

ÉTUDES AFRICAINES COMPARÉES

n° 1, janvier 2015

Religion et politique en Afrique :
le paradigme de la cité cultuelle

par Jean-François Bayart

Religion et politique en Afrique : le paradigme de la cité cultuelle

Jamais, *peut-être*, l'évidence de l'interaction entre la sphère de la religion et celle de la politique n'a été aussi grande en Afrique. « Peut-être », faut-il bien insister car, en la matière, les illusions d'optique de l'actualité et le prisme déformant des émotions ne sont pas bons conseillers¹. Il n'empêche que, depuis la première édition de cet ouvrage, en 1993, le djihad des *shebab* en Somalie, d'Al-Qaida en Afrique orientale, d'Aqmi au Mali, ou de Boko Haram au Nigeria, l'ombre de Da'ech sur la moitié orientale du continent, le coup d'Etat du général Sissi contre les Frères musulmans en Egypte, l'importance du facteur religieux dans maintes consultations électorales – non seulement en Afrique du Nord mais aussi dans différents pays subsahariens, tels que le Bénin et le Nigeria – ou le rôle de la composante fondamentaliste chrétienne dans la radicalisation des crises politiques en Côte d'Ivoire, dans les années 2000, ou en Centrafrique, depuis 2010, sont là pour nous rappeler que dans cette partie du monde, comme ailleurs, chacun est pour soi, et Dieu décidément pour tous.

Plus généralement, le boom religieux qui est perceptible depuis les années 1980, au moins, ne s'est pas démenti, dont les principales manifestations restent, d'une part, la mobilisation fondamentaliste, aussi bien chrétienne que musulmane, de l'autre, la progression (ou le sentiment d'une progression) des pratiques de l'invisible, si l'on range ces dernières, par commodité certes contestable, dans la sphère de la religion².

¹ Voir par exemple, sur ces effets d'optique dans l'appréhension du supposé « renouveau religieux », Eric Morier-Genoud, « Renouveau religieux et politique au Mozambique : entre permanence, rupture et historicité », *Politique africaine*, 134, juin 2014, pp. 155-177.

² On sait que cette qualification est très disputée. Voir par exemple, pour des approches contradictoires, Terence Ranger, « Scotland Yard in the bush : medicine, murders, child witches and the construction of the occult. A litterature review », *Africa*, 77 (2), 2007, pp. 272-283 ; Gerrie ter Haar, Stephen Ellis, « The occult does not exist : a response to Terence Ranger », *Africa*, 79 (3), 2009, pp. 399-412 ; Peter Geschiere, *Sorcellerie et politique en Afrique. La viande des autres*, Paris, Karthala, 1995 et *Witchcraft, Intimacy and Trust. Africa in Comparison*, Chicago, The University of Chicago Press, 2013. Sur l'angoisse sorcellaire contemporaine, voir par exemple Andrea Ceriana Mayneri, *Sorcellerie et prophétisme en Centrafrique. L'imaginaire de la dépossession en pays banda*, Paris, Karthala, 2014 et Adam Ashworth, *Madumo. A Man Bewitched*, Chicago, The University of Chicago Press, 2000.

De tous ces faits se dégage d'emblée une première conclusion, ou plutôt une première confirmation tant la littérature scientifique a été prolixe et convaincante sur ce point : le fait religieux épouse son temps et produit des transformations sociales plutôt qu'il n'incarne la pesanteur de la tradition, à ceci près qu'il procède souvent par « invention » de cette dernière pour inventer la modernité, selon le paradigme, toujours heuristique, d'Eric Hobsbawm et Terence Ranger³. Les fondamentalismes, la sorcellerie en sont précisément de puissantes illustrations, qui se réclament des origines ou des ancêtres pour mieux habiller le changement. Face à ces évidences africaines, deux remarques s'imposent aussitôt. En premier lieu, il n'y a là rien de spécifiquement « africain ». Bien au contraire, la vitalité du fait religieux sur le continent atteste que celui-ci participe du « temps mondial »⁴, et ce de longue date. Les pratiques ou les représentations religieuses des Africains s'hybrident avec celles d'autres continents en se les appropriant, ainsi que l'attestent les figures des divinités indiennes ou de la Vierge Marie dans le culte de la Mami Wata, l'irruption de la technologie industrielle dans l'invisible, la prolifération des sectes asiatiques au sud du Sahara. Rien de neuf sous le soleil des Tropiques. Dans les années 1970, Peter Geschiere repérait déjà la présence de prédicateurs bahaï en pays maka, au fin fond du Cameroun⁵. Et le culte ancestral de la Mami Wata, ou en tout cas son imaginaire symbolique, semble né de la rencontre entre les peuples de la côte atlantique et les navigateurs portugais, au XVI^e siècle, pour s'enrichir ensuite des figures du panthéon hindouiste⁶. Aujourd'hui, ce sont les prédicateurs charismatiques américains ou pakistanais du Tabligh Jamaat qui font recette...

Ce faisant, le fait religieux en Afrique n'est pas déconnecté des transformations et des flux du champ religieux « global », comme l'on dit aujourd'hui. En l'occurrence, il prend désormais la forme de religions « de marché », pour emprunter l'expression pionnière de Patrick Haenni à propos de l'islam⁷, dont les téléprédicateurs égyptiens ou leurs homologues chrétiens de la côte atlantique, les pieux marchands dits « wahabistes » du Sahel, l'orientation économique néo-libérale des partis islamiques en Tunisie, au Maroc et, pour autant qu'on ait eu le temps

³ Eric Hobsbawm, Terence Ranger, eds., *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983. Là aussi, cette interprétation a été discutée, critiquée, et nuancée ou complétée par ses auteurs eux-mêmes.

⁴ Wolfram Eberhard, *Conquerors and Rulers : Social Forces in Medieval China*, Leyde, E. J. Brill, 1965, pp. 1-17. Zaki Laïdi a ultérieurement repris cette notion du point de vue de la théorie des relations internationales.

⁵ Peter Geschiere, *Village Communities and the State. Changing Relations among the Maka of Southeastern Cameroon since the Colonial Conquest*, Londres, Kegan Paul International, 1982, pp. 241-242.

⁶ Henry J. Drewal, « Mami Wata shrines : exotica and the construction of self » in Mary J. Arnoldi, Christraud M. Geary, Kris L. Hardin, eds., *African Material Culture*, Bloomington, Indiana University Press, 1996, chapitre 13 ; Bogumil Jewsiewicki, *Mami Wata. La peinture urbaine au Congo*, Paris, Gallimard, 2003.

⁷ Patrick Haenni, *L'Islam de marché. L'autre révolution conservatrice*, Paris, Le Seuil, 2005.

de l'observer, en Egypte, ou le Gospel de la Prospérité des pentecôtistes sont des expressions bien connues des anthropologues et des sociologues. De toute façon, le rapport privilégié que les pratiques religieuses ont entretenu avec l'argent, leur contribution à la monétarisation et à la marchandisation du continent avaient préparé le terrain. En observant ces évolutions, nous ne sommes pas sur une autre planète que, disons, en Indonésie, en Turquie, ou à Houston, haut lieu du management chrétien néolibéral dont les acteurs musulmans contemporains n'ont pas dédaigné d'apprendre les leçons⁸.

En second lieu, l'éminence du fait religieux en Afrique ne doit pas nous faire verser dans le piège de la « surinterprétation » religieuse contre lequel nous met en garde Paul Veyne⁹. Certes, la religion prête à la politique ses mots pour dire l'obéissance, la résistance, ou encore son « quant-à-soi » (*Eigensinn*)¹⁰, au point de donner forme à des cultes presidentialistes, comme dans le Zaïre du maréchal Mobutu ou le Togo du général Eyadema, ou à des soulèvements millénaristes mi prophétiques mi révolutionnaires, dont le Nigeria du Nord est coutumier, mais dont les rébellions congolaises des années 1960 ont également fourni des exemples paradigmatisques, qu'inspiraient les figures christiques de Patrice Lumumba et de Pierre Mulele. Mais force est de reconnaître qu'elle n'a pas occupé le devant de la scène lors des mobilisations politiques qui ont balayé l'Afrique ces dernières années. Vainqueurs dans les urnes, les islamistes ont surfé sur des Printemps arabes dont ils n'avaient pas pris l'initiative. Au Sénégal, ce sont des rappeurs qui ont tenu le haut du pavé lors de l'alternance, en 2012, et au Burkina Faso, en 2014, ce n'était pas la foi qui actionnait le Balai, fort précisément qualifié de citoyen. Il se peut, en fait, que la principale contribution de la religion à la sphère du politique provienne de sa « quotidianité », de sa « grisaille », de son « universelle banalité », du « conformisme » qu'elle représente pour la masse des croyants, « pieux de la même manière qu'ils portent des vêtements : pour être convenables »¹¹. Plus encore que les mots de la radicalité, de la distanciation ou de la soumission par rapport au pouvoir, la religion propose ceux de la respectabilité et de la dignité qui va de pair, ce qui

⁸ Gwenaël Njoto-Feillard, *L'Islam et la réinvention du capitalisme en Indonésie*, Paris, Karthala, 2012.

⁹ Paul Veyne, « L'interprétation et l'interprète. A propos des choses de la religion », *Enquête*, 3, 1996, p. 7 <http://enquête.revues.org/sommaire332.html>.

