

## Les Églises chrétiennes et la politique du ventre : le partage du gâteau ecclésial

**E**N juin 1987, le cardinal Malula, archevêque de Kinshasa, dressait un portrait particulièrement critique des jeunes prêtres de son pays. Tout en se refusant à « cataloguer les hommes » et à distinguer entre « des purs d'un côté et des impurs de l'autre », cette figure éminente du catholicisme africain déplorait « trois grandes tendances » de la nouvelle génération sacerdotale : « 1. la recherche exagérée de l'argent, des aises, de la vie facile ; 2. la soif du pouvoir ; 3. la recherche exagérée de la compagnie des femmes et des filles » :

*« Les futurs prêtres doivent savoir que l'ordination sacerdotale ne « vaccine » pas contre l'idolâtrie de l'argent. On constate en effet, chez les jeunes prêtres, une trop grande préoccupation pour l'argent. Le démon de l'argent est rusé ; il peut s'infiltrer même dans l'usage des choses saintes. Dans l'histoire de l'Église, nous connaissons des exemples de simonie. Aujourd'hui, ne peut-on pas dire que certaines initiatives pastorales, même avec des apparences de piété, ne sont pas exemptes de recherche d'intérêts personnels ? Les jeunes prêtres se montrent en général très allergiques à la gêne, au manque. Ils ne supportent pas, ou du moins difficilement, la gêne, une situation d'inconfort. Il faut tout de suite en sortir en allant demander ceci ou cela. Nous leur disons et leur redisons que l'ordination sacerdotale n'est pas avant tout une promotion sociale mais un service du Peuple de Dieu (...). On dirait que certains jeunes prêtres n'attendaient que d'être ordonnés pour commencer à tout demander et même à revendiquer, comme si le fait d'être prêtre donnait droit à avoir toutes les facilités de la vie. Par exemple, le désir d'avoir une voiture personnelle (...).*

*On constate aujourd'hui que les prêtres de la nouvelle génération aiment beaucoup les « titres ». D'où la course aux diplômes. Ils ambitionnent vite des fonctions en vue : être professeur à la faculté, secrétaire à l'évêché, recteur, curé, évêque, etc. En soi, ce n'est pas mauvais. Mais chercher à occuper trop vite telle ou telle fonction, de grandes responsabilités, dénote plus souvent le souci de briller que le zèle pour exercer une tâche difficile dont on récuse ensuite les exigences. N'oublions pas que le pouvoir est comme l'alcool. S'il n'est pas porté par une âme humble, il ouvre le chemin à toutes sortes de maux : mensonges, intrigues, demi-vérités, calomnies, médisances, jalousies, hypocrisies, etc. (...)*

*L'ordination sacerdotale ne vaccine pas contre l'idolâtrie de la femme. La tendance à rechercher la vie facile et les aises engendre facilement la soif de plaisirs, d'amusements. Pourquoi pas d'amusements en compagnie des filles ? Pensez seulement à l'attraction qu'exercent sur les jeunes les fêtes d'anniversaire, pensez à la longueur des soirées passées ainsi ensemble qui peuvent se prolonger jusque tard dans la nuit. On parle beaucoup aujourd'hui de la légèreté des jeunes prêtres dans leurs rapports avec le monde féminin, de leur recherche exagérée de la compagnie des femmes, des filles, des religieuses zaïroises (...). Les séminaristes « suiveurs », sans personnalité, sans caractère, indisciplinés, doivent être écartés du séminaire ; les séminaristes qui aiment passer leur temps à des causeries interminables avec des filles doivent être avertis à temps de cela ; les récidivistes et les incorrigibles doivent être réorientés ; les séminaristes qui cherchent la compagnie des femmes ou des filles, qui aiment nouer des amitiés ambiguës avec les filles, des religieuses, qui s'adonnent aux jeux d'amour frivoles et passagers doivent quitter le séminaire (1). »*

Ces fortes paroles n'étaient pas prononcées à la légère. Quelque temps plus tard, le cardinal Malula renvoyait du séminaire Jean XXIII, à Kinshasa, tous les étudiants de théologie qui s'étaient révoltés, comme de vulgaires élèves d'une école kenyane, pour protester contre la nourriture qui leur était donnée. On pourrait évidemment penser que de telles déviations sont le propre d'un pays, et, plus encore, d'une capitale, « Kin », célèbres pour leur « tropicalité » (au sens où l'entend le romancier congolais Sony Labou Tansi). Mais il n'en est rien. Très tôt, des témoignages venus d'autres pays d'Afrique avaient attiré l'attention sur cette évolution préoccupante. Évoquant en 1977 le surpeuplement des sémi-

(1) « Essai de profil des prêtres de l'an 2000 au Zaïre. Message du cardinal Malula », *La documentation catholique*, 1961, 1<sup>er</sup> mai 1988, pp. 463-469.

naires et l'insuffisance des études théologiques qu'ils dispensaient, le jésuite camerounais Fabien Eboussi Boulaga avertissait :

« On formera à grand prix des ritualistes à rendement de plus en plus faible dans un monde où guérisseurs et sorciers prolifèrent, sans les restrictions et les inhibitions de la période coloniale. Plus un tel clergé se multipliera, moins il y aura à partager. Moins il y aura de ressources pour eux, plus s'aggraveront l'obsession de l'argent, l'absentéisme pour les affaires, la vénalité, la surenchère ritualiste, voire la clochardisation de beaucoup d'entre eux (2). »

Au début de la décennie, son compatriote, Jean-Marc Ela, avait pareillement parlé de « prêtres-clochards » et dénoncé leur « obsession de l'argent » (3). Aujourd'hui, le mal qui frappe le christianisme n'est pas « zaïrois », mais bel et bien subcontinental. Il amène Achille Mbembe à évoquer « l'émergence d'une classe sacerdotale fruste et intégriste, tandis que de nombreux évêques cherchent ouvertement à émarger, à l'instar d'autres "clients", aux prébendes redistribuées par les princes des indépendances africaines » (4).

### Les Églises chrétiennes et la gouvernamentalité du ventre

Pour le politiste, ce paysage religieux n'a rien de déroutant. Il signale que les Églises chrétiennes, pas plus que les partis nationalistes ou révolutionnaires et que les administrations, n'ont échappé à la force d'attraction de ce que les Camerounais nomment « la politique du ventre ». Achille Mbembé affirme d'ailleurs lui-même que « le conflit du manger » divise profondément « la classe sacerdotale », au moins depuis la fin des années soixante (5).

La première erreur serait de laisser ce constat occulter une dimension naturellement fondamentale du christianisme : celle de la foi. Dimension sans doute compliquée par le chevauchement et le mixage de multiples lignes d'identification culturelle, par ce que Mbembé appelle joliment des situations de « concubinage religieux » (6). Dimension prodigieusement diverse, aussi, dans ses expressions, de la piété populaire quotidienne aux raffinements théologiques ou aux emportements mystiques. Mais dimension irrè-

(2) *Pour un concile africain*, Paris, Présence africaine, 1978, p. 128.

(3) J.-M. Ela, « Des prêtres-clochards. De l'obsession de l'argent à la hantise de l'évangélisation », *L'Effort camerounais*, 796-797, nov.-déc. 1971.

(4) A. Mbembe, *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et État en société postcoloniale*, Paris, Karthala, 1988, p. 176.

(5) *Ibid.*, pp. 16-17, 92-93, 176.

(6) *Ibid.*, p. 32.

ductible qu'aucune analyse en sciences sociales ne parviendra jamais à cerner.

A l'inverse, une seconde erreur consisterait à n'appréhender ce phénomène qu'en termes religieux, ou moraux, ou encore culturalistes ; à ne pas se départir d'une compréhension normative de la question qui verrait pour l'essentiel, dans ces « tropicalités », des déviances provisoires ou évitables, en tout cas susceptibles d'être redressées par un travail strictement ecclésial d'inspiration romaine ou nord-atlantique. Tout indique en réalité que l'absorption des Églises chrétiennes par la « politique du ventre » a trait à leur historicité même, ou encore, selon le vocabulaire en usage chez les catholiques, à leur « inculturation ». Mises en place, elles aussi, par les Européens — exception étant faite, rappelons-le, du cas éthiopien — les Églises, à l'instar de l'État d'origine coloniale, ont fait l'objet de multiples processus de réappropriation de la part des sociétés africaines et ne peuvent plus être considérées comme « un pur produit d'importation » (7). En ce sens, il est erroné de croire que les Églises dites « indépendantes » sont plus « africaines » que l'Église catholique ou les Églises réformées intégrées au système protestant mondial : les travaux de Terence Ranger, par exemple, ont montré combien l'africanité des unes avait été surestimée, et l'étrangeté des autres exagérée (8).

