnement », in Amigues, Jean-Pierre *et al.* (éd.), 2007, *Sociétés – Environnements. Regards croisés*, Paris, L'Harmattan, 225-247.
- Berkes, Fikret, 2008, *Sacred Ecology*. Second edition. New York: Routledge (313 pages).
- Brigaud, Félix, 1964, *Histoire du Sénégal : des origines aux traités de protectorat*, Dakar, Les éditions Clairafrique (87 pages).
- Cissé, Amadou Tidiane *et al.*, 2005, « Systèmes de croyances Niominka et gestion des ressources naturelles de mangrove », in Morgan De Dapper (ed.), 2005, *Tropical Forests in a Changing Global Context*, Bruxelles, Academie royale des sciences d'outre-mer, UNESCO, 307-332.
- Coulon, Virginia, 1973, Niominka Pirogue Ornaments. *African Arts* 6 (3): 26-31.
- Cronon, William (éd.), 1996, *Uncommon Ground: Rethinking the Human Place in Nature*, New York, Norton and Company (560 pages).
- Descola, Philippe, 1986, *La nature domestique : symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuars*, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme, Fondation Singer-Polignac (450 pages).
- Descola, Philippe, 1993, *Les lances du crépuscule : relations jivaros, Haute Amazonie*, Paris, Plon (506 pages).
- Descola, Philippe, 1996, « Les cosmologies des Indiens d'Amazonie », *La Recherche* 292, 62-67.
- Descola, Philippe, 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard (640 pages).
- Dieterlen, Germaine. (éd.), 1973, *La notion de personne en Afrique noire*, Paris, Editions du centre national de la recherche scientifique (598 pages).
- Dupire, Marguerite, 1991, « Totems sereer et contrôle rituel de l'environnement », *L'Homme*, 31 (118), 37-66.
- Eliade, Mircea, 1987, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard (185 pages).
- Fifis, Alexis, Walter Cécile (IRD), 2006, *Le Mbissa*, film documentaire, Paris, Institut de Recherche pour le Développement (IRD).

- Geertz, Clifford, 1973 [1966], « Religion as a cultural system », in *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 85-127.
- Godelier, Maurice, 2008, *Au fondement des sociétés humaines : ce que nous apprend l'anthropologie*, Paris, Albin Michel (292 pages).
- Gottlieb, Roger S. (éd.), 1996, *This sacred earth: religion, nature, environment*, New York, Routledge (673 pages).
- Grandcolas, Delphine, 1997, *Les femmes et la collecte des huîtres dans le Saloum (Sénégal)*. Documents scientifiques du Centre de recherches océanographiques de Dakar – Thiaroye, 143, (73 pages).
- Gravrand, Henri, 1983, *La civilisation sereer. Cosaan : les origines*, Dakar, NEA (361 pages).
- Ingold, Tim., 2000, *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*, London, New York, Routledge (465 pages).
- Kalu, Ogbu U., 2001, « The sacred egg: worldviews, ecology and development in West Africa », in JOHN A. Grim (éd.), 2001, *Indigenous traditions and ecology: the interbeing of cosmology and community*, Cambridge, Harvard University Press, 225-248.
- Kesby, John D., 2003, « The perception of nature and the environment in sub-saharian Africa », in HELAINE Selin (éd.), 2003, *Nature Across Cultures: Views of Nature and the Environment in Non-Western Cultures*, Dordrecht etc., Kluwer, 211-228.
- Lafont, F., 1938, « Le Gandul et les Niominka », *Bulletin du Comité d'Études Historiques et Scientifiques de l'AOF XXI* (3), 385-458.
- Lalande, André, 2002, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France (1376 pages).
- Manzoor, Parvez, 2003, « Nature and Culture : An Islamic Perspective », in Helaine Selin (éd.), 2003, *Nature Across Cultures : Views of Nature and the Environment in Non-Western Cultures*, Dordrecht, etc., Kluwer, 421-432.
- Marcoulatos, Iordanis, 2006, « Rethinking Intentionality. A Bourdieuan Perspective », in Yrjö Haila and Chuck Dyke (éd.), 2006, *How Nature Speaks. The dynamics of Human Ecological Condition*, Durham, Duke University Press, 127-149.
- Milton, Kay (éd.), 1993, *Environmentalism: the view from anthropology*, London, Routledge (240 pages).
- Milton, Kay (éd.), 1997, « Ecologies : anthropologie, culture et environnement », *Revue Internationale des sciences sociales*, 154, 519-538.
- Nasr, Seyyed Hossein, 1993, *An introduction to Islamic cosmological doctrines*. (revised edition), Albany, State University of New York Press (322 pages).
- Nasr, Seyyed Hossein, 2004, *La religion et l'ordre de la nature*, Paris, Editions Entrelacs.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo, 1976, « Cosmology as Ecological Analysis: A View from the Rain Forest », *Man* 11 (3), 307-318.
- Selin, Helaine (éd.), 2003, *Nature Across Cultures: Views of Nature and the Environment in Non-Western Cultures*, Dordrecht, etc., Kluwer Academic Publishers (481 pages).
- Stamm, Anne, 1995, *Les religions africaines*, Paris, Presses Universitaires de France (128 pages).
- Taylor, Bron (ed.), 2008 [2005], *The Encyclopedia of Religion and Nature*, New York, Continuum International Publishing Group Ltd (992 pages).

- Viveiros De Castro, Eduardo, 1998, « Les pronoms cosmologiques et le perspectivisme amérindien », in Eric Alliez (éd.), 1998, *Gilles Deleuze : Une vie philosophique*, Rio de Janeiro, Le Plessis-Robinson, Institut Synthéalabo pour le progrès de la connaissance, 429-462.
- Viveiros De Castro, Eduardo, 2009, *Métaphysiques cannibales*, Paris, Presses Universitaires de France (216 pages).
- Warner, Faith & Richard Hoskins, 2008, « African Religions and Nature Conservation », in TYLOR, Bron (ed.), 2008 [2005], *The Encyclopedia of Religion and Nature*, New York, Continuum International Publishing Group Ltd, 26-29.
- White, Lynn Jr, 1967, « The historical roots of our ecological crisis » *Science* 155 (10 March), 1203-1207.

Islam et politique à l'ère de la démocratie et du terrorisme : itinéraires ouest-africains¹

Leonardo A. Villalón

Introduction : la crise – mise en contexte

La menace du terrorisme et de la violence motivée par « l'extrémisme islamique » qui planait sur le Sahel depuis plus d'une décennie ne semble pas susceptible d'être en mesure de déstabiliser les pays de la région, même s'il semblait tout à fait certain qu'elle continuerait à les poursuivre pendant un certain temps. Alors qu'il y avait de nombreuses raisons de s'inquiéter avec les événements du « printemps arabe » qui se sont déroulés en Afrique du Nord en 2011, peu de gens anticipaient un tel revirement rapide de la situation dans le Sahel. Bien qu'avec le recul, il soit possible de retracer les divers filons qui se sont réunis pour nourrir la catastrophe de 2012, ils étaient peu nombreux ceux qui à l'époque étaient capables de prédire les caractères religieux spécifiques que cette catastrophe viendrait à revêtir.

La désagrégation a commencé fin 2011 avec ce qui semblait à première vue n'être rien de plus qu'un nouvel épisode dans la longue histoire des rébellions touareg contre l'Etat central au Mali. Les premiers incidents ont été déclenchés par le retour des soldats touaregs qui avaient servi dans l'armée libyenne, suite à la chute finale de Kadhafi en octobre de la même année. La mauvaise gestion des premiers affrontements militaires par le président Amadou Toumani Touré (ATT) devait amener son gouvernement, déjà affaibli par une décennie de politique corrompue au nom du « consensus », à une fin inattendue et brutale. Le coup chaotique et désorganisé du 22 mars 2012 a rapidement conduit à son tour à un quasi effondrement de l'Etat malien et au démantèlement de la hiérarchie militaire. En peu de temps, la « rébellion » touareg est devenue un « mouvement de libération » qui s'est baptisé Mouvement National pour la Libération de l'Azawad (MNLA) et a rapidement occupé les villes de Tombouctou, Gao et Kidal situées dans le désert.

Ce qui s'ensuivit était peut-être encore plus surprenant. Un certain nombre de groupes se réclamant d'une motivation religieuse djihadiste, avec Al-Qaïda au Maghreb Islamique (AQMI) à leur base, qui n'avaient pu réellement occuper tout le territoire depuis plus d'une décennie, sont désormais en mesure de parasiter le chaos pour déplacer le MNLA laïc et déclarer la mise en place d'un gouvernement islamique dans tout le nord du Mali. La complexité du contexte socio-politique de la région a donné lieu à une prolifération rapide des divers groupes, parfois en collaboration et parfois en concurrence les uns avec les autres, mais unis dans leur idéologie djihadiste et jurant de faire s'étendre un Etat islamique dans le Sahel. Parmi les plus importants étaient les mouvements appelés Ansar ad-Dine² et le Mouvement pour l'Unité et le jihad en Afrique de l'Ouest (MUJAO). Il a été signalé que ceux-ci étaient liés de diverses manières à des réseaux djihadistes internationaux plus larges, notamment Boko Haram au Nigeria et Al-Shabaab en Somalie.

Par conséquent, tout au long de 2012 et jusqu'à aujourd'hui, les discussions sur la religion et la politique en Afrique de l'Ouest étaient plutôt constituées d'efforts visant à analyser l'étendue de la menace posée par les « radicaux » ou des groupes musulmans « fondamentalistes ». Les dynamiques sont souvent décrites comme une contagion des idées « extrémistes » du monde arabe qui, pense-t-on, en sont venues à perturber une longue histoire de pratique de l'islam pacifique « traditionnel » en Afrique subsaharienne. La question persistante est la mesure dans laquelle ces nouveaux groupes ont trouvé dans la région des gens disposés à souscrire à leur idéologie. Ainsi, dans le sillage de l'intervention dirigée par les Français commencée en janvier 2013, et qui a réussi à mettre en déroute les groupes djihadistes de leurs principaux bastions, des doutes subsistaient quant à la mesure dans laquelle ces groupes restent des acteurs importants dans la région. Bien qu'il existe certaines indications que leurs messages ont résonné chez de petits segments de la population, il semble clair que le soutien local est resté très limité. L'analyse de ces mouvements doit alors commencer en reconnaissant leur marginalisation sociale.

En outre, il est particulièrement important de garder à l'esprit que la montée en puissance des petits groupes djihadistes coïncide avec une période beaucoup plus longue de changement dynamique dans le paysage religieux de l'Afrique occidentale, notamment au cours des deux dernières décennies. Ces changements, quoique provoqués par des débats importants dans les contextes politiques spécifiques des États individuels, ont également été modelés et inspirés par les discours mondialisés et transnationaux sur la religion. Deux espaces de débat sont particulièrement remarquables. Premièrement, il y a des échanges inter-musulmans provoqués par le contexte international post-11 Septembre 2001 de la « guerre contre le terrorisme ». Les débats intenses qui en ont résulté sur ce que devrait être le guide social, religieux et politique approprié pour une action musulmane ont été accélérés et amplifiés par la révolution des communications et les nouveaux médias sociaux. La deuxième scène est le contexte de la démocratisation et des

demandes de réforme démocratique datant de la fin de la Guerre froide. Vingt ans avant le renouvellement par les événements dénommés « printemps arabe » de la question centrale de la relation entre islam et démocratie en Tunisie, en Égypte et ailleurs dans le monde arabe, les pays musulmans d'Afrique subsaharienne s'étaient trouvés confrontés à cette question. Alors que la récente montée des mouvements djihadistes a parfois éclipsé et vient compliquer la dynamique politique du débat sur la démocratie dans les sociétés musulmanes, elle ne l'a pas déplacée. Les débats contemporains sur l'islam et la politique en Afrique de l'ouest oscillent donc, avec ambiguïté, entre les discussions sur la démocratie et les discussions sur le terrorisme.

Le chapitre que voici ne saurait avoir la prétention d'offrir une description complète des pays de la région, dans leur multitude et leur diversité et avec leur étonnante variété de modèles de l'islam politique. Dans ce qui suit, nous allons plutôt tenter plus modestement de présenter un aperçu comparatif, avec l'objectif de contribuer à une contextualisation de la multitude et de la diversité des dimensions de l'islam politique en Afrique de l'ouest. Nous accorderons donc une attention particulière à quelques cas spécifiques où l'islam a joué un rôle politique central, notamment les pays à majorité musulmane du Sahel francophone, comme le Sénégal, le Mali et le Niger ; Nous considérerons aussi le Nigeria, un pays à clivages religieux et dont la seule population équivaut à celles des quatorze autres pays réunis. L'objectif est d'explorer quelques-uns des nombreux facteurs qui façonnent les manifestations spécifiques et locales des discussions internationales plus générales sur l'islam et la politique, dans les contextes de revendications démocratiques et des menaces terroristes.

Le poids de la démographie

Prise dans son ensemble, l'Afrique de l'Ouest continentale est répartie en deux parts à peu près égales entre musulmans et non musulmans. La démographie religieuse, cependant, varie considérablement entre les quinze pays : la Mauritanie – officiellement la République islamique de Mauritanie – est effectivement musulmane à 100 pour cent, et cinq autres pays le sont en grande majorité (au moins 85 %) ; cinq autres pourraient être classés comme pays religieusement divisés, dénombant les musulmans à 40-60 pour cent de la population, et enfin, quatre pays de l'Afrique occidentale côtière ont des minorités musulmanes significatives (10-25 %).

La simple démographie permet d'expliquer certains modèles et de rendre compte de la diversité de l'islam politique dans la région. La constitution de la République islamique de Mauritanie impose la charia (loi islamique) comme 'loi organique' du pays. A certains moments, la politique musulmane de ce pays s'est engagée dans une discussion sur ce que l'étiquette de « République islamique » pourrait exiger des gouvernements successifs, et il existe des tensions et une ambiguïté dans la relation entre les pouvoirs politiques, d'une part, et les autorités religieuses, de l'autre.

Cependant, la démographie a ses limites ; pour définir une collectivité, la religion a joué un rôle bien moins central que l'ethnicité, la race ou le statut social dans la tumultueuse politique intérieure de la Mauritanie.

Dans les cinq pays où les musulmans représentent les grandes majorités dominantes, la question politique centrale de la religion et la politique qui se pose concernerait la façon et la mesure dans laquelle les systèmes politiques et juridiques devraient refléter ou accommoder les croyances religieuses de la majorité. Fait intéressant, toutefois, dans chacun de ces cinq pays, ce débat a été défini dans le contexte de la nécessité de garantir les pleins droits de citoyenneté des minorités non musulmanes.

Démographie religieuse d'Afrique de l'Ouest³

Pays	Est. population (millions)	Est. Musulmans (%)
Mauritanie	3.5	100
Niger	16.9	95
Mali	16.0	95
Sénégal	13.3	94
Gambie	1.9	90
Guinée-Conakry	11.2	85
Sierra Leone	5.6	60
Burkina Faso	17.8	60
Nigeria	174.5	50
Guinée-Bissau	1.6	50
Côte d'Ivoire	22.4	40
Bénin	9.9	24
Togo	7.2	20
Ghana	25.2	16
Libéria	4.0	12

Dans les pays religieusement divisés, les rivalités pour le contrôle de l'Etat représentent une possibilité évidente, bien qu'à la question de savoir si le cloisonnement religieux se traduit en division politique, les réponses varient de manière significative. Et même quand des luttes pour le contrôle de l'Etat se produisent, elles tendent à s'apparenter aux politiques identitaires pures de portée religieuse plutôt limitée. Ces dynamiques se situaient notamment au centre de la politique au Nigeria. Dans une mesure plus limitée, la religion a émergé comme élément des identités formant l'aspect politique durant les dix années de crise en Côte d'Ivoire. Néanmoins, il est également frappant de constater le manque de politisation significative du clivage religieux dans d'autres cas de pays divisés: le Burkina Faso, la Sierra Leone et la Guinée-Bissau.

Enfin, dans les pays où les musulmans représentent une minorité claire, l'islam politique a tendance à se focaliser sur les revendications de pleine liberté de confession pour les minorités et, dans certains cas, sur l'autonomie religieuse lorsqu'il s'agit des domaines sociaux essentiels tels que l'éducation et le droit de la famille. Ce sont des dynamiques qui ont marqué des pays comme le Bénin et le Ghana (Galilou 2002 ; Weiss 2008).

Situer l'islam politique

Sur l'étendue de l'Afrique occidentale musulmane, historiquement, la vie politique s'est organisée autour des idées et des sentiments religieux, tout en étant influencée par eux. Ce que nous voulons dire par là doit être compris dans un sens bien plus large que ce que l'on entend généralement dans les discussions sur l'islam politique, qui trop souvent est utilisé comme synonyme d'une vision idéologique assez étroite de tout un ordre sociopolitique façonné par l'islam. Nous ferons référence ici au terme « islam politique », mais nous souhaitons désigner plus généralement ce que les spécialistes anglophones en sciences sociales, Eickelman et Piscatori (1996), ont dénommé *Muslim politics* dans leur livre influent qui porte ce même titre. Eickelman et Piscatori incluent donc dans le cadre de leur analyse non seulement un agenda politique spécifique visant à établir un ordre politique prédéterminé, mais, plus largement, toute action politique qui se fonde sur les idées religieuses, qui est mobilisée autour d'un symbolisme religieux, ou qui vise à poursuivre des politiques publiques ancrées dans les principes religieux. Dans ce sens plus large de l'islam politique, trois points préliminaires importants doivent être retenus pour nous aider à situer le rôle de la religion et de la politique dans la région ouest-africaine.

Tout d'abord, comme ailleurs, l'islam politique en Afrique n'est rien de plus qu'une variante de la politique en général, et doit s'envisager dans le contexte d'autres dynamiques politiques, où la religion est en fait souvent marginale. Ainsi, à travers l'Afrique de l'Ouest, les grands débats politiques nationaux sont principalement axés sur des questions aussi pressantes que l'état des limites des mandats présidentiels constitutionnellement prescrites, les hausses de prix des denrées alimentaires de base, l'État qui faillit à sa mission de fournir des services publics ou encore les scandales de corruption – c'est-à-dire les éléments du quotidien banal de la politique africaine sur l'étendue du continent. La religion peut ou pas se glisser dans ces débats, mais la politique de base reste primaire.

Deuxièmement, bien que situé dans l'univers plus large de l'islam, l'islam politique africain est limité et façonné par des facteurs locaux. Les mouvements religieux transnationaux et le discours de plus en plus mondialisé sur la religion se sont fait sentir dans la région, – et s'y font sentir de plus en plus depuis les événements du 11 Septembre 2001 et les guerres menées par les États-Unis qui s'ensuivirent dans le monde musulman. Mais l'impact de facteurs externes est filtré

à travers les institutions sociales locales et les dynamiques politiques. Même dans les pays interconnectés de la région, les questions qui dans une localité deviennent centrales pourraient bien se révéler inadaptées dans d'autres lieux dans la mesure où les acteurs locaux choisissent parmi les symboles et les outils disponibles pour atteindre des objectifs politiques locaux. Ainsi, nous pouvons dire que même l'attrait des mouvements salafistes et le rôle spécifique qu'ils pourraient jouer dans la politique sont contingents et façonnés par la dynamique locale (Østebø 2008).

Troisièmement, le terrain de l'islam politique s'étend dans la sphère publique, et est donc ancré dans le débat public et les sentiments populaires des populations musulmanes. Trop souvent, dans les débats actuels sur l'islam et la politique dans le contexte africain, il y a une hypothèse implicite de la vulnérabilité des masses musulmanes à l'influence d'idéologies religieuses (en particulier « radicales » ou « extrémistes ») venues de l'extérieur. Les analyses qui tentent de mesurer la propagation d'une quelconque idéologie religieuse (« radicale » ou autre) sous-estiment souvent le rôle que jouent la délibération individuelle et la capacité d'agir dans l'adoption de positions idéologiques. Mais ce que Cruise O'Brien (1986) avait, il y a longtemps, qualifié de « voix du peuple dans la politique de l'islam en Afrique de l'Ouest » demeure central. Dans la vie quotidienne des sociétés musulmanes, dans les familles, les amitiés et les relations sociales, les idées religieuses sont discutées, débattues et acceptées (ou non) en fonction des préférences locales et des valeurs dominantes.

La centralité de l'Etat

Bien que dans la pratique les politiques coloniales aient dévié de manière significative des normes déclarées, les politiques coloniales officielles de la France et de la Grande-Bretagne, et les formes spécifiques que ces politiques ont prises dans divers endroits ont eu un impact majeur et ont continué à façonner les paramètres de l'islam politique durant l'époque post-coloniale dans les Etats ouest-africains.

À l'exception partielle de la Mauritanie (où la « République islamique » a été adoptée dès l'indépendance, surtout pour tenter d'unir une population par ailleurs diversifiée), la religion était presque totalement absente des discours mobilisateurs de l'indépendance. Les intellectuels nationalistes, jeunes pour la plupart et éduqués en Occident, qui étaient à la tête des mouvements d'indépendance ouest-africains avaient peu d'attention pour les identités religieuses (ou ethniques), étant donné les divisions qu'elles risquaient d'amener et avec ce qu'elles impliquaient en termes de retour à la « tradition » et de sous-développement culturel. Les leaders indépendantistes étaient plutôt très largement laïcs dans l'esprit, et idéologiquement portés sur la « modernisation » rapide des sociétés, fondée sur l'idée que les liens primordiaux de l'appartenance ethnique, la langue ou la religion ne tarderaient pas à s'estomper. Évidemment, cela ne fut pas toujours le cas et, à des degrés divers, ces facteurs ont persisté ou émergé, comme des éléments de la politique nationale.

La politique officielle française de « l'assimilation », aussi limitée qu'elle soit dans son application effective, a produit une élite politique imprégnée des conceptions françaises de la politique et de l'Etat, et les orientations politiques qui ont résulté continuent d'occuper une place importante dans les pays francophones. La persistance des politiques éducatives coloniales françaises après l'indépendance et le fait que l'élite intellectuelle dans la région soit jusqu'à nos jours formée dans les institutions françaises ont considérablement contribué à cet impact. Dans le cadre de l'islam politique, l'impact continu de la conception très spécifiquement française de la laïcité devient primordial. Il s'agit d'une compréhension de la relation entre religion et politique qui est particulière, même dans le contexte européen. L'engagement soutenu dans les pays francophones de la région pour l'Etat laïc et le débat tout aussi soutenu sur ce que cela implique pour les politiques et la politique symbolique sont jusqu'à présent intimement liés au débat qui reste en suspens et se perpétue en France sur le rôle de la religion dans la vie publique actuelle.

Comme ailleurs en Afrique, les premiers gouvernements du Sahel francophone post-colonial ont souvent cédé la place à des régimes autoritaires de toutes sortes. Ces régimes, tels que ceux qui ont suivi les coups d'Etat militaires au Mali (1968) et au Niger (1974), n'avaient pas plus d'inspiration ou de références religieuses que leurs prédécesseurs. Ces régimes qui tendaient vers le contrôle social, cependant, étaient tout à fait conscients du potentiel mobilisateur de la religion, et donc se souciaient de réprimer toute autre source d'autorité et d'étouffer dans l'œuf toute opposition à leur pouvoir. Mais étant donné la précarité des bases sociales des régimes militaires, beaucoup d'entre eux ont également cherché à exploiter la religion comme source de légitimation. Ces gouvernements avaient ainsi tendance à essayer simultanément de limiter et de contrôler la puissance de personnalités religieuses, mais aussi de favoriser des groupes religieux dans un effort de rehausser leur propre légitimité. Dans les structures de l'Etat corporatistes qui sont venues à caractériser le Mali et le Niger jusqu'au début des années 1990, ceci a mené à la création d'associations islamiques nationales uniques, officiellement sanctionnées sous le patronage et la tutelle du gouvernement: l'Association malienne pour l'unité et le progrès de l'islam (AMUPI) et l'Association islamique du Niger (AIN). Jusqu'à l'avènement de la démocratie au début des années 1990, l'islam politique au Mali et au Niger a été donc soigneusement circonscrit au sein de ces voies limitées de l'Etat, dans des Etats qui officiellement restaient d'orientation laïque.

Le Sénégal, autre pays important du Sahel francophone, a longtemps été considéré comme une exception politique, et le rôle de la religion dans le maintien de la relative stabilité du pays et de son système civil, voire quasi démocratique, a fait couler beaucoup d'encre. La période coloniale a vu le développement d'un système de relations symbiotiques entre les élites politique et religieuse qui a survécu en grande partie intact dans l'ère de l'indépendance, et qui a rendu possible un état laïc bénéficiaire direct de la légitimité conférée par l'élite religieuse du pays (Villalón

1995). Le système a été construit sur la force des confréries soufies du Sénégal, dont deux sont particulièrement importantes: l'ordre mouride indigène et fortement centralisé et la Tijaniyya, ordre plus large mais moins cohérent. Après une période initiale de suspicion et de peur, les Français devaient, à terme, trouver des « chemins de l'accommodement » (Robinson 2000) avec l'élite religieuse soufie. Ces relations ont, à leur tour, contribué à renforcer le système soufi sénégalais lui-même, qui s'est développé en organisation religieuse bien plus structurée et ancrée dans la société, et de forme plus hiérarchique que ce qui existe ailleurs dans la région.

Le premier président du Sénégal, Léopold Sédar Senghor (1960-1980), bien que lui-même catholique, a construit les bases du régime post-colonial en prolongeant les liens de collaboration étroits avec l'élite musulmane. Contrairement à une large portion de la région, le Sénégal a maintenu un système d'élections régulières et inscrit dans la Constitution un système multipartite au milieu des années 1970, tandis que d'autres pays voisins allaient vers la consolidation de l'Etat à parti unique. L'élite religieuse soufie a été profondément impliquée dans ce système, apportant un soutien à Senghor et se prononçant souvent publiquement en sa faveur au moment des élections, ce qui a valu à cette élite une réputation de faiseurs de roi. Rétrospectivement, il est difficile de décrypter le pouvoir exact exercé par l'élite religieuse dans la détermination des résultats, étant donné que le système électoral était soigneusement circonscrit, mais il est clair qu'elle était une force stabilisatrice importante. Sous le successeur de Senghor, Abdou Diouf (1980-2000), les liens de collaboration devaient se poursuivre. Mais à mesure que la légitimité du règne de Diouf s'érodait en raison des conditions économiques de plus en plus difficiles des années 1980 et du mécontentement qui couvait contre le manque de changement politique, l'élite religieuse adoptait une position plus prudente. Ainsi, les dernières directives majeures dictant le vote par l'élite religieuse sur les élections (ndigal) étaient celles prononcées par le calife des mourides en faveur d'Abdou Diouf lors des élections de 1988. Dans la période tumultueuse initiée par les élections et se prolongeant dans les années 1990, l'élite religieuse est restée politiquement influente, tout en cultivant soigneusement son indépendance vis-à-vis des politiciens (Villalón 1999).

En 2000, dans la première transition électorale du pays, la défaite de Diouf et l'élection d'Abdoulaye Wade ont marqué une nouvelle ère à bien des égards, mais les relations entre le religieux et l'élite politique restent centrales. Premier et très controversé geste de Wade lors de son élection, il devait se rendre à la ville sainte mouride de Touba et se faire photographier s'inclinant devant le calife de l'ordre. Et il répétera cet acte en compagnie de tout son gouvernement après les élections législatives de l'année suivante. Ce geste et des actes subséquents ont suscité de vives critiques de Wade et beaucoup de controverses au sujet de la relation entre le religieux et l'élite politique, mais il est clair que la religion est toujours très influente dans la vie politique sénégalaise. Il n'y a pas de bloc religieux, cependant, capable de définir les résultats politiques.

Un legs remarquable de la période coloniale au Sahel francophone est donc la persistance des États officiellement laïcs, mais qui ont en fait négocié des relations avec les représentants des sociétés musulmanes profondément croyantes. Et en dépit d'une remise en question de ce système à l'époque de la démocratisation, il semble rester bien ancré. Un héritage supplémentaire, et celui qui a été soigneusement entretenu dans le contexte post-colonial, est l'absence de conflit religieux significatif et un respect et une sollicitude pour les minorités non musulmanes, principalement catholiques.

Ce contexte francophone est en contraste frappant avec l'héritage de l'administration indirecte, ou *indirect rule* britannique dans l'autre zone importante de l'islam politique en Afrique de l'Ouest, à savoir les États du nord de la République fédérale du Nigeria. De façon très directe, l'impact des politiques coloniales continue à façonner l'islam politique dans ce pays (Sanusi 2007). Durant le passage de Lord Frederick Lugard à la tête de l'administration coloniale, la politique de l'administration indirecte appliquée dans la région avait explicitement entretenu et, à bien des égards même, renforcé le pouvoir d'émirs locaux dont la légitimité était profondément enracinée dans l'islam. Le califat de Sokoto, qui a dominé la région au moment de la conquête britannique, était une entité politique singulièrement réussie, née du jihad qui a enflammé la région au début du XIXe siècle, et qui avait établi un état théocratique en vertu des principes juridiques islamiques de la charia.

Quand Lugard a proclamé le protectorat dans le nord du Nigeria en 1900, il s'est résolu explicitement à ne pas s'immiscer dans les affaires religieuses de la population musulmane, et en fait, durant la plus grande partie de la période coloniale, la présence des missionnaires chrétiens était interdite. Les concessions coloniales à la religion ont permis de maintenir l'application de la charia dans divers domaines. Ainsi, les autorités coloniales ont laissé la loi personnelle islamique sous la juridiction des émirs. Et tandis que les Britanniques circonscrivaient progressivement le droit pénal islamique et interdisaient divers châtiments corporels islamiques (les sanctions *hudud*), certains aspects du droit pénal colonial restaient inspirés par la charia.

La fusion du nord et du sud du Nigeria en 1914 n'a pas produit de politiques uniformes dans la colonie, et en fait les administrations des deux régions marqueront toujours de grandes dissimilitudes. Le recours continu à des émirs pour appliquer et faire respecter la domination coloniale dans le nord a renforcé leur position et en même temps sapé leur légitimité religieuse historique, les poussant à s'appuyer davantage sur la répression et moins sur le patronage. Ce fait doit être considéré comme un facteur important de l'histoire ultérieure de controverse et de conflit sur le droit de revendiquer l'autorité religieuse dans la région. *L'indirect rule* a restreint intentionnellement l'expansion de l'éducation à l'occidentale, afin de limiter le développement d'une élite intellectuelle capable de mettre en cause la domination coloniale, comme cela s'était produit dans les parties méridionales du Nigeria colonial. Le résultat de ces politiques est que lors de l'indépendance, le nord du Nigeria – à

la différence du sud – est, pour citer un intellectuel musulman influent, « arriéré du point de vue éducatif, politiquement réactionnaire, socialement hiérarchisé, et profondément ancré dans une mentalité de dépendance » (Sanusi 2007:182).

Un fait particulièrement saillant de l'islam politique, les différences juridiques entre les parties nord et sud du Nigeria n'ont jamais été réconciliées, et continuent de poser des problèmes. Peu avant l'indépendance, dans l'espoir d'en minimiser les contradictions, un Code pénal du Nigeria du Nord a été mis en œuvre en 1959, pour créer un droit pénal uniforme et essentiellement laïc pour le nord, mais qui, néanmoins, fait plusieurs concessions aux préoccupations islamiques, et qui est resté distinct du code pénal *common law* qui prévaut dans le sud. Loin de résoudre le problème, cependant, cela devait conduire à des « débats sans fin de la charia » (Suberu 2005:215) du Nigeria indépendant. Ces débats se sont intensifiés durant différents moments de tentatives de transition vers un régime civil et constitutionnel dans le pays. Ainsi, il y avait un grand débat sur le rôle que les tribunaux de la charia auraient à jouer dans le retour à la démocratie et dans la Seconde République en 1979 (Laitin 1982), puis de nouveau dans la période qui a précédé la transition échouée du début des années 1990.

Plus important encore, lorsque le Nigeria a de nouveau lancé un retour à un régime civil démocratique en 1999, une structure fédérale renforcée a permis aux États du nord de voler de leurs propres ailes. En commençant par le petit État de Zamfara, douze États à majorité musulmane du nord finirent par déclarer qu'ils revenaient à un code pénal de la charia, et prirent des mesures rapides pour le faire. Le statut constitutionnel de ces décisions de l'État au niveau fédéral n'a pas été précisé, et au sein de chaque État le mouvement a suscité des débats importants sur le sens d'un retour à la charia (Ostien *et al.* 2005). Quoique considéré par certains observateurs comme le produit d'un nouveau fondamentalisme islamique dans le pays, en fait, le processus de re-mise en œuvre de la charia du Nigeria à partir de 1999 doit être regardé comme une continuation d'une contradiction non résolue léguée au pays par l'héritage colonial.

La politique de l'islam au Nigeria se déroule à plusieurs niveaux : au niveau fédéral, au niveau de la place du système juridique islamique au sein de la Constitution, à l'échelle nationale en termes de relations souvent difficiles entre musulmans et non musulmans, et dans le nord en termes de concurrence entre les prétendants à l'autorité religieuse, avec des interprétations multiples et souvent contradictoires de l'islam. Les racines de toutes ces confrontations politiques doivent être placées dans le contexte de l'expérience coloniale, et la forme qu'elles prennent aujourd'hui est en grande partie façonnée par la difficile histoire post-coloniale du Nigeria.

La politique du changement religieux

Alors que les legs historiques de l'État se situent clairement au centre, le rôle politique de l'islam en Afrique de l'Ouest est également façonné par des dynamiques

internes à la religion et qui sont en partie influencées par des tendances plus larges du monde musulman, en passant par le biais des contextes locaux.

L'islam d'Afrique de l'Ouest a toujours été majoritairement sunnite, et l'école malékite de la loi islamique s'applique presque universellement dans la région. Comme dans une grande partie de l'Afrique, la pratique dominante de l'islam y a été façonnée par le soufisme. L'accent mis par le soufisme sur le mysticisme plutôt que sur le légalisme et le rôle central des leaders ou des guides religieux (appelés *shaykhs*, marabouts et autres dénominations locales) a historiquement accommodé un espace pour la religion dans des cultures et des sociétés locales, selon un processus qui pourrait être qualifié « d'africanisation de l'islam » (Robinson 2004 ; voir aussi Brenner 2000 ; Sanneh 1997). Faisant écho au discours colonial, les analyses contemporaines ont très souvent tendance à présenter l'islam soufi en Afrique de l'Ouest comme étant distinctif et unique par ses aspects « pacifique » ou « tolérant », en contraste net avec un islam apparemment plus « militant » et « rigide » du monde arabe. Cela se reflète dans les distinctions académiques entre le soufisme et le réformisme, qu'on appelle parfois « islam africain » comparativement à « l'islam en Afrique » (Westerlund et Rosander 1997). Cette distinction reflète des tensions sociales et politiques réelles, mais il est important de noter que celles-ci sont intégrées dans des débats beaucoup plus fluides autour de la pratique religieuse correcte. Il y a une longue histoire dans la région de tentatives de purifier et de réformer la pratique islamique, dont la plus importante est peut-être représentée par les différents jihads qui ont surgi dans une grande partie de l'Afrique occidentale à la fin des XVIIe et XIXe siècles. Il est à noter, cependant, que ces mouvements de réforme militants ont été lancés par les dirigeants étroitement affiliés aux ordres soufis, mais en cherchant à corriger ce qu'ils avaient dépeint comme des déviations par rapport à l'orthodoxie islamique.

Bien que la distinction entre les soufis et les réformistes doive en conséquence être nuancée, la plupart des pays de la région ont en effet été marqués par l'importance progressivement grandissante de mouvements religieux explicitement anti-soufi, souvent s'appelant eux-mêmes simplement « sunnites », mais souvent qualifiés par les autres comme « wahhabites » ou « salafistes » (Loimeier 2003, 2005 ; Miles 2007 ; Sani Umar 1993). Dans la plupart des cas, les mouvements réformistes organisés ont leur origine vers la fin de la période coloniale, interpellant ordinairement les personnes éduquées à l'occidentale, en particulier dans le secteur « moderne », et souvent comme une alternative à ce qui était perçu comme la complaisance face à la domination coloniale des dirigeants islamiques traditionnels et des « attardés » de la pratique religieuse en milieu rural. Dans la majeure partie de l'Afrique occidentale, ces mouvements sont restés très restreints, avec un attrait populaire très limité jusqu'aux années 1980, se consacrant principalement à la critique de la pratique religieuse s'adressant à un public d'intellectuels urbains.

Dans le contexte de l'apparente « renaissance islamique » mondiale des années 1970 et 1980, cependant, les mouvements réformistes ont commencé à manifester

un nouveau dynamisme et à s'en prendre plus explicitement aux orientations politiques en Afrique de l'Ouest. Compte tenu de la désillusion à la fois dans le monde musulman et en Afrique causée par l'échec des promesses de l'indépendance, il y avait une nouvelle réceptivité aux arguments qui soulignaient la nécessité d'alternatives locales aux modèles occidentaux de la « modernisation ». La stagnation économique et la mise en œuvre des programmes d'ajustement structurel qui a marqué la fin des places sûres dans la fonction publique pour les diplômés de l'université a aussi alimenté le changement social, stimulant ainsi de nouvelles réflexions sur le rôle social et politique de l'islam (Brenner 1993). Bien que son impact ait été limité et, rétrospectivement, assez bref, la révolution iranienne de 1979 a suscité certains efforts sans précédent, quoique limités d'organiser dans la région des mouvements explicitement politiques fondés sur la religion. Dans l'effervescence de la période, divers nouveaux mouvements religieux ont émergé, et de petites percées ont été faites par des groupes musulmans originaires de l'extérieur de la région, y compris l'islam chiite et le mouvement Ahmadiyya provenant d'Asie du Sud, particulièrement présente au Ghana, au Bénin et dans d'autres pays côtiers.

Les contacts entre l'Afrique subsaharienne et le monde arabe, soigneusement circonscrits sous la domination coloniale, ont augmenté avec l'indépendance (Hunwick 1997). Dans de nombreux pays, les écoles informelles ou privées où l'enseignement se faisait au moins partiellement en arabe ont proliféré comme alternative aux écoles officielles de l'État, et celles-là transféraient progressivement les élèves au monde arabe pour les études supérieures. La remise en cause des pratiques locales de l'islam a en outre été alimentée par les diplômés revenus des universités arabes, qui avaient été influencés par leurs séjours à l'étranger et souvent frustrés par les possibilités d'emploi limitées chez eux en raison de leur maîtrise limitée des langues officielles européennes. Ces arabisants, comme on les appelle dans les pays francophones, ont ajouté de nouvelles voix, résonnant d'une nouvelle autorité religieuse, aux critiques de l'islam soufi traditionnel, renforçant ainsi les mouvements réformistes (Otayek 1993).

Dans le nord du Nigeria, la montée des tensions particulièrement fortes entre les soufis et anti-soufis entrecoupait les débats sur l'autorité religieuse des émirs (Sani Umar 1993). Dans ce contexte, un mouvement appelé « Izala » (de son nom complet : *Jam'at izalat al bid'a wa iqamat as-Sunna*, la « Société pour la suppression de l'innovation et rétablissement de la Sunna »), fondée en 1978, est apparu comme première menace véritablement sérieuse à la domination du soufisme dans la région. Izala a été largement décrit comme une force montante « fondamentaliste » à mesure qu'il s'est développé au cours des années 1980, devenant le plus grand mouvement musulman réformiste de l'Afrique subsaharienne (Kane 2003). Mais, fait révélateur, ses énergies sont davantage axées sur le développement socio-religieux que sur le politique. Comme Loimeier (2007:54) l'a fait remarquer, alors que Izala en est venu à représenter le « plus important mouvement musulman de la réforme religieuse, sociale

et éducative du nord du Nigeria contemporain, et une force majeure de l'opposition religieuse aux confréries soufies », il n'est jamais devenu « une organisation islamiste révolutionnaire en termes politiques ».

L'évolution de Izala illustre deux dynamiques notables dans les tensions soufi-réformistes de la région : l'importance du contexte local et la possibilité d'une influence religieuse transcendent les clivages idéologiques. Bien qu'il énonce des critiques universelles concernant la pratique religieuse musulmane convenable, en fait les activités de Izala sont fondées principalement sur un programme national nigérian et son organisation même reflète l'état fédéral nigérian (Kane 235-37). Soulignant l'influence exercée par les contextes politiques locaux sur les dynamiques religieuses, des satellites de Izala établis dans des pays voisins ont adapté leurs discours et leurs activités aux réalités politiques de ces pays. Deuxièmement, étant donné la rivalité croissante entre chrétiens et musulmans au Nigeria alors que les efforts de démocratisation refaisaient surface au début des années 1990, l'opposition violente entre Izala et les ordres soufis a été progressivement minimisée dans les années 1990 pendant que les musulmans dans le nord avaient réussi à faire cause commune contre les « croisés » chrétiens (Loimeier 2007:60-62). Dans les forts clivages ethno-régionaux qui définissent le Nigeria, cela a abouti à de violents conflits qui éclataient périodiquement entre musulmans et chrétiens depuis la fin des années 1980.

La libéralisation de la vie sociale qui a accompagné les efforts de démocratisation dans la région au début des années 1990 allait créer de nouvelles possibilités de mouvements religieux, et conduire à une prolifération de voix nouvelles. L'avènement de la démocratie a augmenté le flou des distinctions entre les soufis et les réformistes, et a conduit à une série de nouveaux débats religieux à conséquences politiques. Comme ce fut le cas dans le monde musulman, le débat public sur la religion s'était encore intensifié après les attentats terroristes commis aux États-Unis le 11 septembre 2001. L'islam politique contemporain en Afrique de l'Ouest a ainsi été fortement influencé par ces deux grandes transformations qui se sont produites aussi bien au niveau local que dans le contexte mondial, contexte sur lequel nous nous pencherons donc maintenant.

L'islam politique et la démocratisation

Même si elle a abouti à des résultats mitigés en ce qui concerne la création d'une réelle démocratie, la vague de réclamations pour la démocratisation en Afrique du début des années 1990 a néanmoins apporté une libéralisation significative et, par conséquent, une explosion de la vie associative sur l'étendue du continent. Au-delà des formes classiques d'expression dans la « société civile », le développement rapide de nouvelles organisations sociales s'est prolongé dans la sphère religieuse. Dans une grande partie de l'Afrique musulmane, cela a suscité l'émergence d'une « sphère publique islamique » et la montée de ce qu'on pourrait appeler une « société civile islamique » (Holder 2009 ; Tayob 2007). La prolifération de voix

religieuses variées a reflété en partie les débats entre le soufisme et ses détracteurs, mais il a également mené à de nouvelles dynamiques et même, à bien des égards, à une « démocratisation » de la religion elle-même, en ce sens qu'il a occasionné de nouvelles possibilités pour les voix individuelles de défier les autorités établies. Comme la démocratisation politique a placé les questions de politique sur l'agenda public, les débats sur la position appropriée de l'islam par rapport à certaines questions ont conduit naturellement à l'interprétation, et ont ainsi ouvert la porte au changement religieux motivé par ces discussions publiques.

Dans le Sahel francophone, ce processus a donné lieu à de larges débats sur les questions politiques, mais à peu de conflits fondamentaux sur la religion (Villalón 2010). Les voix religieuses se sont certainement fait entendre plus fort que jamais dans le domaine politique, mais sans toutefois conduire à des tensions avec les laïcs. Au Nigeria, les transformations de la sphère publique islamique dans la nouvelle ère de la démocratisation à partir de 1999 ont conduit à un profond degré de conflit et de controverse, dans le nord musulman et surtout au niveau national, compte tenu du contexte divisé par la religion. Dans les États musulmans du nord du Nigeria, cependant, il est aussi à noter que la religion publique et le soutien à la démocratie ont progressivement été accommodés.

Dans une grande partie de l'Afrique francophone, la démocratisation du début des années 1990 est venue par le biais des « conférences nationales », convoquées pour tracer un chemin de transition vers l'inauguration des nouveaux régimes. Dans le Sahel musulman, les deux pays les plus importants qui ont suivi cette voie sont le Mali et le Niger. Le renversement du régime militaire au Mali et la marginalisation de celui, très affaibli, du Niger en 1991 ont donné lieu à des gouvernements de transition, à des élections et enfin à l'inauguration de nouveaux régimes. Bien que l'expérience démocratique malienne fût largement considérée comme un succès majeur pendant vingt ans, l'expérience du Niger a été beaucoup plus difficile et marquée par diverses contraintes. Dans les deux pays, il y a toutefois eu une libéralisation réelle et substantielle de la vie politique et un engagement continu envers le système démocratique. Au Sénégal, le point de départ était quelque peu différent et donc le processus plus progressif, mais ce pays fut aussi marqué au début des années 1990 par une série de négociations entre le gouvernement et l'opposition à la suite des graves crises de la fin des années 1980. Comme ailleurs, ces crises politiques ont conduit à la négociation d'une série de réformes politiques fondamentales et, enfin, à la première alternance démocratique du pays en 2000.

Deux aspects du processus de démocratisation dans le Sahel francophone sont essentiels pour comprendre l'évolution de la politique musulmane dans ces pays. Tout d'abord, les mouvements pro-démocratie, alors alimentés par la frustration populaire et les griefs économiques, étaient en fait dirigés par la petite élite instruite des personnes ayant reçu une éducation formelle en langue française –

les francophones « intellectuels », comme on les appelle dans la région. Ainsi, les étudiants, les enseignants, les avocats, les journalistes et les militants des droits humains ont été parmi ceux qui étaient la ligne de front de la nouvelle « société civile » à exiger des changements. Dans l'enthousiasme international pour la démocratie à l'aube des années post-Guerre froide, il y avait une vague de soutien externe pour ces groupes, renforçant ainsi leurs positions. Deuxièmement, ces militants pro-démocratie se sont inspirés pour la conception de nouveaux régimes du modèle qu'ils connaissaient le mieux, à savoir la Cinquième République française. Fondamentalement, leur approche normative de la démocratie qu'ils cherchaient à bâtir suggérait la nécessité de se concentrer sur la transformation sociale afin d'ériger des cultures qui sont compatibles avec leur vision de la démocratie, plutôt que d'élaborer des institutions où les politiques publiques se calqueraient sur les valeurs locales. La question que des militants pro-démocratie tendaient à se poser n'était pas : « Comment pouvons-nous construire une démocratie qui reflète une société musulmane africaine ? », mais plutôt : « Comment pouvons-nous transformer une société musulmane africaine pour qu'elle soit compatible avec la démocratie ? »

Il n'est pas étonnant que cette approche ait mené assez rapidement à des affrontements avec des représentants des groupes musulmans. Au Mali et au Niger, un tableau idéologiquement et religieusement diversifié de nouvelles associations musulmanes – il s'agissait de douzaines de groupes dans chaque cas – a été rapidement formé et reconnu officiellement, suite à la disparition du système d'association unique corporatiste. Au Sénégal, le poids de la hiérarchie soufie et l'ouverture politique plus progressive ont entraîné le changement religieux dans une évolution plus lente, mais qui est néanmoins parallèle à celui qui s'est opéré dans les autres pays.