¹⁰ Alf Lüdtke, dir, *Histoire du quotidien*, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme, 1994 et *Des ouvriers dans l'Allemagne du XXe siècle. Le quotidien des dictatures*, Paris, L'Harmattan, 2000.

¹¹ Paul Veyne, « L'interprétation et l'interprète », art. cité. Ici, Paul Veyne est très proche du concept wébérien de « quotidiannisation » (*Veralltäglichung*) que le travail fondamental de traduction et d'exégèse de Jean-Pierre Grossein a restitué en français, en récusant le terme habituel, mais erroné, de « routinisation », emprunté à Talcott Parsons. Voir notamment Jean-Pierre Grossein, « Peut-on lire en français *L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme* ? », *European Journal of Sociology*, 40 (1), mai 1999, pp. 125-147 et « A propos d'une nouvelle traduction de *L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme* », *Revue française de sociologie*, 43 (4), 2002, pp. 653-671.

n'est pas une mince affaire sur un continent où la revendication de cette dernière a été inhérente à la lutte anti-coloniale et à l'émancipation des cadets sociaux, des captifs, des esclaves. Ce souci notabliaire ou petit-bourgeois de soi, Terence Ranger l'avait bien restitué dans sa fresque de la famille chrétienne Samkange en Rhodésie/Zimbabwe¹².

D'où l'importance de la religion comme méthode de vie, qui est au cœur du raisonnement wébérien, et dans laquelle excellent les fondamentalistes, tous « méthodistes », « précisistes » dans l'âme¹³. Encore faut-il garder à l'esprit, avec le sociologue de Heidelberg, que le type-ideal de l'autorité charismatique n'exclut pas la « quotidiannisation » (*Veralltäglichung*) du comportement des fidèles et la bureaucratisation de l'institution sociale dans laquelle ils se reconnaissent, bref le type-ideal de la légitimité rationnelle-légale¹⁴. Le confirment en Afrique les mouvements chrétiens ou néochrétiens d'origine prophétique, vite érigés en églises confessionnelles et, aujourd'hui, de plus en plus « ong-isés », ou les différents rameaux de la confrérie sénégalaise mouride, sous la houlette d'un khalife *général* et de cheikhs qui n'hésitent plus à « encarter » leurs disciples, à l'instar de Cheikh Modou Kara¹⁵.

L'analyse des rapports entre religion et politique en Afrique doit également tenir compte de la différenciation respective des deux ordres de réalité. Le champ politique s'est autonomisé, par le biais de son institutionnalisation, de sa constitutionnalisation, de sa bureaucratisation rationnelle-légale, de son inspiration idéologique propre. Dans certaines sociétés, ce processus a été très antérieur à la colonisation : par exemple, dans les provinces ottomanes d'Afrique du Nord – à l'exception sans doute de la Cyrénaïque et de la Tripolitaine – ou au Maroc, étant entendu que l'islam véhicule cette distinction entre la religion (*din*) et l'Etat (*dolat*) contrairement à une mauvaise légende ; mais aussi dans plusieurs royaumes ou empires subsahariens, tels que l'Ashanti ou les royaumes wolof. Néanmoins, la colonisation a étendu la différenciation des deux sphères du religieux et du politique aux sociétés, notamment lignagères, qui ne la pratiquaient pas et ignoraient même ces catégories de pensée. Elle l'a

¹² Terence Ranger, *Are We not also Men ? The Samkange Family & African Politics in Zimbabwe, 1920-64*, Londres, James Currey, 1995.

¹³ Max Weber, *L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme*, suivi d'autres essais, traduit par Jean-Pierre Grossein, Paris, Gallimard, 2003, pp. 133-134.

¹⁴ Max Weber, *Sociologie des religions*, traduit par Jean-Pierre Grossein, Paris, Gallimard, 1996 et *La Domination*, Paris, La Découverte, 2013.

¹⁵ Xavier Audrain analyse très finement cette imbrication des deux types d'autorité dans sa thèse : *Des « punks de Dieu » aux « taalibe-citoyens ». Jeunesse, citoyenneté et mobilisation religieuse au Sénégal. Le mouvement mouride de Cheikh Modou Kara (1980-2007)*, Paris, Université de Paris 1 Panthéon Sorbonne, multigr., 2013. Voir aussi Jean-François Havard, « Le 'phénomène' Cheikh Bethio Thioune et le djihad migratoire des étudiants sénégalais 'Thiantakones' » in Fariba Adelkhah, Jean-François Bayart, dir., *Voyages du développement. Emigration, commerce, exil*, Paris, Karthala, 2007, p. 321, et Jean-François Bayart, « La cité bureaucratique en Afrique subsaharienne » in Béatrice Hibou, dir., *La Bureaucratisation néolibérale*, Paris, La Découverte, 2013, pp. 291-313.

généralisée, et l'a systématisée grâce aux ressources de l'écriture, du capitalisme, de la civilisation industrielle.

Ce processus de différenciation n'est pas le produit univoque de la sécularisation, *ou plus exactement celle-ci naît souvent de la religion elle-même autant que du politique ou de l'Etat*. En d'autres termes, l'islam et le christianisme n'ont pas été en reste, en Afrique, en matière de transformations sociales ou mentales qui ont abouti à l'autonomisation de la sphère politique, ne serait-ce que parce qu'ils ont été eux-mêmes de hauts lieux de la bureaucratisation, du marché, de l'enseignement de l'*épistème* occidentale et de la reconnaissance de la légitimité de l'Etat, quitte à en contester les politiques publiques. Ce en quoi le continent s'avère être, une fois de plus, d'une banalité historique flagrante. Car il n'en pas été autrement dans l'Europe du Moyen-Âge et de l'Âge moderne, ou, plus récemment, en Iran : dans un cas la papauté, dans un autre la République islamique ont promu l'Etat et sa raison en les dissociant du religieux ou en se subordonnant celui-ci, et avec d'autant plus d'efficacité qu'elles avaient la légitimité spirituelle pour le faire¹⁶.

En même temps, l'expérience de la foi demeure irréductible à la raison politique – et à celle des sciences sociales du politique, qui ne peuvent qu'en prendre acte. La religion conserve ses « logiques intrinsèques »¹⁷, qu'attestent les plans d'immanence de la prière, de l'onction, de la vision, de l'attaque en sorcellerie, voire du djihad. Ces « logiques intrinsèques » de la religion sont parfois constitutives du politique, considéré dans sa propre autonomie. Ruth Marshall reprend ainsi le concept foucaldien de « spiritualité politique » pour analyser en tant que phénomène de foi le pentecôtisme nigérian, dont elle pense qu'il constitue une « révolution », en évitant toute interprétation utilitariste, fonctionnaliste ou matérialiste¹⁸. De même, au Sénégal, c'est paradoxalement la disjonction entre les préoccupations islamiques et mystiques de Cheikh Hamadou Bamba et les visées profanes et politiques de l'administration française qui rendit possible l'étrange compromis entre la confrérie des mourides et une République soucieuse de Séparation des cultes et de l'Etat – un « contrat social » dont la « success story »

¹⁶ Paolo Prodi, *Christianisme et monde moderne. Cinquante ans de recherche*, Paris, Gallimard, Seuil, 2006, pp. 185, 203, 210 et suiv., 250 et suiv., 293 ; Richard W. Southern, *L'Eglise et la société dans l'Occident médiéval*, Paris, Flammarion, 1987 ; Michel de Certeau, *Le Lieu de l'autre. Histoire religieuse et mystique*, Paris, Gallimard, Le Seuil, 2005, pp. 24 et suiv. ; Antonio Padoa-Schioppa, dir., *Justice et législation*, Paris, PUF, 2000 ; Fariba Adelkhah, *Etre moderne en Iran*, Paris, Karthala, 1998 ; Jean-François Bayart, *L'Islam républicain. Ankara, Téhéran, Dakar*, Paris, Albin Michel, 2010, chapitre 4.

¹⁷ Max Weber, *L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme*, op. cit. p. 124 et pp. 277 et suiv.

¹⁸ Ruth Marshall, *Political Spiritualities. The Pentecostal Revolution in Nigeria*, Chicago, The University of Chicago Press, 2009.

ne s'est, à ce jour, pas démenti, même si sa portée a été relativisée ou complexifiée¹⁹. Là où les autorités coloniales étaient obsédées par les nécessités de la sécurité publique et le spectre de la guerre sainte que ne manquerait pas de déclencher le sultan ottoman, calife des musulmans, lors de l'inévitable guerre entre la France et l'Allemagne vers laquelle marchait l'Europe, le marabout pensait au Salut, dont celui de l'islam, et laissait à son entourage la conclusion des arrangements en matière électorale, foncière, bancaire et militaire.

D'une certaine façon, la « dissidence silencieuse » des ulémas marocains à l'encontre d'une monarchie qui inventait sa tradition de « commanderie des croyants », à grand renfort de consultations juridiques internationales, pour finalement la constitutionnaliser à la faveur du Printemps arabe, en 2011, relève de la même encre²⁰. Enfin, l'histoire contemporaine de l'Afrique est riche en escapismes tant internes – les kitawalistes en République démocratique du Congo, le quiétisme salafiste ou chrétien, les Témoins de Jéhovah, les zionistes en Afrique australe, par exemple – qu'externes – l'émigration, bien que celle-ci soit généralement profane, hormis les enrôlements djihadistes – qui là aussi nous ramènent en terrain connu : celui de la « pratique de la coupure »²¹, des départs sectaires vers le Nouveau Monde et des diverses problématiques du Refuge qui ont prévalu en Europe aux XVI^e-XVII^e siècles.