Il n'y a pas (ou, en tout cas, pas seulement) édulcoration « tropicale » d'un message évangélique sur les oripeaux « latins » ou « anglo-saxons » duquel l'on entretiendrait un silence pudique, vigoureusement dénoncé au demeurant par tout un courant de la théologie africaine (9). Il n'y a pas non plus un simple processus d'« inculturation », défini comme l'intégration, dans la culture africaine, du « message universel du mystère chrétien » tel que le délivrent la Bible, les conciles et les documents du Magistère, et conçu de manière instrumentale comme une réconciliation volontariste des énoncés latins avec l'imaginaire social autochtone (10). Il y a bien plutôt une dynamique de l'invention du christianisme, tout à fait

(7) Formule utilisée par B. Badie et P. Birnbaum pour indiquer l'extranéité radicale de l'État en Afrique et en Asie (*Sociologie de l'État*, Paris, Grasset, 1978, p. 181).

(8) Voir, par exemple, T. 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.

(9) Cf. notamment M.P. Hebga, *Émancipation d'Églises sous tutelle. Essai sur l'ère postmissionnaire*, Paris, Présence africaine, 1976 ; J.-M. Ela, *Le cri de l'homme africain*, Paris, L'Harmattan, 1980 ; F. Eboussi Bou-

laga, *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination*, Paris, Présence africaine, 1981 ; J.-M. Ela, *Ma foi d'Africain*, Paris, Karthala, 1985 ; A. Mbembé, *Afriques indociles, op. cit.*, ainsi que *Libération ou adaptation ? La théologie africaine s'interroge. Actes du colloque d'Accra*, Paris, L'Harmattan, 1979 ; J.-M. Ela, R. Luneau, *Voici le temps des héritiers. Églises d'Afrique et voies nouvelles*, Paris, Karthala, 1981.

(10) Voir à ce propos la dernière visite *ad limina* des évêques zairois (23 avril 1988) in *La Documentation catholique*, 1965, 3 juil. 1988, p. 652.

similaire dans son ressort à celle que connaît la société politique postcoloniale (11). Et, très classiquement, cette dynamique continue d'être vécue, au moins partiellement, sur le mode du conflit avec l'Occident :

*« Le travail d'inculturation ne se fera que par les Églises d'Afrique elles-mêmes. Et si le Pape préside, c'est par la charité et non par la culture. C'est entre autres pour ne pas avoir compris cette distinction qu'il y a eu, au cours de l'histoire de l'Église, les ruptures des mondes byzantin, slave et germanique (...). Nos Églises ont été fondées par des missionnaires venus du monde latin mais cela ne signifie pas que nous sommes devenus des Latins. Les Occidentaux eux-mêmes ont été évangélisés par des judéo-chrétiens et des Grecs ; ils sont restés latins et romains. De même les Églises copte et éthiopienne ont été évangélisées par Byzance. Cependant, elles se sont développées selon leur manière et leur génie propres (...).*

*Les Occidentaux ont vécu jusqu'ici selon une vie culturelle unifiée et monolithique. Ils ont fait d'une contingence (la manière dont le christianisme s'est développé en Europe) une nécessité et considèrent le mode européen comme indispensable. Ils contestent la diversité culturelle, la seule culture étant la leur (...). Il y a eu de fait fusion entre l'ordre de la charité et l'ordre de la culture. Il faut donc reconnaître qu'aujourd'hui encore, l'admission d'un pluralisme culturel de la part de l'Occident est purement théorique : il n'y a pas admission effective d'un tel pluralisme »,*

écrit le Comité théologique du Symposium de la conférence des évêques d'Afrique et de Madagascar, en renouant avec une audace critique que les premières années du pontificat de Jean-Paul II avaient émoussée (12).

Pour notre part, nous suggérons de conceptualiser le processus de réappropriation du christianisme par les sociétés africaines, non pas sous la forme d'une revanche de la « tradition » atemporelle ou d'une « africanité » mythique sur le modèle romain ou anglo-saxon de l'Église, mais en tant que manifestation particulière de la genèse d'une « gouvernementalité » plus générale, his-

(11) Voir, respectivement, A. Mbembé, *Afriques indociles*, op. cit., p. 92 ou R. Luneau, « Une tradition africaine de la foi ? », *Études*, mai 1989, pp. 657-665, d'une part et J.-F. Bayart, *L'État en Afrique, La politique du ventre*, Paris, Fayard, 1989 ou D.-C. Martin, *Tanzanie. L'invention d'une culture politique*, Paris, Presses de la Fon-

dation nationale des sciences politiques, Karthala, 1988, d'autre part.

(12) Document multigr. du Comité théologique du Symposium de la conférence des évêques d'Afrique et de Madagascar (SCEAM), Abidjan, Institut catholique d'Afrique de l'Ouest, 1986, cité par R. Luneau, art. cité, pp. 662-663.

toriquement située, la « gouvernementalité du ventre », qui enserme l'ensemble des stratégies et des institutions œuvrant à l'avènement de l'Afrique moderne, y compris, donc, les Églises chrétiennes (13).

Le premier préalable à notre tentative d'interprétation est de se faire des sociétés africaines et, plus spécialement, des forces religieuses qui contribuent à les façonner, une idée « dynamiste », comme disait Georges Balandier dans les années cinquante en s'inscrivant dans le sillage de l'école anthropologique de Manchester. Les recherches de Terence Ranger, le dernier essai d'Achille Mbembé, *Afriques indociles*, sont particulièrement stimulants du point de vue de l'intelligence du christianisme selon cette perspective.

Le second préalable est de préciser le concept de « gouvernementalité », avancé par Michel Foucault. Son intérêt est d'être parfaitement compatible avec cette vision « dynamiste » des sociétés africaines, en ce qu'il voit dans le pouvoir « une action sur des actions » :

*« Il est un ensemble d'actions sur des actions possibles : il opère sur le champ de possibilité où vient s'inscrire le comportement de sujets agissants : il incite, il induit, il détourne, il facilite ou rend plus difficile, il élargit ou il limite, il rend plus ou moins probable ; à la limite, il contraint ou empêche absolument ; mais il est bien toujours une manière d'agir sur un ou sur des sujets agissants, et ce tant qu'ils agissent ou qu'ils sont susceptibles d'agir ».*

La « gouvernementalité » foucauldienne — au XVI<sup>e</sup> siècle, on disait simplement le « gouvernement » — est ainsi la « manière de diriger la conduite d'individus ou de groupes » : « Gouverner (...), c'est structurer le champ d'action éventuel des autres (14). » Comprise de la sorte, la « gouvernementalité du ventre », dans l'Afrique contemporaine, ne constitue pas un principe surdéterminant, ni une « idéo-logique » (15) à laquelle se ramènerait la totalité de l'imaginaire social. En vérité, elle suscite la critique d'un nombre croissant d'Africains, et des expériences de gouvernement ont prétendu rompre avec elle. Mais celles-ci ont — jusqu'à preuve du contraire — fait long feu et les Africains qui stigmatisent la « politique du ventre » ne sont pas toujours les derniers à en partager les représentations, voire à « brouter » eux-mêmes « là où ils sont

(13) Thèse centrale de notre *L'État en Afrique*, *op. cit.*

(14) M. Foucault, « Le pouvoir, comment s'exerce-t-il ? », in H.L. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault, un parcours*

*philosophique*, Paris, Gallimard, 1984, pp. 313-314.

(15) M. Augé, *Théorie des pouvoirs et idéologie. Étude de cas en Côte-d'Ivoire*, Paris, Hermann, 1975.

attachés » : la gouvernementalité du manger persiste à « structurer [leur] champ d'action ».

Par ailleurs, les régimes de la manducation politique au sud du Sahara sont multiples : l'Afrique ne « mange » pas de manière uniforme. Et la thématique du « ventre » est elle-même polysémique. « Manger », c'est certes se nourrir, chose qui ne va pas de soi dans des économies de la rareté ou de la pénurie, en pleine phase d'un « ajustement structurel » des plus problématiques. C'est aussi accumuler, exploiter, vaincre, attaquer ou tuer en sorcellerie.

