

L'Afrique à Dieu et à Diable

États, ethnies et religions

Jean-Pierre Dozon

ellipses

L'Afrique à Dieu et à Diable

États, ethnies et religions

Jean-Pierre DOZON

Anthropologue

Directeur de recherche à l'IRD

(Institut de recherche pour le développement)

Directeur d'études à l'EHESS

(École des Hautes Études en Sciences sociales)



**Du même auteur
Chez d'autres éditeurs**

La Société bété. Histoires d'une « ethnie » de Côte d'Ivoire, Paris, Karthala, 1985.

La Cause des prophètes. Politique et religion en Afrique contemporaine, Paris, Le Seuil, 1995.

Frères et sujets. La France et l'Afrique en perspective, Paris, Flammarion, 2003.

Une anthropologie en mouvement. L'Afrique miroir au contemporain, Éditions Quæ, 2008.

ISBN 978-2-7298-3801-0

© Ellipses Édition Marketing S.A., 2008
32, rue Bague 75740 Paris cedex 15

Le Code de la propriété intellectuelle n'autorisant, aux termes de l'article L.122-5, 2° et 3°a), d'une part, que les « copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective », et d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause est illicite » (Art. L.122-4).

Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit constituerait une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

www.editions-ellipses.fr

L'Afrique à Dieu et à Diable

États, ethnies et religions

Sommaire

| | |
|---|-----|
| Introduction. | |
| Les États africains en question..... | 11 |
| 1. Figures et métamorphoses de l'État..... | 23 |
| ■ De profonds enracinements étatiques précoloniaux..... | 23 |
| ■ Constances et mises à jour des traditions étatiques..... | 29 |
| ■ Les États coloniaux entre recyclages et créations inédites..... | 32 |
| ■ La question ethnique au cœur de l'ambivalence coloniale..... | 38 |
| ■ Un legs singulièrement baroque laissé à des États formellement indépendants..... | 42 |
| ■ Des États africains aujourd'hui sous haute tension..... | 52 |
| 2. Permanences et débordements du religieux..... | 61 |
| ■ De quelques repères historiques et conceptuels..... | 61 |
| ■ Situations coloniales et histoires religieuses..... | 67 |
| ■ De jeunes États africains tout à la fois à proximité et à distance du religieux..... | 76 |
| ■ Une déferlante religieuse sur fond de marasmes sociaux et de contestations politiques..... | 85 |
| ■ Des réformismes religieux à la conquête des espaces publics et des sphères politiques..... | 94 |
| Conclusion | |
| Prolifération des gouvernances ou renforcement des États..... | 109 |
| Notes de fin d'ouvrage..... | 121 |

Introduction

Les États africains en question

Depuis près de vingt ans, c'est-à-dire depuis la fin de la guerre froide, l'Afrique subsaharienne semble engagée dans une nouvelle phase historique. Mais, dite sous cette forme lapidaire, c'est certainement là une entrée en matière qui peut paraître assez banale et beaucoup trop extensive puisqu'elle vaut aussi bien pour la planète entière où se laissent aisément découvrir, non point une clôture de l'Histoire et un épuisement des idéologies dans l'horizon indépassable de la globalisation capitaliste, mais bien plutôt leurs relances, au travers de nouvelles quêtes de puissance (comme celles de la Chine et de l'Inde) et de nouvelles configurations et tensions géopolitiques. Ce qu'illustre en maints endroits le regain des nationalismes ou le développement des revendications identitaires et des fanatismes religieux.

Elle prend, cependant, davantage de relief lorsqu'on songe que les indépendances africaines, avec tout ce qu'elles ont pu véhiculer comme promesses de construction nationale, de développement socio-économique et de solidarité continentale (comme en a témoigné, dans les années 1950-1960, le mouvement du panafricanisme), n'ont pas encore cinquante ans, semblant mériter de ce fait, non de trop brusques et incertains changements, mais une opiniâtre persévérance afin que ces promesses puissent être un tant soit peu tenues. Autrement dit, ne faut-il pas considérer, même si les désillusions sont allées bon train dès les années 1960 (avec les tentatives de sécession et les guerres civiles au Congo-Kinshasa et au Nigeria, l'enchaînement de plusieurs putschs militaires et l'instauration assez généralisée de régimes despotiques) que les pays africains étaient encore de trop jeunes nations pour se trouver exposés, comme ils l'ont été vingt-cinq ans plus tard, à des dérégulations néolibérales les conduisant inmanquablement à l'affaiblissement, parfois au dépérissement, à l'informalisation, voire à la criminalisation de leurs États. Toutes choses qui les firent assez nettement dévier de la route qu'un

siècle d'histoires coloniale et post-coloniale leur avait, semblait-il, irrésistiblement tracée ?

La proposition, cette fois-ci, est un peu plus singulière, quelque peu risquée, car semblant aller à contre-courant des idées assez couramment partagées aujourd'hui. En effet, à propos des États africains, ne dit-on pas à qui mieux-mieux qu'ils se sont constitués dans le droit fil des partages coloniaux et que, à ce compte, ils sont restés fondamentalement des États importés ou des « quasi-États¹ » pour ne pas dire des « pseudo-États », c'est-à-dire des greffes artificielles sur des sociétés, ensembles culturels ou groupes ethniques inscrits dans de bien plus longues temporalités historiques, donc toujours susceptibles de les rejeter². De même qu'on a abondamment stigmatisé, et non sans raison, l'indépendance largement formelle de la plupart d'entre eux, pris qu'ils ont été d'emblée dans les rets du néocolonialisme³, spécialement dans ceux du néocolonialisme français. Ce qui n'aurait cessé à la fois de les priver de réalité substantielle et de les inciter, sur fond de mentalité et de pratiques rentières, au népotisme, au clientélisme et, plus généralement, au patrimonialisme⁴. Et, pour couronner le tout, il fut mis en évidence la manière dont la fragilité⁵, le sous-développement structurel des États africains⁶, notamment en matière de contrôle fiscal interne⁷, ou encore leur caractère essentiellement de « guichetier » ou de préleveur de droits de douane (« gatekeeper states⁸ »), s'était traduit par des modes de gouvernement particulièrement autoritaires. Lesquels ont généré des pratiques de prébendes, de corruptions et de captations des ressources, une « politique du ventre », ainsi que l'a si bien formulé Jean-François Bayard⁹, quand ils n'ont pas donné lieu à l'érection de pouvoirs personnels aux visées exclusivement prédatrices¹⁰, comme ont pu l'être la République centrafricaine de l'empereur Bokassa ou le Zaïre du maréchal Mobutu.

De sorte que, plutôt que de prétendre vouloir les faire persévérer dans leur être, tout ne concourt-il pas à les mettre assez radicalement en cause ? C'est en tout cas ce que les programmes d'ajustement structurels édictés par la Banque mondiale et le FMI ont commencé à faire dès les années 1980, mais c'est ce que la fin de la guerre froide et l'accélération des processus de globalisation et d'internationalisation de nouvelles normes libérales ont très fortement amplifié en soumettant les États africains au régime de ce qui fut appelé « la bonne gouvernance ». En l'occurrence la privatisation de nombre de leurs services publics, de la promotion de la société civile, des droits humains et de la décentralisation. Autrement dit, sans que ces programmes et que ces processus de globalisation aient eu

pour objectif explicite d'abattre les États africains, tout fut fait pour opposer à leur centralité unificatrice, fréquemment jacobine, telle qu'elle avait été conçue depuis les indépendances pour les faire accoucher de véritables États-nations, la diversité des mondes socio-culturels et économiques locaux. Des mondes dont il est dit désormais que s'y nichent de bien meilleures capacités d'initiatives individuelles et collectives, de développement et, comble d'espérance, de pratiques démocratiques.

Assurément, compte tenu de la situation qui prévalait antérieurement, cette grande vague néolibérale, voulant affranchir les sociétés et les populations africaines de tutelles despotiques et bureaucratiques bien peu performantes, qui plus est héritières des colonisations européennes, méritait-elle au moins qu'on n'y fût pas d'entrée de jeu hostile. Grâce à elle, grâce aux possibilités de libération des initiatives locales et individuelles, n'a-t-on pas vu de plus en plus, depuis quinze ans, des ONG africaines et leurs « courtiers en développement¹¹ » se multiplier et mettre en œuvre, en recourant à des formes de coopération ou de partenariat elles-mêmes décentralisées, quantité de petits projets agricoles, sanitaires ou éducatifs ? Et, outre ce vaste mouvement d'« ONGisation » du sous-continent¹², n'observe-t-on pas que le secteur informel ou les pratiques populaires de débrouillardise, qu'antérieurement les États africains et leurs bailleurs de fonds internationaux avaient plus ou moins cherché à encadrer, voire à discipliner, sont devenues, non seulement les remèdes à la grande pauvreté, mais aussi les lieux où s'inventent des subjectivités beaucoup plus autonomes et mobiles. À l'image du *moodu moodu* (terme populaire wolof désignant l'individu débrouillard prêt à aller un peu partout dans le monde) passé aujourd'hui au rang de modèle identificatoire parmi la jeunesse sénégalaise en lieu et place du fonctionnaire qui avait rempli longtemps et presque exclusivement ce rôle mais qui paraît désormais bien peu attrayant¹³.

Toutefois, quoiqu'il puisse satisfaire les détracteurs des politiques de développement telles qu'elles ont été menées dans les années 1960-1970, notamment ceux qui, dans le sillage de René Dumont¹⁴, virent dans l'hypertrophie des États et de leur bureaucratie une aggravation des modes coloniaux d'exploitation des sociétés et des paysanneries africaines¹⁵, ce nouveau cours n'autorise pas véritablement à dire que l'Afrique est mieux partie qu'auparavant. Car, si les bailleurs de fonds internationaux s'efforcèrent de dégraisser les États, au point assez souvent de les empêcher de mener toute politique publique depuis leur propre sphère, on ne saurait affirmer qu'ils sont parvenus à instaurer cette bonne

gouvernance dont ils ne cessèrent de divulguer la rhétorique en la faisant vite ressasser par les autorités et partenaires africains. C'est ainsi qu'alors que ladite gouvernance, toute remplie des meilleures intentions, impliquait une dissipation des pouvoirs despotiques au profit de régimes démocratiques, on eut au final que de rares illustrations de cette dissipation. Et cela même si, au tournant des années 1990, concomitamment à la chute du mur de Berlin, des mouvements populaires de grande ampleur, ce qu'on appela le « Printemps de l'Afrique¹⁶ » exemplifié par la fin de l'apartheid en Afrique du Sud, avaient laissé espérer des changements assez radicaux.

En fait de changements, il s'en produisit bien au-delà des prévisions, mais de particulièrement dramatiques puisque, dans plusieurs pays africains, après que se furent tenues des « Conférences nationales » et que fut instauré ou réinstauré le multipartisme permettant d'organiser des transitions démocratiques, de sanglantes guerres civiles advinrent, sur fond généralement d'affirmations identitaires et d'idéologies ethnicistes. Faut-il rappeler, bien que le cas soit très spécifique, plongeant ses racines dans une longue et douloureuse histoire coloniale et post-coloniale, que le génocide au Rwanda se produisit alors que la rhétorique de la bonne gouvernance et des droits humains était en train de devenir la langue commune des milieux internationaux. En tout cas, c'est durant cette même période des années 1990, que s'enclencha tout un ensemble de processus de brutalisation ou de passages à des actes de violences extrêmes et de terreur en Afrique de l'Ouest (Sierra Leone, Liberia, Côte d'Ivoire), en Afrique centrale (les deux Congo) et en Afrique orientale, spécialement au Soudan, avec leurs cortèges de plus en plus imposants d'enfants soldats et de populations déplacées ou réfugiées. Par ailleurs, même si elles caractérisaient déjà l'Afrique subsaharienne de longue date, la pauvreté et les inégalités sociales n'ont cessé de s'accroître depuis une vingtaine d'années, générant toute une série de problèmes sociaux bien peu propices à la concorde civile, comme la production, la commercialisation et la consommation grandissante de drogues, l'extension de l'alcoolisme, de la prostitution, du banditisme et des violences quotidiennes. Toutes choses qui, dans maints pays, n'ont pas été sans rapport avec la diffusion exponentielle du sida, lequel à son tour n'a cessé de répandre une atmosphère de mort, aussi bien par ses conséquences meurtrières que par les procédés médiatiques qui le firent connaître auprès des populations, notamment pour tenter d'en réduire la transmission (sur le modèle du message de prévention largement diffusé en Afrique « le sida tue¹⁷ »).

Davantage qu'une rhétorique accompagnant la vague néolibérale, on pourrait donc dire de la bonne gouvernance et des droits humains appliqués à l'Afrique qu'ils y constituent tout spécialement une manière d'antiphrase, c'est-à-dire l'exact contraire (ou le comble de l'ironie) de ce qui s'y est donné depuis deux décennies concrètement à voir. Alors que la démocratisation était annoncée et se faisait jour ici et là, nombre de potentats se sont finalement maintenus ou ont été simplement remplacés réabsorbant dans leur propre sphère les partis d'opposition qui étaient nés au tournant des années 1990. Et, tandis que la politique du moins d'État devait signifier une meilleure gestion des affaires communes, la corruption et les pratiques de prébendes n'ont cessé de s'aggraver, se démultipliant à la mesure des processus de privatisation et de décentralisation¹⁸ tout en se connectant de plus en plus à des réseaux internationaux de trafics illicites, spécialement de drogues, d'armes et de marchandises de contrefaçons. Que l'on puisse parler, comme l'ont fait Jean-François Bayard, Stephen Ellis et Béatrice Hibou de processus de « criminalisation de l'État en Afrique¹⁹ » ou, comme Roger Botte, d'État « illégal-légal²⁰ » donne toute la mesure de l'énorme hiatus entre les mots et les choses. De même qu'est particulièrement édifiante la façon dont Achille Mbembe a subsumé la situation actuelle de la plupart des pays africains sous l'expression générique d'une « esthétique de la vulgarité²¹ ». Par cette expression, l'historien camerounais, fort loin des bons sentiments néolibéraux déversés par les institutions internationales, a voulu rien moins que pointer un large éventail de manières de dire et de faire, d'usages du corps qui, en joignant le grotesque à l'obscène, font se rencontrer gens du pouvoir et gens du peuple.

La liste des troublants effets de contraste entre pratiques discursives et situations réelles pourrait davantage s'allonger, mais se résume en fait assez bien par la manière dont le développement, c'est-à-dire tout cet ensemble de doctrines, de vastes projets de modernisation, de plans à moyen terme qui avaient prévalu jusqu'aux années 1980, a fait de moins en moins l'objet de politiques publiques. Plus exactement, si le mot a continué à être abondamment employé, et dans un sens du reste élargi à des dimensions éthique et écologique telles qu'elles sont signifiées par les formules de développement humain et de développement durable, ce fut là encore pour prendre l'aspect d'une antiphrase. Car, quoique son emploi ait été continuellement requis, et si possible avec l'adjonction de ces nouvelles formules magiques d'humain et de durable, dans le cadre de petits projets locaux et d'ONG toujours plus nombreux, c'est précisément dans la

mesure où les États africains furent de plus en plus dispensés de faire du développement le motif central de leur propre existence. C'est pourquoi, du reste, tout en étant considérées dans de bien meilleures mains lorsqu'elles sont mises en œuvre par des acteurs locaux, des entreprises privées ou des associations, que quand elles sont confiées à des services publics centraux, nombre d'opérations de développement, depuis vingt ans, se sont bien plutôt infléchies en une multitude de projets de lutte contre la pauvreté et d'actions humanitaires, spécialement là, bien sûr, où suite aux guerres civiles il y eut à prendre en charge (notamment par le Haut Comité aux Réfugiés et les grandes ONG comme Médecins sans frontières) des populations réfugiées ou déplacées²².

Autrement dit, durant la période récente, les États africains ont été plus largement délestés de tout ce qui leur avait permis de faire du développement, même quand il était source de graves dépendances à l'égard de puissances ou d'intérêts du nord, un usage tout à la fois symbolique, politique et idéologique. Ce qui a eu comme conséquence pour eux, au-delà des critiques tout à fait légitimes qui leur furent adressées, notamment en matière de dettes extérieures croissantes, de gabegies, de détournements de grande ampleur et de pérennisation des relations patrimoniales, une perte assez considérable de capacité à incarner l'unité nationale et à tracer l'avenir. Sans doute s'agit-il là d'un phénomène plus général de crises du futur (c'est-à-dire de crises mettant en cause les perspectives de progrès en tout domaines par quoi s'est largement définie la modernité) qui affecte quantité d'États-nations bien plus vieux et autrement développés (la France en étant un bon exemple²³), et qui paraît entraîner également chez eux de très problématiques troubles identitaires. Mais, comme ils n'ont précisément pas l'âge de ces derniers, les pays africains vivent d'une manière encore plus aiguë cette crise du futur.

Ce sont en effet des pays particulièrement jeunes, non seulement, comme on l'a vu, en tant qu'entités nationales, mais aussi et surtout en tant qu'ils comptent une population juvénile en très forte croissance. Une population, par conséquent, qui s'est trouvée directement confrontée à une conjonction sans précédent de problèmes sociaux, tels que la pauvreté, la déscolarisation, le chômage, la multiplication des tensions intergénérationnelles, et qui, pour cette raison même, n'a cessé d'être particulièrement présente dans les multiples illégalismes, petite délinquance, trafics en tout genre, constitution de gangs et de ghettos urbains²⁴, ainsi que dans les circuits migratoires, de plus en plus clandestins, vers les pays du nord. À quoi s'est ajoutée la très forte implication des jeunes (des

enfants aux jeunes adultes) dans les nombreuses mobilisations collectives qui sont survenues depuis 1990, tout spécialement dans les conflits armés où ils ont abondé, les entreprises miliciennes, les troupes souvent ethnici-sées, tribalisées, des chefs de guerre, et grâce auxquels la possession d'une kalachnikov et de quelques protections magiques ont constitué paradoxalement pour eux une importante assurance sur la vie²⁵.

Manifestement donc, avec la vague néolibérale qui s'y est répandue depuis deux décennies, l'Afrique est loin d'être mieux partie qu'auparavant. En fait, c'est l'idée même de pays « en voie de développement » qui s'y est trouvée radicalement mise en cause, particulièrement lorsque cette qualification signifiait une volonté de « développement auto-centré²⁶ », comme il était dit dans les années 1970, de manière à acquérir une véritable indépendance et à contrecarrer les mainmises néo-coloniales. À sa place, et pour décharger les États de devoir tracer l'avenir de leurs populations, y a été promue une politique de saupoudrage des soutiens au développement local, de l'aide humanitaire, ou d'ONGisation massive, qui a accéléré les mouvements centrifuges au travers desquels tendent à s'affirmer, à rivaliser et se confronter des communautés ou des groupes particuliers. Et, bien que certains essayistes ou politologues voient dans cette vacuité des structures étatiques et des situations plus ou moins chaotiques qui en résultent, la manière toute singulière dont finalement l'Afrique refuse les modèles importés de la politique et du développement²⁷, privilégiant les ressources des relations de patronage et de l'ethnicité²⁸ pour se moderniser, on ne saurait à l'évidence la considérer dans une meilleure voie que celle qu'elle suivait tant bien que mal au temps de la guerre froide.

À l'opposé d'une évolution en forme de promotion d'ethnicités morales, suivant l'intéressante formule de John Lonsdale²⁹, de réinventions de traditions locales pour mieux organiser le vivre ensemble dans des systèmes de gouvernance pluralistes de plus en plus ouverts sur le monde et les normes de droit international, on a assisté bien plutôt à la dissémination de tribalismes politiques. C'est-à-dire à des phénomènes d'enfermement identitaire qui se sont inmanquablement traduits par des crises profondes d'altérité, spécialement dans les grands centres urbains, et par des accès récurrents de violence et de terreur.

Encore doit-on préciser que ces processus de dissémination, où l'affirmation de soi semble devoir surtout impliquer le rejet, voire la destruction des autres ou de certains autres, se sont déroulés dans un contexte général de multiplication et de densification de mouvements

religieux, les uns ressortissant aux religions du Livre, islam et christianisme, les autres, nettement plus minoritaires, se réclamant de traditions cultuelles anciennes et visant à les réactualiser ou à les revitaliser. Mais sans doute, dira-t-on qu'il n'y a en ce domaine rien de très nouveau sous le soleil. Après tout, les études africanistes, spécialement les études ethnologiques, ne nous ont-elles pas habitués à considérer les sociétés et les mentalités africaines comme profondément religieuses, magico-religieuses ou politico-religieuses ? Outre les cultes aux ancêtres, les rites dévolus aux dieux ou aux génies, les croyances en la sorcellerie et les royautés sacrées, tout semble avoir concouru, à l'encontre de tout désenchantement ou de toute « démagification » du monde suivant la célèbre formule de Max Weber, à enrichir le sens et l'expression de leur religiosité. Qu'on prenne pour exemples le succès de nombreuses confréries musulmanes depuis plusieurs siècles, ou le développement, parallèlement à celui des Églises chrétiennes importées, catholique et protestantes, d'une kyrielle de mouvements prophétiques et messianiques inspirés par des figures autochtones.

En effet, l'histoire religieuse de l'Afrique s'est complexifiée continuellement, au fil aussi bien des échanges entre peuples locaux, entre premiers arrivants et nouveaux venus, que des relations arabo-africaines et euro-africaines, et, de la sorte, s'est nourrie de nombreux phénomènes d'emprunt et d'hybridation. Et elle a rebondi et s'est diversifiée d'autant mieux que les convoitises, dont le sous-continent a fait de longue date l'objet³⁰, se traduisirent en intenses prosélytismes tout en suscitant des réactions et innovations religieuses propres aux sociétés africaines, elles-mêmes étant à la mesure des désarrois et des crises que ces convoitises y provoquaient. À l'image du royaume du Kongo qui fut en relation avec les Portugais dès la fin du XV^e siècle, et dont, presque aussitôt, l'un des grands souverains se convertit au christianisme sur fond de traite négrière, mais qui, au bout du compte, déclina devenant alors le théâtre d'un mouvement prophétique qui en appela au retour à l'âge d'or du royaume³¹.

En fait, ce qui est dans l'ensemble assez remarquable, et quoique fussent les caractères politiques que prirent les prosélytismes musulmans et chrétiens et, surtout, les innovations religieuses du type prophétismes (tout aussi enclines à faire des adeptes) qui furent souvent des modes de contestation de la situation coloniale, c'est que cette histoire religieuse, longtemps, ne fut guère marquée par des conflits ou des affrontements entre confessions. À tout le moins, les seuls à avoir été véritablement

sujets à des mises en cause radicales de la part de ces prosélytismes furent les systèmes magico-religieux païens, généralement plutôt tolérants et accueillants les uns vis-à-vis des autres³², qui disparurent presque totalement dans certaines régions d'Afrique, mais qui perdurèrent dans beaucoup d'autres par des mouvements oscillatoires de déclin et de résurgence, notamment sous forme de cultes de possession ou de cultes anti-sorcellerie.

Autrement dit, de cette histoire résulta une situation de pluralisme religieux avec lequel fonctionnèrent assez bien les États coloniaux. Lesquels, certes, surveillèrent de près et réprimèrent parfois les innovations et mouvements religieux du type confréries musulmanes ou prophétismes, mais n'en furent pas moins, paradoxalement, le cadre de leur développement. Ce fut par exemple le cas du mouridisme au Sénégal ou du kimbanguisme au Congo belge dont les fondateurs respectifs ont été en quelque sorte des martyrs du colonialisme³³ et qui, pour cette raison même, donnèrent encore plus de dynamisme à leur entreprise.

Mais, ce pluralisme religieux caractérisa également, du moins jusqu'à une date récente, la plupart des États post-coloniaux (l'immense Nigeria faisant tout particulièrement exception, mais où les différends religieux, sur fond d'enjeux pétroliers, furent très tôt associés à des conflits ethnico-régionaux), au sein desquels coexistèrent, sans heurts majeurs, les références et les dévotions à Jésus, à Mahomet, à tel ou tel marabout, tel ou tel Christ noir, ou encore à tel ou tel monde de génies.

De ce point de vue, qui ne se souvient, parmi ses ressortissants, comme chez les nombreux Européens y séjournant durant les deux premières décennies de l'indépendance, de cette Côte d'Ivoire hospitalière et cosmopolite qui donnait tout particulièrement à voir, dans sa capitale comme dans nombre de ses localités urbaines et rurales, spécialement dans les régions riches du sud, la cohabitation assez tranquille de ses multiples lieux et activités cultuels. Dans ces régions, l'appel à la prière du muezzin local ne semblait pas troubler outre mesure les chrétiens du voisinage, comme pouvaient résonner, sans vraiment déranger ceux qui s'en étaient éloignés, les tam-tam œuvrant à l'exécution de quelques rites païens.

Mais, ainsi qu'on le sait, ce travail de mémoire, qui peut prendre facilement un tour nostalgique, indique que la situation actuelle n'y est plus tout à fait la même. Outre que la Côte d'Ivoire a cessé d'être ce parangon de prospérité, d'hospitalité et de paix, ayant sombré au contraire, au long des années 1990-2000, tout à la fois dans un profond

marasme socio-économique et politique, dans des sentiments xénophobes et dans une quasi-guerre civile (qui déboucha sur une franche coupure entre le nord et le sud du pays), la coexistence religieuse y a été mise aussi en péril, spécialement entre musulmans et chrétiens, même si prêtres, pasteurs et imams se sont régulièrement employés à maintenir le dialogue. En fait, on serait presque tenté de dire que ce pays continue malgré tout à être exemplaire, puisqu'il représente assez bien cette nouvelle séquence historique dans laquelle sont engagés, depuis deux décennies, les États africains et qui les met assez directement en cause. Non seulement parce qu'ils ne disposent plus des moyens du développement de leur pays, mais aussi et surtout parce qu'ils sont confrontés à des tribalismes politiques et à des crises d'altérité qui sont susceptibles de les balkaniser encore bien plus qu'n'avait pu le faire l'échec du panafricanisme au tournant des indépendances³⁴.

Cependant, d'aucuns diront que l'Histoire est ainsi faite, (c'est-à-dire non véritablement prédictible) que tout ce qui avait pu faire accroire à la durabilité des États nationaux africains issus des colonisations européennes relevait précisément d'une certaine période historique et d'un certain contexte international, et que dès lors qu'on en est sorti, tant sur plan politique qu'économique, ces États peuvent en effet dépérir ou prendre de nouvelles formes. Plus précisément, loin de cette conception, remontant au XIX^e siècle européen, suivant laquelle la modernité devait particulièrement s'accomplir par le développement d'États-nations capables de transcender les particularismes de tous poils, sociaux, communautaires, religieux, ethniques, n'assiste-t-on pas en Afrique, mais également dans d'autres régions du monde, à la formation très post-moderne d'États ethniques, autochtones, voire mono-confessionnels ? Ce qui permettrait de parler d'États chrétiens comme d'États musulmans (à l'instar de ceux du Nord-Nigeria). S'appuyant aussi bien sur la régénération de traditions culturelles, de formes de vie ancestrales, sur l'affirmation d'expériences historiques ou mémorielles (précoloniales ou coloniales) particulières, que sur la captation de ressources naturelles (spécialement le pétrole) et sur des connexions à des réseaux économiques et(ou) religieux internationaux plus ou moins licites, ce nouveau type d'État germerait en quelque sorte au cœur de l'ancien ordre colonial et néocolonial tout en s'accordant assez bien avec la globalisation en cours.

Assurément, de nombreuses situations africaines et d'ailleurs semblent autoriser d'aller dans ce sens d'une fin des États-nations ancienne manière, et d'y mettre ce zeste de jubilation tel que l'on peut en déceler

dans certaines études post-coloniales très en vue où les « glocalisations³⁵ » et les « ethnoscapés³⁶ » paraissent devoir reconfigurer, par-delà l'époque des dominations occidentales et impériales, les allégeances identitaires et les appartenances citoyennes.

Mais, s'il faut aller dans ce sens, il convient aussi de constater, et c'est ce qu'on a déjà voulu suggérer, que ces situations sont aussi corrélatives de multiples conflictualités, d'une dissémination des « chocs de civilisation », que la formation de nouveaux « entre soi », prolongée en dispositifs de gouvernance plus ou moins viables, implique de singulières défiances à l'égard des autres, généralement des voisins. Comme il faut également faire observer, quitte à rendre pour certains le diagnostic encore plus attrayant, que ces situations s'inscrivent, non seulement, dans un regain ou un renforcement du religieux, mais aussi et surtout dans des visions du monde particulièrement schématiques, propices à des passions collectives exclusives qui se polarisent de plus en plus fréquemment en Dieu et Diable, épousant ou accentuant ainsi les sources déjà abondantes de conflictualité.

Ce qui conduit à faire également remarquer que l'époque qui semble vouloir rendre obsolètes les États africains tels qu'ils sont apparus en 1960 sur la scène internationale, est aussi celle où les phénomènes de sorcellerie et, plus largement, les processus de diabolisation, adviennent de plus en plus fréquemment, tandis que par des voies parallèles, ceux-là mêmes qui sont au cœur de ces processus, se déclarent volontiers élus, « re-nais-sants », ou promis à la béatitude éternelle. L'affaire, comme on le sait, n'est pas propre à l'Afrique, puisqu'elle est elle-même largement globalisée, notamment par la façon dont l'actuelle hyper grande puissance s'est employée à stigmatiser ses ennemis et à partager le monde entre bons et méchants. De même qu'elle n'est pas totalement nouvelle puisque d'autres époques connurent, pour reprendre la formule de Michel de Certeau, des crises diaboliques³⁷. Mais elle n'en pas moins pris un caractère tout à la fois spécifique et inédit en Afrique dans la mesure où, d'un côté, sorcellerie et diabolisation ont opéré localement sur fond d'insécurité matérielle, sociale, sanitaire et morale³⁸ en croissance accélérée depuis vingt ans. Et où, de l'autre, sorcellerie et diabolisation ont participé d'un idiome ou d'un imaginaire de plus en plus globalisé dans lequel la prospérité, la réussite et la bonne santé sont réputées résulter de la grâce divine ou d'une stricte obéissance aux commandements religieux, faisant ainsi de leur envers l'œuvre du démon.

Que les États africains soient en train de suivre la pente de ces visions du monde schématiques où les distinctions entre le riche et le pauvre, le puissant et le faible, l'autochtone et l'étranger, le bien portant et le malade, le vieux et le jeune, sont susceptibles de se traduire respectivement en dieu et diable, voilà qui ne pousse pas à jeter dans les poubelles de l'histoire la trame « moderniste » au travers de laquelle ces États se sont façonnés. Car, sans vouloir à tout prix que leurs origines coloniales se perpétuent en laissant suggérer par là que l'imperium européen a eu malgré tout du bon, leur ancrage mémoriel, institutionnel et symbolique nous paraît toujours avoir de l'avenir. Il reste ce lieu référentiel par quoi la plupart des populations africaines estiment ressortir à tel ou tel cadre national (le Sénégal, le Gabon, le Kenya, etc.), même quand celui-ci a été singulièrement mis à mal (le Rwanda, les deux Congo, la Côte d'Ivoire) par de graves dissensions internes. On défendra même ici l'idée que c'est cet ancrage, ce lieu référentiel qu'il conviendrait de conforter dès lors que l'on songe qu'une large part de l'aide de la communauté internationale à l'endroit de l'Afrique consiste à renforcer toutes sortes de capacités, locales tout particulièrement, mais de plus en plus rarement celle des cadres nationaux proprement dits. À contre-courant de cette nouvelle balkanisation du continent qui se fait de plus en plus jour et dans le sillage de laquelle surgirait, au grand bénéfice des puissances hégémoniques de la planète, une multitude de petites entités de facture ethnique, autochtone ou confessionnelle, on fera volontiers la proposition que c'est à partir de ces cadres, même fragiles ou fragilisés, que pourraient s'enclencher des processus d'intégration régionale tout à la fois économique et politique.

Dans les deux chapitres qui vont suivre on essaiera donc d'étayer ce point de vue en revenant plus précisément, d'une part, sur la question de l'État en Afrique, ce qui amènera quelques considérations sur ses formes précoloniales et, surtout, sur ses façonnages coloniaux. D'autre part, sur ses évolutions récentes et, spécialement, sur la façon dont, déchu de leur fonction de centralité et de développement, nombre d'États africains, loin du modèle de Hobbes où la puissance étatique est réputée mettre fin aux guerres de religions, laissent de plus en plus place à l'affrontement entre Dieu et Diable.