Dans chaque pays, il y a eu dans un premier temps un degré important de rivalité et des conflits occasionnels entre les différents groupes religieux, mais toutefois ils ont assez rapidement appris à s'unir en opposition à l'agenda des forces pro-démocratie laïques. Les années 1990 ont ainsi vu un certain nombre de conflits et de manifestations entre les groupes musulmans et les nouveaux gouvernements autour de deux questions morales aussi bien substantives que symboliques, telles que la tenue de défilés de mode ou de l'ouverture de bars pendant le Ramadan. Ces conflits étaient souvent cadrés dans la critique de la notion même de la démocratie par des groupes religieux, étant donné le contenu normatif de ce qui était proposé. La caractéristique la plus importante de l'islam politique de la région, cependant, est le fait que la société religieuse vint rapidement non seulement à accepter l'idée de la démocratisation, mais également à apprendre à jouer le jeu démocratique pour l'orienter à leur avantage. Cela a été facilité par l'avantage démographique des associations islamiques dans la confrontation avec les forces de la laïcité représentant la « société civile », compte tenu de l'attrait beaucoup plus large de ces groupes au sentiment populaire dans les pays profondément religieux.

A mesure que la politique a évolué dans l'ère de la démocratie, il y a donc eu une présence accrue de la religion dans la vie publique sous la forme de participation aux débats, mais aussi à des manifestations, et la pression du public au sujet de questions politiques qui intéressent les sensibilités religieuses. Il y a toutefois eu une très faible participation électorale directe par les mouvements religieux, et aucun effort sérieux par les groupes religieux pour accéder au pouvoir direct. Les partis explicitement religieux (tout comme les partis fondés sur l'identité ethnique ou les appartenances régionales) sont officiellement interdits dans tous ces pays, mais il est révélateur de noter que même ceux-là qui ont fait campagne implicitement sur des motifs religieux ont eu peu de succès électoral.

Au contraire, la montée de la religion dans la sphère publique dans le contexte de la démocratisation est passée d'une série de confrontations entre les militants laïcs « pro-démocratie » et les acteurs islamiques à un débat beaucoup plus fluide et plus large sur ce que la démocratie devrait impliquer dans les sociétés musulmanes. Ces débats ont eu lieu à la fois dans les arènes aussi bien politiques que religieuses. Ainsi, les questions d'intérêt public telles que l'acceptabilité de la polygamie ou l'admissibilité de la peine de mort deviennent aussi des débats au sein de la société religieuse articulés en termes religieux, avec des voix différentes proposant diverses positions « islamiques ». Un aspect important de ces débats est la montée d'intellectuels musulmans francophones, souvent organisés dans de nouvelles associations, qui partageaient un engagement envers la démocratie et la capacité de s'engager dans le débat politique public, mais qui ont fait également valoir que dans une démocratie, ces questions politiques devraient refléter le sentiment populaire (religieux). En outre, ces débats ont donné lieu à de nouvelles formes de la politique féminine de l'islam, voire à des formes de « féminisme islamique », car les associations de femmes musulmanes ont pris part à des débats publics (Voir : Alidou 2005 ; Augis 2005 ; Masquelier 2009).

Compte tenu de l'héritage colonial, une grande partie du débat a été formulée en quête du sens de la laïcité dans un système démocratique. Les connotations antireligieuses de la notion en France en ont fait la source d'attaques explicites dans un premier temps, et à la fois dans les conférences nationales malienne et nigérienne, il y avait des demandes que le terme soit exclu de la nouvelle Constitution. Même au Sénégal, le premier projet de la nouvelle Constitution publié en 2001 a éliminé le terme « laïc » en faveur d'une déclaration sur le caractère « non confessionnel » de l'État. Au Niger, en fait, ce nouveau terme a remplacé le mot « laïc » dans une Constitution ultérieure, comme c'est le cas dans l'actuelle. Mais sur ce point aussi, ce qui est frappant, c'est qu'il n'y a plus de discussion sérieuse pour savoir si l'État doit être laïc, mais plutôt un débat sur ce que sont les limites appropriées de la religion dans un État laïc.

En effet, le terme a été réinterprété de ses connotations françaises de l'anti-religiosité à une conception plutôt américaine sur les limites de la liberté de confession. Ainsi, nous trouvons des débats où on se demande si dans un état laïc,

il est acceptable pour l'Etat de permettre, ou de construire des mosquées sur les campus universitaires ou autres espaces publics ; ou s'il est acceptable de permettre aux élus de prêter serment sur un livre saint, et encore si les écoles publiques doivent assurer l'éducation religieuse. Il n'est pas surprenant dans un contexte démocratique d'une profonde religiosité que les réponses ont tendance à accommoder la religion. Ainsi, la cérémonie d'inauguration d'un président nouvellement élu et le retour du Niger de nouveau à un régime démocratique, le 7 avril 2011, a commencé avec l'invocation de la prière Fatiha, et le nouveau président a prêté serment, la main sur un exemplaire du Coran. Ces gestes symboliques auraient été énergiquement disputés comme agressions de la religion contre la démocratie au début des années 1990, mais ils sont maintenant un aspect incontesté de la démocratie au Niger.

On ne s'étonne pas que dans de nombreux domaines les désaccords sur les limites de la religion dans la politique publique sont encore sans résolution, et certains d'entre eux se sont révélés plutôt intraitables. C'est notamment le cas sur les questions qui concernent les affrontements entre ce que les militants laïcs présentent comme des valeurs « internationales » ou « universelles » qui ne peuvent pas être compromises, et les valeurs locales qui prévalent. Ces conflits se produisent quand on cherche à déterminer si une position donnée est un élément inaliénable de la démocratie, indépendamment des tendances et des souhaits de la majorité, ou si elle est soumise à la règle de la majorité démocratique. Les questions politiques les plus remarquables et épineuses ont été celles relatives au droit de la famille, et de façon plus générale les questions concernant le statut des sexes. Dans chacun des pays francophones, il y a eu de longs et intenses débats sur les « Codes de la famille » qui finalement sont restés sans résolution (Villalón 1996 ; Soares 2009 ; Schulz 2003 ; Brossier 2004). Bien que ces débats aient souvent été considérés comme des luttes entre les démocrates et les forces anti-démocratiques, leurs similitudes avec les débats américains sur l'avortement ou le mariage homosexuel suggèrent qu'il est plus utile de les encadrer comme des caractéristiques intrinsèques du fonctionnement de la démocratie dans les sociétés religieuses. Comme aux États-Unis et ailleurs, le conflit politique autour de ces débats a porté non seulement sur le désaccord concernant une politique spécifique (comme le droit de succession ou les droits des homosexuels), mais plutôt sur la façon dont ces désaccords devraient être décidés. Devraient-ils être résolus par consultation des opinions de la majorité, ou devraient-ils être adoptés – indépendamment de ce que la majorité pourrait vouloir – au nom d'une conception spécifique des aspects « universels » des droits humains ?

L'adoption de la charia par douze États du nord du Nigeria a sans doute été l'incursion la plus importante de la religion dans la sphère publique en Afrique de l'Ouest pendant les années 1990. Comme ailleurs dans la région, il s'agissait là d'un produit direct de la démocratisation. Après l'effondrement du régime militaire particulièrement répressif de Sani Abacha, la démocratisation et les élections de 1999 ont créé de nouvelles occasions pour les États dans le système

fédéral du Nigeria d'affirmer leur autonomie. Au niveau national, le candidat du sud chrétien, Olusegun Obasanjo, a été élu président, mettant fin à des années de domination par le nord dans des régimes militaires. Dans ce contexte, un candidat au poste de gouverneur dans le petit Etat du nord de l'État de Zamfara a saisi l'occasion pour promettre pendant la campagne l'adoption de la charia, et une fois élu, il l'a rapidement établie. La mesure a été largement médiatisée et a reçu un énorme soutien populaire dans le nord du pays, et d'autres Etats ont vite suivi, de sorte qu'en 2002 douze États du nord (sur les 36 états du Nigeria) ont déclaré qu'ils adopteraient la charia, ou plus précisément le code pénal de la charia. Alors que le statut constitutionnel de ces actions au sein du système fédéral du Nigeria reste en suspens, les États ont pris les dispositions pour établir des cours charia pour juger les affaires criminelles, et caractérisaient ces réformes comme un « retour » aux codes pénaux islamiques abolis par les Britanniques à la veille de l'indépendance. Il existe des variations importantes entre les divers Etats dans la façon de l'adopter, mais dans tous les cas, ces tribunaux sont parallèles (et ne remplacent pas) les cours de magistrats existantes, qui maintiennent toujours compétence sur les affaires impliquant des non musulmans, et dans certaines conditions même, les musulmans (Ostien et. *al.* 2005).

Les résultats finaux de ces expériences qui sont encore en cours restent à voir avec la mise en œuvre de la charia démocratique qui est, à bien des égards, sans précédent dans le monde musulman, mais un certain nombre de tendances se sont déjà déclarées. Si le principe de la charia a maintenu un large soutien populaire dans la région, la décennie qui a suivi sa mise en œuvre a vu des débats internes importants au sujet de la signification réelle de la charia, et une conséquente évolution de la façon de la comprendre. Les premiers cas dramatiques qui ont attiré beaucoup d'attention et de protestations tant à l'intérieur du Nigeria qu'à l'étranger, comme la condamnation de plusieurs femmes à la peine hudud à mort par lapidation pour adultère, étaient en fait finalement renversés par des cours d'appel charia, dans les décisions sur la base islamique. Plutôt, ce qui demeure au niveau officiel, ce sont des débats se penchant sur la politique sociale et la nécessité « d'assainir » la société, en interdisant en limitant l'alcool, en limitant les pratiques sexuelles et en censurant les médias « immoraux » électroniques. Un fait marquant cependant, c'est que le débat sur la charia a également de plus en plus habilité la population contre l'élite politique, alimentant aussi bien les critiques populaires de la corruption politique que les revendications en faveur de la bonne gouvernance. Ces critiques sont souvent énoncées au nom de la nécessité d'établir un ordre social juste islamique. En partie, la charia a ainsi été transformée en un instrument utile pour la poursuite des objectifs populaires et les limites à l'exercice arbitraire du pouvoir dans un contexte démocratique. L'adoption de la charia a donc été un facteur important dans la légitimation du principe de la démocratie dans le nord du Nigeria (Kendhammer 2013).

En outre, plutôt que la radicalisation que beaucoup craignaient au départ, l'application de la charia dans le contexte démocratique semble également avoir au moins initialement tempéré l'islam politique. Ainsi, Suberu soutient que « la mise en œuvre de la charia au Nigeria dans un cadre démocratique constitutionnel fédéral a probablement contribué à la modération de l'intégrisme religieux islamique dans le pays » (2005:223). Assurément, cela ne doit pas occulter le fait que la mise en œuvre de la charia a également été accompagnée par un niveau de violence considérable. Surtout dans les pays où vivent des minorités chrétiennes importantes, la controverse charia au niveau national a alimenté des tensions religieuses qui ont un long passé au Nigeria, avec des explosions périodiques de violence intense. En outre, les lacunes perçues de la charia et sa manière d'accommoder la démocratie ont occasionné de nouvelles formes de sectes musulmanes radicales, comme la soi-disant 'Boko Haram', qui rejette la scolarité et toutes les formes de la modernité « occidentale ». Les actions de Boko Haram ont été sévèrement réprimées par l'Etat, ce qui a produit encore d'autres cycles de violence. Il est important de noter, cependant, que ces deux sources de violence ont été des caractéristiques persistantes du paysage politique nigérian, et ne peuvent donc pas être attribuées à l'implantation en soi de la charia. La turbulente politique nationale du Nigeria constitue la menace la plus importante pour l'avenir de la démocratie dans le pays, (Kendhammer 2013).

Au Nigeria, comme dans le Sahel francophone, un grand nombre d'études appuient clairement les résultats des sondages d'Afrobarometer qui montrent un fort soutien pour la démocratie parmi les musulmans sur l'étendue de l'Afrique occidentale (Bratton 2003). Et ces cas soulignent le fait que c'est précisément parce que la démocratie peut accommoder la religion qu'elle jouit de ce soutien populaire, les gens en viennent à apprécier la démocratie, car elle permet l'expression religieuse. Nous constatons donc que dans la région, l'opinion populaire exprime à la fois le soutien des doctrines religieuses – y compris la charia – et de la démocratie. La tension qui s'exprime souvent en Occident, et particulièrement en France, entre la religion publique et la démocratie semble être en grande partie absente dans le contexte africain, un fait remarquablement démontré dans une étude majeure de la religion en Afrique menée par The Pew Charitable Trusts (2010)⁴. Ce paradoxe apparent est enraciné dans les notions de la compatibilité de la religion avec les conceptions spécifiques de la démocratie. Le fait qui a permis à des groupes religieux de préconiser des politiques qui sont plus accommodantes des valeurs culturelles locales que ce qui avait déjà été le cas en Afrique depuis la période coloniale a, en fait, renforcé le soutien à la démocratie.

L'islam politique et la « Guerre contre le terrorisme »

Les attentats terroristes du 11 septembre 2001 ont provoqué d'intenses débats internes sur la religion à travers le monde musulman, et beaucoup de réflexions sur la place

de l'islam dans le système de l'Etat moderne et sur les relations entre les musulmans et l'Occident, en Afrique comme ailleurs, ce qui a conduit simultanément à des changements de certaines positions religieuses historiques, mais aussi à l'émergence de nouvelles perspectives religieuses. Dans toute la région – et malgré un certain intérêt très limité au sein des populations pour Oussama ben Laden comme une sorte de héros populaire –, les leaders musulmans de traditions soufies et réformistes ont massivement condamné les attentats et ont pris distance par rapport à la vision de l'islam incarnée par cet acte. Les deux groupes, cependant, ont également été ensuite irrités de la réponse américaine aux événements, et notamment par le lancement de la guerre en Irak en 2003. La colère contre les politiques ultérieures de l'administration Bush a conduit à des protestations périodiques dans les différents pays de la région, et souvent à l'action politique de collaboration entre les groupes musulmans autrement divergents.

L'effort d'identifier une réaction islamique « correcte » à de si difficiles événements a entraîné plusieurs conséquences sociales. En partie, cela a nourri un nouveau rapport et un rôle public des arabisants et autres scolarisés dans la tradition islamique, des gens qui avaient longtemps été marginalisés dans les débats de politique publique. En même temps, ces voix religieuses traditionnelles se sont aussi parfois retrouvées contestées par un nouveau groupe d'intellectuels urbains qui ont adopté une identité musulmane et exprimé une volonté beaucoup plus grande que par le passé de réclamer le droit de proposer leurs propres interprétations de la religion. Dans les pays francophones, ces personnes ont souvent été influencées par l'intellectuel européen musulman Tariq Ramadan, et son Conseil International des Musulmans de l'Espace Francophone (CIMEF). Une autre tendance notable a été une nouvelle volonté de réinterpréter la tradition soufie à la lumière de l'histoire antérieure dumilitantisme soufi dans la région. Attirant l'attention sur les jihads du dix-neuvième siècle, certains intellectuels de la région ont identifié le soufisme comme idéologie ayant le potentiel de mobilisation militante contre l'agression ou la domination occidentale. Fait intéressant, il a également suscité dans certaines régions une affirmation renouvelée d'une identité musulmane soufie comme manière africaine indigène d'être musulman, par opposition à « l'extrémisme » arabe. Après avoir été longtemps sur la défensive, il semble donc que le soufisme évolue rapidement et connaît une recrudescence en Afrique de l'Ouest, dans le même contexte où les réformateurs ont adopté des positions plus explicitement politiques.

Face à cette situation de fluidité dans la religion, les craintes de la « propagation d'idéologies extrémistes » et de « radicalisation » de l'islam africain « traditionnellement pacifique » sont devenues le point focal de nombreux débats dans l'Occident sur l'islam politique contemporain en Afrique de l'Ouest (International Crisis Group : 2005). Et beaucoup de dynamiques que nous avons évoquées plus haut comme étant des phénomènes liés à la libéralisation – l'introduction du discours religieux dans la sphère publique, l'intensification des revendications en matière d'éducation islamique, l'opposition au droit de la famille d'inspiration occidentale – ont été

interprétées comme des symptômes de ce danger imminent (Lyman et Morrison 2004; Rotberg 2005). Ces craintes se sont amplifiées quand nous avons assisté à une augmentation progressive des activités de certains groupes djihadistes violents dans la région. Il s'agit notamment de Boko Haram, qui a émergé d'abord comme une critique d'inspiration salafiste de l'Etat nigérian, et a été considérablement radicalisé après une série d'affrontements et finalement le décès en 2009 de son leader charismatique, Mohammed Yussuf, aux mains des forces de sécurité nigérianes. En dépit de la terrible violence qui a été perpétrée en son nom, la composition réelle de Boko Haram et ce qu'il représente demeurent nébuleux et font l'objet de nombreux débats. Il est clair cependant qu'il ne se comprend qu'à la lumière de son opposition virulente à l'Etat nigérian, et donc dans le contexte spécifique de la politique nigériane.

Ce qui aura un impact encore plus significatif sur la stabilité de l'État dans la région, ce sont les groupes djihadistes qui ont émergé dans le Sahara. Ceux-ci sont venus peu à peu à l'attention du monde dans les années 2000, avec un certain nombre d'enlèvements très médiatisés d'Occidentaux et d'autres attentats ciblés, en particulier au Niger et au Mali. A l'origine perpétrés par le « Groupe salafiste pour la prédication et le combat » (GSPC), qui a lui-même bourgeonné de la formation algérienne « Groupe Islamique Armé » (GIA), ceux-ci ont ensuite été attribués à AQMI suite à un changement de nom en 2007. Il est important de noter que l'origine de ces mouvements militants a des racines directes dans la vie politique algérienne, et qu'ils ont été créés après le refus d'autoriser le parti islamique qui était déjà en position d'arriver au pouvoir par des élections démocratiques et d'accéder au pouvoir. Peu à peu marginalisés au sud, ces mouvements se sont selon toute apparence introduits dans les importants réseaux de contrebande du Sahara, notamment le trafic de drogue, et leur véritable identité et motifs ont été beaucoup débattus. Alors que leurs activités créent une pression considérable pour les gouvernements du Sahel, et en particulier le Mali, le Niger et la Mauritanie, ils ont également attiré beaucoup d'attention à l'extérieur.

Bien que cette situation complexe reste difficile à éclaircir, le fait le plus marquant de la durée des années 2000 était l'absence presque complète de soutien pour ces activités islamistes parmi les populations locales qui du point de vue matériel comptent parmi les plus pauvres de la planète. Ce n'est qu'en Mauritanie, avec un mouvement islamiste plus ancré, qu'AQMI semble avoir eu un certain succès en termes de recrutement populaire, mais même là, un observateur perspicace a noté un processus de « déradicalisation » à la fois comme « programme politique et option stratégique » (Ould Ahmed Salem 2011). Alors qu'AQMI et ses alliés étaient donc incapables de contrôler un territoire important ou un grand nombre de personnes, il s'est également avéré extrêmement difficile d'éliminer tous ces groupes des espaces vastes et largement non gouvernés de la région. Seule la perturbation de cette situation précaire par la chute du régime de Kadhafi en Libye était capable de changer la situation en faveur des djihadistes, après l'effondrement de l'Etat malien.

Avant cette crise, nous avancerions que peu de gens dans l'histoire de l'islam, ou dans les dynamiques religieuses de ces régimes libéralisés, aurait suggéré la probabilité d'une conquête djihadiste d'un espace significatif en Afrique de l'Ouest. Pourtant, les craintes qu'Al-Qaïda puisse « devenir africain dans le Sahel » (Filiu 2010) ont dominé la politique internationale et apporté une militarisation de la politique occidentale et surtout américaine dans la région. La question qui reste en suspens est de savoir si les politiques se fondant sur de telles craintes avaient, au bout du compte, un élément de prédictions auto-accomplies.

L'intervention menée par les Français au Mali en 2013 a chassé plutôt rapidement les islamistes de leurs forteresses, et dans son sillage deux dynamiques sont évidentes. La première est que, en fait, les groupes djihadistes n'ont pas réussi à établir les bases sociales conséquentes de soutien pour leur programme religieux ; la réception des forces françaises intervenant en héros dans la région a fermement souligné ce fait. D'autre part, cependant, il semble aussi que ce ne sera pas facile d'éliminer complètement les groupes djihadistes, et donc il paraît susceptible de rester un problème de sécurité qui perdure dans la région. Au moment de la rédaction de cet article, il est très difficile de prédire comment évoluera cette tension.

En termes d'impact sur les dynamiques religieuses plus larges, cependant, la crise a peut-être provoqué de manière prévisible de nouveaux débats et ranimé les controverses, qui sont encore susceptibles d'avoir des incidences importantes sur les idéologies religieuses. Les débats internes sur les positions à adopter par les autres musulmans face à des groupes djihadistes ont rapidement fait surface dans le discours religieux dans la région ; faut-il considérer ces groupes comme des voix musulmanes alternatives avec lesquelles les autres doivent négocier et s'engager dans une discussion, ou doivent-ils être condamnés catégoriquement et rejetés comme ne pouvant jamais être une expression légitime de l'islam ? L'expression la plus claire de cette ambivalence était la tension qui s'est vite déclarée au sein du Haut Conseil Islamique du Mali (HCIM). Les efforts déployés par le président réformateur influent de l'HCIM, Mahmoud Dicko, pour se positionner comme interlocuteur qui pourrait négocier avec les djihadistes marquait un contraste clair avec le refus par le charismatique et populaire prédicateur, Ousmane Madani Haidara, également membre du HCIM, même de reconnaître une légitimité aux djihadistes musulmans. L'opinion populaire semble être très largement sympathique à la position de Haidara, mais il faut noter que dans diverses parties du Sahel, il existe néanmoins des poches de sympathie pour les critiques radicales des groupes djihadistes, y compris par exemple une certaine sympathie pour les critiques anti-occidentales et anti-gouvernementales de Boko Haram au Niger. Au niveau national, cependant, le retour d'un gouvernement élu au Mali en 2013 donne toutes les indications que cela signale un retour à l'effort antérieur de construire un système démocratique dans un État laïc qui est néanmoins respectueux du sentiment religieux et qui accommode celui-ci. La participation en grand nombre aux élections maliennes sert à indiquer que ce programme bénéficie d'un large soutien populaire.

Dans le contexte mondial hautement politisé de l'islam des deux dernières décennies, nous voyons de grandes variations dans le rôle de l'islam politique dans ses divers contextes subsahariens. Les contextes historiques et politiques spécifiques de chaque État en Afrique ont clairement joué un rôle central dans l'établissement des paramètres du rôle politique de l'islam. Et sur le continent, les sociétés musulmanes ont fait preuve d'une capacité d'innovation et d'expérimentation significative avec les modèles politiques, y compris la démocratie. Malheureusement, les tendances mondiales à l'ère de la terreur ont exercé des pressions terribles sur les institutions politiques fragiles de la région la plus pauvre du monde, avec des conséquences tragiques, notamment la récente émergence perverse de groupes violents et perturbateurs. Le danger pour les analystes comme pour les décideurs est que l'on permette à la violence plus récente d'éclipser la dynamique plus importante et beaucoup plus historique de la négociation et du compromis entre les sociétés musulmanes et les régimes politiques de la région.

Notes

1. a) Le présent article a été en large partie tiré d'un chapitre intitulé "Muslim Politics in West Africa." Publié dans le *Routledge Handbook of African Politics*, edited by Nic Cheeseman, David M. Anderson and Andrea Scheibler. London: Routledge Publishers. 2013.
b) La traduction de l'original en français a été faite par Guerda Romain-Chatelain, PhD.
2. Un mouvement à ne pas confondre avec le mouvement religieux bien plus ancien et plus large qui porte le même nom, populaire sur l'étendue du Mali et qui est d'inspiration soufie et mené par le charismatique Cherif Ouman Mandani Haïdara.
3. Les estimations de la population et des proportions occupées par les diverses religions varient considérablement selon les sources. Les recensements fiables sont rares en Afrique, et lorsqu'ils existent, il n'abordent pas la question de la religion ou du moins ne révèlent pas d'informations à ce sujet en raison de la sensibilité politique de la démographie religieuse. En outre, dans plusieurs pays, la question de savoir si les populations devraient être classées comme « musulmanes » en fonction de l'auto-déclaration ou de la pratique observée produit des estimations assez différentes. Les chiffres de population fournis dans ce tableau proviennent principalement de la CIA World Factbook <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/index.html>; les estimations religieuses ont été ajustées à partir d'autres sources.
4. Dans une enquête auprès de 600 étudiants universitaires au Sénégal, au Mali et au Niger que l'auteur a réalisée en 2008, ces jeunes intellectuels francophones instruits ont avoué des sentiments étonnamment similaires. En très grande majorité dans chacun de ces pays, les étudiants ont exprimé leur ferme soutien à la démocratie, tandis que la plupart d'entre eux ont également répondu qu'ils étaient en faveur de l'adoption de la charia dans leur pays.

Bibliographie

- Alidou, Ousseina. 2005. *Engaging modernity: Muslim women and the politics of agency in post-colonial Niger*. Madison: University of Wisconsin Press.
- An-Naim, Abdullahi Ahmed. 2006. *African constitutionalism and the role of Islam*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Augis, Erin, 2005, «Dakar's Sunnite Women: The Politics of Person,» in Muriel Gomez-Perez, ed., *L'Islam politique au sud du Sahara: Identités, discours et enjeux.*, Paris, Karthala, pp. 309-326.
- Bratton, Michael, 2003, «Briefing: Islam, Democracy and Public Opinion in Africa.» *African Affairs* 102: 493-501.
- Brenner, Louis, 2000, «Sufism in Africa.» In *African Spirituality*, ed. Jacob K. Olupona, New York, The Crossroad Publishing Company.
- Brenner, Louis, ed., 1993, *Muslim identity and social change in sub-Saharan Africa*, Bloomington, Indiana University Press.
- Brossier, Marie, 2004, «Les débats sur la réforme du Code de la famille au Sénégal : la redéfinition de la laïcité comme enjeu du processus de démocratisation», mémoire (thesis) for DEA, in *Etudes Africaines*, option Science Politique, Université Paris I.
- Cruise O'Brien, Donal, 1986, «Wails and Whispers: The People's Voice in West African Muslim Politics», in *Political Domination in Africa: Reflections on the Limits of Power*, ed. Patrick Chabal, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 71-83.
- Cruise O'Brien, Donal, 2003, *Symbolic confrontations: Muslims imagining the state in Africa*, London, Hurst and Company.
- Eickelman, Dale F. and James Piscatori, 1996, *Muslim Politics*, Princeton, Princeton University Press.
- Filiu, Jean-Pierre, 2010, «Could Al-Qaeda turn African in the Sahel?», *Carnegie Middle East Program Papers* no. 112, Carnegie Endowment for International Peace, Washington DC.
- Galilou, Abdoulaye, 2002, «The Graduates of Islamic Universities in Benin: A Modern Elite Seeking Social, Religious and Political Recognition», in *Islam in Africa*, eds. Thomas Bierschenk and Georg Stauth, 129-46. *Yearbook of the Sociology of Islam* 4.
- Gomez-Perez, Muriel, éd. 2005, *L'Islam politique au sud du Sahara: Identités, discours et enjeux*, Paris, Karthala.
- Holder, Gilles, éd, 2009, *L'Islam, nouvel espace public en Afrique*, Paris, Karthala.
- Hunwick, John, 1997, «Sub-Saharan Africa and the Wider World of Islam: Historical and Contemporary Perspectives», in *African Islam and Islam in Africa: Encounters between Sufis and Islamists*, eds, David Westerlund and Eva Evers Rosander, London, Hurst & Company.
- International Crisis Group, 2005, «Islamist terrorism in the Sahel: Fact or fiction?» Africa Report No. 92. Available at <http://www.crisisgroup.org/en/regions/africa/west-africa/> (accessed 9 April 2011).
- Kane, Ousmane, 2003, *Muslim modernity in postcolonial Nigeria: A study of the society for the removal of innovation and reinstatement of tradition*, Leiden, Brill.
- Kendhammer, Brandon, 2013, «The Sharia Controversy in Northern Nigeria and the Politics of Islamic Law in New and Uncertain Democracies», *Comparative Politics* 45: 3 (April), pp. 291-311.

- Laitin, David, 1982, « The Sharia Debate and the Origins of Nigeria's Second Republic. » *Journal of Modern African Studies* 20(3), 411-430.
- Loimeier, Roman, 2005, « De la dynamique locale des réformismes musulmans. Etudes biographiques (Sénégal, Nigeria et Afrique de l'Est », in *L'Islam politique au sud du Sahara: Identités, discours et enjeux*. Muriel Gomez-Perez, éd., Paris, Karthala.
- Loimeier, Roman, 2003, « Patterns and Peculiarities of Islamic Reform in Africa », *Journal of Religion in Africa* 33(3), 237-62.
- Loimeier, Roman, 1997, *Islamic reform and political change in Northern Nigeria*. Evanston, Northwestern University Press.
- Lyman, Princeton N., and J. Stephen Morrison, 2004, "The Terrorist Threat in Africa", *Foreign Affairs* 83(1): 75-86.
- Masquelier, Adeline, 2009, *Women and Islamic revival in a West African town*. Bloomington, Indiana University Press.
- Miles, William F. S., ed., 2007, *Political Islam in West Africa: State-society relations transformed*, Boulder, Lynne Rienner Publishers.
- Østebø, Terje., 2008, Localising Salafism: Religious change among Oromo Muslims in Bale, Ethiopia. PhD diss., Stockholm University.
- Ostien, Philip, Jamila M. Nasir, and Franz Kogelmann, eds, 2005, *Comparative perspectives on shari'ah in Nigeria*, Ibadan, Spectrum Books, Ltd.
- Otayek, René, ed., 1993, *Le radicalisme Islamique au sud du Sahara: Da'wa, arabisation et critique de l'Occident*, Paris, Karthala.
- Ould Ahmed Salem, Zakaria, 2011, "The Paradoxes of Islamic Radicalisation in Mauritania", in *Islamist Radicalization in North Africa: Politics and Process*, George Joffe, ed., London, Routledge.
- Paden, John N., 2005, *Muslim civic cultures and conflict resolution: The challenge of democratic federalism in Nigeria*, Washington, Brookings Institution Press.
- Pew Charitable Trusts, 2010, « Tolerance and Tension: Islam and Christianity in Sub-Saharan Africa », 331p. A publication of the Pew Forum on Religion and Public Life. Available at: <http://features.pewforum.org/africa/>
- Robinson, David, 2004, *Muslim Societies in African History*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Robinson, David, 2000, *Paths of Accommodation: Muslim Societies and French Colonial Authorities in Senegal and Mauritania, 1880-1920*. Athens, Ohio University Press.
- Rotberg, Robert I., ed., 2005, *Battling Terrorism in the Horn of Africa*. Washington, Brookings Institution Press.
- Sani Umar, Muhammad, 1993, "Changing Islamic identity in Nigeria from the 1960s to the 1980s: From Sufism to anti-Sufism", in *Muslim identity and social change in sub-Saharan Africa*, ed. Louis Brenner, 154-78.
- Sanneh, Lamin, 1997, *The crown and the turban: Muslims and West African pluralism*, Boulder, Westview Press.
- Sanusi, Sanusi Lamido, 2007, « Politics and Sharia in Northern Nigeria », in Benjamin F. Soares and René Otayek, eds., *Islam and Muslim politics in Africa*, New York, Palgrave Macmillan.
- Schulz, Dorothea E., 2003, « Political Factions, ideological Fictions: The Controversy over Family Law Reform in Democratic Mali », *Islamic Law and Society* 10:1: 132-164.

- Soares, Benjamin F., and René Otayek, eds., 2007, *Islam and Muslim politics in Africa*. New York, Palgrave Macmillan.
- Soares, Benjamin F., 2009, « The Attempt to Reform Family Law in Mali », *Die Welt des Islams* 49: 398-428.
- Soares, Benjamin F., 2005, « Islam in Mali in the Neoliberal Era », *African Affairs* 105(418): 77-95.
- Suberu, Rotimi, 2005, « continuity and change in Nigeria's Shari'a debates, » in *L'islam politique au sud du Sahara: identités, discours et enjeux*. Muriel Gomez-Perez, ed. Paris, Karthala, pp. 209-226.
- Tayob, Abdulkader, 2007, « Muslim Publics: Contents and Discontents », *Journal for Islamic Studies* 27, Thematic Issue: "Islam and African Muslim Publics," pp. 1-15.
- Triaud, Jean-Louis, and Leonardo A. Villalón, eds., 2009, *L'économie morale et les mutations de l'islam en Afrique subsaharienne. Afrique Contemporaine* (Paris), No. 231.
- Villalón, Leonardo A., 1995, *Islamic society and state power in Senegal: Disciples and citizens in Fatick*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Villalón, Leonardo A., 1996, « The Moral and the political in African democratization: The code de la famille in Niger's troubled transition », *Democratization* 3(2): 41-68.
- Villalón, Leonardo A., 1999, « Generational Changes, Political Stagnation, and the Evolving Dynamics of Religion and Politics in Senegal », in *Africa Today* 46:3/4, 129-147.
- Villalón, Leonardo A., 2010, « From Argument to Negotiation: Constructing Democracies in Muslim West Africa », *Comparative Politics*, 42 (4): 375-393.
- Weiss, Holger, 2008, *Between Accommodation and Revivalism: Muslims, the State, and Society in Ghana from the Precolonial to the Postcolonial Era*, Helsinki, Finnish Oriental Society.
- Westerlund, David, and Eva Evers Rosander, eds., 1997, *African Islam and Islam in Africa: Encounters between Sufis and Islamists*, London, Hurst and Company/Athens, Ohio University Press.

Plis et replis d'une conscience de la culture : le cas des étudiants de l'Université Gaston Berger de Saint-Louis au Sénégal

Issiaka-P. Latoundji Lalèyè, Babacar Diop et Abdoulaye Wade

Le GRECC, Groupe de Recherche et d'Etude sur la Conscience Culturelle, est un espace de réflexion réunissant des chercheurs particulièrement sensibles aux questions liées à la culture en général et à la conscience de la culture en particulier. Cette unité de recherche institutionnellement affiliée au laboratoire ERMURS (Equipe de Recherche sur les Mutations du Rural Sahélien) de l'Université Gaston Berger de Saint-Louis est pluridisciplinaire. Elle est composée d'anthropologues, de sociologues, d'épistémologues, de psychologues qui sont, entre autres, des enseignants/chercheurs, des doctorants, des étudiants en master et en licence. Malgré cette hétérogénéité intellectuelle et structurelle, les membres du GRECC ont en commun de partager un même horizon de réflexion qui s'articule autour de la *conscience culturelle*. Nous devrions même dire autour de « la conscience de la culture », entendant la *représentation* de sa propre culture que peut avoir un individu donné et le *compte rendu* que peut faire cet individu de sa *représentation de la culture* – de sa culture – lorsqu'il est invité à la faire. Les sciences sociales – en général et la sociologie en particulier – nous offrent les moyens de situer un tel individu grâce à des paramètres clairement choisis et/ou définis ; et *ce compte rendu d'une conscience de la culture* peut être soumis à une analyse multidimensionnelle susceptible d'offrir, autant que de besoin, les possibilités d'une vérification rigoureuse rendant ainsi possible la falsifiabilité.

Pourquoi cette idée de *conscience de la culture* au centre des préoccupations du GRECC ? D'abord, parce que la culture est par essence l'objet transversal des sciences sociales ; c'est là une évidence à laquelle tous les membres du GRECC souscrivent. Et c'est à ce niveau qu'il faut situer la pluralité des modalités de son traitement de la

part des chercheurs. Ensuite, parce qu'il était question pour les différents membres du GRECC, en renouvelant au besoin certaines de leurs analyses antérieures portant sur la culture, de traiter de ce qui, pour la plupart d'entre eux, attend depuis longtemps d'être traité, à savoir la *conscience de la culture*. Car l'impression prévaut que l'étude scientifique de la culture par les sciences sociales en général et par l'ethnoanthropologie en particulier évite délibérément d'interroger l'individu sur sa conscience de sa culture et privilégie une approche du groupe ou du collectif qui fait apparaître la culture – et toute culture – comme un abstrait ; une entité insaisissable qui, tout en contenant l'individu, échapperait d'emblée à sa conscience.

Bien plus fondamentalement, les membres du GRECC entendent réconcilier la sociologie en général – et la sociologie africaine en particulier – avec les *représentations sociales* ; et pour ce faire, il leur a paru indiqué de se donner les moyens d'explorer les plis et les replis d'une conscience de la culture chez un sujet précis, défini et situé dans son milieu ; lequel, ici, se trouve être Africain. De la sorte, le projet auquel ont adhéré ceux qui ont volontairement rejoint le GRECC se présentait sous la forme d'une *conscience de la culture* à circonscrire, interroger et analyser dans le but de mesurer la conscience qu'un sujet donné possède – ou déclare posséder – de sa propre culture.

C'est pourquoi les travaux du GRECC ont d'abord consisté en une longue phase d'exploration conceptuelle et d'interrogations d'ordre méthodologique qui nécessitèrent plusieurs réunions¹ ; celles-ci aboutirent à la conclusion qu'une démarche empirique soutenue par une technique quantitative pouvait offrir un socle vérifiable par qui le voudrait et capable de réduire l'asymétrie entre les moyens matériels/financiers disponibles et les prétentions analytiques habituellement conférées à une grille d'analyse fondée sur le quantitatif en tant que tel.

Ces réunions du GRECC menèrent donc à la confection d'un outil d'enquête bâti sous la forme d'un questionnaire détaillé, propriété du Groupe de recherche en sa qualité d'entité constitutive du Laboratoire ERMURS et sur lequel les membres de ce groupe continuent de réfléchir et de travailler. Les variables d'analyse sur lesquelles s'est fondé cet outil sont principalement différents éléments constitutifs d'une culture, nonobstant le choix apparemment arbitraire de ces éléments et leur nombre forcément limité ou fini. Car en dehors du *profil sociologique* appelé à permettre de spécifier chaque enquêté, les aspects de la culture que nous avons décidé d'explorer chez chacun de nos enquêtés ont été :

- la maîtrise de son histoire personnelle (région, village, ethnie, familles élargie et restreinte) ;
- la connaissance de sa langue ;
- celle de ses habitudes culinaires ;
- ses choix vestimentaires ;
- son attitude à l'égard du genre ;
- ses formes et formules ludiques ;
- son savoir et ses savoir-faire relatifs à la culture et d'abord à sa culture ;

- son appartenance religieuse et la conscience avec laquelle il s'y réfère ;
- les spécificités culturelles propres à son ethnie, pour ne citer que ces quelques horizons de connaissance susceptibles d'occuper une conscience de la culture.

Et puisqu'il s'agit d'étudiants, nous étions également fondés à nous interroger sur le contenu et l'ampleur – sinon la profondeur – de leurs connaissances relatives aux savoirs produits et diffusés par des institutions telles que L'UNESCO, l'ISESCO et l'UAM héritière et continuatrice de l'OUA dont le dynamisme en matière de culture figure en bonne place dans notre modernité de cette aube du XXI^e siècle.

Pour tester sa pertinence et sa portée heuristique, cet outil a été administré à un échantillon composé d'étudiants de l'Université Gaston Berger de Saint-Louis. L'attention portée aux étudiants (en tant que cibles) et à l'Université (en tant que site) était motivée par deux principales raisons :

- la première était de trouver à portée de main des unités d'analyse ayant un certain niveau d'instruction permettant aux enquêtés de faire face aux questions complexes relatives à la conscience de la culture.
- la seconde raison était de pallier les insuffisances des moyens matériels disponibles en limitant l'échantillon à un espace géographique circonscrit, rendant possible le contrôle de l'environnement d'enquête par l'usage direct des ressources propres du laboratoire ERMURS et la possibilité de se servir des étudiants membres du GRECC comme enquêteurs, enquêtés et comparses ; toutes choses que nous offrait – et nous offre encore – l'Université Gaston Berger en tant qu'elle abrite le Laboratoire ERMURS ainsi que le GRECC.

Pour la validité et la représentativité des données, nous avons choisi un échantillon stratifié. Cet échantillon stratifié représentatif de la population étudiante de l'Université Gaston Berger a été choisi selon trois critères :

- 1) l'UFR (Unité de Formation et de Recherche), (LSH : Lettres et Sciences Humaines), (SJP : Sciences Juridiques et Politiques), (SAT : Sciences Appliquées et Technologie) et (SEG : Sciences Economiques et Gestion) ;
- 2) le sexe (filles et garçons) et
- 3) l'ancienneté, ainsi que cela apparaît sur les deux tableaux ci-dessous :

Tableau 1 : Echantillon des étudiants de la première année (total de l'échantillon 176 étudiants)

UFR	SAT	SEG	SJP	LSH
Filles	4	7	17	27
Garçons	22	13	34	52
Total	26	20	51	79

Tableau 2 : Echantillon des étudiants de la quatrième année (total de l'échantillon 134 étudiants)

UFR	SAT	SEG	SJP	LSH
Filles	3	8	6	23
Garçons	14	14	12	54
Total	17	22	18	77

A la suite de l'administration de l'outil, les réponses recueillies nous ont renseignés sur une quantité considérable de données relatives à la conscience culturelle telles que la connaissance du village d'origine, de l'arbre généalogique, la connaissance du mythe fondateur, la pratique de la langue paternelle/maternelle, de la langue du milieu, la connaissance des plats de son ethnie, le port de sa tenue vestimentaire et de la tenue vestimentaire des autres, le point de vue sur la polygamie, la parité, les rôles sexo-spécifiques, les formes ludiques ethniques et extra-ethniques, la maîtrise des rites initiatiques/proverbes, l'usage de la médecine traditionnelle, l'usage de pratiques magico-religieuses, la connaissance des événements culturels nationaux, la connaissance des domaines d'intervention des institutions de promotion de sa culture, etc.

Les idées présentées et discutées dans le présent article sont extraites des résultats de l'enquête menée par le GRECC sur les étudiants de l'Université Gaston Berger de Saint-Louis pendant l'année académique 2011-2012. Dans les pages qui suivent, nous allons analyser succinctement certaines de ces idées qui illustrent, à notre avis, ce que nous considérons, justement, comme autant de plis et de replis d'une conscience de la culture, celle des étudiants de l'Université Gaston Berger de Saint-Louis, justement.

Nous montrerons, dans une première partie, quelques-uns des plis de la conscience culturelle de nos enquêtés à la faveur des tensions que subit cette conscience entre la reconnaissance de certaines manières de faire et la conscience de devoir – ou de pouvoir – faire autrement. Ensuite, dans une deuxième partie, nous verrons comment la connaissance du « soi culturel » est comme tiraillée entre les signes d'une certaine décadence et la prise de conscience de certaines survivances. Ce qui entraîne une certaine quête de soi dans les replis de la conscience culturelle que nous évoquerons dans une troisième partie. Enfin, dans une quatrième et dernière partie, nous tâcherons de cerner le degré de connaissance que possèdent nos enquêtés des institutions qui, à l'échelle transnationale, travaillent à promouvoir la culture et la diversité culturelle.

Une conscience culturelle en tension entre la reconnaissance et l'urgence

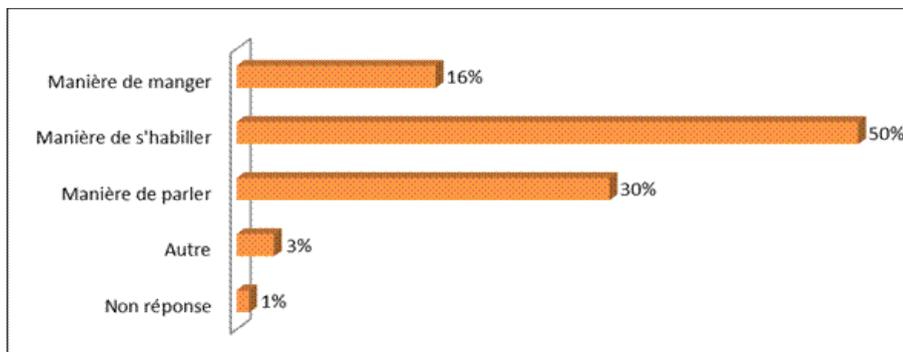
Cette première partie se donne pour tâche principale de présenter à la lumière des informations recueillies à quel point la conscience culturelle telle qu'elle se déploie chez les étudiants commence par une prise de conscience d'une conscience de la culture « pliée ». Cela veut dire que les différents éléments sur lesquels ont été

interrogés les étudiants et qui, du reste, semblent les éloigner, les isoler de leur propre culture au profit d'une autre sont nombreux. D'abord, il faut préciser que cette propension à l'éloignement est plus visible et plus effective dans certains secteurs de la culture. Ensuite, il faut ajouter que cette prise de conscience d'une « conscience culturelle » pliée s'accompagne également d'une justification liée à la force de la modernité occidentale.

C'est que la mondialisation entraîne de l'uniformisation, de l'occidentalisation ou encore de l'américanisation. Ces faits inédits, dont la particularité reste la domination d'une culture sur les autres, engendrent une dynamique culturelle marquée par des transferts de références au plan socioculturel. En réalité, ces transferts de références affectent les manières de dire, de faire et de se comporter et conduisent progressivement à une déculturation ou à une acculturation. C'est ce que semblent montrer les résultats qui ont été recueillis chez les étudiants. Ils témoignent d'un éloignement des étudiants à l'égard de leurs références culturelles natives.

Ces résultats révèlent, en effet, que 30 pour cent des étudiants reconnaissent que *leurs manières de parler* les éloignent de leur culture au moment où 50 pour cent d'entre eux déclarent que *leurs manières de s'habiller* les éloignent le plus de leur culture. Enfin, 16 pour cent des enquêtés font allusion à *leurs manières de manger* comme facteurs d'éloignement culturel. Nous pouvons, à la lumière de ces données, formuler l'hypothèse que les manières traditionnelles de s'habiller, de parler et de manger tendent à changer sous le poids des valeurs exogènes qu'impose la mondialisation de la culture occidentale. La figure 8.1 ci-dessous permet d'en mesurer toute la portée.