Or, les « affinités », au sens weberien du terme, des Églises chrétiennes contemporaines avec la gouvernementalité du ventre impliquent ces différentes significations imaginaires sociales (16). D'abord, la réussite ecclésiale s'apparente volontiers à la réussite sociale tout court : celle d'un individu, dont on dira qu'il s'est « mis debout » — « il n'était rien, il est devenu quelqu'un » — en accédant au ministère, mais aussi celle de la communauté dont il est issu et qui se mobilisera à l'occasion de son ordination, par exemple en se cotisant pour offrir au jeune prêtre une voiture ou la réfection du lieu de culte. Le reportage que *Cameroon Tribune* consacrait à la première messe de l'abbé Pounsi, en avril 1978, dans son village natal de Bamfeko, peu après « la somptueuse cérémonie d'ordination sacerdotale » tenue à Nkongsamba, est révélateur de ce climat d'orgueil et d'émulation, digne des rituels politiques du parti unique et d'ailleurs relaté dans le style du genre journalistique qui leur est consacré :

*« L'ambiance était celle des grandes fêtes dans le village, et même dans le département. En effet, pour la circonstance, le village Bamfeko se réjouissait d'avoir son premier prêtre. Le doyenné de Bafang et la communauté catholique du Haut-Nkam avaient un motif supplémentaire de fierté car, au moment où plusieurs paroisses manquent de prêtres, le département compte un de plus et souhaite en avoir davantage pour faire face aux nombreuses obligations missionnaires qui lui incombent.*

*Parmi la foule de personnes présentes (...) certains sont venus des coins les plus reculés du département (...). Du côté administratif et politique, on remarquait la présence de certaines personnalités du département, dont MM. Fonkwa Moïse, sous-préfet de l'arrondissement de Bafang, Tientcheu David, président départemental de l'UNC du Haut-Nkam, Mme Tongtong Madeleine, présidente départementale OFUNC.*

*Du côté religieux, l'Abbé Pounsi était entouré de Mgr Georges Siyan et des Abbés — suivait une liste de prêtres —.*

(16) Nous empruntons à C. Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, Paris,

Seuil, 1975, le concept de signification imaginaire sociale.

Sur le plan traditionnel, on notait la présence des chefs supérieurs Komako et Bamféko, MM. Youandeu II Jean et Hontcheu Fidèle, respectivement (...).

Après une longue procession d'offrandes (*fienkak*, vivres et dons divers), le fondateur de la paroisse de Bamfeko (en 1923) a pris la parole pour exprimer sa joie de voir que son œuvre n'a pas été stérile (...).

Dans son mot de remerciement, l'Abbé Pounsi a souligné qu'il était non pas le prêtre d'un village, d'une ethnie ou d'un département ou même d'un pays, mais le prêtre de tout le monde parce que l'Église est universelle.

A la fin de la messe, une grande réception a été offerte à la chefferie par le chef supérieur Bamfeko à un nombre impressionnant d'invités (...) (17). »

« Dons divers », « grande réception » et « somptueuse cérémonie » : l'on rencontre, au détour de cette ordination sacerdotale, l'éthos de la munificence, inhérent à la politique du ventre, et l'une de ses manifestations courantes, l'évergétisme des puissants (18). Les Églises chrétiennes sont fréquemment les organisations que l'on utilise pour drainer une épargne locale plus ou moins volontaire en vue de construire des écoles ou des centres de santé. A l'occasion de ces séances, le « grand type » se doit d'étaler sa générosité : il peut aussi bien, à lui seul, faire don à la communauté de l'un de ces établissements, ou d'un lieu de culte. De leur côté, les jeunes prêtres peuvent rechercher le parrainage de personnages influents, capables de les prendre en charge. Les hommes politiques sont au premier rang des évergètes : le maréchal Mobutu, par exemple, qui offre de l'argent à chaque ordination sacerdotale ; Philippe Yacé qui achète volontiers au prêtre sa seconde voiture ou, de manière plus éclatante encore, Félix Houphouët-Boigny qui fait don à une Église catholique qui n'en peut mais d'une fabuleuse basilique dont le coût réel est évalué à 90 milliards de F. CFA (au lieu des 40 annoncés) (19). Mais le clergé adhère de lui-même à l'éthos de la munificence. Si le faste de Notre-Dame-de-la Paix, à Yamoussoukro, est aujourd'hui vertement critiqué en son sein, ce fut à l'initiative d'évêques, d'archevêques ou de cardinaux que furent auparavant édifiés la cathédrale de Bukoba en Tanzanie, le sanctuaire de Namugongo en

(17) *Cameroon Tribune*, 21 avr. 1978. Sur les cérémonies d'ordination, cf. R. Luneau, *Laisse aller mon peuple. Églises d'Afrique au-delà des modèles ?*, Paris, Karthala, 1987, pp. 159-165.

(18) Sur la notion d'évergétisme, c'est-à-dire les dons d'un individu à la collecti-

tivité, cf. P. Veyne, *Le pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, Paris, Seuil, 1976.

(19) Source : N. Leconte, *Côte-d'Ivoire : l'après-Houphouët*, Paris, Nord-Sud Export consultants, 1989, p. 125.

Ouganda ou de nombreuses résidences épiscopales dont le luxe insolent tranche avec le modeste train de vie des prélats tout au long des années cinquante (20). La Mercedes est d'ailleurs devenue le véhicule épiscopal par excellence, attribuant ainsi aux princes de l'Église une place de choix dans la nomenclatura de l'État post-colonial : dans les années soixante-dix, l'évêque catholique de Lisala, au Zaïre, partageait ce privilège avec deux notables seulement, le commissaire de l'administration territoriale et un riche marchand (21). Par leur pompe, les célébrations religieuses figurent elles-mêmes parmi les principaux rituels sociaux de l'Afrique post-coloniale, de pair avec les manifestations de masse des partis uniques, les cérémonies d'intronisation de quelques souverains prestigieux, les matches de football et les exécutions capitales. Telle, en 1979, l'ordination épiscopale de Mgr Wouning à Bafoussam, qui « a dépassé le cadre purement religieux pour revêtir un caractère national, notamment avec le représentant personnel du chef de l'État, S.E. Ahmadou Ahidjo, M. Beb a Don Philémon, directeur du cabinet civil de la présidence de la République, qu'entouraient d'autres personnalités gouvernementales ou administratives : MM. Kwayeb Enoch, ministre d'État chargé de l'Équipement et de l'Habitat, Paul Fokam Kamga, ministre de la Santé publique, Kemayou Daniel, ambassadeur itinérant, Luc Loë, gouverneur de la province du Centre-Sud, les préfets de la Mifi, du Haut-Nkam, du Bamoun, et des Bam-boutos », ainsi qu'un certain nombre de parlementaires et de membres du Comité central ; étaient également présents treize évêques sur seize exerçant au Cameroun, une centaine de prêtres, presque autant de religieux et de religieuses venus de tous les diocèses du pays, plusieurs chorales catholiques et protestantes, et « une foule innombrable de fidèles et d'invités ». « Jamais le stade municipal de Bafoussam n'a enregistré une foule aussi compacte, même lors d'un match, quel que soit l'enjeu », confiait un habitant (22).

A l'instar de ce qui s'est produit dans l'État postcolonial, les Églises abritent en leur sein des stratégies d'entrepreneurs, non pas politiques mais religieux, dont l'enjeu est le partage du gâteau, non pas national mais ecclésial. Les évêques sont naturellement les premiers de ces entrepreneurs, d'autant plus que le pontificat de Jean-Paul II a tendu à limiter le rôle de leurs conférences :

« Pour le commun des chrétiens, le "patron" de l'Église locale, c'est l'évêque, et l'Église sa "chose". C'est lui en effet qui « fabrique » les prêtres, leur attribue des postes dans le dio-

(20) A. Hastings, *A history of African Christianity, 1950-1975*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, pp. 238-239.

(21) M.G. Schatzberg, *Politics and class*

in Zaïre, New York, Africana Publishing Company, 1980, p. 50.

(22) *Cameroon Tribune*, 12 juin 1979.

cèse, et les envoie pour évangéliser, baptiser, marier, faire l'Eucharistie, etc. C'est lui qui "habille", et parfois regroupe dans une même Congrégation les jeunes filles qui quittent leur famille, et refusent de se donner à un homme pour s'abandonner au Christ. C'est encore lui qui fait venir et accueille d'autres prêtres et religieuses du pays des Blancs, pour nous aider à grandir en nombre et à mûrir notre foi chrétienne. C'est aussi lui qui a l'argent, peut-être beaucoup d'argent, pour nourrir et soigner les pères et les sœurs, pour payer les maîtres et les catéchistes, pour secourir et "dépanner" les nombreux nécessiteux qui le sollicitent ; c'est à lui surtout qu'on s'en prend quand ça ne va pas, à lui que les présidents et les ministres s'adressent ou s'attaquent quand "ça chauffe" entre l'État et l'Église (23) ».