1. Figures et métamorphoses de l'État

■ De profonds enracinements étatiques précoloniaux

Contrairement à une idée encore largement répandue, participant des grands stéréotypes qui l'enserrent obstinément, l'Afrique subsaharienne réputée traditionnelle ne se laisse aucunement réduire à un univers de tribus, de clans ou de familles étendues, quand elle n'est pas identifiée, à côté de ses réserves de faune exceptionnelles, à une humanité spécialement primitive, c'est-à-dire une humanité dont les formes élémentaires de culture sont demeurées très proches de la nature. Si, parmi ses nombreux trésors culturels, elle compte certainement la plus riche gamme de systèmes de filiation et d'alliance de la planète qui ont fait le bonheur des anthropologues sociaux depuis la grande œuvre d'E.E. Evans-Pritchard dédiée aux structures lignagères des Nuer du Soudan, elle est tout aussi en mesure d'exhiber un large éventail de sociétés disposant d'organes de pouvoir plus ou moins centralisé ou d'appareil étatique³⁹. D'un trésor l'autre, l'anthropologie sociale devenue du même coup plus nettement politique, inventa du reste, grâce toujours à l'Afrique subsaharienne, d'intéressantes compositions catégorielles, comme celle de royaume clanique ou d'État segmentaire⁴⁰, voulant souligner de la sorte les fortes continuités entre, d'une part, les sociétés dites acéphales fonctionnant principalement autour de groupes de parenté et d'unités villageoises et tribales, d'autre part, les sociétés présentant des dispositifs et des lieux séparés (notamment des capitales) de gouvernement.

Mais, par le fait que l'Afrique offre ainsi une très grande variété de types sociétaux, allant semble-t-il du très simple au relativement complexe, de modèles mécaniques à des modèles plus organiques pour reprendre des termes durkheimiens, la tentation fut et reste toujours assez grande de tenir sur elle un magistral discours évolutionniste. Compte tenu qu'en outre l'Afrique est réputée « berceau de l'humanité », c'est-à-dire

avoir été le théâtre, du côté de ses régions orientales, du processus d'homínisation ; qu'on y trouve également des bandes de chasseurs-cueilleurs, n'était-il pas de bon sens d'ordonner une telle variété suivant une grille temporelle où le « simple », le « primitif » ou encore le « premier » paraît être son attribut le plus ancien (et qui, par là, lui est quasi consubstantiellement attaché et a inspiré les clichés les plus durables) et où le complexe, le policé semble conséquemment sa caractéristique la plus récente et, du même coup, peut-être, la moins authentique. Cela serait sans doute assez raisonnable si, mis à part ce que peut encore nous réserver en ces domaines la recherche paléontologique, l'historiographie connue de l'Afrique précoloniale n'y témoignait d'une présence très reculée de formations étatiques.

Ces formations n'étaient pas des moindres puisque l'une des plus anciennement attestées, remontant au VIII^e siècle de notre ère, était une royauté sacrée aux dimensions impériales, l'empire du Wagadu plus connu sous le nom d'empire du Ghana (généralement assimilé par les voyageurs arabes qui en firent la chronique au pays de l'or dont le site de Bambuk figura longtemps l'eldorado) et qui, pendant cinq siècles, s'est étendu sur une large partie de ce qui fut le Soudan français⁴¹. Encore qu'une autre formation, presque aussi ancienne que la précédente, l'empire du Kanem-Bornu, occupant une région à cheval entre le Cameroun et le Tchad actuels, ait perduré jusqu'à la colonisation européenne.

En fait, s'il fallait faire une juste répartition entre les unes et les autres, le nombre des sociétés africaines à organisation politique séparée, empires, royaumes, cités-États, chefferies ou sultanats, serait certainement bien plus élevé que celui des sociétés dites classiquement sans État, contrariant ainsi pour de bon la vision d'une Afrique traditionnelle en forme de mosaïque clanique et tribale ou de sociétés à peine sorties d'une humanité préhistorique. Mais ce serait là une tâche un peu trop empreinte de procédés naturalistes comme a pu en commettre, à coup de typologies précisément, la discipline anthropologique. En réalité, sans qu'on puisse dire véritablement qui des unes et des autres ont été les premières, on sait en revanche que la plupart ont été entre elles en relation d'échanges formant parfois de véritables espaces économiques, commerciaux et monétaires quand, bien sûr les sociétés acéphales ne tombaient pas directement dans l'orbite ou sous le contrôle de formations étatiques souvent conquérantes. Comme il est aussi établi que, parmi les premières, certaines ont été en quelque sorte des sous-produits des secondes, des « contractions étatiques » ainsi que l'a formulé Jean-Loup Amselle⁴². Se formant, comme

du reste nombre d'États précoloniaux, sur la base d'une dissidence, ces sociétés n'ont justement pas reproduit les entités politiques dont elles se sont exclues, se contentant si l'on peut dire d'instaurer des petites chefferies ou, tout simplement, des ensembles lignagers et villageois.

En tout état de cause, loin d'une mosaïque tribale, l'Afrique précoloniale laissait découvrir bien plutôt, pour citer encore Amselle, des chaînes de sociétés le long desquelles les formations étatiques constituaient des pôles englobants et les sociétés acéphales, ou beaucoup moins structurées sur le plan des institutions politiques, des pôles englobés. Ce qui veut dire que ceux-ci étaient plus ou moins pris dans la mouvance des besoins ou des exigences de ceux-là et dans le processus toujours reconduit de colonisations de frontières internes, comme l'a indiqué de son côté Igor Kopytoff⁴³.

Encore faut-il préciser que certaines périodes historiques ont été plus particulièrement propices à la constitution et à la multiplication de ces pôles englobants et civilisationnels. À commencer par celle qui, dès l'époque de l'empire du Wagadu, fit des régions soudaniennes des lieux d'intenses activités commerciales avec le Maghreb et qui, de ce fait, les reliaient plus largement aux pays de la Méditerranée et à l'Europe en les inscrivant de la sorte dans une véritable « économie-monde » (au sens qu'en a donné Fernand Braudel⁴⁴). Ce qui s'accrut avec la fondation de l'empire du Mali au XIII^e siècle par le célèbre Sun Dyata Keita (dont des griots d'aujourd'hui, devenus parfois artistes ressortissant à la « world music », chantent toujours les louanges) et qui connut, le siècle suivant, son apogée sous le règne du Mansa Kankan Musa⁴⁵. Comme l'a rapporté le grand historien et sociologue arabe Ibn khaldun⁴⁶, celui-ci se rendit célèbre dans tout le monde musulman et bien au-delà pour avoir fait le pèlerinage à La Mecque flanqué de douze mille personnes et transportant dix tonnes d'or, lesquels distribués à qui mieux-mieux, spécialement lors de son passage au Caire, provoqua une chute des cours du métal précieux dans toute l'économie-monde méditerranéenne⁴⁷. Bien plus étendu que le Wagadu, allant d'Ouest en Est de la côte atlantique jusqu'à l'actuel Niger, doté de centres intellectuels et théologiques comme Djenné et Tombouctou, disposant d'une force armée de cent mille hommes (dont près de la moitié de cavaliers) en mesure, du moins à l'époque de son apogée, d'y faire régner l'ordre intérieur et la sécurité sur ses frontières, l'empire du Mali fut une méga-machine à produire de l'or et des esclaves. Il le fut tout à la fois pour lui-même, c'est-à-dire à des fins d'enrichissement (notamment de ses communautés marchandes

organisées en ordres soufi ou en clans maraboutiques⁴⁸), d'accumulation et d'accroissement de puissance, et pour l'extérieur, spécialement pour les marchés de l'Afrique du Nord et de l'Égypte.

Cependant, la formation de dispositifs étatiques, de ces pôles englobants, semble s'être accentuée, en Afrique occidentale, mais aussi ailleurs sur le sous-continent, avec l'intensification et la diversification du commerce qu'autorisèrent à partir de la fin du XV^e siècle les traitants et les débouchés européens. Portant désormais, surtout au cours des trois siècles suivants, beaucoup moins sur l'or que sur la main-d'œuvre servile (ainsi que sur l'extraction d'autres produits locaux comme la gomme arabique, l'ivoire, les épices ou l'huile de palme) le commerce transatlantique a généré une forte augmentation de la production d'esclaves⁴⁹. Ce qui a entraîné à son tour, comme l'a fort bien souligné Emmanuel Terray⁵⁰, tout à la fois une organisation et un encadrement assez sophistiqués de cette production en croissance constante et la création de villes⁵¹ où étaient concentrés les cadres et les agents de sa commercialisation et stockés les autres produits d'exportation. Autant de facteurs donc qui semblent avoir présidé en Afrique de l'Ouest, mais aussi en Afrique centrale, à la formation et au développement d'États ou de confédérations d'États, la plupart nettement moins étendus que les empires, mais qui eurent cette capacité aussi bien d'organisation et d'encadrement de la production que de protection des cités marchandes, quand ils n'en prirent pas directement le contrôle. Dans cette perspective, Jean Bazin⁵², à propos du royaume bambara de Ségou qui a été fondé au début du XVIII^e siècle sur les ruines de l'empire du Mali, a très bien montré comment se sont déroulés le processus d'étatisation originel et les mécanismes et sa reproduction élargie. Il a très précisément indiqué comment à Ségou fut réalisée une accumulation d'hommes au moyen de la guerre autour d'un pouvoir central et comment cette accumulation a permis tout à la fois de soumettre militairement toujours plus de communautés locales, proches ou lointaines, d'accroître la puissance du royaume et de générer, spécialement pour le commerce extérieur, des quantités croissantes d'esclaves. Des remarques similaires pourraient être faites au sujet de beaucoup d'autres royaumes de cette époque ou d'époques plus récentes. Par exemple, le royaume du Danhomey dans l'actuel Bénin, de la même façon, mais dans une plus grande proximité avec les traitants européens, fut pendant plus de deux siècles, jusqu'à la veille de la colonisation française, un puissant État guerrier, grand fournisseur d'esclaves et d'autres produits locaux pour le commerce atlantique⁵³. Ou encore le royaume ashanti dans

l'actuel Ghana qui, au début du XIX^e siècle, s'est particulièrement développé et est devenu, lui aussi, une puissance militaire grâce à l'exportation aurifère et à une exploitation de la main-d'œuvre servile pour extraire les gisements du métal précieux⁵⁴.

Au demeurant, quel que fût l'enchaînement des causes, et spécialement l'importance du commerce avec le monde arabe, puis avec les monarchies européennes, qui présida à l'érection et à la multiplication d'États en Afrique précoloniale, ceux-ci ne cessèrent de modifier fortement les configurations sociales qui leur préexistaient. Contrairement aux apparentes continuités que laissent signifier des formules comme celle de « royaume clanique » ou d'« État segmentaire », on ne serait réduire les États africains précoloniaux à des modèles précisément non étatiques, même si des groupes de filiation, des lignages, y constituaient l'un de leurs ressorts essentiels (notamment au plan de leur organisation dynastique), et même si des échappées de populations et le caractère mouvant ou incertain de leur territoire les affectaient constamment⁵⁵.

Fréquemment fondés au départ par des fractions, notamment des branches cadettes, qui avaient rompu avec des formations étatiques préexistantes, ou par des bandes de guerriers venant d'horizons divers soumises à des chefs de file, à des « entrepreneurs politiques de frontières » suivant la formule d'Igor Kopytoff⁵⁶, ces États s'édifièrent grâce à une double opération portant, d'un côté, sur les groupes conquérants aux fins de les transformer en instances de centralité et d'autorité légitime, de l'autre sur les populations conquises et leurs territoires.

La première opération a consisté en un intense travail symbolique visant à créer une « distance irréductible » entre les gouvernants et les gouvernés⁵⁷, et spécialement à instaurer, comme cela s'est fait dans d'autres régions du monde, notamment en Europe, une royauté pérenne, en l'occurrence à inscrire son principe d'autorité et de légitimité dans une sphère qui transcende le monde commun des mortels. Royauté sacrée entourée de récits mythiques ou légendaires, roi prêtre, roi divin ou intercesseur des dieux ou des puissances extra-humaines avec lesquelles les ancêtres fondateurs ont noué des pactes, telles furent les figures les plus courantes prises par les États africains précoloniaux. Mais il s'est agi de figures où le travail de symbolisation (c'est-à-dire tout à la fois de mise en relation et de mise à distance maximale) donna à ces États des caractéristiques souvent très particulières et très instructives pour une anthropologie politique cherchant à comprendre comment une minorité représentée par un seul peut exercer durablement sa domination sur une multitude.

Ainsi, comme pour bien marquer le fossé infranchissable entre l'instance gouvernante et le monde des gouvernés, ou pour rendre en quelque sorte absolu le pouvoir royal, les règles les plus élémentaires régissant la vie normale des humains, notamment celles des communautés lignagères, devaient y être levées ou retournées. À l'instar de ces obligations assez fréquentes imposées au souverain, spécialement étudiées par Luc de Heusch dans ses travaux sur les royaumes de la région des Grands Lacs, de contracter une union incestueuse (avec une sœur ou avec sa mère) ou encore de disposer d'un gigantesque gynécée (plusieurs centaines d'épouses) comme s'il devait être l'incarnation même de la vie et de la puissance⁵⁸. Ou encore, à l'exemple de ces techniques rituelles consistant à produire un souverain dépouillé de son identité première qui le faisait appartenir au monde ordinaire de la filiation (même quand il appartenait à la sphère aristocratique ou au lignage régnant), c'est-à-dire un être transfiguré, sacralisé, dont le corps, souvent fastueusement paré, était frappé d'interdits : comme celui de ne pas voir son visage ou de ne pouvoir directement lui parler ou d'assister à ses repas⁵⁹.

Être sacralisé, réputé parfois concentrer en lui toute la puissance ambivalente de la sorcellerie⁶⁰, à savoir tout ce par quoi le monde environnant et les événements y survenant peuvent ressortir, depuis une arrièr-scène, à la fortune ou à l'infortune, c'est souvent sur le souverain que reposait la prospérité du royaume ; comme il lui revenait de faire tomber la pluie et d'empêcher qu'adviennent des calamités (épidémies, disettes, défaites militaires). À ce compte, la fonction souveraine était fréquemment un emploi à haut risque. Elle pouvait faire l'objet d'une destitution *manu militari* de la part du groupe dirigeant suite, par exemple, à une succession de malheurs intempestifs, quand le souverain n'était pas, en guise de prévention, rituellement mis à mort dès lors qu'on s'apercevait que ses forces s'amenuisaient et que cela allait nécessairement entraîner des désordres mortifères⁶¹ au sein du royaume.

Mais ce grand œuvre symbolique autour du pouvoir de commandement n'avait véritablement de sens que parce qu'il se doublait d'opérations semblables, c'est-à-dire d'opérations de classement et de distinction à l'endroit des gouvernés. Car, en plus d'instaurer des organes gouvernementaux, administratifs, judiciaires, militaires, par quoi ils étaient concrètement des formations étatiques, garantissant à travers eux, l'unité, l'ordre et la défense de leur territoire tout en y prélevant généralement des tributs (notamment sous forme d'esclaves), les États précoloniaux africains ne laissaient généralement pas intacte l'organisation des

mondes sociaux que leurs fondateurs avaient rencontrés et conquis. Ressortissant à cette distance irréductible entre gouvernants et gouvernés évoquée plus haut, leur mise en forme en tant que structures plus ou moins théocratiques, autocratiques ou oligarchiques a largement reposé sur des procédures de forte hiérarchisation sociale, à tout le moins séparant nettement une classe aristocratique d'avec le reste de la population⁶². Mais ces procédures furent en réalité bien plus complexes établissant des distinctions entre gens du pouvoir et gens de la terre ou entre classe aristocratique et classe religieuse (qui était souvent, dans les États islamisés, des confréries ou des communautés marchandes maraboutiques), ainsi qu'entre les gens libres et les esclaves. Ces derniers, qui étaient également présents dans les sociétés lignagères, pouvant être eux-mêmes divisés entre ceux qui étaient commis aux tâches les plus ingrates ou promis aux destins les plus sombres et ceux qui pouvaient avoir accès à des fonctions gratifiantes, par exemple militaires⁶³. Ces distinctions opéraient bien souvent aussi entre le gros de la population, toutes catégories confondues, et tous ceux qui, impliqués dans des activités particulières, tels que les forgerons, les sculpteurs ou les musiciens-chanteurs, étaient constitués en castes, c'est-à-dire en des groupements endogames très fermés, frappés de nombreux interdits. Il s'agissait là de groupements qui, comme dans l'empire du Mali de Sun Dyata Keita, étaient en fait d'anciens clans qui avaient été en quelque sorte refaçonnés et rigidifiés par le nouveau pouvoir de commandement⁶⁴.

■ Constances et mises à jour des traditions étatiques

Ainsi, loin des clichés nous présentant une Afrique à peine sortie de l'enfance, en forme de mosaïque tribale où les institutions sociales les plus primitives prédominent, les États précoloniaux nous font découvrir, non seulement une tout autre et bien plus complexe histoire du sous-continent, spécialement sa participation plus que notable aux économies-monde médiévale et moderne, mais aussi des modes d'organisation sociale et politique particulièrement sophistiqués.

Au regard du nombre de ces États et de l'importance qu'ils ont eue dans l'histoire de l'Afrique, on pourrait par conséquent dire que s'y est installée de longue date une forte tradition ou culture étatique, même s'ils

n'ont pas eu dans leur ensemble, comme cela a été souvent souligné, une grande durabilité et une forte capacité de contrôle de leurs territoires⁶⁵. Et, compte tenu de la manière dont se sont forgées et perpétuées ces distances irréductibles entre gouvernants et gouvernés, on peut raisonnablement affirmer que se sont établis aussi bien de véritables *habitus* de distinctions et d'inégalités sociales qu'une forte inclination à concevoir le pouvoir suprême comme devant baigner dans le faste et manifester sa puissance par l'ostentation et de grandes libéralités. De ce point de vue, la tentation est assez grande, et certains analystes n'ont pas manqué d'y succomber⁶⁶, de considérer que les pouvoirs africains contemporains ne sont jamais que des répliques, la plupart du temps caricaturales, des modes de fonctionnement des pouvoirs anciens. Après tout, nombre de « Pères de la nation⁶⁷ » (Houphouët-Boigny, Sékou Touré, Kwamé N'Krumah, Mobutu, etc.), ne se sont-ils pas donné en effet des airs de roi divin ? N'ont-ils pas conçu leur pays, même quand il s'agissait de parler la langue des modernes, qu'elle fût républicaine ou socialiste, comme un royaume ou comme un empire qu'ils se faisaient fort, depuis leur piédestal, de façonner plus ou moins à leur guise. D'importants écrivains, tels que Yambo Ouologuem dans son fameux *Devoir de violence* (1968) ou Ahmadou Kourouma dans des romans comme *Les Soleils des indépendances* (1968) et *En Attendant le vote des bêtes sauvages* (1998⁶⁸) ont particulièrement bien mis en scène cette façon qu'ont eue la plupart des chefs d'État africains issus de la décolonisation, de puiser, mais sur un registre largement ubuesque, dans le répertoire des modes de gouvernement précoloniaux.

À quoi il faut immédiatement ajouter que le renvoi à ces modes de gouvernement est d'autant plus tentant que nombre de royaumes africains sont toujours en vigueur. Des rois continuent à accéder légitimement à leur trône et à exercer leur charge avec toute l'étiquette qui lui est attachée. Des aristocraties et des appartenances de castes persistent à se manifester comme telles et des statuts serviles continuent, ici et là, à être invoqués et recyclés dans la vie courante (y compris parmi la population immigrée installée dans les pays du Nord⁶⁹), même s'il est officiellement interdit, comme dans toute nation réputée moderne, d'en reproduire ou d'en faire valoir l'existence. Du même coup, et étant donné que les États, tels qu'ils ont résulté du partage de l'Afrique par les puissances européennes à la fin du XIX^e siècle, ne vont actuellement pour le moins pas bien, que privatisation et décentralisation sont par ailleurs fortement requises dans le cadre des programmes d'ajustement structurels, l'idée fait son

chemin que certains royaumes, que certaines anciennes formations étatiques, moyennant bien sûr quelque effort de promotion de la démocratie et des droits humains (notamment l'abolition de tout statut servile), pourraient (re)devenir l'une des clefs d'une reconfiguration territoriale et d'une bonne gouvernance de l'Afrique⁷⁰. Après tout, l'Europe occidentale, celle-là même qui a colonisé l'Afrique, ne donne-t-elle pas l'exemple d'États de droit modernes qui sont juridiquement des royaumes et qui paraissent parfois plus en pointe pour améliorer leur vie démocratique que d'autres États strictement républicains.

Finalement, à l'encontre des clichés relatifs au primitivisme de l'Afrique, tout ne concourt-il pas à leur opposer ou à leur préférer, pour appréhender ses réalités et ses problèmes, les lourdes pesanteurs des États et des chefferies traditionnels avec leur patrimonialisme, leur clinquant et leur hiérarchie sociale ? Et ne peut-on pas souhaiter, puisqu'ils ont assez peu perdu de leur vigueur et de leur influence au sein des fragiles États africains contemporains, que ces formations politiques traditionnelles se réactualisent ou se réinventent enfin pour de bon en se soumettant autant que possible aux exigences de la globalisation et de la démocratie.

Nul doute que ce tableau-là est plus intéressant que celui de la mosaïque tribale qui continue pourtant à être invoqué pour parler des malheurs de l'Afrique contemporaine, spécialement de ses conflits ethniques. À l'évidence, comme Marx l'avait fort bien exprimé pour d'autres contextes, les générations passées y pèsent d'un poids très lourd sur le cerveau des vivants, et les références idéologiques comme certains ressorts très concrets des pouvoirs précoloniaux n'ont cessé d'être recyclés pour faire fonctionner et mettre en scène l'ordre étatique issu des indépendances. Par exemple, Félix Houphouët-Boigny fut certainement un leader africain qui, par son habileté et son charisme, s'imposa d'une façon somme toute assez moderne à la population ivoirienne (il fut en effet successivement responsable syndical, chef de parti, député, puis ministre de l'État français) tout en lui imposant durablement une sévère discipline et l'hégémonie de son parti unique. Mais il fut aussi un *famien*, c'est-à-dire un souverain baoulé se référant régulièrement à l'or au milieu duquel il dit être né et qui, comme tout *famien*, entendit demeurer au pouvoir jusqu'au bout, comme s'il était en mesure de s'y éterniser, et qui finalement, après sa mort, connut des doubles funérailles. D'abord, les funérailles officielles d'un grand chef d'État et auxquelles, comme on le sait, participèrent en février 1994 les représentants les plus éminents de la classe politique française, puis, quelque temps plus tard, celles, cette fois-

ci très officieuses et quelque peu secrètes et inquiétantes (puisqu'on dit qu'il y fut commis des sacrifices humains), d'un souverain baoulé⁷¹.

Plus généralement, la plupart des chefs d'États africains issus des indépendances ne laissèrent, semble-t-il, de vouloir mettre entre parenthèses la période coloniale pour aller diversement puiser dans le répertoire des univers précoloniaux⁷². Et, si ce fut parfois pour simplement, mais fermement, vanter les mérites des formes de sociabilité et de solidarité traditionnelles, ainsi que les exprimait le *consciencisme* de Kwamé N'Krumah au Ghana ou l'idéologie *ujàmaa* de Julius Nyerere en Tanzanie⁷³, les références à des puissances mystiques, à des forces d'exception, à des charismes, avec tout ce que ces attributs de souveraineté à l'ancienne suggéraient comme sentiment de crainte et comme besoin de protection, composaient la sémiologie courante de leur exercice du pouvoir. À l'exemple d'un Kérékou qui, au plus beau temps de son régime marxiste-léniniste et de sa lutte contre les archaïsmes féodaux et religieux dans les années 1970, emprunta malgré tout aux *regalia* du royaume du Danhomey et au registre des voduns, quand il ne recourut pas au service d'un marabout, au point d'en faire un quasi-ministre, qui avait lui-même « travaillé » auprès de Mobutu et d'Omar Bongo⁷⁴.

En tout cas, c'est certainement ce qui autorisa certains d'entre eux à modifier les noms que les puissances européennes avaient donnés à leurs possessions africaines, à rebaptiser en quelque sorte les jeunes pays dont ils se voulaient les pères fondateurs en puisant dans le répertoire des noms de prestigieux empires et royaumes. Ce fut notamment le cas du Soudan français qui devint le Mali, de la Gold Coast qui prit le nom de Ghana, ou encore du Dahomey celui de Bénin qui était lui-même le nom d'une très ancienne royauté (mais située dans l'actuel Nigeria).

■ Les États coloniaux entre recyclages et créations inédites

Mais, quoique cette politique de changements de noms de certains pays africains s'inscrivit assez logiquement dans le vaste mouvement de la décolonisation (politique dont on peut gager qu'elle devrait encore se poursuivre, comme la voie en a été tracée par la Haute-Volta devenue Burkina Faso ou, plus récemment, par le Congo-Brazzaville rebaptisé République Populaire du Congo), il est malgré tout frappant et significatif

qu'elle se fût appliquée aux mêmes espaces nationaux. Autrement dit, bien loin de mettre entre parenthèses la période coloniale, de rompre avec le legs territorial que leur avaient laissé les puissances européennes depuis le fameux congrès de Berlin de 1885, les leaders africains des années 1950-1960, quelle que fût leur volonté d'œuvrer à un vaste mouvement panafricain qui bousculerait ce pesant héritage, trouvèrent au contraire en celui-ci le terreau pour faire valoir leur capacité à diriger leur pays et à l'engager dans la voie du développement.

Sans doute, certains plus que d'autres, par le leadership qu'ils avaient conquis, tel qu'Houphouët-Boigny, contribuèrent à ce qu'on a appelé en 1960 la balkanisation de l'Afrique noire⁷⁵, c'est-à-dire à la reconduction des découpages coloniaux, soutenant par là même la promotion des entreprises néocoloniales, spécialement celle de la France, qui travaillaient à faire échouer des reconfigurations réputées hostiles aux intérêts des ex-métropoles⁷⁶. Mais il n'en resta pas moins que tous les nouveaux chefs d'États africains, y compris et peut-être surtout ceux qui se voulaient beaucoup plus indépendantistes et plus ou moins proches du bloc communiste, comme Sékou Touré, Modibo Keita ou Kwamé N'Krumah, participèrent à leur manière à cette reconduction du legs colonial, en y instillant une forte dose de nationalisme. La Guinée-Conakry, le Mali, le Ghana, mais aussi, en Afrique orientale, des pays comme le Kenya ou la Tanzanie, devinrent, même si ce fut pour une brève durée, des modèles alternatifs de développement⁷⁷, œuvrant ainsi, sous l'égide de leur leader, à l'assomption de leur propre souveraineté et de leur propre identité nationale.

En fait de balkanisation, on avancera bien plutôt l'idée que les colonies africaines, par-delà les diverses fonctions (essentiellement économiques et politiques) qu'elles ont remplies pour les métropoles européennes, n'ont pas été ces entités frappées d'artificialité comme nombre d'observateurs l'ont souvent prétendu. Quoique d'une temporalité relativement courte au regard de la bien plus longue durée des formations étatiques ou des espaces socio-politiques et économiques précoloniaux, les colonisations ont fortement marqué de leurs empreintes les territoires qu'elles ont systématiquement délimités à la fin du XIX^e siècle (certains, comme l'Afrique du Sud ou le Liberia, l'ayant été depuis plus longtemps). Des histoires de tous ordres (économiques, urbaines, ethniques, associatives, religieuses, syndicales politiques) s'y sont déroulées qui ont fait et qui continuent à faire la matière précisément de nombreux récits et travaux historiographiques. Mais le fil rouge de ces histoires, ce sont les États

coloniaux en tant que tels, à savoir ces systèmes tout à la fois administratifs, juridiques et politiques, sous-produits particuliers des États-nations européens, qui n'ont pas été seulement des systèmes utilitaires et répressifs (notamment en matière d'exploitation économique), mais qui ont eu, eux aussi et parfois à leur insu, d'assez fortes capacités de symbolisation, spécialement des capacités à générer chez les colonisés le sentiment de ressortir au même ensemble territorial. Plus précisément, s'ils furent très certainement des États d'exception, à savoir des dispositifs politico-juridiques non conformes aux lois fondamentales des États de droit européens qui les ont créés, tel que le régime de l'indigénat instauré par la République française dans toutes ses colonies africaines⁷⁸, les États coloniaux n'en furent pas moins le cadre à partir duquel les populations qu'ils avaient sous leur gouverne vécurent leur rapport à la puissance blanche et y firent l'expérience de relations inédites⁷⁹. C'est aussi dans leur cadre que, très tôt après les défaites ou les plus ou moins grands accommodements qu'ils durent concéder à cette puissance conquérante, les colonisés manifestèrent des « reprises d'initiative », pour reprendre la toujours pertinente formule de Georges Balandier⁸⁰, et que s'y firent jour des mouvements d'émancipation véhiculant justement des consciences nationales, voire des sentiments nationalistes⁸¹.

Par exemple, au Sénégal, une confrérie musulmane, la *Muridiyya*, sur laquelle on reviendra plus au long, naquit dans le sillage de la colonisation française et s'y développa sur le plan, non seulement religieux, mais aussi économique (spécialement dans le domaine de la production de l'arachide⁸²), tout en prenant une signification et une dimension éminemment nationale (devenant ainsi mouridisme), contrairement à beaucoup d'autres ordres maraboutiques qui, depuis des siècles, composaient de vastes réseaux régionaux. Dans d'autres colonies, des prophétismes d'obéissance chrétienne, mais largement syncrétiques, apparurent en manifestant de la même façon une forte autonomie vis-à-vis des autorités coloniales et missionnaires, et devinrent parfois des phénomènes de grande ampleur, comme en Côte d'Ivoire, au Kenya ou au Congo belge, anticipant et accompagnant les luttes politiques et les mouvements d'émancipation qui s'y développèrent⁸³.

Mais, plus significativement encore, nous avons pu montrer, voici déjà quelques années, avec Jean-Pierre Chauveau⁸⁴ que, dans une colonie comme la Côte d'Ivoire, dès les années 1920-1930 (soit trois décennies seulement après sa création), des formes d'expression nationale avant la lettre s'étaient manifestées au travers des premières associations (syndi-

cats et partis étant prohibés jusqu'à la fin de la Seconde Guerre mondiale). Portées par des fractions d'indigènes qualifiés à l'époque d'évolués, ces associations revendiquèrent le statut d'autochtones de Côte d'Ivoire et réclamèrent que l'administration coloniale cessât d'employer des étrangers africains (en l'occurrence des Sénégalais et des Dahoméens) dans ses services alors même que, selon elles, des autochtones, justement, pouvaient fort bien être recrutés à leur place. Rétrospectivement, on pourrait dire que ce furent là des signes avant-coureurs de la profonde crise d'altérité qui survint soixante dix ans plus tard et bien après l'indépendance et qui, sur fond d'idéologie simultanément d'autochtonie et nationaliste, se traduisit par une mise en cause de l'héritage cosmopolite du pays et par de forts sentiments xénophobes⁸⁵.

Finalement, ces divers exemples et remarques visent plus clairement à dire que, même si leur durée fut relativement courte, les colonisations européennes ne sauraient être une parenthèse dans l'histoire africaine⁸⁶. Les cadres territoriaux et étatiques qu'elles ont créés, quel qu'ait été au départ leur caractère arbitraire, eurent une indéniable efficacité symbolique en étant largement appropriés, (même si ils le furent inégalement) par les populations colonisées. Bien plus rapidement qu'on a pu le croire, ces cadres ont pris de la consistance souvent avant même l'avènement des indépendances. C'est à l'intérieur de leur limite que, durant les années 1940-1950, alors même que les régimes coloniaux se libéralisaient, des luttes syndicales et politiques se sont développées et que, tout en s'inscrivant dans des réseaux internationaux et panafricains à l'exemple du Rassemblement démocratique africain (RDA) fondé en 1945, ces luttes ont pris des significations spécifiques à chaque territoire et ont constitué ainsi des mémoires collectives particulières⁸⁷.

De sorte qu'être Sénégalais, Ivoirien, Malien, Ghanéen, Kenyan, Camerounais, Congolais de la RPC ou Congolais de la RDC, etc., devint assez vite une référence identitaire tout à fait solide aussi bien pour soi-même que vis-à-vis de ceux qui en revendiquaient une autre. À travers cette référence s'exprimèrent des sentiments patriotiques qui ont pu parfois, après les indépendances, prendre des formes de chauvinisme (comme durant la courte « guerre » liée à des problèmes frontaliers entre le Mali et la Burkina Faso à la fin des années 1970 ou lors de certains matchs de football interafricains dégénérant en violents affrontements) et sombrer dans des tueries comme lors du conflit sénégal-mauritanien de la fin des années 1980. Mais, à travers elle, se révélèrent aussi, et de manière peut-être plus intéressante, des formes de distinction ou des

formes de vie particulières. Il existe, par exemple, toute une culture musicale africaine dont le développement est associé, suivant les époques, à tel ou tel pays. Depuis la *high life* ghanéen des années 1950, jusqu'à l'actuel *zouglou* ivoirien, en passant par le *soukous* congolais ou l'*afrobeat* nigérian des années 1970-1980⁸⁸. De même que certaines grandes villes, comme Abidjan, Lagos ou Kinshasa, ont secrété des cultures urbaines qui, tout en étant spécifiques à chacune d'elles en tant que mégapoles, ne laissent pas de renvoyer désormais à un certain esprit ivoirien, nigérian ou congolais (RDC⁸⁹).