Figure 1 : Éléments culturels éloignant de la culture d'appartenance

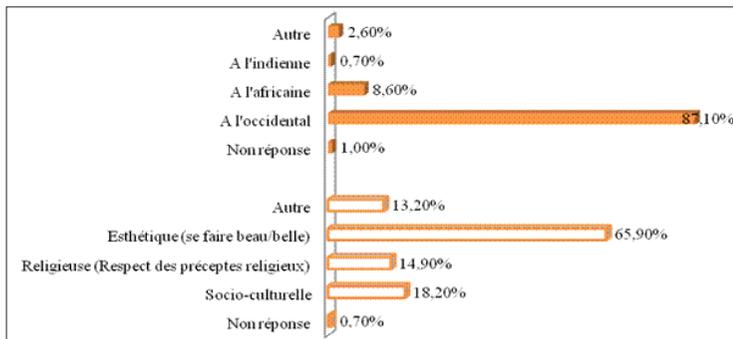


Source : Enquête GRECC, 2011-2012

Dans un même registre, nous pouvons ajouter également que cette prise de conscience d'une distance de soi à sa culture apparaît dans les résultats relatifs à son *style d'habillement* et dans *la signification culturelle* qui peut lui être associée. C'est ainsi que

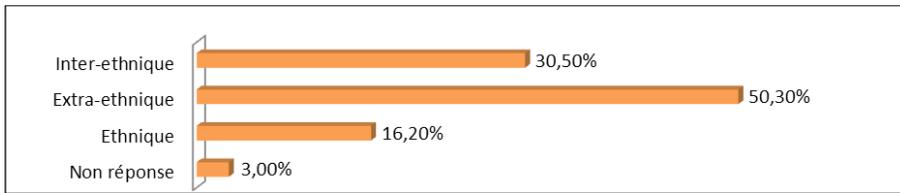
la plupart des étudiants de notre échantillon interrogés témoignent en faveur d'une extraversion de leur port vestimentaire. En effet, 87,10 pour cent disent s'habiller à l'occidental et seuls 8,6 pour cent s'habillent à l'africaine. De même, en les interrogeant sur les sens et les significations de leur style d'habillement, nous constatons qu'ils sont d'ordre esthétique avec 65,9 pour cent ; seuls 14 pour cent des étudiants s'habillent pour des raisons religieuses et 18,2 pour cent pour des raisons socioculturelles. Cette dimension vestimentaire peut être le lieu par excellence d'analyse de cette conscience culturelle pliée. D'abord, parce qu'elle est extra-ethnique et extra-culturelle et ensuite, parce qu'elle renseigne sur l'état de conscience d'une conscience culturelle aux ordres d'une modernité culturelle exogène. La figure qui suit rend parfaitement compte d'un tel état de fait.

Figure 8.2 : Style d'habillement et les raisons de son choix



Source : Enquête GRECC, 2011-2012

En dernière instance sur ce premier point, nous pouvons ajouter que les divertissements et les loisirs, qui sont une dimension fondamentale de la culture – puisqu'ils assurent la socialisation, l'éducation et l'enracinement de l'individu au cœur de sa culture –, sont des variables qui nous permettent également d'apprécier à quel point la conscience culturelle des étudiants est pliée. En les interrogeant sur l'origine des divertissements et des loisirs qu'ils pratiquent, seuls 16 pour cent reconnaissent que les loisirs et les divertissements auxquels ils s'adonnent sont ethniques ; 50 pour cent d'entre eux s'adonnent à des divertissements et loisirs extra-ethniques et 31 pour cent à des divertissements et loisirs inter-ethniques (cf. figure ci-dessous). Ces chiffres sont pleins de sens et permettent de formuler l'hypothèse d'un processus d'acculturation dans le domaine ludique. D'ailleurs, conscientes de ce fait, les associations d'étudiants à vocation culturelle² organisent annuellement des week-ends culturels dans le but de rappeler et de faire connaître les divertissements et les loisirs des ethnies de leurs membres. Cependant, ces rencontres qui se font annuellement ne permettent pas d'ancrer dans la conscience des étudiants les règles et les pratiques ludiques propres à leur ethnie native.

Figure 8.3 : Origine ethnique des divertissements et loisirs pratiqués

Source : Enquête GRECC, 2011-2012

Pour conclure cette première partie, nous pouvons dire que l'extraversion des loisirs et des divertissements, du style d'habillement, des manières d'être, d'agir et de penser laisse des plis sur la conscience culturelle des étudiants. En d'autres termes, ils altèrent leur conscience culturelle. C'est ainsi qu'on note progressivement chez eux une perte de connaissance de soi, de l'histoire culturelle de soi, bref de la conscience culturelle de soi, comme le montre la deuxième partie de notre travail.

La connaissance du *soi culturel*, entre décadence et survivance : quelques indices d'une conscience culturelle tiraillée

Pour cerner en profondeur la conscience culturelle chez les étudiants, nous avons été amenés à cerner la *connaissance du soi culturel* qui est une dimension de la conscience culturelle. Nous entendons par connaissance du soi culturel l'ensemble des connaissances et des informations culturelles que l'étudiant possède sur soi, c'est-à-dire l'ensemble des informations sur un individu auquel cet individu a accès ainsi que les mécanismes inter et intra-personnels qui gèrent cette information d'un point de vue cognitif, émotionnel, comportemental et social. Ici, nous allons présenter et jauger succinctement quelques connaissances et informations culturelles que les étudiants possèdent sur eux-mêmes. Pour ce faire, nous nous focaliserons sur l'exploitation de cinq figures qui récapitulent les données relatives : à la connaissance de son village et de son mythe fondateur, à la connaissance de l'histoire de son ethnie et de son arbre généalogique, à la connaissance d'une tenue vestimentaire de l'ethnie et son port, à la participation à un rite initiatique, au recours à la médecine traditionnelle et à sa perception.

Figure 8.4 : Connaissance de son village/mythe fondateur, de l'histoire de son ethnie/arbre généalogique, le port d'une tenue vestimentaire propre à son ethnie et sa signification, sa participation à un rite initiatique et sa fonction, sa connaissance, sa maîtrise et sa préférence entre la médecine traditionnelle et celle moderne

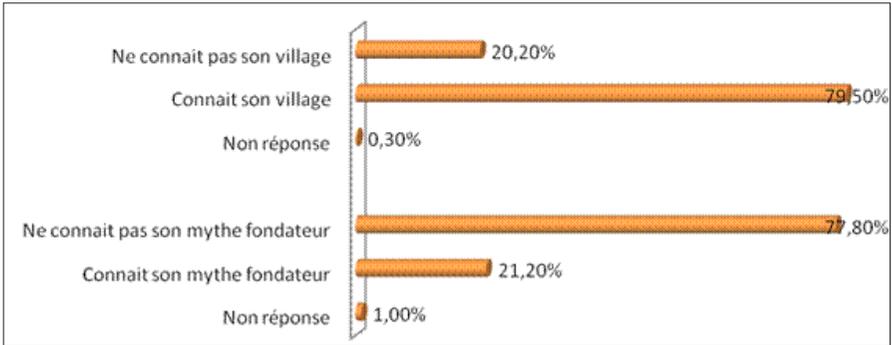
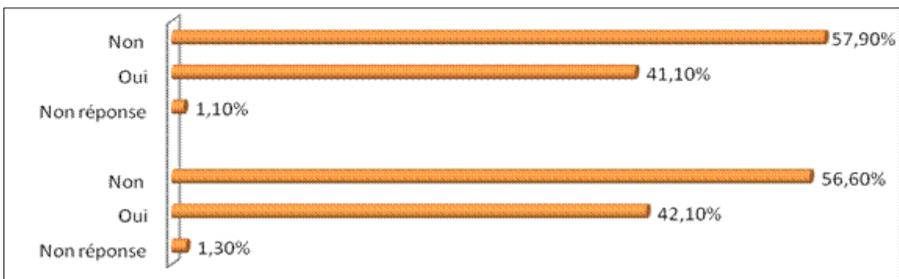
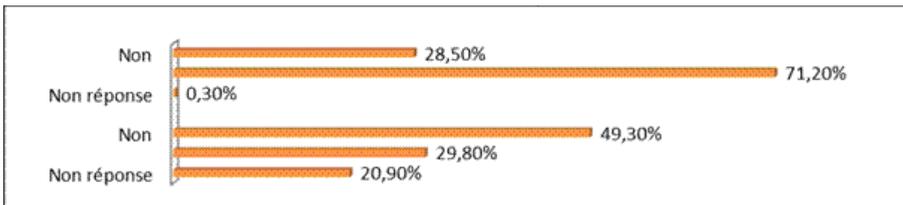
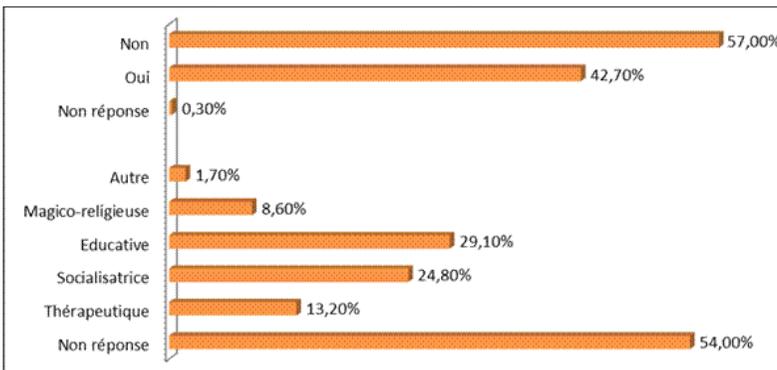
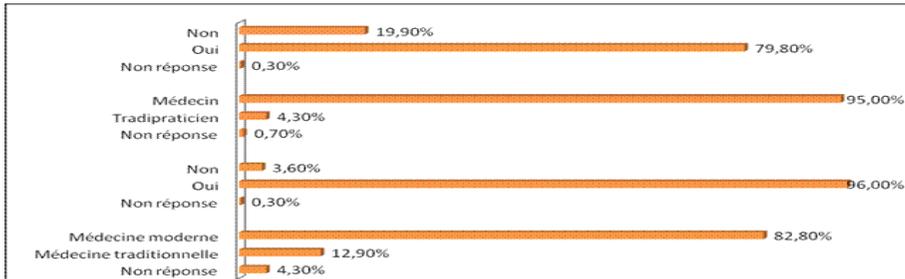
Figure 8.4.1 : Connaissance du village et de son mythe fondateur**Figure 8.4.2 :** Connaissance de l'histoire de son ethnie et de son arbre généalogique**Figure 8.4.3 :** Connaissance d'une tenue vestimentaire de l'ethnie et port de cette tenue**Figure 8.4.4 :** Participation à un rite initiatique et connaissance de sa fonction

Figure 8.4.5 : Recours à la médecine traditionnelle, consultation en premier lieu, existence d'une différence entre les deux et degré d'efficacité



Source : Enquête GRECC, 2011-2012

Ces données relatives à la connaissance de son village et de son mythe fondateur, à la connaissance de l'histoire de son ethnie et de son arbre généalogique, à la connaissance d'une tenue vestimentaire propre à son ethnie et à son port, à la participation à un rite initiatique sont révélatrices du degré de connaissance et d'information que les étudiants ont de leur culture native, de leur histoire, bref de leur *soi culturel*. Leur observation minutieuse nous permet de constater deux tendances majeures :

D'une part, nous remarquons une décadence inquiétante et progressive du *soi culturel* des étudiants, comme en témoignent les résultats ci-dessous :

- 77,80 pour cent des étudiants ne maîtrisent pas le mythe fondateur de leurs villages ;
- 57,9 pour cent et 56,60 pour cent affirment respectivement ne pas connaître leur histoire et leur arbre généalogique ;
- 28,50 pour cent des étudiants affirment ne pas connaître une tenue vestimentaire de leur ethnie ;
- 49,30 pour cent d'étudiants disent ne pas porter une tenue vestimentaire de son ethnie ;
- 57 pour cent des étudiants affirment ne jamais participer à un rite initiatique.

D'autre part, nous constatons une survivance de bribes de connaissances du *soi culturel* des étudiants, donc un affaiblissement de la conscience culturelle des étudiants, comme le montrent les données qui suivent :

- 41,1 pour cent et 42,10 pour cent reconnaissent connaître leur histoire et leur arbre généalogique ;
- 71,20 pour cent affirment connaître une tenue vestimentaire de son ethnie. Mais, seuls 29,9 pour cent des étudiants affirment la porter ;
- 42,7 pour cent disent avoir participé à un rite initiatique.

La mise en parallèle de ces données révèle une *asymétrie*, voire une dialectique entre *décadence et survivance* du *soi culturel*, ou, plus amplement, de la conscience culturelle chez les étudiants. Elles révèlent une déculturation de cette conscience

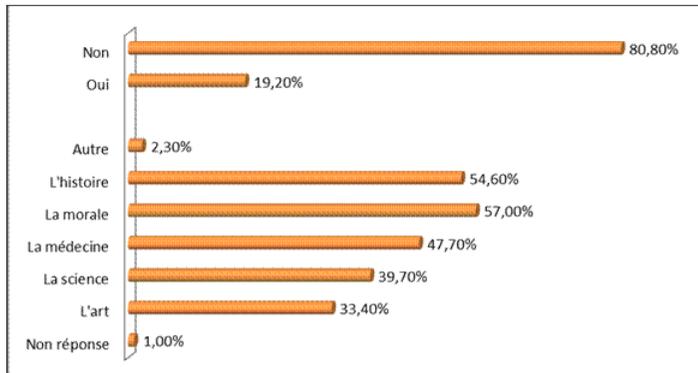
culturelle liée à une décroissance, voire une décadence des connaissances et des informations que les étudiants ont sur eux-mêmes, c'est-à-dire de leur « soi » culturel. Les causes d'une telle décadence sont plurielles et ont pour noms l'occidentalisation, voire l'américanisation. Évidemment, cette méconnaissance du soi culturel résulte également de la déliquescence des structures ou institutions traditionnelles de socialisation et de transmission des connaissances culturelles. En effet, si, traditionnellement, les rites initiatiques ou certains événements culturels villageois, tels que les rencontres familiales par exemple, contribuaient à l'éducation et favorisaient l'imprégnation des valeurs culturelles endogènes, de nos jours, l'urbanisation et la « citadinisation » ont entraîné l'effondrement de ces structures et de ces institutions traditionnelles d'encadrement et de socialisation.

À partir de ce moment naissent et se développent un vide sous forme d'ignorance quasi-totale de l'histoire de soi et un désintérêt manifeste de l'étudiant pour son *soi culturel*. D'ailleurs, la question est plus délicate qu'elle ne paraît, puisque dans le cadre de notre groupe de recherche (GRECC), certaines données que nous comptons traiter ultérieurement révèlent que l'absence de connaissance du soi culturel chez les étudiants (autant dire la perte de la conscience culturelle) explique les mécanismes inter et intra-personnels qui gèrent les cognitions, les émotions, les comportements négatifs des étudiants et, à terme, leurs attitudes face au développement (manque de confiance, extraversion, absence d'initiative, attentisme, perte d'estime de soi, absence d'autorégulation, etc.). C'est dire l'urgence et la nécessité de faire des recherches plus poussées sur la *conscience culturelle* en tant que telle et de travailler à son élargissement dans tous les autres secteurs de l'existence humaine.

La quête de soi ou les replis de la conscience culturelle

Si, de façon globale, les données qui précèdent révèlent une conscience culturelle sensiblement altérée par l'influence de l'occidentalisation, de la globalisation, de l'américanisation, voire du brassage interethnique, d'autres données pointent en direction d'une lecture plus modérée de cette conscience qui, malgré tout, cherche, à contre-courant parfois, à renouer avec elle-même. Ces données révèlent que certains étudiants sont néanmoins conscients de cette perte progressive de conscience de la culture et, par conséquent, se lancent dans une quête de leur conscience culturelle, comme en témoigne la combinaison des données suivantes :

Figure 8.5 : Présence d'une partie de sa culture dans l'enseignement et éléments culturels à promouvoir



Source : Enquête GRECC, 2011-2012

Une lecture attentive de cette figure montre que 80 pour cent des étudiants affirment qu'il n'existe aucun élément de leur culture dans l'enseignement qu'ils reçoivent. Seuls 19,2 pour cent des étudiants notent l'existence d'éléments de leur culture dans les enseignements reçus. Cette situation montre la prise de conscience par les étudiants de l'extraversion des programmes d'enseignement universitaire. Conscients d'une telle situation, les étudiants ne restent pas dans une position passive. Ils entreprennent une quête de soi ou un repli de la conscience culturelle. Cela apparaît clairement quand nous les interrogeons sur les éléments culturels à promouvoir dans les programmes d'enseignement. 57 pour cent des étudiants sont favorables pour la promotion de la *morale*, 54 pour cent le sont pour *l'histoire*, 47 pour cent pour la *médecine*, 39 pour cent pour la *science*, 33,4 pour cent pour *l'art*. Le fait que la *morale et l'histoire* viennent en premier lieu traduit à notre sens un repli de la conscience culturelle face à une occidentalisation considérée comme la source de toutes dépréciations axiologiques et l'origine de l'oubli de la conscience historique, ce qui conduit à une crise d'identité, voire à une crise de la conscience culturelle en tant que telle. C'est pour pouvoir résoudre cette crise que les étudiants souhaitent, en première instance, la promotion de la morale et, en second lieu, celle de l'histoire. Dans le contexte du système LMD, il est plus que jamais nécessaire, sinon même urgent, d'introduire des modèles permettant de réconcilier, un tant soit peu, les étudiants avec leurs identités culturelles.

Connaissance des institutions de promotion de la culture et de la diversité culturelle : entre plis et replis de la conscience de la culture

C'est parce que les données qui précèdent révèlent chez les étudiants soumis à notre enquête une méconnaissance – voire une ignorance – remarquable de

leurs histoires et de leurs spécificités culturelles que nous nous sommes intéressés à la connaissance, par ces étudiants, des institutions de promotion de la culture africaine telles que la *Charte de la culture africaine*, la *Charte de la renaissance culturelle africaine*, et des institutions internationales et donc supra-africaines telles que l'UNESCO et l'ISESCO. En effet, cerner le degré de connaissance de ces institutions de promotion de la culture peut être considéré comme un indicateur – et un révélateur – de l'intérêt que les étudiants portent à la culture, et ainsi à leurs cultures, du moins potentiellement ; par suite, de l'existence d'une politique de vulgarisation des instruments produits par ces instances internationales. A contrario, toute méconnaissance dans ce domaine peut être révélatrice d'une absence de curiosité des étudiants pour la culture en général en même temps que d'un désintérêt pour leur(s) propre(s) culture(s).

Figure 8.6.1 : Connaissance et lecture de la Charte culturelle africaine

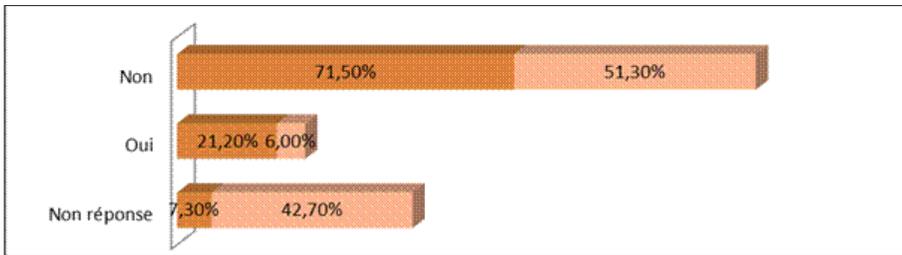


Figure 8.6.2 : Connaissance de la Charte de la renaissance culturelle africaine

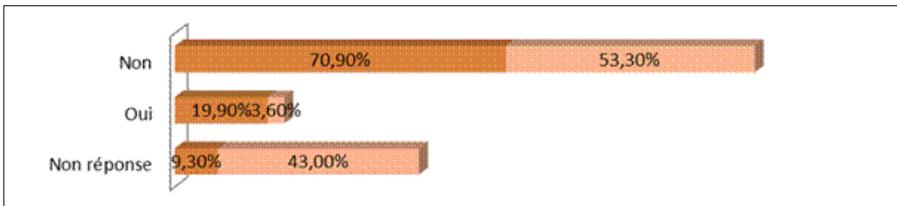
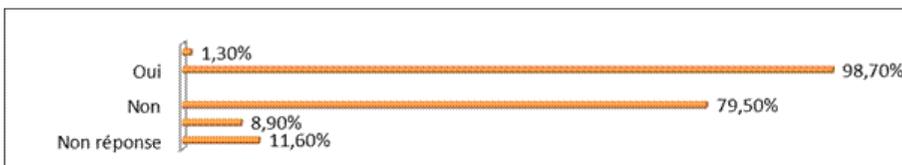


Figure 8.6.3 : Connaissance de l'UNESCO/ISESCO



Source : Enquête GRECC, 2011-2012

Une attention particulière accordée à ces trois graphiques nous permet de voir que 71,50 pour cent des étudiants disent ne pas connaître la *charte culturelle africaine*, 21,20 pour cent affirment la connaître et, en revanche seuls 6 pour cent reconnaissent l'avoir lue. Tendanciellement, les mêmes résultats s'observent en ce qui concerne la

Charte de la renaissance culturelle africaine pour laquelle 70,90 pour cent et 53,30 pour cent des étudiants affirment respectivement ne pas connaître et ne pas avoir lu la *Charte de la renaissance culturelle africaine* ; 19,90 pour cent et 3,7 pour cent des étudiants disent successivement connaître et avoir lu cette dernière. De même, il existe un nombre important de sans réponse (43 pour cent) qui attestent, à notre sens, une méconnaissance de la *Charte de la renaissance culturelle africaine*.

De manière générale, nous obtenons les mêmes résultats quand nous interrogeons les étudiants sur leur connaissance de l'UNESCO et l'ISESCO. Cependant, il faut préciser que les étudiants connaissent mieux l'UNESCO (98,7 %) que l'ISESCO (seuls 8,9 % connaissent cette institution). Cela révèle de prime abord une asymétrie d'information en termes de connaissance d'une institution du monde occidental (UNESCO) et celle du monde musulman (ISESCO). De telles données révèlent encore que les outils de promotion de la culture africaine – que nous pensions à la Charte culturelle africaine, à la Charte de la renaissance culturelle africaine, ou bien à l'ISESCO – sont largement méconnus, surtout dans le monde universitaire. Cette méconnaissance révèle :

- un manque de vulgarisation et de promotion de cet outil par les instances étatiques ;
- un désintérêt des étudiants par rapport à leur culture ;
- un manque d'intérêt pour les institutions de promotion de la culture africaine.

Toutes choses qui attestent, de manière générale, d'une non prise de conscience culturelle chez les étudiants. Cette situation est la conséquence des plis de la conscience culturelle qu'ont engendré, à des degrés divers et de diverses manières encore à élucider, l'occidentalisation, la mondialisation, l'américanisation, le contexte universitaire et le brassage interethnique.

En revanche, cette absence de conscience culturelle n'est pas totale chez les étudiants, car il existe une portion infime d'étudiants qui s'intéressent, de plus en plus, aux institutions et aux outils de promotion de la culture en Afrique, comme le montrent les résultats exposés précédemment. L'on peut oser parler, en conséquence, d'une nouvelle situation qui témoigne d'un certain repli progressif, mais déjà réel de la conscience de la culture vers ses propres origines ou son histoire et vers ses propres contenus.

*

À la lumière des résultats de notre enquête présentés ci-dessus, d'importantes conclusions s'imposent. Chez les étudiants de l'Université Gaston Berger de Saint-Louis, la conscience culturelle tangué entre pli et repli, entre ouverture et fermeture, entre décadence et survivance. Si, d'une part, les données collectées et leurs analyses pointent en direction d'une conscience culturelle pliée et, à la limite, écrasée en proie à une modernité exogène, d'autre part, nous assistons à une même conscience culturelle repliée sur elle-même, consciente des agressions

culturelles et en quête d'une renaissance. Toutefois, il faut dire que la conscience culturelle des étudiants est loin d'être épuisée : concrètement, le GRECC doit soumettre à l'analyse une quantité importante de données déjà recueillies.

Cette enquête auprès des étudiants de l'Université Gaston Berger de Saint-Louis du Sénégal nous aura permis de mettre au point et de commencer à ajuster un outil susceptible de permettre à qui le voudrait de mesurer la conscience qu'un groupe d'individus possède – ou construit – de sa propre culture. Pour les membres du GRECC, c'est la conception et la mise au point de cet instrument de mesure de la conscience de la culture qui constituent, selon nous, une innovation en ce que pour y avoir recours, le *culturologue* doit modifier sa perspective par rapport à la culture : ce n'est pas assez de l'observer de l'extérieur, il faut encore pouvoir l'observer de l'intérieur. Et que cet extérieur et cet intérieur soient toujours ceux de la conscience, c'est cela qui rend l'étude de la culture intéressante et en attente d'être renouvelée.

Notes

1. C'est le lieu de féliciter, sans pouvoir hélas les nommer individuellement, les étudiants inscrits en licence (les trois années), et en maîtrise (les deux années) qui, pour avoir librement adhéré au GRECC à l'invitation du Pr Lalèyè, Directeur du Laboratoire ERMURS, ont adhéré au GRECC et ont pris part à ses travaux durant le premier semestre de l'année académique 2010-2011.
2. Nous pouvons citer les Puular, les Sérères, les Manjacks, etc.

Bibliographie

- Boesch, Ernest E., 1995, *L'action symbolique : Fondements de psychologie culturelle*, Paris, L'Harmattan, 519 p.
- Clanet, Claude, 1990, *L'Interculturel*, Presses Universitaires du Mirail.
- Cowen, T., 2002, *Creative Destruction. How Globalization Is Changing the World's Cultures*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 180 p.
- Cowen, T., 2002, 1998, *In Praise of Commercial Culture*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 278 p.
- Coulangeon. P., 2005, *Sociologie des pratiques culturelles*, Paris, La Découverte, 124 p.
- Fleury L., *Sociologie de la culture et des pratiques culturelles*, sous la direction de François de Singly, Armand Colin, Paris 2007, 128 p.
- Gerard Marie-Odile, Leservoisière Olivier, Poitier Richard, *Les notions clés de l'ethnologie. Analyses et textes*, Paris 2007, Armand Colin, 365 p.
- Herskovits Melville Jean, 1967 (1948), *Les bases de l'anthropologie culturelle*, Payot, 327 p.
- Lahire Bernard, 2004, *La culture des individus*, Paris, Editions la Découverte.

- Lalèyè I.-P., « La philosophie et les cultures. Flux et reflux de la rationalité » dans *Monde arabe et Monde occidental : un dialogue philosophique par une approche transculturelle et Transcender les cultures*, Journée de la philosophie à l'Unesco, 2003, Paris, Unesco, 2005, pp. 39-55 [104 p.].
- Lalèyè I.-P., *Protéger et promouvoir la diversité culturelle au Maghreb et en Afrique de l'Ouest francophone, étude valant outil pour informer, sensibiliser et éduquer*, Publications de l'Organisation Islamique pour l'Education, les Sciences et la Culture-ISESCO, 1431H/2010, 51 p.
- Lalèyè I.-P., « La spécificité culturelle à la lumière de la rationalité philosophique », in *Philosophie et culture et Philosophie et transculturalité*, Journée de la philosophie à l'Unesco, 2002, Paris, Unesco, 2004, pp. 47-64 [114 p.].
- Lalèyè I.-P., «La diversité culturelle, de la notion au concept», dans Pierre Lemieux (sous la dir. de), *La diversité culturelle. Protection de la diversité des contenus culturels et des expressions artistiques*, Conférence internationale des facultés de droit ayant en commun l'usage du français (CIFDUF), Réseau institutionnel de l'Agence Universitaire de la Francophonie (AUF), Paris, 26 janvier 2005, Les presses de l'Université Laval, Québec, 2006, pp. 7-23. [216 p.].
- Lalèyè I.-P., "Culture: merchandise or an ideal/value?", in J.-M. Baer, A. Klamer, D. Throsby et I.-P. Lalèyè, *Cultural Diversity*, British Council, Londres, 2004, pp. 54-67.
- Lalèyè I.-P., « Comment meurent les cultures ? Interrogations philosophico-anthropologiques sur le concept de génocide culturel », in Boustany Katia et Dormoy Daniel (ss la dir.de), *GENOCIDE(S)*, Collection de Droit International, Publications du Réseau Vitoria, Editions Bruylant., Editions de l'Université de Bruxelles, 1999, pp.265-293. [520 p.]
- Lombard Jacques, 1994, *Introduction à l'ethnologie*, Armand Colin/HER, 255 p.
- Olivier de Sardan, Jean-Pierre, 1995, *Anthropologie et développement. Essai en socio-anthropologie du changement social*, Paris, Éditions Karthala.
- Porcher Louis, 1994, *Télévision, culture, éducation*, Paris, Armand Colin.
- Rasse P., Midol N., Triki f. (dir.), 2001, *Unité-Diversité. Les identités culturelles dans le jeu de la mondialisation*.
- Ricœur P., / UNESCO, 1975, *Les cultures et le temps*, Paris, Payot, 276 p.
- Rocher Guy, 1992, *Introduction à la sociologie générale*, Montréal, Éditions Hurtubise HMH ltée, 128 p.

Économie populaire et modernité endogène

Mouhamedoune Abdoulaye Fall

Lorsque Jean Copans s'intéresse à la modernité africaine, il est contrarié par la complexité du phénomène. Son ouvrage *La longue marche de la modernité africaine. Savoirs, intellectuels, démocratie* semble ainsi plus un témoignage de son dépit d'africaniste qu'un apport critique et analytique vers la modernité comme destination africaine. Telle est la deuxième lecture que lui-même fera de son ouvrage, lorsque sept ans après sa première publication, il exprime sa lassitude, sa solitude et sa déception, laissant l'Afrique, ses crises et ses ambiguïtés aux Africains (Copans 1997:14-15).

Partant de cet aveu, notre propos est de participer à ces débats sur la modernité africaine en investissant les phénomènes d'économie populaire. Plus précisément, en partant des réseaux sociaux et économiques ainsi que des pratiques socioéconomiques auxquelles ils président, nous interrogeons les représentations de la promotion de l'entrepreneuriat à Saint-Louis du Sénégal, ville dont les activités économiques, comme dans l'essentiel des villes de l'Afrique de l'Ouest, sont dominées par l'économie populaire. L'idée que nous défendons est que l'économie populaire, de sa découverte à sa promotion, met en exergue un processus complexe de recomposition de valeurs provenant d'horizons divers de la part des Africains et affecté à la résorption de la crise sociétale que traversent les sociétés africaines. Nous dénommons ce processus « modernité endogène ».

Dans notre entendement, la « modernité endogène » prend le contre-pied de la modernisation des structures sociales entamée par les puissances coloniales et pérennisée au lendemain des indépendances par la construction du développement. Sans se fondre dans un quelconque traditionalisme, la « modernité endogène » critique le triomphe de la modernité occidentale et de son corollaire, à savoir le triomphe de l'économie marchande capitaliste. Il nous semble que nous

pouvons constater sa réalité à travers les phénomènes d'économie populaire, en interrogeant notamment les dynamiques artisanales à Saint-Louis du Sénégal, ville officiellement issue de la rencontre entre l'Occident et l'Afrique¹.

En quoi la compréhension du malaise de Jeans Copans peut-elle nous informer sur les réalités endogènes et la qualité modernisatrice des phénomènes d'économie populaire à Saint-Louis ?

Pour répondre à cette question, nous commencerons par montrer qu'en Afrique noire, la découverte, la nomination et la promotion d'une économie informelle/populaire sont la résultante d'une opposition à la fois ancienne et contemporaine entre une Afrique traditionnelle et un Occident moderne. Restaurés dans leur cadre historique et interrogés selon une démarche socio-anthropologique, nous verrons, ensuite, que les phénomènes d'économie populaire informent sur les innovations et les attentes sociales à l'échelle de la société globale, révélant ainsi leur qualité de signe de rupture avec le passé et de source d'interrogation du dominant.

Modernité occidentale et découverte de l'économie informelle

Le problème auquel Jean Copans s'est confronté semble enraciné dans deux biais indissociables.

D'une part, il est bien difficile de penser à la modernité sans la ramener à la modernité occidentale ou sans se référer à cette dernière. Ainsi, en évoquant le XVIII^e siècle européen, la désillusion de Jean Copans est inévitable. Car, même s'il prévient que « *Modernité n'est pas modernisation* » (Copans 1990:230), l'idée d'une modernité et d'une modernisation simultanées en Occident l'amène à en rechercher la trame en Afrique. Or il se rend compte que :

La production de la modernité sur la longue durée en Afrique noire (...) prend d'abord la forme d'une simple modernisation, c'est-à-dire d'une acquisition imposée, non sui generis, de traits désincarnés et désarticulés de [la] modernité [occidentale] (Copans 1990:231).

Cette modernisation ne peut conduire à la modernité africaine ; elle ne fait que poursuivre le remodelage des structures sociales africaines entamé par les puissances impériales occidentales et semble réduire au silence « *les témoins africains de notre temps* » (Copans 1997:15). Ce premier biais, suffisant pour expliquer l'illusion d'une modernité africaine, n'est cependant que la résultante d'une insuffisance épistémologique plus profonde.

D'autre part donc, si, comme le défend Jean Baudrillard, il n'y a ni de théorie ni de loi de la modernité, mais une logique et une idéologie de la modernité (Baudrillard 1990:552), l'histoire des sciences laisse croire le contraire. Telle semble d'ailleurs la source profonde du désenchantement de Jean Copans. En évoquant à travers « l'histoire de la philosophie et des sciences sociales » de ces

derniers siècles les « relations entre la production (et la reproduction) de la société et l'élaboration des connaissances à propos de et à destination de cette même société » (Copans 1990:230), il semble averti du piège ; mais son constat premier aboutit à l'aveu de son impuissance. Il est victime, avance I. Wallerstein, de la crise de nos sciences (Wallerstein 1990:368).

D'après ce dernier, les « dilemmes intellectuels et moraux » qui obstruent le long chemin vers la modernité africaine sont le produit de l'utilisation par « la vaste majorité des gens » de « superlunettes (...) fabriquées sur la forge de la philosophie des Lumières et (...) teintées de la quasi certitude d'un progrès inévitable et prométhéen », incorporant « toute une méthodologie newtonienne dite scientifique » leur conférant des « pouvoirs mystiques » (Wallerstein 1990:369-370). Selon ce mysticisme, être moderne, c'est faire allégeance à la fois à l'individualisme, au scientisme et à l'économisme², sous l'éclairage de la Raison (re)découverte des Anciens³. Dès lors, idéologies politiques ou théories et paradigmes scientifiques se relaient ou se combinent pour laisser croire qu'il n'y a qu'une seule façon de comprendre le monde et de le transformer ; ils finissent par donner l'impression – malgré les volontés de s'y opposer – que la raison est une création occidentale (Lalèyê 1996:466) et font des modèles construits⁴ en Occident le symbole de l'universalité de la modernité occidentale (Chevallier 1998:661).

Lorsqu'on interroge « le critère économique de la modernité » occidentale, cette conviction est plus nette. « Perçue comme un progrès de mentalité, la rationalisation de la production » indique les modalités de transformation civilisée des sociétés ; l'« ambition prométhéenne fondée sur la science et la technique » devient la source de toute modernité. Dès lors, atomisation, mécanisation et industrialisation guident une pensée libérale triomphante. Cette dernière met le moderne non plus en rapport avec le « progrès », mais avec la « croissance ». *Homo œconomicus* incarne la figure de l'homme moderne et universel ; le moderne cesse d'être opposé à l'antique, pour désormais l'être au primitif (Le Goff 1988:93-95).

Telle est la principale grille de lecture qui accompagne les relations entre l'Occident et l'Afrique, depuis l'arrivée des Européens sur les côtes africaines. Les sociétés africaines font partie d'une périphérie qui n'entre dans l'histoire qu'à travers sa découverte par l'Europe. Comme dans les autres contrées découvertes, toutes les sphères de la vie sociale africaine sont lues à travers la loupe des dynamiques socioéconomiques et politiques occidentales. Dans le domaine religieux, « la mentalité primitive » des sauvages et barbares s'oppose à « la mentalité moderne » qui, par sa « faculté d'abstraction », réussit dans la sphère productive le « passage de l'artisanat à l'industrie », après avoir remplacé, au niveau politique, « la monarchie par la démocratie ». Le « progrès de l'esprit humain » est présenté comme celui de la civilisation occidentale, productrice de la « pensée laïque et scientifique » (Le Goff 1988:93-94), ou alors d'une « éthique

rationnelle » (Weber 1964:21). En transformant « l'histoire impériale en une histoire naturelle », les thèses évolutionnistes font de la « métaphore biologique de croissance » la base de tout changement social. Après avoir été à la base des idéologies (prétendument) civilisatrice (ou esclavagiste) et émancipatrice (ou colonialiste), elles culminent au triomphe de l'idéologie développementaliste (Assidon 1992:104) ou radicalement modernisatrice. Cette dernière est la clé du mimétisme ou de l'idéologie du rattrapage en Afrique ; elle est aussi la source de l'« informalisation » des économies africaines (Hugon 2003:65-67).

Si aussi bien l'esclavage que la colonisation ont suscité bien des positions critiques et radicales, l'indépendance des États africains sera hélas généralement suivie d'une torpeur idéologique et politique, repérable à travers les attitudes des leaders africains dans ce qui est appelé la renaissance du continent noir. Faire renaître le continent se confond avec la volonté de le sortir du sous-développement dans une approche économique du développement inspirée de l'Occident, et ressemblant fort à une théorie infinie sur un sous-développement constant⁵. Les indépendances n'introduisent donc pas une nette rupture avec ce qui a été une véritable « périphérisation » du continent. L'on semble en effet oublier que l'expansion de la modernité occidentale coïncide avec la naissance de « l'économie-monde européenne » et que l'occupation des contrées africaines obéit à une volonté d'asseoir une emprise militaire et économique européenne sur le monde (Adda 2002:49). En acceptant d'être sous-développés et en supposant que recevoir des bienfaits de l'Occident leur permet de se moderniser pour, progressivement, s'industrialiser et aboutir au développement économique, les pays africains produisent des « économies marginales » (Guissé 1979:75 et 104), « dissociées de la satisfaction des besoins locaux » (Adda 2002:49) et donc incapables de nourrir leurs populations. Fort logiquement, lorsque l'économie du développement s'intéresse à la manière dont vivent ou plutôt survivent ces dernières, l'on découvre une multitude d'activités échappant au fisc et aux statistiques officielles. On nomme le phénomène économie informelle (Lautier 1994 ; Hugon 2003).

Désubstantialisation de l'économie populaire et problématique de la promotion de l'entrepreneuriat à Saint-Louis

La découverte de l'économie informelle intervient ainsi une dizaine d'années après les indépendances, autour des premières controverses sur la construction du développement en Afrique (Lautier 1994:7-8). Fidèle aux approches qui lui auraient donné naissance alors qu'elle semble les remettre en cause, les économistes sont les premiers à s'y intéresser avec l'hypothèse que sa formalisation ou sa modernisation permettrait d'achever le processus supposé conduire au développement. Des institutions sont créées à cet effet, des programmes et des politiques spéciaux élaborés et des actions volontaristes entreprises. Encore une décennie plus tard,

en 1980, l'informel semble résister à toute approche volontariste ; l'économie informelle donne d'ailleurs l'impression de se nourrir de toutes les attentions qui lui sont consacrées pour s'étendre davantage (Lachaud 1985:256). Cette excroissance suscite l'intérêt des anthropologues et des sociologues qui retrouvent les économistes sur les terrains informels et mettent en exergue leurs diverses configurations. Il apparaît bien vite que l'économie informelle a bel et bien une forme et que cette dernière, à travers la mobilisation sociale qui permet une certaine mobilisation économique, est de nature populaire (Llena 2005:40).

Une autre décennie plus tard, en 1990, on ne parle presque plus d'économie informelle, mais d'économie populaire ou solidaire ; mais on l'oppose toujours à l'économie formelle et encore à l'économie moderne, révélant par-là que qu'elle soit dénommée informelle ou populaire, elle reste avant tout une économie qualifiée de traditionnelle au sein de sociétés encore loin derrière sur le chemin qui mène vers le progrès (Latouche 1991:120). C'est sans doute la raison pour laquelle, quelles que soient les évolutions sémantiques notées, les politiques de promotion qui sont consacrées à l'économie populaire – au moment où l'on parle de coopération au développement – restent calquées sur celles du temps de l'informel – pendant lequel l'on se proposait de sortir du sous-développement. À Saint-Louis, par exemple, malgré la densité des politiques de promotion des activités entrepreneuriales et la diversité des intervenants, l'économie populaire – ou plus précisément ici les activités artisanales – restent la principale source de revenu de l'essentiel de la population.

Pourtant, il préexiste une autre lecture de l'économie populaire qui pourrait rendre sa prise en charge féconde. Sans forcément adhérer au populisme auquel invite Jean Copans lorsqu'il fait l'expérience de « la revendeuse de beignets et du marchand de cigarette » (Copans 1990:354), il s'agit sans nul doute de procéder de manière radicale à la socio-anthropologie des pratiques économiques populaires. Cette socio-anthropologie encore balbutiante situe l'économie populaire dans la perspective d'une transition socioéconomique et, plus globalement, s'intéresse au « système économique-socio-culturel » qui lui donne sa propre cohérence (Niang 1996:66). Elle interprète les écueils économistes à la lumière des représentations des acteurs de l'économie populaire. Elle invite ainsi à s'intéresser au processus de recomposition qui s'y déroule, suite à la rencontre et à la combinaison des valeurs africaines, occidentales et orientales. Or c'est cette combinaison de valeurs qui semble faire de l'économie populaire le foyer d'une modernité endogène.

Pour saisir les liens éventuels entre l'économie populaire et la modernité endogène, le passage par les représentations sociales semble incontournable. L'assimilation de l'économie informelle ou populaire à une économie traditionnelle et le souhait de la faire transiter vers une économie formelle ou moderne invitent à ce passage. L'on se souvient que les différents débats sur l'Afrique, depuis l'arrivée des Européens sur les côtes du continent jusqu'à l'avènement de

l'économie populaire ont tous été marqués par l'opposition entre une Afrique traditionnelle et un Occident moderne. Depuis lors, les diverses interventions en Afrique ont été marquées par une telle opposition. Dans les faits, la construction du développement en Afrique s'est conciliée avec le thème de la renaissance du continent dès lors que la volonté de rompre avec les modes de gestion et d'administration coloniaux ont paradoxalement fait écho aux dynamiques civilisatrices (du temps de l'esclavage), émancipatrices (lors de la colonisation) et modernisatrices (à l'ère du développement), émanant ou inspirées de l'Occident.

À la fois politiques, économiques et intellectuelles, de telles dynamiques n'ont épargné aucune dimension de l'existence individuelle et collective africaine et se sont attelées à produire un nouveau sujet historique africain. Elles interviennent dès lors à travers les représentations de soi et des autres, mais aussi sur les représentations de soi, de ce que l'on fait, des raisons pour lesquelles on le fait et avec qui cela se fait. L'important ici ne réside pas uniquement dans ce que l'on fait, mais surtout dans les raisons pour lesquelles on le fait. Autrement dit, le vécu à lui tout seul semble incapable de rendre compte de manière satisfaisante des arrangements sociaux ; pour y arriver, force est de passer par une saisie intelligente du sentiment qu'inspire un tel vécu. Dans la pratique des sciences sociales, l'outil qui a la qualité d'informer à la fois sur le vécu et le sentiment, c'est justement la représentation sociale. Les représentations sociales permettent de comprendre les organisations sociales ainsi que les destins que se fixent ceux qu'elles régissent (Seca 2001).

Or l'investissement des sociétés africaines par les puissances coloniales, tout comme la tentative de réappropriation de leur destin de la part des Africains au lendemain des indépendances, se nourrit des mêmes représentations plusieurs fois séculaires sur le continent. L'existence permanente de l'économie populaire semble indiquer que les représentations qu'on se fait des Africains cohabitent difficilement avec les représentations qu'ils se font d'eux-mêmes. Car, aujourd'hui encore, malgré tous les efforts déployés, voire tous les sacrifices consentis, il semblerait que les pays africains, après être passés du statut de pays sous-développés à celui de pays en voie de développement, ont chuté dans le cercle infernal des pays pauvres très endettés. C'est ainsi, par exemple, que de l'indépendance à nos jours, la ville de Saint-Louis est demeurée une zone sinistrée où les populations n'auraient d'autres recours que des stratégies de survie, notamment des activités essentiellement artisanales.

La promotion des activités artisanales à Saint-Louis se révèle ainsi comme une situation intéressante à analyser, par le biais des représentations que les divers acteurs en présence s'en font, et avec l'idée de la coexistence conflictuelle de telles représentations. L'objectif simple est de voir comment les artisans organisés et les instances de promotion, à travers une représentation du contexte global qui les réunit, se représentent leur propre existence, et, partant de cette double

représentation, si leur collaboration préfigure une valorisation des uns et des autres, repérable à travers un secteur artisanal enfin productif. Cet objectif semble vite atteint, lorsqu'on sait en amont que les représentations puisent dans les imaginaires sociaux tout en concourant à la satisfaction des idéaux sociaux des groupes qui les partagent et que la promotion de l'entrepreneuriat à Saint-Louis semble obéir à l'opposition classique entre deux types idéaux, à savoir l'*Homo africanus* – figure limitée en Afrique, dont les logiques sont traditionnelles, religieuses, parentales et amicales – et l'*Homo œconomicus* – figure de la pensée économique moderne supposée rationnelle et universelle. En réalité, cette opposition laisse immédiatement sentir la conflictualité des représentations dans la promotion de l'entrepreneuriat à Saint-Louis. Néanmoins, deux délimitations sont nécessaires pour bien approcher ce problème. L'une d'elle porte sur la part de terrain à investir, l'autre sur les facteurs pertinents à interroger, incluant dès lors la manière de les interroger.

Pour la première délimitation, il suffit de consulter les différents diagnostics socioéconomiques sur la ville de Saint-Louis – et de séjourner un tant soit peu auprès des artisans – pour concilier les dynamiques productives et promotrices locales. Les filières considérées comme porteuses et occupées par des organisations artisanales féminines et mixtes sont : la transformation agroalimentaire avec ses deux branches (transformation des produits halieutiques et transformations des fruits et légumes) et la couture/confection. Au sein des associations artisanales ciblées, le principal critère distinctif pour retenir tel ou tel artisan est son affiliation à une structure mutualiste d'épargne et de crédit, vu l'importance accordée au secteur de la microfinance dans la promotion des économies locales. Au bout du compte, quatre études de cas sont réalisées, dont deux centrées sur la transformation agroalimentaire avec ses deux branches (entre les mains des femmes), une sur la couture/confection (sous-secteur mixte) et une dernière sur les mutuelles d'épargne et de crédit (MEC). Pour les acteurs institutionnels, le choix est plus aisé, facilité par leur visibilité sur l'espace communal : les agences de développement, les chambres consulaires, les services techniques déconcentrés de l'État, les ONG et les projets de développement qui interviennent sur ces filières.