Jusqu'aux pratiques de l'invisible, lesquelles, soit dit en passant, confirment l'universalité de l'Afrique quand bien même elles sont généralement invoquées pour l'assigner à l'exotisme. Certes, ce que l'on nomme trop rapidement la sorcellerie imprègne la plupart des événements sociaux, et donc politiques, au moins au sud du Sahara, tout en conservant son irréductibilité, celle de la nuit, aux affaires triviales du jour. Mais son homonyme, dans l'Europe de l'Âge moderne, façonnait elle aussi, fût-ce en creux, la formation de l'Etat, sans s'y ramener complètement, ainsi que l'a démontré l'analyse, par Carlo Guinzburg, des « batailles nocturnes » du Frioul, au XVI^e siècle, et n'a pas disparu du paysage social contemporain, comme l'a rappelé Jeanne Favret-Saada à propos du Bocage français.

Le paradigme de la cité cultuelle

¹⁹ James F. Searing, *'God Alone is King': Islam and Emancipation in Senegal. The Wolof Kingdoms of Kajoor and Bawol, 1859-1914*, Portsmouth, Heinemann, 2002.

²⁰ Mohamed Tozy, "Des oulémas frondeurs à la bureaucratie du 'croire'. Les pérégrinations d'une restructuration annoncée du champ religieux au Maroc" in Béatrice Hibou, dir., *La Bureaucratisation néolibérale*, op. cit, pp. 129-154, et « Du service de Dieu au service du Prince. Entre bavardage médiatique et vœu de silence » in Ariane Zambiras, Jean-François Bayart, dir., *La Cité cultuelle. Rendre à Dieu ce qui revient à César*, Paris, Karthala, 2015, pp. 119-154.

²¹ Michel de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975, pp. 178 et suiv. Outre les travaux de Michel de Certeau sur le mysticisme aux XVI^e et XVII^e siècles, voir par exemple Avihu Zakai, *Exile and Kingdom. History and Apocalypse in the Puritan Migration to America*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

Pour autant, la différenciation mutuelle du religieux et du politique ne peut être appréhendée sur le mode binaire de leur extranéité, selon les thématiques éculées de « Religion et politique » appliquées de manière uniforme à toutes les situations du monde, et dans les termes positivistes, historicistes, de la sécularisation. Les imbrications, les synergies, les effets d'osmose entre les deux catégories sont trop systématiques pour que nous nous en tenions à cette vision des choses. D'où le paradigme de la cité cultuelle que j'avais proposé en 1993, en m'appuyant sur les recherches de François de Polignac au sujet de la Grèce antique²².

Au demeurant, l'Eglise romaine – et singulièrement la papauté – du Moyen Âge et de la Renaissance en Europe fournissent un modèle plus heuristique encore, puisqu'elles ont véhiculé la formation non de la cité antique, mais bel et bien de l'Etat moderne dont la globalisation a universalisé la domination depuis deux siècles²³. Leurs historiens voient désormais « le rapport Eglise/Etat non plus comme un rapport d'altérité dominé par des conflits de pouvoir et de juridiction ou des compromissions entre deux unités opposées et rivales, mais comme un rapport bien plus complexe dans lequel l'Etat moderne, dans cette période de gestation, pénètre l'institution Eglise, y compris dans son noyau le plus impénétrable, la papauté, alors qu'à son tour il en est imprégné, assumant des caractéristiques et des fonctions relevant de l'Eglise médiévale »²⁴.

Parvenu à ce point, il convient de préciser l'esprit du comparatisme auquel nous avons recours. On le sait, celui-ci agit comme un « opérateur d'individualisation » qui restitue l'historicité propre des sociétés qu'il embrasse, plutôt que de les ramener à des catégories génériques prétendument universelles²⁵. Ainsi entendue, la démarche comparative consiste à

²² François de Polignac, *La Naissance de la cité grecque. Cultes, espace et société. VIIIe-VIIe siècles avant J.-C.*, Paris, La Découverte, 1984 ; Jean-François Bayart, dir., *Religion et modernité politique en Afrique noire. Dieu pour tous et chacun pour soi*, Paris, Karthala, 1993 ; Ariane Zambiras, Jean-François Bayart, dir., *La Cité cultuelle*, op. cit.

²³ Jean-François Bayart, *Le Gouvernement du monde. Une critique politique de la globalisation*, Paris, Fayard, 2004.

²⁴ Paolo Prodi, *Christianisme et monde moderne*, op. cit., p. 253. Voir aussi Joseph R. Strayer, *On the Medieval Origins of the Modern State*, Princeton, Princeton University Press, 1970, et Richard W. Southern, *L'Eglise et la société dans l'Occident médiéval*, op. cit., notamment p. 308 : « L'habitude de séparer l'histoire de l'Eglise et l'histoire séculière a conduit à faire apparaître tout ce qui était ecclésiastique plus raréfié qu'en réalité. Ce n'est qu'en étudiant l'histoire de l'Eglise comme un aspect de l'histoire séculière que nous commençons à comprendre les limites et les capacités de l'Eglise médiévale [...] »

²⁵ Cf Paul Veyne, *L'Inventaire des différences*, Paris, Editions du Seuil, 1976, p. 35, et mon commentaire : Jean-François Bayart, « Comparer en France : petit essai d'autobiographie disciplinaire », *Politix*, 21 (83), octobre 2008, pp. 201-228.

partager des questions, et non les réponses²⁶. En outre, le comparatisme, quand il se place dans la diachronie, ne participe en rien d'un historicisme évolutionniste. Mettre en regard la cité cultuelle en Afrique contemporaine avec la chrétienté médiévale, réformée ou tridentine ne revient naturellement pas à dire que l'Afrique « en est » au Moyen-âge ou au XVI^e siècle, et qu'elle atteindra « plus tard » la grande lumière de la laïcité ou de la sécularisation ! Cela consiste à construire un paradigme et à l'y confronter, en espérant que le procédé sera fructueux. Or, me semble-t-il, celui-ci permet justement de mieux restituer l'historicité du continent, prise dans sa banalité, i.e. dans sa comparabilité.

Tout d'abord, il nous procure l'occasion de rappeler l'ancienneté de l'enracinement du christianisme en Afrique bien avant son islamisation. Celle-ci a été une grande terre de la chrétienté antique, lui a donné plusieurs de ses figures marquantes, à commencer par Saint Augustin, et a abrité un puissant mouvement érémitique dans la vallée du Nil. Il est utile de le garder en mémoire pour se libérer du prisme déformant de l'épisode colonial, même si l'islam a ensuite balayé cette présence chrétienne à l'exception des Coptes d'Egypte et de l'Eglise orthodoxe éthiopienne. D'autant plus qu'il est un autre christianisme antérieur aux missions encastrées – on serait tenté d'écrire *embedded*, « embarquées » – dans la colonisation, qui est né des explorations portugaises, de la traite esclavagiste, puis de la revendication de son abolition. Le catholicisme du royaume kongo – dont les historiens soulignent qu'il a survécu à l'effondrement de ce dernier – le méthodisme en pays fante, sur la Gold Coast, l'anglicanisme en pays yoruba – y compris dans sa relation avec la diaspora afro-brésilienne – sont autant d'exemples, parmi d'autres, de ce christianisme africain antérieur à l'occupation européenne²⁷. La même chose peut être remarquée aussi utilement au sujet de l'islam, à l'encontre de l'idéologie culturaliste encline à souligner son extranéité par rapport aux sociétés subsahariennes, et donc son inauthenticité ou sa superficialité en leur sein. Même si la religion du Prophète a grandement bénéficié du moment colonial pour s'étendre dans des parties du continent qui lui étaient restées étrangères, ou dans lesquelles il occupait une position marginale, elle a façonné sa côte méditerranéenne, le Sahara, le Sahel et les rivages

²⁶ J'emprunte la formule à Giovanni Levi. Voir aussi Paul Veyne : « En histoire, les questions, qui sont sociologiques, importent davantage que les réponses, qui sont de fait » (*L'Inventaire des différences*, *op cit.*, p. 61)

²⁷ John D. Y. Peel, *Religious Encounter and the Making of the Yoruba*, Bloomington, Indiana University Press, 2000 ; Anne Hugon, *Un Protestantisme africain au XIXe siècle. L'implantation du méthodisme en Gold Coast (Ghana). 1835-1874*, Paris, Karthala, 2007 ; John K. Thornton, *The Kingdom of Kongo. Civil War and Transition. 1641-1718*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1983 et *The Kongolese Saint Anthony. Dona Beatriz Kimpa Vita and the Antonian Movement, 1684-1706*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

de la mer Rouge et de l'océan Indien dans la longue durée. A partir de combien de siècles de présence le Bureau des orientalismes délivre-t-il des certificats d'autochtonie ?