Pour conforter encore un peu plus cet argumentaire qui permet de donner consistance aux entités territoriales nées des colonisations européennes, il convient également d'évoquer les récentes guerres civiles, labellisées couramment conflits ethniques. Car, malgré les violences extrêmes auxquelles elles ont donné lieu, ces guerres ne paraissent pas avoir radicalement mis en cause les cadres nationaux qui en furent le théâtre. En Côte d'Ivoire, malgré la nette cassure qui s'est durablement installée entre le sud et le nord, issue de la rébellion contre le régime de Laurent Gbagbo en 2002, les deux parties en présence n'ont eu de cesse de se référer, non sans de très forts accents patriotiques, à la nation et à son intégrité territoriale. La République Populaire du Congo (ancien Congo Brazzaville), en dépit des terribles affrontements et les massacres qui s'y déroulèrent au milieu des années 1990, semble de la même façon avoir survécu en tant qu'entité nationale. Et, quoi que fussent les liens historiques et culturels (spécialement à travers le monde ba-kongo) qui l'unissent à la République démocratique du Congo (ancien Zaïre lui-même devenu gravement chaotique), la RPC paraît toujours persister à cultiver vis-à-vis d'elle sa différence, son imposante voisine, de l'autre côté du fleuve Congo, faisant rigoureusement la même chose. Mais l'exemple sans doute encore le plus frappant est le Rwanda où, malgré le génocide qui s'y est déroulé et quantité de problèmes qui restent en suspens, le pays semble devoir persévérer dans son être. Compte tenu de ce que sont devenues les relations entre « Hutu » et « Tutsi », mais compte tenu aussi que des méfiances et des défiances existent entre des entités de même nom au Burundi voisin, ne serait-il pas de bonne politique de reconfigurer entièrement les deux pays afin d'instaurer un « Hutuland » et un « Tutsiland » ? L'idée est peut-être intéressante en théorie, sauf que, ni d'un côté, ni de l'autre, on ne l'a véritablement envisagée, comme si, en dépit de tout ce qui s'est produit entre « Hutu » et « Tutsi », le fait d'être respectivement rwandais et burundais continuait à signifier une forte

marque identitaire. Laquelle pouvant d'ailleurs être rapportée à une longue histoire puisque la colonisation belge a largement entériné, au moins nominativement, l'existence préalable des royaumes lacustres du Rwanda et du Burundi⁹⁰.

On reprendra donc volontiers à notre compte la proposition de Jean-François Bayart d'une historicité de l'État en Afrique⁹¹, façonnée aussi bien par les traditions étatiques précoloniales que par l'expérience coloniale et, plus encore celle d'une « formation de l'État » qui a pu s'accommoder, après les indépendances, de guerres civiles, quand elles n'en ont pas été, comme cela s'est déroulé dans d'autres régions du monde, l'une de ses principales modalités.

Reste, nous dira-t-on, que les exemples ont été trop bien choisis ou trop orientés dans leur présentation et qu'en réalité les États coloniaux ont légué à leurs continuateurs africains des entités politiques faibles, travaillées en leur fonds par des allégeances ou des loyautés remontant à de bien plus anciennes organisations collectives et donc toujours susceptibles de les contester ou de les redéfinir. Quelle qu'ait leur efficacité à faire coexister sur un même territoire des populations dont les relations étaient auparavant nulles, distantes, conflictuelles ou inégales et à leur faire partager une même expérience historique, ces États n'ont-ils pas été des dispositifs avant tout pragmatiques et utilitaires, remplissant déjà des fonctions de « gate-keepers ». Ne se sont-ils pas bien souvent satisfaits, même là où il n'y avait pas expressément, comme dans l'empire britannique, une politique d'*Indirect Rule*, de s'appuyer et de se décharger, lorsqu'ils existaient, sur les pouvoirs en place, quitte à intriguer auprès des groupes dirigeants indigènes pour disposer des meilleurs alliés ? Dans ces conditions, n'est-il pas normal, comme on l'a fait du reste remarquer plus haut, que des royaumes, ainsi que les distinctions et les allégeances qui leur étaient associées, se soient largement perpétués jusqu'à représenter une possible alternative dans le contexte actuel de crise des États nationaux issus des indépendances. Par exemple, l'Ouganda, ce petit pays anglophone d'Afrique centrale où sévit pendant un temps le fameux Idi Amin Dada et où il y eut depuis les années 1950-1960 de nombreuses tentatives de sécession et des affrontements civils, est aujourd'hui confronté, non seulement à la restauration, mais aussi aux revendications d'autonomie, voire d'indépendance de plusieurs de ses royaumes. Spécialement du plus important d'entre eux, le royaume du Buganda, qui avait été pourtant aboli dès 1966⁹² par le Premier ministre Milton Obote parce que trop favorisé antérieurement par l'administration britannique. En Éthiopie,

après la prise d'indépendance de l'Érythrée en 1993 suite à trois décennies de conflits armés et la sécession récente de la Somaliland, c'est le mouvement autonomiste du Tigré qui vise désormais, plutôt que la sécession, la conquête du pouvoir d'État au nom du fait qu'à la fin du XIX^e siècle, c'était un Tigrinya qui a régné sur l'empire d'Éthiopie⁹³. On pourrait ainsi ajouter d'autres exemples, comme celui particulièrement évocateur du Swaziland qui, depuis son indépendance en 1968, est organisé sur la base d'une monarchie traditionnelle à peine modernisée. Ou encore comme celui de pays à système fédéral, tels que le Nigeria et le Cameroun, où les entités nationales sont, sinon battues en brèche, du moins de plus en plus fragilisées par des processus d'autonomisation et de balkanisation qui s'appuient sur des références ou des mémoires précoloniales spécifiques, notamment sur celles d'anciennes formations étatiques⁹⁴. Au sein de la fédération nigériane, tout particulièrement, plusieurs États du nord ont appliqué depuis une quinzaine d'années la *sharia* à l'encontre du principe de laïcité que les gouvernements centraux successifs s'étaient efforcés de sauvegarder. Et cela, non pas seulement parce qu'ils sont dans l'orbite de mouvements islamistes actuels, du type waabisme, mais aussi, parce qu'un certain Usman dan Fodyo avait fondé en pays hausa au début du XIX^e siècle un empire islamique déjà rigoriste et que, par la suite, l'administration anglaise s'était assez bien accommodée de l'ordre socio-politique qui en avait résulté⁹⁵.

■ La question ethnique au cœur de l'ambivalence coloniale

Cependant, puisque nous en sommes à la question cruciale des conflits ethniques ou ethno-régionaux en Afrique ou, plutôt, de tout ce qui semble, dans l'ordre des revendications et des différends identitaires, rendre bien inconsistants les États nationaux issus des colonisations européennes, un argumentaire plus étayé paraît devoir s'imposer pour maintenir l'idée, évoquée plus haut, de leur non-obsolescence. Car, pour l'heure en effet, malgré tout ce qui a pu, depuis une quinzaine d'années, fragiliser encore bien davantage les États africains, c'est-à-dire aussi bien leurs divisions internes que les politiques néolibérales menées à leur endroit, bien peu d'entre eux, sinon l'Éthiopie, ont connu d'éclatement effectif en donnant naissance à de nouvelles entités politiques fondées

notamment sur l'actualisation de formations et de mémoires préc coloniales.

Si l'on peut certainement gager que le cas éthiopien ne restera pas isolé et si l'on peut estimer qu'en tout état de cause les risques de fragmentation de nombre de pays africains sont à l'évidence élevés, il n'en reste pas moins que beaucoup d'autres résistent assez bien, témoignant même d'une solidité surprenante eu égard aux conflits auxquels ils ont été récemment confrontés. C'est là une situation assez paradoxale qui oblige à revenir sur les États coloniaux ou, plus précisément, sur l'efficacité dont ils ont fait montre en matière de structuration territoriale et sur l'expérience historique qu'ils ont fait partager, intentionnellement ou non, aux populations qui sont tombées sous leur gouverne.

Sous ce rapport, il faut tout d'abord indiquer que les colonisations européennes ont constitué en Afrique des entités territoriales, généralement nouvelles, non seulement en délimitant des frontières, mais aussi en inventoriant les populations (en même temps que les possibilités de mise en valeur économique) qui étaient partie prenante des espaces ainsi circonscrits. De la sorte, il leur est certainement arrivé de couper en deux, voire en trois, des ensembles culturels ou socio-politiques qui prévalaient antérieurement. Mais, par leur travail d'inventaire, par leurs tâches de recensement, de délimitations internes de régions administratives, les colonisations se sont transmues effectivement en États, à savoir en ces appareils, somme toute assez modernes, qui, comme en Europe peu de temps auparavant, ont associé aux instances du pouvoir tout un ensemble de savoirs relatifs aux populations colonisées de façon à les gérer et à les contrôler le plus efficacement possible. Ce qu'on pourrait appeler, en empruntant à Michel Foucault, une biopolitique coloniale, s'est plus particulièrement traduit par l'instauration d'États ethnographes, c'est-à-dire de dispositifs mi-administratifs, mi-savants, permettant de nommer et de caractériser les populations indigènes⁹⁶. Si l'on peut, par conséquent, dire que l'africanisme occidental (qui fut surtout le fait de professionnels en sciences sociales du côté britannique alors que du côté français, belge ou portugais, ce furent surtout des administrateurs directement impliqués dans le contrôle et la gestion des populations) est né de ces dispositifs, il faut immédiatement ajouter que c'est à travers leur mise en œuvre que s'est effectuée l'ethnicisation systématique des territoires coloniaux.

Par conséquent, l'érection des États coloniaux à la fin du XIX^e siècle a concrètement pris forme par un travail d'identification et de délimitation au travers duquel les territoires dont ils avaient globalement la charge ont

pu se décomposer eux-mêmes en une multitude de sous-régions ou de « pays » étiquetés eux-mêmes par un label ethnique. Mais, étant donné que ces États étaient le prolongement de puissances conquérantes qui s'estimaient supérieures en tout points aux populations conquises, leur travail ethnographique consista, non pas seulement à les dénommer ethniquement ou racialement (et, de ce point de vue, à les mettre sur un certain pied d'égalité), mais aussi à les caractériser et, par là, à les évaluer et à les hiérarchiser. Dans la plupart du cas, les populations, les « races », les « ethnies », qui étaient régies par des ordres sociaux assez complexes, spécialement des royaumes, furent mieux considérées que celles qui ne disposaient pas de pouvoir politique distinct de leurs structures lignagères ou claniques. Les premières représentaient en effet des univers « policés » qui les rendaient supérieures aux secondes réputées anarchiques et particulièrement éloignées de la haute idée que se faisaient d'eux-mêmes les conquérants. De la même façon, les mondes islamisés furent-ils fréquemment mieux appréhendés⁹⁷ que les groupes qualifiés d'animistes ou de fétichistes, même si l'on se méfiait de certains « marabouts » ou de certaines confréries toujours susceptibles de lancer une guerre sainte contre les nouvelles autorités, comme cela avait été le cas au début de la colonisation française au Sénégal⁹⁸. De ce point de vue du reste, l'évaluation de tel ou tel groupe, indépendamment de ses caractéristiques ethnologiques, pouvait se faire également en fonction de son attitude vis-à-vis de la puissance colonisatrice. Laquelle attitude pouvait être de résistance, d'accommodement ou de collaboration et entraîner de la sorte des étiquetages durablement favorables ou défavorables.

En tout état de cause, le plus important dans ce travail ethnographique des États coloniaux, ce fut son aspect systématique. C'est le fait qu'au sein de chaque colonie, les groupes ethniques ainsi identifiés et hiérarchisés ont pris sens les uns par rapport aux autres. Ce qui ne signifie pas que les conquérants européens ont créé de toutes pièces les ethnies africaines (encore que, parfois, ils aient inventé des groupes et attribué des noms propres qui n'existaient pas avant leur arrivée⁹⁹), comme si, avant eux, il n'y avait pas eu de productions identitaires associées aux espaces culturels et socio-politiques précoloniaux ainsi qu'aux processus de déplacement des frontières internes¹⁰⁰. Mais cela veut dire que ces « ethnies » (c'est-à-dire toute une gamme de sociétés allant de royautes aux groupements simplement lignagers et villageois) ont pris un cours ou une signification proprement coloniale. En l'occurrence que certaines ont été plus ou moins stigmatisées, tandis que d'autres ont été peu ou prou valorisées

et que, dans tous les cas, toutes ont reçu en quelque sorte le sceau de l'État colonial en étant d'une manière ou d'une autre cataloguées.

Encore faut-il ajouter que ce lien entre ethnies et État fut d'autant plus organique qu'il est devenu pour les premières une véritable expérience historique. Car, au cours de la période coloniale, le jeu de rôles qui leur avait été initialement assigné a été fréquemment corroboré par la manière dont s'est réalisée, au début du XX^e siècle, la mise en valeur de chaque colonie et, surtout, par la façon dont les stéréotypes qui leur ont été attachés sont très efficacement devenus une composante interne ou intériorisée de leurs interrelations. De la sorte, des rancœurs, des sentiments collectifs de supériorité ou de frustration, se sont forgés qui ont été pour beaucoup à l'origine des tensions et des conflits ethniques qui surviendront après les indépendances africaines. Non pas qu'aux époques antérieures, de tels sentiments ne pussent se manifester, compte tenu de ce que l'on sait d'une histoire précoloniale où les mouvements de conquêtes, les mises sous tutelle et les guerres esclavagistes furent légion. Mais le fait est que la plupart des relations inter-ethniques peu amènes, qui ont finalement débouché sur de graves conflits, se sont cristallisées durant l'époque coloniale, ne renvoyant pas nécessairement à des ressentiments ou à des haines plus anciennes. À cet égard, le cas le plus tragiquement exemplaire est encore une fois celui des « Hutu » et des « Tutsi » dont on sait qu'aussi bien au Rwanda qu'au Burundi, ils formaient, à l'époque des royaumes précoloniaux, non point deux ethnies, mais plutôt des catégories identitaires mouvantes qui n'excluaient pas pour les individus, en plus d'une culture et d'une langue communes, des passages de l'une à l'autre. En fait, pire que deux ethnies traitées inégalement, ces catégories sont devenues des races particulièrement différenciées (les « Tutsi » ayant été étiquetés avantageusement « hamitiques¹⁰¹ », tandis que les seconds étaient relégués dans la masse peu enviable des « négro-africains »), grâce aux œuvres ethnographiques du colonisateur belge, fortement aidé sur ce terrain par les missionnaires catholiques européens¹⁰².

Autrement dit, si la plupart des conflits ethniques, spécialement ceux qui ont débouché sur des guerres civiles ou sur des pratiques génocidaires, ne remontent pas aux temps précoloniaux et ne dénotent donc pas un atavisme africain particulier, c'est qu'à leur source on y décèle la lourde empreinte des États coloniaux. En l'occurrence, l'empreinte d'une biopolitique, d'une raciologie prétendument scientifique, qui, associée aux mises en valeur inégales des territoires, a fréquemment abouti à la cristal-

lisation des positions assignées aux diverses populations indigènes. Cela ne signifie bien sûr pas que les histoires et les mémoires précoloniales n'ont pas informé aussi bien la biopolitique coloniale (qui a reposé rap-pelons-le sur un certain savoir ethnographique et historiographique) que la manière dont se sont par la suite exprimés ou justifiés les revendications et les différends ethniques. Encore une fois, des conquêtes, des asservissements, des spécialisations économiques, ainsi que nombre de préjugés bien antérieurs aux colonisations européennes (mais pouvant remonter à la longue période des traites négrières) ont contribué à façonner les groupes indigènes, comme ils ont pu, par la suite, alimenter les motifs de leur défiance ou de leurs affrontements. Mais cela signifie que ce dont ont hérité les États africains post-coloniaux, ce ne fut pas seulement de territoires qu'il est toujours loisible de déclarer artificiels dès lors qu'on les oppose à des réalités précoloniales réputées plus substantielles ou plus authentiques. Il leur a été transmis également, en même temps que les territoires délimités par les conquérants européens, les fruits de cette biopolitique coloniale devenue en quelque sorte une expérience historique plus ou moins partagée par l'ensemble des populations habitant ces territoires.

■ Un legs singulièrement baroque laissé à des États formellement indépendants

Ainsi, les États africains, en plus d'autres expériences remontant également à la période coloniale (expériences religieuses, urbaines, syndicales, politiques, etc.) héritèrent de ces jeux de rôles ethniques qui firent système avec le reste et participèrent du même coup à la poursuite de leur édification.

Mais, comme il s'agissait de se rendre indépendants, on aurait pu cependant espérer que, par l'entremise de leurs premiers dirigeants, de ceux notamment qui eurent des vellétés panafricaines, ces États tentassent peu ou prou de s'en défaire, c'est-à-dire d'entreprendre des politiques publiques susceptibles de corriger et de dépasser ces jeux de rôle qui avaient été générateurs d'iniquités, de ressentiments et de profondes mésententes. Mais c'était, peut-être, beaucoup trop leur demander. Car, de la même manière qu'ils se replièrent sur les territoires délimités par les colonisateurs en y recueillant et en y développant parfois les ferments

d'affirmations nationalistes, nombre de ces premiers dirigeants trouvèrent, au contraire, dans le legs ethnique ou ethno-régional (qui avait souvent des dimensions d'inégalités socio-économiques) l'un des ressorts les plus immédiatement utilisables pour tenter de gouverner durablement. Et, sans qu'il y eût apparemment incompatibilité entre nations et ethnies, comme d'une certaine façon à l'époque coloniale, ils s'employèrent bien souvent à conforter les positions acquises. À l'instar d'un Houphouët-Boigny qui, malgré sa vision d'une Côte d'Ivoire unie et cosmopolite, s'appuya largement sur le monde baoulé (lequel avait occupé des positions avantageuses sur le plan économique et politique dès l'époque coloniale). Ou à l'exemple d'un Olympio au Togo qui, quoique fût sa volonté de défendre l'indépendance nationale contre la persistance de la tutelle française, trouva chez les gens du sud du pays son principal point d'appui, spécialement parmi les élites côtières depuis longtemps engagées dans des relations commerciales avec les Européens et assez bien vues d'eux.

On sait ce que ce genre de pratiques clientéliste et tribaliste coûta, rapidement ou à plus long terme, aux jeunes États africains. Ainsi, et pour prolonger les exemples précédents, si les tentatives, à deux reprises, de sécession du petit royaume agni du Sanwi (en 1959 et en 1969), motivées par la façon dont ses leaders politiques furent battus et mis à l'écart par le parti d'Houphouët, échouèrent, et si la croissance spectaculaire de la Côte d'Ivoire permit pendant un temps d'atténuer les ressentiments, la « baoulisation » du pays n'en a pas moins été finalement, et bien au-delà du cas agni, l'une des causes de la grave crise qui l'atteignit à la fin des années 1990¹⁰³. Quant au Togo, on n'eut pas à attendre si longtemps puisque, inaugurant la longue série des coups d'État militaires en Afrique (1963), il revint à un homme du nord d'origine kabyè, le tristement célèbre général Eyadema, fortement soutenu par la France dans son entreprise, d'en finir définitivement avec le très indépendant Sylvanus Olympio. S'entourant d'une armée ou, plutôt, d'une garde prétorienne recrutée au sein de son ethnie, le nouveau « Père de la nation », très autoritairement, inversa en bonne partie le rapport nord/sud hérité d'une longue histoire précoloniale et coloniale tout en créant à son tour les conditions de très forts ressentiments ethno-régionaux.

Tout cela oblige à insister sur le fait que les États contemporains africains, depuis la période coloniale, ont fortement associé la construction d'une unité territoriale, voire d'une conscience nationale, avec le développement de configurations ethniques et la formation d'ethnicités (c'est-à-dire d'affirmations identitaires assez soutenues), les unes et les autres

pouvant prendre des tours régionaux ou régionalistes, ou être renforcées par des appartenances religieuses. C'est ce que donne assez bien à voir nombre de pays (spécialement beaucoup de ceux qui longent la côte atlantique comme le Togo justement ou la Nigeria) où les différenciations et les oppositions entre nord et sud se sont faites fréquemment sur des bases tout à la fois ethniques, régionales et confessionnelles (musulmanes versus chrétiennes).

Manifestement, cette problématique confrontation de forces centripètes et de forces centrifuges est certainement l'une des clefs d'explication (bien mieux en tout cas que le simple renvoi à des cadres et des mentalités archaïques) de la faiblesse structurelle des États africains et de leur engagement quasi spontané dans des stratégies clientélistes et tribalistes. Mais il faut immédiatement ajouter qu'elle constitue un phénomène largement moderne. Car les processus d'étatisation et d'ethnisation, de centralisme et de particularismes, sont allés de pair en mobilisant dans les deux cas tout un ensemble de pratiques administratives et savantes, de techniques de gouvernementalité, selon encore une fois la formule de Michel Foucault, propres à l'époque de la constitution des États-nations.

Autrement dit, quoiqu'elle fût et reste source de faiblesse, cette concomitance a donné un certain contenu substantiel aux États africains héritiers des colonisations, contrairement à l'idée qu'ils n'auraient jamais été, justement à cause de ces dernières, que des constructions artificielles ou importées. C'est, croyons-nous, ce contenu, en l'occurrence ce partage en commun de mêmes expériences historiques, qui explique pourquoi il n'y a pas eu, jusqu'à présent, davantage de sécessions réussies ou de créations de nouveaux États, même si les tentatives de séparation sont un peu plus nombreuses et continuent à animer des mouvements indépendantistes dans plusieurs pays (Sénégal, Ouganda, Namibie, etc.). Encore une fois, il faut plutôt s'étonner que, compte tenu de l'affaiblissement nettement accru des États africains en tant qu'instances de centralité depuis une vingtaine d'années et, surtout, de la survenue de terribles guerres civiles, avec massacres et génocides à la clef, certains n'aient pas complètement sombré dans un total chaos ou disparu au profit de nouvelles entités, à l'instar du Rwanda ou des deux Congo.

C'est particulièrement le cas de la République démocratique du Congo dont l'histoire mouvementée fut exemplairement marquée par quatre autres appellations successives : État indépendant du Congo (propriété du roi de Belgique, Léopold II), Congo Belge, Congo-Kinshasa, puis Zaïre. Outre des guerres civiles, des tentatives sécessionnistes au début de

l'indépendance et la manière dont Mobutu pendant deux décennies a fait main basse sur l'État, la RDC a été finalement au centre d'une véritable et inédite guerre régionale mettant en jeu, d'un côté, l'Ouganda et le Rwanda, de l'autre, l'Angola et le Zimbabwe et révélant à nouveaux frais toutes les convoitises que ses importantes ressources minières n'ont cessé de susciter¹⁰⁴. Cependant, quoique cet imposant État africain incarne au plus haut point le délabrement de la chose publique, l'importance des modes de privatisation et d'informalisation qui interfèrent avec tout un ensemble de pratiques criminelles et prédatrices, on ne peut pas malgré tout (malgré notamment le fait qu'il a bien du mal à contrôler son territoire et ses ressources) ne pas souligner qu'il continue à se maintenir comme État et même à figurer comme République avec son gouvernement, ses procédures électorales et ses accents patriotiques.

Sans doute, la communauté internationale, représentée par les forces des Nations unies, les relations bilatérales du type de celles que la France a entretenu avec son « pré-carré » ou par les institutions inter-africaines, ont-elles contribué souvent à leur perpétuation, à sauvegarder en quelque sorte un minimum de cadre national officiel derrière l'effondrement de leurs politiques et de leurs services publics. Mais cela ne suffit pas à expliquer pourquoi, malgré tout, l'identification au pays continue à fonctionner, au point parfois de l'essentialiser à l'excès, comme en témoigne la forme de nationalisme exacerbée qu'a représentée la rhétorique de l'ivoirité.

À propos de cette dernière, que l'on a tout particulièrement étudiée¹⁰⁵, il est assez remarquable qu'elle devint une idéologie ethno-nationaliste après être apparue au temps du successeur d'Houphouët-Boigny, Henri Konan Bédié, et donc au temps de l'aggravation de la crise de l'État providence auquel avait donné le jour l'État-PDCI, (Parti démocratique de Côte d'Ivoire, parti unique de 1960 à 1990) et qui avait commencé à se détériorer dans les années 1980. Il s'est agi en l'espèce d'une idéologie qui émana des sphères dirigeantes et trouva un écho favorable parmi les populations du sud (y compris au sein du monde baoulé) où on s'estima plus ivoirien (ou plus autochtone) que les gens du nord. Mais cette rencontre quasi fusionnelle de l'ethnie, de la région et de la nation, quoiqu'elle ait mobilisé des référentiels précoloniaux (consistant notamment à savoir qui, parmi les grands groupes ethniques, sont les premiers arrivants sur le sol ivoirien), ne s'éclaire véritablement qu'à la lumière de l'histoire coloniale et post-coloniale du pays. Depuis les années 1920, en effet, les gens du nord ont pris une part importante au développement

d'une économie de plantation d'exportation (fondée sur le café et le cacao) dans les régions méridionales de la Côte d'Ivoire en tant que travailleurs agricoles, commerçants ou planteurs eux-mêmes. Ils y sont donc devenus des immigrants ou, plus précisément, pour les populations du sud conscientes d'être installées depuis plus longtemps qu'eux au cœur de la région riche et utile du pays, ils y sont devenus assimilables, sinon à des étrangers, du moins à une population de moindre « ivoirité » qu'elles-mêmes.

En définitive, loin des stéréotypes d'un monde plus ou moins primitif en forme de mosaïque clanique et tribale, l'Afrique est largement marquée par un double héritage étatique : celui ressortissant aux mondes précoloniaux et celui généré par les colonisations européennes. S'il y eut souvent confrontation ou télescopage entre traditions étatiques africaines et administrations coloniales (notamment par le fait d'une « paix coloniale » qui a interdit toute guerre, toute conquête et toute mobilité non-souhaitée par les autorités, ou par les nouvelles lois prohibant l'esclavage et ses trafics), il y eut également et surtout des processus de recyclage des premières par les secondes. C'est ce que montre exemplairement, comme on l'a dit, la perpétuation jusqu'à aujourd'hui de nombre de royaumes et, plus largement, de quantité de coutumes, de règles d'organisation et de distinction sociale très éloignées des droits et des codes civils européens. De sorte qu'on pourrait dire, en empruntant quelque peu à Vladimir Mudimbé¹⁰⁶, qu'au travers de ce recyclage, les États coloniaux ont réinventé l'Afrique. Plus précisément, bien qu'ils entreprissent peu ou prou de modifier l'état des choses et des mentalités (la fameuse « mission civilisatrice »), par l'économie monétarisée, l'organisation administrative et fiscale, l'éducation, la christianisation, ils ne cessèrent simultanément de ranger les populations qu'ils avaient sous leur gouverne dans des cadres qui avaient pour vocation de les assigner à leur spécificité raciale, ethnique, religieuse ou coutumière. Par conséquent, si l'on peut dire des États coloniaux qu'ils furent des États, jusqu'à 1945, d'exception (date où leur régime spécifique comme celui de l'indigénat prit fin du côté français), ce n'est pas uniquement parce qu'ils dérogeaient fréquemment aux lois qui prévalaient dans les métropoles en assujettissant les populations locales et en interdisant par exemple la plupart des libertés publiques. C'est aussi parce qu'ils composèrent des entités — les territoires coloniaux — au sein desquelles il y eut une réinvention et une actualisation constante des traditions ; non seulement sous la forme d'ethnies, mais

également sous celle d'institutions sociales qui, loin de tomber en désuétude, connurent de nouveaux développements. Ce fut tout particulièrement le cas de la dot (appelée plus savamment compensation matrimoniale et pratiquée de longue date par de nombreuses populations pour réguler les relations d'alliance entre les unités familiales, spécialement les formations lignagères¹⁰⁷) et des funérailles qui ne cessèrent de prendre toujours davantage d'ampleur à partir du moment où elles se monétisèrent et où elles impliquèrent des individus et des groupes ressortissant à l'économie marchande coloniale.

La notion d'expérience historique, employée précédemment pour bien souligner que la période coloniale ne fut pas une simple parenthèse dans la longue durée africaine, peut ainsi s'enrichir d'une autre caractéristique majeure qui est que les États coloniaux ont été les théâtres de phénomènes de double lien ou de double appartenance qu'on pourrait qualifier aussi bien de cumul ou de syncrétisme¹⁰⁸. Plus précisément, sous leur férule, nombre d'Africains se sont souvent trouvés impliqués dans les sphères de « civilisation » dont ces États étaient précisément les promoteurs (économie et villes coloniales, école, salariat, christianisation, etc.). Cela au point que certains, du moins dans l'empire français, cessèrent assez vite d'être des indigènes pour devenir des « évolués », bénéficiant de certains avantages dérogatoires (comme celui d'être exemptés de travail obligatoire), voire dans certains cas, tels que ceux des *Quatre Communes* au Sénégal, des citoyens¹⁰⁹. Mais, parallèlement, ces mêmes Africains (qui étaient très majoritairement des hommes) appartinrent très souvent à des associations ethniques, continuèrent à pratiquer leur religion musulmane et à en suivre les codes juridiques, « dotèrent » et donc épousèrent plusieurs femmes, purent faire valoir leur appartenance aristocratique, tandis que d'autres durent fréquemment subir le rappel de leur origine servile (surtout s'ils avaient grimpé dans l'échelle sociale). Et, alors même qu'ils se déclaraient chrétiens, beaucoup ne laissaient d'accorder du sens et de l'efficacité à quelques déités ou rites païens quand ils n'étaient pas saisis par quelques persécutions sorcellaires à l'occasion d'infortunes graves ou répétées. De ce point de vue, si les « reprises d'initiative », comme on l'a dit, participèrent de cette expérience historique, il est tout à fait significatif qu'elles aient pris souvent ce tour d'innovations religieuses où se donnèrent particulièrement bien à voir amalgames et cumuls de corpus culturels païens et chrétiens (l'islam n'étant pas lui-même, mais de plus longue date, exempt de tels syncrétismes, notamment au travers des mouvements confrériques).

Dans le livre que j'ai consacré aux prophètes qui sont apparus en Côte d'Ivoire depuis les débuts de la colonisation française¹¹⁰, j'indiquais précisément que, s'ils avaient été les publicistes d'une certaine modernité, ces personnages n'avaient jamais cessé, également, de réinscrire leur entreprise religieuse (qui s'institutionnalisa parfois en Église officielle) dans toute une série d'enjeux locaux, parfois ethniques et, surtout, d'accorder foi aux conduites fétichistes et aux malveillances sorcellaires en en faisant la cible principale de leur combat pugnace et salvateur¹¹¹.

C'est ce complexe héritage, et spécialement ce recyclage ou cette réinvention des sociétés africaines au sein des contextes coloniaux, qui a été transmis aux États post-coloniaux. Il explique, croyons-nous, assez bien pourquoi le legs proprement territorial est resté durablement intangible puisque, par-delà son caractère prétendument artificiel, il fut en réalité le cadre de façonnements de mondes, de modes d'existence, proprement africains résultant tout à la fois de la longue durée de l'histoire et des cultures du sous-continent et de la brève, mais très efficace durée de la période coloniale. Ici, encore une fois, le cas de la *Muridiyya* est particulièrement exemplaire. Tout en s'inscrivant dans la continuité de nombreux autres ordres soufi (*Qādiriyya*, *Tidjaniyya*, *Sanusiyya*, etc.) qui s'étaient implantés dans les régions sahéliennes depuis l'époque médiévale, cette confrérie ne s'est développée que dans un contexte strictement sénégalais (colonial puis post-colonial), prenant aussi bien une dimension pan-ethnique (wolof) qu'une place centrale dans l'économie politique nationale, notamment dans la production arachidière, le commerce et les activités artisanales¹¹².

On dira par conséquent volontiers que les États post-coloniaux africains, loin d'être artificiels, sont au contraire lourdement chargés, et sans doute à l'excès, de ces divers entremêlements et sédimentations historiques. C'est pourquoi sont-ils si difficiles à appréhender malgré tous les efforts des politologues et surtout si résistants à un total dépérissement en dépit de leur incontestable marasme actuel.

À un premier niveau de perception et d'analyse, ils se sont présentés au départ de leur création en 1960 comme des États de droit assez comparables à tous leurs homologues qui composaient la communauté internationale, se dotant (souvent avec l'aide d'experts européens) de constitutions, de codes civils et d'instances, formellement différenciées, de pouvoir exécutif, législatif et judiciaire, soit d'un dispositif que Max Weber aurait qualifié de « rationnel-légal¹¹³ ». Certes, très rapidement, ils furent bien rares à être véritablement en mesure de remplir les conditions de

vrais États de droit, encore moins de démocraties. Mais la plupart surent très officiellement justifier l'existence d'un parti unique ou d'un pouvoir militaire par le fait de vouloir accorder la priorité à l'unité et au développement national, quand ils ne recoururent pas à la rhétorique communiste pour rejeter les « fausses libertés » des démocraties bourgeoises. Et, bien que l'on puisse toujours s'amuser de cette rhétorique, il faut malgré tout rappeler, outre le contexte de la guerre froide, que nombre de leaders africains, comme le milieu panafricain qu'ils formaient, furent fortement imprégnés de culture marxiste et tiers-mondiste dès les années 1950, même et peut-être surtout quand ils étaient initialement de culture musulmane ou chrétienne.