La deuxième délimitation est plus difficile. L'interrogation de la longue durée et la volonté de ne pas réduire les résultats à de simples descriptions de la promotion de l'entrepreneuriat à Saint-Louis – ce qui ferait tomber dans le piège sournois du prescriptif au détriment de l'analyse – exigent l'adoption d'une démarche holistique. Le passage même par les représentations sociales ne laisse guère d'autre choix que d'interroger les représentations du contexte global afin de mieux cerner l'émergence des représentations du contexte économique, et d'en saisir par-là la conflictualité des représentations dans la promotion de l'entrepreneuriat à Saint-Louis.

Par ailleurs, un souci permanent est d'éviter de tomber dans les pièges des débats passionnés sur l'Afrique. À propos de tels débats, deux camps semblent s'affronter : celui des visions apocalyptiques sur une Afrique incapable de gérer ses crises et son destin et celui des visions apologétiques, généralement passéistes, parfois indigénistes et idéalisant un *Homo africanus* qui, de toute évidence, ne ressemblait pas aux artisans saint-louisiens. C'est ici où l'endogène – comme concept dynamique – est une issue intéressante. Il permet d'opérer la jonction entre un passé plus ou moins lointain qui a eu ses heures de gloire, mais aussi ses déboires et un présent certes problématique, mais pas aussi radicalement chaotique qu'on le prétend. Dans tous les cas, en considérant aussi bien les artisans que les représentants des dispositifs d'appui comme de véritables sujets à la fois politiques et historiques – afin de mieux valoriser leur qualité de sujets épistémiques –, on accède à la manière dont ils vivent ce présent. La combinaison d'outils classiques de recherche (observation participante, questionnaire, guides d'entretien, récits de vie, analyse statistique et analyse de contenu), en étant particulièrement attentif à la manière dont ils parlent d'eux-mêmes – à travers un recueil et une analyse des dictons –, livrent le sens qu'ils donnent à leur vécu et les destins auxquels ils aspirent.

L'économie populaire est une économie moderne

Selon la pensée libérale, l'économie moderne obéit aux trois principes suivants : la rationalité substantielle d'*homo œconomicus*, l'universalité de l'utilitarisme économique et la coordination marchande (Hugon 2003:57). Si on soumet ces universaux économiques charriés par la pensée moderne occidentale aux réalités économiques à Saint-Louis, dans leur configuration matérielle et les raisons qui semblent expliquer une telle configuration, mais aussi selon les processus immatériels qui, compte tenu des insuffisances matérielles incontestables, en donnent une compréhension plus exhaustive, l'économie populaire devient, elle aussi, une économie moderne.

Les artisans saint-louisiens font sans cesse la dialectique entre la base matérielle de référence et les modes de production qu'elle implique, actualisant par là ce que Lalèyè appelle « économie » (Lalèyè 1996:468). L'examen du rapport existant entre leurs aspirations sociales (modèle de consommation) et les réalités de leur existence entrepreneuriale (modes de production) transforme l'irrationalité que la thèse libérale leur affecte en une autre rationalité. À accompagner les artisans saint-louisiens, deux raisons font qu'on est souvent tenté de relire un Adam Smith – dont les libéraux en économie prétendent suivre les enseignements – qui rappelle que les thèses libérales actuelles n'ont fleuri qu'après que l'intervention étatique a facilité l'exercice d'activités économiques apparemment désincarnées du souci collectif, et dont les intuitions susceptibles d'être des éléments de doctrine mettent davantage en exergue des préoccupations moralistes qu'économistes⁶. D'une part, les secteurs économiques à Saint-Louis, même ceux perçus comme porteurs, sont

généralement des activités de masse ; d'autre part, le professionnel saint-louisien situé dans la branche populaire de l'économie, quelle que soit l'activité qu'il mène, est un producteur qui fait face à un déficit matériel que seules compensent des vertus spirituelles. Et c'est ainsi qu'on découvre qu'auprès des artisanes et artisans saint-louisien, la représentation de l'économie est indissociée d'une représentation des idéaux sociaux et que mener des activités entrepreneuriales n'est pas une fin en soi, mais se fait en puisant à toutes les sources ainsi qu'à toutes les cultures rencontrées, pourvu que cela mène au bien-être de la société.

Les artisanes et artisans saint-louisien modulent leurs actions à partir d'une critique de la quotidienneté organisée. Ce qu'ils constatent, c'est que la société dans laquelle ils évoluent est en crise. Il s'agit d'une crise à la fois des valeurs socio-religieuses et politiques qui aggrave les conséquences vécues de la crise économique. À mieux les écouter, ce qui renforce la crise économique, c'est l'émergence ou le renforcement d'un certain individualisme ou *bop-sa-bop*⁷. Se pose alors un dilemme pour eux, car les effets combinés de la crise des valeurs sociales entraînent une angoisse du quotidien qui préside à une logique qui, aussi sécuritaire paraît-elle, est introvertie, à savoir l'individualisme. Car, si la précarité fonctionnelle des relations sociales rend compte et justifie le *bop-sa-bop*, la référence aux imaginaires socio-religieux fait que l'individualisme ne peut en aucun cas être élevé au statut de modèle social. Toutes leurs actions vont alors dans le sens de recréer les liens sociaux.

Leurs représentations de l'économie donnent une lecture plus complète de cette entreprise de récréation et des comportements qu'elle implique. Pour les artisanes et artisans saint-louisien, l'économie est à comprendre selon trois niveaux solidaires, à savoir son contenu, le travail, qui lui donne ses moyens, l'argent, et permet d'atteindre sa finalité, à savoir un bien-être économique socialement vécu, lorsque le travail valorisé socialement et religieusement permet de gagner de quoi entretenir les relations parentales et amicales. L'impression devient grande que l'opposition entre *æconomicus* et *africanus* est fondée et que les acteurs institutionnels ont alors raison d'incriminer les mentalités communautaires des artisans saint-louisien, dont l'irrationalité apparaîtrait à travers cette obsession de la solidarité alors que les conditions économiques la contestent.

Mais c'est oublier que partout ailleurs, l'économique en tant qu'il est une institution sociale régule tout ce qui est production, échange et consommation et que cette régulation varie en fonction des idéaux sociaux et des conditions concrètes d'existence, allant des infrastructures disponibles aux moyens déployés collectivement pour les entretenir et les améliorer. Si l'on est conscient de cela, l'on comprend pourquoi celui qu'on nomme entrepreneur de l'économie populaire se conçoit comme un simple travailleur qui, parce qu'il est exclu des circuits productifs officiels, mais exilé, a trouvé d'autres modes et d'autres lieux de production, conscient du fait que la crise économique qui le touche ne le soustrait en rien à l'obligation d'être productif, afin d'obéir à une logique permanente de la réciprocité. Autrement dit,

l'artisan saint-louisien est à la fois *œconomicus* et *sociologicus*, et, en cela, l'universalité d'*homo œconomicus* n'est pas contestée, mais ce qui le rend universel, c'est juste cette nécessité humaine de produire, d'échanger et de consommer, et non les modalités prescriptives et exclusives que lui affecte la pensée libérale en économie.

L'on comprend ainsi pourquoi la promotion de l'entrepreneuriat à Saint-Louis tarde à donner des résultats satisfaisants. La difficulté de mener des actions structurantes à Saint-Louis provient du fait que la situation qui y règne est polyarchique. Cela découle du fait que les entrepreneurs organisés (ou acteurs économiques) se représentent la crise sociétale que traverse le Sénégal pour mener leurs activités entrepreneuriales et que cet exercice part de et participe à la nécessité de recomposer les liens sociaux, alors que les promoteurs (ou acteurs institutionnels) bloquent sur une représentation des contraintes économiques, notamment en termes de forces et de faiblesses de l'économie locale, appuyée par l'idée qu'il est nécessaire de faire évoluer les acteurs économiques d'un esprit communautaire vers une culture entrepreneuriale. Non contents de souscrire aux rigidités qui font de l'économie une finalité, perdant dès lors de vue la totalité des actions des acteurs économiques, les acteurs institutionnels interviennent sans une harmonisation préalable de leurs actions et perpétuent de la sorte les déficits communicationnels et organisationnels qu'ils placent pourtant dans une place de choix parmi les blocages à un entrepreneuriat de qualité. Ainsi, la perturbation préalable de l'espace socioéconomique local se reproduit paradoxalement à travers la liberté de s'organiser et d'intervenir. S'il y a un projet commun qui fédère les uns et les autres – promouvoir l'entrepreneuriat local –, l'absence d'instances d'arbitrage, de coordination et de contrôle installe une situation incohérente et entraîne des clivages entre les groupes constitués autant entre les entrepreneurs organisés, les dispositifs d'appui qu'entre les deux entités.

Dès lors, à travers une réflexion critique – là où critiquer est simplement rechercher les fondements des réalités observées ou représentées –, le prétexte de la promotion de l'entrepreneuriat à Saint-Louis permet de faire une contribution à trois niveaux imbriqués. D'une part, une réflexion sur la construction du développement dans les sociétés africaines, d'autre part, l'entreprise transcendante de la modernisation des structures sociales en Afrique et, enfin, les différentes attitudes et comportements des élites africaines, notamment les chercheurs, dans ce vaste processus où les vérités semblent plus à rechercher, à réfléchir et à débattre, plutôt qu'à postuler hâtivement sur la base de théories exilées, aussi élaborées paraissent-elles. De ces trois niveaux, émerge humblement ce qui semble expliquer les difficultés de reconstruire les sociétés africaines suite aux déséquilibres sociétaux qu'elles ont subis, de l'esclavage à la construction du développement, en passant bien entendu par le moment le plus bref dans ce processus, mais néanmoins le plus dangereux qu'ait vécu le continent, à savoir la colonisation. L'urgence semble se situer dans un renouvellement à la fois des problématiques et des démarches pour élucider et transformer le social africain.

Pour une socio-anthropologie des cultures africaines

L'économie naguère qualifiée d'informelle, aujourd'hui de populaire est le résultat combiné des actions qui ont été menées en Afrique, depuis l'esclavage qui a vidé le continent de ses bras jusqu'au développement qui poursuit la modernisation de ses structures sociales selon les visions colonialistes occidentales. La «périphérisation» du continent et les processus d'endoctrinement, de naturalisation et d'euphémisation qui l'ont accompagnée font perdre de vue les recompositions sociales que les populations africaines n'ont cessé d'opérer et que traduisent les phénomènes d'économie populaire. La promotion des activités artisanales à Saint-Louis ne prend pas en compte cette histoire douloureuse et toutes les ruptures opérées pour y faire face. L'on se serait ainsi rendu compte que les qualificatifs *informel et populaire* ne se justifient guère concernant l'économie saint-louisienne, sauf s'il s'agit de perpétuer l'opposition idéologique séculaire et inféconde entre une modernité occidentale et des traditions africaines, prolongeant la hiérarchie évolutionniste des sociétés qui passeraient de la sauvagerie à la civilisation ou du sous-développement au développement, ou encore d'un esprit communautaire à une culture entrepreneuriale.

S'il s'agit de s'inspirer de l'Occident qui, malgré les doutes qui l'assaillent de toutes parts, a réussi à faire croire que sa civilisation et son intelligence sont universelles, l'on gagnerait sans doute à se rappeler que sa modernité qui sert de caution justificatrice à sa volonté de dominer le monde n'est advenue qu'en opérant un saut dans le passé pour réactualiser des traditions antiques face à des esprits moyenâgeux qui avaient sans doute leur propre compréhension de la modernité, et l'on en comprendrait qu'être modernes, c'est vraisemblablement réussir la jonction intelligente entre un passé lointain, quel qu'il puisse être, et un présent qui nous défie, étant toujours incertain. Une telle inspiration nous éloignerait des tendances évolutionnistes qui empêchent la pensée de penser les multiples possibles, ne voyant que des destinations préétablies et bien souvent chimériques qui réduisent, pour le cas qui nous concerne et peut-être même au-delà, la portée du recours à toutes les solutions viables, en lui substituant le secours apporté par la seule intelligence occidentale. Elle nous permettrait d'élaborer des programmes de recherche aux consonances à la fois politiques et scientifiques, si tant est que la manière de faire la société soit indissociable d'une manière de la concevoir.

Les praticiens des sciences sociales en Afrique sont sans doute les premiers à être conscients de la triple mémoire (négro-africaine, orientale et occidentale) dans laquelle puisent les sujets épistémiques africains. Au Sénégal et en Afrique noire de manière générale, la réflexion sur le développement a exilé les consciences et les problématiques. Voilà pourquoi de nombreux chercheurs africains et africanistes se comportent comme si les principes de connaissance et de construction des sociétés humaines étaient figés dans le temps, comme si finalement seules les traditions des sciences sociales célébrées dans le limon de la modernité occidentale

étaient à même de rendre compte des dynamiques sociales et de présider aux reconstructions qu'exigent les multiples déséquilibres inhérents à toute vie en société. Tout en se nourrissant abondamment des modes de connaissance et de transformation occidentaux, l'on s'échine à établir un particularisme dans lequel ne se reconnaissent pas les sujets épistémiques de l'Afrique actuelle.

Les artisans et artisanes interrogés à Saint-Louis révèlent qu'une pratique différentielle des sciences sociales est pourtant possible et accessible. Compte tenu du sentiment de vide et de la panique qui s'emparent de tout individu aspirant à aller contre la pensée dominante, le passage par les représentations sociales peut rassurer la quête et l'entreprise de refondation d'une pensée lucide à propos de l'Afrique et sur l'Afrique. En ce qu'il permet d'investir les espaces sociaux dans leurs diverses configurations politique et juridique, économique, religieuse, sociale et culturelle, un tel passage facilite le retour aux sociétés africaines réelles, à leur histoire et à leur mode de fonctionnement. Ce retour a fondamentalement besoin d'une socio-anthropologie qui, qualifiée d'africaine ou non, se sera souvenue de l'origine sociale de toutes les sciences qui se disent sociales et qui intime au chercheur de participer aux dynamiques qu'il observe. On ne peut pas savoir comment les uns et les autres se pensent, en arrivent à penser et à se comporter de telle ou telle manière sans épouser leur mode de pensée et expérimenter leurs modes de vie ; mais il ne s'agit pas juste d'une observation participante. Autrement dit, on ne peut pas fonder la transformation d'une culture sur la base des connaissances qu'on en a, sans être impliqué – dans tous les sens du terme – dans le processus culturel qui lui donne naissance.

Notes

1. En suivant l'histoire officielle, Saint-Louis est une ville témoin des premiers moments de la rencontre entre l'Occident et l'Afrique. Fondée dans la deuxième moitié du XVII^e siècle, précisément en 1659 avec la construction de Fort Saint-Louis, la ville serait le produit du *désenclavement planétaire de l'économie-monde européenne* (Adda 2002:20) et apparaît, dès l'origine, comme un fruit de ce qu'on nommera bien plus tard « mondialisation ».
2. Pour plus de détails sur les composantes de la modernité, cf. Chevallier, J., 1998, « Vers un droit post-moderne ? Les transformations de la régulation juridique », in *Revue du droit public*, N°3, p. 659-690 ; Domenach, J.-M., 1986, *Approches de la modernité*, Paris, École Polytechnique ; Habermas, J., 1988, *Le discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard ; Le Goff, J., 1988, *Histoire et Mémoire*, Paris, Gallimard ; Vannier, G., 1999, *Les grands courants de la pensée moderne*, Paris, Armand Colin.
3. *L'Humanisme*, né en Italie au XIV^e siècle, en plaçant l'homme au centre de toute réflexion, semble le point de départ de l'aventure collective qui donnera naissance à la modernité occidentale comme processus culturel. Par la redécouverte des œuvres de l'antiquité grecque et romaine, il en extrait une philosophie de l'homme dont le but est de mettre en exergue la dignité de ses qualités spirituelles et la valeur de sa nature

morale. C'est ce courant de pensée qui aboutira à la *Renaissance* comme phénomène culturel. Cf. Fall, M. A., 2011, *Saint-Louis du Sénégal. Et si le développement n'était qu'une chimère ?*, Paris, L'Harmattan, p. 29-33.

4. On comprend par là aisément l'attrait que le développement aura sur les mentalités africaines. Ce que l'on appelle « développement » semble en effet se diluer dans les différents traits de la modernité dont l'un des traits essentiels est sa prétention à l'universalité. Les figures mêmes du développement (industrialisme, capitalisme, étatsisme) de même que ses valeurs afférentes (rationalisme, subjectivisme, scientisme) sont toutes des produits de la modernité. Pour les implications d'une telle remarque sur les manières d'interroger le social africain, cf. Fall, M. A., 2011, « Décoloniser les sciences sociales en Afrique », *Journal des Anthropologues*, n°124-125, p. 313-330 ; également Ly, B., 1989, *Problèmes épistémologiques et méthodologiques des sciences sociales en Afrique*, Dakar, UNESCO – CODESRIA.
5. Les premières théories du développement ressemblent plutôt à des théories du *sous-développement*, en ce sens qu'elles ont surtout résidé dans l'explication des processus de reproduction et de blocage qu'entraînaient les structures des *pays sous-développés* ; le dépassement de ces processus supposant juste un *évolutionnisme* (les solutions pour venir à bout d'eux passent par un processus linéaire) et un *reproductionnisme* (ces solutions existent et doivent se calquer sur les modèles occidentaux). L'explication se réfère en effet au mode de production occidentale (capitaliste ou socialiste) et donne ainsi l'image de médecins procédant à des diagnostics selon un remède préétabli et invariable, quelle que soit la maladie ! Cf. Fall, M. A., *op. cit.*, p. 26-27 ; également Boudon – Bourricaud, 2002, « Développement », in *Dictionnaire critique de la sociologie*, 2ème édition, Paris, Quadrige/PUF, p. 168-175.
6. Cf. Fall, M. A., *op. cit.*, p. 222-228.
7. Littéralement *bop-sa-bop* signifie « tête-ta-tête » ; en français courant, il renvoie à la formule *chacun pour soi*.

Bibliographie

- Adda, J., 2002, *La mondialisation de l'économie, tome 1, Genèse, tome 2, Problèmes*, Paris, La Découverte, 125 et 127 p.
- Assidon, E., 1992, *Les théories économiques du développement*, Paris, La Découverte, 124 p.
- Baudrillard, J., 1990, « Modernité », in *Enclopediea universalis*, n°15, Paris, France S.A., pp. 552-554.
- Boudon – Bourricaud, 2002, « Développement », in *Dictionnaire critique de la sociologie*, 2ème édition, Paris, Quadrige/PUF, p. 168-175.
- Chevallier, J., 1998, « Vers un droit post-moderne ? Les transformations de la régulation juridique », in *Revue du droit public*, N°3, p. 659-690.
- Copans, J., 1990 (seconde édition revue, corrigée et augmentée d'une préface (1998)), *La longue marche de la modernité africaine. Savoirs, intellectuels, démocratie*, Paris, Éditions Karthala, 373 p.
- Domenach, J.-M., 1986, *Approches de la modernité*, Paris, École Polytechnique, 209 p.
- Fall, M. A., 2011, *Saint-Louis du Sénégal. Et si le développement n'était qu'une chimère ?*, Paris, L'Harmattan, 178 p.

- Fall, M. A., 2011, « Décoloniser les sciences sociales en Afrique », *Journal des Anthropologues*, n°124-125, p. 313-330.
- Habermas, J., 1988, *Le discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, 484 p.
- Hugon, P., 2003, *L'économie de l'Afrique*, 4^e édition, Paris, La découverte, 122 p.
- Lachaud, J.-P., 1985, « Les leçons de l'expérience : des possibilités à la mesure des espérances », in Lachaud, J.-P., Penouil, M. (dir.), *Le développement spontané. Les activités informelles en Afrique*, Paris, Pédone, Harmattan, p. 249-275.
- Lalèyè, I.-P. L., 1996, « La raison, une invention de l'Occident ? », in Lalèyè, I.-P., Panhuys, M., Verhelst, T., Zaoual, H. (dir.), *Organisations économiques et cultures africaines*, Paris, L'Harmattan, p. 465-470.
- Latouche, S., 1991, *La planète des naufragés*, Paris, La découverte, 238 p.
- Lautier, B., 1994, *L'économie informelle dans le tiers-monde*, Paris, La Découverte, 125 p.
- Le Goff, J., 1988, *Histoire et Mémoire*, Paris, Gallimard, 409 p.
- Llena, C., 2005, « Économie populaire : laboratoire de la post-modernité ou forme ultime du capitalisme ? », in *Réfractations*, N°9, p. 35-48.
- Ly, B., 1989, *Problèmes épistémologiques et méthodologiques des sciences sociales en Afrique*, Dakar, UNESCO-CODESRIA, 44 p.
- Niang, A., 1996, « Le secteur informel une réalité à réexplorer : ses rapports avec les institutions et ses capacités développantes », in *Africa Development*, Vol XXI, n°1, p. 57-80.
- Seca, J.-M., 2001, *Les représentations sociales*, Paris, Armand Colin, 192 p.
- Smith, A., 1991, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations I et II*, Paris, GF Flammarion, 531 et 637 p.
- Smith, A., 1999, *Théorie des sentiments moraux*, Paris, Quadrige/PUF, 469 p.
- Vannier, G., 1999, *Les grands courants de la pensée moderne*, Paris, Armand Colin, 96 p.
- Wallerstein, I., 1990 (seconde édition revue, corrigée et augmentée d'une préface (1998)), Postface, in COPANS, J., *La longue marche de la modernité africaine. Savoirs, intellectuels, démocratie*, Paris, Éditions Karthala, p. 367-370.
- Wallerstein, I., (2004), 2006, *Comprendre le monde. Introduction à l'analyse des systèmes-monde*, (I. Wallerstein), Paris, Éditions La Découverte (pour la traduction française), 173 p.

Une entreprise religieuse au cœur de l'histoire sociale et politique du Sénégal Bethio Thioune et les thiantakounes¹

Abdourahmane Seck

Cette étude consacrée à Béthio Thioune, un cheikh proclamé de la confrérie mouride, est une tentative d'envisager sa singulière trajectoire sociale comme un « site » d'observation et d'analyse des recompositions socioculturelles qui marquent l'histoire sociale récente du Sénégal.

Au plan de la démarche, les matériaux et les discours qui sont à la base de ce travail sont le résultat d'observations *in situ* des situations ordinaires du quotidien (les modes d'affichage, d'occupation et d'influence du religieux tant de l'espace que des identités socio-urbaines juvéniles) ; d'exploration des foras internet devenus une dimension à part entière dans les multiples dynamiques de changements socioculturels qui affectent la société sénégalaise (Ly & Seck:2012) ; des débats dans les journaux, les radios-télévisions ; mais aussi d'exploitation des ressources académiques existantes².

Cette contribution oscillera entre deux grands mouvements. Un premier qui campera, outre le portrait physique et moral de Thioune, les particularités et les types de discours qui saturent ses origines sociales et, partant, les formes de légitimité ou de non légitimité qui sous-tendent sa figure publique. Un second qui s'intéressera, de manière spécifique, aux enjeux socio-religieux et politiques multiples que son offre religieuse publique a représentés dans l'histoire sociale et politique du Sénégal au cours de ces vingt-cinq dernières années.

Par ailleurs, le contexte de l'exercice doit être mentionné. Il est, en effet, celui de l'arrestation et de la mise en prison de Béthio Thioune dans le courant du mois d'avril 2012³. Cet événement, très important au regard de l'envergure du

personnage public, ne sera pas, ici, l'objet d'un focus particulier, sauf pour ses significations ou incidences symboliques et sociopolitiques.

C'est aussi le lieu de souligner que, par-delà cette actualité du cheikh, la première version de ce travail remonte déjà à 2007, notamment au contexte polémique des élections présidentielles qui ont vu la réélection d'Abdoulaye Wade comme président de la République du Sénégal⁴.

Image et magistère d'un personnage populaire

Thioune est sans aucun doute un des marabouts parmi les plus populaires au Sénégal. Cela tient à diverses raisons liées, pour l'essentiel, au caractère vivement controversé du personnage adulé par les uns et rejeté par les autres.

La popularité de Thioune, qui fait aussi de lui une autorité publique, est restée surtout raillée et réduite à des séries de faits anecdotiques comme les pas de danse (*dukkat* en wolof) que le marabout a l'habitude d'exécuter devant ses disciples ou encore à l'aspect *provocateur* de son prénom « Béthio » (pagne intime porté par certaines femmes). Il est utile pourtant d'approcher le statut de cette popularité comme le « produit » (ou résultat) d'une logique entrepreneuriale dont les termes sont susceptibles de révéler de multiples pans de la construction de l'entreprise socio-religieuse et politique de Thioune. Selon nous, en effet, Thioune a su mettre en œuvre un dispositif qui s'est rodé dans le temps et référant à tout un art de la mise en scène bâti sur un triple registre : esthétique, communicationnel et mystique. Une triade qui garantit à son offre religieuse publique une fonction spécifique : porter et conforter aussi bien *son discours d'autorité que l'autorité de son discours*.

On peut aussi voir, dans les récits laudatifs ou de défense produits par sa communauté de fidèles, une autre importante source de la production de l'autorité du cheikh qui vient d'être mentionnée. Il est possible de le constater, à titre d'exemple, dans cet article signé par un certain Amadou Bakhao Diaw qui se présente comme un « historien traditionaliste du Walo » et dont nous proposons une brève analyse. Dans ce document posté sur la quasi-totalité des sites web sénégalais, Bakhao Diaw considère que le prénom Béthio est le signe ou la preuve d'une ascendance princière de Béthio Thioune qui, ainsi, aurait des origines familiales issues des aristocraties du Walo et liées à celles du Kayor. Bakhao Diaw, comme on le verra dans l'extrait qui suit, suggère un rapprochement intéressant entre Lat-Dior Ngoné Latyr Diop (présenté comme le héros national du Sénégal) et Thioune :

A l'origine, Béthio était le titre féodal que portait l'un des kangams [dignitaires] le plus puissant de l'ancien Royaume du Walo. Il portait le nom de famille DIOP. On l'appelait aussi Beur Béthio ou Ngari Gorom en peul (le taureau de Gorom). Ce sont des membres de cette famille DIOP qui iront plus tard s'établir dans la

province cayorienne du GUET et devenir Bour Guet et seront les ancêtres de Lat Dior Ngoné Latyr DIOP. (...). C'est pendant l'époque du Béthio Maalixury DIOP au milieu du 18^{ième} siècle que les jupons de femmes s'appelèrent Béthio⁵.

Du reste, l'article de Bakhao, dans l'un des nombreux sites où il a été diffusé, est suivi par une explication de texte que nous citons également ici et qui semble fonctionner comme une couche supplémentaire dans une opération de persuasion publique.

Le rapport avec le petit pagne que portent les femmes sénégalaises ? Si on se réfère à l'image, le Béthio était l'ultime étape pour arriver au Brack. Les femmes du Walo ont donné ce surnom au pagne qui leur sert de dessous, parce qu'il constituait la dernière étape, l'antichambre de l'intimité de la femme. Les femmes de cette contrée avaient pour habitude de porter une multitude de pagnes. Donc arrivé au Béthio, il n'y avait plus rien à part la sacro-sainte intimité de la femme. Cheikh Béthio Thioune, de son vrai nom Béthio Madior Thioune, avait comme homonyme un Béthio qui était un Kangaam [haut dignitaire] d'un des derniers Brack du Walo [roi du Walo]⁶.

Conséquemment, on ne construit pas seulement, autour de Thioune, une généalogie royale, mais aussi une image publique seigneuriale. Ainsi, au propre (historique) comme au figuré (symbolique), le mot ou nom *Béthio* semble être l'*ultime porte*, celle des félicités (royales) ou du sublime (mystique). A ce titre, un constant cérémoniel est entretenu autour du guide, avec des hommes courbés et à l'affût de son moindre désir. Ce tableau savamment entretenu qui montre un homme courtisé, ou mieux encore révééré, renforce chez le marabout l'image d'un être puissant⁷.

Quoiqu'affaibli par un état de santé qui s'est subitement dégradé dans l'année 2010⁸, Thioune est resté d'une carrure relativement imposante. Il a gardé son air d'homme toujours prêt à bondir et sa voix grasseyante, support d'une élocution saccadée, qui peut laisser l'impression d'un style laborieux, mais à tort. En effet, ces effets particuliers dans la voix et la prise de parole de Thioune peuvent être considérés comme une dimension importante dans l'image publique qu'il chercherait à promouvoir. Sous cet angle, notre hypothèse est que la parole du marabout se donnerait comme procédant de l'ordre d'une (dé)charge mystique dans laquelle se joue un « accueil » ou une « gestion » d'une inspiration divine, certifiant et consacrant son magistère de *cheikh* sans nul autre pareil.

Si la production d'une image « d'homme puissant » est largement en œuvre chez Thioune et ses disciples, il reste que ce tableau fait aussi l'objet d'un travail constant de contrepoint. Thioune incarne, de cette manière, deux types de réputations publiques ou sociales, différents mais complémentaires.

Le premier cultive un imaginaire du trône, de la puissance et de la distanciation. Le second, au contraire, charrie un sentiment de proximité, de complicité, voire d'innocence. On le voit toutes les fois où Thioune tend l'oreille à son assistance, l'air perplexe, rappelant la figure d'un « grand-père » qui s'enquiert de la fureur du

monde (temps social) dont il se serait détaché et duquel, de temps à autre, quelques nouvelles lui parviennent en le surprenant. Cette image pourrait également se confondre avec celle du mystique rompant sa retraite spirituelle et se heurtant, non sans quelques chocs, à des nouvelles qui le laissent songeur. Il faut corréliser l'importance de cette seconde image avec la nécessité dans laquelle se trouve le mouvement de Béthio Thioune de devoir « communiquer » constamment, du fait d'un environnement global souvent hostile à son égard. En effet, objet régulier de commentaires injurieux dans les colonnes de la presse ou à travers la rumeur publique, le *cheikh* Béthio Thioune doit, pour ainsi dire, de temps à autre, défrayer les charges de ces offensives, au moins pour rassurer ses disciples et affermir leur attachement à sa personne. Les critiques dirigées contre lui et sa communauté sont ainsi périodiquement l'objet de répliques qui voient le *cheikh* y revenir, comme par hasard, et pour administrer surtout, après avoir évoqué sa perplexité, la preuve de sa magnanimité par un appel public, sinon au pardon, du moins à l'indifférence⁹.

Thioune : de Keur Samba Laobé aux lustres et méandres de la République

Béthio Thioune est né en 1938, dans un village situé dans le département de Mbour, nommé Keur Samba Laobé, dans la communauté rurale de Malicounda¹⁰. Il est d'un milieu social modeste, comme aiment à le lui rappeler ses adversaires qui n'hésitent pas, à ce sujet, à verser dans le mépris de caste, en le traitant de « griot »¹¹.

L'école coloniale, puis nationale par la suite, lui font monter l'ascenseur social et l'amènent au rang des élites, celles politico-administratives de l'Etat nation. Instituteur d'abord, il entre ensuite, après une formation à l'ENEA (Ecole Nationale d'Economie Appliquée), au ministère de la Jeunesse et des Sports, en qualité d'inspecteur départemental, puis régional. Cette carrière dynamique se prolonge par l'entrée à la prestigieuse Ecole Nationale d'Administration et de Magistrature du Sénégal. Sa biographie répandue aime retenir qu'il en sort en 1976 dans la même promotion qu'Ousmane Tanor Dieng, l'ancien proche collaborateur d'Abdou Diouf et actuel secrétaire général du Parti Socialiste. Sa carrière administrative l'amène à servir à Kaolack, à Pikine et à Dakar ; Cheikh Guèye (2002) parle, à cet effet, d'un cheminement de 38 ans dans les rouages de l'Etat. Par la durée, en effet, et surtout les missions qui ont été siennes (enseignement, encadrement et gestion administrative), Béthio Thioune pourrait être considéré comme un « grand serviteur » du jeune Etat. Afin de bien souligner cette dimension moderne et administrative du marabout, ses disciples aiment considérer, dans une certaine trame dramatique, comment Béthio fut distingué par le président Senghor, en dépit de complots ourdis contre sa réputation et sa personne.

(...) avec les Thiant [cérémonies religieuses festives] qu'il organisait, les gens croyaient qu'il utilisait l'argent du contribuable. Deux inspecteurs généraux d'Etat lui seront envoyés [en 1986, selon les reporters]. Ils ont passé dix jours à fouiller, sans trouver le moindre petit trou dans sa gestion. Ces inspecteurs ont demandé à Senghor de l'élever au grade de l'Ordre national du mérite, pour sa gestion et sa compétence¹².

Ce discours de défense et de gratification du *cheikh* fait écho, en réalité ou en sourdine, à l'existence de supputations ou rumeurs persistantes et faisant état de détournements de deniers publics dans l'exercice de ses fonctions administratives par l'homme qui, selon ses disciples cités dans la presse, a été décoré par le président Senghor, en 1983¹³. A ces deux dates (1986 & 1983), le président Senghor n'est plus en exercice depuis 2 à 5 ans déjà.

L'épisode kaolackois de la carrière de Thioune à laquelle se réfère la citation ne nous intéresse, toutefois, que d'un point de vue anthropologique, c'est-à-dire dans son possible rapprochement avec un certain imaginaire bien rendu dans la littérature romanesque, autour du personnage singulier du *samba linguère* ou démagogue, grand chevalier, distribuant ses honneurs et présents, à coups de billets de banque dans des xawaare (soirées mondaines) courues. Dans les temps modernes post-indépendance, ces *samba linguère* furent souvent des administrateurs civils, comme le fut Béthio Thioune, et Kaolack, bassin arachidier du Sénégal où il a servi, a longtemps gardé la réputation, dans l'imaginaire populaire, d'être un haut lieu de débauche et de prédation des « grands » serviteurs de la fonction publique.

On peut le voir déjà assez bien, la trajectoire sociale de Béthio Thioune est profondément liée aux aléas, promesses et limites de la modernité sénégalaise. A l'instar, du reste, de nombreux jeunes instruits de sa génération, Thioune s'est engagé dans les rangs du Parti Africain de l'Indépendance (PAI). Organisation marxiste révolutionnaire, qui a opposé à Senghor une farouche résistance et allant jusqu'à planifier l'installation de maquis armés sur le territoire national. Thioune, comme d'autres militants de cette mouvance, se retrouvera dans les mailles de la justice pour activisme politique sous le régime de Senghor. Son arrestation est intervenue à Thiès, alors qu'il y servait comme instituteur, à la suite de lots de tracts interceptés par la police. Dans cette phase, peu relayée dans sa biographie autorisée, Béthio Thioune était déjà connu comme un tribun hors pair, « *haranguant les foules du haut de sa moto Vespa* », confie un témoin. Selon plusieurs autres témoignages concordants, l'homme était d'une témérité étonnante. Il était aussi un homme du monde, aimant faire la fête. Plusieurs de ses condisciples, en effet, l'ont entendu, nombre de fois, expliquer comment il a longtemps vécu une vie singulièrement dissipée. Il a été déjà souligné, dans les travaux académiques déjà signalés et qui lui sont consacrés, comment ces aveux ainsi mis en scène ne semblent néanmoins professés que pour mieux rendre compte de ce qu'il est aujourd'hui devenu : un être transformé, un être *autre*. Il s'agit d'un dispositif discursif qui permet une certaine identification à sa trajectoire et conforte les espoirs de conversion chez une partie de ses disciples¹⁴.

Un nouveau cheikh dans le cercle des marabouts ou le fabuleux destin du bambin de Tasset

La légende du mouvement de Thioune est intimement cousue dans les plis qui structurent sa biographie autorisée. Dans celle-ci, Béthio Thioune rencontre Serigne Saliou Mbacké à l'âge de 8 ans, à Tasset. Cette rencontre sera le point de départ d'une histoire prodigieuse qui prendra une tournure décisive en 1987, date à laquelle il se fait consacrer *Cheikh* par Serigne Saliou Mbacké, fils d'Ahmadou Bamba, ancêtre tutélaire de la confrérie mouride.

Ce titre de *Cheikh* va valoir à Béthio de nombreux fidèles, qu'il va, lui-même, évaluer en avril 2006 à 4 millions et, deux ans plus tard, à 9 millions. Le caractère fantaisiste des chiffres ne doit pas cacher, pour autant, l'importance du succès de Thioune, surtout à partir de la première moitié des années 90, tournant à l'occasion duquel il séduit une partie de la population suburbaine dakaroise. Bien avant cela, toutefois, il avait déjà acquis une certaine notoriété à l'intérieur du pays, notamment à Kaolack où, comme on l'a vu plus haut, cette popularité lui a valu quelques ennuis. Mais, une fois encore, c'est depuis la banlieue de Guédiawaye qu'il commence à susciter l'attention dans les quartiers du Grand Dakar et de la Médina, bref des milieux populaires de la ville de Dakar, et à se constituer en « phénomène » d'une certaine envergure nationale.

L'image de Cheikh Béthio s'était alors fortement constituée dans le contraste que marquaient, d'une part, le contexte socioéconomique difficile et, d'autre part, le faste de ses fameux *Thiant* où l'importance des quantités de bêtes immolées et préparées en l'honneur de son guide spirituel, Serigne Saliou Mbacké (v. 1915-2007), cinquième Khalife de la Mouridyya, dépassait l'entendement – du moins tel que cela était rapporté dans la « rumeur publique ».

Dans cette période, le « cheikh » a fait l'objet d'un remarquable entretien par Mamadou Omar Ndiaye, l'intervieweur en chef du magazine *Le Témoin*¹. Dans ce document capital, assimilable à un Manifeste, mais presque jamais cité dans les travaux académiques, Ndiaye tentait ainsi d'esquisser le portrait de cette « nouvelle idole », à partir d'une interrogation qui était, pour ainsi dire, sur toutes les lèvres : « Mystique ou illuminé ? ».

Béthio place, déjà à cette époque, son succès populaire sous le signe de la baraka que lui ont prodiguée les deux maîtres spirituels de Touba qui, selon lui, sont un seul et même personnage. Il déclare ainsi : « La caractéristique principale en est qu'il [Serigne Saliou] m'a sacré cheikh alors qu'aucun khalife depuis Serigne Touba n'avait osé élever quelqu'un à cette dignité. (...) » Cette marque distinctive inaugurale place, dès le départ, le cheikh sous le parapluie privilégié du saint des saints et, partant, Thioune n'a ni à s'expliquer, ni à expliquer, il est juste le bénéficiaire ou le siège d'une action hors norme. La rationalité du prodige est dans la sentence du don. Ainsi, le procédé miraculeux du don va occuper une place centrale dans la phase initiale de

son appareil rhétorique. « (...)... il [Serigne Saliou] m'a sacré Cheikh... (...) Serigne Touba affecte des dons à qui il veut : mais ce sont des pouvoirs ésotériques » ou encore « (...) certains dons, comme ceux d'un cheikh, inspirent les talibés à faire acte d'allégeance. Ce qui n'est pas donné à n'importe qui », dit Thioune.

D'un point de vue symbolique, le succès populaire, ici mentionné et dont Thioune se prévaut déjà, est vu par les disciples comme *la* preuve du caractère exceptionnel de la puissance mystique et spirituelle de leur guide¹⁵.

L'argument du succès populaire permet aussi d'embrancher sur un autre type de discours qui présente Thioune comme un marabout disposant de plus de fidèles que la plupart des descendants directs du fondateur de l'ordre, Amadou Bamba. Ce constat est utilisé par Béthio et ses disciples comme la base d'un élan argumentaire qui met en opposition la *généalogie*, d'une part, et la *grâce* ou *don divin*, d'autre part. Le don est ainsi un facteur qui contrebalance l'absence de titre généalogique et théologique de façon large. Il définit un élargissement du champ des critères de la légitimité charismatique. Et Thioune déclare :

L'allégeance procède d'un « ndigël » [ordre, recommandation] et de pouvoirs délégués ; il ne s'hérite pas. Je suis un cheikh et je sais que le seul grade connu du mouridisme, c'est celui de cheikh et je l'ai. Il y a les marabouts qui apprennent le Coran et les enseignements de Serigne Touba pour les diffuser ensuite ; il y a ceux qui portent le nom de Mbacké par leur naissance et qui ont des talibés par ce fait. Mais est-ce que cette allégeance provient d'une délégation de pouvoir, d'un « ndigël » ? Ont-ils un pouvoir ésotérique ? Je ne sais pas. Les enfants et les petits-fils de Serigne Touba échappent à mon analyse et je ne prétends pas, par conséquent, me prononcer sur eux. En dehors de ces fils et petits-fils, vous pouvez considérer que mes propos s'appliquent à tous les autres Mourides (Ndiaye:93).

La prudence de la dernière partie du propos n'enlève rien au caractère hardi du positionnement. De même, et déjà à cette époque encore, Thioune soulevait une interrogation critique qui laissait transparaître quelques lignes de force sur lesquelles l'évolution de la confrérie allait se jouer dans un proche avenir : la crise du monopole lignager de l'héritage de Serigne Touba. Et l'histoire ne lui a pas vraiment donné tort¹⁶.

En ce sens, il est instructif de voir comment Béthio avait déjà réparti les rôles, dès cette première et décisive sortie publique, en définissant, à son profit, une position à tous égards privilégiée, car étant le seul (le soutint-t-il du moins) à l'occuper. Ainsi, il pensait pouvoir affirmer avec force :

Ce que je sais, c'est que j'ai accédé à un palier jamais atteint par un talibé mouride. Dans mon ascension nocturne, pour la première fois dans l'histoire de l'islam, j'ai été à une limite de proximité divine que seul le prophète avait atteinte avant moi ». « Je suis le premier être humain à avoir atteint ce palier, le prophète étant hors normes. Je dis cela non pas pour me vanter, mais pour rendre grâce au Seigneur et à Serigne Touba (Ndiaye:93).

Bénéficiaire ainsi, selon lui, d'un événement absolument unique (sa nomination au grade de cheikh dans la confrérie mouride, depuis la mort du fondateur), Béthio Thioune va conférer un coefficient discriminant à cette singularité, pour asseoir, à son profit, un pôle pertinent et crédible de la mouridyya. Ce faisant, il met en branle une entreprise qui organise et diffuse un discours mouride qui ouvre, de fait, la possibilité d'une nouvelle source d'héritage et de diffusion de la baraka de la confrérie.

Béthio Thioune, en cela, d'une certaine façon, a dévié le cours du fleuve. Il a opéré un rapt de la source originelle, par le déploiement d'un langage soufi d'autant redoutable qu'il se drape d'un épais mystère dont rend compte la force avec laquelle ses partisans le défendent. Avec ou autour de Béthio Thioune, ils constituent une communauté d'expérience singulière de la foi.

Les *thiantakounes*, comme ils sont nommés, sont bien une communauté mouride, dans la communauté mouride, traversée par une fièvre mystique particulière, car recomposée à l'effigie d'une nouvelle source, et surtout organisée au profit de la reproduction de leur propre filière. Cette logique partisane va jusqu'à se traduire par une tentative de dé-centrage territorial. En effet, en avril 2007, il commémore dans son village natal le 62^e anniversaire de sa rencontre avec Serigne Saliou, posant ainsi les premiers jalons d'une tradition de pèlerinage ou *Magal* appelée à se confirmer sur un espace territorial propre et autour d'un lignage spécifique.

« ...Ce qui nous oppose aux Sénégalais sera éclairci ... »¹⁷

Cette entreprise de Bethio Thioune, quels que puissent être les tourments qui la traversent aujourd'hui, est d'une certaine réussite, d'une certaine manière. Nous le disons, dans le sens où cela lui a permis de s'inscrire dans un champ où, au départ, il n'avait que des seconds rôles à jouer. Il n'est ni savant en islam, ni héritier et pourtant, en s'autorisant d'une initiation mystique singulière, il a réussi à s'imposer comme un grand marabout populaire¹⁸. En articulant son projet à une double logique empruntant aussi bien aux grammairies charismatiques qu'à la rationalisation bureaucratique (pour emprunter le mot de Weber), il a fini par édifier un mouvement socio-religieux, fort, structuré, doté de moyens financiers, logistiques et, surtout encore, très ambitieux.

Cette force s'est même, à la longue, révélée indocile en face du khalifat général du marabout Bara Mbacké¹⁹. Au-delà de sa valeur symbolique déjà forte, cette indocilité d'un disciple en face de la haute hiérarchie mouride mérite une analyse structurelle. Elle est révélatrice, nous semble-t-il, d'une série de dynamiques dont on peut souligner quelques-unes.

D'abord, l'entrée dans une ère de transition dans laquelle tout khalife est un khalife à chaque fois un peu plus exposé et un peu moins doté de ressources « politiques » de gouvernance, même si les apparences sont toujours sauvées. En

effet, il n'est plus du père, mais seulement des frères, et cette transition ou rupture générationnelle est capitale.

Ensuite, comme conséquence, il y a cette autre transition qui, elle, montre des changements importants dans la façon de « produire » un imaginaire social autour de la baraka du khalife. Cette baraka est désormais arrimée à une rationalité moins thaumaturgique et charismatique que bureaucratique. On le voit très bien dans le règne très symbolique de Serigne Bara Mbacké, fils du grand marabout thaumaturge, Serigne Fallilou, l'homme de tous les miracles. Dans les chansons populaires qui sont consacrées au fils, le nom du père revient sans cesse, notamment pour insister sur la puissance mystique du lignage. Toutefois, et c'est là où c'est remarquable, l'image sociale de Bara Mbacké s'est édifiée en consacrant la construction d'une autre réputation. Celle de l'« intellectuel » et de l'« amateur de nouvelles technologies » ! L'homme a innové dans la gestion de son magistère et s'est doté d'une cellule moderne de communication.

Ces transformations de la confrérie au plan des symboles de sa puissance sont aussi révélatrices d'une transformation des forces, de moins en moins homogènes, qui la structurent. C'est cela le contexte à l'intérieur duquel prend place une prolifération de stratégies de communication et de réarrangement idéologique du stock spirituel en partage. On peut situer, à ce niveau, l'aventure de Modou Kara Mbacké dans laquelle son grand père, Serigne Thierno Birahim Mbacké, frère cadet de Serigne Touba, devient l'héritier spirituel de la confrérie. Les implications sont naturellement importantes et portent la valeur ajoutée du mouvement de Kara. Sur cet axe, il développe, lui aussi, tout un discours soufi qui agrège, de manière plus ou moins efficiente, autour d'un récit historique particulier du mouridisme, une communauté à son effigie.