Rappeler ces chronologies, c'est mieux comprendre l'appartenance de plain-pied et de plein droit du continent aux *trois* monothéismes (dès lors que les juifs ont été des acteurs majeurs du commerce transsaharien, y compris celui du livre, en particulier entre le Maroc et le Sahel occidental, et sont restés présents en Ethiopie sous le nom de *falasha*)²⁸ L'islam africain n'est pas un islam au rabais, tout « noir » qu'il soit, et les oasis du Sahara ou les villes du Sahel en ont été des lieux de savoir à la dimension de l'umma (alors que le rayonnement spirituel de la côte orientale du continent a, lui, été secondaire). Aujourd'hui encore, les ulémas et les prédicateurs mauritaniens sont réputés et ont pignon sur mosquée ou sur écran de télévision jusque dans le Golfe²⁹. Par ailleurs, l'Afrique représente de gros contingents du christianisme mondial, participant aussi bien à sa veine évangélique qu'à son conservatisme politique et doctrinal, en particulier au sein des synodes de l'Eglise romaine. Quant au prophétisme des Eglises dites indépendantes, il est moins le signe d'un particularisme culturel que celui de leur universalité religieuse : le prophète est une figure majeure non pas seulement de l'Ancien Testament, mais aussi du christianisme dans son ensemble³⁰. Enfin, les nombreux mouvements laïques de dévotion, tels que la Légion de Marie dans la sphère catholique, ou de multiples groupements de piété (*Gemeinde*) informels, mettent en scène un christianisme populaire de masse qu'annonçait déjà son appropriation à l'époque coloniale et qui mérite d'être confronté comparativement à la façon dont les historiens étudient désormais des dynamiques du même ordre pendant le Moyen-Âge et le Premier Âge moderne³¹.

Une double leçon se dégage de ces perspectives. L'étude du religieux et de son rapport au politique ne peut se cantonner à celle de ses institutions, « par le haut ». De plus, elle ne doit pas accorder à l'hérésie, à la déviance, au syncrétisme, à l'« indépendance » (ou à l'« indocilité », pour citer Achille Mbembe³²), la rente académique qui a longtemps biaisé

²⁸ Ghislaine Gydon, *On Trans-Saharan Trails. Islamic Law, Trade Networks, and Cross-Cultural Exchange in Nineteenth-Century Western Africa*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009 ; Daniel J. Schroeter, *Merchants of Essaouira. Urban Society and Imperialism in South-Western Morocco, 1844-1886*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

²⁹ Voir notamment Zekeria Ould Ahmed Salem, *Prêcher dans le désert. Islam politique et changement social en Mauritanie*, Paris, Karthala, 2013.

³⁰ Paolo Prodi, *Christianisme et monde moderne*, op. cit, p. 32.

³¹ Ibid ; Richard W. Southern, *L'Eglise et la société dans l'Occident médiéval*, op. cit. Terence Ranger a très tôt insisté sur l'importance du mouvement associatif laïque dans le christianisme subsaharien : « Religious movements and politics in Sub-Saharan Africa », *African Studies Review*, 29 (2), juin 1986, p. 37.

³² Achille Mbembe, *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et Etat en société postcoloniale*, Paris, Karthala, 1988.

l'histoire du christianisme en Europe³³. Terence Ranger remarque ainsi que les Eglises dites « indépendantes » n'ont jamais été plus « africaines » que celles de l'establishment chrétien colonial, qu'il réhabilite scientifiquement³⁴.

Cela étant admis, le problème est maintenant de penser les relations entre religion et politique non plus sur un mode binaire, mais comme une combinatoire, une « interaction mutuelle généralisée », selon la définition de la nation par Otto Bauer – une interaction au gré de laquelle Dieu et César agissent souvent comme larrons en foire³⁵.

Ainsi du point de vue de l'Etat, que le religieux nourrit de son vocabulaire, de son imaginaire, de ses techniques institutionnelles : ironie de l'Histoire s'il en est, le réformisme bourguibien et néo-bourguibien est, par exemple, un surgenon du réformisme islamique du XIX^e siècle (et, soit dit en passant, Ennahda un avatar du réformisme ottoman, colonial et bourguibien).

Ainsi également du point de vue de la religion, qui « n'existe pas », au contraire peut-être de Dieu, sinon dans sa relation historiquement située avec l'Etat, le marché, leur civilisation³⁶, et qui n'est pas un facteur de qualification des comportements dès lors qu'il est impossible de « définir ce qui est 'religieux' dans une pratique »³⁷.

Cette combinatoire, nous pouvons la saisir soit au regard du processus général de formation de l'Etat, soit à partir des mobilisations et des pratiques auxquelles celle-ci donne lieu sur différents sites³⁸. Sans prétendre à l'exhaustivité, six perspectives s'ouvrent à nous, susceptibles, inch Allah !, d'affiner notre paradigme de la cité cultuelle en Afrique.

Perspectives

Dans la synergie entre les flux de la globalisation et le processus de formation de l'Etat-nation, la médiation de la sphère religieuse s'avère cruciale, en Afrique comme ailleurs³⁹. Dans la longue durée, tant l'islam que le christianisme (ou leurs produits dérivés, tels que les prophétismes, les millénarismes, les entreprises djihadistes) ont été des facteurs d'unification culturelle et commerciale du continent. Celle-ci s'est également effectuée dans la dimension

³³ Michel de Certeau, *Le Lieu de l'autre*, op. cit., pp. 23 et suiv.

³⁴ Terence Ranger, « Religious development and African christian identity » in K. H. Petersen, ed., *Religion, Development and African Identity*, Uppsala, Scandinavian Institute of African Studies, 1987, pp. 29-57 et « Religious movements and politics in Sub-Saharan Africa », art. cité, pp. 37 et suiv.

³⁵ Ariane Zambiras, Jean-François Bayart, dir., *La Cité cultuelle*, op. cit.

³⁶ Je me permets de renvoyer ici à ma démonstration in *L'Islam républicain*, op. cit.

³⁷ Michel de Certeau, *Le Lieu de l'autre*, op. cit., pp. 28-29.

³⁸ Derechef, je renvoie, pour ne pas me répéter, à Jean-François Bayart, « Postface : la cité cultuelle à l'âge de la globalisation » in Ariane Zambiras, Jean-François Bayart, dir., *La Cité cultuelle*, op. cit., pp. 155-187.

³⁹ Jean-François Bayart, *Le Gouvernement du monde*, op. cit.

de l'invisible, par exemple sous la forme de rumeurs transsociétales ou par circulation des figures imaginaires de la sorcellerie⁴⁰. Mais ces dynamiques, que l'on qualifie désormais de transnationales, non sans raison puisque l'Etat-nation a bien fait greffe, se sont imbriquées dans celui-ci, à l'émergence duquel elles ont contribué.

Tel est le cas de l'islam, doté d'institutions représentatives au sein de la plupart des Etats, soit que les autorités politiques veuillent le contrôler, ou en tout cas le surveiller, soit que ses leaders entendent peser dans l'arène politique, voire l'absorber, comme dans l'exemple du Haut conseil islamique du Mali⁴¹. Les trajectoires césaropapistes qui ont prévalu, dans un contexte post-ottoman – en Algérie, en Tunisie, en Egypte – ou post-protectoral – au Maroc – ont reproduit le cadre statonational. L'islam politique, parlementaire ou révolutionnaire, ne fait pas autre chose, qui se réclame de l'umma mais constitue un nouvel avatar du nationalisme, comme le démontrent les Frères musulmans en Egypte, Ennahda en Tunisie ou le Parti Justice et Développement au Maroc, au même titre que le Hamas en Palestine, le Hezbollah au Liban ou l'AKP en Turquie. L'objection selon laquelle les nouvelles formes de djihad – par exemple Aqmi dans le Sahara, voire Boko Haram dans le nord du Nigeria et du Cameroun, à l'image d'Al Qaida ou de Da'ech au Moyen-Orient – remettent en cause le statu quo territorial a ses limites. Jusqu'à preuve du contraire, la vigueur de la réaction non seulement des Etats concernés, mais aussi du système régional ou international d'Etats auquel ces derniers sont intégrés, les tient en échec. La contestation de l'Etat au nom d'un principe supposé le transcender déclenche de sa part des politiques publiques répressives ou redistributives ou cooptatives qui le valident, voire le renforcent, à l'instar de ce qui s'est produit en Algérie dans les années 1990⁴².

Au sud du Sahara, il en a été de même du christianisme. Celui-ci est organisé en Eglises qui se veulent universelles, comme l'Eglise catholique – et ce, quand bien même lesdites Eglises sont nationales, à l'image de l'Eglise anglicane ou d'Eglises réformées associées, en Europe, au processus de confessionnalisation de l'Etat depuis le XVI^e siècle⁴³. Pendant la période coloniale, a prévalu une forme de multilatéralisme (et de

⁴⁰ Pour un exemple contemporain, voir Julien Bonhomme, *Les Voleurs de sexe. Anthropologie d'une rumeur africaine*, Paris, Seuil, 2009.

⁴¹ Gilles Holder, ed., *L'Islam, nouvel espace public en Afrique*, Paris, Karthala, 2009. Voir aussi Christian Coulon, *Les Musulmans et le pouvoir en Afrique noire. Religion et contre-culture*, Paris, Karthala, 1983.