Cependant, à y regarder d'un peu plus près, les États postcoloniaux se constituèrent ou se reconstituèrent en États d'exception, à savoir en des États qui, comme les États coloniaux jusqu'en 1945, ne se contentèrent pas de prohiber les libertés publiques, mais aussi de recycler, quand bien même prétendirent-ils parfois vouloir les éradiquer, pratiques et idéologies coutumières. C'est ainsi que les codes civils, surtout ceux qui étaient à peine démarqués des codes occidentaux, n'eurent bien souvent qu'une fonction de témoignage, puisque la dot, la polygamie, certains modes de dévolution des biens et certains rites, qu'ils déclaraient vouloir plus ou moins proscrire, ont continué plus que jamais à réguler les relations de genre et les systèmes familiaux ou intergénérationnels, spécialement dans les pays à majorité musulmane où le *fiqh* (droit islamique) continua largement à prévaloir. C'est ainsi également, comme on l'a vu, que des royautés, appelées plus couramment autorités ou chefferies traditionnelles, purent continuer, indépendamment même des revendications d'autonomie ou des tentatives de sécession, à faire valoir leurs prérogatives sociales et juridiques, et que des pratiques ethnicistes constituèrent l'un des principaux ressorts de leur mode de fonctionnement¹¹⁴. C'est de la sorte enfin qu'en se substituant aux pouvoirs coloniaux qui longtemps usèrent et, parfois, abusèrent de procédures d'exception (comme le travail obligatoire dans l'empire français), la plupart des « Pères de la nation » instaurèrent des types de gouvernement qui ne devaient certainement pas être moins dépourvus d'autoritarisme que celui de leurs devanciers¹¹⁵.

Mais, de la même manière que certains colonisateurs, par le fait même d'évoluer sous les Tropiques dans un monde d'exceptions, furent tentés d'emprunter aux souverains et aux conquérants africains, quand ils ne voulurent pas devenir l'un d'entre eux (ce qui est devenu du reste un grand thème de la littérature européenne, représenté tout particulière-

ment par le personnage de Kurtz dans le roman de Joseph Conrad *Au cœur des Ténèbres*¹¹⁶), il revint d'une certaine façon à ces « Pères de la nation » d'assouvir pleinement cette tentation. Plus précisément, il leur appartient d'avoir inventé une sorte de mixte assez baroque d'exercice de l'autorité et de la puissance où s'entremêlèrent tout spécialement la figure du gouverneur ou du commandant de cercle et celle du roi divin à l'ancienne. Ce qui veut dire que les emblèmes, les titres ou les fastes démesurés du pouvoir (comme ceux qui ont fait de tel chef d'État africain un empereur, un président à vie ou un Maréchal) pouvaient provenir aussi bien des traditions européennes que des traditions monarchiques africaines¹¹⁷.

Sur cette double réalité des États africains post-coloniaux qui leur aurait permis tout à la fois de revendiquer leur appartenance aux États de droit et de fonctionner plus réellement sur la base d'un redoutable mélange de despotisme colonial et d'autocratie traditionnelle, il est assez tentant de diagnostiquer une sorte de pathologie structurelle : comme une schizophrénie qui participerait de cette faiblesse que les politologues s'efforcent régulièrement d'analyser¹¹⁸. Encore faut-il préciser qu'il y avait certainement déjà dans l'entreprise coloniale et dans ses modes de gouvernement de la déraison étant donné que ceux-ci dérogeaient largement aux principes politiques qui structuraient ou orientaient les grandes nations européennes de la fin du XIX^e siècle¹¹⁹. C'est ce qu'avait fortement souligné Aimé Césaire en 1950 dans son *Discours sur le colonialisme* où il y est écrit que le colonialisme n'est pas seulement néfaste pour ceux qui le subissent, mais qu'il rend malades, désaxées, les nations qui en sont les artisanes, les entraînant dans la régression et dans la « décivilisation ». Mais c'est ce qu'ont formulé, non sans ironie, certains grands acteurs de la colonisation française en Afrique qui inventèrent, en quelque sorte sur le tas, une nouvelle et étrange nosographie au travers de syndromes appelés « soudanite », « congolite » ou encore « cancrelat colonial¹²⁰ ». Par ces néologismes assez évocateurs, ils voulurent, non point seulement faire le diagnostic de l'effet délétère des Tropiques sur des esprits européens bien peu préparés à leur climat, mais aussi et surtout décrire ce processus fatal par lequel certains de ces expatriés (qui pouvaient être aussi bien des administrateurs, des militaires ou des missionnaires), au lieu de rester à leur place, s'indigénisèrent ou furent saisis d'une empathie immodérée pour ce que l'Afrique semblait receler de puissances visibles et invisibles.

En fait, par-dessus ces dérangements coloniaux, les États post-coloniaux, dans la mesure où ils ont fait se télescoper certains registres d'États

de droit et beaucoup d'autres d'États d'exception, et dans la mesure où ils ont entrepris de parler l'idiome moderniste du développement tout en investissant le monde des ethnies, des coutumes et des forces mystiques, ne purent que générer encore plus de déraison. Non seulement, ils en communiquèrent à leurs dirigeants qui furent frappés souvent de mégalomanie et qui, comme l'a fort bien dit Achille Mbembe à la suite du grand écrivain congolais Sony Labou Tansi¹²¹, ont produit, par leurs excès, un monde tout à la fois réel et imaginaire du grotesque et de l'obscène. Mais ils en répandirent aussi au sein des peuples où nombre de gens connurent plus sérieusement l'épreuve de la folie et du délire, peut-être par mimétisme exacerbé avec leurs gouvernants, plus vraisemblablement par une impossibilité de vivre dans plusieurs mondes à la fois¹²².

Cependant, même si tout cela mériterait de plus amples développements et constitue certainement, mieux que ce qu'on put en dire les sciences sociales, la matière dont s'est alimenté le meilleur de la littérature africaine contemporaine¹²³, on ne saurait présenter cette double réalité des États post-coloniaux uniquement sous l'angle du dérèglement ou du grotesque. Il apparaît, en effet, que tout ce qui peut les ranger dans la catégorie des États de droit ne relève pas entièrement, loin s'en faut, de la facticité ou de la tromperie. De la même façon que les États coloniaux ont eu une certaine efficacité symbolique et politique (comme avant eux les États précoloniaux), les États post-coloniaux, par le fait de disposer d'instances et de corpus juridiques, d'institutions gouvernementales propres aux États modernes, n'ont pas été sans produire des effets de structuration aussi bien chez les dirigeants que chez les dirigés. Par exemple, on a pu observer, même quand la corruption, étroitement liée au clientélisme, était devenue une pratique courante, systémique, au sein des services publics, que ses auteurs ou ses protagonistes disent avoir une assez claire conscience, outre de devoir ne pas franchir certains seuils sans risquer de se faire prendre et d'être condamnés, qu'ils commettaient là une action délictueuse ou peu conforme à la morale commune¹²⁴.

C'est d'ailleurs au nom de l'éradication de la corruption que des coups d'État et des entreprises révolutionnaires se sont pour une large part justifiés, comme au Burkina Faso avec Thomas Sankara et au Ghana avec J. Jerry Rawlins¹²⁵. De la même façon, et quoique certains pays (à majorité non musulmane), ayant interdit la polygamie, n'aient jamais pris la moindre sanction contre ceux, nombreux, qui transgressaient le code civil, le fait malgré tout de se marier légalement dans le cadre de la monogamie et face à un représentant de la puissance publique, permet et permet

certainement aujourd'hui de plus en plus aux époux (spécialement aux épouses) d'avoir recours à des tribunaux en cas de problèmes de séparation ou d'héritage¹²⁶. Des pratiques de recours juridique semblables valent également pour les enfants de défunts qui peuvent s'opposer aux modes coutumiers de transmission des biens qui privilégient généralement les collatéraux, que ce soit en filiation patrilinéaire ou matrilinéaire.

Mais plus profondément encore, et quoi que fussent une nouvelle fois leurs caractères d'États d'exception, les États post-coloniaux nous semblent avoir eu cette aptitude, comme ont pu l'avoir en leur temps les formations étatiques précoloniales, d'incarner un lieu hautement symbolique à partir duquel se sont organisées des institutions publiques et confortés les processus d'identification nationale entamés au cours de la période coloniale.

■ Des États africains aujourd'hui sous haute tension

Au bout du compte, après cette longue série de propositions et contre-propositions, il apparaît que les États africains post-coloniaux constituent des phénomènes éminemment complexes qu'on ne saurait réduire à un seul modèle explicatif. Qu'il y ait en eux du patrimonialisme et du pouvoir sacré qui prennent leur source dans les formations étatiques précoloniales, ne signifie pas, comme l'a fort bien indiqué Jean-François Médard¹²⁷, qu'ils en sont de simples répliques. Le fait même qu'ils en furent plutôt, quelques fois, des caricatures ubuesques indique que d'autres expériences historiques et d'autres enjeux les ont façonnés, spécialement les modes de gouvernement coloniaux et tout ce qui a fait que leurs indépendances ont été en réalité corrélatives de nouvelles dépendances, qu'elles fussent celles qui continuaient à les lier aux ex-métropoles européennes ou celles qui provenaient des « aides » du camp socialiste. De la même manière, le fait que nombre d'entre eux abritent des royaumes qui sont, non seulement toujours en vigueur, mais aussi susceptibles parfois de porter de nouveaux projets visant l'autonomie, voire l'indépendance politique, ne constitue pas une preuve suffisante du caractère artificiel et désormais obsolète des États africains issus des délimitations et des partages coloniaux. Encore une fois, il faut davantage s'étonner que certains d'entre eux, et non des moindres, en dépit des

marasmes et des guerres civiles qu'ils ont endurés, soient toujours sur pied, même si l'on ne peut que constater qu'ils ne se portent pas véritablement bien.

En se gardant donc de tout réductionnisme, ou de tout emballement pour ce qui pourrait apparaître comme une salutaire entrée dans une ère véritablement post-coloniale (c'est-à-dire dans une ère qui serait enfin délivrée des découpages et des héritages coloniaux), on avancera l'idée, pour synthétiser quelque peu le propos, que les États africains, depuis leur prise de souveraineté au tournant de 1960, n'ont cessé d'être des entités géopolitiques sous fortes tensions. Ils n'ont cessé, en effet, de mettre en confrontation les formes modernistes, « rationnelles-légales », de leurs institutions avec la réalité de leurs pratiques autoritaires et patrimoniales, empreintes elles-mêmes d'habitus précoloniaux et coloniaux, et d'équilibrer tant bien que mal forces centrifuges et forces centripètes, les tensions entre les unes et les autres pouvant être d'autant plus aiguës qu'elles résultaient largement des mêmes façonnements et des mêmes expériences historiques.

Cependant, au tournant des années 1990, avec la fin de la guerre froide et les mobilisations populaires (spécialement celles d'une jeunesse urbaine de plus en plus nombreuse) qui, dans maints pays, ont vivement contesté les « Pères de la nation » et leur mode de gouvernement, on aurait pu penser que ces tensions allaient pouvoir s'explicitier publiquement et ainsi commencer à se résoudre. C'est en tout cas ce qui sembla se dessiner aux travers de processus de démocratisation qui permirent, tantôt le retour rapide du multipartisme et des libertés publiques, tels que l'Afrique avait pu en expérimenter les avantages dans les années 1950 au moment de la libéralisation des régimes coloniaux, tantôt la tenue de Conférences nationales. Ces dernières devaient justement servir à rectifier les errements, les injustices, la « mauvaise gouvernance » du passé et à faire prévaloir l'intérêt supérieur du pays, quitte, parfois, à concéder des espaces et des expressions d'autonomie régionale. Certains États suivirent assez bien ce mouvement de démocratisation, comme le Mali, le Ghana ou le Bénin et l'Afrique australe, avec la fin de l'apartheid en Afrique du Sud, entra dans une période de libération et de pacification¹²⁸ (comme en Namibie et au Mozambique). Mais pas mal d'autres, en revanche, sombrèrent dans des guerres civiles inexpugnables, tels que la Sierra Leone, le Liberia (la plus vieille république noire après Haïti, créée en 1847), les deux Congo, ou encore le Soudan où les conflits entre nord et sud s'aggravèrent en massacres de masse, spécialement dans la région du

Darfour. À quoi s'ajoutèrent la grave crise ivoirienne et les sombres incertitudes qui pesèrent de plus en plus sur la Guinée, le Cameroun, La République Centrafricaine, le Gabon, l'Ouganda, etc.

Manifestement donc, la fin de la guerre froide s'est traduite dans bien des cas par une mise à nu et une exacerbation des tensions accumulées tout au long des décennies de constructions territoriales et nationales, ne parvenant donc pas à se réguler par le débat public et par les simples compétitions politiques. En guise de discussions et de luttes, qui auraient pu être rudes mais pacifiques, ce furent au contraire dans plusieurs pays des affrontements violents, des mobilisations ethnicistes et miliciennes qui tinrent lieu de processus de démocratisation. Outre les guerres civiles proprement dites, les enjeux de conquête ou de conservation du pouvoir s'infléchirent souvent, selon l'expression en forme d'oxymore de Rémy Bazenguissa, en « guerres électorales¹²⁹ », et la liberté de la presse, qui avait été l'une des formidables conquêtes du début des années 1990 et qui s'était traduite dans maints pays par une prolifération de journaux et de radios¹³⁰, participa chez certains d'entre eux, au processus généralisé de brutalisation. Ce fut notamment le cas en Côte d'Ivoire où l'on parla à juste titre, au tournant de l'an 2000, de « médias de la haine ».

Toutefois, le tableau ne serait pas complet si l'on ne précisait pas que, dans quelques autres pays, par exemple au Mali et au Gabon, où il y eut également démocratisation et multipartisme, l'opposition au Pouvoir en place cessa bientôt d'exercer ses prérogatives pour faire en quelque sorte cause commune avec lui. Ce qui, dans le cas assez particulier du Gabon a pu paraître d'autant plus étonnant que celui qui était au Pouvoir, à savoir Omar Bongo, l'exerçait depuis près de quarante ans, donnant à l'évidence matière au peuple gabonais à exiger une alternance. Autrement dit, tout à fait différemment des cas précédents, on eut ici, même si les exemples ne sont pas légion, non point une exacerbation, mais au contraire comme une apparente dissipation des tensions accumulées au cours des décennies passées.

En fait, quels que fussent les scénarios, c'est avant tout à une mise en cause de leur organisation tout à la fois institutionnelle et symbolique à laquelle les États post-coloniaux ont été confrontés au tournant de la fin de la guerre froide. Comme on l'a déjà indiqué en introduction, les programmes d'ajustement structurels, qui avaient été largement entamés durant les années 1980, se sont accentués la décennie suivante en politique encore plus nettement néolibérale diligentée par les pays du nord et les institutions monétaires internationales. Ce qui s'est traduit par une

accélération de la privatisation des organismes d'État et des administrations publiques, par la fin ou l'ébranlement des protections monétaires (telle que la dévaluation du franc CFA en 1994) et tarifaires (spécialement celles qui étaient destinées aux paysanneries productrices de denrées d'exportation qui, depuis les années 1950, avaient longtemps « bénéficié » de rémunérations assez faibles mais stables) et par des programmes de décentralisation destinés à promouvoir la bonne gouvernance locale. Mais ce qui s'est traduit également, ainsi qu'on l'a vu, par un vaste mouvement d'« ONGisation » de l'Afrique¹³¹.

Parallèlement à l'aggravation de la pauvreté qui le motive pour une large part, ce mouvement ressortit principalement aux nouvelles structures de l'aide qui relie maintenant le continent aux pays du nord et rassemblent toutes sortes d'organismes et d'associations, laïques ou confessionnels, résultant eux-mêmes d'innombrables actions citoyennes et caritatives, ainsi que d'initiatives de solidarité prises par les migrants africains installés en Europe ou ailleurs à l'endroit de leurs milieux d'origine.

Assurément, on pourrait nous rétorquer que, sous cette formule un peu rapide et quelque peu péjorative d'« ONGisation » de l'Afrique, s'expriment et s'affirment de nouveaux dynamismes qui sont bien différents de ceux qui avaient été autoritairement mis en œuvre par les États au début des indépendances. À travers cette grande vague « associationniste », pour reprendre un mot cher à Tocqueville¹³², même quand elle est portée par des courants du même acabit provenant des pays du nord et souvent relayée par des courtiers africains en développement qui ont fort bien appris la langue et les dispositions en vigueur au sein des organisations internationales¹³³, n'assiste-t-on pas plutôt à ce que Jean-François Bayard avait appelé dès le début des années 1980, comme s'il avait su justement en percevoir et en interpréter l'éclosion, « la revanche des sociétés africaines¹³⁴ » ? Étouffées dans le carcan d'États qui avaient, non seulement surenchéri sur les despotismes coloniaux et sur les autocratismes anciens, mais assez souvent également recouru à des méthodes d'encadrement et de surveillance empruntés aux pays « socialistes », les sociétés africaines, après leur avoir malgré tout résisté par de multiples indisciplines¹³⁵, par les contre-informations des « radios-trottoirs » des grandes villes¹³⁶, ne seraient-elles pas, depuis vingt ans, en train de s'affirmer ? À ce compte, ne pourrait-on pas dire que le foisonnement d'associations et d'ONG est au moins autant dû à ces résistances et évolutions internes qu'aux politiques néolibérales qui mettent direction en

cause, en même temps que leur mode de domination, les fonctions centrales qu'avaient antérieurement occupées les États dans les économies politiques africaines.

Prenant ici quelque accent « clastrien » ou « foucaldien¹³⁷ », le propos consisterait ainsi à faire l'éloge ou à défendre les sociétés africaines, aux dépens ou à l'encontre d'États qui, au motif de les organiser et de les guider, n'ont cessé de les contraindre ou de les étouffer. En tout cas, il rejoint assez bien le contenu des programmes qui accompagnent les actuelles politiques d'aide et de financement des institutions internationales à l'endroit des pays africains, ou celle du « nouveau partenariat pour le développement de l'Afrique » (le NEPAD), dans lesquels figure en bonne place la promotion du développement humain (autrement appelé des droits humains) et des sociétés civiles. Et, explicité sous cette forme, même quand il est un peu trop inspiré par la rhétorique néolibérale, on aurait certainement mauvaise grâce à ne pas lui trouver quelques vertus. Que les sociétés africaines puissent enfin respirer par mille et une expressions officielles ou officieuses, qu'elles s'organisent plus ou moins légalement par une multitude d'associations, professionnelles, confessionnelles, identitaires ou communautaires qui, notamment, les connectent à des réseaux internationaux, voilà qui les ouvre incontestablement au monde¹³⁸, à ses rythmes et à ses innovations accélérés, et permet à tout le moins à l'Afrique, malgré son faible poids économique et commercial¹³⁹, de ne pas s'en exclure.

Reste qu'on est en droit de se demander si cette respiration et ces « branchements¹⁴⁰ » des sociétés africaines, facilités par la diffusion des nouveaux médias et l'accélération des moyens de communication, sont l'expression de sociétés civiles en train véritablement de se constituer, c'est-à-dire de corps sociaux suffisamment consistants pour ne disposer que d'États très allégés ou de modes de gouvernance destinés à agir surtout en direction d'univers locaux ou de groupes d'intérêts divers. Bien plutôt, ne faut-il pas d'abord mettre en avant le fait que la grande majorité des sociétés africaines, indépendamment même de celles qui ont connu de dramatiques guerres civiles, est travaillée de manière croissante par de très fortes hétérogénéités. À commencer par des hétérogénéités sociales qui tiennent essentiellement aux écarts croissants entre une minorité de gens riches ou aisés et une masse toujours plus nombreuse de pauvres (spécialement visible au sein des grandes villes, les premiers se regroupant et se murant dans certains quartiers pour se protéger des seconds comme dans

certaines mégapoles sud-américaines). Lesquelles sont suivies ou aggravées par des hétérogénéités ethnico-régionales qui résultent bien souvent, comme on l'a vu, de « mises en valeur » coloniales inégales, et qui s'accroissent fréquemment, désormais, du fait de gouvernances principalement guidées par le localisme. Des fossés se creusent ainsi entre des régions disposant de matières premières, de produits tropicaux (et dont les populations, comme salariées ou comme productrices, peuvent parfois bénéficier d'un relatif bien-être, voire de protection sociale) ou de marchés frontaliers (où prospèrent de nombreux commerces licites et surtout illicites¹⁴¹) et celles qui n'en ont pas et qui deviennent plus que jamais des laissés-pour-compte.

Toutes choses auxquelles s'ajoutent maintenant des hétérogénéités en quelque sorte civiles qui sont précisément dues, pour une bonne part, au processus d'ONGisation de nombreuses sociétés africaines. Car si l'on peut voir dans ce processus de bienfaites connexions avec des pays et des peuples plus « développés », à l'image des jumelages qui se pratiquent de plus en plus entre municipalités européennes et localités africaines, il convient cependant de le raccorder à une longue histoire d'extraversion du continent¹⁴² au cours de laquelle connexions et dépendances allèrent de pair, comme il est nécessaire surtout d'en souligner le caractère profondément disparate. Aujourd'hui, en effet, certains pays africains, tels que le Mali et le Burkina Faso, accueillent sur leur sol des centaines d'ONG qui interviennent dans de nombreux secteurs, agricole, sanitaire, éducatif, et qui, par le fait de provenir de tous horizons, agissent le plus souvent pour leur propre compte et parfois avec une attention bien peu amène pour l'action des autres. C'est là une situation qui, contrairement à ce qui est officiellement dit, ne favorise guère l'émergence d'une société civile, même si les programmes de décentralisation aidant, l'intervention d'ONG de plus en plus nombreuses dans les univers locaux paraît globalement conforme aux politiques néolibérales qui visent justement à la promouvoir. Bien plutôt, en se disséminant au sein des territoires nationaux, dans l'impuissance des États à en dénombrer véritablement les protagonistes et, surtout, à être en mesure de le réguler, le processus d'ONGisation produit de l'hétérogénéité civile et est susceptible de générer des revendications identitaires (ethniques, régionales culturelles ou religieuses), ou d'en réveiller de très anciennes. Ce qui a de plus en plus pour effet de mettre en cause, quoiqu'elles fussent très inégales, les participations aux expériences historiques, coloniales et post-coloniales, com

munes¹⁴³, c'est-à-dire des expériences qui avaient fait naître certaines consciences nationales. N'observe-t-on pas dans de nombreux pays africains (mais l'Afrique n'a pas l'exclusivité du phénomène¹⁴⁴), sur fond de vives compétitions pour accéder aux divers biens disponibles (terres, produits du sol et du sous-sol, accès maritimes, etc.), des groupes revendiquer leur droit immémorial de préséance sur tel territoire (leur autochtonie politique) de manière à en exclure tout autre ou, comme on l'a vu, à revivifier leurs anciennes structures politiques pour être encore davantage maîtres des lieux et des ressources.

D'hétérogénéités en hétérogénéités, ou compte tenu de ce que Achille Mbembé appelle, en actualisant l'expression utilisée par Igor Kopytoff pour les formations précoloniales, la « prolifération de frontières internes¹⁴⁵ », on ne voit guère au total, malgré la rhétorique des organisations internationales, s'affirmer des sociétés civiles africaines. En fait, pour qu'elles puissent gagner quelque consistance, il conviendrait que les multiples acteurs, qui sont en mesure d'en attester la réalité et le dynamisme, travaillent, par-delà leurs intérêts particuliers, à une certaine unicité. Or, dans la plupart des cas, s'il y a bien développement de multiplicités, à l'image des innombrables ONG intervenant sur le continent africain ou à celle du poids grandissant des économies parallèles ou souterraines qui est l'autre versant des politiques néolibérales, ces multiplicités œuvrent surtout à des repliements locaux ou identitaires. Ou bien elles opèrent des lignes de fuite qui peuvent propulser des groupes et des communautés sur des scènes mondialisées, mais qui sont bien peu susceptibles de créer de la civilité ou de la citoyenneté à l'intérieur des espaces nationaux. De ce point de vue, il est assez remarquable qu'on prétende promouvoir les sociétés civiles en Afrique alors même qu'une bonne part des jeunes générations, c'est-à-dire la plus nombreuse et qui pourrait être la plus dynamique de leurs composantes, cherche à s'en extraire, à aller coûte que coûte, au risque d'en mourir, là où ces lignes de fuite conduisent et où l'attraction des scènes mondialisées semble pouvoir enfin s'assouvir.

Finalement, on est plutôt assez tenté de dire que la mise en cause des États africains dans leur fonction organisationnelle et symbolique, telle qu'elle est pratiquée par les politiques néolibérales, ne s'est pas traduite, comme s'il s'était agi d'en compenser les effets, par un renforcement des sociétés civiles. Bien au contraire. Ces politiques contribuent à accroître les forces centrifuges qui travaillent de longue date les pays africains, tels que les mouvements ethnistes, ou à en accélérer le développement par la

multiplication d'intérêts particuliers, dont beaucoup s'appuient sur des économies souterraines ou illicites, et qui tendent, soit à s'approprier, soit à rejeter plus ou moins le monde historique commun, en l'occurrence le cadre national, au sein duquel elles sont pourtant encore censées évoluer.

Comme on l'a vu, tout ceci a déjà conduit à des replis identitaires, à des mouvements sécessionnistes et, surtout, à des guerres civiles et est susceptible d'en provoquer quelques autres. Mais tout ceci est par ailleurs entretenu et relayé par quantité de tensions qui affectent gravement les rapports et les maillages sociaux des pays africains. Par le fait de la paupérisation grandissante, des nombreux problèmes que la majorité des gens ont à résoudre quotidiennement et qui se résolvent de plus en plus fréquemment en stratégies de survie, tensions et conflits ne cessent d'affecter les univers familiaux et domestiques. Car, si la référence à la grande famille, à l'organisation lignagère ou à d'autres institutions coutumières (avec les obligations de tous ordres qu'elles impliquent) se perpétue assez bien et même participe de mouvements identitaires de réenracinement (ou de « retraditionnalisation »), il ne s'en développe pas moins et contradictoirement de fortes tendances à l'autonomie des familles nucléaires et des individus¹⁴⁶.

À l'encontre du cliché relatif à la solidarité africaine, combien plus réel est le nombre de personnes isolées, notamment de femmes avec enfants ou simplement d'enfants délaissés par leur famille, vivant actuellement dans les villes africaines¹⁴⁷. Une telle situation de plus en plus massive est tout à fait propre à générer quantité de frustrations, de ressentiments et de culpabilités, quand les quartiers populaires surpeuplés des grandes cités, du type townships, ne les infléchissent pas plus sûrement en querelles et en violences ordinaires, également comme on le verra, en accusations de sorcellerie, qui touchent au premier chef les relations intra-familiales, de genre et les relations de voisinage¹⁴⁸. Où l'on retrouve les phénomènes de délinquance, de gangs, de ghettos, de trafics en tout genre que l'on évoquait en introduction avec leurs cortèges d'épidémies de sida, mais où l'on ne voit guère de quoi défendre des sociétés civiles, sinon contre elles-mêmes et leurs tourments intérieurs. Bien davantage perçoit-on ici de l'enfermement, des gestes résolument transgressifs, des passages à l'acte délictueux et violent qui peuvent alimenter, comme en Afrique centrale¹⁴⁹, d'encore bien plus graves désordres et déliquescences civiles.

Mais ce qui est certainement le phénomène le plus manifeste, et qui va être précisément l'objet de la seconde partie, c'est la façon dont la situation globale des sociétés comme des États africains se traduit

aujourd'hui, d'abord et avant tout, en diverses activités magiques et religieuses, celles-ci y produisant, à leur tour, leurs propres hétérogénéités et accentuant souvent, par-delà les remèdes ou les bénéfiques transfigurations qu'elles sont réputées apporter, la prolifération de divisions, de replis sur soi ou de « frontières internes » qui y était déjà à l'œuvre.

2. Permanences et débordements du religieux

■ De quelques repères historiques et conceptuels

Ce qu'on a dit précédemment des systèmes socio-politiques de l'Afrique « traditionnelle », on pourrait le dire aussi bien de son univers de croyances, de rites, de représentations du visible et de l'invisible, des vivants et des morts, qui a suscité en effet, dans des proportions au moins semblables, l'intérêt des ethnologues et des anthropologues sociaux et, bien avant eux, celui des voyageurs et des missionnaires. C'est d'ailleurs cette fréquentation de l'Afrique par les Européens depuis la fin du XV^e siècle qui lui vaudra ou, plutôt, qui vaudra à l'Afrique dite intérieure (correspondant tout particulièrement à ses régions forestières et tropicales), d'être considérée comme une terre de fétiches¹⁵⁰ et, plus précisément, ainsi que Charles de Brosses¹⁵¹ en inventa la formule au XVIII^e siècle, d'avoir engendré la « religion du fétichisme ». Une formule ou une définition qui était en fait une sorte d'oxymore puisque pour beaucoup d'auteurs après lui, notamment pour Hegel¹⁵², cette religion équivalait finalement à une magie grossière ou à degré zéro du religieux. Encore qu'elle sera bien plus dépréciée par les missionnaires catholiques et protestants européens qui eurent tendance à y voir une origine démoniaque et, pour certains, la confirmation que le continent africain était bel et bien habité par les descendants de Cham, le fils dont Noé maudit l'un des propres fils (Canaan) dans le récit de la Genèse, et qui, à cause de cette malédiction, furent condamnés à l'esclavage¹⁵³.

Cependant, la formule de fétichisme connaîtra une formidable destinée puisque le mot quittera sa terre d'élection pour être en quelque sorte recyclé chez ceux qui l'ont inventé et publicisé, particulièrement dans le lexique et les analyses de quelques grands esprits européens, tels que Marx et Freud, jetant avec lui la suspicion sur la rationalité triomphante dont

l'Occident affirmait se prévaloir¹⁵⁴. Loin d'être consubstantiellement lié à la primitivité d'un continent, le fétichisme pouvait également participer de la psychologie d'un bourgeois viennois et, mieux encore, décrire la manière dont la modernité capitaliste faisait magiquement proliférer les marchandises¹⁵⁵.

Reste que, dans le même temps, fétiches et fétichisme ne cesseront pas d'être appropriés par l'Afrique elle-même. Nombre de populations qui étaient réputées les pratiquer et semblaient, par là même, stigmatisées en reprirent en effet pour leur propre compte les termes. Et, si l'islam et les divers christianismes et syncrétismes africains entreprendront d'éradiquer le mot et la chose, ils n'en continueront pas moins jusqu'à aujourd'hui, avec la question de la sorcellerie, et non sans quelques transformations, à participer de l'histoire religieuse du continent¹⁵⁶.

Mais avant d'examiner la pertinence de cette dernière question au regard du contexte socio-politique actuel, on ne saurait malgré tout se contenter des termes de fétiche et de fétichisme pour, ne serait-ce, qu'évoquer les religions traditionnelles africaines. Mieux que ces termes, la notion de systèmes cultuels, associée à celle de systèmes symboliques, pourrait donner la pleine mesure de leur variété comme de leur complexité. Mettant en jeu toute une gamme d'entités extra-humaines, ancêtres, esprits, génies, divinités, mais aussi, assez souvent, des mythologies et des cosmogonies, ces systèmes symboliques et cultuels n'ont cessé en fait de fonctionner au plus près des organisations sociales et politiques. C'est ainsi qu'un lignage, c'est-à-dire un groupe de filiation unilinéaire, ne pouvait perdurer comme groupe à partir de ses seuls liens généalogiques. Pour avoir quelque consistance, il lui fallait aussi un ancêtre ou un héros fondateur, disposer de quelques récits d'origine légendaires, placer tous ses membres devant un ou plusieurs interdits communs (notamment alimentaires), ou devant l'obligation de se dédier collectivement à une même instance surnaturelle. C'est ainsi également, comme on l'a vu, qu'une chefferie et, surtout, qu'un royaume, étaient des structures politiques qui ne pouvaient reposer sur les seuls rapports de domination instaurés par des gouvernants sur des gouvernés. Le Chef ou le roi, figure princeps de l'autorité, mais qui pouvait être entouré de prêtres spécialisés, était toujours bien plus qu'un simple mortel, participant d'une puissance qui outrepassait les compétences d'une humanité ordinaire.

Par ailleurs, les récits de peuplement, recueillis par de nombreuses enquêtes ethnologiques, révèlent que les formations sociales précolumbiennes, qu'elles aient des structures étatiques ou non, se composaient de

groupes venus d'horizons divers, et que, fréquemment, l'un d'entre eux avait des fonctions religieuses et rituelles spécifiques parce qu'il était réputé être le premier arrivant. Ce qui signifiait qu'il avait passé une alliance mystique avec la terre et les puissances invisibles qui lui étaient attachées.