On pourrait ainsi, dans ce contexte de choc des constructions mémorielles et de signalement des différents lignages dans le tableau présentatif général de la confrérie, poser au moins une hypothèse pour ce qui est du cas de Thioune.

En effet, n'est-il pas possible d'envisager l'existence, en fin de compte, de forces comme Béthio Thioune, comme une donnée consubstantielle dans les jeux d'équilibre et de positionnement des territoires lignagers ? Quel lignage, d'une certaine façon, voudrait bien se passer d'une telle force de frappe ?

L'opinion publique, de même qu'une partie de la communauté mouride, s'est beaucoup interrogée, en effet, sur le silence inexplicable du marabout Saliou Mbacké face à ce qui a été perçu comme un problème, posé par Béthio Thioune, dans l'image publique de la mouriddyaa²⁰. Les explications du point de vue de la sainteté l'ont souvent emporté, en considérant, en somme, que le grand *cheikh* ne serait même pas au courant des choses considérées comme graves et professées par son disciple. Or cette hypothèse, même si elle nourrit (en même temps qu'elle s'en nourrit) la bonne réputation de tout *cheikh* de vivre en dehors de la fureur mondaine, reste faible surtout lorsqu'on considère que l'entourage proche de l'ancien khalife a toujours

veillé à « recadrer » tout ce qui lui semblait constituer une menace dans la gestion de l'image et de l'autorité de celui-ci. De même, lors du décès de Serigne Saliou, prenant le contrepied de la convergence vers la maison du nouveau khalife, Serigne Bara Mbacké, Béthio est allé faire acte de renouvellement de son allégeance au khalife de Serigne Saliou, et non au khalife général de la Mouridyya, soulevant une vague de réactions fortes. Thioune devait, par la suite, s'en expliquer. Cependant, en guise d'explication, il avait choisi de défendre son acte en le posant comme une authentique tradition mouride²¹.

Il n'est peut-être pas abusif de penser ici à l'existence nécessaire d'un rôle de « fou du lignage », dans un contexte de transition complexe et non dépourvu d'enjeux de pouvoirs. Cette hypothèse présente la faiblesse néanmoins de faire de Béthio un jouet de l'histoire, or il est évident que sa forte personnalité a constitué une dimension essentielle de son entreprise socio-religieuse et politique. Une personnalité dont une de nos interlocutrices nous dira qu'elle repose sur deux piliers « ambition et audace ». Il n'est pas exclu, cependant, de croiser ces deux hypothèses.

Par rapport à l'histoire socio-religieuse mouride, l'entreprise de Béthio Thioune révèle, on l'a vu, un moment historique : celui où les héritiers sont contraints de partager leur part de passé avec des acteurs qui promeuvent des relectures (de l'action de leurs pères) qui redistribuent autrement la carte des fidèles. Des relectures qui autorisent la sortie des disciples du contrôle exclusif des lignages héritiers et cassent ce que nous nommons le capitalisme lignager. C'est là un des grands défis que Béthio a adressé à la mouridyya dans la dimension reproductive de son ordre lignager légitime.

Il adressera aussi à la société globale d'autres défis tout aussi importants. C'est le cas, dans les opérations de fusion d'échelles qu'il établit entre Dieu, le prophète de l'islam, les deux maîtres de Touba et lui-même Thioune. La chaîne mystique qui est ici construite montre que Béthio n'est plus seulement l'ultime porte d'accès aux félicités, mais constitue la source même, l'être et le point de radiation du sublime. Il n'est plus seulement un guide, mais le but, l'objectif et l'horizon même de la guidance. Et c'est pourquoi une partie de ses disciples, mystiquement ou en toute logique, le considèrent comme Dieu et l'objet même de leurs dévotions. « Te voir, c'est voir Dieu, Lui-même, en face » chantent, pour lui ses disciples, lors des soirées et nuits de *thiant*.

Par-delà les accusations d'hérésie, on peut se demander pourquoi Thioune, de par sa popularité et son autorité, semble avoir incarné une offre publique religieuse qui a trouvé du répondant dans la société sénégalaise, jusque dans les sphères que l'on pensait trop modernes pour être sensibles à elle. Il s'agit, notamment, des milieux scolaires, administratifs et universitaires. En effet, entre logiques d'islamisation conséquente et contexte culturel anté-islamique au long cours, les *thiantakounes* ne sont-ils pas une bonne illustration des temporalités, aux lignes de concaténation aussi exubérantes que discrètes et ténues, qui n'ont jamais arrêté de

se prendre et déprendre, jusque dans le contexte actuel d'une société sénégalaise majoritairement islamisée ? Il existe du reste, chez les partisans de Thioune, un corpus important de discours herméneutiques dans lesquels ils se réclament d'une authentique orthodoxie islamique²².

On peut aussi se demander, compte tenu de sa relative longévité et de l'importance de son fulgurant développement, comment le mouvement du *cheikh* Béthio Thioune a résisté face à une société sénégalaise qui, sur de nombreuses questions capitales pour elle (la famille, l'autorité des parents, le mariage), n'a cessé de mobiliser contre lui des discours de désapprobation. En effet, le rejet souvent brutal du mouvement n'a pas empêché, plus de vingt ans durant, son rayonnement. Rares, finalement, sont les grandes personnalités sénégalaises qui peuvent affirmer ne pas avoir cherché, à un moment ou un autre, à se rapprocher de Thioune. De la grande star de la musique sénégalaise, Youssou Ndour, au président Abdoulaye Wade, l'amitié et la bénédiction de Thioune ont souvent été ostentatoirement sollicitées, sans compter l'attraction qu'il a constituée pour de nombreux jeunes cadres et étudiants dont la mobilisation dans ses rangs a souvent laissé croire que le *cheikh* recrutait essentiellement en milieu intellectuel.

N'avons-nous pas, là, un différentiel important entre l'image dont se targue une société globale, d'une part, et, d'autre part, des ressorts contradictoires qui rendent néanmoins possible un phénomène comme celui des *thiantakounes* ?

Heurs et lueurs de l'entreprise socio-religieuse et politique de Thioune

Dans cette sous-partie encore, les discours de Béthio analysés sont extraits de l'entretien cité *supra* et accordé au journal *Le Témoin*. Le journaliste du *Témoin* lui adresse neuf questions où, pour l'essentiel, il essaie de mettre en évidence, en rapport avec les consultations électorales de 1993, un éventuel problème de cohérence dans le leadership mouride où quelques voix ont semblé outrepasser la décision prise par le khalife de se garder de tout *ndigël*. La préoccupation du journaliste est débordée manifestement par la capacité de Béthio Thioune à transformer l'entretien en conférence. Il gère son propre agenda dans cet entretien et cette logique de communication conforte notre hypothèse qui fait de cette sortie publique un moment clé où Béthio décide de conférer à son entreprise une dimension supérieure.

Par rapport à la question de la politique soulevée, plus précisément électorale, pendant longtemps le *Cheikh* Béthio Thioune, à la différence de leaders comme Moustapha Sy ou Modou Kara Mbacké, affirme n'être pas concerné par le sujet. Son rejet du politique s'opère sur une base de fidélité spirituelle à son guide et s'inscrit dans un contexte d'engagement fort de la part des deux autres grands mouvements socio-religieux qui partageaient avec lui le terrain de l'encadrement des jeunes sénégalais et de leur guidance islamique. Dans le propos du *Cheikh* Béthio, deux mondes sont ainsi postulés : un qui fait l'objet d'un intérêt et même

de l'intérêt exclusif, dit-il, de Serigne Saliou, et à propos duquel celui-ci se prononce et pose éventuellement des *ndigël* qui lient tout mouride ; un autre au sujet duquel ce dernier ne se prononce pas et où, en conséquence, le mouride n'est pas tenu par la parole de celui-ci. Le *ndigël* dispose donc d'un domaine d'énonciation et d'application – d'où une certaine possibilité pour le disciple de s'autodéterminer dans les domaines qu'il n'englobe pas. Dans son propre intérêt toutefois, comme le *Cheikh* Béthio le souligne avec insistance, le disciple doit tendre à ne vouloir vivre que dans les limites circonscrites par le *ndigël*. En d'autres termes, il doit vouloir renoncer, de lui-même, à tout ce qui est sans intérêt pour le *ndigël*, notamment le politique. Car, même si le *ndigël*, « contrairement à ce qu'on pense, n'est pas un ordre mais une recommandation », il enferme, néanmoins, dans la rhétorique de Thioune, une dimension et une puissance mystique telles qu'il est raisonnablement préférable de s'y conformer strictement. En effet, outre qu'il repose sur le Coran et les hadiths, la personne qui l'énonce, en dernière instance, est bien Serigne Touba. Et ce dernier, note le *Cheikh* Béthio, « dispose du xaybu, c'est-à-dire du pouvoir de dévoilement. Il a la possibilité de voir ce que le regard de l'être humain ne peut embrasser ; il connaît le secret des choses ». Thioune, au regard de ce qui précède, non seulement se détourne du champ politique, mais théorise même cette posture de retrait en le justifiant avec des arguments mystiques qui se veulent sans appels²³.

Pour autant, il n'insulte pas l'avenir, car il postule qu'il s'agit de deux mondes séparés. On remarque aussi qu'il n'accorde aucune importance à son histoire militante singulière, celle de ses engagements dans le mouvement social révolutionnaire des années 60-70.

On peut s'interroger sur les conditions et les enjeux du déclic qui sera opéré plus tard par Thioune. Ce que l'on sait, c'est qu'au moment où Béthio rentre en politique, dans la foulée des élections présidentielles de 2007, Serigne Saliou est resté fidèle à sa ligne non partisane. Cependant Wade, le candidat sortant, a réussi à déployer toute une stratégie de communication publique laissant croire en l'existence d'une réelle complicité entre lui et le maître de Touba (Guèye et Seck 2013). Cette situation a pu installer une ambiguïté opportune dans laquelle le *Cheikh* Béthio Thioune s'est engouffré pour se rendre... en politique. Voilà, en partie, pour les conditions. Quant aux enjeux, il est possible, entre autres, d'évaluer l'hypothèse de la construction d'une « sainte alliance mouride ». L'hypothèse est d'autant plus plausible que Wade et Béthio paraissent partager un même... profil entrepreneurial et égocentré, surtout dans un contexte marqué par un débat public autour des « Grands travaux » à réaliser à Touba²⁴. L'hypothèse doit, néanmoins, être rapidement nuancée. En effet, Béthio Thioune ne s'est pas, en définitive, distingué dans un discours autre que celui du mot d'ordre du PDS de Wade : la « réélection » du candidat sortant. La mission propre qui lui est confiée par Wade est, du reste, de gagner Thiès. Un bastion qui risquait d'échapper au candidat sortant du fait de son

ancien bras droit Idrissa Seck tombé en disgrâce et entré en dissidence. Cet enjeu électoraliste a rendu la mission politique de Béthio Thioune déloyale aux yeux des habitants de Thiès. Auparavant, de multiples autres personnalités politiques avaient reçu la mission d'affaiblir Idrissa Seck dans cette ville, sans succès. Le recours à Béthio Thioune était donc une ultime étape de déstabilisation. Durant la campagne électorale, du reste, les troupes de Béthio Thioune chargeront la caravane d'Idrissa Seck dont les militants et les journalistes qui l'accompagnaient furent sauvagement frappés, sous la complicité silencieuse des autorités étatiques²⁵. Ce silence des autorités sera aussi de règle, lorsqu'aux élections de 2012, Thioune demandera à ses disciples de sillonner les rues de Dakar, armés de gourdins, en vue de dissuader les manifestants de l'opposition politique de Wade d'occuper un certain nombre de places publiques. Le ministre de l'Intérieur de l'époque, Ousmane Ngom, dira que ce port de gourdins n'était pas de nature à enfreindre l'ordre public et n'était pas plus qu'une banale tradition (folklorique) : « Les gourdins font partie de la vie des thiantacounes, de leur accoutrement, c'est une expression de foi. C'est comme à l'image des « Baye Fall » qui circulent avec des pilons ou un berger avec son bâton ou son coupe-coupe²⁶. »

Ces épisodes ne sont pas anecdotiques, elles sont des indications des multiples facettes de ce que Sandbrook a désigné sous cette expression de « soutien mercenaire », reprise, dans leurs travaux, par Mamadou Diouf et Momar Coumba Diop (Diop et Diouf : 1999), pour rendre compte de l'action publique des « jeunes marabouts ». Le sentiment de dangerosité du jeu politique sénégalais qui a envahi certains observateurs, lors des élections de 2007 et 2012, peut s'expliquer par l'importance prise, dans l'espace public, des marchands de troupes spirituelles, chargés d'exécuter le « sale boulot » que les états-majors politiques ne peuvent plus se permettre d'assumer sous le pressant regard de la communauté internationale. La violence exorcisée au plan institutionnel semble donc revenir, sous forme résiduelle mais structurante, à travers le jeu de « gourous » qui n'hésitent pas à faire des offres de service pour « service d'ordre », aux présidentiables, l'objectif étant l'intimidation des adversaires politique du mieux disant.

La « politisation » de Béthio, ou son enrôlement dans les troupes de campagne du candidat Wade, pourrait donc avoir conduit à une dé-substantialisation de son entreprise religieuse. Un processus qui a, dans la même lancée, désacralisé son périmètre et ses expressions, pour le meilleur comme pour le pire. La diffusion de nombreux posts et clips sur You Tube pour dénigrer le positionnement du *Cheikh* en donne une certaine mesure²⁷. Dans ces documents sonores et visuels divers, la prophétie faite par Thioune de la victoire de Wade est tournée en ridicule à travers des chansons populaires moqueuses. Thioune avait, en effet, outrancièrement mis sur la balance de ces élections sa puissance mystique. Il fit des déclarations fortes et alla jusqu'à donner des instructions à ses disciples pour le désavouer si Wade ne remportait pas la course électorale. Sa première rencontre avec ses

disciples au lendemain de la déroute électorale de Wade fut donc particulièrement attendue et suivie par de nombreux Sénégalais. Pour s'expliquer (ou justement ne pas le faire, et c'est notre hypothèse) de la défaite de sa prophétie, Thioune, chose très rare, s'exprimera quasi exclusivement en français et mettra la défaite sur le compte du manque d'organisation de son mouvement. L'usage du français n'est pas la règle en effet chez Thioune, en particuliers dans les *Thiants*. En se déportant ainsi sur l'espace symbolique de l'intellectuel (francophone) et non du marabout (mystique), Thioune a semblé vouloir confiner l'étendue de sa défaite dans un domaine strictement profane et tenté un retour sur le périmètre du « hors politique ». Une opération linguistique donc qui dédouble une opération de préservation, en somme, de son authentique fonds de commerce : *cheikh* plutôt que *chef*!

Il reste, cependant, difficile de savoir avec précision si l'entrée politique du mouvement a répondu à un agenda qui s'est imposé de manière conjoncturelle ou si cela était programmé depuis longtemps déjà par Thioune. Dans l'un ou l'autre cas, le passage au politique du mouvement a eu d'importantes répercussions sur celui-ci en cristallisant et crispant davantage ses rapports avec la société globale. Thioune, du haut de son succès populaire, a sans doute surestimé ses forces, d'une part, et, d'autre part, mal apprécié l'adage répandu qui veut qu'au Sénégal « le pouvoir se gagne à l'intérieur du pouvoir ».

Certes, en engageant son mouvement dans la dernière grande bataille électorale de Wade, Thioune a accusé un temps de retard sur la nature des mutations sociopolitiques qui affectent le Sénégal. Il n'a pas assez tenu en compte le tournant de la fin du « Grand électeur nommé Allah » (Magassouba 1985). Il a su, néanmoins, construire le seul mouvement qui semble avoir échappé à la banalisation qui a frappé les forces socio-religieuses à partir de la décennie 2000, parmi les trois grands qui ont subitement fait irruption dans l'espace public sénégalais en suscitant de nombreuses interrogations quant à leurs ambitions.

En effet, le mouvement de Thioune, en dépit de ce contexte de banalisation, a continué, de fait, à susciter l'attention et constituer un défi tant par rapport au champ religieux que par rapport à la société globale – comme vu plus haut. C'est qu'au fond, le mouvement de Béthio n'a jamais été du même type que ceux de Moustapha Sy ou de Modou Kara qui ont porté des entreprises davantage adossées à des logiques de valorisation d'un patrimoine patronymique. Pour Thioune, la dynamique entrepreneuriale s'appuie surtout sur une logique de capture et de détournement, bref, sur des signes de temps nouveaux. En ce sens, comme on verra dans ce dernier élan, son mouvement n'a pas raté toutes les marches de l'histoire.

Enseignement du point de vue de l'histoire sociale en cours

L'homme Béthio qui a autoproclamé 9 millions de disciples n'a pas réussi à faire réélire son candidat sortant. Une majorité plus imposante que la sienne en a décidé

autrement. Une machine, celle de la justice, qui s'est révélée plus redoutable que son mouvement lui réclame des comptes et lui impose un protocole particulier, à la suite des événements ayant conduit à son emprisonnement²⁸. Faste et funeste d'un fabuleux destin.

La mise en détention du *Cheikh* Béthio Thioune permet de relancer le débat sur le rapport pouvoir temporel, pouvoir spirituel, d'une part, et, d'autre part, cette mise en détention permet de formuler une des questions principales à laquelle se confronte la société sénégalaise actuelle. Si l'homme, en effet, a bien réussi à s'imposer dans le champ religieux sénégalais en tant que « guide spirituel » parmi les plus populaires, cette popularité ne semble pas lui avoir garanti une immunité contre l'action de la justice qui a estimé devoir le mettre dans les liens de la prévention. L'Etat a donc montré, par-là, une nouvelle fois encore qu'il pouvait administrer la preuve de sa capacité à mettre en danger les formes socio-religieuses particulières qui sont apparues avec force dans l'espace public dans les années 90 et n'hésitent pas à développer des logiques d'auto-organisation qui recourent parfois des pratiques de milices dénoncées par de nombreux citoyens. Cela avait été déjà le cas au milieu des années 90 avec le Mouvement des *Moustarchidin* et *Moustarchidat* de Moustapha Sy, alors entré en dissidence contre le gouvernement d'Abdou Diouf. Par la suite, l'ancien premier ministre d'Abdoulaye Wade, Idrissa Seck, avait fait poursuivre un marabout jusque dans son ultime refuge dans la cité de Touba, même s'il mettra, par la suite, cette action sur le compte du président Abdoulaye Wade (Seck 2012).

Mais ces différentes séquences qui ont la caractéristique commune d'avoir constitué, chacune en son temps, le prétexte à d'importants débats sociaux signifient-elles nécessairement une volonté politique de promotion d'un Etat de droit ? La question peut se poser d'autant que l'emprisonnement de Cheikh Béthio Thioune se fait au moment où des hommes politiques sont élargis et parfois promus à des postes législatifs dans le cadre de la coalition politique au pouvoir. L'argument est bien exploité par l'opposition politique qui se voit, néanmoins, renvoyée au respect du principe d'indépendance de la justice par le gouvernement en exercice. Ainsi, d'un côté comme de l'autre, quelles que puissent être les motivations de la querelle, ce qui la justifie semble au moins faire consensus : la demande d'Etat de droit et de justice équitable. Dans quelle mesure cependant cette société est-elle en train de la construire ou juste d'en manipuler les symboles ?

La trajectoire de Béthio Thioune repose, en dernière instance, la question de la construction politique du présent, dans le Sénégal contemporain. L'hypothèse se vérifie d'autant qu'elle apparaît plus claire aux niveaux socioculturel et religieux. Abdoulaye Bara Diop faisait remarquer que le Sénégal n'était plus organisé sous forme d'une hiérarchisation des castes, mais que l'idéologie des castes continuait de proliférer (Diop 1981). Dans ces conditions, le pouvoir socio-religieux construit par Thioune, considéré comme un griot, ne saurait être appréhendé en termes

exclusifs de déviance religieuse. Notre hypothèse est qu'avec Béthio Thioune, nous avons une des premières manifestations d'envergure qui vont durablement affecter l'évolution des confréries sénégalaises, souvent bâties sur une division sociale du travail qui ressort directement des vieilles formes de la stratification sociale jadis en cours au Sénégal.

On sait que le père de Thioune était un ardent disciple mouride, de même que son fils, lui-même, s'est très tôt fortement investi dans les travaux champêtres de son marabout Saliou Mbacké et s'est fait remarquer, au prix de cette abnégation, par son guide. Mais Béthio, de par la personnalité dont il a fait preuve pour gravir, échelon après échelon, les différents paliers de la hiérarchie administrative, a tout aussi bien entrepris d'atteindre le sommet de la hiérarchie mouride. Il a cherché à dépasser le père. On peut parler de revanche sociale à bien des égards. Mais surtout, on doit voir combien le phénomène est aussi en vogue dans les autres confréries. Les fils des pères *subalternalisés* ne veulent plus jouer le rôle des pères. Ils ont coupé les liens de la dépendance intellectuelle et financière, tout en nourrissant des projets de jouer de nouveaux rôles dans la confrérie. En cela, le cas Béthio est un révélateur, sans doute extrême, de glissement ou changement socioculturel. En effet, ces transformations ne sont pas dépourvues d'ambiguïtés, comme on va le voir.

Bénéficiant de la promotion de l'ascenseur social de l'école et de leur parfaite maîtrise des communications sociales et des réseaux sociaux, les non héritiers sont devenus des icônes médiatiques de la confrérie, dans le contexte, précité, d'une transformation des figures de la baraka. Issues des milieux des affaires, de la politique ou de l'académique, ces figures de réussite de la confrérie n'hésitent pas à opérer sur deux tableaux.

D'un côté, elles ne revendiquent pas une sortie de la confrérie. Bien au contraire, elles y développent des ancrages chaque jour mieux renforcés, au gré de leur popularité médiatique et de leur besoin de tirer avantage des carnets d'adresses de celle-ci. De l'autre, elles y construisent ce que nous nommons des espaces de singularité aussi bien dans les types de savoirs qu'elles y promeuvent à la périphérie que dans les formes de réussite qu'elles y incarnent, marquées par des légitimités articulées à des connexions avec les agendas des ONG internationales ou autres représentations diplomatiques. En effet, de nombreuses ONG et surtout de chancelleries occidentales sont devenues des quasi acteurs du débat islamique au Sénégal. Elles cultivent le sens des bons rapports avec les cités religieuses et fidélisent, à travers des « déjeuners », des « réseaux sociaux privilégiés » et « demandes d'expertises », des intellectuels-relais d'autant mieux choisis qu'ils savent aussi faire office de courtiers pour faciliter les contacts avec les hiérarchies confrériques, en réactivant de vieux héritages si nécessaire. La possibilité existe donc de jouer sur tous les tableaux. On peut mieux voir alors pourquoi, en dépit des ressources importantes dont disposent ces acteurs, non héritiers mais nouvelles icônes médiatiques de la confrérie, il n'existe pas de tentatives de bousculer l'institution confrérique – du moins de manière bruyante.

Jusque dans le cas emblématique de Béthio, il n'est pas possible de parler d'autre chose que de révolution conservatrice. Son ascension vers le sommet mouride est en soi une révolution, mais une révolution qui ne remet pas en cause le mode d'organisation de la confrérie basé sur le rapport de soumission marabout/disciple. Lui-même reconduit le modèle et en tire avantage. Mais dans son cas, comme dans les autres, le renouvellement de la base hégémonique de la confrérie semble sonné. Ceci peut expliquer aussi pourquoi, contrairement à leur tradition de tolérance, on assiste à la profusion de poches prônant des usages de la contrainte physique dans l'optique de la défense de l'héritage des fondateurs.

Notes

1. a. Le présent article est une version revue d'un texte publié en italien, sous la direction d'Adriana Piga, in *Senegal. Culture in divenire nell'Africa Occidentale. I libri di afriche e orienti* n. 7, 2013, AIEP editore.
b. *Le Témoin*, n° 129, mardi 19 janvier 1993 : « Entretien avec Cheikh Béthio Thioune », par Mamadou Omar Ndiaye. Toutes les citations de Béthio qui vont suivre dans cette partie sont extraites de cet entretien.
2. Ces ressources académiques semblent, au demeurant, très peu fournies en nombre. Gning, Sadio Bâ, « Changements dans la fonction de l'identification du jeune « taalibé » mouride à son marabout ». Université Cheikh Anta Diop de Dakar : Faculté des Lettres et Sciences Humaines: Département de Sociologie, mémoire de D.E.A, sous la direction de Boubacar Ly, Edition, Dakar : UCAD 2005, 47 f. multigr ; HAVARD Jean-François, « Le « phénomène » Cheikh Bethio Thioune et le djihad migratoire des étudiants sénégalais « Thiantakones » », in Fariba Adelkhah, Jean-François Bayart (dir.), *Les voyages du développement. Migrations commerce, exil*, Paris, Karthala, 2007, pp. 309-336 ; Brossier Marie, « La circulation de savoirs militants dans la confrérie mouride au Sénégal. Le cas de Cheikh Bethio Thioune et de ses taalibe », in *L'Afrique des savoirs au sud du Sahara (XVI^e-XXI^e siècle) : acteurs, supports, pratiques*, par Daouda Gary-Toukara et Didier Nativel (dir.), Paris, Karthala, coll. « Les Afriques », 2012, 439 pages.
3. Inculpation sous le motif d' « homicide volontaire, recel et inhumation de cadavres sans autorisation, détention d'armes sans autorisation et association de malfaiteurs » à la suite d'affrontements meurtriers ayant opposé ses disciples, à son domicile, à Médinatoul Salam, le 22 avril 2012, et qui ont vu le décès de deux individus : Bara Sow (37 ans) et Babacar Diagne (39 ans). Voir les déclarations du Procureur à cet effet : <http://www.youtube.com/watch?v=IY2puBsvHOA&NR=1&feature=endscreen>
4. Version restée inédite et circulée de manière restreinte. C'est l'occasion de remercier Jean-Louis Triaud et Mouhamed Ly qui nous avaient, alors, apporté de précieux commentaires qui contribueront à bonifier notre réflexion ultérieure sur le sujet.
5. Consulter : http://www.rewmi.com/Origine-du-nom-Bethio_a61068.html.
6. Consulter : http://www.rewmi.com/Origine-du-nom-Bethio_a61068.html

7. Il est bien rare de ne pas se faire « repérer » par des jeunes disciples qui scrutent les rangs des curieux qui viennent assister aux *thiant*, c'est comme si leur rôle était de rabattre des troupes nouvelles au milieu de la haie de deux rangées qui conduisent au « saint des saints », là où trône le fauteuil de Béthio. Une fois au milieu du cercle, le candidat à l'allégeance est tenu, à un moment de sa marche vers le cheikh, de tomber à genoux et d'avancer ainsi jusqu'au marabout, sous l'œil vigilant de fidèles qui ne badinent pas avec la règle de conduite à adopter devant leur cheikh.
8. Ces partisans parlent d'un cancer diagnostiqué et d'une série d'accidents cardio-vasculaires. http://www.cheikhbethiothioune.net/Affaire-Cheikh-Bethio-Thioune-Epilogue-d-une-liquidation-programmee_a175.html
9. Cette attitude semble avoir changé, notamment dans la dernière phase de ses manifestations publiques où Thioune a résolument adopté une attitude offensive en revendiquant, tour à tour, l'héritage spirituel de Serigne Saliou à travers de nouvelles fracassantes révélations, ou encore une double légitimité (temporelle et religieuse) à prétendre, s'il le voulait, à la fonction de premier magistrat du pays.
10. Dans certaines autres sources, BéthioThioune serait né, plutôt, en 1939.
11. Sur le positionnement de cette question des castes dans la société sénégalaise, voir P. Mbow « Démocratie, droits humains et castes au Sénégal », in *Journal des africanistes*, 2000, tome 70, fascicule 1-2, pp. 71-91.
12. http://www.dakaractu.com/La-vraie-histoire-de-Cheikh-Bethio_a20118.html.
13. http://www.dakaractu.com/La-vraie-histoire-de-Cheikh-Bethio_a20118.html.
14. Voir le travail déjà cité de M. Broissier.
15. A propos de ce succès populaire, l'arrestation de Béthio Thioune par la justice sénégalaise a aussi coïncidé avec la diffusion d'une émission radio-télé mettant en vedette une femme à qui est attribué un récit présentant les multiples étapes de l'ascension publique de Thioune comme autant de moments correspondant à des travaux de sorcellerie que ce dernier aurait commandité afin de s'attirer le succès et l'abondance. L'intérêt de ce document est sans doute davantage dans le dialogue qu'il entretient avec les imaginaires de popularité au Sénégal, notamment la propension qu'on y prête aux « grands hommes » à commercer ou contractualiser avec le diable pour se garantir les positions sociales dont ils jouissent. Voir ici en wolof le montage vidéo qui, à lui seul, reste très instructif. <http://www.youtube.com/watch?v=cTZiwpTupWA>
16. *Hizbut Tarqiyyah* est souvent cité comme une des principales forces de la confrérie mouride qui développe la thèse d'une gestion non lignagère du khalifat. Voir sous ce lien une des dernières tensions l'ayant opposé, selon la presse, à la chefferie de Touba. <http://www.enqueteplus.com/content/autour-du-magal-rien-ne-va-plus-entre-le-hizbout-tatquiyyah-et-les-mback%C3%A9-mback%C3%A9>
On peut toutefois noter que la descendance d'Amadou Bamba occupe une place importante dans la production documentaire d' *Hizbut Tarqiyyah*.
17. Cette phrase est prononcée par un disciple de Thioune au cours d'une conversation animée, à Saint-Louis, quelques mois après l'arrestation de ce dernier. Nous avons eu l'occasion avant d'assister également au Commissariat Central de Dakar aux chants (forcenés) des troupes de Thioune cantonnées derrière les barreaux et qui, ainsi, semblaient vouloir comme livrer une ultime bataille contre l'autorité publique. Ce fut à la suite des manifestations menées pour la libération de Thioune et qui s'étaient soldées par des destructions de biens privées et publiques en octobre 2012.

18. Ce que Jean-Louis Triaud a aussi bien montré dans son texte : « *Les Mourides du Sénégal au prisme d'une émission télévisée islamique (France 2)* ». Voir <http://scienceandvideo.mmsh.univ-aix.fr/Varia/Pages/Triaud-Mourides.aspx>
19. Quelques péripéties de cet affrontement sont brièvement passées en revue dans l'intéressant article de Jean-Émile Charlier & Hamidou Nacuzon Sall, « Accommoder la modernité : le cas du Sénégal », accessible en ligne : <http://fastef.ucad.sn/articles/sall/accomoder%20la%20modernite.pdf>
20. Une illustration intéressante de ce malaise est fournie, ici, par le plus populaire chroniqueur sénégalais des années de la première alternance, Souleymane Jules Diop. L'attaque en règle à laquelle il se livre contre Thioune, suite à l'appel de celui-ci de voter pour le candidat Wade en 2012, s'en prend également à la famille de Serigne Saliou. Le chroniqueur exprime en wolof son étonnement et sa colère face à ce qu'il considère comme un silence coupable de la part de la famille de Serigne Saliou. Voir : <http://www.youtube.com/watch?v=NAoTg428bNM>
21. <http://www.sunugalsene.com/IMG/mp3/Bethio.mp3>
22. Abdallah Fahmi, un disciple d'origine tunisienne, de Béthio Thioune joue un rôle important dans ce dispositif. Nous signalons cet article qui représente un bon résumé des arguments des thiantacaunes contre leurs détracteurs. Le titre est de la rédaction du site web Rewmi.com « Un Tunisien du nom de Fahmi répond aux détracteurs de Cheikh Béthio » http://www.rewmi.com/Un-Tunisien-du-nom-de-Fahmi-repond-aux-detracteurs-de-Cheikh-Bethio_a17767.html
23. Ces développements reprennent en grande partie les notes que nous a consacrées à Thioune dans notre travail de thèse « *La question musulmane au Sénégal. Fin 80-milieu 2000* », sous la direction de Jean-Louis Triaud, Aix-en-Provence, 2008.
24. Voir ce qui a été considéré comme la colère de Béthio Thioune contre Wade. <http://www.youtube.com/watch?v=bCHqnE2L1dY>
25. Idrissa Seck dira qu'on avait voulu le tuer, cherchant, sans doute, à tirer le maximum de bénéfice politique de sa situation de victime. Le même candidat Seck, à la recherche de soutiens électoraux, se présentera devant le cheikh Béthio Thioune pour solliciter son pardon et aussi ses voix lors de la pré-campagne électorale de 2012. « Ainsi va le rapport des politiciens professionnels apprentis marabouts et des marabouts professionnels apprentis politiciens », nous confie un de nos interlocuteurs.
26. Voir l'ensemble des citations du ministre rapportées par l'Agence de presse sénégalaise (APS) et relayées sur les sites web sénégalais dont : http://www.rewmi.com/Ousmane-Ngom-Cheikh-Bethio-m-a-assure-que-ses-talibes-n-agresseront-personne_a58450.html
27. http://www.seneweb.com/news/Humour/juste-pour-rire-le-concert-quot-pouthieu-pathieu-de-youssou-ndour-quot_n_62671.html
28. Voir <http://www.lequotidien.sn/index.php/la-une2/5350-visite-auguide-des-thiantcounes-a-le-dantec-confidences-tres-speciales-de-bethio-thioune-si-je-suis-toujours-en-prison-cest-a-cause-de-marabouts-de-touba>

Bibliographie

- Brossier, M., « La circulation de savoirs militants dans la confrérie mouride au Sénégal. Le cas de Cheikh Bethio Thioune et de ses taalibe », in *L'Afrique des savoirs au sud du Sahara (XVI^e-XXI^e siècle) : acteurs, supports, pratiques*. Dans Daouda Gary-Tounkara et Didier Nativel (dir.), Paris, Karthala, coll. « Les Afriques », 2012, 439 p.
- Diop, A. B., *La Société Wolof. Les systèmes d'inégalité et de domination*, Paris, Karthala (Hommes et Sociétés), 355 p.
- Diop, M. C. et Diouf M., *Le Sénégal sous Abdou Diouf*, Paris, Karthala, 1990, 436 p.
- Diop, M. C. et Diouf M., et Diaw A., « Le baobab a été déraciné. L'alternance au Sénégal », *Politique africaine*, n° 78, juin 2000, pp. 157-180.
- Fougeyrollas, P., *Où va le Sénégal ? Analyse spectrale d'une nation africaine*, Paris, Anthropos, 1970, 277 p.
- Guèye, C., *Touba : La capitale des Mourides*, Paris, Karthala, 2002, 532p.
- Guèye, C. et Seck A., « Sénégal : les renégociations du rapport Islam, politique et société sous Wade. Revue des acteurs, discours et stratégies d'influence », in Kaag Mayke, Seck Abdourahmane, Guèye Cheikh, Fall Abdou Salam, *Islam et engagements au Sénégal*, Paris, Karthala, 2013 (à paraître).
- Havard, J. F., « Le « phénomène » Cheikh Bethio Thioune et le djihad migratoire des étudiants sénégalais « Thiantakones » », in Fariba Adelkhah, Jean-François Bayart (dir.), *Les voyages du développement. Migrations, commerce, exil*, Paris, Karthala, 2007, pp. 309-336.
- Kane, O., *Intellectuels non europhones*, Dakar, CODESRIA, document de travail n°1, 2003, 71 p.
- Ly, M. A. et Seck A., « Anthropologie du langage et de l'imaginaire des discours politiques populaires : notes sur la violence verbale dans le débat politique au Sénégal. Signes, Discours et Sociétés » [en ligne], 8. *La force des mots : valeurs et violence dans les interactions verbales*, 30 janvier 2012. Disponible sur Internet : <http://www.revue-signes.info/document.php?id=2704>. ISSN 1308-8378.
- Magassouba, M., *L'Islam au Sénégal : demain les mollabs ?* Paris, Karthala, 1985, 224 p.
- Mbow, P., « Démocratie, droits humains et castes au Sénégal », in *Journal des africanistes*, 2000, tome 70, fascicule 1-2, pp. 71-91.
- Gning, Sadio Bâ, 2005, « Changements dans la fonction de l'identification du jeune « taalibé » mouride à son marabout », Université Cheikh Anta Diop de Dakar: Faculté des Lettres et Sciences Humaines : Département de Sociologie, mémoire de D.E.A, sous la direction de Boubacar Ly. Edition, Dakar : UCAD, 47 f. multigr.
- O'Brien, D. Cruise, « Le contrat social sénégalais à l'épreuve », *Politique africaine*, n° 45, mars 1992, pp. 9-20.
- Seck, A., « Les figures des élites au Sénégal : un siècle de transformations sociopolitiques (1900-2000). Notes et enjeux autour d'une nouvelle modernité ». [Communication délivrée le 7 novembre 2008, au Séminaire Cemaf, Aix-en-Provence].
- Souley, H., Moyet X., Seck A., Zakary M., *Islam, sociétés et politique en Afrique subsaharienne. Les exemples du Sénégal, du Niger et du Nigeria*. Présentation de Jean-Louis TRIAUD., Paris, Les Indes Savantes, Rivages des Xantons, 2007.
- Thiou, I., « Islam et politique au Sénégal : le pouvoir et les marabouts » - Entretien avec le professeur Ibrahima Thiou. <http://www.afrik.com/article13878.html>

Sites web visités (Tous les liens cités ont été revisités à la date du 29/09/2013)

- Déclarations du procureur à l'occasion de l'arrestation de Béthio Thioune, <http://www.youtube.com/watch?v=IY2puBsvHOA&NR=1&feature=endscreen> [Consulté le 29/09/2013]
- Origine du nom Béthio, http://www.rewmi.com/Origine-du-nom-Bethio_a61068.html [Consulté le 29/09/2013]
- Accidents cardio-vasculaires, http://www.cheikhbethiothioune.net/Affaire-Cheikh-Bethio-Thioune-Epilogue-d-une-liquidation-programmee_a175.html
- La « vraie » histoire du cheikh, http://www.dakaractu.com/La-vraie-histoire-de-Cheikh-Bethio_a20118.html. [Consulté le 29/09/2013]
- Le succès populaire du cheikh, <http://www.youtube.com/watch?v=cTZiwpTupWA> [Consulté le 29/09/2013]
- Hizbut Tarqiyyah, <http://www.enqueteplus.com/content/autour-du-magal-rien-ne-va-plus-entre-le-hizbout-tatquiyyah-et-les-mback%C3%A9-mback%C3%A9> [Consulté le 29/09/2013]
- Thioune sur France 2. Déclaration orale de Béthio Thioune au décès de Serigne Saliou Mbacké, <http://www.sunugalsene.com/IMG/mp3/Bethio.mp3> – <http://scienceandvideo.mmsh.univ-aix.fr/Varia/Pages/Triaud-Mourides.aspx> [Consulté le 29/09/2013]
- Thioune et Bara Mbacké, <http://fastef.ucad.sn/articles/sall/accomoder%20la%20modernite.pdf> [Consulté le 29/09/2013]
- Le chroniqueur et silence étonnant de famille de Serigne Saliou sur Thioune, <http://www.youtube.com/watch?v=NAoTg428bNM> [Consulté le 29/09/2013]
- « Un Tunisien du nom de Fahmi répond aux détracteurs de Cheikh Béthio », http://www.rewmi.com/Un-Tunisien-du-nom-de-Fahmi-repond-aux-detracteurs-de-Cheikh-Bethio_a17767.html [Consulté le 29/09/2013]
- Voir ce qui a été considéré comme la colère de Béthio Thioune contre Wade, <http://www.youtube.com/watch?v=bCHqnE2L1dY> [Consulté le 29/09/2013]
- Le ministre l'Intérieur et les troupes de Béthio, http://www.rewmi.com/Ousmane-Ngom-Cheikh-Bethio-m-a-assure-que-ses-talibes-n-agresseront-personne_a58450.html [Consulté le 29/09/2013]
- Concert moqueur, http://www.seneweb.com/news/Humour/juste-pour-rire-le-concert-quot-pouthieu-pathieu-de-youssou-ndour-quot_n_62671.html [Consulté le 29/09/2013]
- L'arrestation du cheikh, <http://www.lequotidien.sn/index.php/la-une/5350-visite-au-guide-des-thiantacoune-a-le-dantec-confidences-tres-speciales-de-bethio-thioune-si-je-suis-toujours-en-prison-cest-a-cause-de-marabouts-de-touba> [Consulté le 29/09/2013]

Quand l’Afrique prie les dieux du Japon : l’adhésion d’adeptes ivoiriens à un mouvement religieux japonais Sukyo Mahikari

Frédérique Louveau

Sukyo Mahikari est un mouvement religieux fondé en 1959 au Japon par Yoshikazu Okada, plus connu sous le nom de Sukuinushisama. Fils d’une famille de *samourai*, il est fortement pétri de la culture japonaise : officier commandant dans un régiment d’infanterie de la Garde impériale, il participa aux guerres coloniales japonaises des années trente et occupa une place importante dans l’industrie d’armement. Suite à la destruction de son entreprise par les bombardements de 1945 et d’une santé fragile, il décida de vouer sa vie à Dieu en s’engageant dans différentes « nouvelles religions » japonaises. Plus tard, il reçut des « révélations » du *Dieu Su* lui ordonnant de fonder une « Organisation » selon sa Volonté qu’il lui dicta par « écriture automatique ». Ces textes constituèrent alors le livre sacré : le *goseigen*. *Sukyo Mahikari* trouva un ancrage solide au Japon dans les années soixante où l’archipel vivait un boom économique exceptionnel grâce à une industrialisation réussie, et le souvenir de la reconstruction d’après-guerre s’évanouissait progressivement. Pourtant, avec la croissance s’amorçait un phénomène de déstabilisation des liens sociaux en relation avec une urbanisation intense et les Japonais ressentaient déjà les revers de la société de consommation (chômage, détresse de la jeunesse, dégradation de l’environnement, etc.).

C’est à cette même époque que *Sukyo Mahikari* s’exporta avec succès. Le début de l’expansion des « Nouvelles Religions » du Japon à l’étranger remonte à la période Meiji (1868-1912), au moment où le pays s’ouvrait sur le monde après une longue période de fermeture de ses frontières (Shimazono 1991). Après la Seconde Guerre mondiale qui perturba leur propagation, une nouvelle phase

s'enclencha à partir des années soixante. Alors qu'elles se répandaient presque exclusivement au sein des communautés japonaises émigrées, elles trouvaient, après les années soixante, de nombreux adeptes au sein des populations locales. De même, la diaspora japonaise ne se sentit plus concernée par une adhésion à Mahikari, tandis que les autochtones y trouvaient leur intérêt. En France, premier pays de son exportation et point de départ de son rayonnement outre pacifique, *Sukyo Mahikari* est l'une des trois nouvelles religions japonaises les plus importantes, avec l'*AZI* et la *Sôka Gakkai*¹. Sur le continent africain, *Sukyo Mahikari* s'est implantée principalement en Afrique subsaharienne, dans les anciennes colonies françaises comme le Sénégal, le Bénin ou la Côte d'Ivoire qui représente le plus gros pôle d'implantation africaine.

Comme dans beaucoup de « nouveaux mouvements religieux », la mort du fondateur entraîna des enjeux de succession. En 1974, juste avant de rendre son dernier soupir, il aurait convoqué sa fille adoptive, Sachiko, pour lui apprendre qu'elle était désignée par le Dieu Su pour assumer à sa suite le rôle de leader spirituel de l'Organisation (Bernard-Mirtil 1998). Finalement, après des contestations, elle forma un nouveau groupe dont elle changea le nom en *Sukyo Mahikari* (the True-Light Supra-Religious Organization) – et son propre nom en Oshienushisama –, et implanta les nouvelles bases dans la ville de Takayama située dans la préfecture de Gifu dans la région de Chubu. Les liens filiaux l'emportèrent, car les fidèles suivirent en plus grand nombre la faction de la fille du fondateur qui s'exporta, d'ailleurs, plus facilement ; c'est cette branche qui fait l'objet de notre étude.

La liturgie du mouvement est basée sur un rituel de purification *okiyome* : les initiés (*kumite*) se transmettent entre paires la Lumière du Dieu Su à travers la paume de leur main dans le but de se purifier des impuretés spirituelles qu'ils auraient accumulées à cause des péchés. La mission que se donnent les initiés est de restaurer le paradis sur terre et pour cela, ils travaillent à la purification des hommes et de l'environnement dans sa définition la plus vaste, afin de créer des conditions de pureté idéale permettant à la nouvelle « Civilisation de Yoko », c'est-à-dire ces initiés « transformés », car purifiés par la Lumière du Dieu Su (le dieu que les initiés considèrent comme le dieu créateur), de s'établir sur terre selon les plans divins. Le fondateur avait explicitement affirmé que les initiés devaient vouer un culte au sanctuaire shinto Izumo à travers leur pratique de l'« Art sacré » de Mahikari, qui se réalise grâce aux objets sacrés contenus dans l'autel du Dieu Su situé dans tous les *dojos*² de Mahikari implantés dans de nombreux pays.

L'implantation en dehors du Japon d'un mouvement religieux comme Mahikari, aussi exotique soit-il aux yeux des populations, implique une adoption fidèle de la liturgie par les initiés. Qu'ils soient à Takayama, à Paris ou à Abidjan, les *kumite* pratiquent les mêmes rituels, récitent les mêmes prières dans des espaces sacrés aménagés de la même manière. Si la France fut le seul pays visé par le dessein prosélyte du fondateur, la Côte d'Ivoire, qui devint la plaque tournante

de Sukyo Mahikari sur le continent africain dès les années 1970, ne semblait pas être prévue dans son programme. Pourtant, les initiés y sont relativement nombreux et Sukyo Mahikari compte dans le paysage religieux ivoirien qui se partage entre l'islam, le christianisme et les religions dites traditionnelles³, et où les églises pentecôtistes sont très actives depuis les années 1990.