Mais sous l'autorité des évêques, les prêtres (ou, dans les Églises réformées, les pasteurs) ne sont pas en reste. Entrepreneurs religieux, peu ou prou entrepreneurs politiques dans la mesure où ils s'identifient ou sont identifiés aux « élites » du quartier ou du village, ils sont aussi, de plus en plus souvent, des entrepreneurs au sens habituel du mot, c'est-à-dire des opérateurs économiques. Il existe ainsi des prêtres-éleveurs de volailles, des prêtres-menuisiers, des prêtres-chasseurs, des prêtres-transporteurs, des prêtres propriétaires et bailleurs qui, par leur activité, cherchent à assurer leur propre survie mais aussi à financer des œuvres dans leur paroisse ou à témoigner d'une contribution du christianisme à la tâche du développement.

Pasteurs, prêtres ou évêques, en tant qu'entrepreneurs religieux, politiques et économiques, attestent une double adéquation des Églises à la gouvernementalité du ventre, que dégage bien Achille Mbembé dans son dernier essai (24). D'une part, ces figures cléricales font système avec l'autoritarisme des régimes politiques établis en mobilisant à leur tour les représentations de leur imaginaire social, par exemple à l'occasion de ce qui apparaît de plus en plus comme des « rituels de chefs », telles ces ordinations dont nous avons donné deux exemples ; elles peuvent progressivement conduire le christianisme à une « ecclésiologie de la chefferie ». D'autre part, les activités économiques des Églises et de leurs agents s'insèrent dans la logique rentière, voire prédatrice, de l'État postcolonial, selon laquelle les détenteurs du pouvoir politique sont en prise directe sur les canaux d'accumulation et s'efforcent de les contrôler. Pour des Églises qui se disent au service des pau-

(23) E.J. Penoukou, *Églises d'Afrique. Propositions pour l'avenir*, Paris, Karthala, 1984, p. 29.

(24) A. Mbembé, *Afriques indociles*, op. cit., pp. 92-93 et 176.

vres mais qui ont hérité, de leur collaboration avec le colonisateur, d'avoirs fonciers et immobiliers considérables, les risques de compromission, individuelle ou institutionnelle, sont réels. Même si le cas de ce prêtre d'une capitale d'Afrique centrale qui a ouvert un « chantier » à proximité d'une maison de passe, il est vrai nommée le « Paradis Bar », paraît extrême et aberrant !

En conséquence, les Églises chrétiennes sont frappées du même mal débilitant que les institutions de l'État : les luttes factionnelles qui, en religion comme en politique (25), s'exacerbent à l'occasion des successions, paroissiales ou épiscopales, et qui ont pour enjeu l'accès aux ressources ecclésiales. Fabien Eboussi Boulaga en avait fait très tôt le diagnostic : « Sans la présence "odieuse" des missionnaires, maints groupes religieux, maints diocèses africains éclateraient en factions rivales, se pulvériseraient en bandes tribales ou claniques (26). » Écrit prémonitoire, que la furieuse bataille du diocèse catholique de Douala ou le remplacement du pasteur Kotto à la tête de l'Église évangélique du Cameroun sont venus depuis valider, de pair avec d'autres exemples (voir plus bas dans ce numéro notre dossier documentaire).

Contrairement à ce que sont enclins à penser, au sein des Églises, les traditionalistes aussi bien que les réformistes, l'adhésion des institutions chrétiennes à la gouvernementalité du ventre n'est pas un épiphénomène, susceptible d'être amendé par un surcroît de dogme, d'*aggiornamento* ou d'inculturation. Elle est littéralement organique, en ce qu'elle se confond avec la genèse de cette gouvernementalité, d'une part, et, de l'autre, avec celle du mouvement de christianisation.

Les missions chrétiennes, dès avant la colonisation et tout au long de celle-ci, ont attribué aux Africains qu'elles cooptaient des positions d'accumulation économique et culturelle par le biais des salaires, du savoir, des influences et de la respectabilité qu'elles leur dispensaient. En d'autres mots, les Églises ont été des rouages primordiaux de la procédure de construction de l'inégalité contemporaine, même si les atouts qu'elles étaient en mesure de fournir ont eu tendance à se dévaluer progressivement, au fur et à mesure que se diversifiait l'économie politique du régime colonial. La sociologie historique de la conversion admet aujourd'hui volontiers que la recherche de tels avantages a joué un rôle non négligeable dans l'adhésion au christianisme. Plus important encore : la dissidence par rapport aux Églises occidentales semble avoir eu pour origine la frustration de telles attentes, autant que l'apparition d'une conscience protonationaliste comme on l'a longtemps

(25) J.-F. Bayart, *L'Etat en Afrique*, chap. VIII (et notamment pp. 275 et suiv. sur les échéances successorales des systèmes

politiques).

(26) F. Eboussi Boulaga, « La démission », *Spiritus*, 56, mai-août 1974, p. 286.

cru (27) ; l'« indépendance » religieuse ressortirait donc à la politique du ventre plutôt qu'à la lutte anticoloniale. Bien sûr, les modalités de cette procédure de « chevauchement » entre l'ordre du religieux et l'ordre de l'inégalité socio-politique — pour reprendre le terme de « straddling », consacré par des historiens britanniques du Kenya (28) — ont été diverses, complexes, changeantes dans le temps et dans l'espace (29). Mais l'apport des Églises chrétiennes à l'émergence de la société postcoloniale est indéniable, au point que l'on a pu voir en elles quelques-unes des matrices privilégiées de l'ethnicité et de l'État (30).

Cette relation d'engendrement ne les a guère prédisposées à résister à la dynamique de la cooptation mise en œuvre par les autorités politiques et à leur intégration dans la « révolution passive » qui nous paraît être la logique constitutive de l'époque postcoloniale (31). L'une des expressions cruelles par lesquelles les Africains évoquent la gouvernementalité du ventre dit que « la bouche qui mange ne parle pas » :

« Mettre un os à la bouche des colonisés qui pourraient être "gênants" pour les exploités... Pendant qu'ils rongeront l'os, du moins ils n'aboieront pas, trop contents, au milieu de la masse famélique, d'avoir un os à ronger. Combien de caniches, combien de dogues, combien de bouledogues à partir de Londres, Paris et autres terres lointaines ont hurlé à fendre l'âme contre l'exploitation, contre la gabegie, contre l'humiliation de l'homme noir qui, rentrés en Afrique, ont, pour un os, adopté le silence du repu. Combien, en Afrique même, — émules de Josué — à force de clameurs et de trompettes ont fait écrouler les murs du fort colonial ; mais une fois sur la curée, ont repoussé leurs compagnons de lutte et oublié complètement la masse populaire, à qui il ne restait qu'à admirer avec quelles dents quelques-uns s'empiffrent de la commune venaison »,

(27) Cf. notamment, J. MacCracken, *Politics and Christianity in Malawi, 1875-1940. The impact of the Livingstonia Mission in the Northern Province*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, pp. 184 et suiv. ; W. MacGaffey, *Modern Kongo prophets : religion in a plural society*, Bloomington, Indiana University Press, 1983 ; T.O. Ranger, « Religious movements and politics in sub-Saharan Africa », Nouvelle Orléans, XXVII<sup>e</sup> Congrès de l'African Studies Association, 1985, multigr.

(28) M.P. Cowen, K. Kinyanjui, *Some problems of Capital and Class in Kenya*, Nairobi, Institute for development studies, 1977, multigr ; G. Kitching, *Class and Economic Change in Kenya*, New Haven, Yale University Press, 1980.

(29) Parmi une bibliographie immense, voir par exemple H.B. Hansen, *Mission, Church and State in a Colonial Setting-Uganda, 1890-1925*, Londres, Heinemann, 1984.

(30) Voir, par exemple, le curieux essai de G.C. Mutiso, *Kenya, Politics, Policy and Society*, Nairobi, East African Literature Bureau, 1975, chap. I, ainsi que J. Spencer, *KAU, The Kenya African Union*, Londres, KPI, 1985, pp. 26 et suiv. et R. Buijtenhuijs, *Le mouvement Mau Mau. Une révolte paysanne et anti-coloniale en Afrique noire*, Paris, La Haye, Mouton, 1971, pp. 373-374 (sur la contribution des Églises à la « rééducation » des prisonniers mau-mau).

(31) J.-F. Bayart, *L'État en Afrique, op. cit.*, chap. VII.

écrivait « le Naïf » de *L'Effort camerounais*, en 1964 (32).