On pourrait ainsi parler, suite du reste aux meilleurs auteurs comme Durkheim ou Bergson¹⁵⁷, d'une institution religieuse du social, c'est-à-dire de ce qui permettait, par une sorte d'imagination créatrice ou d'élan vital, la mise en place et l'évolution, sous différentes formes, de la vie collective. Mais il faut immédiatement ajouter que les systèmes symboliques et culturels africains, quoique ancrés dans les fondements et la charpente des ordres sociaux et politiques, n'en étaient pas moins également liés aux mouvements de l'histoire, à leurs aléas et aux changements qu'ils ne cessaient d'imposer à ces ordres et à leurs ancrages religieux. C'est ainsi que dans des situations de disettes ou d'épidémies, des populations durent, non seulement quitter le territoire qu'elles occupaient, mais aussi abandonner les déités qui étaient réputées les protéger. Dans d'autres circonstances, liées notamment à des conflits ou à des crises institutionnelles, des groupes abandonnèrent certains de leurs cultes pour emprunter ou s'approprier tels ou tels de ceux de groupes voisins ; comme si la puissance ou les performances de divinités étrangères étaient susceptibles de remplacer et de rendre obsolètes celles qui étaient attachées à tels ou tels des leurs. Par ailleurs, de grands cultes initiatiques et des sanctuaires dédiés, par exemple, à la fécondité, et pour lesquels s'organisaient des pèlerinages, pouvaient rayonner sur de vastes régions, outrepassant certaines frontières socio-politiques ou linguistiques.

Évoluant dans plusieurs dimensions, pouvant parfois recéler des panthéons dignes de ceux de la Grèce antique et d'influentes sociétés d'initiation, tels que ceux et celles des voduns et des orisha des peuples fon et yoruba¹⁵⁸, les religions africaines traditionnelles participaient donc, au-delà de leurs fonctions structurantes, d'un assez grand pragmatisme et, surtout, d'une grande capacité à s'adapter aux circonstances¹⁵⁹. Rejet de tel culte, emprunt ou rajout de tel autre, telles étaient, comme celles de tout paganisme¹⁶⁰, leurs pratiques assez usuelles, lesquelles leur permirent également parfois une assez grande ouverture à l'adresse de religions qui prétendaient, par ailleurs, tout ou partie les éradiquer. Ce fut d'abord le cas de l'islam dont les arts théurgiques et divinatoires allèrent très tôt se nicher dans nombre de systèmes culturels locaux. Ce fut ensuite celui du christianisme dont certaines composantes (la Bible, la croix, l'eau bénite,

ou encore l'attente messianique d'un nouveau collectif, etc.) ont été fréquemment appropriées et recyclées dans toute une gamme d'innovations syncrétiques¹⁶¹ qui donnèrent parfois naissance à de nouvelles et puissantes religions africaines.

Les mots de fétiche et de fétichisme (ou encore d'animisme), bien qu'ils ne cessent de s'employer, rendent, par conséquent, assez mal compte des paganismes africains. À cela près qu'ils ont cet avantage de mettre l'accent sur l'un de leurs aspects essentiels. En l'occurrence sur leur aspect matériel, objectal, sur le fait que les entités extra-humaines qu'ils mobilisaient se présentaient très souvent comme des structures solides qui étaient, tantôt anthropomorphes, tantôt non figuratives, en forme de conglomerats accumulant divers éléments d'origine minérale, végétale, animale et humaine. Dieux objets, « choses-dieux¹⁶² », ou encore, comme les ont très justement appelés, d'une manière encore plus parlante, Jean Bazin et Jean-Paul Colleyn, objets forts¹⁶³, telle est la matérialité enchantée sur laquelle ont continûment reposé ces paganismes et auprès de laquelle n'ont cessé de s'effectuer une grande variété de rituels, notamment des sacrifices. À quoi il faut ajouter que, tout en étant au cœur des cultes collectifs, ceux des clans, des chefferies ou des royaumes, cette matérialité était aussi à l'œuvre au sein des espaces domestiques, comme objets de dévotion à des ancêtres ou à des puissances particulières, ainsi qu'à un niveau nettement plus individuel où chacun, selon son statut et sa biographie, était susceptible d'être en lien avec une déité plus personnelle ou de rechercher des protections ou des forces qui lui fussent propres.

C'est, sans doute, sur ce dernier point que le mot fétiche, ou bien le mot grigri, semble être le plus adapté, participant d'un univers plus spécifiquement magique, c'est-à-dire d'un univers qui, différemment du religieux étroitement lié à des activités et à des structurations collectives, ressortit avant tout à des préoccupations et à des techniques individuelles¹⁶⁴. Mais c'est certainement aussi sur ce terrain d'un univers magique que les paganismes africains ont le plus intrigué en mobilisant des représentations qui, en plus de contribuer à relier les vivants à leurs ancêtres ou les humains et leurs institutions à des entités surnaturelles, concernaient les relations interpersonnelles dans leur dimension la plus immanente ou la plus prosaïque. On touche ici à ce qui fut appelé, dans la littérature ethnologique, sorcellerie, mais qui, pour les meilleures approches qui en furent proposées¹⁶⁵, ne constituait pas une sorte de « part maudite » ou d'envers sombre et négatif de systèmes culturels tout orientés sur une organisation essentiellement positive de la vie collective. Car, bien

qu'ils fussent, en effet, étroitement associés aux affaires ou aux événements individuels, telle que la maladie, et à l'ordinaire des relations familiales et des rapports de voisinage, avec ce qu'il comportait de petites intrigues et de mésententes, magie et sorcellerie mobilisaient des opérations cognitives et symboliques, des représentations du visible et de l'invisible qui étaient plus généralement à l'œuvre au sein des grands systèmes culturels. Elles faisaient, par exemple, valoir que si tel individu avait un comportement jugé trop singulier, c'était parce qu'un défunt le possédait, parce que n'étant pas parvenu à accéder au monde des ancêtres, celui-ci continuait ainsi à hanter le monde des vivants. Ou bien que, si tel autre accumulait les infortunes, ce pouvait être, éventuellement, à cause d'une transgression d'interdit, mais, plus sûrement, en raison de l'action malfaisante d'un sorcier dont le mode opératoire ne relevait pas du visible, du monde de la vie courante, mais participait d'une arrière-scène dont seuls les clairvoyants ou les anti-sorciers pouvaient révéler les sombres manigances¹⁶⁶.

Magie et sorcellerie, systèmes symboliques et dispositifs culturels, tous ressortissaient ainsi, sans solution de continuité, aux paganismes africains. Simplement, les premières en étaient une version qui fonctionnait au plus près des affaires humaines ou, plus précisément, qui les inscrivait dans leur pleine réalité de relations de domination et de dépendances (entre hommes et femmes, aînés et cadets, maîtres et sujets) où se tramaient simultanément intrigues, rapports de force et conflits. En étant ainsi étroitement liées à des affaires humaines qui mettaient à l'épreuve la mécanique trop bien huilée des règles sociales ou des positions instituées (querelles d'héritage, rivalités de pouvoir, destitution du Chef ou du souverain, etc.) magie et sorcellerie s'alimentaient de frustrations, de jalousies et de ressentiments.

Mais elles étaient d'autant plus liées à l'immanence et à la vérité des rapports humains et de la vie en commun qu'elles étaient précisément mobilisées pour en expliquer, prévenir ou provoquer les saillies et les ruptures¹⁶⁷, c'est-à-dire tout événement, heureux ou malheureux (la maladie, la mort, une réussite souhaitée ou inattendue, etc.) susceptible d'en perturber le cours habituel. En cela étaient-elles tout à la fois pesantes et banales, comme l'a fort bien montré E.E. Evans-Pritchard dans son célèbre livre dédié aux Azandé du Sud-Soudan¹⁶⁸, étant en quelque sorte « bonnes à tout faire » pour fournir des explications convaincantes, quoique toujours possiblement révisables, aux aléas de l'existence. En cela, également, concernaient-elles au premier chef les individus. D'une part,

dans leur quête de sens des événements heureux ou malheureux auxquels ils étaient régulièrement confrontés ; d'autre part, dans les soupçons et, surtout, les accusations de sorcellerie qui pouvaient viser certains d'entre eux et qui, au terme de procédures ordaliques, débouchaient sur des mises au ban (se traduisant fréquemment par des mises en esclavage) ou des mises à mort.

À travers cette dimension principalement individuelle on retrouve la question du fétiche, de l'objet fort, c'est-à-dire de tout ce qui faisait que l'obtention de cet artefact était précisément liée, comme l'a dit excellemment William Pietz, « à des événements, des lieux, des choses et des personnes¹⁶⁹ », à des histoires et à des biographies donc singulières. Plus précisément encore, la détention de fétiches ou de gris-gris participait d'un sens très avisé de l'orientation dans le milieu de ses semblables et, surtout, de ses proches, pour se prémunir contre leurs éventuelles malversations, pour ourdir une vengeance, ou encore pour mener à bien telle ou telle entreprise. D'où l'importance de la force qui leur était attachée et de la personne — le féticheur — qui les fabriquait, et d'où aussi leur usage pragmatique et le fait qu'ils pouvaient être remplacés par d'autres, réputés plus efficaces ou plus en rapport avec l'évolution des choses. Mais d'où également leur grande abondance qui pouvait prendre parfois une allure pléthorique, indiquant ainsi que les conditions de vie en tel endroit s'étaient détériorées, notamment en raison d'un nombre jugé excessif de maladies et de décès, ou que l'ordre social était dérégulé, comme touché par une grave crise morale à cause, par exemple, d'une accumulation de rancunes et d'une multiplication de mésententes et d'accusations de sorcellerie entre parents ou entre voisins.

C'est pourquoi l'histoire des paganismes africains fut-elle régulièrement ponctuée de mouvements anti-sorcellerie. Ces mouvements reposaient sur des déités réputées particulièrement puissantes et sur ceux qui en étaient les détenteurs — leurs prêtres — ou qui s'en faisaient les propagandistes. Pour convaincre telle ou telle communauté de l'efficacité de leurs déités, ils entreprenaient de résoudre ses multiples problèmes en annihilant quantité de fétiches et d'objets rituels dont elle était dépositaire, comme si ceux-ci étaient déréglés ou insuffisamment entretenus et ne réalisaient plus que des contre-performances ou des maléfices. Ce qui avait, assez souvent, pour effet de réformer substantiellement son système culturel et, parfois, de mettre encore plus radicalement en cause ses autorités politiques et religieuses¹⁷⁰.

Mais, pour évoquer ici des phénomènes plus spécifiquement historiques, il convient de préciser qu'en matière de fétiches et de sorcellerie, les paganismes africains ont été, en certaines régions, assez fortement affectés par le développement des rapports esclavagistes et des traites négrières. Car, de même que nombre d'États précoloniaux se sont édifiés ou se sont fortifiés grâce à l'esclavage et à son commerce, de même les accusations de sorcellerie (et la recherche d'« objets forts » à des fins de protection) se sont-elles, dans certains cas, multipliées de façon à pouvoir « produire » des captifs et à les vendre à des acquéreurs africains qui les gardaient pour leur propre usage ou qui les revendaient aux trafiquants arabes ou européens. Au moment, du reste, du plus fort de la traite atlantique, comme l'a montré Rosalind Shaw pour le Sierra Leone au XVIII^e siècle¹⁷¹, la sorcellerie et ses représentations cannibalesques ne devinrent si prégnantes dans les consciences collectives locales que parce que les négriers européens y étaient eux-mêmes très fortement associés. Car, pour les autochtones, les navires, où étaient finalement entassées quantités des leurs, ne pouvaient être que les instruments de très puissants sorciers qui n'achetaient pas véritablement des esclaves africains, mais faisaient bien plutôt disparaître leurs corps en les englobant dans leurs cales.

Dans cette perspective, on peut mieux saisir l'importance qu'ont pu avoir les mouvements anti-sorcellerie pour tenter de contrecarrer de telles déperditions. Comme on peut comprendre que l'islam, spécialement au travers de ses marabouts itinérants avec leurs arts divinatoires et leurs attirails d'amulettes ou de talismans (autres fétiches¹⁷²), ait pu se mêler aux paganismes africains, quand il n'a pas, plus directement, entrepris de s'attaquer, avec sa propre liturgie et ses pratiques iconoclastes, à leurs systèmes cultuels et à leurs « objets forts ».

■ Situations coloniales et histoires religieuses

On pourrait dire des choses assez semblables du christianisme, puisque sa présence en Afrique remonte aux tout premiers siècles de notre ère dans ses régions septentrionales et orientales¹⁷³ et, à partir du XV^e siècle, le long de la côte atlantique où les Européens évangélisèrent quantité de réfugiés (parfois bannis pour faits de sorcellerie ou ayant échappé à l'esclavage), ainsi que des commerçants engagés dans les économies de comptoirs¹⁷⁴. Toutefois, ses grandes entreprises missionnaires ont été

contemporaines des colonisations européennes et sont donc inséparables d'une nouvelle phase historique dans laquelle est entrée l'Afrique subsaharienne au cours du XIX^e siècle avec la constitution, comme on l'a vu, de nouveaux territoires et de nouvelles formations étatiques. De ce point de vue, et quels qu'aient été leurs marges d'autonomie et leurs différends aussi bien entre eux qu'avec les autorités politiques coloniales, prêtres, sœurs et pasteurs de diverses obédiences participèrent de la puissance blanche. En l'occurrence de tout ce qui fit de l'imperium européen une constellation de structures administratives, éducatives, médicales, religieuses, en même temps qu'un ensemble particulièrement attractif de nouveaux objets (objets de consommation) et de nouvelles machines (comme le chemin de fer ou l'automobile), lui-même étroitement liée à d'assez rapides transformations socio-économiques¹⁷⁵. Mais, ce que Joseph Tonda a appelé d'une manière fort intéressante « le souverain moderne¹⁷⁶ », synthétisant ainsi (mais surtout pour l'Afrique centrale) les divers registres d'intervention de cette puissance blanche, de sa biopolitique (autrement appelée « mission civilisatrice »), a eu la caractéristique de faire jouer (ce qui n'était donc pas si moderne) un rôle majeur aux missions chrétiennes, même si dans les colonies à forte majorité musulmane, ce « souverain » dut davantage affirmer son autorité séculière. Faute, sans doute, que les administrations en eussent suffisamment les moyens, les missions catholiques et protestantes s'impliquèrent beaucoup dans la scolarisation et dans la dispensation de soins. De même qu'elles s'investirent assez souvent dans la connaissance des langues, voire dans les cultures indigènes aux fins d'évangéliser le plus efficacement possible¹⁷⁷, œuvrant ainsi à produire, plus que d'autres institutions coloniales un certain mode d'existence ou un certain « type d'homme » colonisé¹⁷⁸. Plus précisément, si en Afrique de l'Ouest, spécialement du côté des colonies françaises, les administrations publiques surent malgré tout intervenir quelque peu en ces domaines, ailleurs, elles laissèrent de grandes latitudes aux missions, comme en Afrique centrale ou dans la région des Grands Lacs où, manifestement, elles étaient loin de vouloir ou de pouvoir les prendre seules à leur charge, notamment le domaine éducatif.

Tout cela eut des conséquences importantes. D'abord dans la manière dont les missions chrétiennes prirent une part notable, parfois centrale, dans la biopolitique coloniale, en s'autorisant, non seulement de connaître les « races » ou les ethnies indigènes, mais aussi d'apprécier les aptitudes, plus ou moins grandes, à être évangélisées et civilisées. Doit-on rappeler que la racialisation des « Tutsi » et des « Hutu » dans les colonies

du Rwanda et du Burundi a largement été l'œuvre de missionnaires catholiques.

Mais ce fut, peut-être surtout, leur façon d'appréhender les paganismes africains, donc des systèmes symboliques et des systèmes culturels comme on l'a vu assez complexes, qui, au-delà de la biopolitique coloniale, œuvra à cette « invention de l'Afrique » dont a si bien parlé Valentin Mudimbé. En effet, si nombre d'entreprises missionnaires participèrent à une sorte de « théologisation » de ces paganismes, soit en repérant dans tel panthéon ou dans telle cosmogonie une figure première ou centrale susceptible d'être identifiée à un Dieu unique, et donc au Dieu de la Bible¹⁷⁹, soit en y découvrant des catégories de pensée suffisamment substantielles¹⁸⁰ pour être élevées au niveau de celles du christianisme, d'autres, en revanche, eurent tendance, suivant un point de vue remontant à plusieurs siècles, à n'y voir qu'idolâtrie ou présence démoniaque. Birgit Meyer a ainsi très bien montré comment en Gold Coast (actuel Ghana), spécialement en pays *éwé*, des missions protestantes, d'obédience piétiste, donc particulièrement obnubilées par Satan, ont, dès le XIX^e siècle, diabolisé l'ensemble des croyances et des pratiques culturelles locales¹⁸¹.

Cependant, on peut considérer que, dans l'ensemble, l'activité missionnaire eut pour principale orientation de séparer le bon grain de l'ivraie, c'est-à-dire d'isoler certaines représentations, certaines catégories, voire certaines pratiques culturelles, pour mieux rejeter tout ce qui pouvait ressembler de près ou de loin à du fétichisme. On eut donc bien là une invention ou une réinvention des religions africaines traditionnelles puisque des coupures furent instaurées entre leurs diverses composantes et que tout ce qui relevait en elles de l'ambivalence fut en quelque sorte mis à mal. À l'instar des croyances en la sorcellerie qui étaient en mesure d'expliquer aussi bien les bonnes choses que les mauvaises et qui, par le truchement du christianisme, furent assez systématiquement rangées du côté du mal.

Mais, comme on l'a évoqué précédemment, il n'y eut pas que les missions chrétiennes européennes à opérer de telles coupures. Des personnalités africaines, souvent formées préalablement par des missionnaires, et spécialement par des pasteurs qui leur ont fait découvrir la Bible, tout en s'auto-désignant prophètes, ont entraîné d'importants mouvements religieux, dès le XIX^e siècle et tout au long du XX^e siècle, dans de nombreuses régions africaines, dont certains sont devenus, suivant l'expression consacrée, des Églises indépendantes¹⁸². Or, si la grande caractéristique de ces

mouvements fut de réaliser des syncrétismes religieux, c'est-à-dire de s'approprier certains aspects du christianisme tout en les mêlant à des composantes culturelles et culturelles locales (culte des ancêtres, divinité suprême, héros fondateur, etc.¹⁸³), ils eurent cette autre caractéristique, non moins importante, d'organiser pratiquement ces syncrétismes pour lutter, comme ils le proclamaient, contre le fétichisme et la sorcellerie. Un peu comme l'avait fait depuis longtemps l'islam en région soudanienne ou, dans un autre genre, les mouvements anti-sorcellerie, ces prophètes et prophétismes s'employèrent à vouloir éradiquer (notamment par la destruction de fétiches et d'objets culturels du type masques ou statuettes) ce qui leur apparaissait comme la cause principale des malheurs indigènes, même si ceux-ci s'étaient objectivement multipliés suite aux violences et aux contraintes coloniales (déplacement de populations, travail forcé, pénuries vivrières, etc.).

Mais précisément, bien qu'elle s'inscrivit dans une certaine continuité avec des phénomènes antérieurs, cette singulière lutte africaine contre le fétichisme et la sorcellerie ressortit à un cadre tout à fait inédit qui était celui de la colonisation et de la constitution des territoires coloniaux. C'est ce qu'a fort bien analysé Georges Balandier dans sa *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*¹⁸⁴, en ce qui concerne justement l'Afrique centrale où des prophétismes de grande envergure révélèrent des « reprises d'initiative » des populations indigènes en étant une façon pour elles, non seulement d'interpréter la situation coloniale, mais de tenter de peser sur elle et d'y intervenir d'une manière autonome. Les pouvoirs coloniaux ne s'y sont du reste pas trompés qui ont beaucoup moins vu, dans ces mouvements prophétiques, des entreprises qui semblaient aller dans le sens de leur mission civilisatrice ou de l'entreprise évangélique des diverses obédiences chrétiennes que d'inquiétants phénomènes de masse qui échappaient à leur contrôle et qui paraissaient vouloir faire comme si les indigènes étaient décidés à régler leurs problèmes entre eux.

Ce fut également le cas en Côte d'Ivoire, ainsi qu'on l'a déjà mentionné, où un mouvement prophétique, porté par un ancien catéchiste méthodiste d'origine libérienne (William Wade Harris¹⁸⁵), a instauré une sorte d'espace public vingt ans à peine après les débuts de la colonisation française et alors même que les autorités coloniales en étouffaient bien évidemment la formation¹⁸⁶. Il s'agissait certes d'un espace public religieux où il était surtout question de conversion au christianisme et de lutte contre le fétichisme et la sorcellerie, mais d'un espace qui n'en produisit pas moins de l'autonomie et de la politique au sein de la colonie. Le

mouvement harriste prit en effet une formidable ampleur, c'est-à-dire que quantité d'indigènes se mirent à prier tout en s'adonnant de moins en moins aux tâches que leur avaient assignées les autorités, notamment en ce qui concerne le travail forcé ou l'obligation de cultiver certains produits.

C'est donc au prix de quelque indiscipline indigène que le prophète W.W. Harris réussit, bien mieux que les missionnaires catholiques et protestants de l'époque, à baptiser et à faire abandonner par de nombreuses populations locales la plupart de leurs cultes. Mais, c'est surtout au travers d'une appropriation tout à la fois religieuse et politique du dieu chrétien qu'il emporta l'adhésion. Car, en identifiant ce dieu à la puissance du colonisateur (celle qui s'illustrait, non seulement par ses conquêtes victorieuses, mais aussi par ses capacités administratives, technico-scientifiques, industrielles, etc.), W.W. Harris invitait plus largement les Africains à se convertir de façon à acquérir ladite puissance et être ainsi en mesure d'égaliser en tous domaines les Européens¹⁸⁷.

Pour reprendre à nouveau la formule de Joseph Tonda, on pourrait dire que le « souverain moderne », qui se mit en place avec les colonisations européennes de l'Afrique, fut un « souverain » souvent enchanté. Ce qui alla, du même coup, à contre-courant du scénario qui avait l'air de se dérouler dans le même temps en Europe et selon lequel le monde (grâce notamment à la sécularisation du christianisme) suivait résolument la voie du désenchantement¹⁸⁸. Encore faut-il préciser que cet enchantement, dans de nombreuses régions du continent, ne prit pas seulement la forme d'un nouveau dieu, de rituels inédits (comme le baptême ou l'usage de l'eau bénite), d'hommes forts, les prophètes, voulant se substituer aux « objets forts » et être les faire-valoir d'une puissance blanche accessible aux Africains. Il se traduisit aussi en une politique qui, pour vouloir s'attaquer au fétichisme et à la sorcellerie, leur donna davantage de réalité ou une plus large audience en participant, concomitamment au développement des villes, d'un marché du travail et de nouveaux rapports sociaux et interrégionaux, à la formation des mondes et des territoires coloniaux.

De ce point de vue, il convient d'ajouter qu'il n'y eut pas que les phénomènes prophétiques et, plus largement, que les monothéismes à publiciser l'univers des fétiches et de la sorcellerie. Il y eut ce qu'on pourrait appeler les conditions objectives des colonisations qui œuvrèrent, dans bien des situations, à la reproduction élargie des schèmes de pensée qui lui

étaient de longue date attachés et qui, de ce fait, travaillèrent en quelque sorte à sa modernisation.

En effet, l'une des toutes premières conditions a résidé dans les conséquences immédiates des conquêtes elles-mêmes et dans les mesures rapides prises par les colonisateurs pour « pacifier » les peuples qui leur avaient résisté, pour édifier infrastructures et voies de communication et pour commencer à mettre en valeur les régions les plus manifestement profitables. Ce qui a entraîné des déplacements de populations, des mobilisations importantes de main-d'œuvre, par conséquent des déstructurations de maintes sociétés locales, mais aussi, ici et là, des crises de subsistance et des épidémies (pestes, fièvre jaune, maladie du sommeil¹⁸⁹). Or, souvent, alors même que cette accumulation de malheurs collectifs résultait directement ou indirectement de l'entreprise coloniale, accusations de sorcellerie, ou rejets des déités qui étaient censées garantir un cours à peu près normal des choses, se multiplièrent pour lui donner une signification et une réponse en quelque sorte acceptables. Tout se passa donc comme si la violence, qui venait de l'extérieur, s'était transmuée dans cette violence symbolique interne, peut-être plus rassurante, qui était à l'œuvre dans les systèmes magico-religieux traditionnels. C'est précisément sur ce fond de malheurs et de violences « épidémiques » nécessitant des accommodements cognitifs que les prophétismes, prolongeant les cultes anti-sorcellerie antérieurs, ont pu prospérer, comme dans certaines régions musulmanes (Soudan, Nord-Cameroun, Nigeria) des mouvements mahdistes¹⁹⁰ en ont appelé à un retour à la divine parole du Coran pour mettre fin à la situation désastreuse créée par les mécréants européens.

Mais, par la suite, au cours des quelques décennies d'administration coloniale, d'autres conditions, bien qu'apparemment moins dramatiques, ont favorisé le renforcement des croyances en la sorcellerie et du recours aux fétiches. Il s'agit en vérité de tout ce qui a fait de cette période une somme de changements sociaux qui se sont notamment traduits par le développement d'économies marchandes, de l'école occidentale, de l'urbanisation et du salariat. Un développement qui a été certainement très inégalement réparti selon les territoires coloniaux, et, dans chaque territoire, comme on l'a vu, selon les régions, mais qui, là où il s'est produit, a engendré de nouveaux rapports sociaux venant quelque peu bousculer les ordres et les hiérarchies prévalant jusqu'alors. Des dominés, des cadets, des individus qui avaient un statut servile, parfois des femmes, ont ainsi acquis, par le salariat ou par l'exploitation de cultures de rentes, une certaine autonomie économique, ou, par l'école, la possibilité d'accéder à

quelque emploi administratif. Ce qui n'a pas manqué de générer, en effet, de fortes tensions avec les milieux sociaux dont ils étaient issus, comme si les « opportunités » économiques et professionnelles créées par les mises en valeur coloniales avaient enclenché des processus d'individualisation se heurtant aux contraintes et aux obligations des communautés, notamment lignagères, d'appartenance¹⁹¹. Ces tensions s'exprimèrent en termes de ressentiments ou de jalousie et engagèrent des représailles ou des rappels à l'ordre de la part de ceux qui s'estimaient toujours en être les représentants ou les garants. Mais elles se traduisirent aussi, très souvent, en termes d'accusations de sorcellerie ou en recherches de diverses protections dans la mesure où ces processus d'individualisation ne laissaient d'être semés d'embûches (échec à l'école, licenciement, accident de travail, mauvaise récolte de cultures marchandes, etc.). Sur toutes ces questions, la littérature anthropologique, spécialement britannique, a été particulièrement diserte, montrant comment une certaine modernisation des conditions de vie et de travail n'a pas été du tout incompatible avec la perpétuation, au moins idéologique, des formes préexistantes du contrôle social et politique sur les dominés ou les dépendants¹⁹². D'une façon assez semblable aux ethnies qui, après que les administrations les eussent identifiées et classées, se façonnèrent dans le cadre des territoires coloniaux au travers tout particulièrement d'associations d'originaires installées en ville¹⁹³, les croyances en la sorcellerie, comme le recours à des objets d'attaque ou de protection, se réinventèrent et se déployèrent à l'échelle de ces mêmes territoires et au contact du développement des univers marchands, urbains et salariés.

Cependant, sauf peut-être dans le sillage immédiat des conquêtes et des multiples crises locales (alimentaires, épidémiologiques, idéologiques) qu'elles provoquèrent, tout de la période coloniale ne fut pas synonyme de prolifération d'activités magiques, de soupçons et d'accusations de sorcellerie, assortie de mouvements prophétiques qui ne cessaient d'en attester la réalité en proclamant vouloir les éradiquer. Car la période fut également le théâtre de nombreuses conversions au christianisme, catholique ou protestant, comme elle fut celui, dans les régions sahéennes (mais pas seulement), d'un renforcement de l'islam qui se fit surtout par le biais des confréries maraboutiques et des réseaux commerçants. Sans doute, l'adhésion à ces religions du Livre ne remit pas radicalement en cause, loin s'en faut, les croyances traditionnelles, traçant bien plutôt entre les unes et les autres de multiples connexions (comme le faisaient du reste à leur niveau prophètes et marabouts), même quand les croyances en

question faisaient l'objet d'une diabolisation à la manière des protestants piétistes. Mais, parce qu'elle impliquait des apprentissages scolaires ou en résultait, parce qu'elle donnait lieu à la constitution de communautés croyantes et parce qu'elle s'associa fréquemment à des opportunités professionnelles ou à des possibilités de promotion sociale, elle n'en fut pas moins le tremplin de disciplines de soi, de subjectivations¹⁹⁴, qui entraînèrent une certaine mise à distance ou un certain apprivoisement du monde des fétiches et de la sorcellerie.

À cet égard, il faut noter que l'essentiel des « évolués » et des élites indigènes qui émergèrent dans les années 1930-1940 fut issu de ces mondes formés à l'islam ou au christianisme colonial. Ce qui ne les empêcha pas, ensuite, comme si au contraire elles allaient y trouver le renforcement d'un style de vie quelque peu émancipé de celui de leur milieu d'origine, d'adhérer à des loges franc-maçonniques ou à des organisations communistes¹⁹⁵ dans lesquelles elles trouvèrent souvent les moyens intellectuels et pratiques de leurs luttes pour l'émancipation et pour l'indépendance de leur pays.

On pourrait d'ailleurs élargir le propos et considérer qu'à partir de la fin de la Seconde Guerre mondiale, une bonne partie de l'Afrique¹⁹⁶ entra dans une nouvelle séquence historique qui se caractérisa, non seulement par la présence et l'expression publique d'élites politiques locales, mais aussi par une nette accentuation des processus de modernisation. Une accentuation qui se traduit par le développement notable de classes ouvrières et de combats syndicaux¹⁹⁷, ainsi que par une croissance économique qui était un peu à l'image de celle que connaissaient les métropoles européennes en reconstruction, spécialement la France et la Grande-Bretagne. Par exemple, c'est au lendemain de la Libération et avec l'avènement de la IV^e République que la France, sous la pression toute particulière des députés africains, mit fin à son régime de l'indigénat, transformant ses colonies en territoires d'outre-mer, et qu'elle organisa des plans de modernisation de ceux-ci grâce à son Fonds d'Investissement pour le Développement Économique et Social (FIDES¹⁹⁸). Et, quoique ni ses lobbies coloniaux, ni sa classe politique n'envisageassent l'indépendance desdits territoires, la IV^e République correspondit pour eux, dans leur ensemble, à une période assez favorable puisque, au relatif développement de libertés publiques, s'ajouta une assez nette amélioration des conditions de vie et de travail, notamment celles de leurs populations de salariés et de citoyens.

De cette nouvelle séquence historique, on pourrait donc dire qu'objectivement comme subjectivement, elle fut moins propice que d'autres à la prolifération et à l'expression publique de la question des fétiches et de la sorcellerie. Plus précisément, si cette question continua à suivre les méandres de plus en plus accentués de la modernité africaine avec, comme on l'a vu, ces tensions entre milieux traditionnels et nouveaux milieux sociaux, entre ordres anciens et trajectoires individuelles, elle n'en fut pas moins fortement concurrencée par d'autres problèmes et d'autres enjeux.

À rebours de la lutte contre le fétichisme et la sorcellerie, entreprise par les religions du Livre et les prophétismes, qui avait transmué, après les conquêtes, la violence coloniale en violence interne, on eut plutôt des prises de position et des combats qui visèrent à mobiliser les consciences africaines sur les thèmes de l'émancipation, de la décolonisation et de l'indépendance politique. Autrement dit, nombre d'espaces publics africains cessèrent d'être, dans les années 1950, des espaces principalement religieux (ou magico-religieux) pour devenir des espaces plus proprement politiques, avec leurs partis, leurs syndicats et leurs embryons de presse et constituer ainsi les premiers contreforts de nouveaux États. Et, s'il y eut assurément des passages entre ces espaces, notamment là où les mouvements prophétiques avaient été particulièrement importants (comme au Congo belge où le kimbanguisme¹⁹⁹ servit de courroie de transmission à l'Abako, l'un des principaux partis congolais²⁰⁰), le contexte favorisait plutôt une certaine déconnexion du politique d'avec le religieux, même quand celui-ci, en luttant contre le fétichisme et la sorcellerie, s'était également heurté aux autorités coloniales. Ce contexte était d'abord évidemment un contexte local, avec une modernisation qui tendait, en effet, à se réfléchir en espace politique autonome. Mais il s'agissait aussi, et peut-être surtout, d'un contexte international où, par-delà la compétition conflictuelle entre les deux blocs, le tiers-mondisme agissait comme un puissant moteur d'espérance, comme un horizon d'attentes qui s'articulait assez bien au champ d'expériences des élites africaines, et qui s'est tout particulièrement actualisé en panafricanisme, c'est-à-dire en un vaste mouvement visant à subvertir et à surmonter, sous ses divers aspects, le colonialisme européen.