Il faut attendre l'année 2000 pour qu'on s'intéresse à la question de la mondialisation des « nouvelles religions japonaises ». Le second livre dirigé par Peter B. Clarke sur le sujet, *Japanese New Religions in the West*, se situe dans la lignée de celui de 1994, *Japanese New Religions in Global Perspective*, où Mahikari ne se voyait consacrer qu'un seul article, celui de Catherine Cornille, « Jesus in Japan : Christian Syncretism in Mahikari ». Si le premier était focalisé sur la nature de la nouveauté des « nouvelles religions » ou « nouvelles nouvelles religions » dans le contexte proprement japonais avant de comprendre les raisons de la réussite ou de l'échec de leur expansion en Occident, le second dispose d'un recul historique plus confortable pour envisager l'analyse des dynamiques de l'interaction des cultures qu'implique le processus de globalisation et parvient de ce fait à broser quelques études dans des contextes hors Japon. Dans cet ouvrage, Catherine Cornille⁴ examine les tendances contradictoires de l'universalisme et du nationalisme cohabitant au sein des nouvelles religions japonaises dont Sukyo Mahikari constitue un bon exemple. Elle estime que l'universalisme est souvent absent dans le contexte européen et que le nationalisme, tout comme l'ethnocentrisme, est incompatible avec l'universalisme. Gary D. Bouma, Wendy Smith et Shiva Vasi⁵ s'intéressent à Sukyo Mahikari et au bouddhisme Zen comme des exemples de religions japonaises implantées en Australie, un pays caractérisé par un multiculturalisme important. Les auteurs proposent une présentation du contexte d'implantation, une histoire et une description des deux religions. D'après les auteurs, le succès du Zen et de Mahikari en Australie proviendrait de leur capacité à offrir des bénéfices immédiats ici et maintenant, contrairement à des religions telles que l'islam ou l'hindouisme dans lesquelles, d'après elles, les adeptes devraient attendre une autre vie. Louella Matsunaga examine les notions de maladie et de santé au sein de Sukyo Mahikari implantée au Royaume-Uni et se demande comment un tel mouvement peut y réussir alors que le système de croyances apparaît clairement relever d'une représentation du monde spécifiquement japonaise. Aucune étude n'a été menée sur une religion japonaise implantée en contexte africain, mis à part le travail de Frédérique Louveau, notamment *Un prophétisme japonais en Afrique de l'Ouest. Anthropologie religieuse de Sukyo Mahikari*, publié en 2012.

L'Afrique est le théâtre depuis plusieurs siècles de l'arrivée de nombre de religions étrangères, qu'elles soient issues du catholicisme, de l'islam ou des nouvelles églises pentecôtistes. La présence et les dynamiques de ces religions exogènes ont fait l'objet d'analyses éclairantes : par exemple en 2006, le travail de Marie Miran⁶ sur l'islam

perçu comme religion non majoritaire en Côte d'Ivoire, les christianismes africains (André Mary, Sandra Fancello, Christine Henry), les prophétismes (J.P. Dozon, M. Augé), mais, plus spécifiquement, un ensemble de travaux s'est développé autour de la question des « religions transnationales » focalisant sur les églises chrétiennes venues d'Europe, d'Amérique latine ou d'Amérique, particulièrement dynamiques et séduisantes aux yeux des populations africaines. Des études se consacrent aux raisons du succès de ces églises pentecôtistes et évangéliques (S. Fancello, Y. Droz, J.P. Laurent) et à leur implication politique – citons par exemple l'ouvrage collectif consacré à l'Eglise Universelle du Royaume de Dieu venue du Brésil dirigé par André Corten, Jean-Pierre Dozon et Pedro Ari Oro – ainsi qu'aux mécanismes symboliques qui permettent la cohabitation de systèmes de sens de religions traditionnelles avec le christianisme en Afrique, précisément étudié par André Mary dans un livre important publié en 2000, *Le bricolage africain des héros chrétiens*, et aux processus de construction de la « tradition africaine » dans les religions afro-américaines en Amérique latine (S. Capone, K. Argyriadis), ces travaux enrichissant le concept de syncrétisme dans la continuité de Roger Bastide. Des travaux se sont consacrés également aux religions d'Afrique s'exportant en Europe comme par exemple la confrérie musulmane sénégalaise mouride à Marseille en France étudiée par Sophie Bava⁷, aux christianismes s'exportant en Asie, en Corée par exemple, étudiés par Nathalie Luca. Deux points principaux séparent ces religions et Sukyo Mahikari : d'abord, les premières se rejoignent sur leur fort prosélytisme, qu'on pourrait même qualifier d'agressif pour certaines d'entre elles, particulièrement les nouvelles églises pentecôtistes arrivées depuis les années 90 en Afrique, ce qui contraste fortement avec Sukyo Mahikari pour qui l'idée de rallier le plus grand nombre d'adeptes n'est pas centrale. Ce mouvement religieux a choisi de consolider un « entre-soi » local et un bon réseau international à taille humaine, de type « familial », pour asseoir une base solide et fidèle. Cette particularité conditionne son expansion dans la mesure où il ne fait que peu de concessions pour une adaptation locale, pour son insertion dans le système culturel local. Ensuite, Sukyo Mahikari se distingue des autres religions, qu'elles soient musulmanes, chrétiennes ou afro-brésiliennes, en ce qu'il se fait élitiste et recrute parmi les classes moyennes, voire supérieures, y compris des élites africaines, contrairement aux autres qui recrutent largement dans les classes populaires en situation de crise.

Ce papier consacré à une religion japonaise implantée en Afrique de l'Ouest voudrait montrer comment des adeptes en Côte d'Ivoire (des Ivoiriens, c'est-à-dire des « gens du cru » et non pas la diaspora japonaise ou asiatique) trouvent des bénéfices personnels à travers une adhésion à un mouvement religieux japonais, d'autant plus que ce mouvement met l'accent sur la création de dynamiques locales sans pour autant permettre de réinterprétation, ni de « réafricanisation », comme ce peut être le cas dans les religions afro-américaines au Brésil (Capone 2007) par exemple. Si de petites migrations japonaises sont à l'origine de

l'exportation de Mahikari hors du Japon, la diaspora japonaise s'éloigna très rapidement du mouvement religieux qui fut approprié par les populations locales du lieu d'implantation sans en réinterpréter le contenu, contrairement à ce qu'a pu analyser André Mary au sein de la religion gabonaise *eboga*. Dans un premier temps, nous suivrons le fil migratoire qui a permis à Sukyo Mahikari de venir du Japon pour s'implanter en Côte d'Ivoire, dans un deuxième temps, nous montrerons comment se met en place une structure transcendant les frontières nationales, et enfin, nous examinerons comment cette structure est appropriée localement par les adeptes.

Les données de cet article sont issues d'un travail ethnographique de terrain réalisé entre 1999 et 2011 dans le cadre d'une thèse de doctorat consacrée à la comparaison de l'implantation de Sukyo Mahikari dans trois pays d'Afrique de l'Ouest dans lesquels il a trouvé son public : en Côte d'Ivoire, au Sénégal et au Bénin. Ce travail a également été mené en France, car nous ne pouvions pas comprendre les dynamiques symboliques des initiés africains si nous ne prenions pas en compte le rôle primordial qu'a joué et joue encore la France dans son implantation. Nous examinerons spécifiquement le contexte ivoirien, car Sukyo Mahikari y a établi son siège administratif et spirituel pour tout le continent africain, et les adeptes y expriment avec la plus grande ferveur leur volonté d'indépendance vis-à-vis de la France. Preuve en est que la Côte d'Ivoire inaugura en 2008 son propre *hoya dojo*, ce qui l'émancipe de la tutelle administrative de la France pour la hisser à un tel niveau qu'elle peut dialoguer directement et indépendamment avec le siège au Japon. Jusqu'à ce que la crise ivoirienne mette en application les clivages ethno-nationaux, le siège africain était dirigé par une Française, celle-là même qui posa les fondations du mouvement à Abidjan en 1974. Son remplacement par un Antillais en 2006 marque bien la difficulté de l'africanisation de Mahikari en Côte d'Ivoire.

Du Japon à l'Afrique de l'Ouest : une histoire de petites migrations

La France joue un rôle particulier dans le seul binôme qui existe dans la structuration de l'implantation intercontinentale de Mahikari qui se compose de 5 « délégations régionales » : Europe-Afrique, Amérique latine, Amérique du Nord, Australie et Japon. La ville de Paris est considérée par les adeptes comme le berceau de l'implantation de Mahikari en Europe et la capitale française a été choisie délibérément par le fondateur dans un contexte de décolonisation et de fin de guerre d'Algérie. A la fin des années soixante, une femme japonaise faisait connaître la pratique de Sukyo Mahikari à son entourage dans un restaurant japonais à Paris, puis le nombre de personnes intéressées s'accrut progressivement. Ces personnes retournent au Japon pour se former à l'École de Mahikari et reviennent en France pour établir les bases administratives du « Nouveau Mouvement Religieux » en 1971. En 1973, le fondateur fit un voyage en Europe

et le premier cours élémentaire d'initiation se mit en place à Paris. Si quelques Japonais se faisaient initier, les Français étaient de plus en plus nombreux à venir « recevoir la Lumière », même si la pleine croissance économique de l'époque pouvait faire penser que l'intérêt pour ce genre de spiritualité était très faible. C'est très peu après les indépendances africaines que Mahikari s'implanta sur le sol des anciennes colonies françaises et dans une remarquable simultanéité : des *dojos* s'établissaient en Côte d'Ivoire, au Sénégal, au Bénin, au Congo, mais aussi en Europe, aux Pays-Bas, en Belgique, en Suisse, en Italie, en Allemagne, etc., puis, à partir du *dojo* de Paris, de nouvelles structures de Mahikari continuèrent l'expansion jusqu'en Amérique latine et du Nord.

Après un échec en terre marocaine, c'est en Afrique occidentale francophone que l'implantation de Mahikari rencontra un succès décisif dès 1974 à Abidjan. Le réseau d'interconnaissances joua un rôle prépondérant dans sa réussite en Côte d'Ivoire. En effet, une expatriée française, nous la nommerons madame A., ayant suivi son époux libanais, un industriel, était initiée à l'« art sacré ». Cette époque représentait, pour l'Etat post-colonial ivoirien, l'apogée d'une époque de croissance exceptionnelle que l'on qualifiait de « miracle ivoirien ». Félix Houphouët-Boigny trônait en chef d'Etat, à la tête du parti unique, le PDCI, et était le « père de la nation ». La richesse de cette dernière était ancrée à la fois sur le socle de l'économie de plantation et aussi sur l'hospitalité d'une terre accueillant les étrangers de toute l'Afrique de l'Ouest venus trouver un sort meilleur. Les expatriés européen et français, à l'instar de madame A., étaient nombreux à Abidjan, à tel point que l'on parlait de « milieu français ». Les relations entre la Côte- d'Ivoire et la France étaient des meilleures, favorisées d'ailleurs par un chef d'Etat peu enclin à une véritable indépendance nationale qu'il jugeait nuisible dans les relations franco-ivoiriennes (Faure et Médard 1982). Même si les années 1980 allaient amorcer le déclin de la nation, c'est en pleine réussite ivoirienne que Mahikari s'implanta dans ce pays.

Au début, ce n'est que dans le cadre familial et amical et dans un seul but de partage d'une technique de bien-être que madame A. proposa à ses amies ivoiriennes la pratique de Mahikari pour les soulager de leurs maux sans aucune visée prosélyte. Jugeant favorablement l'efficacité de cette aide, un groupe de personnes se forma assez rapidement autour de la dame. Beaucoup d'entre elles s'initiaient à leur tour, augmentant significativement le nombre d'adeptes ivoiriens, jusqu'à atteindre un effectif digne de la mise en place d'une structure plus institutionnalisée, c'est-à-dire raccordée au siège japonais. Ce besoin arriva avec la nécessité d'encadrer la « pratique de purification » (*okiyome*) à grande échelle et qui ne pouvait plus se faire à domicile. Ainsi, la location d'un local entraîna le besoin de personnel qualifié et d'objets sacrés. Seule la structure japonaise est habilitée à fournir une formation spirituelle aux cadres et les objets sacrés, spécialement conçus par Oshienushisama, la fille du fondateur. Ce fut alors le début d'une expansion importante en Côte d'Ivoire, car c'est le pays

d'Afrique où Mahikari est le plus développé et tient lieu de point nodal dans la hiérarchie de son implantation « franco-africaine », un trait d'union entre deux continents qui a été institutionnalisé par Sukyo Mahikari dans sa structure pyramidale internationale. Dans son transport sur les terres africaines, la diaspora japonaise se perdit ; seul le personnel formateur se comptait, à ses débuts, parmi les Japonais. Aujourd'hui, deux missionnaires japonais travaillaient en collaboration avec l'équipe locale depuis de nombreuses années avant d'être mutés à Paris pour quelque temps encore.

Une territorialisation en Afrique de l'Ouest : mise en place de la structure transnationale

La culture japonaise au centre de Sukyo Mahikari

Sukyo Mahikari a mis en place une structure pyramidale. Le siège est au Japon, à Takayama, où vit Oshienushisama, un lieu auréolé d'une grande valeur spirituelle. De cette tête administrative enchantée dépendent d'autres structures locales gérant les cinq « délégations régionales » : Japon, Asie (Singapour), Amérique du Nord (Los Angeles), Amérique du Sud (Sao Paulo), Europe-Afrique (Luxembourg). Ces structures gèrent, à leur tour, de plus petites structures, etc., dans une continuelle circulation des informations, des autorisations, des objets sacrés, des consignes, des enseignements spirituels, du personnel. Ainsi, lorsque, localement, un groupe d'initiés désire institutionnaliser la pratique spirituelle de ses membres, il doit en faire la demande au *dojo* référent qui fait remonter l'information par voie administrative. Une autorisation est délivrée ou non aux responsables de la petite localité et, dans le meilleur des cas, le *dojo* reçoit un objet sacré permettant aux membres de manipuler la Lumière avec plus de force avant d'en acquérir un autre plus fort en fonction de leur progression. Les structures locales sont des associations « loi 1901 » et enregistrées pour certaines d'entre elles auprès des ministères de l'Intérieur. Les initiés sont obligés de se rendre au Japon pour passer la dernière étape de leur initiation, s'ils le souhaitent, « l'initiation supérieure », l'ultime étape dans leur engagement, la plus forte symboliquement, ce qui entremêle l'administratif au spirituel au cœur même de la structure. Ce voyage prend des atours de pèlerinage en cité sainte qui rappelle fortement celui de la Mecque ou de Lourdes (Elisabeth Claverie) : les récits véhiculés par les adeptes sont de nature miraculeuse et toujours merveilleuse. Ils expriment leur expérience spirituelle comme un voyage au pays des dieux, dans la maison du Dieu *Su*, Dieu unique et tout-puissant. La construction symbolique de ce haut lieu est basée sur la proximité avec le divin, Oshienushisama, la force des objets sacrés et le mythe du continent *Mu*, origine de l'humanité selon les adeptes.

Le fondateur de Sukyo Mahikari est un personnage pétri de la culture japonaise en étant fortement engagé dans l'armée impériale et dans les conquêtes coloniales

du Japon des années 20-30. Mais aussi son système de sens est explicitement issu de la religion shinto, la religion traditionnelle japonaise. Ainsi, c'est un mouvement religieux shinto qui s'exporte à travers le monde, notamment en Afrique de l'Ouest, pour ce qui nous intéresse ici. Arrêtons-nous un instant sur le parcours religieux du fondateur pour insister sur la centralité de la culture japonaise dans Sukyo Mahikari. Même si sa biographie nous laisse penser que Okada participa au redressement économique de son pays, elle indique également que les déboires financiers et matériels de Yoshikazu le persuadèrent de se tourner vers les voies divines : « Une fois ma fortune anéantie, je me suis tourné rapidement vers Dieu et vers mes ancêtres. » Comme la plupart des fondateurs de mouvements spirituels, il devint alors membre actif d'une « nouvelle religion » du nom de *Sekai Kyusei Kyo*⁸ (Church of World Messianity ou Organisation pour Aider le Monde)⁹. Fondée par Okada Mokichi (1882-1955) – sans lien de parenté avec le premier – en 1935, cette religion enseigne que la maladie et les infortunes seraient dues à des impuretés s'accumulant à la surface de l'âme. En acquérant une amulette et en levant la main en direction du front d'un partenaire, on aurait la possibilité de débarrasser son corps de ces impuretés. Cette amulette, considérée comme un transmetteur de rayons spirituels divins, est censée accomplir de nombreux miracles¹⁰.

La destinée de cet homme semble relativement similaire à celle du futur fondateur de Sukyo Mahikari dans la mesure où rien ne semblait le prédestiner aux affaires religieuses puisque, passionné par l'art, il envisageait de devenir peintre. Pourtant, une grave maladie des yeux l'obligea à abandonner son dessein et il se tourna alors vers le monde des affaires. Malheureusement, le grand tremblement de terre de Kanko de 1923 réduisit à néant son entreprise pourtant prospère. C'est alors qu'il décida de s'engager dans la secte *Omoto Kyo*. Jusqu'en 1934, Okada Mokichi fut enseignant au sein d'une église de la nouvelle religion *Omoto* à Tokyo. La secte *Omoto* fut fondée en 1892 par une femme du nom de Deguchi Nao (1836-1918) et atteignit son apogée sous la direction de son fils adoptif, Deguchi Onisaburo (1871-1948). Mokichi, particulièrement actif dans ce groupe, commença à refuser ses pratiques officielles basées sur le don de riz comme accession à une guérison et il s'émança dans un comportement jugé hérétique qui lui vaudra très rapidement son expulsion. C'est à ce moment qu'il fonda son propre groupe religieux, *Sekai Kyusei Kyo*, fortement inspiré de *Omoto*, auquel adhéra le fondateur de Sukyo Mahikari, avant de créer, lui aussi, son propre groupe.

Le 22 février 1959, Yoshikazu Okada fut pris d'une forte fièvre et sombra dans l'inconscience. Il se sentit transporté dans un autre monde et lui apparut l'image d'un vieil homme aux cheveux blancs, se tenant debout sur un nuage blanc, lavant son linge dans un baquet en or. Il interpréta cette vision comme une révélation du Dieu *Su* qui devait lui confier une mission de purification¹¹. Cinq jours plus tard, le jour de son anniversaire, il fut réveillé à cinq heures du matin

par la voix de Dieu qui lui soufflait : « Le Temps du Ciel est arrivé ! Lève-toi, nomme-toi Kôtama (Globe de Lumière). Lève la main. Nous allons entrer dans une époque rigoureuse. » Il continua à recevoir durant toute sa vie les révélations du Dieu Su qu'il consigna dans le *goseigen*, livre principal de l'Organisation qu'il fonda en 1959 : *Sekai Mahikari Bunmei Kyodan*, qui prendra plus tard le nom de Sukyo Mahikari. Yoshikazu Okada fut alors l'homme choisi par le Dieu Su pour « représenter dans le monde physique le dieu Yo, c'est-à-dire le dieu qui joue le rôle prépondérant à cette étape du programme divin »¹², et pour accomplir la mission de sauver le monde selon le programme divin qui lui a été révélé et de transmettre aux hommes « l'art de Mahikari » et ses enseignements. L'art de Mahikari consistant à transmettre la *Lumière de Dieu* à une personne à travers la paume de la main dirigée en direction de son front, le 19 juin 1959, le fondateur, rebaptisé Sukuinushisama, réussit à rassembler quelques personnes sensibilisées à la pratique à Tokyo pour leur transmettre, pour la première fois, les enseignements issus des révélations qu'il recevait du Dieu Su. C'est ainsi que le premier cours d'initiation élémentaire eut lieu et forma un « groupement communautaire »¹³.

Une homogénéisation de la structure

La pratique de purification *okiyome* de chaque initié est la même, qu'il soit Français, Anglais, Sénégalais, Béninois ou Ivoirien. Pour commencer, tous les adeptes possèdent le livre sacré du groupe, le *goseigen*, dans lequel Sukuinushisama a consigné les Enseignements qu'il aurait reçus du Dieu Su au cours de ses « révélations » nocturnes. Ces Enseignements seraient destinés à éclairer les Hommes par la connaissance des lois de l'univers. Ainsi, les adeptes se forment pour construire la « Civilisation du XXI^e siècle », qui est traduite par l'instauration du paradis sur terre, caractérisée par la grande purification par le Baptême du Feu. Mahikari se donne pour mission de préparer cet avènement en utilisant un moyen que Dieu accorde aux initiés : le pouvoir de transmettre la Lumière purificatrice via la paume de la main (*okiyome*) après avoir reçu une initiation. Notons que Dieu est considéré par les adeptes comme une « lumière informe et purificatrice ». Par ce rituel central dans la pratique de Mahikari, les initiés ont la mission d'arracher, grâce à *okiyome*, les impuretés spirituelles, obstacle à la réalisation du paradis sur terre mais aussi à l'accession au bonheur. Ces impuretés spirituelles ont été contractées par les péchés commis par les initiés, mais aussi par leurs ancêtres. Le bonheur serait atteint, pour eux, lorsque ces trois conditions seront réunies : Ken (bonne santé), Wa (harmonie), Fu (sécurité matérielle).

Les *kumite* partagent la même croyance. En effet, ces Enseignements sont diffusés lors des séances d'initiation auxquelles assistent aussi les initiés aux côtés des aspirants. Les adeptes assistent ensuite de nombreuses fois au cours élémentaire d'initiation (libre et gratuit), la base des Enseignements, de façon à limiter les interprétations personnelles. Et même si Anne, par exemple, nous dit : « Les

Enseignements sont tellement profonds que je comprends toujours de nouvelles choses à chaque fois » (montrant qu'elle tire toujours de nouveaux enseignements), elle s'enorgueillit pourtant de les réciter en même temps que le professeur et prédit même les thèmes à venir. En outre, chaque mois, les orientations du travail spirituel proviennent directement du Japon, accompagnées de l'enregistrement de leur lecture en japonais, dite par Oshienushisama elle-même.

Les objets sacrés qui sont identiques dans chaque pays et sont recyclés en fonction des disparitions des structures, de la réouverture de nouvelles : les objets sacrés circulent. Ils représentent des relais entre les mondes divin et humain et c'est par eux que transite la Lumière purificatrice. Si ces objets sacrés sont importants pour le rituel *okiyome*, ils sont au centre de rituels plus occasionnels mais réguliers, liés directement au soin apporté à l'autel consacré au Dieu Su et à la communication avec les divinités : les prières d'ouverture et de fermeture de l'autel, la cérémonie mensuelle de remerciement à Dieu ; le culte des ancêtres étant un culte domestique. Tous ces rituels se déroulent de la même façon dans tous les pays. En les observant, les initiés ont la possibilité d'être actifs dans le processus de purification. La répartition pyramidale des cérémonies dans le temps accentue le processus d'homogénéisation. En effet, les cérémonies mensuelles sont organisées selon un ordre précis où le Japon est le premier à célébrer la cérémonie. Un *kumite* n'appartient pas exclusivement à son *dojo*, mais, en tant qu'initié, il est partout chez lui et ce, dans n'importe quel *dojo* du monde.

Pourtant, les objets sacrés sont fortement imprégnés de la culture japonaise. L'autel devant lequel pratiquent les initiés est composé de plusieurs objets sacrés : une alcôve centrale, la plus importante, abrite la statue d'*Izunomesama*, et surtout le *goshintai*, l'objet primordial dans la conception du sacré de Sukyo Mahikari. Ce dernier objet est un idéogramme japonais peint à l'encre noire sur un rectangle de papier blanc, disposé dans un cadre de carton souple (puisqu'il peut être roulé en cas de transport), le tout étant d'une dimension d'environ cinquante centimètres en largeur et quatre-vingt centimètres en longueur. Cet idéogramme qui signifie le nom de Dieu, peint en *kanji*¹⁴ noirs, est traversé par une croix bleue et rose dont le centre est formé par un cercle doré contenant lui-même une sorte de virgule noire. Ce point noir au centre du cercle est appelé *chon* et représente Dieu au centre de l'univers ; c'est cette partie de l'objet sacré qui est fixée des yeux par les initiés lorsqu'ils prient devant l'autel. L'idéogramme situé au-dessous du nom de Dieu signifie « Mahikari » : « Lumière-de-Vérité ».

Le *goshintai* représente matériellement la relation à Dieu. Les adeptes expriment le « besoin d'un objet matériel pour passer par lui à une entité non matérielle, qui est Dieu qui est une énergie » (Lima). Le mot *goshintai* a la signification suivante au sein de l'Organisation : GO signifie vénérable ; SHIN, Dieu-divin et TAI veut dire corps. Il est donc généralement traduit par « vénérable corps divin ». Un initié nous explique que « le *goshintai* permet de recevoir directement de Dieu

la Lumière. Les impuretés sont comme un gros parasol qui empêche de laisser passer la Lumière de Dieu. Avec le *goshintai*, c'est comme si Dieu était là, c'est un bout de lui » (Lima). Le *goshintai* est donc un relais entre Dieu et les hommes et constitue la source de Lumière avec laquelle les adeptes travaillent. Le *goshintai* la diffuse naturellement dans la pièce où il se trouve, ce qui plonge les personnes présentes dans la salle de pratique dans un « bain de Lumière ». C'est à lui mais surtout au *chon*, la virgule dorée fichée en son centre, que les adeptes s'adressent lorsqu'ils viennent prier devant l'autel puisque cette partie du *goshintai* représente le lien avec le Dieu *Su*. Louis Frédéric nous donne, dans son livre, la définition attribuée au *goshintai* au Japon dans la religion shinto : « Corps divin », objet sacré du Shinto, considéré comme une sorte de réceptacle d'un *kami*. Le *goshintai* (...) peut être soit un objet naturel, rocher ou arbre, soit un objet quelconque (sabre, miroir, bijou *matagatama*, sculpture ou peinture, etc.). Les *kami* invoqués sont censés « descendre » dans ce *goshintai*. Lorsqu'il s'agit d'un objet, celui-ci est également tenu enfermé dans un coffret et gardé dans un sanctuaire. Ce n'est que sous l'influence du bouddhisme que l'on vint à considérer comme *shintai* des sculptures ou des images représentant un *kami* (ou même une divinité bouddhique) »¹⁵. De même, la référence au shinto est incontestable lorsque l'on suit la définition que donne Brian Bocking à la particule « go », si importante dans la langue japonaise :

« Go » (comme o-, ou mi-) est parfois traduit en anglais par « auguste », « honorable » etc., mais il indique vraiment que le mot qu'il préfixe est prononcé avec un profond respect. Cependant le mot « go-shintai » implique une attitude de référence envers un shintai. Une telle attitude est centrale pour la dévotion dans le culte shinto (...)¹⁶.

Une statue couleur d'ébène, la statue d'Isunumesama, appelée *gosonzô*, est posée sur un support de bois, à côté du *goshintai* dans les *dojos*. Sa place, à gauche ou à droite de *goshintai*, ne dépend que de la position de la porte d'entrée de la salle de pratique, car elle doit en être aussi éloignée que possible, puisque « la porte, c'est un lieu de passage, il faut la protéger. Elle représente la matérialité sur terre. Elle est la plus importante donc elle a une place de choix » (Jacques). Elle représente un homme jovial et replet dont le ventre proéminent avance un nombril marqué par un point d'or. Affichant un sourire franc, l'un de ses pieds est posé sur une forme arrondie se rapprochant d'un tas dont la surface est lisse, et, d'un air triomphant, il porte sur son dos un gros baluchon de sa main gauche tandis que sa main droite brandit un maillet. Les initiés la considèrent comme la représentation du dieu de la matérialité. Même s'ils ne savent pas expliquer exactement qui est ce dieu, ils savent qu'il est « le bras droit de Dieu et il est là pour matérialiser tout ce que Dieu désire » (Jacques¹⁷, un initié depuis 20 ans, professeur à la retraite). Le sac qu'il porte sur son dos symbolise l'abondance et d'après Linette (une initiée depuis 10 ans, secrétaire), « le sac, c'est les cadeaux ». La statue domine de son pied un tas

qui représente la matérialité.

Dans la partie gauche de l'autel (c'est-à-dire l'alcôve gauche) est suspendu un idéogramme japonais, le *guson-ei*, disposé sous verre et encadré de façon sobre, exprimant un point des Enseignements. Aucun adepte ne s'adresse à cette partie, mais un bouquet de fleurs est quotidiennement placé dans cette alcôve ou la cloche grise, comme on l'a décrit plus haut. C'est à cet endroit que la photographie de Sukuinushisama, le fondateur, remplace une fois par an cet objet, le temps de la cérémonie organisée pour son anniversaire.

Pour contrecarrer toute interprétation, ce qui garantit que les initiés retrouvent les mêmes dispositifs partout dans le monde, les erreurs de procédure dans le déroulement des rituels sont rectifiées par les *doshi* (les missionnaires de Mahikari). Ils sont à l'articulation de la rencontre entre le niveau global et local manipulant la flexibilité de la structure. En effet, ils assurent l'assimilation des Enseignements par l'explication et la transposition de ceux-ci afin de les rendre compréhensibles pour les initiés locaux. On ne peut pas parler de réinterprétation du message, mais plutôt d'une « traduction » du sens dans l'univers culturel des populations locales. Les *doshi* aident les adeptes à se conformer aux Enseignements de façon précise et veillent à ce qu'ils adoptent les bonnes attitudes lorsqu'ils sont confrontés à une situation particulière. Ils ont voué leur vie à l'organisation et ont suivi la formation très stricte de « l'Ecole des *doshi* de Mahikari » au Japon. De plus, ceux-ci effectuent une rotation : ils sont affectés régulièrement dans des *dojos* différents : ils contribuent à développer une homogénéisation, leur rôle étant d'éviter à un *dojo* de cultiver un particularisme local ou une dissidence.

L'homogénéisation est également garantie par le vocabulaire japonais que les initiés doivent apprendre pour maîtriser les concepts spirituels. Par exemple, les experts usent et abusent de ce genre de formule : « Je te fais *okiyome*, après je fais *goboshi* avec *dojocho* ». Ainsi, tous les *kumite* du monde se retrouvent autour d'un vocabulaire accentuant le sentiment d'appartenance. Ce dernier est entretenu également par une identité commune des *kumite* acquise au fur et à mesure de l'adoption de l'éthique des Enseignements. De même, la tenue des membres du *Mahikaritai*, le « groupe des jeunes », qui rassemble les adeptes célibataires de 16 à 35 ans, uniformise l'identité des membres et renforce le sentiment d'appartenance des individus au groupe mondialisé.

Enfin, les activités dispensées par Mahikari accentuent l'homogénéisation et enrôlent souvent les jeunes du monde entier dans des activités de grande envergure qu'ils ont l'habitude de faire de leur côté, à l'instar des grands rassemblements de la jeunesse catholique (JM). Par exemple, les jeunes font le *shurenkai*, une grande activité qui peut se traduire par un séjour dans un parc naturel dans le but de reboiser des parcelles ou de restaurer des jardins botaniques. Dans ces moments, les initiés travaillent à réaliser une « unité » avec le monde et à se connecter symboliquement avec les *kumite* du monde entier dans un but de puissance

spirituelle multipliée.

Une appropriation locale : une protection contre la sorcellerie

La sociologie des initiés de Mahikari

Sukyo Mahikari recrute exclusivement au sein des populations locales. En Côte d'Ivoire, les initiés sont des Ivoiriens, mais aussi un grand nombre est d'origine béninoise, burkinabé et sénégalaise. Si Mahikari recrute parmi les classes moyennes, voire supérieures, dans tous les pays, des divergences sociologiques se manifestent au niveau du sexe. En effet, si la prépondérance féminine au sein des dojos japonais et français frappe dès la première observation, à l'inverse en Afrique, le déséquilibre est moins net entre les adhésions féminines et masculines, allant du reste plutôt vers une prédominance masculine. La moyenne d'âge des initiés se situe autour d'une quarantaine d'années et les jeunes Ivoiriens sont nombreux, à tel point que leur effectif leur a permis de constituer un groupe particulier, le « Mahikaritaï », qui regroupe les jeunes de 16 à 35 ans célibataires. Ils sont très actifs dans des activités centrées sur la protection de l'environnement et le reboisement.

Les adeptes sont issus des classes moyennes, voire supérieures, africaines christianisées, occidentalisées et lettrées. Les initiés ne font pas partie des couches populaires et paupérisées des pays d'Afrique subsaharienne. En effet, ils disposent, pour la majorité d'entre eux, de moyens convenables leur permettant d'élaborer d'autres stratégies de développement personnel ou de contestation passive pour conserver ou retrouver une place dans la société globale bouleversée par des changements importants depuis quelques années. Les professions les plus représentées concernent le domaine médical (médecin, infirmière), éducatif (professeur, instituteur, formateur) ou même le domaine politique (ambassadeur, ancien ministre, directeur du Trésor, douane, directeur de cabinet dans un ministère, etc.) et le recrutement se fait très largement au sein de la Fonction Publique. La sociologie des adeptes de Mahikari est à l'opposé de celle, plus populaire, des églises pentecôtistes.

Les adeptes sont, par ailleurs, en majorité de confession catholique, les autres en minorité, de confessions musulmane et animiste. L'adhésion au Mahikari pourrait relever d'une remise en question de l'Eglise catholique puisque de très nombreux adeptes disent éprouver des déceptions à son égard. Pourtant, l'appartenance à Mahikari n'est pas exclusive et les catholiques conservent leur appartenance religieuse, même s'ils ne fréquentent plus l'église, par manque de temps, disent-ils, ou seulement pour des cérémonies ponctuelles (mariages, baptêmes, accompagner un parent à la messe etc.). Ils ne considèrent pas Mahikari comme une religion, mais comme un art spirituel, un art de vivre. Les musulmans qui acceptent les enseignements de Mahikari n'ont pas une pratique soutenue de l'islam, ayant

reçu par exemple une éducation mixte (ils ont été éduqués par un père catholique et une mère musulmane ou vice versa). Enfin, les animistes, minoritaires, étaient confrontés à des événements particuliers lorsqu'ils ont emprunté le chemin de Mahikari. Le parcours spirituel des initiés est parfois simple : ils ne connaissent rien d'autre que leur religion d'origine avant de s'engager dans Mahikari. D'autres ont « essayé plusieurs groupes spirituels » qui se sont développés dans le pays depuis les années 1980 (Rose-Croix, Christianisme Céleste, Assemblée de Dieu, etc.) se soldant par un véritable parcours religieux, une recherche personnelle à travers les différentes offres spirituelles disponibles.

Mais pourquoi adhèrent-ils alors à ce genre de mouvement religieux venu du Japon ?

L'adhésion comme protection contre la sorcellerie

En Côte d'Ivoire, la raison principale pour s'initier à Sukyo Mahikari est une recherche de protection contre la sorcellerie ou la guérison d'une maladie, ce qui est la plupart du temps indissocié. Monsieur Daniel à Abidjan l'exprime très clairement :

A l'époque je pratiquais Mahikari pour une protection, c'est-à-dire que pour quelque chose de spirituel puisque le fétichisme, moi, j'étais pas habitué à ça, enfant on n'était pas habitué parce qu'on était né, on faisait partie de la deuxième génération, troisième génération qui sont sorties de la brousse. Après ça, c'est un ami qui m'a dit ça, il me dit que lorsqu'il voit un Africain à travers la discussion, il peut se rendre compte qu'il fait partie de la première génération qui vient du village ou de la deuxième ou bien de la troisième génération. Plus on gagne en génération, plus il y a certaines pratiques qu'on abandonne puisqu'on est en ville. Donc nous étant nés en ville, faisant de la troisième génération, on n'était pas habitué à tout ce qui était fétichisme et tout le reste et donc notre père aussi qui était conseiller pédagogique, il s'est dit, il avait une inquiétude, il s'est dit comment protéger ses enfants par rapport à tout ce qui peut arriver de manière négative et autre. On a trouvé que le Mahikari c'était quand même quelque chose qui apparemment semblait intéressant. Et donc moi je me suis fait initier, je l'ai pratiqué, comme je vous l'ai dit, je suis venu sans problème, c'est-à-dire que je n'ai pas un problème qui m'a amené à Mahikari, je suis venu parce que mon père m'a dit de l'essayer c'est tout.

Ces paroles de monsieur Daniel nous renseignent à plusieurs niveaux. Nous apprenons, d'une part, qu'avec le temps, au cours des générations, la transmission religieuse et culturelle (Hervieu-Léger 1999) s'effrite. D'autre part, sans que l'appartenance claire à un lignage ne s'émousse, les citoyens en particulier recherchent d'autres modes de protection contre le malheur et les attaques en sorcellerie, en substitution, la plupart du temps, à une protection dite "traditionnelle" qu'ils ne maîtrisent plus à cause de l'émigration urbaine. L'implantation de Mahikari étant exclusivement urbaine, nous pouvons avancer que cette organisation pallie les

délitements provoqués par l'urbanisation et qu'elle comble le fossé généré par la migration des familles africaines de la campagne vers les villes. Monsieur Daniel est explicite : il recherche une protection, sous-entendue contre la sorcellerie, en venant à Mahikari, car il ne maîtrise plus les systèmes traditionnels de protection contre le mal. Il dit également que c'est son père, conseiller pédagogique, qui a d'abord choisi Mahikari. Il s'agit donc d'un homme lettré, travaillant dans un système établi par les colonisateurs (l'école et le système d'enseignement). Les Ivoiriens pourraient trouver cette protection contre la sorcellerie dans les églises pentecôtistes qui font de la « délivrance » leur centralité (P.J. Laurent), mais les adeptes de Mahikari justifient leur choix en affirmant qu'à « Mahikari, c'est plus propre, moins vulgaire », cela en dit long sur la distinction, au sens de Bourdieu, qu'ils entretiennent volontairement. Il faut préciser que les initiés de Mahikari opèrent ce qu'André Mary a conceptualisé sous le vocable « collage post/moderne » : les adeptes s'approprient un élément de la culture, ils en effacent les pré-contraintes et les réemploient dans le cadre de leur propre système de sens. Or, si les initiés de Mahikari s'approprient les éléments de la culture japonaise à travers les objets et enseignements spirituels, ils adoptent les « pré-contraintes » pour leur donner une valeur spirituelle et même « magique ». Enfin, ils collent les éléments sans que le syncrétisme ne « travaille », contrairement à ce que décrit André Mary dans la religion *eboga* au Gabon (André Mary 1999).

Avant l'aller plus loin, il nous faut revenir sur la question de la sorcellerie en milieu urbain africain et plus particulièrement sur le fait de percevoir une rémunération au moyen d'un emploi salarié¹⁸ puisque, comme nous l'avons vu, les initiés ne font pas partie de la couche populaire pauvre. Que signifie donc le fait d'avoir une activité professionnelle rémunérée mise à part de survenir aux besoins de l'individu et de la famille ? Percevoir une rémunération est directement lié au fait d'occuper un emploi et les adeptes de Mahikari en Afrique relèvent souvent d'une situation sociale assez élevée. Par conséquent, cela signifie que l'individu a évolué socialement par rapport à la famille et qu'il est en devoir de la supporter matériellement. Une personne qui travaille représente donc le soutien d'une famille élargie. Cela, loin d'être confortable, suppose des contraintes et surtout expose cette personne à des risques que beaucoup décrivent.

En Côte d'Ivoire, nombreux sont ceux qui auront ce discours : « Quand tu as un statut social élevé, les autres sont jaloux. La famille te veut du mal parce que tu as réussi mieux qu'eux. Alors ils font des trucs pour te tuer. Il y a les sciences occultes, tout ça là, ils font ça pour te nuire » (Isidore, qui a un poste dans un ministère à Abidjan). Cette personne montre très bien l'ambivalence du mécanisme de la sorcellerie. Une personne gagne de l'argent, donc pourrait soutenir sa famille. Pourtant, elle est exposée à d'éventuelles manigances provenant de sa propre famille, c'est-à-dire d'actes de sorcellerie. Plus que par la jalousie, on peut analyser cela à travers ce qu'a conceptualisé Alain Marie, par « la logique

de la dette » dans son ouvrage « L'Afrique des individus. Itinéraires citadins dans l'Afrique contemporaine (Abidjan, Bamako, Dakar, Niamey) en 1997: l'individu s'individualise en exerçant une activité, mais il a accumulé par là des dettes envers sa famille, dette communautaire contractée à travers la solidarité familiale. Alors qu'il a réussi socialement, la famille s'attend à ce que l'individu lui reste attaché pour s'acquitter de sa dette vis-à-vis d'elle et des ancêtres. C'est aussi là qu'émergent l'angoisse d'échouer et la culpabilité autour de la possibilité d'assumer ses devoirs. C'est alors que l'individu interprète ses propres malheurs comme des attaques de sorcellerie provenant de sa famille. Comme le dit A. Marie,

La crainte de la sorcellerie est donc un puissant moteur de cette logique de la dette : la sanction virtuelle par la sorcellerie des mécontents est en effet une épée de Damoclès en permanence brandie au-dessus de la tête de tous ces citadins qui ont « réussi » (Marie, 1997:315).

Sans entrer dans une analyse qui nous mènerait trop loin, on peut affirmer que les motivations pour adhérer au Mahikari en Afrique sont essentiellement tournées vers le besoin de se protéger contre la sorcellerie et cette démarche se comprend lorsqu'on prend en compte le niveau social des adeptes. Mahikari, dans le témoignage de monsieur Daniel, est un moyen de pallier le manque de protection contre les malheurs, manque qui est dû à la perte des moyens traditionnels, comme les fétiches, auprès desquels il ne trouve plus de protection. Mahikari ne se présentant pas comme un mouvement de masse en Afrique, mais plutôt comme une communauté d'élites recréée autour d'un point commun que sont les considérations spirituelles, les initiés sont exposés différemment aux risques d'attaques de sorcellerie. On peut alors dire que Mahikari permet aux personnes socialement évoluées de gérer la dette communautaire par d'autres moyens que les pratiques traditionnelles qu'ils ne maîtrisent plus, ayant grandi en ville, loin de la famille villageoise. Mahikari pallierait donc le délitement de ces pratiques de protection, mais permettrait aussi aux citadins socialement parvenus de gérer, grâce aux Enseignements, la culpabilité de leur réussite sociale et de trouver la cause de leurs malheurs en eux-mêmes plutôt que dans la famille, le lignage, le village, etc. Ainsi, loin d'échapper au circuit sorcellaire, Mahikari y participe pleinement en proposant une gestion individuelle et intériorisée de protection contre les différentes sources du mal en relation avec la Lumière du Dieu *Su*.

La maladie est la première raison d'adhésion si ce n'est la seule puisque sorcellerie et maladie sont souvent liées, en Côte d'Ivoire. Ici, la maladie est vécue comme une « forme élémentaire de l'événement » (Augé 1984), révélatrice de la crise intérieure de l'individu, telle qu'il l'interprète après avoir été socialisé aux Enseignements. Plus précisément, la maladie est considérée comme une accumulation d'impuretés spirituelles dues aux péchés des ancêtres dont l'initié hérite et qui provoque des troubles physiques qui ne sont que la matérialisation d'un trouble spirituel. Les initiés reconnaissent plusieurs sortes de maladies : les maladies physiques : le corps

fonctionne mal à un moment donné à cause de ces impuretés qui s'agglutinent et gênent l'ordre naturel du corps ; les maladies spirituelles qui, elles, sont dues aux esprits ou aux ancêtres¹⁹. Dans ce cas, les initiés pensent que les médicaments ou les remèdes cherchés auprès de la médecine dite « occidentale » ne soignent pas tout : les ancêtres ont frappé, il faut le prendre en compte, ce que ne fait pas la médecine. Mahikari n'empêche nullement de se soigner, mais les adeptes considèrent plutôt la maladie comme le lien entre des mondes initialement séparés. La maladie devient alors le révélateur des manquements de l'individu au niveau social, relationnel, moral, etc. Autour de la maladie, vécue comme un déséquilibre, la vie de l'individu compris comme une totalité (avec lui-même et ses trois corps, le monde astral, l'univers, le monde divin) est remis en ordre. Une nouvelle filiation ancestrale, par exemple, est mise en place.

C'est là que la purification par la Lumière, entendue comme un « arrachage des impuretés spirituelles qui pèsent sur la personne », prend tout son sens. L'individu marqué par « l'événement » de son corps signalé par la maladie, car c'est bien du corps qu'il s'agit, est replacé, grâce aux nouvelles valeurs symboliques que lui offre Mahikari, dans une lignée sociale et spirituelle. Comme le dit Marc Augé « (...) Le rapport à autrui, le lien social, le lien symbolique, passe avant tout, loin des images et des simulacres, par la relation entre les corps » (Augé 2003:73). S'intéresser ainsi au croisement des corps français et africains à l'intersection de Mahikari qui diffuse un même enseignement auquel se conforment tous les initiés donne à voir le travail symbolique opéré par les adeptes dans des contextes différents. Ainsi, les raisons d'adhésion des initiés apparemment identiques dans chaque pays donnent à penser des relations sociales, imaginaires et symboliques autour du souci du corps marqué par sa réinsertion dans des liens distendus ou ignorés. Il s'agit alors d'examiner la nature de ces liens entre différents mondes (Augé 1994).

Entrer dans l'univers individuel des adhésions ne doit pas, pour autant, occulter le travail qu'accomplit Mahikari au niveau social en tant que mouvement s'inscrivant dans le monde où le travail symbolique croise le travail effectif : jardinage, protection de l'environnement et éducation des jeunes tiennent une place prépondérante dans l'action de Mahikari dans la société globale.

Activités au sein de la société : pallier les failles de l'Etat

Les activités proposées par Mahikari sont de deux ordres : une purification individuelle grâce à un rituel simple et portatif (*okiyome*) et des activités tournées vers l'éducation des jeunes et la protection de l'environnement. Cette dernière catégorie se concrétise par la confection d'un jardin dont les initiés de tous les *dojos*, qu'ils soient Français ou Africains, s'occupent à leur convenance, selon les préceptes dictés par l'idéologie du groupe. Ainsi, au Sénégal, le groupe des jeunes est très actif dans les activités de reboisement dans les parcs naturels nationaux ou dans les parcs urbains. Ils participent également aux journées nationales de

protection de l'environnement comme, par exemple, le nettoyage des bordures du fleuve de Saint-Louis. Ces activités sont encouragées et reconnues par les autorités sénégalaises, notamment le ministère des Eaux et forêts. Des plantations potagères sont aussi aménagées à Dakar, dans un jardin prêté par un particulier, comme en France.

L'éducation des jeunes est aussi prise en main par Mahikari. Au Sénégal, la plupart des jeunes sont inscrits à l'École de musique de Dakar et ils ont fondé la fanfare de Mahikari. Elle a pour vocation de former les jeunes à une activité extrascolaire dont le but est explicitement tourné vers le détournement des jeunes de l'oisiveté considérée comme favorisant la délinquance et les conduites immorales de la jeunesse dakaroise. Les jeunes, socialisés aux valeurs morales et spirituelles de Mahikari, trouvent donc une occupation et le soutien des adultes à travers ce cadre actif. Il faut préciser pourtant que ces activités tant dans la nature que dans la jeunesse sont largement inspirées par la France. La pratique du recyclage des déchets organiques en compost pour le jardin est explicite : une initiée française expatriée à Abidjan étant la responsable du groupe « nature » du dojo d'Aix-en-Provence essaie de transplanter cette technique en Côte d'Ivoire.