⁴² Luis Martinez, *La Guerre civile en Algérie*, Paris, Karthala, 1998. Sans compter que Da'ech au Moyen-Orient – ou les talibans en Afghanistan, si l'on suit la lecture qu'en a faite Gilles Dorronsoro (*La Révolution afghane. Des communistes aux tâlebân*, Paris, Karthala, 2000) – tendent à adopter eux-mêmes un mode étatique d'organisation des territoires qu'ils contrôlent, à les constituer en contre-Etats, comme un hommage du vice à une vertu supposée.

⁴³ Philip S. Gorski, *The Disciplinary Revolution. Calvinism and the Rise of the State in Early Modern Europe*, Chicago, The University of Chicago Press, 2003.

multiculturalisme) missionnaire dans les différents territoires impériaux, qui a engendré des tensions avec les autorités européennes les administrant, mais qui est demeuré soumis à leurs logiques, au point d'éduquer et de socialiser les élites nationalistes locales qui allaient prendre leur relai⁴⁴. Les Eglises universelles présentes sur le continent y sont implantées et organisées sur une base nationale – ainsi de la Conférence des évêques, dans chacun des Etats, pour ce qui est du catholicisme –, et les Eglises dites indépendantes ont pris le visage de véritables gallicanismes, qu'exemplifient bien le kimbanguisme au Congo-Kinshasa ou le harrisme en Côte d'Ivoire, un exemple d'autant plus intéressant que ce prophétisme est d'origine libérienne.

In fine, les conflits de souveraineté ou de compétences qui ont opposé les autorités nationales et les Eglises supranationales, au lendemain des indépendances, ont eux aussi œuvré au renforcement et à la légitimation des Etats, même lorsque ces tensions ont revêtu un tour dramatique, notamment dans des régimes qui se prétendaient socialistes ou qui affichaient un nationalisme radical, parce que ces différends ont porté sur des enjeux nationaux – le respect de la liberté religieuse et des droits de l'Homme par les institutions et les autorités publiques, le sort de l'enseignement confessionnel, etc. – dont ils ont reconduit la validité et le périmètre. Que le Vatican soit lui-même un Etat souverain jouant un jeu inter-étatique par le biais de sa diplomatie et de ses nonces entre pour beaucoup dans cette reconnaissance du fait étatique par le catholicisme. Le cas échéant, il met la main à la pâte de l'unité nationale, fût-ce par le biais d'un mouvement transnational de laïques, tel que la Communauté de Sant'Egidio, qui s'est impliquée avec un succès variable dans les négociations de paix entre les protagonistes des guerres civiles du Mozambique, du Burundi, d'Angola, de Côte d'Ivoire, ou dans la crise de la Casamance, au Sénégal. Une telle synergie entre des Eglises supranationales et l'institution d'un système d'Etats-nations est au demeurant classique : au Moyen-Âge, la papauté, ou certains ordres religieux – avant tout les cisterciens – auront été les incubateurs de l'Europe westphalienne et confessionnelle du XVII^e siècle, le Concile de Trente ayant entériné le renoncement définitif à un gouvernement unitaire de la *respublica christiana* médiévale⁴⁵.

⁴⁴ Voir par exemple Kenneth J. Orosz, *Religious Conflict and the Evolution of Language Policy in German and French Cameroon, 1885-1939*, New York, Peter Lang, 2008, pour le cas, particulièrement intéressant, du Cameroun, du fait du changement de tutelle coloniale au lendemain de la Première Guerre mondiale, ou Didier Péclard, *Les Incertitudes de la nation en Angola. Aux racines sociales de l'Unita*, Paris, Karthala, 2015 (sous presse).

⁴⁵ Richard W. Southern, *L'Eglise et la société dans l'Occident médiéval*, op. cit. ; Paolo Prodi, *Christianisme et monde moderne*, op. cit. ; Philip Gorski, *The Disciplinary Revolution*, op. cit.

Mais *la contribution de la religion à la formation de l'Etat a plus précisément concerné l'une de ses modalités, à savoir celle de sa « privatisation »*, au sens où l'entend Béatrice Hibou⁴⁶. L'Etat colonial a été un « Etat minimum » qui a confié à des opérateurs privés nombre de ses prérogatives, et notamment aux missions chrétiennes une part variable, selon les empires et les territoires, de ses politiques publiques en matière de santé et d'éducation. Après une phase de tension et de conflits de compétences au lendemain des indépendances, dans un climat de nationalisme aigu, la libéralisation économique des années 1980, et en particulier la destruction systématique de la santé et de l'enseignement publics sous prétexte d'ajustement structurel, ont redonné la main aux organisations religieuses. A ce changement près que leur intervention a été souvent déléguée à un nouveau type d'acteurs, les organisations non gouvernementales confessionnelles, et que l'islam a bénéficié à son tour de cette « décharge » systématique par l'Etat de ses prérogatives, grâce à l'ampleur des financements qu'ont consentis les pétromonarchies du Golfe, au soutien politique et diplomatique qu'elles lui ont accordé auprès des autorités nationales, et à sa propre modernisation. Outre les programmes d'ajustement structurel, la pandémie de SIDA a été un autre effet d'aubaine pour la « fonction de substitution »⁴⁷ qu'assument les forces religieuses par rapport à l'Etat. Ces dernières se sont efforcées de répondre à la crise sanitaire en pouvant compter sur l'aide internationale, désormais plus volontiers attribuée à des ONG qu'à la puissance publique⁴⁸.

Dans le même temps, et sans qu'il y ait contradiction dès lors que l'on comprend, avec Max Weber, qu'il s'agit d'un phénomène social total englobant aussi bien la sphère privée que la sphère publique, et le marché comme l'Etat, *la religion a participé de (et à) la bureaucratisation des sociétés africaines*. Du côté du christianisme, elle a adopté le modèle ecclésial, y compris pour ce qui est des Eglises indépendantes, selon l'exemple paradigmatic du kimbanguisme⁴⁹. Du côté de l'islam, les confréries et les uléma se sont eux-mêmes bureaucratisés, comme l'ont bien montré diverses recherches consacrées au Maroc et au Sénégal, déjà citées. Et, côté « société civile », les ONG confessionnelles ont véhiculé ce processus de bureaucratisation indissociable de la formation de l'Etat et du marché. Répétons que la légitimité rationnelle-légale est parfaitement compatible avec

⁴⁶ Béatrice Hibou, dir., *La Privatisation des Etats*, Paris, Karthala, 1999.

⁴⁷ Je reprends la notion qu'a avancée Guy Hermet à propos des organisations religieuses en situation autoritaire, in *Revue française de science politique*, 23 (3) juin 1973.

⁴⁸ John Iliffe, *A History of the African AIDS Epidemic*, Athens, Ohio University Press, 2006, chapitre 10.

⁴⁹ Wyatt MacGaffey, *Modern Kongo Prophets. Religion in a Plural Society*, Bloomington, Indiana University Press, 1983 ; Susan Asch, *L'Eglise du Prophète Kimbangu. De ses origines à son rôle actuel au Zaïre*, Paris, Karthala, 1983.

l'autorité charismatique, celle du prophète ou du marabout, ainsi que l'avait souligné Max Weber⁵⁰.

En Afrique, *la contribution de la religion à la formation de l'Etat a emprunté, pour l'essentiel, une orientation conservatrice*. Au sud du Sahara, elle n'a pas échappé à la pesanteur de la « politique du ventre »⁵¹. Ici ou là, les autorités chrétiennes ont été directement associées à l'exercice autoritaire du pouvoir, parfois au-delà de toute décence comme au Togo ou au Rwanda, avant le tournant des années 1990⁵². Le Vatican, pour sa part, a veillé à étouffer l'éclosion d'une éventuelle mouture africaine de la « théologie de la libération », et il y est d'autant mieux parvenu que la critique chrétienne du pouvoir postcolonial a été circonscrite à des cercles restreints, ceux par exemple de la « théologie sous l'arbre » d'un Jean-Marc Ela, au Cameroun, ou, de manière plus conséquente, de la « théologie contextuelle » en Afrique australe et de la Conscience noire d'un Steve Biko, en Afrique du Sud. Il est à noter que le mouvement charismatique ne rompt pas avec cette pesanteur, bien qu'il puisse offrir de nouveaux modes de subjectivation politique ainsi que l'a fait remarquer Ruth Marshall à propos du pentecôtisme nigérian⁵³. Au Mozambique, l'Eglise universelle du royaume de Dieu a ainsi noué une alliance de fait avec le Frelimo dès que celui-ci a libéralisé, en même temps que l'économie, la religion, et a installé ses bureaux dans l'immeuble du comité central de ce dernier, tout en affichant un sens certain des affaires⁵⁴. En Afrique du Nord, la majorité des uléma ont eux aussi épaulé la « révolution passive » statonationale, tant au Maroc qu'en Algérie, en Tunisie ou en Egypte, ou y ont été subordonnés, quitte à se cantonner dans leur quant-à-soi (*Eigensinn*). Ce sont plutôt des laïques islamistes – les Frères musulmans en Egypte, Abdessalam Yacine au Maroc – qui ont porté la dissidence, ce qui n'a, la plupart du temps, pas interdit leur cooptation ultérieure dans l'appareil religieux d'Etat ou la préemption et le désamorçage, par les autorités politiques, de leur projet révolutionnaire⁵⁵. De ce point de vue, les révolutions ont été des révélateurs cruels. Face à la contestation démocratique au sud du Sahara, le Vatican a joué la carte de la stabilité. Dès 1983, il rappelait à Rome l'archevêque de Lusaka, Mgr Milingo, que le président Kenneth Kaunda suspectait de

⁵⁰ Max Weber, *Sociologie des religions*, *op. cit.* et *La Domination*, *op. cit.*

⁵¹ Jean-François Bayart, *L'Etat en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard, 1989 et, sous sa direction, "L'argent de Dieu. Eglises africaines et contraintes économiques", *Politique africaine* 35, septembre 1989.