Eh bien, dans une certaine mesure, les Églises ont elles aussi « mangé », en tirant de l'occupation européenne une véritable rente évangélisatrice, en profitant de l'économie coloniale notamment dans les domaines de l'immobilier et du foncier, en bénéficiant des largesses des évergètes, en nouant des relations nécessairement ambivalentes avec les détenteurs du pouvoir qui sont aussi les superviseurs des canaux d'accumulation ; et, en définitive, elles ont peu parlé, préférant à la proclamation prophétique les interventions tribunitiennes ou la compromission pure et simple. De ce point de vue, les traditions héritées des colonisations britannique, française, portugaise, espagnole, belge, allemande et italienne ou des différentes missions ont été diverses. Et là aussi, nuançons. Pour une hiérarchie catholique dominée par les Tutsi qui, au Burundi, ne trouve pas de mots pour condamner les tueries de 1972, combien d'évêques, de prêtres ou de pasteurs qui, au Kenya, critiquent le rituel néo-traditionnel du « serment » au lendemain de l'assassinat de Tom Mboya ou la dérive autoritaire du président arap Moi, à Madagascar dénoncent l'appauvrissement de la population et les vols de bétail commandités par les puissants du régime, ou, comme au Zaïre et en Côte d'Ivoire, stigmatisent les tares de l'ordre post-colonial (33) ? Les conflits entre la sphère de Dieu et celle de César sont, si l'on peut dire, légion. Ils s'enveniment parfois — aujourd'hui, c'est au Kenya que la tension paraît la plus vive, entre le gouvernement et l'Église catholique (34) — et ont même pu connaître un dénouement dramatique, par exemple en Guinée, en Guinée équatoriale, au Congo-Brazzaville, en Ouganda ou, récemment, en Somalie. Ce qui frappe pourtant, c'est la plus ou moins grande facilité avec laquelle se dégagent finalement un compromis et une réconciliation. L'attestent les suites immédiates du renversement de M. Bagaza au Burundi en 1987, l'apaisement de la querelle entre l'Église catholique du Zaïre et M. Mobutu en 1972-1974, la résorption de l'affaire Ndongmo au Cameroun en 1970-1971, le *modus vivendi* établi entre les régimes de confes-

(32) Cité par J.-P. Bayemi, *L'Effort camerounais ou la tentation d'une presse libre*, Paris, L'Harmattan, 1989, n° 41-2.

(33) Centre panafricain JEC de documentation, *L'Église d'Afrique parle*, Nairobi, 1984 ; « Notre foi en l'homme image de Dieu ». *Déclaration du Comité permanent des évêques du Zaïre*. Kinshasa, secrétariat général de l'épiscopat, 1981 ; « Appel au redressement de la nation ». *Déclaration des évêques du Zaïre*, Kinshasa, secrétariat général de l'épiscopat, 1978 ; *Tous solidaires et responsables. Lettre pastorale des évêques du Zaïre*,

Kinshasa, Secrétariat général de l'épiscopat, 1977 ; « Notre foi en Jésus-Christ ». *Déclaration des évêques du Zaïre*, Kinshasa, secrétariat général de l'épiscopat, 1975 ; « Une déclaration des évêques ivoiriens sur la politique de leur pays », *La Croix*, 14 mars 1985, p. 15 ; *A Statement on the State of the Nation by the Justice and Peace Commission of the Catholic Church of Ghana*, Kumasi, 1982, multigr.

(34) Cf. notamment *Weekly Review*, 31 août 1984, p. 7-12.

sion marxiste ou socialiste et l'ensemble des Églises chrétiennes en Angola, au Mozambique, au Congo-Brazzaville, pour ne pas parler du Zimbabwe (35). Sous prétexte d'« unité nationale », de « dialogue » et de « mobilisation des énergies pour le développement », la logique omnivore de l'assimilation réciproque des élites, dans le creuset du Parti et sous la houlette du Président, n'oublie pas les Serviteurs de Dieu...

### Pour une critique chrétienne de la gouvernamentalité du ventre

Il y aurait une grande injustice à ne voir dans les Églises chrétiennes qu'un rouage de la « révolution passive » postcoloniale et à se contenter de ce diagnostic de leur réappropriation par la gouvernamentalité du ventre ; à accorder plus de poids à la figure chatoyante et contestée de Mgr Dosseh, archevêque de Lomé (voir le portrait qu'en dresse C.M. Toulabor dans ce numéro) qu'à Mgr Mwoleka, évêque de Rulenge en Tanzanie, ou à Baba Simon, le maître spirituel de la « théologie sous l'arbre » nord-camerounaise. Vraisemblablement mieux que d'autres forces sociales ou politiques, les Églises chrétiennes ont poursuivi en leur sein une réflexion critique sur l'adaptation de la souche occidentale au terreau africain — la fameuse « inculturation » des catholiques — et sur le devenir contemporain du continent (36). Elles en ont payé le prix par l'exil, l'expulsion, l'incarcération ou l'assassinat d'un nombre non négligeable de leurs pasteurs ou de leurs intellectuels.

Qu'il nous soit néanmoins permis de suggérer que cette réflexion critique des Églises chrétiennes, d'une part, n'est jusqu'à présent pas parvenue à les arracher à la force d'attraction des « révolutions passives » postcoloniales — c'est presque une évidence — et, d'autre part, — ceci expliquant peut-être cela — demeure entachée d'une certaine ambivalence.

(35) A Ségué, *L'Église et l'État au Cameroun (1890-1972). De l'affrontement au « dialogue »*, Strasbourg, Faculté de théologie catholique, 1983, multigr. ; dossier 381, « Église chrétienne », Bruxelles, CEDAF ; M.G. Schatzberg, *The Dialectics of Oppression in Zaïre*, Bloomington, Indiana University Press, 1988, pp. 116 et suiv. ; P. Chamaï, « L'Église au Burundi. Un conflit peut en cacher un autre » *Études*, févr. 1987, pp. 155-170 ; J.-P. Chrétien, A. Quichaoua, « Burundi, d'une République à l'autre », *Politique africaine*, 29 mars 1988, pp. 87-94 et J.-P. Chrétien, « Burundi : un Kultur-

kampf africain ? », *La Croix*, 19 juin 1986.

(36) Cf. outre les textes déjà cités, Mgr S.N. Ezeanya, *Some aspects of christianity in Nigeria*, Enugu, The Diocesan Catholic Secretariat, 1976 ; Mgr P.K. Sarpong, « Christianity and traditional African cultures », *Apostolate to nomads Amecea* 48, mars 1981 ; A. Mbembé, *Les jeunes et l'ordre politique en Afrique noire*, Paris, L'Harmattan, 1985 et « État, violence et accumulation. Leçons d'Afrique noire », *Foi et développement*, 164-165, août-sept. 1988, pp. 1-8 ; *A letter to my superiors* (Dar es Salaam, publiée par le Père Joinet).

En premier lieu, le rapport des forces, au sein des Églises, n'est pas vraiment favorable à ce travail critique. Après une décennie dominée par une crainte obsidionale de l'islam et de ses pétrodollars, le christianisme des années quatre-vingt s'est vu fouetter par le triomphalisme de l'administration Reagan et le pontificat de Jean-Paul II. Il s'en est suivi un regain de cléricalisme, l'arrivée d'une nouvelle vague de missionnaires originaires des pays de l'Est — en particulier de Pologne — peu enclins au batifolage pastoral, et la montée en puissance de mouvements religieux — le Renouveau charismatique, Opus Dei, Focolare, Communion et libération, diverses sectes réformées nord-américaines — qui ne mettent pas au premier rang de leurs préoccupations l'innovation théologique. En outre, les ravages de la « conjoncture », s'ils rendent encore plus criante l'injustice sociale et acculent les Églises à la dénoncer, s'ils consomment la faillite financière du modèle nord-atlantique ou romain de l'organisation religieuse au même titre que celle de l'État, ont d'autres conséquences, moins propices à une rupture du christianisme avec la gouvernementalité du ventre : ils contraignent à parer au plus pressé ; ils rendent encore plus précieuse l'existence des services sanitaires et scolaires des Églises ; à la limite ils installent celles-ci dans une fonction de substitution des institutions étatiques sinistrées, à l'instar de ce qui s'est produit au Zaïre ; ils rendent ainsi impossible, déplacée, voire indécente, la contestation de l'aide étrangère et de la présence missionnaire que la « théologie sous l'arbre » des années soixante-dix avait vigoureusement fustigées ; ils frappent de discrédit la veine socialiste et tiers-mondiste dont était tributaire cette dernière.