Loin, donc, de ces affaires et de cette violence internes par quoi les populations africaines semblaient s'enfermer dans leurs coutumes et leurs croyances, tout ou partie de leurs élites faisait en effet de la politique et échafaudait d'ambitieux projets d'avenir. Et ces élites, tout en mettant en

avant certaines valeurs culturelles (la négritude senghorienne, le consciencisme de Nkrumah), n'en affirmaient pas moins, dans un langage assez laïque, la nécessité du développement économique et du progrès social, à l'image de ce qui se passait ailleurs dans le monde.

■ De jeunes États africains tout à la fois à proximité et à distance du religieux

En guise d'espérance et d'horizons d'attentes largement ouverts par l'utopie panafricaniste ou par des idéologies du type « consciencisme », les indépendances africaines engrangèrent vite les déconvenues. Outre, comme on l'a vu, le repli sur les frontières établies par les conquérants européens et le fréquent déploiement de rapports néocoloniaux, une partie des élites qui avaient œuvré à la politique d'émancipation des années 1950 fut réprimée, éliminée ou condamnée à l'exil, et une autre rentra dans le rang, participant à l'avènement durable de régimes à parti unique ou de régimes militaires doublés souvent de dictatures personnelles. Mais, s'il y eut là comme une césure et une régression par rapport à ce qu'avait laissé entrevoir en termes de libertés publiques la période de l'après-guerre, les indépendances africaines n'en constituèrent pas moins, sous d'autres aspects, le prolongement.

Sans revenir ici sur la question proprement dite des États africains, on rappellera que ce qui a fait d'eux des États, malgré tout, de type « rationnel-légal », c'est-à-dire fonctionnant, pour une part, autour de lois organiques, de codes civils et d'administration des choses et des personnes, a été favorisé par un environnement international, économique et politique, qui a permis que s'amplifient les opérations et programmes de développement entamés durant la période antérieure. C'est largement grâce à ceux-ci et à tout ce qu'ils ont représenté comme aides bilatérales et multilatérales (et beaucoup moins par leurs capacités internes à exister comme États fiscaux) que les États africains ont pu occuper une position de centralité et être les principaux transmetteurs de richesses et créateurs d'emplois, même si cela servit en large part à entretenir des pratiques de népotisme et de clientélisme. Sans doute, le bilan de ces opérations et de ces programmes, soutenus par quantité de coopérants et d'experts occidentaux, fut dans l'ensemble assez négatif, n'aboutissant que rarement aux objectifs qu'ils s'étaient assignés et autorisant bien plutôt que l'on

puisse dire assez vite que « l'Afrique est mal partie²⁰¹ ». Mais, avec les États qui en étaient tout à la fois les bénéficiaires et les promoteurs, ils n'en accélèrent pas moins les changements sociaux qui allaient globalement dans le sens de la modernisation amorcée durant la période coloniale, spécialement durant les années de l'après-guerre. Les agricultures marchandes autour de producteurs indépendants ou de salariés exploitant des denrées d'exportation (arachide, café, cacao, thé, coton, huile de palme, etc.) gagnèrent davantage de terrains. Les exodes ruraux s'intensifièrent en étant générés par un accès de plus en plus systématisé à l'école de type occidental et par d'importants débouchés bureaucratiques, commerciaux, voire industriels. La formation de nouveaux mondes sociaux autour de la ville et du salariat se traduisit, spécialement dans les pays africains évoluant dans une relative stabilité politique et dans une croissance économique assez forte, tels que la Côte d'Ivoire, le Cameroun ou le Kenya, par l'émergence de classes moyennes accédant à la propriété et à la consommation de biens importés. De ce point de vue, les deux premières décennies des indépendances firent des grandes villes africaines, dont certaines tendaient déjà à accéder au rang de mégapoles (Abidjan, Lagos, Kinshasa, Nairobi, etc.), les lieux de consumérisme où petite bourgeoisie et bourgeoisie urbaine semblaient ne rien devoir envier à leurs homologues des pays développés²⁰², comme l'indiquait, par exemple, l'augmentation drastique des parcs automobiles. Et, s'ils engrangeaient déjà aussi des bidonvilles et de la pauvreté, s'ils tranchaient avec d'autres univers qui connurent, durant la même période, sécheresses et crises de subsistances, telles que celles du Sahel au milieu des années 1970²⁰³, ces lieux n'en étaient pas moins des foyers particulièrement attractifs, paraissant devoir dessiner, tout près généralement des pouvoirs d'États et de leurs administrations, l'avenir des pays africains en forme de modernisation des styles de vie et des rapports sociaux.

On pourrait dire d'ailleurs aussi bien que cette accélération de la modernisation et des changements sociaux, qu'exemplifiait au premier chef le monde des grandes villes, s'est réalisée dans un contexte plutôt favorable à la sécularisation de la vie collective, même si, fréquemment, le culte du Chef et l'absence de pluralisme ne laissaient d'entretenir un climat assez délétère de religiosité politique. Parce qu'ils disposaient (mais très inégalement) de quelques ressources, tout en étant étroitement dépendants des mannes financières extérieures, et parce que, ce faisant, ils étaient placés en acteurs centraux des développements nationaux ou de ce qui en tenait lieu, les États africains furent des États globalement laïques, à

l'image des élites qui les constituèrent et qui aspiraient généralement, au-delà de leurs appartenances confessionnelles, à une modernisation de type occidental, libérale ou socialiste. Ce fut tout particulièrement le cas des États africains dont la population était majoritairement musulmane et qui durent, certes, concéder quelques prérogatives à l'islam et à ses représentants locaux, notamment en matière de légalisation de la polygynie, mais qui n'en ont pas moins développé les leurs en promouvant (parfois bien mieux que les États coloniaux) des lois civiles²⁰⁴ et un accès à l'éducation dégagés d'influences confessionnelles.

Le cas du Sénégal a été longtemps, de ce point de vue, assez exemplaire. Héritier d'un État colonial bien plus ancien et consistant que tout autre à l'époque de l'Afrique française²⁰⁵, l'État sénégalais, quoique sa population fût en large majorité musulmane, a été dirigé, pendant plus de vingt ans, par un intellectuel chrétien et socialiste (Léopold Sédar Senghor) et a fonctionné politiquement sur la base d'une sorte de « contrat social » entre lui-même et les deux principales confréries (la *Tidjaniyya* et la *Muridiyya*) qui composaient l'essentiel des milieux islamiques nationaux²⁰⁶. S'il y avait là matière à considérer que l'État sénégalais, de fait, partageait son autorité sur la population du pays qui était ainsi composée au moins autant de disciples que de citoyens²⁰⁷, sa marge d'autonomie par rapport au monde confrérique n'en a pas moins été durablement assez grande, établissant au contraire une distance assez nette entre sphère politique et sphère religieuse. D'une certaine façon, et quoi qu'ait été l'importance de ses pratiques clientélistes et de ses réseaux de corruption²⁰⁸, l'État sénégalais, pendant près de trois décennies, a occupé une forte position symbolique et politique, fermement « rationnelle-légale » oserait-on dire, intervenant dans tous les domaines du développement national, y compris, chose assez rare en Afrique francophone, dans des domaines intellectuels et culturels²⁰⁹. C'est ce qui lui a très certainement permis, alors même qu'il disposait d'une armée assez expérimentée, de n'avoir jamais connu de putsch militaire et de suivre une intéressante évolution démocratique tout en n'hésitant pas à durement réprimer, vers la fin de la présidence de Senghor, les mouvements d'autonomie ou de sécession de la Casamance²¹⁰.

Certes, ainsi qu'on l'a vu, bien d'autres États africains, en ces premiers temps d'indépendance, ne suivirent pas la même trajectoire que celle du Sénégal et connurent vite des coups d'État militaires, des guerres civiles et des tentatives de sécession, les cas du Katanga au Congo-Kinshasa et du Biafra au Nigeria étant certainement les plus exemplaires.

Mais, s'il y avait certainement là matière à s'interroger sur la façon dont la plupart d'entre eux étaient gouvernés comme sur les influences ou les intrigues extérieures dont ils faisaient l'objet, surtout chez ceux qui disposaient de matières premières stratégiques, ils parurent assez bien résister à leurs instabilités politiques et à leurs divisions et affrontements internes. Et surtout, à l'image des pouvoirs d'États eux-mêmes qui évoluaient dans une certaine laïcité, ces instabilités et ces affrontements n'étaient pas commandés par des affaires religieuses, résultant bien plutôt de problèmes ou de pratiques ethnicistes ou régionalistes qui plongeaient bien souvent leurs racines dans les politiques coloniales antérieures. Mieux encore, on pourrait dire plus généralement que, jusqu'au début des années 1980, nombre d'États africains trouvèrent dans un large éventail de confessions et d'institutions religieuses bien davantage des points d'appui que des sources de mises en cause ou de désordres civils.

Ce fut tout particulièrement le cas des religions des colonisateurs européens qui connurent, avec les indépendances, un développement plus prononcé que par le passé. Catholicisme et protestantisme (dans ses différentes versions, luthérienne, baptiste, piétiste, méthodiste, adventiste, assemblées de Dieu) se renforcèrent là où s'ils s'étaient implantés depuis le XIX^e siècle, c'est-à-dire hors des pays à majorité musulmane, en accompagnant l'accélération des changements sociaux, spécialement la formation de couches moyennes qui étaient passées par l'école occidentale et, quelques fois justement, par une école confessionnelle.

L'Église catholique, de ce point de vue, (davantage sans doute que les Églises protestantes) participa fortement du développement des mondes urbains et étatiques (notamment par la visibilité de ses édifices), tout en contribuant, par sa propre centralité et son sens de la hiérarchie, comme par le fait de nommer des évêques et des cardinaux africains, à ajouter de la puissance institutionnelle et symbolique à la sphère de l'État. Il faut se souvenir que le premier président du Congo-Brazzaville fut un abbé (l'abbé Fulbert Youlou connu pour avoir fait confectionner ses soutanes chez les meilleurs couturiers parisiens). Et il convient de rappeler qu'Houphouët-Boigny a commencé, au milieu des années 1980, à faire édifier, alors même que l'État ivoirien passait sous les fourches caudines des programmes d'ajustement structurel, une basilique aux allures vaticanes dans son village natal de Yamoussoukro qu'il ne cessait par ailleurs de vouloir transformer en cité ultra moderne. Mais les diverses Églises et obédiences de la mouvance protestante œuvrèrent aussi à leur manière, sur le plan symbolique et politique, à l'édification des États africains dans

la mesure où nombre d'entre elles, après avoir été fondées par des missionnaires européens ou nord-américains, ont été prises en main par des pasteurs autochtones. Parfois, elles sont devenues autonomes et ont créé leur propre dénomination dès l'époque coloniale, comme en Rhodésie et en Afrique du Sud (mais dans un contexte où la discrimination raciale était en enjeu central) ou au Nigeria, étant tout particulièrement inspirées par la première grande vague pentecôtiste nord-américaine du début du XX^e siècle qui opérait avant tout par la dissémination du « baptême dans l'Esprit²¹¹ ». Mais, le plus fréquemment, aidées par une propension toute protestante à la scission et à l'émancipation, elles ont acquis leur propre indépendance dans le sillage des indépendances politiques, se dotant souvent, comme les jeunes pouvoirs d'États, de constitutions, et participant de la sorte au processus de développement national. Par exemple, au Ghana sous le régime de N'Krumah, les Églises issues du premier pentecôtisme nord-américain et quelques autres devenues indépendantes se sont particulièrement impliquées dans l'éducation et la santé, tout en soutenant l'idéologie « concieniciste » du chef de l'État qui les encourageait à promouvoir comme lui certaines valeurs traditionnelles²¹².

On pourrait dire d'ailleurs, d'une manière plus générale, que, différemment de l'Église catholique, qui fut souvent proche des élites, spécialement des élites politiques, Églises et missionnaires protestants s'impliquèrent davantage, et cela dès l'époque coloniale, dans les milieux ruraux ; là où il était possible d'évangéliser et de faire découvrir la Bible en se confrontant aux cultures locales et encore profondément païennes, quitte à participer, sur certains aspects, à leur valorisation. Plutôt que l'État et les pôles urbains, ce fut parfois ainsi certaines régions ou quelques grandes ethnies (par exemple les Mossi²¹³ dans l'actuel Burkina Faso, les Ashanti au Ghana ou les Yoruba au Nigeria²¹⁴) qui parurent, en créant leurs propres Églises tout en adaptant plus ou moins librement le message évangélique, être à la pointe du développement national, comme si leur conversion au Dieu de la Bible laissait signifier que chacune en son pays y avait une fonction élective de guide.

Cependant, ces prises d'indépendances des Églises issues de courants protestants n'allèrent pas toujours dans le sens de certains Pouvoirs d'État africains qui les considérèrent comme des sources de désordre, des foyers d'opposition, comme cela s'est passé en Afrique australe où nombre de ce type d'Églises furent en effet des foyers de résistance et de lutte contre la ségrégation raciale et les conditions de travail dans les mines. Ou, tout simplement, qui y virent, parce qu'ils s'étaient transformés en régimes

marxistes-léninistes, comme ceux du Bénin ou du Congo-Brazzaville dans les années 1970, des dévoiements de ce qui devait être une bonne éducation du peuple dépourvue d'opium.

En fait, les rapports de ces Églises aux pouvoirs politiques furent assez semblables à ceux qu'entretinrent les Églises nées des prophétismes de la période coloniale ; lesquels, du reste, résultaient bien plus fréquemment de la formation protestante de leurs fondateurs (qui, par le fait d'avoir lu assez assidûment la Bible, en avaient tiré un libre examen ou une libre interprétation) que d'une catéchèse catholique. De sorte que si beaucoup de ces Églises, qui avaient été souvent officialisées à la veille des indépendances, devinrent d'assez fermes soutiens des régimes en place (comme des sortes d'appareils idéologiques d'État, pour reprendre une notion ancienne mais toujours pertinente d'Althusser), telle que l'Église harriste en Côte d'Ivoire²¹⁵ ou l'Église de Jésus-Christ par le Prophète Simon Kimbangu au Congo-Kinshasa, d'autres, en revanche, adoptèrent des positions critiques ou se lancèrent dans de vives contestations²¹⁶. Ce fut par exemple le cas du mouvement syncrétique kitawala (né, durant la période coloniale, d'hybridations entre des éléments de culture bantou et certaines conceptions des Témoins de Jéhovah) qui prit une part très active aux grandes rébellions de 1963-1964 dans l'Est du Congo-Kinshasa contre le pouvoir central²¹⁷.

Des remarques assez semblables peuvent être faites au sujet des confréries musulmanes qui furent, dans l'ensemble et là où elles avaient une forte influence (au Sénégal, mais aussi par exemple au Niger ou au Nigeria), d'assez bons soutiens des premiers gouvernements africains, mais qui, par le fait de constituer des institutions autonomes aux ramifications régionales ou internationales, n'en représentaient pas moins, pour des États laïques, des sphères de pouvoir qu'il leur fallait contrôler et surveiller.

Finalement, les deux premières décennies des indépendances africaines, en même temps qu'elles donnèrent des moyens substantiels aux États de prolonger et d'amplifier le travail des États coloniaux, permirent à nombre d'obédiences religieuses de se placer dans leur orbite en s'institutionnalisant elles-mêmes davantage. Proches des pouvoirs et des classes politiques (beaucoup de leurs fidèles en étaient souvent des membres éminents), elles n'en participaient pas moins à leur manière d'une mise à distance précisément du politique d'avec le religieux par le fait que leur propre développement supposait une reconnaissance réciproque entre elles et la puissance étatique. Pour autant, ce processus de mise à

distance, auquel furent généralement associées, durant la période, des relations paisibles entre confessions religieuses, n'alla pas sans quelques complications qui indiquaient que les pouvoirs d'États, quoi que fussent leurs velléités, n'avaient pas déjà l'entière maîtrise de leurs espaces publics et des expressions politiques. Outre le passif d'États coloniaux qui avaient souvent délégué une partie de leur entreprise « civilisatrice » aux missions chrétiennes (spécialement dans le domaine de l'éducation et de la santé) et qui les avaient, de ce fait, fortement et durablement légitimées, il y eut ces pouvoirs politiques autoritaires qui furent bien souvent concentrés dans les mains d'un seul et qui, comme on l'a vu, empruntèrent jusqu'à la caricature aux formes magico-religieuses des pouvoirs traditionnels. Mais il y eut également des conditions générales d'absence de libertés politiques qui, comme à l'époque coloniale d'avant la libéralisation des années 1950, surdéterminèrent certaines formes d'expression religieuse, comme si elles étaient plus que jamais un refuge ou un substitut à ces libertés. C'est ainsi qu'avec leur institutionnalisation et leur bureaucratisation (leur routinisation aurait dit plus précisément Max Weber), bon nombre des Églises africaines (provenant presque toutes, y compris les plus syncrétiques, de la mouvance protestante), connurent des querelles internes entraînant des prises d'autonomie, des scissions²¹⁸ et, assez souvent, la création de nouvelles dénominations, et sont devenues ainsi l'un des très rares lieux où la dispute et la division étaient finalement acceptées. Toutes choses qui se sont également produites, mais sans doute en proportions moindres, à l'intérieur de certaines grandes confréries musulmanes.

Au demeurant, si l'absence assez générale de libertés politiques favorisa la dissémination d'institutions religieuses, comme du reste le prosélytisme de grandes sectes internationales (telles que les Rose-Croix, Mahikari ou L'Église de l'unification du Révérend Moon²¹⁹, etc.) auprès des classes moyennes africaines, les conditions socio-économiques d'ensemble y prirent également leur part. Comme on l'a vu, la modernisation qu'opèrent les États africains, avec le soutien généralement intéressé de multiples bailleurs de fonds, accéléra la formation des mondes marchands, urbains et salariaux et, dans certains pays évoluant dans une relative croissance (comme la Côte d'Ivoire, le Cameroun ou le Kenya), une propension à la consommation de type occidental. Mais, dans la continuité de ce qui s'était déjà tramé à l'époque coloniale, cette accélération et la mobilité sociale qui en fut le corollaire se sont accompagnées de fortes tensions entre l'ancien et le nouveau ou, plutôt, d'entremêlements souvent problématiques entre, d'un côté, les références et contraintes

émanant des communautés d'origine et, de l'autre, les styles de vie et les significations propres à la vie citadine et à l'univers de la marchandise. De ce point de vue, les études menées par quantité de chercheurs dans les années 1960-1970 (comme du reste certains grands thèmes développés par la littérature et le cinéma africain de l'époque) ont particulièrement mis en exergue la dialectique subtile entre tradition et modernité dans laquelle évoluait une masse grandissante d'Africains. Et, dans cette dialectique, l'idiome de la sorcellerie continua bien souvent à encoder l'interprétation de la réussite des uns et de l'échec ou des malheurs des autres, et pénétra toujours davantage les mondes qui paraissaient en rupture ou en opposition avec les milieux dont il émanait. Parmi ces mondes, la sphère de l'État et, particulièrement, le cercle plus étroit des « Pères de la nation », fut le tout premier lieu où cet idiome a pu aisément s'épanouir puisqu'on y pratiquait le secret, l'intrigue, les prébendes (avec parfois son lot de meurtres ou de morts suspectes) qui, non seulement, trouvèrent en lui une traduction appropriée, mais aussi lui donnèrent une large audience publique par le biais des rumeurs et des radios trottoirs. Autrement dit, en ce lieu où devaient en principe régner essentiellement des logiques « rationnelles-légales », de tout autres, si bien mises en scène, même à l'excès, par Ahmadou Kourouma²²⁰, étaient réputées s'y dérouler et s'y greffer donnant ainsi aux pouvoirs d'États africains des airs de pouvoirs à l'ancienne. Et cela d'autant mieux qu'ils constituaient le lieu éminent où les fortunes se faisaient (à travers notamment l'obtention d'un poste ministériel), et parfois se défaisaient, mais où, plus largement, l'argent paraissait pouvoir s'acquérir comme s'il s'agissait d'une manne²²¹ (ce à quoi correspondaient assez bien les multiples aides et financements extérieurs), d'une chose éminemment désirable provenant de quelque puissance occulte.

C'est ce que Jean-François Bayard a fort bien défini sous la formule de politique ou de « gouvernementalité du ventre ». Par elle, l'imaginaire cannibalesque et sacrificiel trouva une nouvelle fois à s'actualiser au travers d'un univers étatique qui, tout en semblant fonctionner, sous la férule d'une sorte de maître de cérémonie, comme une arrière-scène, comme un monde en double, ne laissait de produire des effets ou des attraits très réels dans la vie courante : redistributions électives, accumulations rapides d'argent et de biens, chutes ou mises à l'écart soudaines, etc.²²². Par exemple, dans les années 1970, alors que j'étudiais une communauté villageoise du centre-ouest de la Côte d'Ivoire engagée dans l'économie caféière et cacaoyère et dans une forte scolarisation de ses jeunes pour accéder à des

emplois publics, on me décrivit le monde en double des sorciers de ladite communauté comme étant une grande et belle ville et surtout un pouvoir d'État avec son gouvernement et des ministres tous plus ou moins enrichis²²³. C'était là pour le moins la démonstration de l'attrait exercé par Abidjan et par l'État providence d'Houphouët-Boigny (lui-même ayant commencé à transformer son village natal, Yamoussoukro, en une ville ultra moderne), mais également de la collusion de l'imaginaire sorcier avec celui généré par le pouvoir d'État ivoirien.

Dans ce contexte où le matériel et l'idéal ne cessaient de s'entremêler, les religions de toutes obédiences ont été d'assez bonnes médiatrices pour gérer tout ce par quoi la modernité qui se déployait à l'ombre des États n'était pas véritablement en discordance, loin s'en faut, avec les idiomes et les schèmes de pensée traditionnels. Les Églises chrétiennes et les obédiences islamiques permirent à leurs adeptes, spécialement ceux qui ressortissaient aux mondes citadins, salariaux et étatiques, d'amortir peu ou prou les tensions avec les milieux d'origine et les aspirations inquiètes que secrétait une constellation de changements et d'enrichissements souvent énigmatiques, même si elles ne suffisaient pas toujours à satisfaire tout ce que ces tensions et aspirations suscitaient comme quêtes de sens et besoins de sécurité. C'est pourquoi furent-elles souvent relayées (mais pas abandonnées) par d'autres offres religieuses, telles que certaines sectes internationales qui, à l'instar des Rose-Croix, pouvaient servir de surcroît, pour des membres de classes moyennes ou aisées, de marques de distinction²²⁴. Ou par des recours plus circonstanciés (en vue de résoudre un grave problème ou de satisfaire une vive appétence) à des féticheurs, devins et autres marabouts qui exigeaient d'importants sacrifices monétaires et animaliers²²⁵. Mais c'est pourquoi également, des entrepreneurs religieux purent continuer à se multiplier, pas seulement parce que nombre d'obédiences furent jugées trop routinières ou devinrent des ferments de divisions, mais aussi par le fait que les indépendances, malgré tout ce qu'elles semblaient avoir signifié comme rupture avec le colonialisme, notamment au travers de la constitution d'États formellement souverains, ne cessaient de reconduire, voire d'amplifier les tendances antérieures. Celles, en l'occurrence, par lesquelles tout un monde occulte était devenu co-extensif à la modernité sociale et étatique²²⁶ et, du même coup, la cible de nouveaux prophètes ou de nouvelles dénominations qui ne se contentèrent pas de vouloir l'éradiquer, mais se mirent à critiquer les religions établies pour ne pas avoir su mener ce travail de destruction²²⁷.

En résumé, on pourrait dire des deux premières décennies d'indépendance africaine qu'elles furent une période de vaste cumul. En prolongement du legs baroque laissé par l'épisode colonial, le mouvement accéléré de modernisation et d'institutionnalisation s'accompagna d'un recyclage assez généralisé des univers traditionnels. Alors que nombre de coutumes continuèrent à fonctionner malgré l'instauration de codes civils, que les ethnies persistent à se réinventer au travers notamment des pratiques tribalistes des pouvoirs d'État, pratiques et représentations païennes, spécialement liées à la sorcellerie et aux rites sacrificiels, firent assez bon ménage avec les religions instituées, même et surtout quand celles-ci entendaient en protéger ou en délivrer les populations²²⁸.

Cependant, dans cette configuration, où rien ne paraissait devoir être soustrait, les États africains, malgré tout ce qu'il y avait en eux d'héritages du passé (précolonial et colonial), d'exercices patrimonial, clientéliste, despotique ou sacré du pouvoir, de pratiques et d'ambiances occultes, n'en occupèrent pas moins une position centrale. Ce qui amena la plupart²²⁹, non seulement à conduire vaille que vaille quelques politiques publiques et à se constituer, par rapport aux nombreuses obédiences religieuses qui les suivaient de près ou marchaient sur leurs plates-bandes, en États laïques, c'est-à-dire à se tenir à bonne distance et un peu au-dessus d'elles pour conduire, semblait-il, sinon le développement, du moins le destin des territoires et des populations dont ils avaient la charge.

■ Une déferlante religieuse sur fond de marasmes sociaux et de contestations politiques

On peut faire remonter les débuts d'une nette amplification, et suivant des modalités de renouvellement et de diversification accrues, des phénomènes religieux au milieu des années 1980. La chose n'était sans doute pas véritablement spécifique à l'Afrique, puisque un peu partout dans le monde à la même époque, surtout dans les pays du sud, mais pas seulement, on observait le développement de ce que les sociologues spécialisés en la matière appelèrent des « nouveaux mouvements religieux²³⁰ ». Dans un contexte de crise des grandes Églises ou des grandes obédiences instituées, ces nouveaux mouvements, tout en formant des réseaux internationaux, résultaient de syncrétismes et de bricolages

divers, notamment avec les religions orientales. Et ils s'accordaient assez bien avec les technologies et les processus de plus en plus individualisant d'une modernité portée désormais à se dépasser elle-même (ce que traduit la formule post-modernité), mais sans plus trop savoir dans quelle direction aller.

Cependant, comme l'Afrique n'avait jamais vraiment été désenchantée ou, plutôt, « démagifiée » (pour être fidèle à l'idée de Max Weber²³¹), comme, au contraire, toute son histoire récente n'avait pas cessé d'y associer processus de modernisation et multiplication des offres magiques et religieuses, il faut malgré tout rappeler et préciser les éléments de contexte qui donnèrent encore plus d'ampleur à ces offres et firent toujours davantage proliférer le divin, ainsi que l'a joliment exprimé Achille Mbembe²³².

Les premiers et massifs éléments de contexte, ce furent d'abord, on l'a plusieurs fois souligné, les programmes d'ajustement structurel qui intervinrent au début de la décennie. Compte tenu de l'importance de l'endettement et de la perte de crédibilité des États africains, jugés bien peu capables de rembourser et mauvais gestionnaires des affaires publiques, ces programmes les obligèrent à restreindre plus ou moins drastiquement leur train de vie s'ils voulaient recevoir des prêts des grandes banques internationales ou de certains pays du nord²³³. Mais ce fut ensuite la baisse très sensible du prix sur le marché mondial, compte tenu de l'entrée en lice de nouveaux pays producteurs, de nombre de produits d'exportation, spécialement ceux qui provenaient de l'agriculture marchande. Deux phénomènes macro-économiques conjugués donc qui eurent pour effet de porter directement atteinte à ce qui avait constitué pour beaucoup d'entre eux le cœur de leur politique de développement et de modernisation, notamment en façonnant à partir d'eux-mêmes (et dans le sillage des États coloniaux) de nouveaux mondes sociaux où dominaient la ville, l'école, le salariat et des possibilités plus ou moins grandes d'enrichissement et de consommation. Plus précisément, outre que ce façonnage prêtait beaucoup à caution ou s'était très difficilement réalisé du fait de coups d'État militaires répétitifs ou de guerres civiles (comme au Nigeria, en Ouganda ou au Zaïre), la mise en cause du « développement » tel qu'il avait été mené depuis les indépendances, affecta, au-delà des États eux-mêmes, de larges pans des sociétés africaines. Et elle les affecta dans ce qui était pour nombre d'entre elles, mais non sans fortes tensions comme on l'a vu, la pente de leur plus grand dynamisme, à savoir des expériences vécues de mobilité sociale qui

avaient fait que des fils de paysans étaient devenus des ouvriers, des employés ou des cadres, que des femmes exerçaient des emplois salariés ou que des descendants de captifs occupaient des positions sociales très enviables.

Mais le contexte du milieu des années 1980, ce furent aussi des évolutions démographiques qui indiquaient une assez nette croissance des populations africaines, plus précisément une amélioration assez générale des espérances de vie (résultant pour une bonne part, quoique très inégalement, d'une amélioration des conditions de vie, et, parfois, des structures sanitaires, spécialement en ville) assortie d'une forte augmentation du poids des jeunes générations. Des données démographiques, par conséquent, qui furent très mal adaptées à la nouvelle conjoncture socio-économique puisque quantité de gens, particulièrement des jeunes, vinrent grossir un marché de travail qui était justement en train de se rétrécir, formant ainsi des cortèges grandissants de chômeurs et alimentant de plus en plus ce qui fut appelé secteurs informels ou économies souterraines.

Si l'on ajoute au tableau qu'un certain nombre de pouvoirs d'États africains commençaient à s'épuiser, étant moins capables de redistribuer et de compenser de la sorte leur autoritarisme, et étant confrontés à une nombreuse jeunesse qui n'avait pas connu le temps colonial, la période fut propice à la montée des désarrois et des mécontentements. Mais, comme si les expériences antérieures, notamment durant la période coloniale, leur en avaient structurellement fait prendre le pli, ces désarrois et ces mécontentements trouvèrent à nouveau à s'exprimer dans le langage religieux et engagèrent, à travers lui, certains types de combats qui visèrent parfois les autorités et les religions établies.

Au premier chef, ce langage fut bien souvent celui de la sorcellerie. Plus précisément, celui d'un schème cognitif et affectif qui permettait de saisir le réel, avec tout ce qu'il comportait de disparités de plus en plus criantes, de déconvenues, d'infortunes et de discordes toujours plus nombreuses, comme le fruit d'activités malfaisantes, de recours à des procédés magiques, à des fétiches, des gris-gris, qui étaient réputés être à l'œuvre partout, mais particulièrement chez les riches et chez les puissants²³⁴. Mais, en outrepassant de la sorte la variété des histoires et des cultures locales dont il était issu, ce langage ou ce schème, dans beaucoup de pays africains, vint, encore plus fortement qu'auparavant, encoder le marasme général dans lequel ils étaient en train d'évoluer. Car, en plus de désigner les pouvoirs d'État comme les lieux de ses plus grandes et sombres performances, il tendit à être conforté par eux.

C'est ainsi qu'au Cameroun, spécialement dans les provinces de l'Est, comme l'a fort bien étudié Peter Geschiere, des tribunaux en bonne et due forme, se mirent à juger et à condamner quantité d'accusés de sorcellerie (qui avaient été dénoncés par des proches ou des voisins) avec comme « témoins à charge » des guérisseurs-clairvoyants réputés tout à fait compétents pour déceler les actions occultes²³⁵. Par rapport aux périodes antérieures, il s'est agi là de phénomènes, où le droit positif se mêla aux coutumes ordaliques, largement inédits, mais qui n'ont cessé de se multiplier dans d'autres pays africains, encore que certains d'entre eux, dirigés par des régimes marxistes, comme le Bénin, en avaient déjà été les fers de lance dans les années 1970 en menant, par la délation, des procès rapides et des arrestations, de véritables chasses aux sorciers²³⁶.

Pendant, cette omniprésence du schème sorcellaire fut aussi étroitement liée à l'émergence de nouveaux prophétismes qui, tout en déclarant vouloir éradiquer fétichisme et actions malfaisantes, s'en prirent souvent aux religions officielles (y compris les Églises issues de prophétismes antérieurs). Non seulement, selon eux, parce qu'elles étaient incapables d'accomplir cette tâche qui leur incombait, mais aussi parce qu'elles-mêmes, liées aux puissants et à la richesse, recouraient à ces sombres pratiques et manigances.