⁵² Voir notamment Comi M. Toulabor, « Mgr Dosseh, archevêque de Lomé », *Politique africaine*, 35, octobre 1989, pp. 68-76.

⁵³ Ruth Marshall, *Political Spiritualities*, *op. it.*

⁵⁴ Eric Morier-Genoud, « Renouveau religieux et politique au Mozambique », art. cité, pp. 171-172.

⁵⁵ Olivier Carré, Gérard Michaud, *Les Frères musulmans. Egypte, Syrie (1928-1982)*, Paris, Gallimard, Julliard, 1983 ; Mohamed Tozy, *Monarchie et islam politique au Maroc*, Paris, Presses de Sciences Po, 1999 (nouvelle édition augmentée) ; Youssef Belal, *Le Cheikh et le calife. Sociologie religieuse de l'islam politique au Maroc*, Lyon, ENS éditions, 2011.

vouloir (ou pouvoir) prendre la tête spirituelle de l'opposition politique, une supposition qui inquiétait également Jean-Paul II, au même titre que l'adhésion du prélat à la sensibilité charismatique américaine⁵⁶. Au début des années 1990, il a vite lâché, au Zaïre, Mgr Mosengwo, le trop populaire président de la Conférence nationale, et a œuvré à la réhabilitation diplomatique du maréchal Mobutu, en le recevant à un moment où les puissances occidentales semblaient l'avoir abandonné. Sur le terrain, les évêques se sont posés en conciliateurs – outre au Zaïre, au Bénin et au Congo-Brazzaville –, mais la démocratisation en trompe l'œil des régimes de parti unique a consisté, au mieux, en un avatar libéral de la « révolution passive » postcoloniale, en une décompression autoritaire, et, au pire, en une franche restauration autoritaire, parfois au prix d'une guerre civile, évolutions qu'ils ont fini par cautionner *volens nolens*. La révolution burkinabé de novembre 2014 n'a pas démenti ce penchant, où l'on a vu l'archevêque de Ouagadougou accompagner le lieutenant-colonel Isaac Zida chez le roi des Mossi pour cimenter la « transition »⁵⁷. En Afrique du Nord, les « Printemps arabes » de 2011 ont démontré la même appétence conservatoire de Dieu : les islamistes n'en ont pas pris l'initiative, même s'ils en ont tiré les marrons du feu électoral, au moins dans un premier temps, et, une fois parvenus au gouvernement, ils leur ont donné une orientation néolibérale⁵⁸.

En bref, la religion oppose une réponse conservatrice aux passions révolutionnaires, ce qui n'exclut d'ailleurs pas nécessairement sa contribution à la démocratie, si l'on suit la thèse provocante de Guy Hermet, selon laquelle, « paradoxalement, (...) les meilleurs stratégies de la démocratisation ne sont pas toujours les démocrates les plus convaincus, tandis que les fauteurs d'échec de la démocratie se rangent dans nombre de cas parmi ses hérauts les plus zélés »⁵⁹. Dans ce contexte, la religion peut fournir des modèles de subjectivation civique, comme l'ont bien démontré Xavier Audrain à propos du Sénégal et Ruth Marshall du Nigeria⁶⁰. Elle est également susceptible d'absorber le champ politique et de monopoliser le

⁵⁶ Gerrie ter Haar, *L'Afrique et le monde des esprits. Le ministère de la guérison de Mgr Milingo, archevêque de Zambie*, Paris, Karthala, 1996. En revanche, le Souverain pontife ne voyait pas d'un mauvais œil l'activité thérapeutique de Mgr Milingo, et l'a laissé pratiquer à Rome son ministère de la guérison.

⁵⁷ *Le Monde*, 6 novembre 2014.

⁵⁸ Jean-François Bayart, « Retour sur les Printemps arabes », *Sociétés politiques comparées*, 35, 2013, pp. 1-25 http://www.fasopo.org/reasopo/n35/art_n35.pdf, ou « Another look at the Arab Springs », *Sociétés politiques comparées*, 35, 2013, pp. 1-34 http://www.fasopo.org/reasopo/n35/art_n35_eng.pdf, ou « Ancora sulle primavera arabe », *Nuvole*, 12 avril 2014 <http://www.nuvole.it/wp/?p=737>. Version abrégée et actualisée : « Retour sur les Printemps arabes », *Politique africaine*, 133, mars 2014, pp. 153-175.

⁵⁹ Guy Hermet, *Aux frontières de la démocratie*, Paris, Presses universitaires de France, 1983, p. 207.

⁶⁰ Xavier Audrain, *Des « punks de Dieu »...*, *op. cit.* ; Ruth Marshall, *Political Spiritualities*, *op. cit.* Michel de Certeau notait, à propos de l'Europe moderne, qu'« à travers les confrontations des mystiques avec le pouvoir qui joint le ciel à la terre, se dessine, de l'Angleterre à l'Espagne, une forme spirituelle de ce qui

débat public quand les transactions collusives de la classe dirigeante les ont évidés, à l'exemple de ce qui s'est produit à Madagascar et au Mali dans les années 1990-2000⁶¹.

Pour autant, *la religion peut être aussi un vecteur d'émancipation sociale*. Emancipation universaliste, tout d'abord, par rapport aux catégories identitaires de l'ethnicité. Emancipation de catégories statutaires ou de classes sociales, ensuite⁶². La plupart des spécialistes du christianisme en Afrique insistent sur la place qu'y ont occupée les femmes, longtemps négligée. Le cas des Beti du sud du Cameroun est paradigmique. Dans cette société polygame où les aînés sociaux exerçaient une forte domination, notamment symbolique, sur leurs cadets, le « deuxième sexe » se trouvait dans une situation de subalternité évidente, sans que celle-ci exclût l'exercice de véritables contre-pouvoirs, en particulier dans le domaine de l'invisible. Le catholicisme, qui plaçait au cœur de sa dévotion la Vierge Marie, rassemblait les fidèles tous genres (et tous âges) confondus dans un même espace cultuel, celui de l'église, et imposait le port de vêtements, de surcroît de facture occidentale, quand la nudité était le signe de la dépendance sociale, rencontra une adhésion enthousiaste de la part des femmes, bien que les missions exerçassent sur leurs ouailles une discipline de fer, économiquement assez intéressée⁶³. Mais cet exemple est loin d'être unique. La même tendance se retrouvait ainsi en Afrique du Sud, dans le contexte très différent d'une économie minière et industrielle et d'un régime politique ségrégationniste⁶⁴. La sociologie du pentecôtisme la confirme également⁶⁵. Que l'islam n'échappe pas à la règle est moins admis, mais ne change rien au fait qu'il existe un véritable féminisme islamique, « sous le voile »⁶⁶. Par ailleurs, la religion a pu contribuer à l'émancipation de ces mêmes esclaves dont elle avait cautionné et parfois accompagné « spirituellement » la captivité, comme sur la côte angolaise, au XVIII^e siècle. Du côté chrétien, elle a participé au mouvement abolitionniste, et sur le terrain les missions ont souvent été des refuges pour les fugitifs. Et la mauvaise réputation

deviendra le 'citoyen', en séparant du pouvoir un principe transcendental ou éthique de la société » (*La Fable mystique. XVI^e-XVII^e siècles. Volume II*, Paris, Gallimard, 2013, p. 41).

⁶¹ Voir notamment Gilles Holder, dir., *L'Islam, nouvel espace public en Afrique*, *op. cit.*

⁶² Voir par exemple la belle étude de Ramon Sarró, *The Politics of Religious Change on the Upper Guinea Coast. Iconoclasm done and undone*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2009, à rapprocher du chapitre de Claude-Hélène Perrot sur le culte de Gbahié en Côte d'Ivoire, dans ce volume.

⁶³ Jeanne-Françoise Vincent, *Traditions et transition. Entretiens avec des femmes beti du Sud-Cameroun*, Paris, ORSTOM, Berger-Levrault, 1976.

⁶⁴ Richard Elphick, Rodney Davenport, eds., *Christianity in South Africa. A Political, Social, and Cultural History*, Berkeley, University of California Press, 1997.