Ces quelques exemples confirment le lien entre l'assimilation de la culture du Blanc (Français et Japonais) par les Africains et des Japonais par les Français afin d'accéder à son efficacité supposée. Leur assimilation s'affirme dans une certaine contestation sociale dirigée vers la critique des gouvernements actuels dont la politique serait déterminée par celle du ventre (Bayart 1989). En allant plus loin que la critique, le travail des initiés de Mahikari est tourné vers le comblement des failles de l'Etat. L'affaiblissement de ce dernier depuis les années 1980 entraîne au Sénégal, par exemple, les contestations populaires et les actions de la jeunesse en quête d'un avenir meilleur dont les études et le travail ne suffisent plus à assurer les perspectives à long terme. Les contestations de la jeunesse et les actions menées dans le cadre du mouvement du *Set/Setal* (Diouf 1992) dans les années 1990 à Dakar témoignent de l'échec de la classe dirigeante à entretenir les possibilités de réussites sociales pour les jeunes, et Mahikari s'attribue l'initiative de ce *Set/Setal* par les divers travaux d'intérêt général que les jeunes accomplissent.

Conclusion

L'étude de l'implantation d'un mouvement religieux japonais en Afrique de l'Ouest permet de réfléchir à la manière dont les individus peuvent s'appropriier les référents culturels sans en modifier la structure et donc sans réinterprétation, sans véritable « réafricanisation ». Dans le cas de Mahikari – l'une des rares religions japonaises ayant réussi son implantation en Afrique –, les initiés, qui ont cette caractéristique d'être issus des classes moyennes africaines urbaines christianisées et occidentalisées, montrent une sorte de « révolution passive » d'individus cherchant à retrouver une place et des liens au sein d'une société transformée après les indépendances africaines. Par un travail sur

soi reposant sur un travail spirituel, les initiés se ressaisissent de leur corps et de leur propre existence. De même, par un travail sur les jeunes et l'environnement, les initiés inventent une nouvelle façon de gouverner, en tout cas d'agir sur un monde qui ne leur offre pas les perspectives attendues malgré leur niveau social, leur formation et leur intégration urbaine. Mahikari, grâce à ses connections avec le monde entier, offre alors à ces classes moyennes de nouvelles perspectives à l'intersection de leur vie locale et des dimensions globales, et une puissance d'action dans ce monde, mais aussi dans le monde spirituel. Malgré une structure spirituelle rigide ne souffrant que très peu d'interprétation et relativement minoritaire, Mahikari a trouvé son public, différent de celui des églises pentecôtistes, plus populaires et prosélytes. Un petit « entre-soi » s'est créé qui se reconstitue au gré des voyages des uns et des autres entre l'Europe et l'Afrique de l'Ouest dont le regard et l'imaginaire sont tournés vers le Japon : ce pays devient pour les initiés un idéal de société développée, un modèle à suivre.

Notes

1. Ces trois groupes se partagent 20000 adeptes en France, dont 5000-6000 environ pour chacun (Hourmant, 1995).
2. Les initiés fréquentent des *dojos*, des lieux de culte où ils ne résident pas, mais prient et réalisent le rituel *okiyome* et les cérémonies.
3. Les initiés du Sénégal et du Bénin sont environ 600, tandis qu'en Côte d'Ivoire, ils sont environ 6000.
4. Catherine Cornille, 2000, « New Japanese Religions in the West. Between Nationalism and Universalism », in Peter B. Clarke, *Japanese New Religions in Global Perspective*, Richmond Survey, Curzon Press: 10-34.
5. Bouma Gary D., Smith Wendy, Vasi Shiva, « Japanese Religion in Australia. Mahikari and Zen in a Multicultural Society », in Peter B. Clarke, *Japanese New Religions in Global Perspective*, Richmond Survey, Curzon Press: 74-112.
6. Miran Marie, 2006, *Islam, histoire et modernité en Côte d'Ivoire*, Paris, Karthala.
7. Bava, S., 2000, « Reconversions et nouveaux mondes commerciaux des Sénégalais mourides à Marseille », *Hommes & Migrations*, n°1224, 46-55.
8. Voir Clarke Peter B., 1999, *Bibliography of Japanese New Religions with annotations and an introduction to Japanese New Religions at home and abroad*, Richmond, Surrey, Curzon Press : 225, pour une rapide présentation de Sekai Kuyseikyo (Church of World Messianity), mais surtout pour une bibliographie fournie sur les principales nouvelles religions japonaises.
9. Il est évident que le passage de Yoshikazu Okada au sein de cette « nouvelle religion » n'est, en aucune façon, mentionné dans la biographie.
10. Davis W., 1980, *Dojo. Magic and Exorcism in Modern Japan*, California, Stanford University Press : 3.
11. Voir Winston Davis, *ibid.*, 4.
12. Shibata Kentaro, 2000 (traduction française), (1993), *Daiseishu. Le Grand Maître Sacré*, Belgique, L.H. France S.A.R.L. : 62. Il s'agit du biographe du fondateur de

Sukyo Mahikari.

13. Max Weber, 1996, *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard : 167.
14. Rappelons que les *kanji* sont des syllabes de l'alphabet japonais, au même titre que les *katagana* et les *hiragana*. Les *kanji* ont été empruntés à l'écriture chinoise par les Japonais.
15. Louis Frédéric, 1996, *Le Japon. Dictionnaire et civilisation*, Paris, Laffont.
16. « Go » (like o-, or mi-) is sometimes translated into English as « August » « honorable » etc. but it really indicates that the word it prefixes is being uttered with deep respect. Thus the word « go-shintai » implies an attitude of reverence towards a shintai. Such an attitude is central to worship in Shinto () » (Brian Bocking, 1996, *A popular dictionary of Shinto*, Richmond Survey, Curzon Press: 35).
17. Pour des raisons de préservation de leur anonymat, nous avons toujours utilisé des pseudonymes lorsque nous citons les initiés.
18. Nous faisons volontairement une distinction entre le fait de percevoir un salaire et la valeur sociale du poste occupé.
19. Les Enseignements de Mahikari expliquent que les esprits sont les êtres humains décédés qui n'ont pas trouvé leur place dans le monde astral et qui viennent interférer dans la vie des vivants afin de trouver de l'aide dans leur parcours post mortem. Les ancêtres sont les personnes décédées faisant partie de la famille de chaque individu. Ils font partie d'un monde dans lequel ils « s'entraînent » et peuvent communiquer avec les vivants.

Bibliographie

- Appadurai, Arjun, 2001, *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot.
- Augé, Marc, 1984, *Le sens du mal. Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*, Paris, Editions des archives contemporaines.
- Augé, Marc, 1994, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris, Champs-Flammarion.
- Augé, Marc, 2003, *Pourquoi vivons-nous ?*, Paris, Fayard.
- Bayard, Jean-François, 1989, *L'Etat en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard, coll. L'espace du politique.
- Bernard-Mirtil, Laurence, 1998, *Sukyo Mahikari : une nouvelle religion venue du Japon*, Bretagne, Editions Bell Vision.
- Capone, Stefania, 2007, « The 'Orisha religion' between syncretism and re-Africanization », in Naro, N. P. ; Sansi-Roca, R. ; Treece, D. H., eds. *Cultures of the Lusophone Black Atlantic*, New York : Palgrave Macmillan, p. 219-232.
- Claverie, Elisabeth, 2003, *Les guerres de la Vierge. Une anthropologie des apparitions*, Paris, Gallimard.
- Cornille, Catherine, 1995, « Le dilemme du recours thérapeutique dans une nouvelle religion japonaise », in Lautman Françoise, Maître Jacques, *Gestions religieuses de la santé*, Paris, L'Harmattan : 237-246.
- Cornille, Catherine, « Jesus in Japan: Christian Syncretism in Mahikari », in Peter B. Clarke and Jeffrey Somers, *Japanese New Religions in the West*, Curzon Press, Japan

Library: 88-102.

- Corten André, Dozon Jean-Pierre, Oro Ari Pedro (éds.) 2003, *Les nouveaux conquérants de la foi. L'Église universelle du royaume de Dieu (Brésil)*, Paris, Karthala.
- Diouf, Mamadou, 1992, « Fresques murales et écriture de l'histoire. Le Set/Setal à Dakar », *Politique africaine*, 46 : 41-54.
- Dozon, Jean-Pierre, 1974, « Les mouvements politico-religieux. Synchrétismes, messianismes, néo-traditionalismes », in Marc Augé, Jean-Pierre Dozon, Suzanne Lallemand, Françoise Michel-Jones, *La construction du monde*, Paris, Maspero : 75-111.
- Dozon, Jean-Pierre, 1995, *La cause des prophètes. Politique et religion en Afrique contemporaine, suivie de La leçon des prophètes par Marc Augé*, Paris, Seuil.
- Fancello, Sandra, 2008, *Les aventuriers du pentecôtisme ghanéen*, Paris, Karthala.
- Fauré Y.-A, et Médard J.-F., 1982, *Etat et bourgeoisie en Côte d'Ivoire*, Paris, Karthala.
- Hervieu-Léger, Danièle, 1999, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Champs-Flammarion.
- Hourmant, Louis, 1995, « Les nouveaux mouvements religieux japonais en France entre laïcisation et euphémisation du sacré », *Social Compass*, 42-2 : 201-220.
- Mac Veigh Brian, J., 1997, *Spirits, Selves, and Subjectivity in a Japanese New Religion. The Cultural Psychology of Belief in Sukyo Mahikari*, Lewiston, Queenston, Lampeter, The Edwin Mellen Press (Studies in Asian Through and Religion, volume 21).
- Lanternari, Vittorio, 1979, *Les mouvements religieux des peuples opprimés*, Paris, Maspero.
- Laurent, Pierre-Joseph, 2003, *Les pentecôtistes du Burkina Faso. Mariage, pouvoir et guérison*, Paris, Karthala.
- Leimdorfer, François, 2003, « L'espace public urbain à Abidjan. Individus, associations, Etat », in Leimdorfer François et Marie Alain, *L'Afrique des citoyens. Sociétés civiles en chantier (Abidjan, Dakar)*, Paris, Karthala.
- Louveau, Frédérique, 2004, « La taupe et le microscope. Variations méthodologiques d'une ethnologie comparée d'une "nouvelle religion japonaise" en France et en Afrique » », in *Journal des anthropologues*, n°s 98-99 : 231-260.
- Louveau, Frédérique, 2012, *Un prophétisme japonais en Afrique de l'Ouest (Bénin, Côte d'Ivoire, France, Sénégal). Anthropologie religieuse de Sukyo Mahikari* (préface de Georges Balandier, postface de Jean-Pierre Dozon), Paris, Karthala.
- Marie, Alain (Eds.), 1997, *L'Afrique des individus. Itinéraires citoyens dans l'Afrique contemporaine (Abidjan, Bamako, Dakar, Niamey)*, Paris, Karthala.
- Mary, André, 1999, *Le défi du synchrétisme, Le travail symbolique de la religion d'Eboga (Gabon)*, Paris, Editions de l'EHESS.
- Mary, André, 2000, *Le bricolage africain des héros africains*, Paris, Seuil.
- Shimazono, Susumu, 1991, "the Expansion of Japan's New Religions into Foreign Cultures", *Japanese Journal of Religious Studies*, 18/2-3.
- Wesley, G. Johnson, 1991, *Naissance du Sénégal contemporain. Aux origines de la vie politique moderne (1900-1920)*, Paris, Karthala.

Le phénomène « Kuluna » ou la violence des jeunes : un défi pour la gouvernance sécuritaire de la ville de Kinshasa

Bahati Bahati Mujinya

Introduction

La violence des jeunes dans la ville de Kinshasa est devenue un véritable casse-tête pour les forces de l'ordre et les autorités urbaines. Le phénomène « Kuluna » en est une expression très particulière.

Outre les *chegués*, communément appelés enfants de la rue, dont l'apparition remonte au début des années 90 à Kinshasa, les *Kuluna* sont une catégorie de jeunes délinquants caractérisés par la pratique de la violence avec les armes blanches. Ce phénomène *incognito* jusqu'il y a peu atteint ce jour des proportions d'une gravité extrême.

Au départ, on voyait des jeunes d'un quartier ou d'une commune se liguier contre leurs rivaux d'un autre quartier ou commune, dans une extrême violence, se blessant mutuellement avec machette, couteau et autres armes blanches.

Petit à petit, ce phénomène a pris un autre visage, parce que ces jeunes délinquants commençaient à s'attaquer à quiconque tombait dans leur filet, semant ainsi la terreur dans certains quartiers de la ville de Kinshasa. Les jours tout comme les nuits, les *Kuluna* violentent, extorquent, pillent et blessent de paisibles citoyens, la plupart du temps sous le regard impuissant de la police dont certains agents ont fini par se faire des complices parmi ces délinquants.

Entre 2006 et 2007, le gouvernement, par le biais du ministre ayant dans ses attributions la justice et les droits humains, était obligé de voler au secours des autorités urbaines pour tenter de mater le phénomène. Cette intervention

n'a malheureusement produit aucun résultat escompté. Deux ans plus tard, soit en 2009¹, l'opération « tolérance zéro » est décrétée par le chef de l'Etat. Cette nouvelle politique de lutte contre l'impunité se propose comme objectif, notamment, la mise hors d'état de nuire de ces jeunes désœuvrés qui s'illustrent dans le trouble de l'ordre social et public. Des arrestations massives ont été opérées, des condamnations prononcées, après des procès publics retransmis à la télévision avant le transfèrement de plusieurs de ces jeunes dans les prisons de l'arrière-pays comme Buluwo (province du Katanga) et Angenga (province de l'Equateur).

Cependant, pour n'avoir pas été conçue sous forme de politique publique du gouvernement visant à déraciner le phénomène, c'est-à-dire s'attaquer à ses causes, la réaction du pouvoir a produit quelques effets de courte durée que le phénomène a actuellement repris ses allures à telle enseigne que son ample portée sème terreur et désolation à travers la capitale et se pose en véritable défi aux dirigeants de la ville de Kinshasa. Pourtant, la question de la sécurisation des Kinois et de leurs biens reste au cœur de tout processus de développement. D'où toute l'importance de chercher à comprendre le phénomène Kuluna en retraçant ses origines (1), facteurs et causes (2) en vue d'en proposer les mécanismes d'éradication (3).

Le phénomène « Kuluna » et ses origines

Dans presque toutes les langues du monde, il existe maintenant une expression pour désigner les jeunes dont le comportement ou les goûts sont suffisamment différents de la norme pour inspirer la crainte dans la société où ils vivent. L'ampleur que prend cette situation est alarmante et inquiétante. Ainsi, on parle à Addis-Abeba de *chifta*, à Dakar de *Bul faale*², à Kinshasa on parle du phénomène *kuluna*, une variante de délinquance impliquant les jeunes de tous âges.

Définition du phénomène « Kuluna »

La définition d'un phénomène social comme le kuluna revêt une importance capitale dans la mesure où elle est déterminante non seulement pour son appréhension, mais aussi pour sa prévention en vue de la sécurité des personnes et de leurs biens dans la société.

Cerner le concept Kuluna n'est pas chose aisée. Sa manifestation n'est pas homogène partout. Chacune des personnes que l'on pourrait interroger à ce propos n'hésiterait pas à y coller sa définition. Pour les habitants de Kinshasa, le concept est une nouveauté dans leur vocabulaire. Chacun y donne un contenu selon un ou plusieurs éléments d'exhibition du phénomène. Telle personne le qualifierait de bande de voleurs armés, telle autre dirait qu'il s'agit d'une association sportive pour la défense des intérêts de ses membres, telle autre encore trouverait dans le « kuluna » une jeunesse sacrifiée par les parents, faute des moyens de subvenir à ses besoins, et cherche à tout prix comment se prendre en charge.

En dépit de cette difficulté de donner au concept un contenu précis et dépourvu d'ambiguïté, une certaine opinion enseigne que le mot kuluna vient du terme portugais « culuna » qui signifie cortège³. Le concept a été exporté d'Angola par les trafiquants de diamant dont certains venaient de la République démocratique du Congo, principalement de la ville de Kinshasa. Souvent utilisé dans les carrières, « culuna » désigne une cohorte ou une patrouille de militaires dont la mission est de traquer et de dépouiller les diamantaires qui, pour la plupart, travaillent dans l'illégalité. Pendant ces opérations, nombre de personnes subissaient coups et blessures, voire la mort.

A y voir de plus près, il se dégage que ces opérations présentent des similitudes avec le phénomène criminel actuellement en vogue à Kinshasa à telle enseigne que le sens qui lui est accordé en Angola peut, à première vue, être identifié au « kuluna » de Kinshasa. C'est cette similitude qui a probablement poussé quelques trafiquants de diamant se trouvant à Kinshasa à l'employer également dans le contexte kinois.

Malheureusement, cette étymologie est insuffisante pour définir le mot « kuluna » car sa texture est différente de son origine et, en plus, le terme « kuluna » ne traduit pas à suffisance le contenu et la quintessence du phénomène identifié sous cette appellation.

A ce jour, l'usage du mot a pris une extension si considérable qu'il est usité pour désigner tout vol, tout détournement perpétré dans la société. C'est dans ce sens qu'on parle aujourd'hui, par analogie, de : « kuluna en cravate », pour désigner les responsables qui exercent des charges publiques et dont la gestion a pour caractéristique principale le détournement répété des deniers publics ; de « kuluna » en toge, pour désigner les magistrats dont la conscience professionnelle claque la porte à chaque fois que les billets de banque leur sont déposés sur la table ; de « kuluna » en cas d'affrontement entre bandes de jeunes. La présente étude ne s'intéresse pas aux « kuluna en cravate » ni au « kuluna en toges », elle se rapporte au troisième type de « kuluna ».

La polysémie, dans l'usage du concept, est loin d'empêcher de proposer une définition. Celle-ci commande la mise en exergue des acteurs, de mode de manifestation, de l'objet, des moyens ainsi que des conséquences du phénomène. Ainsi, le phénomène « kuluna » peut s'entendre comme un phénomène essentiellement criminel, impliquant exclusivement les jeunes, consistant en des atrocités ou en des assauts perpétrés par des bandes d'individus porteurs d'armes blanches contre les personnes physiques dans le but de les dépouiller de leurs biens, entraînant ainsi des atteintes physiques néfastes, éventuellement la mort. Ainsi défini, le phénomène Kuluna en soi n'est pas infractionnel au regard du droit positif congolais, seuls les actes accomplis à l'occasion de kuluna peuvent constituer des infractions de divers ordres.

Origine du phénomène Kuluna

Déterminer l'origine de ce phénomène exige qu'il soit jeté un regard rétrospectif sur les comportements des jeunes. En effet, depuis bien longtemps, les jeunes de différents quartiers de la ville de Kinshasa ont toujours cultivé la manie désolante de s'affronter mutuellement. Cela se concrétise par, d'une part, les « matata » ou incompréhensions entre jeunes découlant de difficultés de vivre ensemble et l'absence des dispositifs de résolution des conflits internes, et, d'autre part, la turbulence des jeunes consistant à se promener en groupes vers les boulevards, à la rencontre des groupes de jeunes d'autres quartiers⁴, pour mesurer leurs forces, en prenant des risques d'attenter à leur propre intégrité physique, se blessant ainsi mutuellement.

Au départ, ces formes de criminalité juvénile en masse ne visaient que des affrontements pour des raisons d'honneur, de conflit en matière d'amitié fille-garçon, et surtout l'adversité sportive avec la prolifération des clubs des arts martiaux (judo, boxe, karaté...) ; et l'adversité musicale, parce que la ville de Kinshasa était dominée par les sports et la musique. Quelque temps après, plusieurs bandes de jeunes s'installèrent dans presque toutes les communes appelées communément « écuries », c'est le cas de « Bazulu de Matonge », « les Anglais de Yolo »⁵.

Cet ensemble de faits préexistants constitue la genèse du phénomène « kuluna », mais forme tout de même une histoire criminelle distincte à cause de l'objectif poursuivi, étant donné que les « Kuluneurs » visent un intérêt totalement lucratif. Si, jadis, la violence entre jeunes se limitait seulement aux affrontements liés à l'honneur et aux autres faits évoqués ci-dessus, à ce jour cette violence a pris une envergure lucrative. Les jeunes visent alors le gain en extorquant à travers les actes de violence des biens de valeur aux citoyens, quels qu'ils soient.

Après ce regard sur la notion et les origines du phénomène Kuluna, il est important qu'on cerne à présent les facteurs et les causes du phénomène.

Facteurs et causes du phénomène « Kuluna »

Les facteurs du phénomène Kuluna

Invoker les facteurs du phénomène Kuluna, c'est appeler inéluctablement l'analyse de la personnalité des acteurs de ce phénomène, mais aussi les éléments extérieurs au délinquant qui concourent à la formation ou à la facilitation du passage à l'acte du phénomène criminel, la personnalité étant elle-même définie comme la somme algébrique des tendances réactionnelles du sujet et l'ensemble d'éléments culturels qui constituent l'état de conception de la morale du sujet⁶. Parmi ces facteurs, il faut distinguer ceux qui sont endogènes et ceux qui sont exogènes. Cependant, la grande bataille doit consister à éradiquer les facteurs

exogènes, car à côté des éléments liés directement au criminel « Kuluneur », il existe des facteurs indépendants de sa personnalité, de sa psychologie, mieux encore de sa physiologie, qui concourent à la formation et à la manifestation du phénomène sous examen. Il peut s'agir de l'environnement géographique (1) comme de la précarité socioéconomique (2).

L'environnement géographique ou le milieu

Dans le sens populaire, on entend par milieu le monde environnant dans lequel chaque être vivant est appelé à vivre. L'influence qu'exerce cet environnement sur ses habitants est très déterminante sur leur conduite et leur caractère⁷.

On entend dans la présente étude par « milieu » un monde ou un environnement dans lequel évolue l'individu. Indiquons que le milieu influe sur l'individu et vice versa. Le milieu situe l'ambiance vécue par l'homme qui lui donne une signification subjective, c'est la loi de l'imitation⁸ de ce qui est admis dans son milieu.

Cette interaction constante existe entre la ville de Kinshasa et le kuluna de sorte que la première constitue actuellement un environnement fertile à la production du second. Ainsi, s'impose la nécessité de démontrer en quoi le « kuluna » est déterminé inexorablement par ce que Kinshasa lui offre comme milieu.

L'observation du milieu familial kinois révèle que dans nombre de familles dont ils sont ressortissants, la plupart des « Kuluneurs » font face à plusieurs entorses sur le plan organisationnel et que le rôle de première nécessité consistant à assurer une éducation de base aux enfants se trouve être irréalisable. On y note le phénomène des familles déficientes marquées par la séparation ou le divorce des parents, par l'autorité parentale brutale et puissante, la promiscuité due au nombre élevé des enfants au sein du ménage, la maltraitance de la femme, la paupérisation accentuée, le conflit de conviction religieuse qui conduit très souvent à l'accusation des enfants à la sorcellerie, l'inadaptation de certains us et coutumes importés. Cette panoplie non exhaustive d'éléments est à la base de la dislocation de plusieurs familles nucléaires. Cela engendre le phénomène « enfants de la rue ou chegués ». En quête de survie, ces enfants instituent le mécanisme visant à leur permettre de survivre, qu'est le phénomène « kuluna ».

L'adhésion à une bande de « kuluna » peut être également fonction du milieu malsain dans lequel l'agent évolue et même encore de l'influence des personnes qu'il fréquente. Cette éducation diffuse justifie la présence du phénomène « kuluna » dans les communes chaudes, pauvres et plus peuplées de la capitale.

Le défaut de l'habitat ou son surpeuplement peut entraîner pour certains occupants, principalement les enfants (souvent les garçons), la désertion du toit familial pour s'associer à une bande de jeunes qui pourrait pallier à la difficulté de manque d'habitat. Ainsi se forment des bandes de jeunes ayant en commun la recherche du logis, qui à la longue finissent par se transformer en association des « Kuluneurs ».

Le défaut de la scolarisation peut constituer aussi un facteur de l'adhésion au *kuluna*. En effet, dans une société normale et moderne, l'école constitue le milieu de premier contact après la famille. La gratuité de l'enseignement primaire⁹ et l'éradication de l'analphabétisme prônée par la Constitution demeurent encore presque illusoire. En définitive, une bande de *kuluna* se compose des agents dont l'éducation diffuse a totalement été substituée à quelque-chose d'autre.

La précarité socioéconomique

La détérioration de la vie économique en RDC explique également le phénomène « *kuluna* ». En effet, il ressort de nos analyses et recherches que les « *Kuluneurs* » sont des jeunes en situation difficile occasionnée par la pauvreté extrême qu'endurent leurs familles respectives. Les revenus de ménage issus du formel sont insuffisants, l'informel est la principale source des revenus. Malheureusement, ces revenus ne peuvent couvrir le logement, l'alimentation, la santé, la scolarisation des enfants, les loisirs et autres besoins.

Le chômage dans lequel se trouvent les jeunes et le manque d'encadrement social plongent la jeunesse dans une oisiveté sans mesure.

Facteur politique

En passant au crible la gouvernance de la RDC, l'on peut se rendre compte qu'elle ne s'emploie pas à instituer une politique de prévention et ou de lutte contre la criminalité susceptible de limiter et de réprimer la délinquance juvénile. Par ailleurs, on note la manipulation des jeunes « *Kuluneurs* » par certains politiciens congolais, pour faire valoir leurs intérêts égoïstes. Ce qui paraît étrange est le fait que les « *Kuluneurs* » dont on dit n'importe quoi à la télévision sont par moments de grands amis des politiciens. Cette réalité amène certains hommes politiques à négocier la relaxation des « *Kuluneurs* » chaque fois qu'ils sont appréhendés par la police. Ce comportement a exagérément contribué à la survie du phénomène sous examen.

L'on doit noter enfin, après avoir épinglé les facteurs à la base du phénomène *Kuluna*, que l'analyse des raisons ou des causes liées à ce phénomène est d'une grande importance en vue d'en déterminer les mécanismes d'éradication.

Les causes du phénomène Kuluna

Par cause on entend une condition nécessaire sans laquelle un comportement ne se serait pas manifesté, c'est-à-dire le ce par quoi un événement ou une action humaine arrive ou se réalise¹⁰.

D'où il sera question de scruter les éléments ou les circonstances qui conditionnent réellement l'apparition et la recrudescence du phénomène *Kuluna* chez les jeunes. Plusieurs causes peuvent être relevées à cet effet. Il

s'agit principalement de l'usage du chanvre et de la consommation des boissons gravement alcoolisées, de l'urbanisation désordonnée et défaillante, du besoin de survie, de la complicité de certaines autorités et du prestige.

L'usage du chanvre à fumer et la consommation des boissons alcooliques

Il est vrai que le chanvre et l'alcool ne sont pas toujours les seules causes explicatives de criminalité parce qu'ils peuvent, d'après les consommateurs, être employés comme stimulants pour avoir du courage lorsqu'il faut affronter une épreuve que l'on estime importante et délicate. Cela explique la montée en puissance de la consommation des liqueurs appelées en langage kinois *supu na tolo*, dont l'accessibilité est très facile, compte tenu du moindre coût d'achat, et surtout la prolifération des lieux de vente du chanvre, appelés *Nganda ya nua* dans les quartiers de la ville de Kinshasa. Cependant, plus que de simples stimulants, le chanvre et l'alcool passent pour des substances qui déterminent les jeunes à commettre la violence.

La consommation de ces produits place l'agent dans un état de délire et de dépression mentale, modifiant automatiquement et négativement son humeur, enlevant de la personne toute compassion et pitié pouvant freiner le passage à l'acte¹¹.

De l'urbanisation désordonnée et défaillante

Il existe, à cause du non-respect des normes urbanistiques, certaines infrastructures crimino-gènes qui favorisent les actes de « kuluna ». C'est le cas de l'exiguïté et de la vétusté des rues pour faciliter la fuite des criminels après leur opération. Il y a également le problème lié à l'obscurité, c'est-à-dire le manque d'éclairage public pendant les heures du soir et de la nuit, qui offre une autre opportunité à la perpétration des actes de « kuluna ».

L'on remarque également la présence des taudis et des constructions en chantier, qui sont souvent transformés en lieux de repli et de refuge des « Kuluneurs ». Il importe de préciser qu'à Kinshasa, la majorité des quartiers les plus dangereux en termes de Kuluna ne sont pas éclairés et les coupures intempestives du courant électrique sont devenues la règle et la fourniture en électricité l'exception.

Du besoin de survie

La survie constitue une motivation d'actions irréversibles, surtout chez les jeunes engagés dans la recherche d'argent, de nourriture, bref de bien-être. Dans ce domaine, la seule offrande de la société congolaise aux jeunes est essentiellement la débrouillardise, étant donné que l'économie formelle est marquée par une profonde crise. Le formel a donc cédé la place à l'informel. Ainsi, on assiste à l'invention d'un mécanisme de survie pour les jeunes qu'est le « kuluna », leur permettant de trouver de quoi vivre. Ce phénomène est donc pour ses acteurs un

moyen de vivre aux dépens des autres. Ce qui est étonnant, c'est que parmi les « Kuluna » on retrouve aussi les jeunes ayant reçu l'encadrement scolaire, voire des diplômés d'Etat. Le manque d'emploi en constitue bien l'explication.

De la complicité des autorités judiciaires et politiques

L'effort que fournit la police dans la répression des « Kuluneurs » est parfois amenuisé, voire découragé par les interventions intempestives et illégales des autorités, qu'elles soient judiciaires, militaires ou politiques. En effet, il n'est pas rare que les autorités administratives ou politiques demandent et obtiennent la mise en liberté illégale de certains « Kuluneurs », en raison de leurs liens de parenté ou de leur amitié, ou encore en raison de leurs objectifs politiques inavoués.

Cette attitude *contra legem* est non seulement de nature à décourager les efforts d'une police déjà exposée à de nombreuses difficultés et de nature à encourager le passage à l'acte criminel, mais également ce comportement imprime une sorte d'encouragement en faveur de l'agent « Kuluneur ». En dépit de la menace de la loi, un tel jeune ne peut pas être retenu dans son entreprise, car il sait pertinemment que *in fine*, un coup de téléphone pourra entraîner sa libération.

Du prestige

Certains jeunes sont poussés à commettre les actes de violence simplement pour inspirer le respect et la crainte dans la société ou plus exactement dans le quartier. Pour y arriver, le « Kuluneur » procède à l'exhibition de sa capacité de nuisance et de sa force physique.

De cette façon, l'agent « Kuluneur » bénéficie d'une fascination et d'un respect mêlés d'anxiété. Il est intouchable même dans la famille, s'attribue un sobriquet terrifiant, comme celui que nous avons rencontré à Matete¹², qui se nomme maître « Zombie rouge », pour désigner sa capacité et sa combativité. Son seul nom effraie les habitants du quartier, à tel point que chaque foyer aurait souhaité l'avoir pour se sentir en sécurité contre les éventuelles attaques.

La constance de son honneur ne peut être assurée que par la poursuite régulière de l'entreprise criminelle avec des démonstrations de toute nature. Car la violence exerce une certaine attraction sur les agents, et pas seulement sur les violents ; rares sont ceux qui échappent à la fascination faite du respect et de terreur qu'elle inspire¹³.

Mécanismes de lutte contre le phénomène « Kuluna »

Evoquer les mécanismes de lutte contre le phénomène Kuluna revient à émettre des suggestions ou des stratégies susceptibles d'endiguer la pathologie sociale que nous nous employons à étudier. Cela doit passer par une brève analyse des

réactions des pouvoirs publics sur le Kuluna, puis les mécanismes proprement dits de son éradication.

L'opération « tolérance zéro » visant à éradiquer le phénomène Kuluna à Kinshasa

Il importe de rappeler qu'au regard de la montée en puissance du phénomène Kuluna, entre 2006 et 2007, le gouvernement, en la personne du ministre de la Justice, garde des sceaux et des droits humains, s'était trouvé dans l'obligation de voler au secours des autorités urbaines pour mettre fin à cette pathologie, en mettant en place l'opération « tolérance zéro ».

Cette opération a consisté à traquer sérieusement les hors-la-loi qui malmènent la paisible population de Kinshasa. A cette occasion, beaucoup de bandits qui ont terrorisé la métropole congolaise ont été pris dans les filets de la police. Ils ont été jugés en chambres foraines et les procès publics se sont déroulés dans plus d'une commune de la capitale congolaise pour dissuader les jeunes malfaiteurs. A l'issue des procès, les condamnés étaient transférés dans l'arrière-pays, notamment à Buluwo, dans la province du Katanga, à Ekafela, dans la province de l'Equateur et à Osio, dans la province orientale, où ils sont rééduqués, d'après les autorités.

Face à la recrudescence de ce phénomène, le gouvernement devait mobiliser ses moyens pour espérer atteindre des résultats. Il faut avouer que l'action du gouvernement a pu produire des effets, car il y eut un moment où on parlait moins de ce phénomène. Ainsi, le 27 mai 2011, un conseil de sécurité présidé par le ministre de la Justice¹⁴ a cogité pendant plus de quatre heures pour trouver les remèdes susceptibles d'enrayer définitivement ce fléau.

Il était question de chercher des voies et moyens plus efficaces pour en finir une fois pour toutes avec ces jeunes malfaiteurs qui terrorisent les paisibles citoyens. Malgré cette deuxième manche des mesures gouvernementales visant à bouter le phénomène hors d'état de nuire, le Kuluna continue son chemin et d'ailleurs il y a une accélération, comme jamais auparavant, de sorte qu'on peut dire que la réaction du gouvernement a jeté de la poudre au feu. Donc cette seconde réaction est apparue comme un coup d'épée dans l'eau.

Voilà pourquoi nous avons jugé utile de mener une étude méticuleuse sur ce phénomène pour dénicher ses véritables causes et facteurs dans le but d'en proposer des solutions à même de bouter ce fléau hors de la société kinoise, pour la sécurisation des personnes et de leurs biens.

Moyens proprement dits de lutte contre le phénomène Kuluna

La société kinoise est indéniablement malade du Kuluna ou de la violence des jeunes. Cette maladie insécurise de plus en plus toute la population prise indistinctement. En effet, il est incontestable que lorsque le diagnostic n'est pas bien posé, aucune prophylaxie ne tiendra devant la maladie. Après la description

sur les quelques facteurs et causes de la maladie, il est maintenant impérieux d'en indiquer la thérapeutique appropriée pour la sécurisation de la population et la protection de la jeunesse, pierre angulaire du développement de la République Démocratique du Congo.

Les moyens de lutte contre ce phénomène sont à établir, tout d'abord dans la prévention de la matérialisation effective des faits de Kuluna. Il s'agit d'une énumération des mesures à caractère collectif qui ont pour but de s'opposer à la perpétration des délits, c'est-à-dire une sorte de circonspection sociale, car, dit-on, mieux vaut prévenir que réprimer¹⁵ ; ensuite, il sera question d'indiquer les moyens politiques, juridiques, socioéconomiques visant à empêcher la recrudescence du Kuluna dans la ville de Kinshasa.

Les moyens préventifs

La prévention du Kuluna est le point de départ de son éradication ; celle-ci doit passer par :

- la démolition des taudis et la surveillance des maisons en chantier, car sans lieu de repli, de refuge, de réunion ou encore de concentration, la vie et la survie d'une bande de « kuluna » deviennent difficiles ;
- il serait également de bon aloi que la justice puisse sanctionner ceux qui refusent de dénoncer les malfaiteurs. C'est le cas du bailleur qui cède, en connaissance des causes, sa parcelle en location à un groupe de jeunes pour y trouver refuge dans le cadre de leurs activités de kuluna ;
- l'administration publique se doit de prendre des mesures de police sévères au sujet des boissons alcooliques telles que la révision à la hausse du prix de vente d'une bouteille de bière, ouvrir les débits des boissons après six heures du soir et les fermer à 22 heures, interdire le cumul des spots publicitaires et de la vente en petite quantité des whiskys et d'autres liqueurs faits d'alcool (communément connus sous le nom de supu na tolo) ;
- en ce qui concerne le chanvre à fumer, les autorités doivent procéder à l'institution des agences de contrôle des opérations de chargement et de déchargement des véhicules qui transportent des produits alimentaires venant de l'intérieur du pays ; cette option doit venir en réconfort de l'Ordonnance Législative du 22 janvier 1903 relative au chanvre à fumer ;
- la lutte contre le phénomène « kuluna » doit également passer par l'aménagement des routes à travers la ville, en évitant l'étroitesse. Il faut les élargir et les aménager en ligne plus ou moins droite ;
- certains endroits sont fertiles à la perpétration des crimes de « kuluna ». Après l'identification de tels lieux, l'Etat devrait les supprimer soit en installant un commissariat de police ou un autre édifice public, en y aménageant de l'éclairage approprié.

Les moyens curatifs

Par rapport à l'ivresse pathologique et à la drogue auxquelles s'adonnent les « Kuluneurs », l'Etat doit procéder à l'administration des cures de désintoxication. Comme nous avons eu à le souligner, il est des jeunes qui se droguent avant de procéder à leurs actes de barbarie, comme il est d'autres qui, sans s'être drogués, se trouvent dans un état d'ivresse. Pour tous ces jeunes, il faut une mesure curative, consistant à les désintoxiquer, pour qu'ils reviennent à l'état normal.

Les moyens politiques et juridiques

Il est question à ce stade de répondre à la question de savoir ce qu'il faut faire sur le plan politique et sur le plan juridique pour mater le phénomène « kuluna ».

Une intervention politico-juridique est indispensable, car, dans l'état actuel des choses, notre politique criminelle en rapport avec l'éradication de Kuluna est inefficace. Cette inefficacité est sans nul doute due au seul fait que la politique criminelle dans ce domaine est réduite à la seule politique répressive, en lieu et place des autres politiques adéquates. C'est pourquoi à notre avis, tous les efforts consentis dans le cadre de l'opération « tolérance zéro » ont été un coup d'épée dans l'eau. D'où la nécessité d'une politique criminelle efficace.

Sans oublier que pour affronter un phénomène comme le Kuluna, il faut au préalable le connaître. C'est pourquoi il serait indispensable pour l'Etat d'instituer une commission de recherche et d'analyse sur ledit phénomène.

En rapport avec les moyens juridiques, il importe de noter qu'à l'état actuel du droit positif congolais, le Kuluna n'est pas une infraction, mais ce sont les faits constitutifs de Kuluna qui sont des infractions, car les Kuluneurs commettent des atteintes à l'intégrité corporelle de la personne humaine et des atteintes à l'intégrité physique des choses.

Voilà toute l'importance de la mise en place d'une loi spéciale par laquelle le législateur devra définir et réprimer ce fléau. La spécialité de cette loi devra se manifester dans le fait qu'elle ne doit pas être calquée sur une loi étrangère, mais élaborée en considération de la réaction sociale, c'est-à-dire le jugement qu'a la société sur le phénomène « kuluna ».

Il est également indispensable que les conditions carcérales dans lesquelles les jeunes condamnés vivent soient plus humaines et dignes, car l'objectif est la rééducation et la réinsertion de ces jeunes, quand bien même l'on sait que le problème du financement de la construction des prisons et de leur entretien, ainsi que celui des détenus, a été de tout temps la pierre d'achoppement du système pénitentiaire¹⁶.

Moyens socioéconomiques

Réfléchir sur une politique d'intégration socioéconomique des jeunes nous semble être une solution qui mettrait fin à la recrudescence de Kuluna dans la ville de Kinshasa. Une telle option se veut concrète et surtout pas théorique, au regard d'un certain nombre d'activités que les jeunes de Kinshasa ont coutume d'exercer. Cette politique ne doit avoir pour finalité que d'éviter que des jeunes puissent tomber dans diverses situations – problèmes, ou encore de les en sortir s'ils y sont déjà¹⁷.

En effet, à Kinshasa, ces activités semblent être tant bien que mal structurées, mais dans le cadre purement informel, ce qui laisse une brèche aux situations-problèmes.

Ainsi, il est écrit par rapport à la délinquance juvénile qu'en s'adonnant à des activités licites et utiles à la société et en se plaçant à l'égard de celle-ci et de la vie dans une perspective humaniste, les jeunes pourront acquérir une mentalité non criminogène. Il faut que la société tout entière assure le développement harmonieux des adolescents en respectant leur personnalité et en favorisant l'épanouissement de la tendre enfance. Les jeunes devraient avoir un rôle actif des partenaires dans la société et ne peuvent être considérés comme simple objet de mesures de socialisation ou de contrôle¹⁸.

En cela il faut reconnaître qu'une bonne politique doit toujours accorder une grande place à la consolidation de l'unité familiale du fait que la cellule familiale est devenue plutôt problématique, ainsi que la vague des situations-problèmes et d'insécurité pour les enfants l'atteste le plus douloureusement, mais restant peut-être la seule issue possible, dans le domaine urbain, qui soit encore capable de canaliser l'énergie de la dispersion et de la recentrer pour la ramener littéralement à la maison¹⁹.

Ainsi, une bonne politique d'intégration doit se présenter non seulement comme un aspect des jeunes victimes de leurs faits nocifs, mais aussi qui considère lesdits faits comme un sentiment d'insécurité vécu par les jeunes. À ce propos, le professeur Kienne-Kienne estime que ces faits sont consécutifs de l'aspect d'apprentissage des jeunes²⁰. C'est donc à ce niveau que doit être retravaillé le lien social pour épargner la jeunesse de diverses déviances.

Il est alors nécessaire que l'organisation sociale prenne ses responsabilités en main en créant des institutions qui occupent les jeunes, et surtout offre aux jeunes l'emploi, car l'Etat a, conformément à la Constitution, l'obligation de garantir le droit au travail et la protection contre le chômage²¹. Il a également l'obligation de protéger la jeunesse contre toute atteinte à sa santé, à son éducation et à son développement intégral²².

Conclusion

Le phénomène Kuluna ou la violence des jeunes à Kinshasa est l'une des formes de violence les plus visibles et nuisibles de nos jours, remettant en cause la mission étatique précieuse, celle de sécuriser la population et ses biens. Cette violence entraîne des préjudices graves non seulement pour les victimes, mais aussi pour les familles, les amis et les communautés, et ce, en dépit des efforts multiformes que le gouvernement congolais a eu à consentir, mais qui se sont révélés inféconds, car, à ce jour, les jeunes violentent et commettent fréquemment toute une série de délits et manifestent d'autres problèmes sociaux et psychologiques. D'où toute l'importance d'effectuer une étude en vue de dénicher les véritables obstacles à l'éradication effective de ce fléau. Ainsi, il a été question dans cette étude de cerner les vrais facteurs et causes du phénomène Kuluna, auxquels certaines pistes de solutions ont été proposées pour son éradication définitive, et ce pour une bonne gouvernance sécuritaire de la ville de Kinshasa.

Notes

1. C'est lors de son message à la nation le 6 décembre 2009, devant le congrès, que le président de la République a lancé la politique de tolérance zéro. Cette politique consiste à combattre l'impunité à tous les niveaux de l'Etat en application indistincte de la loi.
2. Le *Chifita* d'Addis-Abeba est un groupe de jeunes organisé autour de la consommation du *Khat* (boisson locale), de la cérémonie du café et de pratiques sociales ritualisées rappelant l'identité guerrière et païenne des membres ; l'expression *bul faale* en langue wolof signifie « sois indifférent » ou « ne t'en fais pas ». Elle renvoie à l'attitude adoptée par des jeunes citoyens fortement frappés par la crise économique ambiante. Cf. Yao Assogba, *Insertion des jeunes exclus en Afrique*, Alliance de recherche université-communauté (ARUC-ISDC), Université du Québec en Outaouais, 2011, p. 4.
3. *Journal du citoyen* n° 5, semaine du 8 au 14 décembre 2008, p.2.
4. Kienge-Kienge Intudi R., *Le contrôle policier de la délinquance des jeunes à Kinshasa : une approche ethnographique en criminologie*, Bruyillant-Académia, Bruxelles, 2011, pp. 286-267.
5. Bazulu et Ba Anglais sont des noms donnés aux écuries de pomba, les jeunes sportifs très forts et prétendument invincibles que l'on retrouve dans pratiquement chaque quartier. Matonge et Yolo sont parmi les quartiers que compte la commune de Kalamu où le phénomène s'est développé avant de s'étendre ailleurs.
6. Pinatel, J. et Buzat, P., *Traité de droit pénal et de criminologie*, éd. Dalloz, Paris, 1963, p.46.
7. Id., p.43.
8. Idzumbuir Assop, *Notes de cours de criminologie*, 3^e graduat en droit, Kinshasa, UNIKIN, Année académique 2009-2010, inédits.
9. Articles 43 et 44 de la Constitution telle que modifiée à ce jour par la loi n° 11/002 du 20 janvier 2011 portant révision de certains articles de la Constitution de la République

- démocratique du Congo du 18 février 2006, *Journal officiel de la République Démocratique du Congo*, 52^e année, n° spécial, Kinshasa, 5 février 2011.
10. Robert, P., *Le nouveau Petit Robert de la langue française*, 2009, Paris, p. 369.
 11. Idzumbuir Assop, *op. cit.*, inédit.
 12. Matete : c'est l'une des communes où le Kuluna bat son plein dans la ville de Kinshasa.
 13. Cusson, M., *Délinquant pourquoi ?* Armand Colin, Paris, 1981, p. 158.
 14. <http://www.gmanzukula.over-blog.com>, consulté le 05 septembre 2011.
 15. Gassin, R., *Précis de criminologie*, 3^e éd., Dalloz, Paris, 1995, p. 596.
 16. Dupont-Bouchat, M.S., *De la prison à l'école, les pénitenciers pour enfants en Belgique au XIX^e siècle (1840-1914)*, UGA, Kortrijk-Heule (Belgique), 1996, p.40.
 17. Malanda Mvibidulu (B), Kuluna, *quête de sécurité de vie ou problème de sécurité publique*, mémoire de licence en droit, UNIKIN, RDC, 2007-2008, p. 44.
 18. Nations Unies, *Les Nations unies et la prévention du crime*, New-York, 1991, p. 69.
 19. De Boeck, F. et Plissart, *Kinshasa : récit d'une ville invisible*, éd. La renaissance du livre, Bruxelles, 1986, p. 141.
 20. Kienge-Kienge Intudi, *Notes de cours de protection de la jeunesse*, 3^e graduat, Faculté de droit, UNIKIN, 2008-2009.
 21. Art. 36 de la Constitution de la RDC, *op. cit.*
 22. Art. 43 de la Constitution de la RDC, *op. cit.*

Bibliographie

- Constitution de la République de la République Démocratique du Congo, *Journal Officiel de la République Démocratique du Congo*, 47^eme année, n° spécial, 18 février 2006.
- Cusson M., 1981, *Délinquant pourquoi ?*, Armand Colin, Paris.
- De Boeck, F. Et Plissart, 1986, *Récit d'une ville invisible*, éd. La renaissance du livre, Bruxelles.
- Dupont-Bouchat, M. S, 1996, *De la prison à l'école, les pénitenciers pour enfants en Belgique au XIX^eme siècle (1840-1914)*, UGA, Kortrijk-Heule (Belgique).
- Gassin R, 1995, *Précis de criminologie*, 3^e éd., Paris, Dalloz, *Revue internationale de la politique criminelle*, n°7.
- Idzumbuir A, 2009-2010, Notes de cours de criminologie, 3^e graduat, Fac. Droit, UNIKIN, Kinshasa, inédit.
- Journal du citoyen n° 5, semaine du 08 au 14 décembre 2008.
- Kienge-Kienge, Intudi, 2008-2009, Notes de cours de protection de la jeunesse, 3^e graduat, Faculté de droit, UNIKIN, inédit.
- Kienge-Kienge, Intudi, R., 2011, *Le contrôle policier de la délinquance des jeunes à Kinshasa : une approche ethnographique en criminologie*, Bruxelles, Bruyillant-Académia.
- Malanda Mvibidulu, B., 2007-2008, Kuluna, *quête de sécurité de vie ou problème de sécurité publique*, mémoire de licence en droit, UNIKIN, inédit.
- Nations Unies, 1991, *Les Nations unies et la prévention du crime*, New-York.
- Pinatel, J. et Buzat, P., 1963, *Traité de droit pénal et de criminologie*, éd. Dalloz, Paris.
- Robert, P., 2009, *Le nouveau Petit Robert de la langue française*, Paris.
- Yao, Assogba, 2011, *Insertion des jeunes exclus en Afrique*, Alliance de recherche université-communauté (ARUC-ISDC), Université du Québec en Outaouais.
- <http://www.gmanzukula.over-blog.com>, consulté le 05 septembre 2011 à 20 heures.