En second lieu, la critique chrétienne de la situation postcoloniale nous semble être marquée d'une imprécision théorique qui lui a jusqu'à présent interdit de rompre d'une manière radicale avec la gouvernementalité du ventre, et même d'identifier celle-ci dans sa complexité. De ce point de vue, l'analogie avec le nationalisme anti-colonial et dépendantiste dont elle procède est claire : le dépendantisme politique peine à penser l'historicité propre de l'État postcolonial, et le dépendantisme religieux celle des Églises. En croyant que « *small is beautiful* », en se persuadant que la contradiction essentielle intervient entre une « périphérie » chrétienne africaine et un « centre » romain ou nord-atlantique, la « théologie sous l'arbre » se dissimule le fait que la capture des Églises par la gouvernementalité du ventre résulte de l'ampleur de leur réappropriation par les sociétés africaines, autant que de l'impérialisme ecclésial, de l'aliénation culturelle et d'une « inculturation » mal pensée. Parfait pendant du village rêvé par les théoriciens de l'économie morale et sur la fantasmagorie duquel il y aurait beaucoup à dire, le modèle de la « communauté chrétienne de base » est le fruit d'une sublimation. Il passe sous silence les

contradictions sociales et religieuses qui la parcourent, et que révèle l'observation de n'importe quelle paroisse (37). Il surestime le potentiel de mobilisation radicale des « masses » et sous-estime leur adhésion à la politique du ventre. Ainsi, le père Hebga pêche à notre avis par optimisme quand il affirme : « *Les chrétiens africains sont devenus plus mûrs que nous le pensons ; les accoutrements bizarres ne les impressionnent plus guère. La simplicité évangélique, beaucoup, au contraire* » (38). Laissons de côté le problème de savoir où se situe, en ce domaine, la maturité. Mais la virulence avec laquelle nombre de lecteurs d'*Ivoire-Dimanche* répondirent à un étudiant qui avait osé s'interroger sur le bien-fondé de la construction de la cathédrale d'Abidjan en dit long sur l'attachement d'une partie au moins des croyants à l'éthos de la munificence (39).

Il est d'ailleurs révélateur que les Églises dites « indépendantes » s'alignent sur le modèle clérical romain ou nord-atlantique au fur et à mesure de leur institutionnalisation, qu'elles ne répugnent pas à la pompe liturgique et qu'elles adoptent volontiers les insignes symboliques de l'*homo manducans*, des « grandes maisons » aux Mercedes Benz (40).

Par ailleurs, la JEC d'Afrique parlait elle-même au IX<sup>e</sup> Conseil mondial de la JECI, en 1982, de « communautés chrétiennes de base en voie d'impasse », en admettant que celles-ci avaient été « récupérées au service d'une pastorale de chrétienté » des plus cléricales :

« *Une pratique militante visant à transformer les conditions de vie n'est pas développée. De la même manière, une lecture de la Bible et une célébration de la foi en lien avec les pauvres qui se lèvent eux-mêmes et s'organisent pour résister n'est pas esquissée. Pour continuer à recevoir l'autorisation de réunions délivrée par les responsables des partis uniques, les communautés doivent se cantonner sur un terrain "strictement spirituel". Elles se meuvent dans un contexte où on ne doit rien faire qui déplairait aux "maîtres du pouvoir". Tout se passe comme s'il fallait qu'à chaque reprise, les communautés de quartier ou de village donnent la preuve de leur loyauté envers les institutions politiques, dans des pays où les effigies des chefs d'État ont remplacé dans les demeures celles des saints, dévoilant ainsi la prétention des pouvoirs africains à la divinisation et à l'idolâtrie* (41) ».

(37) Outre les témoignages du pasteur Ouamba et du Père Abega dans ce numéro, cf. P. Eschlimann, *Les lettrés et les secrets du royaume*, Tankessé (Côte-d'Ivoire), multigr., 1981.

(38) M.P. Hebga, *Emancipation d'Églises sous tutelle*, op. cit., p. 62.

(39) *Ivoire-Dimanche*, 756, 4 août 1985, pp. 14-16.

(40) S. Asch, *L'Église du prophète Kimbangu. Des origines à son rôle actuel au Zaïre*, Paris, Karthala, 1983.

(41) « L'Église en Afrique, IX<sup>e</sup> Conseil mondial de la JECI. Rapport parafricain », Montréal, multigr., 1982, pp. 24 et suiv.

Imputer l'échec des communautés chrétiennes de base à la permanence des intérêts organisés selon le modèle ecclésial romain (ou nord-atlantique) et à la capacité coercitive des régimes politiques n'est ni de mauvaise guerre, ni entièrement dénué de fondement. Néanmoins, les « sans voix » étaient-ils au rendez-vous de la « conscientisation » ? Les radicaux des Églises chrétiennes n'ont-ils pas commis la même erreur d'appréciation que les marxistes et n'ont-ils pas fantasmé un gisement d'engagement révolutionnaire, là où prévaut une culture de la fatalité, de la dérision et de la ruse bien décrite par C.M. Toulabor pour ce qui est des jeunes « conjoncturés » de Lomé (42) ? Utiliser les institutions chrétiennes comme des structures tribunitiennes, emprunter leur idiome pour exprimer ses doléances est une chose ; tirer des conclusions politiques pratiques et durables de leur parole prophétique en est une autre. A cet égard, les acquis et les échecs du catholicisme dans le Nord du Cameroun — l'un des hauts lieux de création de la « théologie sous l'arbre » —, les imprécisions du mouvement œcuménique Buriro-Esizeni au Zimbabwe — qui se réclame notamment de la « théologie de la promesse » du président de la République, Canaan Banana — mériteraient une analyse approfondie. On peut même se demander, avec Terence Ranger, si le radicalisme théologique contemporain ne revendique pas l'instauration d'un christianisme populaire qui caractérisait déjà l'époque héroïque et honnie des missions (43).

Quoi qu'il en soit, il ne faut pas être trop regardant sur les réalités historiques pour se convaincre, derrière Jean-Marc Ela, que « la protestation messianique dans la situation coloniale atteste que la religion vécue en milieu africain a été le lieu où s'élabore une conscience critique » (44). D'une part, cette assertion repose sur une lecture protonationaliste des Églises indépendantes qui tend aujourd'hui à être abandonnée des historiens, ainsi que nous l'avons déjà signalé. De l'autre, elle se voit contredite par l'évolution ultérieure de la plupart de ces Églises, en proie elles aussi aux luttes factionnelles, aux compromissions avec le pouvoir et au cléricisme : l'« indépendance » religieuse ne transcende nullement la gouvernamentalité du ventre et, dès qu'elle a franchi un certain seuil d'institutionnalisation, elle incline à réintégrer le système ecclésial mondial, dominé par l'Occident (45). Jean-Marc Ela ne le nie pas,

(42) C.M. Toulabor, « Jeu de mots, jeu de vilain. Lexique de la dérision politique au Togo », *Politique africaine*, 3, sept. 1981, pp. 55-71 et « L'énonciation du pouvoir et de la richesse chez les jeunes "conjoncturés" de Lomé (Togo) », *Revue française de science politique*, 35 (3), juin 1985, pp. 455 et suiv.

(43) T. Ranger, « Religion, development and African Christian Identity » in K.H. Petersen, ed. *op. cit.*, pp. 49 et suiv.

(44) J.-M. Ela, *Le cri de l'homme africain*, *op. cit.*, p. 61.