⁶⁵ Ruth Marshall, *Political Spiritualities*, *op. cit.*

⁶⁶ Pour reprendre l'expression de Fariba Adelkhah à propos de l'Iran : *La Révolution sous le voile. Femmes islamiques d'Iran*, Paris, Karthala, 1991. Depuis la publication de cet ouvrage, de nombreux travaux se sont penchés sur la place des femmes dans l'islam, et notamment sur ces formes de « féminisme islamique ». Voir notamment Adeline Masquelier, *Women and Islamic Revival in a West African Town*, Bloomington, Indiana University Press, 2009.

esclavagiste de l'islam demande à être relativisée. Si les Etats musulmans ont joué un rôle crucial dans la traite – en particulier le sultanat de Zanzibar dans celle de l'océan Indien – nombre d'uléma ou de marabouts ont contesté ce commerce, en particulier quand il prenait pour victimes leurs coreligionnaires. Il en fut par exemple ainsi dans les royaumes wolof, au XIX^e siècle. Dans le contexte colonial, et à la faveur du « moment moderne »⁶⁷ de l'islam, certaines de ses manifestations ont pris la forme de véritables mouvements sociaux de libération des captifs, à l'instar de la poussée pionnière des mourides dans la culture de l'arachide, au début du XX^e siècle, même si cette dimension de la confrérie a pu être nuancée sous la plume de certains auteurs⁶⁸.

Plus généralement, et plus trivialement, la religion peut être un ascenseur social grâce à la respectabilité petite-bourgeoise et au savoir qu'elle dispense. Après tout, l'école religieuse est une école parmi d'autres, dont l'enseignement ouvre les portes du pouvoir bureaucratique au sein de l'Etat. Largement éduquées par les missions chrétiennes, les élites nationalistes subsahariennes l'ont vite compris, et aujourd'hui encore le séminaire est une voie d'élévation sociale pour les enfants de condition modeste. De même, la fréquentation d'Al-Azhar a facilité l'accès aux responsabilités politiques ou administratives d'une intelligentsia « arabisante » et réformatrice de l'islam dans le Sahel.

Surtout, le rapport de la religion à l'individuation apparaît de plus en plus clairement dans des sociétés en proie à de profondes transformations sociales. Les Africains suivent des « itinéraires religieux » personnels – pour reprendre la notion d'« itinéraire thérapeutique » que les sociologues et les anthropologues de la santé ont popularisée – et « butinent » d'une croyance, d'une obéissance ou d'une pratique à l'autre⁶⁹. Ces mobilités relativisent leurs appartenances dites « primordiales », de type ethnique ou familial. Au sud du Sahara, le pluralisme religieux est fréquent dans la diachronie de la vie ou dans la synchronie des relations de parenté et de voisinage. Même après le départ en masse des juifs en Israël et en France, il n'est pas inexistant dans la partie septentrionale du continent, soit sous la forme de la tension entre l'islam des uléma et celui des confréries, soit par le biais des alliances matrimoniales, voire des conversions, en dépit de la criminalisation de l'apostasie, ou encore du fait de l'installation de migrants subsahariens acquis aux mouvements chrétiens charismatiques et de la réverbération, dans les sociétés de départ, de l'expérience de

⁶⁷ Nadine Picaudou, *L'Islam entre religion et idéologie. Essai sur la modernité musulmane*, Paris, Gallimard, 2010.

⁶⁸ Jean-François Bayart, *L'Islam républicain*, op. cit., chapitre V.

⁶⁹ Philippe Chanson, Yvan Droz, Yonatan N. Gez, Edio Soares, dir., *Mobilité religieuse. Retours croisés des Afriques aux Amériques*, Paris, Karthala, 2014.

l’émigration dans des pays européens sécularisés, voire laïques. D’aucuns verront dans de tels parcours personnels et dans de tels compromis inter-religieux une preuve supplémentaire de la superficialité de la foi des Africains ou de leur propension au batifolage spirituel. Ce serait oublier que Max Weber soulignait, dans *L’Ethique protestante et l’esprit du capitalisme*, la fongibilité des appartenances confessionnelles et des croyances entre le méthodisme d’origine anglicane, le piétisme d’inspiration calviniste et le luthéranisme dans l’Europe des XVI^e-XVIII^e siècles, ou que la Réforme n’a pas été, en ses débuts, l’espèce de western sanglant qui a été *politiquement* construit par la suite⁷⁰.

Et le christianisme et l’islam sont des religions universalistes dont les croyants sont entre eux « frères » et « sœurs », mis sur un pied d’égalité au moins théologique au sein de chacun des deux genres (d’un genre à l’autre, les choses sont évidemment plus compliquées, encore qu’âprement discutées aussi bien par les catholiques que par les musulmans.) Les fondamentalismes sont très sourcilleux sur ce point et en tirent une bonne part de leur succès. L’observation de la scène matrimoniale montre bien que Dieu bénit volontiers des unions socialement dépareillées, notamment par le truchement de marabouts qui font de ces alliances leur fond de commerce⁷¹.

Plus radicalement, se pose la question des « plans d’immanence », et donc des « lignes de fuite », qu’ouvre la pratique de la prière, de la possession, de la transe, de la vision⁷². Et celle, plus troublante encore, de la contestation d’une hégémonie occidentale née de la colonisation, reproduite au lendemain des indépendances, lourde de surexploitation, de domination symbolique et de violence, parfois massive, dont l’*épistème* même se voit remise en cause sur le mode millénariste ou armé, les deux pouvant aller de pair au demeurant. Tel est le sens des grands soulèvements des XIX^e et XX^e siècles, jusqu’aux révoltes congolaises des années 1960 ou à Boko Haram – littéralement : l’école illicite – que l’on dépolitise et rabaisse avec condescendance au rang de la barbarie, mais qui s’attaquent à une raison dont le coût économique, social et politique a été cruel, au fil de ces deux siècles, pour l’immense majorité

⁷⁰ Paolo Prodi, *Christianisme et monde moderne*, *op. cit.*

⁷¹ Jean-François Havard, « Le ‘phénomène’ Cheikh Bethio Thioune et le djihad migratoire des étudiants sénégalais ‘Thiantakones’ » in Fariba Adelkhah, Jean-François Bayart, dir., *Voyages du développement*, *op. cit.*

⁷² Jean-François Bayart, « A nouvelles pratiques religieuses, nouveaux instruments d’analyse ? L’écriture abiographique des plans de foi » in Philippe Chanson, Yvan Droz, Yonatan N. Gez, Edio Soares, dir., *Mobilité religieuse*, *op. cit.*, pp. 39-52.

de la population du continent. Tel est aussi le message que reçoit du prophétisme un Fabien Eboussi Boulaga⁷³.

Cette violence dite religieuse, qui est plutôt d'ordre social ou politique, à l'instar des « guerres de religion » du Premier Âge moderne européen, doit être replacée à la lumière du pluralisme confessionnel qui prévaut dans la plupart des sociétés africaines – et ce de longue date puisque maintes formations politiques de l'ancien temps ont composé avec des hommes de Dieu ou d'Allah qui n'avaient pas les mêmes croyances que les souverains. Les religions ne doivent pas être appréhendées comme des monades cohérentes et closes sur elles-mêmes. Elles sont tributaires des relations, pacifiques ou conflictuelles, qu'elles nouent entre elles. Autrement dit, elles forment une combinatoire. C'est ainsi qu'il convient notamment d'interpréter la confrontation entre les fondamentalismes chrétiens et musulmans au Nigeria, véritables « ennemis complémentaires » qui procèdent du même moment historique⁷⁴. Derechef, les travaux des historiens du christianisme européen proposent un détour heuristique, quand ils complexifient les chronologies du passage du Moyen-Âge à la Renaissance et établissent une triangulation entre la Réforme protestante, la Réforme catholique et la Contre-Réforme, une Contre-Réforme qui était dirigée contre celle-ci autant que celle-là⁷⁵. De même, la lutte contre le SIDA a exacerbé la tension entre le fondamentalisme chrétien et les religions dites traditionnelles⁷⁶. Néanmoins, il est aujourd'hui impossible de savoir si, en Afrique, la cité cultuelle – le rapport de la religion à la formation de l'Etat – prendra le même tour de la confessionnalisation que dans l'Europe de l'Âge moderne, bien que sa contribution à la « discipline sociale » semble avérée, en particulier sous le magistère des fondamentalismes et du fait de sa « quotidiannisation » (*Veralltäglichung*)⁷⁷. Et, face à ceux qui s'inquiètent de cette omniprésence de Dieu dans le jardin de César, il faut rappeler que la division religieuse du Vieux Continent, aux XVI^e-XVII^e siècles, a *in fine* consacré son passage d'une problématique de l'hérésie à celle du schisme, laquelle a finalement reporté sur l'Etat la « capacité d'être pour tous l'unité référentielle »⁷⁸. Autrement

⁷³ Fabien Eboussi Boulaga, *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination*, Paris, Présence africaine, 1981. Voir aussi Pius Ngandu Nkashama, *Eglises nouvelles et mouvements religieux. L'exemple zaïrois*, Paris, L'Harmattan 1990.

⁷⁴ Murray Last, « Muslims and Christians in Nigeria : an economy of political panic », *The Round Table*, 96 (392), octobre 2007, pp. 605-616 ; John D. Y. Peel, *Religious Encounter*, *op. cit.* ; Ruth Marshall, *Political Spiritualities*, *op. cit.*

⁷⁵ Paolo Prodi, *Christianisme et monde moderne*, *op. cit.*, pp. 12 et suiv., 18, 32, 63, 87, 93 et suiv.

⁷⁶ John Iliffe, *A History of the African AIDS Epidemic*, *op. cit.*

⁷⁷ Philip S. Gorski, *The Disciplinary Revolution*, *op. cit.* ; Paolo Prodi, *Christianisme et monde moderne*, *op. cit.*, pp. 107 et suiv., 138 et suiv., 291 et suiv., 377-378.