Les religions de l'Afrique traditionnelle : interrogations majeures et pistes pour des recherches actuelles

Issiaka-P. Latoundji Lalèyè

Introduction

L'adoption de la notion de *religions africaines traditionnelles*¹ a correspondu à la volonté de soustraire à l'obscurantisme des uns et à la démagogie des autres une religiosité qui paraissait entièrement vouée au mal et au commerce avec les démons. Comme telle, cette notion correspond donc à une conquête de laquelle l'on ne saurait minimiser l'importance, mais par rapport à laquelle un minimum de vigilance s'impose lorsqu'on se propose d'examiner la religiosité africaine actuelle et de l'interroger par rapport aux défis majeurs du présent.

Car, d'une part, les religions négro-africaines proprement *traditionnelles* n'existent plus dans leur pureté originelle et, d'autre part, l'Afrique que l'on aurait des raisons de considérer comme *traditionnelle* n'est désormais accessible qu'à celui qui parvient à voir, derrière les réalisations d'une modernité qui s'en va se globalisant, les constituants encore vivants d'un héritage toujours à reconquérir et à reconstruire.

Mais si la religion africaine traditionnelle n'existe plus nulle part à l'état pur et si l'Afrique traditionnelle ne fait que survivre à travers une Afrique moderne qui, elle-même, se cherche encore, la religiosité africaine, elle, existe plus que jamais et c'est justement son dynamisme exubérant et multiforme qui force l'attention et oblige à s'interroger sur elle. C'est à dessein que nous prenons le parti de nous orienter ici vers les *religions de l'Afrique traditionnelle* plutôt que vers les *religions traditionnelles africaines*. Dans un cas (celui où l'on se représente la *religion traditionnelle africaine*),

on choisit, et il faut en prendre conscience, de procéder à un véritable travail d'archéologue, sinon même de paléontologue ; dans l'autre cas (celui où l'on oriente son regard vers les *religions de l'Afrique traditionnelle*), la tâche est comme facilitée ou tout au moins rendue plus simple, car l'Afrique traditionnelle continue d'exister dans l'Afrique moderne et au lieu de procéder en paléontologue, il faut se donner les moyens d'observer cette Afrique actuelle pour y retrouver, à travers une religiosité plus vivante que jamais, ce qui ne prend sens qu'à la condition *sine qua non* d'être replacé en liaison – ou en perspective – avec le passé et donc la tradition. De la sorte, si c'est l'attitude archéologique et paléontologique qui conviendrait dans le premier cas, une attitude analytique – voire socio-analytique – portée par les orientations de certaines disciplines largement et couramment pratiquées de nos jours, telles que l'histoire, la sociologie, l'ethno-anthropologie, la psychologie sociale, etc., devrait suffire dans le second cas.

Lorsqu'on considère la religiosité de l'Afrique actuelle, tout un faisceau d'interrogations se présentent à l'esprit, sitôt qu'on s'efforce de placer cette religiosité en présence et en face des difficultés majeures du moment. Ces interrogations vont du théologique au moral et au politique en passant par le philosophique, l'historique, le psychologique, le sociologique, le juridique et même l'esthétique. Il n'y a pas de raison de s'inquiéter, d'une part, de ce que ces interrogations sont regroupées en rubriques qui correspondent à différentes disciplines scientifiques, d'autre part, de ce que l'on prend conscience que ces rubriques énumérées n'épuisent pas l'horizon des rubriques. Ce qui signifie que non seulement l'ordre de leur énumération importe peu, mais surtout que d'autres rubriques peuvent être envisagées et énumérées sans remettre fondamentalement en question l'effort de réflexion déployé ici.

Car c'est un fait que l'on ne saurait entreprendre d'explorer et comprendre le passé qu'en prenant solidement pied dans le présent. Les différentes sciences auxquelles se réfèrent ces interrogations énumérées se trouvent dans notre présent, quel que soit le degré de scientificité que chacune d'elle est parvenue à réaliser. Mais avant de parcourir chacune de ces rubriques pour mettre en évidence les interrogations majeures qui s'y entremêlent et d'esquisser quelques-unes des trajectoires qu'une recherche actuelle pourrait choisir, nous allons évoquer, au sujet des religions de l'Afrique traditionnelle, une question par rapport à laquelle chacune des disciplines ici mentionnées aura intérêt à rechercher le point de vue des spécialistes des autres disciplines. Cette question est celle de l'unité ou de la pluralité des religions africaines. Nous aborderons ensuite une interrogation également transversale à toutes celles que l'on peut choisir de clarifier pour pouvoir y répondre et qui est celle de la scientificité, ou plus exactement des limites de la scientificité dans le traitement des choses ayant trait à la religion en général. Nous consacrerons une troisième partie aux axes majeurs de l'étude de la religiosité africaine actuelle pour y formuler quelques questions.

Unité ou pluralité des religions de l'Afrique traditionnelle

L'un des inconvénients de l'expression *religions africaines traditionnelles*, lorsqu'il en est fait usage au pluriel, est d'inciter à se représenter des religions africaines au moins aussi nombreuses que les cultures (ou même les langues) africaines. De fait, les recherches ethno-anthropologiques nous ont habitués à discourir sur la *religion des Yoruba*, la *religion des Gun*, la *religion des Haoussa* ou la *religion des Mossi* ou des *Sérer*². En se limitant dans les frontières tantôt d'une langue, tantôt d'une culture, la vie religieuse de cette culture présente, d'une part, une homogénéité suffisante pour être considérée comme distincte de la vie religieuse de tout autre groupe voisin et, d'autre part, cette homogénéité paraît suffire pour fonder une séparation de la religion d'un peuple A des religions des peuples B, C et D qui lui sont voisins. Autrement dit, les *Gun*, les *Fon*, les *Mahi* et les *Ewe* ou *Mina*³ pratiquent-ils quatre religions différentes ou bien sont-ils tous des adeptes du *Vodoun* ? De même, les *Anago* ou *Nago*⁴, les *Ayonou*⁵ ou *Yoruba*, les *Shabè*⁶, les *Dasha*⁷ pratiquent-ils quatre religions différentes ou bien sont-ils plutôt tous des adeptes de l'*Orisha* ?

Par-delà les adeptes du *Vodoun* en même temps que par-delà les adeptes de l'*Orisha*, le concept de *religions africaines traditionnelles* suffit-il pour unifier les pratiques *vodoun* et les pratiques *orisha* en les enchâssant dans un seul et même moule, celui de la religion africaine traditionnelle, justement ? C'est à se demander si les adeptes du dieu de la foudre, *Hèvioso*, et ceux du dieu de la variole, *Sakpata*⁸, pratiquent deux religions différentes ou bien sont plutôt purement et simplement des *vodoun-si*⁹, c'est-à-dire des adeptes du vodoun. De même qu'on peut aller jusqu'à se demander si les Yoruba adorateurs de *Shango*¹⁰, dieu de la foudre, et leurs frères et sœurs adorateurs de *Ogoun*, dieu du fer, pratiquent deux religions différentes ou bien sont plutôt des adeptes de l'*Orisha*.

Dans le cas du *Vodoun* et de l'*Orisha*, pour ne prendre que ces deux exemples, quatre éléments peuvent être mis en relief pour permettre de mieux sentir le problème, mieux le circonscrire en des termes géographiques, historiques, anthropologiques, sociologiques, etc., pour être en mesure de le formuler, puis de le poser de manière à le résoudre progressivement et méthodiquement :

- *Premier élément* : le premier de ces éléments est la contiguïté spatiale, en Afrique de l'Ouest, des aires socioculturelles du *Vodoun* et de l'*Orisha* dans lesquelles vivent respectivement les *Adja-Fon*, et les groupes apparentés (*Goun*, *Tori*, *Ewe*, etc.) et les *Yoruba-Nago* et leurs diverses subdivisions (*Shabè*, *Dasha*, *Holi*, etc.). Cette contiguïté spatiale explique les interférences historiques vécues par les *Adja-Fon* et les *Yoruba-Nago* ; interférences qui ont entraîné en leur temps des déclarations de guerre et des traités de paix, et qui continuent d'être l'espace naturel des différents événements acculturatifs et déculturatifs que vivent ces groupes humains, dans le contexte d'une modernité par ailleurs en train de se mondialiser et de se globaliser.

- *Deuxième élément* : c'est ce qui fait que cette contiguïté spatiale comme donnée brute du passé et du présent sert d'espace pour une détermination et des inter-déterminations des cultures *yoruba-nago* et *adja-fon*. Concrètement, aux quatre niveaux des
 - pratiques (y compris les rites),
 - des langues (y compris les chants),
 - des croyances (telles que les illustrent les contes et les légendes),
 - et des profondeurs cosmogoniques et philosophiques, les cultures *yoruba* et *fon* non seulement offrent des similitudes que l'on peut constater du dehors, mais encore ces cultures extériorisent de diverses façons les liens génétiques qui les unissent l'une à l'autre sans qu'il soit nécessaire – ni urgent – de mettre en lumière l'intéressante question de l'antériorité de l'une de ces deux cultures et/ou de la postériorité dans le temps de l'une et/ou de l'autre. Le fait est qu'à les observer et à les écouter, ceux qui vivent de ces deux cultures laissent apparaître en de nombreux endroits et confessent eux-mêmes ouvertement leurs dettes les uns à l'endroit des autres. L'intéressant, pour une étude actuelle de la religiosité africaine, c'est de pouvoir fonder sur cette proximité géographique, et ces interférences acculturatives, la question de savoir si c'est de la même religion qu'il s'agit chez les Fon et les Yoruba ou si, au contraire, bien que s'étant déterminés dans le passé tout en continuant à s'influencer dans le présent, ces deux groupes humains pratiquent deux religions différentes.
- *Troisième élément* : le troisième élément qui, dans le cas des *Fon* et des *Yoruba*, permet de sentir le problème de l'unité et/ou de la pluralité des religions africaines est le fait que le *vodoun* et l'*orisha* aient été exportés des deux foyers socio-culturels des pays *Fon*, d'une part, et *Yoruba*, de l'autre. Emportés loin de leurs cadres originels, l'*orisha* et le *vodoun* ont conservé :
 - leurs appellations respectives,
 - leurs rites respectifs,
 - leurs croyances,
 - et leurs philosophies implicites,

avec une fidélité suffisante¹¹ pour autoriser une étude comparative entre ce qui fut à l'origine et ce qui s'offre actuellement à l'observation, aussi bien en Afrique que dans les lieux de la diaspora en Amérique centrale, en Amérique du Sud et en Amérique du Nord.

- *Quatrième élément* : un élément d'intérêt supplémentaire pour une telle étude comparative d'un continent à l'autre se trouve dans le fait qu'au moment de leur exportation, le *vodoun* et l'*orisha* se sont trouvés mêlés à des pratiques religieuses provenant d'autres parties de l'Afrique. En sorte que ce que le *vodou* haïtien est devenu à partir du *vodoun* dan-homéen ou nigéro-dan-homéen¹² qui semble en avoir été l'origine est à la fois aussi instructif sur

ce que le *vodoun* et l'*orisha* ont été dans leurs foyers socioculturels d'origine et instructif sur ce que ces deux religions confrontées à d'autres qui leur ressemblent sont devenues tantôt en s'identifiant et tantôt en s'opposant à des éléments de tous ordres en provenance d'autres parties (et d'autres cultures) du continent africain.

De la sorte, s'il y a un sens – et par suite, de l'intérêt – à savoir si l'*orisha* et le *vodoun* sont ou bien deux religions distinctes ou plutôt une seule et même religion vécue dans deux contextes culturels géographiquement contigus mais socio-historiquement distincts et différents ; ce sens et cet intérêt deviennent plus précis, d'une part, si l'on considère ce que le *vodoun* et l'*orisha* sont devenus là où les vicissitudes de l'histoire les ont transplantés et, d'autre part, si l'on observe pour l'étudier systématiquement, ce que le *vodoun* et l'*orisha* sont actuellement devenus (tout en restant chez eux), dans le voisinage actuel des religions monothéistes comme l'islam et le christianisme au moment où ceux qui pratiquent le *vodoun* et l'*orisha* sont confrontés aux défis du développement et de la mondialisation.

Possibilité et limites d'une connaissance scientifique des religions de l'Afrique traditionnelle

Ce n'est pas seulement lorsqu'il s'agit des religions de l'Afrique traditionnelle que l'on doit se poser la double question de la possibilité et des limites d'une telle connaissance, si elle se veut scientifique. C'est la religion comme telle, qu'elle soit africaine ou non africaine, qui oblige celui qui s'y intéresse à se demander s'il peut en avoir une connaissance scientifique et quelles devraient être les limites de cette connaissance. Dans le cas des religions de l'Afrique traditionnelle, le simple fait de distinguer un ensemble de choses, de comportements et d'êtres que l'on peut qualifier de « religieux » est déjà une décision qui arrache ces choses, ces faits et ces comportements à des ensembles qualifiables autrement, et notamment à partir du fétichisme, de la magie ou du satanisme, encore qu'il faille définir ces trois pôles de catégorisation en les fondant sur un minimum d'accord entre théoriciens.

Qu'il s'agisse des *Formes élémentaires de la vie religieuse*¹³ d'Emile Durkheim, (1912), de la remarquable *phénoménologie de la religion* que fit G. Van der Leeuw¹⁴ quelques années après Durkheim, (1935) ou qu'il s'agisse, plus près de nous du *Fait religieux*¹⁵ de Jean Delumeau ou de *l'Anthropologie de la vie religieuse* menée en dix volumes sous la direction de Julien Ries¹⁶, ou encore *d'un monde de religions* décrit et expliqué avec érudition et sagacité, en trois tomes respectivement consacrés aux traditions de l'Inde (tome 1), aux traditions judéo-chrétiennes et musulmanes (tome 2) et aux traditions de l'Asie de l'Est, de l'Afrique et des Amériques (tome 3)¹⁷, la pensée désireuse de se doter des méthodes les plus rigoureuses et des résultats les moins contestables possible donne la nette impression de faire et de refaire, du dedans comme du dehors, le tour de la religion sans cependant pouvoir oser affirmer en avoir produit une connaissance scientifique.

Certes, concernant l'objet que notre esprit se représente dès qu'il entend le mot ou le nom *religion*, ce n'est pas d'aujourd'hui que date l'effort humain pour accéder à des connaissances sûres ; c'est depuis toujours, peut-on dire, même en prenant la précaution de restreindre ce « toujours » au laps de temps qui a correspondu pour l'homme à la prise de conscience de l'existence d'un au-delà de ce qui nous est matériellement et immédiatement donné. Sans doute devons-nous situer dans cet au-delà une au moins des causes profondes de la résistance têtue de la religion à une appréhension scientifique qui se voudrait non seulement objective, mais encore et surtout totale et définitive. Heureusement qu'aujourd'hui, si tout savoir scientifique s'efforce d'être méthodique, rigoureux, objectif et même efficace au double plan de la théorie et de la pratique, plus aucune science ne s'abreuve de l'illusion d'être totale et définitive. Le rêve de la capacité de l'homme d'accéder aux causes premières et aux principes premiers de toute chose a vécu. Il ne saurait en être autrement lorsqu'il s'agit des religions de l'Afrique traditionnelle. Car lorsqu'il s'agit d'elles, la tâche demeure immense si tôt que l'on s'accorde à plusieurs que l'objet est encore loin d'être adéquatement circonscrit. Cet objet, qu'on le vise et le désigne à travers les concepts de *religion*, de *fait religieux*, de *croyances religieuses*, de *conscience religieuse* ou de *l'homo religiosus* africain, etc., doit encore être patiemment construit. Une telle construction ne peut se faire qu'en adoptant consciemment la perspective clairement définie d'une science particulière.

Par science particulière il faut entendre aussi bien la mathématique que les innombrables moyens d'étude quantitative que nous offrent aujourd'hui les sciences informatiques et que l'histoire, la psychologie, la sociologie, l'anthropologie et la philosophie, la théologie ainsi que la métaphysique. Si, dans l'une ou l'autre de ces perspectives librement choisies, un chercheur isolé ou un groupe de chercheurs formule et pose *le problème* à la résolution duquel il a choisi d'œuvrer, énonce clairement *ses hypothèses*, assemble et rassemble *les faits qu'il observe* grâce à des *instruments dûment choisis*, et soumet ses *analyses* et ses *conclusions* à l'aréopage de ses pairs de la même discipline en même temps qu'aux points de vue de ses collègues chercheurs des autres disciplines, alors la connaissance ainsi produite pourra toujours nous être utile en attendant qu'elle soit *scientifique*¹⁸, au sens plénier du terme, tant il est vrai qu'il n'y a de scientifique que du falsifiable. Autrement dit, cette connaissance n'a pas d'autre moyen d'être scientifique que celui-là.

Interrogations majeures et pistes de recherche dans diverses perspectives scientifiques

Perspective théologique

Une fois débarrassées de l'accusation ou de la suspicion de n'être que sataniques et vouées au mal sous toutes ses formes, les vies religieuses de l'Afrique traditionnelle, comme toute autre vie religieuse géographiquement et historiquement située, deviennent un vaste champ de recherche sur Dieu et la divinité en tant que tels.

Ces recherches, leurs organisations, leurs conduites et leurs résultats sont donc à qualifier de *théologiques*, au premier sens du terme.

Le point de départ en ce domaine devrait être les noms par lesquels la divinité, le divin, les dieux et Dieu sont désignés. Cela se fera d'abord dans chaque culture africaine considérée en elle-même, et ensuite de proche en proche dans des ensembles de cultures, puis dans des civilisations qui ont coexisté et continuent de cohabiter sur le continent africain¹⁹.

Aux questions qui s'organiseront autour des noms et des idées des dieux et de Dieu devront s'articuler les questions qui interrogent les morales – et sur les morales – lorsqu'on les considère comme autant de réponses apportées par les Africains à leur(s) idée(s) de Dieu dans leurs vies individuelles et sociales concrètes. Car pour les Africains comme pour tout autre homme, tout ce que fait l'homme n'est pas « bien », tout ce que veut l'homme n'est pas « bon » et il est temps de mettre sinon bout à bout, mais côte à côte dans un grand ensemble tous ces « bons », tous ces « biens » socio-historiquement et culturellement déterminés que les Africains se représentent et d'après lesquels ils tâchent de vivre, en exhortant leurs progénitures à suivre leur exemple.

Il est temps de considérer comme anecdotique et superficielle cette déclaration qui prétend que les Africains n'ont du Dieu suprême qu'une idée bien approximative, qu'ils ne lui rendent aucun culte et qu'ils le placent tellement haut qu'ils ne le mêlent pas à leurs affaires terrestres quotidiennement. Il est donc temps de traquer dans les coins les plus reculés de nos langues et de nos pratiques le Dieu véritable que les ancêtres de l'Afrique traditionnelle ont toujours perçu et proclamé et duquel ils ont toujours su placer les appels au-dessus et en dehors de toutes les tentations et de toutes les injonctions de tous les diables.

Perspective philosophique

Ce qu'il faut demander ici à l'expertise philosophique n'est pas une fidélité aveugle à un passé glorieux d'une pratique multiséculaire et aujourd'hui internationale. Ce qu'il faut, c'est la capacité d'interroger et l'aptitude à poser les problèmes que l'on a à résoudre que confère la formation philosophique à ceux qui l'ont reçue. Cette compétence philosophique brute n'a que faire du milieu où il lui est fait appel et des tâches qu'on lui assigne.

Le théologien des religions de l'Afrique traditionnelle se fera ainsi philosophe pour mieux venir à bout des difficultés théoriques (en l'occurrence ontologiques et logiques, c'est-à-dire métaphysiques) auxquelles il lui faudra faire face. En d'autres termes, le philosophe et le théologien africains découvriront très vite l'intérêt qu'ils ont à rechercher chacun le point de vue de l'autre s'ils veulent saisir le plus adéquatement possible ce que recèlent les croyances et les pratiques individuelles et collectives de l'Afrique traditionnelle hier et aujourd'hui.

Il n'est pas indispensable pour cela d'admettre une philosophie africaine antérieure ni même d'exiger que la philosophie appelée à seconder et à soutenir l'étude théologique des grandes questions qui se posent au sujet des religions de l'Afrique traditionnelle soit elle-même une philosophie déjà *africaine*²⁰. Qu'il lui suffise d'être de la philosophie et de s'évertuer à porter son regard sur l'objet qu'il s'agit d'étudier.

C'est dire que ce qu'il faut savoir, ce n'est pas ce que la philosophie en général pense de la religion en général. Ce n'est même pas ce que la philosophie pense de la religion de l'Afrique traditionnelle ; c'est, au contraire, ce que ces religions de l'Afrique traditionnelle recèlent de philosophique dans leurs croyances et leurs pratiques multiformes²¹. Cela suffit pour justifier un intérêt de la philosophie pour ces religions ; l'intérêt de toute philosophie, y compris la philosophie africaine.

Or, pour accéder à cette philosophie que l'on peut qualifier d'implicite ou de fossile, le travail qui s'impose, en plus d'être méthodique par principe, est nécessairement collectif pour trois raisons au moins :

- 1) La première est que les croyances et les pratiques caractéristiques de ces religions se présentent à nous, aujourd'hui, dans un état de diversité et d'émiettement très avancé. C'est cet émiettement qui commande une observation menée en divers points, mais soutenue par une même volonté de synthèse. C'est parce que cette synthèse ne devrait se faire qu'*a posteriori* qu'il est nécessaire que ceux qui se proposent de la faire conviennent, au départ, d'un socle constitué par l'indication d'une définition et le choix sinon d'une méthode, mais d'un ensemble de procédés méthodologiques consensuels.
- 2) La deuxième de ces raisons est qu'en plus d'être diverses, ces croyances et pratiques ne contiennent pas seulement des éléments de nature philosophique. Il est évident, à les observer telles qu'elles s'offrent à nous aujourd'hui, que d'autres sciences sociales et humaines y trouveront leurs objets formels et que les explications fournies par les spécialistes de ces sciences pourront éclairer celles qu'esquisseront les philosophes en même temps qu'elles seront expliquées par elles. De la sorte, si la coopération que nécessite la caractéristique exposée en premier point (1) est intradisciplinaire, celle dont nous parlons ici sera nécessairement interdisciplinaire.
- 3) La troisième raison pour laquelle même l'étude philosophique telle qu'entendue ci-dessus des religions de l'Afrique traditionnelle appelle un travail collectif est que la connaissance de cette religion ne doit pas être érigée en une fin en soi. Cette connaissance doit servir à l'effort que nous menons actuellement pour bien comprendre la situation que nous vivons afin de pouvoir initier et mener sur nous-mêmes et sur notre environnement une action multiforme, certes, mais une action fondamentalement pertinente pour être efficace. Pour cette raison, la collaboration entre chercheurs se fera nécessairement transdisciplinaire ; ce qui exige de chacun qu'il évite de s'enfermer dans sa tour d'ivoire et qu'il articule ses efforts de compréhension et d'action aux efforts des autres, dans le respect, bien entendu, de la spécialité de chacun.

Les perspectives psychologique, sociologique, anthropologique et historique

L'idée de *l'homo religiosus* en général autorise que l'on se fasse l'idée d'un *homo religiosus* « africain », désignant par-là l'homme africain en tant qu'il est préoccupé de religion ; d'aucuns diraient « pétri-de-religion », menant une existence placée sous l'emprise totale de la religion. Naturellement, cette notion d'un *homo religiosus* africain autoriserait, à son tour, l'idée d'une psychologie de cet *homo religiosus* du continent africain ; dès lors, il y aurait un sens à vouloir faire de la religiosité de ce *type idéal d'Africain* non seulement une psychologie, mais également une sociologie, une anthropologie et une histoire ; toutes disciplines qui obéiraient, par voie de conséquence, aux caractéristiques mentionnées et brièvement évoquées ci-dessus au sujet de la perspective philosophique.

Cependant, il est évident que si faire la psychologie, la sociologie et l'anthropologie d'un Africain qui vit et survit encore en nous et autour de nous est une chose possible et, au demeurant, déjà en train d'être faite, entreprendre la psychologie ou la psychologie sociale, voire la sociologie ou l'anthropologie de *l'homo religiosus* africain du passé, obligerait à réaliser une paléo-psychologie, une paléo-sociologie et une paléo-anthropologie qui ne sont certainement pas impossibles en théorie, mais dont la réalisation nécessitera des outils habituellement disponibles en archéologie et en paléontologie. C'est pourquoi j'estime qu'un autre concept pourrait permettre à la recherche de tendre vers les objectifs conjoints de la psychologie, de la sociologie et de l'anthropologie. Ce concept est celui de la mentalité²². Car non seulement chacun conviendra que la *mentalité africaine* à laquelle nous pourrions accéder en étudiant les Africains qui nous sont contemporains plonge ses racines dans l'histoire de ce que fut l'homme sur le continent africain, mais encore cette mentalité africaine actuelle a conservé dans ses plis sinon l'intégralité de ses acquisitions passées, mais au moins les éléments encore utiles et nécessaires de ces acquisitions.

En conséquence, si, en s'aidant des apports notoires de quelques auteurs bien choisis à la connaissance de la mentalité, nous parvenions à nous remettre, pour cela, à l'écoute de Gustave Le Bon, Lucien Lévy-Bruhl et Emile Durkheim, d'une part, et, d'autre part, de Claude Lévi-Strauss et de Jean Piaget²³, sans doute serions-nous en mesure de concevoir un ensemble de questions qui susciteront des recherches au terme desquelles, à défaut de restituer la mentalité religieuse africaine traditionnelle, nous en reconstruirions la structure qui aura survécu aux aléas et aux vicissitudes de l'histoire. Ainsi, une attitude structuraliste bien menée pourra conduire la recherche en sciences humaines aux éléments les plus significatifs de la mentalité religieuse de l'Afrique traditionnelle.

Perspective esthétique

La dimension esthétique de la religion de l'Afrique traditionnelle est probablement l'une de celles qui nous apprendront les choses les plus intéressantes et les plus inattendues lorsque nous nous donnerons le temps et les moyens d'étudier cette vie religieuse comme elle le mérite. Car notre sens artistique²⁴ a été tellement nié en même temps qu'il était exploité de diverses manières que notre sens du beau²⁵ a été aussi profondément perturbé que le sont nos sens du bien, du vrai et de l'utile.

Ces fameux gris-gris ou fétiches que nous ont légués nos ancêtres et que nous reprenons le courage d'arborer ouvertement et d'exhiber fièrement n'avaient pas que des fonctions uniquement symboliques et magiques plus ou moins miraculeuses. Ou plutôt, en deçà et au-delà de ces fonctions fétichistes ou religieuses au sens strict, ces gris-gris participaient aussi à l'embellissement des espaces, des objets et des corps humains ; si bien que le morceau de calebasse ou la gourde tout entière, la coquille d'escargot ou le cauri, la peau du chat sauvage ou du lion, la queue du cheval ou du porc épic, etc., avaient des fonctions aussi ontologiques, métaphysiques et religieuses que simplement artistiques et esthétiques²⁶.

C'est à une recherche actuelle installée dans notre modernité traversée de part en part par nos propres contradictions et les défis qu'il nous faut relever que nous devons demander de nous conduire, à travers les innombrables dédales de la vie religieuse de l'Afrique d'hier, pour nous faire redécouvrir ce qui, pour cette Afrique, nourrissait notre aspiration au beau.

Perspectives juridique et politique

Le juridique et le politique sont, dans le fonctionnement de toute société, deux aspects indissociables l'un de l'autre. Il en a probablement toujours été ainsi, ailleurs comme dans les sociétés de l'Afrique d'hier. C'est pourquoi il peut être intéressant de ne pas dissocier ces fonctions lorsqu'on choisit de remonter le temps pour pouvoir les observer en état de naître, *in statu nascendi*, comme diraient les latinistes.

Toutefois, si notre modernité abrite toute interrogation qui pourrait nous faire tourner notre regard vers le passé, il nous faut prendre conscience que les choses n'ont pas toujours été ce qu'elles nous paraissent être de nos jours. Ainsi, nous sommes les héritiers et les continuateurs d'*un politique*²⁷ qui s'est évertuée depuis le XVII^e siècle en Europe à se ternir à l'écart du religieux qu'il a eu tendance à confiner dans la vie privée, pour faire de la vie publique l'espace privilégié du politique. Selon toute vraisemblance, il n'en a pas toujours été ainsi, ni en Europe, ni en Afrique, ni ailleurs dans le monde. Car, au contraire, le *politique* semble avoir toujours cherché et trouvé dans le *religieux* une source, un renfort et comme un garant.

L'espace que les Etats africains actuels se décident à rétrocéder aux chefferies traditionnelles brisées par le système colonial et réduites au silence devrait n'être – penserait-on – qu'un espace exclusivement religieux. Les chefs et les rois africains d'hier sont ainsi invités à réinvestir un espace qui leur avait été retiré et duquel ils ne devraient redéployer que les dimensions religieuses. Cependant, on sent bien déjà que sevrer ainsi le religieux du politique, c'est le contraindre à trouver une autre voie d'accès au politique ; et l'une de ces voies se trouve être justement le juridique. C'est pourquoi le juridique, le religieux et le politique sont inextricablement mêlés, et l'équilibre que peuvent connaître leurs rapports est nécessairement provisoire. Nul ne peut dire si c'est le politique seul qui préside à cet équilibre ou si, au contraire, le *religieux*, par le *sacré* interposé, ne sait pas toujours comment retrouver le *politique* qui faisait tantôt mine de le dominer et de le commander.

C'est pourquoi, dans les perspectives juridique et politique, l'attention pour le religieux doit demeurer vigilante. Ce que nous aimerions savoir des dimensions juridique et politique du religieux dans les sociétés africaines d'hier demande que nous acceptions d'accéder à des complexes du religieux, du juridique et du politique avant d'essayer de faire les parts de ces trois composantes qui auront certainement varié selon les époques, selon des lignes de clivage que personne ne peut fixer *a priori* ; car, même en se limitant à une époque donnée, les diverses sociétés offriront différents visages de ces équilibres entre le juridique, le politique et le religieux. Et c'est uniquement des synthèses *a posteriori* conscientes de leurs limites dans le temps et dans l'espace qui pourront nous permettre de présenter les différents visages des relations entre le juridique, le politique et le religieux.

Conclusion

Lorsque l'objet que l'on se propose de connaître est la *religion dans l'Afrique traditionnelle*, se placer tour à tour dans l'axe ou les perspectives des connaissances scientifiques déjà répertoriées et pratiquées est une solution commode dont il faut savoir prendre la juste mesure pour pouvoir en assumer les limites. C'est une solution commode qui nous impose le minimum de réalisme qui sied dans toute connaissance. Cependant, c'est une solution de portée limitée, d'un côté, par l'inachèvement des sciences, et, de l'autre, par la résistance de l'objet à connaître en tant que phénomène.

Il y a inachèvement des sciences – et de la science – par ce que les sciences déjà pratiquées sont encore à parfaire, mais également par ce que l'intelligence humaine n'a pas encore fini de concevoir de nouvelles sciences. En même temps, il y a résistance de l'objet à connaître parce qu'en tant que *phénomène* cet objet est inépuisable. Ainsi, la résistance que l'objet oppose à la volonté, à notre volonté de le connaître est, à la fois, due aux inépuisabilités du temps, de l'espace et du phénomène.

C'est pourquoi, pour compléter les perspectives scientifiques –, celles qui existent déjà aussi bien que celles que l'intelligence humaine concevra et pratiquera – il peut être utile à notre volonté de connaître la religion de l'Afrique traditionnelle, de se voir indiquer deux autres horizons d'objet à connaître. Ces deux autres horizons d'objet sont, d'une part, la langue et, d'autre part, la pratique.

La langue envisagée du point de vue linguistique et même sociolinguistique, certes, mais la langue encore en tant que manifestation privilégiée du langage comme faculté proprement humaine. Car toute langue extériorise une faculté de langage qui est ainsi comme un capital dont chaque langue particulière n'est qu'une des monnaies. A ce titre, nos langues continuent de charrier des ressources littéralement immémoriales en provenance des expériences non seulement des initiateurs²⁸ de chaque langue, mais encore, et surtout, de tous les usagers qui se sont succédé dans la même langue, l'enrichissant sur quelques points tout en l'appauvrissant sur plusieurs autres.

C'est parmi ces ressources parfois superposées, comme les différentes couches d'un terrain sédimentaire, et parfois mêlées et entremêlées comme si de véritables orages s'étaient emparés d'elles qu'il faut savoir reconnaître toutes celles qui nous enseignent et nous renseignent sur ce que fut la religion de l'Afrique durant ces siècles et ces millénaires où nous n'étions pas encore.

De même, les pratiques en général et les pratiques organisées autour du religieux et du sacré en particulier continuent de charrier des informations sur ce que fut la religion de l'Afrique d'hier. Aujourd'hui, face à plusieurs de ces pratiques, nous confessons notre ignorance de leurs causes profondes et de leurs raisons premières. Plusieurs d'entre elles nous ont été transmises sans que l'on nous en ait donné la raison, ou l'explication, mais en nous faisant promettre d'en garder le secret. Quant à nous, outre la conscience de devoir respecter la parole donnée, ce qui nous attache à ces pratiques parfois aberrantes quand on les regarde du dehors, c'est simplement leur efficacité. Car, très souvent, ces conduites inexplicables et ces pratiques apparemment aberrantes se révèlent néanmoins efficaces, d'où l'entêtement avec lequel nous leurs sommes fidèles.

L'anthropologie classique a inventé le concept d'*efficacité symbolique* pour recouvrir plusieurs de ces pratiques aussi efficaces qu'inexplicables, du moins par nous et pour nous ; car le défi qu'il nous faut relever à leur endroit, c'est celui de la redécouverte des raisons qui les ont fait surgir et qui les habitent encore ; de l'intelligence qui les a fait surgir du néant et qui, après les avoir rendues efficaces, les a inscrites dans notre devenir pour longtemps.

Les sciences, les langues et les pratiques, tels sont les axes qu'il nous faut apprendre et réapprendre à explorer pour mériter d'accéder aux sens ; celui qui fut un jour et celui qui peut encore être aujourd'hui.

Notes

1. Il faut rappeler, à ce sujet, l'importante réunion qui eut lieu à Cotonou en 1970. Cf. *Les religions africaines comme source de valeurs de civilisation*, Colloque international sur les religions traditionnelles africaines (Cotonou, 1970), Présence africaine, Paris, 1972, 426 p.
Les propos que voici seraient également intéressants à lire et à méditer pour soutenir une réflexion actuelle sur les religions de l'Afrique traditionnelle, telles que ces religions sont aujourd'hui accessibles : « En Afrique, deuxième continent de la planète par sa taille, les adeptes de religions africaines sont réparties en 43 pays, et se chiffrent à plus de 100 millions, ce qui représente 70 % des adeptes des religions traditionnelles dans le monde ; ils ne représentent cependant, dans toute l'Afrique, que 12 % de la population, 45 % des Africains étant chrétiens et 40 % environ musulmans, ce qui n'empêche pas que ces deux religions soient parfois très nettement influencées dans leur pratique par la religion traditionnelle originelle, interprétées quelquefois de manière particulière, à la lumière des coutumes africaines (on note une grande influence des anciennes religions traditionnelles, notamment au sein des Églises africaines indépendantes) », Cf. Wikipédia, l'Encyclopédie libre, consultée sur la toile, le 20 septembre 2013.
2. Ces différents noms d'ethnies désignent des groupes humains d'importances numériques variables qui se trouvent actuellement dans les pays que voici : le Nigeria, le Bénin, le Togo et la Côte d'Ivoire pour les *Yoruba*, le Bénin et le Togo pour le *Gun*, le Nigeria, le Bénin et le Niger pour les *Haaoussa*, le Burkina pour les *Mossi* et le Sénégal pour les *Séer*.
3. Les *Gun*, les *Fon*, les *Mahi*, les *Ewe* et les *Mina* sont des groupes ethniques appartenant au groupe *Adja-Fon* et parlent respectivement le *Gun-gbe*, le *Fon-gbe*, le *Mahi-gbe* ou les langues *ewe* et *mina*. Le suffixe « *gbe* » signifie tout simplement langue, au sens de la langue parlée pendant que chez les locuteurs de ces diverses langues, l'organe « langue » se dit *odè* ou *dè*.
4. Les *Anago* ou *Nago* sont les *Yoruba* des régions de Sakété, Iyoko, Itako, Pobè etc. au Bénin.
5. *Ayonou* est une déformation d'*Oyonou* qui, en *Gun-gbe*, veut dire « d'Oyo », i.e. : venu ou venant d'Oyo, nom de la ville-capitale du royaume d'Oyo.
6. Les *shabè* sont les *yoruba* de la ville Savè et des environs.
7. Les *dasha* sont les *yoruba* de la ville de Dassa encore dénommé Dassa-zoumè.
8. *Hèvioso* et *Sakpata* sont en *Fon-gbe* les noms propres de ces deux dieux (ou divinités).
9. *Vodounsi* signifie en *fon-gbe*, épouse de la divinité. L'équivalent, en *yoruba* est *iyawo-orisha*, littéralement l'épouse de l'*Orisha*...
10. Ainsi, le dieu *Hèvioso* des *Fon* est le dieu *Shango* des *Yoruba*.
11. Fidélité suffisante, en apparence tout au moins, puisque c'est à mettre cette suffisance en évidence que devraient être consacrées nos recherches actuelles sur ces pratiques religieuses d'hier et d'aujourd'hui.
12. En *fon-gbe*, Dahomey se dit *Dan-homè* ; d'où danhoméen plutôt que dahoméen.
13. Cf. E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. Paris, Les Presses universitaires de France, 1968, cinquième édition, 647 pages. Collection: Bibliothèque de philosophie contemporaine.

14. Cf. G. Van der Leeuw, *La religion dans son essence et ses manifestations*, édition française refondue et mise à jour par l'auteur avec la collaboration du traducteur Jacques Marty, Paris, Payot, 1948, 692 p. Parution en 1935.
15. Cf. Jean Delumeau (sous la dir. de), *Le fait religieux*, Paris, Fayard, 1993, 781 p.).
16. Cf. *Le origini e il problema dell'homo religiosus (Trattato di antropologia del sacro)*, sous la direction de Julien Ries, Milan, Jaca Book-Massimo, vol.1,1989, 328 p., et Vol.10, *Metamorfosi del Sacro*, Editoriale Jaca Book Spa, Milano, 2009, 351 p.
17. Cf. Boisvert Mathieu (ss la dir. de), *Un monde de religions*, Tomes 1, 2 et 3, Presses de l'Université du Québec, 1997, 1999 et 2000, 190 p. 234 p. et 248 p.
18. Ainsi se trouve tracé le chemin (méthode) qui mène du problème à la libre discussion et à la critique libre et responsable des résultats théoriques et pratiques en passant par la formulation des hypothèses, le choix des faits à observer et l'indication des différents instruments d'observation choisis, chemin qui indique, balise et structure la voie de la science, c'est-à-dire du savoir le plus objectif possible construit par les hommes unis et réunis autour de ce qu'ils décident de savoir et de faire. Car, comme dit Popper, «*Des idées audacieuses, des anticipations injustifiées et des spéculations constituent notre seul moyen d'interpréter la nature, notre seul outil, notre seul instrument pour la saisir. Nous devons nous risquer à les utiliser pour remporter le prix. Ceux parmi nous qui refusent d'exposer leurs idées au risque de la réfutation ne prennent pas part au jeu scientifique* ». K. POPPER, *La logique de la découverte scientifique*, Paris, Payot, 1973 [1959], p. 286, dans Claire Saillour, Popper et le critère de la falsifiabilité, lu sur la toile ce 24 septembre 2013.
19. Sans doute est-il fort commode de parler d'une *culture africaine*, voire *négro-africaine*. Ce en quoi c'est commode, c'est justement d'unir un ensemble complexe et fortement diversifié sous un même vocable et de pouvoir le soumettre à un même regard de l'esprit. Mais si nous voulons renouer vraiment avec nos racines, nous devons convenir que ces unifications *a priori* sont aussi trompeuses que commodes. Ce qui nécessite encore de la recherche et donc que nous nous organisions pour cela, c'est justement le divers de chacune de nos cultures lorsqu'on les observe de l'intérieur. C'est une unification *a posteriori* pour laquelle les concepts *d'aire culturelle* et de *civilisation* ne demandent qu'à servir !
20. Cf. I.P. L. Lalèyè, *20 questions sur la philosophie africaine*, Préface du Pr Djibril Samb, Illustrations du Dr François-Xavier Lalèyè, Collection *Etudes Africaines*, Paris, Editions Harmattan, 2010, 152 p.
21. Cf. I.-P. L. Lalèyè, "Implications philosophico-sociologiques des composantes culturelles et religieuses de la vie humaine, in *Identité culturelle africaine et éducation chrétienne*, Document final du Séminaire SRAM de Nairobi (Kenya), 14-19 avril 1980, Kinshasa (Zaire), pp.72-83.
I.-P. L. Lalèyè, " De la portée philosophique des religions africaines traditionnelles", in *Aspects du Catholicisme au Zaïre*, n° spécial 27-28 des *Cahiers des Religions Africaines*, vol.14, Kinshasa, 1980, pp.245-264.
22. Cf. I.-P. L. Lalèyè, *Connaissance de la mentalité. Epistémologie génétique et critique de l'anthropologie*. Doctorat d'Etat 88/PA05/H005, ISSN : 0294-1767, Lille-Thèse, 88.06.05984/88, 797 pages, sur microfiches.
23. *Id., ibid.*
24. Cf. I.-P. L. Lalèyè, "L'oeuvre d'art : dialectique de l'incarnation", in *Le critique africain et son peuple comme créateur de civilisation*. Actes du Colloque de Yaoundé (16-20 avril 1973), Présence Africaine éditeurs, Paris, 1977, pp.23-37.

25. Cf. I.-P. L. Lalèyè, «L'expérience esthétique africaine. Etat des lieux et regard philosophique», dans *DIOGENE* n°s 235-236, juillet 2011, pp.32-38.
26. Cf. I.-P. L. Lalèyè, "L'œuvre d'art : pour une appréciation non consommatoire, fidélité aux sources". *ICA- INFORMATION*, bulletin trimestriel de l'Institut Culturel Africain, n°9, février-mars 1978, Dakar, pp.14-16.
27. Un *politique* pour désigner un *état de fait politique*, état de fait qui inclut, naturellement, des acteurs, des idées, des théories et des actes, le tout vécu dans des situations socio-historiques concrètes.
28. De tels initiateurs ont nécessairement été toute une série d'individus dispersés dans le temps et dans l'espace et ayant œuvré durant des années, voire des siècles.

Bibliographie

- Boisvert M. (sous la dir. de), 1997, 1999 et 2000, *Un monde de religions*, Tomes 1, 2 et 3, Presses de l'Université du Québec, 190 p., 234 p. et 248 p.
- Delumeau J., 1993, (sous la dir. de) *Le fait religieux*, Paris, Fayard, 781 p.
- Durkheim E., 1968, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. Paris, Les Presses universitaires de France, cinquième édition, 647 pages. Collection: Bibliothèque de philosophie contemporaine.
- Lalèyè I.-P. L., 2010, *20 questions sur la philosophie africaine*, Préface du Pr Djibril Samb, Illustrations du Dr François-Xavier Lalèyè, Collection *Etudes Africaines*, Paris, Editions Harmattan, 152 p.
- Lalèyè I.-P. L., 2003, 2005, «La philosophie et les cultures. Flux et reflux de la rationalité» dans *Monde arabe et Monde occidental : un dialogue philosophique par une approche transculturelle et Transcender les cultures*, Journée de la philosophie à l'Unesco, Paris, Unesco, pp. 39-55 [104 p.].
- Lalèyè I.-P. L., 2002, 2004, «La spécificité culturelle à la lumière de la rationalité philosophique» dans *Philosophie et culture et Philosophie et transculturalité*, Journée de la philosophie à l'Unesco, Paris, Unesco, pp. 47-64 [114 p.].
- Lalèyè I.-P. L., "Conscience et culture", *QUEST (Philosophical Discussions)*, vol.VI, n° 1, juin 1992, pp.11-27.
- Lalèyè I.-P. L., 1985, "La participation effective de la philosophie à l'identité culturelle négro-africaine. Du folklore aux éléments structuraux fondamentaux de la question", in *L'Afrique et le problème de son identité*, Alwin Diemer édit, Verlag Peter Lang, Frankfurt am Main, Berne, New York, pp.115-133.
- Lalèyè I.-P. L., 1974, « La problématique de la philosophie en Afrique : effort d'élucidation et de thématization », *Cahiers Philosophiques Africains*, n° 6, pp.7-32.
- Van der Leeuw G., 1948, *La religion dans son essence et ses manifestations*, édition française refondue et mise à jour par l'auteur avec la collaboration du traducteur Jacques Marty, Paris, Payot, 692 p. Parution en 1935.
- Pals D. L., 2006, *Eight Theories of Religion*, Oxford University Press, New York, Oxford, 340 p.
- Ries J., 1989, (sous la dir.de) *Le origini e il problema dell'homo religiosus (Trattato di antropologia del sacro)*, 2009, Milan, Jaca Book-Massimo, vol.1, 328 p, et Vol.10, *Metamorfosi del Sacro*, Editoriale Jaca Book Spa, Milano, 351 p.