Au milieu des années 1980 justement, j'ai suivi de très près un mouvement prophétique de ce type en Côte d'Ivoire, alors que ce pays qui avait connu une grande prospérité durant vingt ans entraînait dans une longue phase de crise socio-économique. Comme s'il était la réplique, soixante dix ans plus tard, de la geste de W.W. Harris, ce mouvement, porté par un certain Gbahié Koudou Jeannot et propagandiste de la religion Gbahié²³⁷, connut une grande popularité (jusqu'à l'arrestation de son leader) dans tout le sud ivoirien pour sa lutte contre le fétichisme et la sorcellerie, notamment auprès des couches moyennes en voie de paupérisation et, particulièrement, des jeunes exposés au chômage. Mais, parce qu'il fut le véhicule de propos hostiles aux puissants, aux religions officielles, spécialement à l'endroit de l'Église catholique étroitement liée au Pouvoir d'État et, surtout, parce qu'il reçut un large soutien de la frange « moderniste » de la population ivoirienne de plus en plus mécontente de la politique d'Houphouët-Boigny, il anticipa à sa manière la mise en cause du régime qui intervint quelques années plus tard. Mieux encore, dans la mesure où il se fit, par ailleurs, le propagandiste d'un retour à des valeurs ancestrales et proprement autochtones, ce nouveau prophétisme, en vérité très peu emprunt de christianisme (ce qui le différençia pour le coup assez

nettement du harrisme), annonça à sa manière la très grave crise politique qui allait intervenir bien après, à la fin des années 1990, et qui fut dominée par des revendications et des replis identitaires gros d'affrontements civils²³⁸.

À la même époque, mais dans un tout autre contexte puisque, très différemment de la Côte d'Ivoire, l'Ouganda n'avait pas cessé depuis son indépendance d'être la proie de coups d'États militaires, de régimes despotiques et dévastateurs et, qui plus est, d'une courte invasion de son territoire par la Tanzanie voisine, un mouvement prophétique, dit du *Saint Esprit*, mené par une certaine Alice Lakwena entreprit d'y mener, sur fond de conflits anciens entre le nord et le sud du pays, une guerre à la fois contre la sorcellerie jugée galopante et contre le nouveau régime de Yoweri Museveni. L'intéressant dans ce mouvement, fort bien étudié par Hieke Behrend²³⁹, qui était donc un mouvement tout à la fois spirituel, contestataire et guerrier (les *Holy Spirit Mobile Forces* qui regroupèrent jusqu'à dix mille soldats réussissant à menacer le régime²⁴⁰) et qui était composé principalement de jeunes gens (à commencer par son leader qui avait vingt cinq ans), c'est qu'il s'en prit à la fois à la société dont il était issu (la société acholi occupant le nord-ougandais, devenue à ses yeux impure et mortifère) et au pouvoir en place, appuyé par le sud, jugé, par ses iniquités, tout aussi délétère. Autant d'appréciations qui le justifèrent à opérer, aussi bien par ses propres techniques de purification que par les armes, une sorte de redressement moral de la nation ougandaise à l'exemple et sous la direction d'un univers acholi régénéré.

Mais ce qui a, en outre, participé à la dynamique de ce singulier mouvement prophétique, c'est que l'Ouganda, particulièrement la région acholi, fut l'un des tout premiers pays africains à connaître une rapide et forte expansion de l'épidémie de sida, laquelle, par les nombreuses morts qu'elle provoquait, contribua fortement à la prolifération des accusations et des interprétations sorcellaires.

À cet égard, au-delà du cas ougandais, on ne peut que mettre en relation la forte dégradation des conditions socio-économiques, la montée des jeunes générations, la recrudescence de mouvements politico-religieux établissant, comme s'il s'agissait justement d'un phénomène épidémique, la « réalité » d'une sorcellerie proliférante, avec le développement du sida, spécialement en Afrique orientale et centrale et, en Afrique de l'Ouest, dans un pays comme la Côte d'Ivoire. Ce fut là, pour nombre d'États africains, une nouvelle épreuve qu'ils eurent bien du mal à affronter étant donné que le sida n'était manifestement pas, pour quantité de

leurs citoyens, qu'une affaire sanitaire, et que les programmes de prévention qu'ils durent malgré tout mettre en place (à l'instigation de l'OMS puis de l'ONUSIDA), contribuèrent, comme on l'a vu, (notamment par un slogan du genre le du genre « le sida tue »), à créer un climat singulièrement mortifère²⁴¹.

En tout état de cause, le sida, à partir du milieu des années 1980, s'ajouta à la longue série des autres infortunes et contribua à la dégradation des relations familiales et sociales qui, tout en ne se traduisant pas nécessairement en termes de sorcellerie, se concrétisa en peurs du voisin, de l'étranger, en ruptures conjugales, bref en une prolifération de crises d'altérité. Et la recrudescence des offres religieuses, sans forcément déboucher sur des manifestations politiques du type de celles des nouveaux prophétismes en Côte d'Ivoire et surtout en Ouganda, œuvra, plus généralement, à la constitution d'une vaste économie de la « guérison divine²⁴² ». Car la plupart de ces offres, nouvelles ou déjà anciennes, en plus ou indépendamment des combats anti-sorcellerie, ne laissèrent de vouloir traiter les problèmes des gens, qu'ils fussent des problèmes de santé, de chômage, des problèmes familiaux ou de totale désespérance face à la solitude ou l'absence de toute perspective d'avenir. C'est pourquoi du reste, même des représentants de la très officielle et très honorable Église catholique, se mirent à s'employer à ces tâches de guérison, spécialement au travers de son renouveau charismatique. C'est ce qui se produisit spectaculairement en Zambie où son extraordinaire archevêque Emmanuel Milingo outrepassa largement son sacerdoce en circulant dans tout le pays pour y rassembler les masses de gens souffrants et accomplir quantité de « miracles ». Ce qui inquiéta finalement les autorités politiques du pays et amena le Vatican à le rapatrier *manu militari* entre ses murs²⁴³.

Par ailleurs, toujours à la même époque, du côté de l'islam et des pays africains à forte présence ou majorité musulmane, les choses commencèrent à bouger assez sensiblement. En effet, alors que depuis la période coloniale, le monde islamique, spécialement les confréries qui représentaient des organisations puissantes, s'était assez bien accommodé des pouvoirs en place et de ce qui les constituait en pouvoirs séculiers et laïques, dans de nombreux pays se développèrent des courants réformistes, Il s'est agi surtout de courants *wahhâbites*²⁴⁴, soit des courants réclamant une application littérale du Coran et de la Sunna (tradition qui contient les faits, gestes et propos du Prophète) et refusant toutes les innovations et toutes les déviations vers le paganisme que véhiculaient à

leurs yeux les ordres soufi et les marabouts. Sans doute, des réformismes s'étaient-ils déjà manifestés de longue date en Afrique subsaharienne, notamment durant les colonisations, et les différends ou les heurts avec les adeptes des confréries n'empêchèrent pas que ce fût, comme on l'a déjà évoqué, un affilié de la *Qâdiriyya*, Usmane dan Fodio, qui, suite à un *djihâd*, fonda, au tout début du XIX^e siècle au nord de l'actuel Nigeria, le califat de Sokoto et y appliqua la stricte loi islamique (la *sharia*²⁴⁵).

Cependant, le genre de réformisme qui se développa dans les années 1980 eut cette caractéristique de concerner de nouvelles générations intellectuelles, dont une partie avait été formée quelque temps plus tôt dans les universités du Proche ou Moyen-Orient suite aux relations que leurs pays avaient nouées avec les États arabes et l'Iran (notamment en adhérant à l'OPEP et/ou à l'Organisation de la conférence islamique), et qui était de plus en plus critique à l'égard de leurs gouvernants. En fait, la constitution de cet islam politique fut tout à la fois liée aux évolutions problématiques des pays africains et à un contexte international qui, par le poids qu'avaient désormais pris les pays arabes pétroliers (spécialement l'Arabie saoudite) et l'événement qu'avait représenté la révolution iranienne, autorisait une mise en cause plus explicite ou plus radicale de la manière dont les États africains avaient géré leur développement national dans le sillage des colonisations occidentales²⁴⁶.

Dans un pays comme le Sénégal, où pourtant les confréries étaient singulièrement fortes, des mouvements réformistes s'organisèrent, notamment dans le monde universitaire. Pas seulement pour se démarquer de la *Muridiyya* ou de la *Tidjaniyya* (qui commencèrent elles-mêmes à véhiculer en leur propre sein des mouvements similaires), mais aussi et surtout pour contester l'État dominé par le parti socialiste sénégalais (celui donc de Senghor et de son successeur Abdou Diouf) auquel ils reprochaient ses échecs en matière de développement, sa trop grande soumission aux modèles et au mode de vie occidentaux et, pour tout dire, une laïcité qui, à leurs yeux, participait d'une corruption de plus en plus accentuée des mœurs²⁴⁷.

En réalité, c'est dans bien d'autres pays (par exemple au Mali ou au Niger), y compris dans ceux où la religion musulmane n'était pas majoritaire (comme le Burkina Faso ou la Côte d'Ivoire), que commença à se répandre un islam politique, c'est-à-dire un islam décidé à se mêler très directement des affaires publiques. Porté par de nouveaux acteurs, de nouveaux prédicateurs, généralement jeunes et fortement inspirés par l'Iran de Khomeyni ou par le *djihâd* afghan contre les troupes soviétiques,

ce mouvement se concrétisa également par le développement d'écoles coraniques et de *médersas* (écoles d'enseignement supérieur) témoignant tout à la fois de forts soutiens financiers des pays arabes et de la crise ou de la mise en cause de l'école occidentale²⁴⁸.

Au reste, c'est certainement le cas nigérian qui, à ce moment de l'histoire post-coloniale, est le plus illustratif de la place grandissante prise par le religieux, en l'occurrence ici par le réformisme musulman et par de fortes tensions inter-confessionnelles, dans l'évolution politique des États africains. Cas d'espèce assurément puisqu'il s'agit d'un immense édifice fédéral (qui venait d'atteindre la trentaine d'États), où la rente pétrolière avivait de très inégales transformations sociales et les compétitions pour s'en accaparer les meilleures parts et dont la vie politique avait déjà été particulièrement tourmentée depuis l'indépendance avec une guerre civile, essentiellement ethnico-régionale, qui dura trois ans (1966-1970) et une succession de putschs militaires. Mais, en ces années 1980, alors qu'il avait essuyé de nouveaux coups d'États, le Nigeria devint le théâtre (ce qui était malgré tout assez nouveau) d'affrontements religieux qui furent justement à sa mesure ou, plutôt, à sa démesure.

En effet, dès 1978 s'était créé un mouvement fondamentaliste nommé *izala*²⁴⁹ qui disait vouloir s'en prendre, dans les États du nord, aux traditions confrériques (représentées par la *Qâdiriyya* et la *Tidjaniyya*) et, quelque temps plus tard, un mouvement millénariste²⁵⁰ y était apparu massacrant par milliers dans plusieurs villes aussi bien des musulmans que des chrétiens. Mais, par la suite, les choses prirent une tournure encore plus grave et plus tranchée dans plusieurs États du Nord et du Centre nigérian. Dans ces États, les mouvements réformistes musulmans, l'*izala*, mais aussi l'influente *Muslim Student Society*, implantée dans les grandes universités, qui voulaient imposer la *sharia* à l'ensemble du pays, s'attaquèrent ou se heurtèrent aux populations chrétiennes qui, elles-mêmes, étaient de plus en plus sous l'influence d'Églises évangéliques et pentecôtistes²⁵¹. Ce qui fit de très nombreuses victimes et produisit de nombreuses destructions de mosquées et d'églises dans plusieurs grandes villes de la Fédération.

Toutefois, malgré cette montée en puissance du religieux dans nombre de mobilisations populaires, la fin des années 1980, marquée par la chute du mur de Berlin et la fin de la guerre froide, sembla permettre que la politique, au sens le plus ordinaire du mot, reprît ses droits. Comme on l'a déjà évoqué, des manifestations de grande ampleur, animées surtout par des citoyens, des salariés, de jeunes chômeurs et des étudiants,

contestèrent partis uniques et « Pères de la nation » et dans beaucoup de pays, dès le début de la décennie suivante, la reconnaissance du multipartisme et les libertés publiques redéfini le cadre de fonctionnement des États africains.

Pour autant, cette vie politique, qui était en train de s'affirmer et qui semblait prendre avantageusement des formes démocratiques, ne se délia pas véritablement de ses enclassements religieux. Au contraire, dans certains pays qui organisèrent, en 1990 et 1991, des Conférences nationales dont le but était d'opérer de grands et cathartiques déballages afin d'entamer un nouveau départ²⁵², elle fut provisoirement soumise à une sorte d'ordre moral et théologique. Durant des semaines, sous la présidence d'une haute personnalité religieuse, toutes les composantes de la société et de l'État (y compris les présidents en exercice) furent ainsi invitées à s'exprimer, souvent à se confesser, et à dialoguer si possible entre elles. En fait, étant donné que ces Conférences concernèrent des pays à majorité chrétienne (Bénin, Togo, Gabon, Congo-Brazzaville, Zaïre) où l'Église catholique avait historiquement occupé une position centrale, ce furent des évêques et des archevêques qui jouèrent le rôle de maîtres de cérémonie²⁵³, à l'instar de Mgr Isidore de Sousa (archevêque de Cotonou) qui inaugura au Bénin la première de ces conférences au début de 1990 après que Kérékou eut déclaré la fin du marxisme-léninisme²⁵⁴. Ce qui laisse à penser qu'en occupant cette fonction pastorale en lieu et place des présidents en exercice, ces éminents représentants de l'Église catholique indiquaient que celle-ci, à l'image du Vatican, savait s'occuper des affaires de la cité terrestre, spécialement des affaires de l'État, et qu'elle était d'autant plus apte à s'en occuper qu'elle avait été partie prenante d'histoires et de mémoires proprement nationales.

Mais, si elles furent de la sorte des grands-messes redorant le blason d'une Église catholique qui fut parfois quelque peu bousculée par certains régimes comme ceux du Bénin et du Congo-Brazzaville où le socialisme avait été durant un temps au poste de commande, ces Conférences ne furent guère au rendez-vous de la réconciliation et de la démocratisation qu'elles avaient laissé espérer. Car, outre qu'elles débouchèrent presque toutes sur le maintien des présidents en titre, lesquels avaient été pourtant fortement contestés (et qui furent donc, semble-t-il, pardonnés), certaines opérèrent comme des rites d'exorcisme qui aggravèrent, plutôt qu'elles n'améliorèrent, la perception des pouvoirs d'État et des relations sociales dans leur ensemble. C'est ainsi que Joseph Tonda a fort bien montré que, lors de la Conférence nationale congolaise en 1991, son président,

Mgr Ernest Kombo, ne cessa de parler du pays, et particulièrement de ses autorités politiques, comme étant gouverné par un trop plein de péchés et de forces maléfiques dont ils devaient se libérer. Toutes choses qui ne furent guère propices pour le moins à l'apaisement des esprits et à la réconciliation, comme le démontrera peu de temps après le déclenchement d'une sanglante guerre civile²⁵⁵.

■ Des réformismes religieux à la conquête des espaces publics et des sphères politiques

Cependant, au-delà des Conférences nationales et, plus généralement, de la grande contestation ou du grand déballage du tournant des années 1990, qui débouchèrent tantôt, comme au Congo-Brazzaville, sur des guerres civiles, tantôt sur le maintien (ou le retour) des « Pères de la nation », plus rarement sur des processus effectifs de démocratisation, c'est bien le religieux, sous différentes formes, qui, partout, occupa toujours davantage le devant de la scène. Il parut, non seulement capter dans sa propre sphère le politique, mais aussi prendre de plus en plus à son compte les tâches plus prosaïques de « développement » dévolus initialement aux États.

En fait, comme on l'a vu dans la première partie, la période qu'ouvrit cette césure historique et qui fut souvent baptisée d'afro-pessimisme, accentua les tendances qui étaient déjà perceptibles antérieurement, avec encore plus de pauvreté, de chômage, d'économies souterraines, de corruption, de délitement des rapports sociaux et toujours moins de capacités étatiques et politiques pour y faire face. Tout cela dans un contexte de régression de la santé publique (inversant les améliorations des trois premières décennies des indépendances) qui fut notamment due aux épidémies de sida, mais aussi à quelques autres maladies transmissibles, comme celle, plutôt inédite en Afrique et liée aux premières, de tuberculose.

On eut ainsi une multiplication des hétérogénéités, géographiques, sociales, ethniques, générationnelles, etc., une amplification des stratégies de survie et des mouvements de replis sur des sphères particulières. Mais on eut également, et concomitamment, une intensification et une diversification des connexions avec l'extérieur. Plus précisément, la vague néolibérale qui, en s'accroissant au tournant de la décennie, n'était manifestement pas pour rien dans la dégradation générale du continent,

s'accompagna, ainsi qu'on l'a dit, d'une prolifération de nouvelles aides à son endroit. Spécialement celles d'ONG qui entendaient s'occuper de populations et de communautés locales, et non d'États qu'elles jugeaient peu fréquentables. Mais, dans le même temps, cette vague fut le véhicule, et de manière peut-être encore plus significative, d'un foisonnement de nouveaux mouvements d'obédience chrétienne, islamique ou traditionnelle qui, tout en s'appuyant fréquemment sur des réseaux ou des entreprises transnationales, eurent cette commune caractéristique de vouloir réveiller et réformer en profondeur l'univers religieux auxquels ils ressortissaient et de se mêler de plus en plus des affaires publiques.

Sans doute on ne s'étonnera pas, compte tenu que la vague néolibérale était surtout d'inspiration nord-américaine et « anglo-saxonne », qu'au moins par la quantité impressionnante de nouvelles dénominations, ce foisonnement fût d'abord d'obédience chrétienne, en l'occurrence de filiation protestante. C'est là un phénomène que l'on a déjà évoqué et qui n'était pas véritablement inédit.

Dès l'époque coloniale, outre les prophétismes de facture plus ou moins synchrétique, *Les assemblées de Dieu* (remontant à la première vague pentecôtiste²⁵⁶) s'étaient tout particulièrement répandues dans plusieurs pays africains (comme la Haute-Volta, le Ghana, le Nigeria ou encore en Afrique australe). Et, après les indépendances, nombre d'Églises s'étaient instituées en s'émancipant de la tutelle des missionnaires occidentaux (presbytériens, baptistes, méthodistes, adventistes du septième jour, etc.) qui les avaient créées à partir de leur propre affiliation religieuse. Cependant, au cours des années 1970-1980, nombre de pays africains, spécialement anglophones, avaient été derechef des terres de prosélytisme évangélique et pentecôtiste pour des missionnaires surtout nord-américains qui susciterent localement de nombreux charismes et vocations pastorales, notamment dans le monde universitaire²⁵⁷, lesquels donnèrent rapidement et efficacement lieu à la création de nouvelles dénominations religieuses²⁵⁸. Le cas certainement le plus exemplaire fut le Nigeria où s'affirmèrent tout particulièrement deux grandes Églises, *The Redeemed Christian Church of God* (L'Église Chrétienne des Rachetés de Dieu) et *The Deeper Christian Bible Church* (L'Église biblique de la vie profonde) qui prirent également une dimension internationale en s'implantant, non seulement dans les pays voisins, mais aussi hors d'Afrique, tout particulièrement en Grande-Bretagne et aux États-Unis où de nombreux Nigériens avaient émigré ou étaient en train de le faire. En fait, c'est de cette époque

que le Nigeria, mais aussi le Ghana, relayant les pays occidentaux traditionnellement portés au prosélytisme chrétien, devinrent, du point de vue de ces grandes et entreprenantes Églises, des nations missionnaires, à savoir des nations prêtes à évangéliser les peuples qui ne l'ont jamais été ou qui le furent insuffisamment ou suivant de « mauvaises voies ».

Mais c'est au cours des deux décennies suivantes qu'une nouvelle vague, dite néopentecôtiste, bien plus ample que les précédentes, vint déferler partout en Afrique. D'abord, évidemment, dans les pays où il y avait déjà une longue et importante tradition prophétique et/ou protestante (notamment pentecôtiste du type *assemblée de Dieu*), mais également dans ceux où le catholicisme était resté longtemps prédominant (comme la Côte d'Ivoire, le Cameroun, le Bénin, le Kenya, ou le Rwanda d'après le génocide.), et même dans les pays majoritairement musulmans où il s'est agi, dans des conditions certes plus difficiles et périlleuses, de faire abandonner la foi en Mohammed au profit de la foi en Jésus-Christ.

Intervenant à la fin de la guerre froide et donc en même temps que sa comparse néolibérale qui, de son côté et à l'encontre des États centraux, œuvrait à la gouvernance et au développement local, cette vague néopentecôtiste était, pour l'essentiel, partie des États-Unis. Plus précisément, elle avait été initiée par de nouvelles figures pastorales qui, dans le contexte du grand boom économique nord-américain des années 1960-1970, se mirent à prêcher la foi en l'Évangile (*Faith Gospel*) en un sens où celle-ci devait être d'abord et avant tout une foi en la prospérité. Ce qui signifiait un rejet de la souffrance et de la pauvreté ou, mieux encore, une quête de transformation et de réussite individuelle²⁵⁹. Autrement dit, contrairement à la vieille éthique protestante d'une mise à l'écart, voire d'un refus des plaisirs ou des attraits de ce monde, qui avait inspiré jusqu'alors la plupart des courants réformistes chrétiens, ces nouveaux théologiens entendirent faire d'une authentique foi, la voie royale pour obtenir la grâce divine, c'est-à-dire un changement de soi donnant accès aux biens et au bonheur terrestres. Modèles de « born again » devenus riches et célèbres tels des stars, ce furent eux qui, par leurs écrits et leurs cassettes-vidéos, portèrent cette nouvelle vague pentecôtiste au-delà des États-Unis, en Amérique latine, en Asie, ainsi bien sûr qu'en Afrique où ils suscitèrent de nouvelles vocations alors même que la pauvreté et les malheurs en tout genre y étaient en croissance exponentielle.

Suivant la tradition pentecôtiste du « baptême dans l'Esprit » accordant des dons de guérison, de vision et de discernement, celui-ci affecta, en de plus en plus grand nombre, des individus qui ne se

contentèrent pas de s'auto-proclamer renaissants et pasteurs mais se firent plus ouvertement des entrepreneurs religieux. En l'occurrence les créateurs d'une nouvelle dénomination qui, bien souvent, prenait d'abord corps à leur domicile, grossissait en se diffusant dans le voisinage, mais qui, suivant les circonstances et les opportunités, pouvait devenir une Église de bien plus large audience. Phénomène essentiellement urbain, touchant les couches moyennes paupérisées de beaucoup de pays africains où le christianisme était implanté de longue date, il permit à quantité de ces individus « renés » et pénétrés du Saint Esprit de vivre un peu mieux grâce aux contributions matérielles de leurs cercles de fidèles et, pour quelques-uns d'entre eux, de véritablement s'enrichir, dès lors que leur Église s'était développée et recevait régulièrement dîmes et offrandes.

C'est pourquoi, on pourrait tout à fait dire que, durant cette période de grand marasme socio-économique et de grands désordres civils, la détention de quelques charismes, de quelques pouvoirs de vision et de guérison par un nombre croissant d'individus, participa, sinon d'un processus de démocratisation, du moins d'un libéralisme tout à la fois confessionnel, civil et économique. À l'exemple de ce que j'ai pu observer à Abidjan peu avant la survenue du coup d'État en 2002 contre le régime de Laurent Gbagbo (et qui s'est accentué jusqu'à aujourd'hui tout au long de la crise) où beaucoup de maisons privées s'étaient transformées en petites communautés de prières et où certaines de ceux (ou celles) qui en étaient les animateurs avaient très libéralement entrepris de conduire des croisades dans les rues avoisinantes pour y prêcher la paix et le redressement moral.

Cependant, parallèlement à cette dissémination des vocations pastorales et de « l'argent de Dieu », pour reprendre l'heureuse expression de Ruth Marshall-Fratani appliquée au contexte nigérian²⁶⁰, nombre d'Églises indépendantes, qui s'étaient créées au cours des décennies précédentes ou plus récemment, continuèrent à se développer et, pour certaines, à s'internationaliser. Ce fut tout particulièrement le cas de l'Église de pentecôte du Ghana ou des grandes Églises nigérianes déjà mentionnées qui comptaient plusieurs centaines de milliers de membres ressortissant à plus d'une cinquantaine de pays²⁶¹. Mais on eut également l'une des plus grandes Églises pentecôtistes brésiliennes, *L'Église Universelle du Royaume de Dieu*, (créée en 1977 par un certain Macedo à Rio de Janeiro) qui vint s'implanter durant les années 1990 avec ses pasteurs cariocas dans plusieurs pays africains à partir des régions lusophones et qui y développa de véritables stratégies de conquête. Ciblant, comme

d'autres grandes Églises concurrentes, plutôt les grandes villes, elle y récupéra de vastes locaux assez bien situés et visibles, tels que des salles de cinéma ou des dancing (beaucoup moins fréquentés qu'autrefois) et, en affichant son slogan « Arrêtez de souffrir », elle y organisa en quasi permanence des séances de délivrances et de promesses de vie meilleure. À quoi s'ajoutèrent ses croisades dans les quartiers et ses « Associations de bienfaisance chrétiennes », dites ABC, s'occupant de malades et d'enfants de la rue²⁶².

Autrement dit, bien que la compétition devînt de plus en plus intense entre anciennes et nouvelles Églises, entre nouvelles dénominations qui prétendaient grandir et celles qui vivaient sur leur acquis, entre les étrangères et les nationales, tout sembla se passer comme si leur prolifération était constitutive d'un véritable marché religieux (les fidèles ne l'étant pas forcément et allant vers l'offre qui, au moins provisoirement, leur paraissait la plus en mesure de résoudre leurs problèmes). Un marché qui était en même temps un marché de l'emploi puisque des pasteurs, ou des fidèles montés en grade au sein de telle ou telle de ces Églises ou dénominations, parvenaient à vivre de leur foi et de leur prosélytisme, ou que telle grande figure charismatique prêchant la théologie de la prospérité était elle-même en train de faire fortune.

Mais ce qu'on pourrait appeler aussi bien un marché de libre concurrence, qui bousculait les positions acquises, notamment celle de l'Église catholique (en perte de vitesse dans beaucoup de pays malgré son « renouveau charismatique » qu'elle laissa peu ou prou se développer contre les rivaux pentecôtistes), et qui était tout à fait adapté à la vague néolibérale en cours, ne cessait en réalité de mettre en scène un bien sombre état du monde et des rapports humains. Car, s'il paraissait apporter des solutions aux problèmes des gens et créer de l'emploi, s'il semblait façonner quantité de « sujets de Dieu²⁶³ » qui pouvaient se déclarer, par leur foi en l'Évangile, métamorphosés et décidés à réussir leur vie, ce marché se donnait surtout à voir comme un vaste étalage de malheurs et de souffrances, ainsi que l'indiquaient les panneaux des édifices culturels qui proliféraient dans les grandes villes (« prières de délivrance », « arrêtez de souffrir »). C'est pourquoi était-il, d'une certaine façon, la vérité de la manière dont s'étaient détériorées les conditions de vie d'une masse considérable d'Africains, même s'il fournissait également des garanties ou des protections contre l'adversité pour des milieux aisés ou des gens d'importance qui se constituaient également en clubs ou en groupes de prières²⁶⁴. Davantage du reste que les conditions de vie, c'était bien plutôt

le climat délétère et mortifère des années 1990-2000 qu'il mettait ainsi en exergue, révélant aussi bien des menaces de désordres civils (quand elles n'étaient pas devenues ou en train de devenir effectives), que la régression de la santé publique par les épidémies de sida, ou encore les tensions de plus en plus vives au sein des structures familiales et des ménages.

De sorte que si les innombrables « sujets de Dieu », que ce marché était en train de générer, trouvaient dans ses offres religieuses, notamment dans l'offre néopentecôtiste particulièrement encline à pratiquer le registre émotionnel²⁶⁵, du réconfort, des formes de catharsis ou des remèdes à la solitude et aux carences familiales, il ne cessait de les produire avant tout comme sujets de souffrance ou de mal être. Il s'agissait donc, pour le coup, d'un assez problématique processus de subjectivation. Mais auquel il faut ajouter un caractère passablement inquiétant dans la mesure où ces nouveaux réformismes chrétiens ne concevaient les transformations individuelles et collectives que sous condition de libérer les sujets des démons qui les habitaient et de préserver ou de guérir les populations d'entreprises sataniques, comme si les opérations du Saint Esprit dont ils étaient les promoteurs ne pouvaient avoir une quelconque efficacité qu'en attestant de la présence profuse du Diable.

Cela nous ramène à l'idiome de la sorcellerie et à la façon dont, comme on l'a dit, il avait gagné toutes les sphères de la modernité africaine et été continuellement conforté et entretenu par des prophétismes et par les États eux-mêmes au travers de leurs tribunaux ou des rumeurs circulant autour de leur très occulte fonctionnement. Plus précisément, cela nous renvoie à un contexte de très grande « insécurité spirituelle » pour reprendre l'expression d'Adam Ashforth²⁶⁶ qui, bien évidemment, fit le lit de nouvelles offres religieuses du type de celles proposées par les néopentecôtismes, mais qui, grâce à ces derniers, se révéla encore bien plus préoccupant, comme gouverné par le Malin, appelant du même coup des mesures radicales. De sorte que nombre de ces offres, au-delà de leurs professions de réussite et de prospérité, s'installèrent au premier chef comme des entreprises de diabolisation qui outrepassaient les attendus des discours et des interprétations sorcellaires, même si ceux-ci avaient déjà amplifié leur présence dans les interactions sociales et les espaces publics²⁶⁷.

Avant que de prétendre transformer des sujets souffrants ou inquiets en sujets de Dieu, elles les constituèrent donc d'abord en sujets du Diable. Ce qui revenait à dire que si quantité d'individus étaient touchés par la maladie, par des échecs en tout genre, par des conflits familiaux, ce n'était

pas seulement par manque de foi dans le Sauveur. C'était parce qu'ils étaient gouvernés, possédés par quelque démon et qu'il leur fallait donc être exorcisés. Même, et peut-être surtout, le sida devint, pour certaines Églises néopentecôtistes, l'œuvre de Satan ; ce qui ne devait exiger, selon la plupart d'entre elles, mis à part l'exorcisme et l'intervention de l'Esprit Saint, aucun remède émanant de la médecine, ni aucun moyen de prévention du type préservatif (celui-ci pouvant être au contraire dénoncé par elles comme un instrument démoniaque). Mais, mieux ou pire encore que le sida, la pauvreté ou l'appauvrissement, qui était l'un des motifs majeurs pour lesquels ces Églises étaient de plus en plus fréquentées, et toutes les maladies sociales qui lui étaient associées (alcoolisme, prostitution, délinquance, etc.), furent également considérés comme un travers d'origine typiquement satanique. En quoi cette curieuse façon de voir semblait avoir l'avantage d'absoudre tout le monde sauf les masses de pauvres qui n'étaient pas encore venus se soumettre au baptême dans l'Esprit.

En fait, ce singulier travail de subjectivation, qui visait à mettre de plus en plus de gens (les personnes souffrantes et pauvres, mais également les personnes plus à l'aise, en quête d'enrichissement ou de sécurité) en situation de dédoublement, de rejet d'un certain soi afin de pouvoir renaître, participa plus largement d'une vaste crise diabolique dans laquelle nombre d'États africains ont très problématiquement plongé. En effet, surenchérisant en quelque sorte sur tous ceux qui, avant eux, avaient mis en cause les cultes magico-religieux traditionnels, les néopentecôtismes les plus radicaux entreprirent, non seulement de les réduire à de pures œuvres sataniques, mais aussi de proscrire à chaque « renaissant » la fréquentation et l'usage des coutumes ancestrales (polygamie, culte des ancêtres, rituels funéraires, etc.), comme si la totalité de ce qui composait les antiques cultures africaines était d'origine démoniaque²⁶⁸. Mais cette diabolisation s'adressait également à tous ceux qui avaient justement prétendu s'attaquer à ces cultes et qui échouèrent parce qu'en réalité, dirent ces néopentecôtismes, guidés par de « faux » monothéismes, ils n'avaient jamais cessé d'avoir des connivences avec eux. Comme l'islam avec ses marabouts et ses talismans, le catholicisme avec ses cultes des saints et de la vierge ou encore les Églises prophétiques locales qui avaient préféré entretenir la dévotion à l'égard de leur fondateur et inventé leur propre théologie plutôt que de se référer à la vérité des textes bibliques.

Autrement dit, peu d'acteurs religieux, à part eux-mêmes (encore qu'ils dirent faire preuve d'une vigilance et d'un discernement constants, car le Diable eut vite cette réputation de pouvoir s'immiscer partout, au plus près des meilleurs pasteurs), devaient échapper à leur entreprise de diabolisation et, partant, aux campagnes de dénonciation et de stigmatisation qu'ils se proposaient de mener pour produire de véritables sociétés ou nations de Dieu. Dans certains pays, ces campagnes ne furent pas que discursives. Tantôt, elles accentuèrent les conflits qui étaient à l'œuvre de longue date, comme au Nigeria où la présence notamment de courants islamistes ne pouvait que conforter leur penchant à diaboliser la religion musulmane. Tantôt, elles participèrent de processus de brutalisation au déroulement desquels les mots pouvaient valoir comme des modalités d'actions, comme en Côte d'Ivoire où quantité de pasteurs ne cessèrent de prier pour la paix tout en assénant à leurs adeptes qu'il fallait chasser Satan du pays²⁶⁹.