⁷⁸ Michel de Certeau, *Le Lieu de l'autre*, *op. cit.*, p. 24.

dit, la cité cultuelle peut engendrer la sécularisation et l'autonomisation de l'Etat, selon les Voies impénétrables du Seigneur.

En guise de conclusion

La combinatoire politico-religieuse en Afrique nous amène à reprendre à nouveaux frais la question de la dépendance du continent. Une dépendance économique et politique, sur laquelle il a été beaucoup travaillé, et dont nous savons aujourd’hui qu’elle n’a jamais été soumission univoque, consistant bien au contraire en des stratégies complexes, ambivalentes, de l’extraversion⁷⁹. Mais aussi dépendance culturelle, et donc religieuse, toujours selon cette même logique de l’extraversion. La « dépendance religieuse »⁸⁰ est à la fois d’ordre épistémique – ce que dénonce avec violence Boko Haram – économique – dans la mesure où les institutions ecclésiales chrétiennes ou leurs pendants islamiques sont tributaires de fonds étrangers occidentaux ou arabes – et politiques – puisque le Vatican, les missions « nord-atlantiques »⁸¹ ou les grands centres musulmans du Proche et du Moyen-Orient maintiennent souvent les autorités spirituelles du continent dans une position subalterne, avec l’approbation implicite de l’Université qui parle volontiers, à son sujet (et à celui de l’Asie), d’islam périphérique ou de christianisme tropical.

Or, l’analyse d’une telle dépendance religieuse de l’Afrique, facette parmi d’autres de la prodigieuse complexité de la foi et de ses pratiques sur le continent, ouvre une voie royale pour mieux comprendre l’historicité de ses sociétés, et l’imbrication des « durées », au sens à la fois braudélien et bergsonien du terme, qui en est constitutive. La scène religieuse en Afrique est une « évolution créatrice » dont la « durée », comme temps non sériel ni spatialisé, « se compose de moments intérieurs les uns aux autres », de « moments qui se compénètrent », aux antipodes de la représentation historiciste et linéaire du changement social⁸². Ce sont sans doute les prophétismes d’Afrique centrale qui illustrent au mieux cette concaténation des « durées » sociales.

La religion est donc en elle-même, et dans son rapport à l’Etat, un phénomène historique. Michel de Certeau parlait de la manière dont « le christianisme se déplace à mesure que se

⁷⁹ Jean-François Bayart, *L’Etat en Afrique*, *op. cit.*

⁸⁰ Voir le numéro, déjà cité, de *Politique africaine* sur « L’argent de Dieu ».

⁸¹ Achille Mbembe, *Afrique indocile*, *op. cit.*

⁸² Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, 1889. Michel de Certeau parle de son côté de « feuillement du temps ».

forme la modernité » dans l’Europe des XVI^e-XVII^e siècles⁸³. D’une durée à l’autre, d’un moment à l’autre, l’islam, les religions dites traditionnelles, le christianisme ne cessent en effet, à leur tour, de « se déplacer » en Afrique. Ces glissements entretiennent entre eux des relations dialogiques souvent traumatiques, comme l’atteste la rémanence de la traite esclavagiste, des Croisades, de la colonisation et, n’en doutons pas pour l’avenir, du djihad des *shebab*, d’Aqmi ou de Boko Haram.

De par cette historicité, de par cette « évolution créatrice », et aussi de par cette dépendance qui en rien ne les annule, la religion, y compris dans son rapport au politique, est un signe clair de l’appartenance de l’Afrique à l’universalité, pour peu qu’on l’étudie avec les instruments de la sociologie historique, aux antipodes du raisonnement culturaliste et orientaliste, lequel y voit prétexte pour son assignation identitaire à l’afrikanité, à l’exotisme, à la subalternité de la croyance, à la périphérie des monothéismes. « Opérateur d’individualisation »⁸⁴, le paradigme de la cité cultuelle permet de penser simultanément la singularité de la fabrique politico-religieuse dans les sociétés africaines, son « développement particulier » (*Sonderentwicklung*) aurait dit Max Weber, et sa banalité du point de vue de la perspective comparative.

De ce point de vue, il serait fécond de revenir sur les pratiques religieuses des laïques, des croyants séculiers (ou de leurs équivalents musulmans), et en particulier sur leurs initiatives institutionnelles. On sait combien fut importante la création d’ordres, de confréries, en contrepoint des structures ecclésiales hiérarchiques de la papauté, dans le catholicisme romain, tant au Moyen-Âge qu’au Premier Âge moderne⁸⁵ : les uns et les autres s’inféodant à ces dernières, s’articulant aux institutions sociales de la modernité de leur temps, telles que les collèges, les écoles, les hôpitaux à l’époque de la Réforme et de la Contre-Réforme, à l’image des jésuites, des barnabites, des camiliens, ou au contraire développant des modes alternatifs d’insertion dans la société, à l’instar des capucins qui se tinrent à l’écart de ces institutions et choisirent d’investir plutôt un territoire et la condition de la pauvreté, à travers leur pratique de l’aumône⁸⁶.

Dès lors que l’on garde à l’esprit l’attention que l’approche du « politique par le bas » porte à l’intermédiation sociale – contrairement à ce qu’on lui a parfois fait dire⁸⁷ – on admettra que

⁸³ Michel de Certeau, *Le Lieu de l’autre*, *op. cit.*, p. 22.

⁸⁴ Paul Veyne, *L’Inventaire des différences*, *op. cit.*

⁸⁵ Voir notamment Paolo Prodi, *Christianisme et monde moderne*, *op. cit.*, en particulier pp. 366-368 et 382 et suiv. ; Richard W. Southern, *L’Eglise et la société dans l’Occident médiéval*, *op. cit.*, chapitre 7.

⁸⁶ Paolo Prodi, *Christianisme et monde moderne*, *op. cit.*, pp. 190 et suiv.

⁸⁷ Jean-François Bayart, Achille Mbembe, Comi Toulabor, *Le Politique par le bas en Afrique noire*, Paris, Karthala, 2008, nouvelle édition augmentée, pp. 9-16.

celle-ci reste utile pour appréhender la cité cultuelle au-delà du processus macrohistorique de la formation de l'Etat, à partir de sa trame effective. L'appropriation de la religion par ses fidèles, à travers leurs pratiques concrètes, fût-ce dans le monde de l'invisible, mais aussi leurs créations institutionnelles – Eglises, cultes, regroupements dévots, voire violents ou combattants, tels que Boko Haram, Aqmi, les *shebab*, ou encore Mungiki, au Kenya, sociétés qualifiées de secrètes comme le Poro du Liberia et de Sierra Leone, ou de lutte contre la sorcellerie comme la Croix Koma au Gabon et au Congo-Brazzaville – sont une dimension cruciale de la production de la cité. Pensons à la place centrale, dans l'histoire du dernier siècle, qu'ont tenue sur le continent les Eglises dites indépendantes et, aujourd'hui, charismatiques, les confréries, les associations de fidèles vouées à la piété et au service d'autrui, ou encore les mouvements armés de propagation de la foi. Désignons cet événement institutionnel du concept de « groupement » ou de « communauté de fidèles » (*Gemeinde*), dont on sait l'importance que lui conférait Max Weber en tant que site de la « quotidiannisation » (*Veralltäglichung*) des conduites de vie⁸⁸. Et voyons-y une part de cette « société civile » dont on parle tant de nos jours pour la glorifier, et qui n'est pas l'antipode de l'Etat, comme le veut le sens commun néolibéral de la « gouvernance », *mais la société dans son rapport à l'Etat*.

Au prix d'un nouveau chantier de recherches, déjà engagé par maints collègues, et qui néanmoins demeure immense, nous aurons alors une vision plus juste de la formation de celui-ci en Afrique, et du rôle central qu'y tient la religion. En particulier, la diversification des structures religieuses, les « logiques intrinsèques » de la foi dont elles sont les habitacles, ses « plans d'immanence » véhiculent des durées historiques spécifiques, dont celle de l'Eternité, qui sont parties constitutives de la cité, et dont la prise en considération, nous dit Walter Benjamin, permet de « brosser à contresens le poil trop luisant de l'histoire » et de procéder à « la désintégration de la continuité historique », seule à même de constituer l'« objet historique »⁸⁹. Mieux que d'autres, un Michel de Certeau, qui se déclarait « historien de la spiritualité », a su montrer que l'expérience mystique, mode « irrationnel » de subjectivation, est allée de pair, dans l'Europe de l'Âge moderne, avec l'institutionnalisation de l'Etat bureaucratique rationnel-légal. Après tout, les grands empereurs habsbourgeois, ottoman, safavide et moghol avaient eux-mêmes une vision

⁸⁸ Max Weber, *L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme*, op. cit., notamment pp. LX-LXI pour le commentaire de Jean-Pierre Grossein, et *Sociologie des religions*, op. cit., pp. 120, 168, 170 et suiv.

⁸⁹ Walter Benjamin, *Écrits français*, Paris, Gallimard, « Folio Essais », 2003, p. 438 et *Paris, capitale du XIX^e siècle. Le livre des passages*, Paris, Cerf, 2006, p. 493 ; N 10a, 1.