(45) A. Hastings, *A History of African christianity*, *op. cit.*, p. 179 ; S. Asch, *op. cit.*

au demeurant. Il observe que « l'élan prophétique des mouvements messianiques se trouve brisé dans les nouvelles hiérarchies en place qui, en dérivant leur combat vers l'imaginaire, se laissent récupérer par les régimes les plus réactionnaires, à moins qu'elles ne se mettent directement à leur service, tel le kimbanguisme au Zaïre ». Il est parfaitement lucide sur l'idéologie équivoque de l'« authenticité » : « Celle-ci apparaît de plus en plus comme une idéologie-masque dont la fonction est de garantir un régime qui exclut toute opposition (...) A la limite, l'« authenticité » est une théorie de la dictature personnelle (46) ». Et à la même époque, la JEC, très influencée par sa pensée, prenait à partie la théologie zaïroise : « Cette « école théologique » ne regarde les questions de la foi qu'en rapport avec les cultures traditionnelles africaines. Toutes les questions de pouvoir, de domination sont mises entre parenthèses (...) Le discours théologique de type zaïrois est pensé et dit dans un contexte politique où l'État utilise le même langage par rapport à la culture : le discours sur l'authenticité. Par conséquent, le discours théologique est rassurant, puisque le langage de la théologie est le même que celui de l'État (...) En définitive, le discours théologique de type zaïrois fonctionne exactement comme une idéologie qui soutient une autre idéologie, celle de l'État (47). » Soit. Mais ce genre de *distinguo* rappelle irrésistiblement les débats sur le « socialisme réel » et sur les déviations qu'il a infligées à la pensée des pères fondateurs : où passe la limite entre la mauvaise « authenticité » et la bonne réinvention du christianisme « sous l'arbre » ? Car, encore une fois, rien ne certifie que la religiosité populaire sera « révolutionnaire » ou « critique ». Elle sera, elle est aussi bien celle de l'apparition de la Vierge à Nsimalen ou de l'acceptation aveugle de l'idéologie de la réussite qui fait le formidable succès des sectes (48). Valorisant l'expérience personnelle ou communautaire de la foi, au détriment de la théologie analytique de la tradition occidentale, les théologies « sous l'arbre » ou « de la Promesse » ne sont pas non plus destinées à faire fructifier cet esprit critique des masses. Derechef Terence Ranger touche juste quand il s'inquiète des virtualités autoritaires de ce type de recherches, en ce qu'elles impliquent « *a deliberate narrowing of identity and closing of plural and lively options* » (49).

(46) J.-M. Ela, *Le cri de l'homme africain*, *op. cit.*, p. 66 et pp. 150-151.

(47) « La mission de l'Église en Afrique et les réflexions sur le mouvement JEC », *Lettre aux mouvements. Bulletin de liaison des mouvements JEC d'Afrique centrale*, déc. 1980, pp. 17-18.

(48) *Cameroon Tribune* 12 juin 1986, p. 2 ; *ibid.*, 6 juin 1986, p. 6-7 ; *Ibid.*,

17 mai 1986, p. 6 ; *Libération*, 31 juil. 1986, p. 17 ; et, pour un point de vue chrétien sur l'expansion des sectes et leur idéologie de la réussite, voir le dossier publié par *Pirogue*, 40 janv.-mars 1981.

(49) T. Ranger, « Concluding summary : religion, development and identity » in K.H. Petersen, *op. cit.*, pp. 158 et suiv.

Implications autoritaires ou même, si l'on définit le totalitarisme comme la reconstruction d'identités holistes (50), virtualités totalitaires. Or cette perspective n'est pas une hypothèse d'école dans le contexte actuel. On sait à quel point l'Afrique, plus encore peut-être aujourd'hui qu'hier, connaît un prodigieux boom religieux. A partir de cette prolifération de cultes se forment vraisemblablement de nouvelles identités et de nouveaux modes d'organisation politique au gré d'un processus assez analogue à celui qui façonna la Cité dans la Grèce ancienne (51). Le couplage de la sensibilité religieuse rédemptrice et d'un messianisme politico-militaire se laisse déjà sentir dans le Ghana de Jerry Rawlings, par exemple. Mais c'est à partir de l'alliance honteuse entre le Zaïre du maréchal Mobutu et la nébuleuse des mouvements ethnonationalistes inféodés à Pretoria que le danger totalitaire se précise, dans la mesure où la République sud-africaine est en passe de satelliser la moitié méridionale du continent (52). Il serait bien entendu effarant d'opérer un amalgame entre les théologies chrétiennes radicales et l'idéologie de l'*apartheid* : non seulement parce que les tenants des unes et de l'autre se livrent un combat sans merci, mais aussi parce que quelques-uns des premiers critiques de l'ethnophilosophie — et donc, par voie de conséquence, des ethnonationalismes — ont été, dans les années soixante-dix, des philosophes chrétiens (53). Il n'empêche : la connotation indigéniste de ce qu'il est convenu d'appeler la « théologie africaine » lui fait courir un risque majeur, celui de tourner le dos à l'universel, de rétrécir le champ de la modernité et de se trouver en état de vulnérabilité théorique face à l'émergence de mouvements politiques de reconstruction identitaire, extrêmement coercitifs, conduits par des condottieres charismatiques, d'autant plus redoutables qu'ils se réclameront d'une « africanité » mythique, qu'ils seront appuyés par le pôle sud-africain de puissance, qu'ils seront chapitrés par le fondamentalisme protestant américain, et qu'ils pourront se prévaloir d'une vieille tradition indigéniste de la mission, trop vite oubliée par les critiques contemporains de celle-ci (54).

En tout état de cause, la politique du ventre n'a pas à craindre une célébration sans discernement des vertus villageoises, car elle est aussi le produit de leur action (55). Et, dans ses expres-

(50) L. Dumont, *Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard, 1976, pp. 21-22.

(51) F. de Polignac, *La naissance de la Cité grecque*, Paris, La Découverte, 1984.

(52) J.-F. Bayart, « Géopolitique africaine. Modernité et tradition en Afrique australe », *La Croix*, mars 1989.

(53) F. Eboussi Boulaga, *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence africaine, 1977 ; V.Y. Mudimbe, *L'odeur du père*, Paris, Présence africaine, 1982.

(54) J. MacCracken, *Politics and Christianity in Malawi*, *op. cit.*, pp. 162 et suiv.

(55) J.-F. Bayart, *L'État en Afrique*, *op. cit.*

sions les plus raffinées — nous pensons notamment aux deux essais de Fabien Eboussi Boulaga et Achille Mbembe, *Christianisme sans fétiche* et *Afriques indociles* — la critique des « affinités » que les Églises chrétiennes entretiennent avec ce mode de gouvernementalité ne devrait pas éluder plus longtemps une triple interrogation :

1) Dès lors que l'on consent avec Achille Mbembe à la nécessité d'« une critique politique du christianisme africain postcolonial, dans ses rapports avec le pouvoir, l'État et les sociétés indigènes », et que l'on épure cette critique de toute connotation indigéniste pour s'en faire une idée résolument historique, afin de mieux extirper des Églises le « principe autoritaire » dans lequel elles communient pour l'instant avec les régimes établis (56), la priorité devrait sans doute revenir à une analyse de la contribution sémiotique du christianisme à la coercition politique contemporaine. Aux antipodes des moutures africaines de la théologie de la libération, les religiosités catholiques et réformées peuvent également fournir aux acteurs sociaux l'un des principaux « genres discursifs » par lesquels se dit et se pratique la soumission politique constitutive de la gouvernementalité du ventre :

*« La voix de ce peuple enfant retentit en implorant votre secours et votre pardon  
Essoufflés, honteux et confus, nous devons confesser notre démagogie d'une façon véritable  
Nous n'aurons que vous, car les Cieux et les Terres n'ignorent plus votre vocation  
Conseillez tel un père au milieu de ses enfants prodigues  
Et surtout ne nous conseillez pas selon le degré de nos transgressions abusives »*,

déclamait par exemple un militant de l'Union nationale camerounaise, dans les années soixante (57). De telles représentations chrétiennes de l'obéissance et de la culpabilité politique s'énoncent *ad nauseam* en Côte d'Ivoire, au Togo, au Zaïre, au Kenya, pour nous en tenir aux exemples les plus criants. Or l'on sait depuis Foucault combien une technologie pastorale peut monter en graine et s'ériger en technologie politique centrale d'une gouvernementalité donnée.

2) Si notre hypothèse est exacte, selon laquelle la gouvernementalité du ventre repose sur un régime économique de sous-exploitation des forces productives autochtones et sur la confiscation des diverses rentes que procure le rapport avec l'environnement extérieur (58), force est d'admettre que le pouvoir ecclésial

(56) A. Mbembé, *Afriques indociles*, op. cit., pp. 179 et suiv. et 205.

1969 et 1<sup>er</sup> janv. 1970.

(58) J.-F. Bayart, *L'État en Afrique*, op.

(57) *La Presse du Cameroun*, 31 déc. cit.

et les Églises chrétiennes participent de ce système : l'aide étrangère est nécessaire à la reproduction du modèle romain ou nord-atlantique d'organisation religieuse et son contrôle est l'un des grands enjeux du partage du gâteau ecclésial, sous forme de luttes factionnelles. Le christianisme radical l'a bien vu et, en 1974, Fabien Eboussi Boulaga en a tiré toutes les conséquences dans un article retentissant, en appelant à « la démission » : « Que faire ? La réponse sera brève : que l'Europe et l'Amérique s'évangélisent elles-mêmes en priorité. Qu'on planifie le départ en bon ordre des missionnaires d'Afrique ! » (59). On sait ce qu'il en advint (voir dans ce numéro l'article d'Achille Mbembé et le tableau établi par Lucien Gaben). Mais il est un autre problème. La survie de l'Afrique, en plein « déclassé » dans la concurrence internationale (60), passe vraisemblablement par une intensification de ses économies, c'est-à-dire par une aggravation de la surexploitation de sa force de travail. Tel est, au fond, l'objectif des programmes d'ajustement structurel que s'efforcent d'imposer les bailleurs de fonds occidentaux et que déjouent pour l'instant les sociétés africaines avec leur talent habituel. Face à ces échéances, qui dépassent la simple question de leur propre reproduction, les Églises chrétiennes ne pourront plus longtemps se contenter de dénoncer en termes généreux mais vagues « l'injustice sociale » ; elles devront se doter d'une véritable pensée économique, en faveur de laquelle plaidait récemment Émile Poulat (61) ; elles devront prendre position sur ces politiques d'ajustement, ainsi que le *United Christian Council* de Sierra Leone a commencé à le faire en 1986, en recommandant des mesures d'accompagnement des conditions monétaires dictées par le FMI, en émettant des réserves sur le fonctionnement de l'office gouvernemental de l'or et du diamant et en s'inquiétant de la place exorbitante de la communauté libanaise dans l'économie nationale (62) ; elles devront à leur manière reprendre le (trop) célèbre essai de Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, en lieu et place de « l'éthique de la munificence et l'esprit de la rente » qu'elles pratiquent aujourd'hui.

3) S'il est également exact que la gouvernementalité du ventre n'est pas seulement un régime de sous-exploitation économique, mais aussi un imaginaire social enraciné dans la longue durée historique, les Églises chrétiennes devraient s'interroger sur les éventuelles « affinités » de sa symbolique propre avec les « significations imaginaires sociales » de l'*homo manducans*. Jusqu'à pré-

(59) F. Eboussi Boulaga, « La démission », art. cité, p. 287.

(60) Z. Laïdi, « Le déclassé international de l'Afrique », *Politique étrangère*, 3, 1988, pp. 667-680.

(61) E. Poulat, « Pensée chrétienne et vie économique », *Foi et développement*, 155-157, oct.-déc. 1987, pp. 1-9.

(62) *Marchés tropicaux et méditerranéens*, 18 avr. 1986, p. 1039.

sent, elles acceptent docilement l'idéologie unidimensionnelle du « développement » sans s'appesantir sur les liens de celle-ci avec le « principe autoritaire » des régimes établis — peut-être, nous l'avons vu avec Mbembé, parce qu'elles participent elles-mêmes de ce « principe autoritaire » —, sans voir non plus que cette idéologie du « développement » n'est que la « problématique légitime » (63) de la gouvernementalité du ventre et des diverses rentes d'extraversion dont elle vit : pour les Églises chrétiennes, l'aide étrangère confessionnelle. La tentation des Églises — vis-à-vis de laquelle les théologies africaines de la libération montrent quelque complaisance — est de se transformer en agences supplémentaires de développement. Mais, marquons une dernière fois notre accord avec Terence Ranger, il est peut-être plus important, pour le christianisme, d'enrichir la palette des identités possibles dans l'Afrique contemporaine en fournissant à ses fidèles des réseaux de connaissance et de croyance « alternatifs » (au sens allemand du mot) par rapport à ceux de l'État et des opérateurs économiques ; il est peut-être plus dans sa vocation de financer des bibliothèques et des écoles de théologie que des pompes à eau (64).

Par-delà, les symboliques spécifiquement chrétiennes s'entrelacent avec les symboliques de la manducation d'une manière qu'il faudra bien éclaircir, sous peine d'aboutir à d'étranges cheminelements de l'« inculturation ». Dans son témoignage, le père Tabart nous en donne une illustration. Chez les Mofu du Nord-Cameroun, l'action de « manger » se réfère, très classiquement, à l'exploitation (les travailleurs se font « manger » par leurs patrons) et à la sorcellerie (le sorcier « mange » ses victimes). L'apostolat des missionnaires a été tout naturellement interprété selon ces significations imaginaires sociales :

*« Les gens fuyaient. Le Père disait : "Ne fuyez pas". Mais ils fuyaient quand même. Ils croyaient que le Blanc mangeait les gens. Mais quand on s'approchait de lui, il était tout souriant. Les gens le considéraient comme la panthère. Les hommes ont peur de la panthère mais la panthère n'a pas peur des gens. Il avait des poils, des cheveux : on disait qu'il venait d'une grotte comme les singes car nous n'avions pas de poils comme lui. D'autres disaient de lui : "C'est un sorcier qui est revenu à la vie. Maintenant, il cherche encore à manger les gens ; mais il est malin : il soigne les plaies, après il mange les pansements. Il nettoie les plaies avec le coton mais il garde*

(63) P. Bourdieu, *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Ed. de Minuit, 1979, pp. 465 et 536 et suiv.

(64) T. Ranger, « Concluding summary :

religion, development and identity » in K.H. Petersen, ed., *Religion, development and Africa identity*, op. cit., pp. 161-162.

le coton". Les gens pensaient. "Il va faire la soupe avec". Les parents disaient à leurs enfants : "C'est un sorcier qui revient à la vie ; ne vous approchez pas de lui, il va prendre votre âme et vous allez mourir. Il peut aussi manger votre chair. Les Blancs sont malins. Les premiers Blancs sont venus avec du sel. Quand tu goûtes le sel, tu aimes ça et demain, tu goûteras encore. C'est leur manière d'attirer les gens pour les emmener. Beaucoup se sont perdus en venant chercher du sel dans la main des Blancs. Et maintenant, le Père vient avec des comprimés. Il va encore vous prendre". Les malades craignaient de se faire manger ; alors au lieu d'aller aux soins, ils préféraient mourir. Quand un malade venait faire soigner sa plaie, il mettait sa main devant sa figure pour ne pas voir le Père. Le Père disait à un malade : "Il faut couper ta jambe." Nous, on pensait : il dit cela pour avoir la viande. Alors, il préférerait mourir. Ce qui est normal, c'est d'avoir la peau noire comme nous ; on n'a la peau blanche que quand on s'écorche. Les gens craignaient vraiment le Blanc. Certains perçaient leurs murs pour regarder ce qu'il faisait. Quand le Père lavait les plaies, il ne faisait pas n'importe comment. Les gens pensaient : il y a beaucoup de morts dans sa case, il va faire sa soupe avec. »

Mais alors comment interpréter le fait que les Mofu « mangent » aussi le baptême, plus qu'ils ne le reçoivent, et la lecture qu'en fait le Père Tabart n'est-elle pas quelque peu ingénue :

« C'est très cru (J.F.B. : sic !). Ils disent entre eux : as-tu mangé le baptême ? En effet, ils ont vu que seuls les baptisés mangeaient l'eucharistie ; c'est comme s'ils avaient compris qu'eucharistie et baptême vont ensemble. Ils ont vu que j'étais seul à manger et qu'eux ne mangeaient rien. Ils demandaient : quand pourrions-nous "manger le sacrifice" ? C'est extraordinaire : par le baptême, nous mangeons ensemble. C'est le geste important dans un sacrifice : quand on le mange (65) ».

Et quel sens revêt l'homélie de Mgr Siyan à Bamfeko, dans ces montagnes du Haut-Nkam obsédées par la sorcellerie du *famla*, quand elle annonce : « De même que l'homme a besoin de manger pour vivre, l'âme a besoin d'être nourrie d'une nourriture spirituelle : la parole de Dieu (66) » ?

(65) B. de Dinechin, Y. Tabart, *Un souffle venant d'Afrique. Communautés chrétiennes au Nord-Cameroun*, Paris, Le Centurion, 1986, pp. 77, 82, 97 et 173. Cf. également R. Jaouen, « Les conditions d'une

inculturation fiable. Observations d'un missionnaire au Cameroun », *Lumière et vie*, 168, pp. 29-41.

(66) *Cameroon Tribune*, 21 avr. 1978, p. 5.

Lors de sa dernière entrevue avec le père de Rosny, la Khamsi, une pythie du pays Bamiléké, lui fait dire par l'enfant interprète que « chaque fois qu'elle pense à vous elle vous mange » (67). Il est bien des manières de comprendre cette phrase qui clôt l'un des plus remarquables dialogues entre la foi chrétienne et la gouvernementalité du ventre. Mais pour nous la leçon est claire : « l'argent de Dieu » ne se compte pas seulement avec les doigts !

**Jean-François Bayart**  
CERI-CNRS

(67) E. de Rosny, *Les yeux de ma chèvre*, Paris, Plon, 1981, p. 376.