À propos d'entreprises de diabolisation débouchant sur des passages à l'acte violent, l'exemple d'enfants accusés de sorcellerie en République démocratique du Congo (ex-Zaïre) et en Angola, fut particulièrement éloquent²⁷⁰. En l'occurrence, il s'est agi d'enfants ressortissant à des familles urbaines désorganisées ou sous fortes tensions, ou encore d'orphelins (dont le ou les parents disparurent durant les affrontements militaires ou civils, ou à cause du sida) qui avaient bien du mal, faute de politique publique à leur endroit, à être pris en charge. Sorte de fardeau devenu insupportable, les accusations de sorcellerie permirent de les rejeter, alimentant ainsi le monde des gamins des rues, quand elles ne servirent pas ensuite à organiser leur chasse à mort. Mais, dans cette dramatique affaire, nombre d'Églises et de pasteurs, auprès desquels quantité de ces enfants fut amenée *manu militari*, y trouvèrent de quoi faire la preuve de ce qu'ils ne cessaient de répéter quant à l'omniprésence de Satan et de ses cohortes de démons parmi les humains. Et bien qu'il permit à certains enfants de retourner chez eux, leur travail de délivrance ne laissa pas d'installer le Diable et l'indispensable guerre qu'il fallait mener contre lui au cœur de la vie sociale.

En fait, on touche ici à l'un des aspects essentiels de ce mouvement confessionnel qui, depuis le début des années 1900, n'a cessé de multiplier ses dénominations en suscitant les vocations pastorales. Tout en offrant des baptêmes dans l'Esprit et les onctions qui semblèrent permettre aux gens de se libérer de leurs tourments et d'espérer en la réussite, ils ont continûment mobilisé diable et démons, non seulement pour justifier

leurs œuvres de délivrance et de renaissance à l'endroit de tel ou tel, mais aussi pour les banaliser et en faire une instance centrale des espaces publics africains devenus par là même des espaces fortement agonistiques. Sans doute, on pourrait voir dans cette double entreprise une forme de démocratisation puisque pouvaient s'y exprimer des désaccords et la possibilité de quelques mobilisations populaires. Mais, entre Dieu et Diable, c'était là un désaccord bien schématique et bien inquiétant qui n'opposait ou ne mobilisait jamais rien d'autre à la transformation de soi et à une hypothétique prospérité que la vindicte et la mort.

Encore faut-il ajouter que cette banalisation ou que cette publicisation du Diable ne fut pas uniquement le fait des néopentecôtismes et de leurs croisades de délivrance. Pressés par eux ou gagnés à leurs thèmes, certains États africains, indépendamment des tribunaux officiels qui, comme on l'a vu, pouvaient par ailleurs condamner des « sorciers », se sont lancés dans des campagnes anti-sataniques. Ce fut par exemple le cas des autorités kenyanes qui, dans les années 1990, entreprirent de s'attaquer aux « Satanistes », lesquels étaient réputés avoir infiltré aussi bien les loges maçonniques que les Témoins de Jéhovah et certainement le milieu des opposants au pouvoir en place²⁷¹. Dans ce cas, du reste, le président du Kenya de l'époque, Daniel Arap Moi, qui était un membre éminent d'une Église néopentecôtiste et qui, en tant que « born again », avait été doublement élu (par le peuple et par Dieu), fut à l'avant-poste du combat contre les forces diaboliques en même temps qu'il s'opposait, comme si elle était l'incarnation de ces forces, à la propagande pour le préservatif dans la lutte contre le sida²⁷².

En fait, il n'y eut pas qu'au Kenya où le chef de l'État se déclara « rené » et/ou porteur d'un projet pour son pays visant à annihiler les puissances démoniaques. En Zambie, là où venait de sévir l'archevêque Milingo, Frédérik Chibula, ancien leader syndicaliste, proclama, dès son élection en 1991, le pays nation chrétienne, béni par Dieu et, de ce fait, voué à abolir toutes les formes du Mal en son sein, y compris la corruption. En Ouganda, alors qu'il venait d'être aux prises avec les *Holy Spirit Mobile Forces*, Yoweri Museveni s'est largement appuyé sur le mouvement néopentecôtiste pour travailler, contre les forces diaboliques, à la renaissance du pays²⁷³. Il en fut de même d'Olosegun Obasanjo au Nigeria (élu pour la première fois en 1999), ouvertement « born again », ainsi et surtout, de Mathieu Kérékou au Bénin qui, après avoir été le chef tout puissant d'un régime marxiste, s'entourant un moment d'un marabout aux pratiques occultes, fut démocratiquement élu en 1996 en se déclarant

transformé et acquis à la cause évangélique²⁷⁴. Et Laurent Gbagbo, dans une Côte d'Ivoire qui allait de moins en moins bien et où l'Église catholique s'affaiblissait, y devint en 2000 un chef d'État contesté, mais flanqué d'un pasteur influent, organisant régulièrement des groupes de prières au palais présidentiel, comme s'il s'agissait, à l'instar de ce qui se passait dans de nombreuses paroisses, de se revigorer spirituellement afin de bouter Satan hors du pays²⁷⁵.

Dans ces différents cas de figure, on ne peut pas ne pas souligner que la conversion ou l'adhésion au néopentecôtisme est allée de pair avec de réels processus de démocratisation, en l'occurrence avec des élections par les urnes (bien qu'elles fussent parfois vivement contestées). Ce qui semblait vouloir signifier, l'exemple de Kérékou étant particulièrement édifiant, qu'un pouvoir garanti par une « authentique » foi chrétienne, mais provenant concrètement du peuple, valait mieux qu'un pouvoir laïque, mais conquis et exercé d'une manière tyrannique. De même qu'il convient d'indiquer que dans deux cas au moins, au Bénin et, surtout, en Ouganda, ces présidents-prêcheurs semblent avoir été plutôt bénéfiques à leur pays, confortant peu ou prou le processus de démocratisation et de reconstruction nationale.

Cependant, s'ils furent ainsi d'assez bons modèles de gouvernance néolibérale, s'efforçant d'obéir aux exigences économiques de plus en plus draconiennes des programmes d'ajustement structurels tout en bénéficiant de la sorte de multiples aides d'institutions internationales ou non gouvernementales (notamment religieuses), ces pouvoirs d'État, habités par le baptême dans l'Esprit et les groupes de prières, devinrent assez proches de gouvernances confessionnelles. Plus précisément, en en étant eux-mêmes partie prenante, ils accentuèrent le caractère de plus en plus religieux d'espaces publics, qui avaient déjà singulièrement pris ce tour par la profusion des Églises et des obédiences, au point d'en faire, suivant la formule de Jean-François Bayard, des « cités culturelles²⁷⁶ ». C'est-à-dire des cités somme toute assez closes où, certes ces Églises et ces obédiences semblaient pouvoir pallier les carences des États africains (non seulement par leurs prières, leurs exorcismes, mais aussi, et sans doute surtout au travers de leurs multiples associations et de leurs réseaux internationaux), mais où le prosélytisme, les croisades, ainsi que les chasses aux sorcières ou les accusations de satanisme pouvaient tenir lieu d'expressions démocratiques.

Au demeurant, les réformismes chrétiens du type néopentecôtisme n'épuisèrent pas la tendance lourde du religieux à constituer un vaste

marché, à occuper massivement les espaces publics et à vouloir s'impliquer dans l'organisation et la gestion de la cité. Comme on l'a vu, des réformismes islamistes s'étaient développés durant les années 1970-1980 dans un certain nombre de pays africains (à majorité musulmane, mais pas seulement), notamment dans le monde universitaire, qui, par la critique conjointe des modèles occidentaux du développement (libéral ou socialiste) et d'un islam africain jugé trop confrérique ou trop tolérant à l'égard des coutumes ou des usages locaux, revendiquaient un retour au Coran et à la Sunna.

Tout cela s'accrut dans les deux décennies suivantes, aussi bien à cause d'un contexte international marqué par la montée de l'islamisme et de ses multiples ramifications, qu'à cause de la présence accrue de nouveaux entrepreneurs à la fois religieux et politiques soucieux de renforcer la *umma* (communauté musulmane) en la conformant à l'orthodoxie coranique et de la faire de la sorte exister davantage dans les affaires publiques et les constructions ou reconstructions nationales²⁷⁷. Cette dynamique, que l'on pourrait qualifier de réislamisation, se traduisit par une augmentation encore plus sensible des écoles coraniques, des *médersas* ainsi que des collèges franco-arabes ou anglo-arabes (participant ainsi au développement ou à l'affermissement d'élites et de réseaux internationaux musulmans). Sur cette base, et par l'accroissement du nombre de mosquées et d'imams, par le recours aux technologies de communication telles que les vidéos, elle donna également lieu à une politique de renforcement des cinq piliers de l'islam, notamment celui qu'impose de faire le pèlerinage à La Mecque²⁷⁸. Mais elle se manifesta aussi par la multiplication d'associations et d'ONG (fréquemment soutenues par des pays arabes ou par des mouvances islamistes) qui, comme nombre d'Églises chrétiennes, notamment pentecôtistes, pallièrent les carences grandissantes des États en s'impliquant dans le développement local, mais qui, de ce fait, furent ici et là de plus en plus tentées, en effet, de s'immiscer dans les affaires publiques. Par exemple, au Niger, comme l'a montré Hassane Souley, un ensemble d'associations islamiques firent fortement pression sur le pouvoir politique pour qu'il modifiât le code de la famille, jugé par elles beaucoup trop occidental, trop laïque en quelque sorte, et pas assez fidèle aux grands principes de la loi musulmane²⁷⁹.

Mais ce fut, encore une fois, au Nigeria où le réformisme islamique, qui s'était fortement implanté dans les États du nord en se heurtant aussi bien à l'islam confrérique qu'aux minorités chrétiennes, se distingua tout particulièrement. Il s'y distingua en 1999, l'année même où le président

Obassanjo, réputé « born again », fut élu, puisque, en effet, les douze États du nord y déclarèrent la *sharia*, c'est-à-dire l'intégralité de la loi musulmane. C'était là, après que le Front national islamique, deux ans plus tôt, se fût emparé du pouvoir au Soudan, un événement tout à fait inédit en Afrique contemporaine. En tout cas, il indiquait que cet immense État fédéral qui avait essuyé plusieurs putschs militaires, une guerre civile et des conflits ethnico-régionaux, était désormais confronté à de franches oppositions entre réformismes chrétien et musulman, chacun pouvant désormais diaboliser l'autre et chasser de son univers les minorités religieuses qui n'acceptaient pas sa loi ou son style de vie.

À certains égards, la crise ivoirienne, dont les origines furent tout à la fois socio-économiques, politiques et identitaires (notamment par rapport aux « étrangers » venus du Mali et du Burkina Faso), prit également une dimension religieuse puisque, tandis qu'on priait beaucoup dans les mosquées, les églises et les temples (y compris à l'intérieur du palais présidentiel), les menaces d'affrontement entre un nord plutôt musulman et un sud plutôt chrétien semblaient se préciser.

En fait, le réformisme islamique, comme le réformisme chrétien du type pentecôtiste, se mit à constituer des « Sujets de Dieu » qui, outre d'avoir dû rompre également avec leur passé, c'est-à-dire avec ce qu'il comportait comme déplorables pratiques ou modes de vie, ne pouvaient évoluer que dans une relation d'affrontements avec des adversaires : des mauvais musulmans, des fétichistes, des chrétiens, des pouvoirs d'États subordonnés à un Occident décadent, etc.

Cependant, si parmi les multiples cibles du réformisme islamique, les confréries figuraient en bonne place puisqu'elles reposaient sur des liturgies et des dévotions qui déviaient du cadre orthodoxe de la Sunna, ce qui a parfois donné lieu à des affrontements violents comme au Nigeria du Nord, leur capacité à perdurer s'illustra tout particulièrement par des dynamiques internes qui les firent emprunter à ce réformisme et prendre également le chemin d'un islam de plus en plus politique. Ce fut assez exemplairement le cas au Sénégal où les deux grandes confréries, la *Muridiyya* et la *Tidjaniyya*, à cause notamment de la présence en leur sein de nouvelles générations et de nouveaux leaders passés par l'Université, les études coraniques et la critique des modèles occidentaux, développèrent des courants dits « néoconfrériques²⁸⁰ » qui participaient du réformisme islamique ambiant, demandant entre autres pour leurs adeptes la stricte observance des commandements et interdits musulmans. Mais ces courants propres à chacune, en exigeant ainsi une plus grande rigueur islami-

que, ne visaient pas que les millions de mourides et tidjanes sénégalais²⁸¹. Considérant que le pays allait de mal en pis, que les mœurs s'y dégradaient et que le pouvoir d'État s'occupait de moins en moins bien ou n'était désormais guère en mesure de s'occuper du développement national, ils s'engagèrent très directement, au cours des années 1990, dans la vie publique en créant des mouvements politiques. Dans le cas de la *Tidjaniyya*, ce fut le mouvement des Moustarchidines et dans celui de la *Muridiyya*, ce fut le « Mouvement pour l'unicité de Dieu » prolongé ensuite par « le parti de la vérité et du développement ».

Sans doute, n'ont-ils pas rencontré de grand succès politique (en l'occurrence électoral), mais ils n'en eurent pas moins jusqu'à ce jour une forte capacité à organiser leurs partisans et à en augmenter le nombre, spécialement parmi les jeunes auxquels ils ont offert, dans un cadre plutôt enrégimenté, des activités, un style de vie et des perspectives locales d'avenir²⁸².

Cela dit, au-delà de ce réformisme qui toucha les deux confréries, c'est la *Muridiyya*, dans son ensemble, qui est apparue de plus en plus incarner l'islam politique au Sénégal. En effet, étant essentiellement sénégalaise, fondée qui plus est par un soufi sénégalais, Cheikh Amadu Bamba, victime héroïque du colonisateur français, étant devenue au fil du temps une puissance économique avec sa cité sainte de Touba devenue elle-même la deuxième agglomération du pays, et ses nombreuses et très actives associations installées un peu partout dans le monde, la *Muridiyya* était désormais en mesure d'aspirer à la complétude politique. Plus précisément d'être la « cité culturelle » la mieux placée pour concurrencer un État sénégalais de plus en plus affaibli aussi bien par ses propres impérities que par les programmes d'ajustement structurel. En tout cas, ils devinrent de plus en plus nombreux, au sein de la confrérie, à songer à un État mouride qui porterait le destin de la nation sénégalaise et qui pourrait servir de modèle à l'Afrique²⁸³.

Au reste, pour parachever le tableau de cette déferlante religieuse des années 1990 et du début du nouveau millénaire qui s'est tout particulièrement traduite en des réformismes visant à réinvestir à l'échelle individuelle et collective les fondamentaux et les engagements de leur confession respective, il convient d'évoquer dans une perspective assez proche, même s'il s'agit d'un phénomène minoritaire, les religions traditionnelles. Car, de prime abord, on pourrait se dire qu'avec cette prolifération d'Églises néopentecôtistes s'ajoutant aux autres Églises chrétiennes, de courants islamistes concurrençant les autres appartenances musulmanes,

la période, bien plus que d'autres qui l'ont précédée au cours du XX^e siècle, fut singulièrement défavorable aux cultes et aux rituels païens. Dénoncés, combattus et diabolisés comme jamais par presque toutes les obédiences ressortissant aux religions du Livre, comment pouvaient-ils encore résister ou ne pas tout simplement disparaître. Assurément, ont-ils eu bien du mal à subsister, comme cela avait été déjà le cas depuis de nombreux siècles avec la pénétration de l'islam dans les régions sahéliennes et l'arrivée ensuite du christianisme. Toutefois, étant donné cette logique du cumul que l'on a déjà soulignée suivant laquelle on additionne plutôt que l'on ne retranche les offres religieuses, dans certains pays ou dans certaines régions, cultes et rituels païens, non seulement se sont maintenus, mais, de surcroît, connurent un nouvel essor, participant parfois à leur tour de la vague réformiste et politique qui était en train de redynamiser l'univers des religions révélées.

Trois principaux éléments contribuèrent à ce phénomène. D'abord, comme le marché religieux était simultanément un marché de la souffrance et de la guérison, la multitude d'offres émanant des religions du Livre eut pour pendant le pragmatisme de leurs fidèles, qui le furent parfois assez peu à leur endroit et qui allèrent aussi bien consulter devins, guérisseurs et autres chefs de culte pour résoudre leurs problèmes. Malades et infortunés eurent, du reste, d'autant plus de raisons de s'adresser à de tels recours que la médecine traditionnelle fut valorisée dans de nombreux pays africains²⁸⁴, même si c'était surtout pour pallier les insuffisances de leur système de santé et pour mettre en avant les vertus de leurs pharmacopées locales (et donc beaucoup moins pour promouvoir les guérisseurs en tant que détenteurs de pouvoirs mystiques²⁸⁵). Ensuite, étant donné l'ampleur prise par la causalité sorcellaire dans l'interprétation du malheur et dans tout ce qui rendait l'évolution des choses bien peu praticable ou compréhensible, les combats menés par les obédiences chrétiennes ou musulmanes, même en la radicalisant en une causalité diabolique, n'y suffirent pas. Plus précisément, comme ces combats (ou les procès en sorcellerie de certains tribunaux), ne firent que la conforter, que participer de cette modernité occulte de plus en plus envahissante, les cultes anti-sorcellerie purent continuer à avoir leur place ou même connaître un nouvel essor. Ainsi, E. Kadia Tall a fort bien montré comment au Bénin, le développement de nombreuses Églises pentecôtistes, manifestement soutenu par un chef d'État lui-même « born again », ne fut pas exclusif de celui de cultes anti-sorcellerie et thérapeutiques (ressortissant à l'important système des voduns), l'un d'entre eux étant

sous la gouverne d'un personnage qui entendait le transformer en un culte à vocation internationale²⁸⁶.

Enfin, et peut-être surtout, compte tenu précisément de l'hégémonie de plus en plus grande des religions chrétiennes, musulmanes ou d'origines les plus diverses (japonaise, coréenne, etc.), des entrepreneurs en religions traditionnelles (souvent issus du monde universitaire), comme celui du Bénin, émergèrent dans de nombreux pays pour les sauvegarder ou les revitaliser, mais aussi pour les promouvoir en Églises ou en structures ecclésiales avec leur théologie, leur liturgie, et leur donner ainsi la capacité de faire à leur tour du prosélytisme à grande échelle.

Mais, s'il diversifia ou densifia encore plus le marché religieux, lui-même participant tout à la fois d'ancrages locaux et de réseaux internationaux, cet entrepreneuriat, qui prit souvent des formes patrimoniales au goût de l'époque, s'inscrivit parfois aussi dans un registre nettement plus politique en participant de revendications identitaires et de relations de défiance avec les autres religions. Par exemple, à la fin des années 1990, j'avais pu suivre en Côte d'Ivoire l'entreprise d'un écrivain du cru assez connu consistant à redynamiser les cultes de possession dits des *bosons* (nom donné aux génies) qui étaient répandus, quoique un peu délaissés, dans l'aire culturelle akan. Ce qu'il avait appelé le « bossonisme », et qu'il voulait organiser en système théologique, avait quelque rapport avec l'idéologie de l'ivoirité à laquelle il avait travaillé par ailleurs où il s'agissait, comme on l'a vu, de fonder une autochtonie politique à l'encontre de populations réputées étrangères ou allogènes et souvent de confession musulmane²⁸⁷.

Ainsi, comme de nombreux courants évangélistes et islamistes qui se mêlèrent de plus en plus des affaires publiques et se substituèrent aux carences en matière de santé, d'éducation ou de développement national, il y eut donc également, depuis une quinzaine d'années en Afrique subsaharienne, l'affirmation d'un traditionalisme ou d'un néotraditionalisme religieux à vocation politique.

Conclusion Prolifération des gouvernances ou renforcement des États

En alignant, comme on vient de le faire, les multiples hétérogénéités des États africains, particulièrement les hétérogénéités religieuses qui, par leur propre durcissement actuel, paraissent à la fois synthétiser et radicaliser toutes les autres, n'a-t-on pas finalement démontré, un peu à l'encontre de ce qui était l'intention originelle de l'ouvrage, que leur temps est désormais compté ? Ne doit-on pas, au bout du compte, s'accorder avec tous ceux qui considèrent que ces États, qui ont été autoritairement instaurés par les colonisateurs européens pour leur propre usage, n'ont jamais véritablement pris le chemin de la modernité²⁸⁸, c'est-à-dire celui qui conduisit cette dernière, tout au long du XIX^e siècle et XX^e siècle, à se façonner en États de droit nationaux ? Marqués, dès leur naissance, par des traits majeurs d'États d'exception au service des impérialismes occidentaux, et, au cours de leur brève histoire coloniale, aussi bien par des développements ethniques et régionaux inégaux que par cette fonction bien peu modernisante de « guichetiers » (« gatekeepers ») de droits de douane ou de préleveurs de ressources²⁸⁹, ne faut-il pas convenir, après les espérances ou les illusions des années 1950-1970, qu'ils n'ont jamais pu se libérer de ce lourd atavisme ? N'est-ce pas cet autoritarisme originel et cet archaïsme fonctionnel qu'ils ont avant tout reconduit au tournant des indépendances en y associant de surcroît des patrimonialismes et des mises en scène du pouvoir empruntés jusqu'à la caricature à des régimes de souveraineté d'époques encore plus anciennes ?

Du même coup, puisque la globalisation en cours semble déjà représentée une singulière épreuve pour les États-nations en général (spécialement pour les États-nations européens qui avaient dominé et conquis le monde au XIX^e siècle²⁹⁰) concurrencés qu'ils sont de plus en plus, d'un côté, par toute une série d'organisations internationales et d'instances de l'« Empire » économique-financier²⁹¹, de l'autre par toutes sortes de reven-

dications régionales et identitaires sub-nationales, ne faut-il pas admettre que les États africains sont encore plus exposés à un inévitable processus de délitement ?

Et, puisque les hétérogénéités ne laissent de s'y accentuer depuis près de vingt ans, en même temps que certaines formes de démocratisation et de développement local, ne conviendrait-il pas, *in fine*, de s'appuyer sur elles pour reconstruire entièrement ces États, quitte à ce qu'ils deviennent des micro-États, c'est-à-dire des entités politiques du type État ethnique, État mono-confessionnel, ou qui reposent sur la restauration en bonne et due forme de royaumes précoloniaux ?

Sans doute, une partie des développements précédents a pu paraître abonder en ce sens, conforter l'idée que les forces centrifuges l'avaient désormais emporté sur les capacités centripètes de pouvoirs d'État africains, qui malgré, leur autoritarisme, ont en fait toujours été des États faibles ou fragiles. Mais ce n'était là qu'une façon de rendre compte de réalités qui nous semblent au contraire éminemment problématiques, pour une part dues précisément à la globalisation néolibérale, et que l'on ne croit pas en tout cas devoir être corrigées par la disparition des formations étatiques nées à la fin du XIX^e siècle au profit de l'érection d'une myriade de nouvelles entités politiques. Il appert que tous ceux qui, comme le politologue nord-américain Jeffrey Herbst²⁹², considèrent qu'il faut en finir avec ces formations (lesquelles, à leurs yeux, n'existent encore que parce qu'elles sont toujours et malheureusement accréditées par la communauté internationale), ne conçoivent pas véritablement lesdites nouvelles entités comme des États, mais plutôt comme des modestes territoires disposant de quelques outils de gouvernance, c'est-à-dire de quelques moyens techniques d'organisation commune pesant très peu sur la vie économique et sociale.

Si c'est là assurément une assez belle défense du néolibéralisme et de son application à l'Afrique subsaharienne en forme de post-colonialisme, on ne saurait en aucune manière la conforter. D'abord pour cette raison que ce qu'elle propose pour l'Afrique²⁹³, c'est-à-dire une nouvelle et radicale balkanisation, tranche assez fortement avec la réalité d'un monde qui, en dépit ou à cause de la globalisation, dispose d'une hyper et de plusieurs grandes puissances, ou en voie de le devenir (États-Unis, Japon, Chine, Russie, Inde, Brésil, Union européenne, etc.), pour lesquelles il n'est pas question de simple gouvernance et encore moins de mise en cause de leur unité territoriale. L'Afrique serait-elle donc définitivement un univers à part où ce qui vaudrait pour lui ne vaudrait pas pour les autres, en tout cas

pas pour les puissants de la planète ? Ce qui laisserait à penser qu'il n'y a rien de nouveau sous le soleil et que, sous couvert de rupture avec les héritages coloniaux du XIX^e siècle et XX^e siècle, l'érection de nouvelles et plus nombreuses entités politiques participerait elles-mêmes de nouvelles stratégies impériales sur le continent africain, telles que celles que font découvrir aujourd'hui les États-Unis et surtout la Chine. Mais ensuite, la proposition d'en finir avec les frontières coloniales va à l'encontre de tout ce qui fit d'elles le théâtre d'expériences et de mémoires collectives spécifiques. C'est ce que l'on a également mis en exergue, notamment en évoquant la période des années 1950 durant laquelle se sont développées des luttes d'émancipation, bien que ces frontières aient donné naissance à des territoires essentiellement voués à des captations de ressources et au sein desquels les disparités régionales et les hétérogénéités ethniques se sont multipliées.

Autrement dit, loin de se maintenir dans l'artificialité, les frontières coloniales ont pris, au fil du temps, de l'épaisseur et ont été le creuset de consciences nationales. Encore une fois, quel qu'ait été ou quel que soit le rôle de la communauté internationale (notamment des forces et de la diplomatie de l'ONU) pour préserver coûte que coûte l'intégrité de certains États africains, il faut bien plutôt s'étonner que, compte tenu de l'accentuation des hétérogénéités et surtout du déroulement, durant les années 1990, de terribles guerres civiles, il n'y ait pas plus de volontés de sécession et que s'affirment au contraire des sentiments nationaux. On continue en effet à revendiquer l'identité rwandaise, burundaise, congolaise de la RPC et congolaise de la RDC par-delà tout ce qui a fait leurs divisions meurtrières et tout ce qui pourrait théoriquement faire que chacune d'elle se décompose et se recompose à partir d'affinités ethniques que l'on croirait plus à même d'organiser la vie collective.

Aujourd'hui, bien que l'Est du pays soit toujours en guerre et échappe au contrôle du gouvernement central, la République démocratique du Congo (l'ex-Zaïre), qui peut assez légitimement porter ce nom puisque des élections y ont récemment eu lieu, parle de reconstruction nationale dans les frontières héritées du colonisateur belge et mobilise, non sans succès, des sentiments patriotiques.

En fait, ce genre de situation apparemment paradoxale ne se comprend que par le jeu d'une dialectique subtile entre pôles centraux et sphères particulières ou, plus simplement, entre constructions nationales et constructions ethniques. Loin d'opposer les unes et les autres comme la modernité à la tradition, l'expérience coloniale a eu ceci d'assez singulier

et performant de les rendre contemporaines, de faire naître des consciences nationales en même temps que des consciences d'appartenir à des groupes particuliers, même si ces dernières pouvaient se référer par ailleurs à des mémoires collectives relevant d'une expérience historique plus ancienne.

Particulièrement illustratives de cette contemporanéité, les associations ethniques²⁹⁴, qui sont apparues avant les syndicats et les partis au début du XX^e siècle, mais qui se sont généralement développées là où la modernité était en train de s'installer (c'est-à-dire dans les villes et auprès des premières populations de scolarisés et de salariés) et où, parallèlement, germaient des consciences nationales²⁹⁵. Autrement dit, quand bien même les appartenances ethniques se sont-elles souvent déclinées de façon inégale, charriant les étiquetages coloniaux et générant parfois des consciences malheureuses, grosses de ressentiments et de revanches, les expériences collectives qui les ont caractérisées ne s'en sont pas moins inscrites dans l'histoire plus globale des colonies en ce qu'elle avait pour chacune de celles-ci de spécifique, jusqu'à se prolonger après les indépendances en histoire nationale. C'est pourquoi pourrait-on avancer qu'elles ont été l'une des modalités du processus de construction nationale, c'est-à-dire que les identités ou les identifications ethniques ont été des manières diversement vécues de donner corps aux configurations territoriales tracées par les colonisateurs. Être bété ou baoulé fut ainsi une façon d'être ivoirien, comme être kabyè ou mina fut une manière de se dire togolais.

Sans doute ne doit-on pas faire bon marché d'aires culturelles ou politiques précoloniales qui ont été fragmentées par les découpages coloniaux, comme l'aire mandingue dispersée sur plusieurs pays d'Afrique de l'Ouest, l'aire akan à cheval entre la Côte d'Ivoire et le Ghana ou l'aire bakongo répartie entre la RPC, la RDC et l'Angola, qui font que des échanges et des connivences existent toujours entre leurs ressortissants respectifs. Mais, à moins de croire que ces aires et, plus généralement, les ethnies constituent les seules réalités substantielles de l'Afrique, comme si elles n'étaient pas elles-mêmes le fruit de processus historiques²⁹⁶, rien ne permet de penser qu'elles sont comme une sorte de vivante démonstration de l'artificialité ou de l'inexistence du fait national contemporain en Afrique, bien au contraire. Car, quoiqu'on puisse se dire akan on n'en est pas moins ashanti du Ghana ou baoulé de Côte d'Ivoire et qu'elle qu'ait été l'importance séculaire du royaume bakongo (du XIV^e au XVIII^e siècle), chacun des trois pays auxquels ses ressortissants appartient

aujourd'hui n'en constituent pas moins leur principal univers de références.

Certainement, également, ne faut-il pas négliger les cas de véritables dissidences qui ont effectivement débouché sur des sécessions et donc sur la création de nouveaux et plus petits États, ou les cas de ce que le politologue britannique, Joshua B. Forrest, appelle des « régionalismes persistants²⁹⁷ » comme ceux qui se manifestent toujours en RDC ou au Sénégal, ainsi que toutes les menaces de démembrement qui pèsent sur certains autres pays (Cameroun, Nigeria, etc.). Mais outre que les séparatismes réussis se limitent pour l'heure à la seule Éthiopie, il ressort plutôt des événements récents, comme ceux qui sont survenus en RDC, que les États africains résistent plutôt assez bien à leur possible éclatement, et que cela ne résulte pas seulement des politiques de préservation menées à leur endroit par la communauté internationale, mais participe aussi de l'existence d'identités et de consciences nationales.

On fera du reste volontiers l'hypothèse que l'un des plus probants, quoique très problématiques, indicateurs attestant de cette existence réside dans les manifestations récentes d'ethno-nationalisme, comme celles qui ont eu cours en Côte d'Ivoire. Sous la bannière justement d'une refondation nationale qui ne visait aucunement à remettre en cause les frontières héritées de la colonisation française, il s'est agi, mais au risque d'une guerre civile, de redistribuer les cartes ethniques et les rapports entre autochtones et « étrangers », démontrant ainsi rétroactivement l'étroite connexion qui s'est établie tout le long de l'histoire coloniale et post-coloniale entre les constructions identitaires ethniques et ivoirienne.

Encore faut-il préciser que si ce genre de phénomène advient aujourd'hui, lequel se traduit aussi bien par des manifestations de nationalisme (voire d'ultra-nationalisme) que par de dangereuses divisions internes résultant pour l'essentiel de compétitions ethniques, avec de possibles durcissements religieux, c'est que les États africains ont été bel et bien fragilisés depuis près de deux décennies. Avec la fin de la guerre froide, et donc de l'avantage en terme d'« aide au développement » qu'ils pouvaient tirer des surenchérissements auxquels se livraient les deux blocs, avec l'accentuation des programmes d'ajustement structurels, la baisse du prix de quantité de produits agricoles d'exportation, l'accroissement de la population, des mobilités humaines et des pressions sur la terre, leurs ressources se raréfient de plus en plus et exaspèrent, pour nombre d'entre eux, leurs divisions et compétitions internes. Mais à quoi s'est ajoutée, comme si leur fragilisation n'était pas encore suffisante,

une sorte de total discrédit à leur endroit, très précisément à l'endroit de ce qui les avait constitués en pôles de centralité, en Pouvoirs d'État ayant en charge l'avenir de nations. Mal dirigés, corrompus, ayant largement échoué en matière de développement, ainsi que cela a été largement martelé durant les années 1990, n'était-il pas temps de les mettre en cause dans leur fonction justement régaliennne. Et n'était-il pas opportun, compte tenu de la nouvelle conjoncture, de tirer enfin les conséquences de ce qu'affirmaient à leur propos, depuis assez longtemps, pas mal d'analystes, à savoir qu'ils étaient des États artificiels ou structurellement fragiles.

Assurément, il y avait beaucoup de justesse dans ces jugements portés sur les gouvernements africains, mais certainement, y avait-il aussi une certaine légèreté à considérer que les États ne devaient plus être soutenus, qu'ils ne devaient plus porter des politiques publiques, quand bien même n'en furent-ils jamais des maîtres d'œuvre exemplaires. Car, en les déchargeant de leur fonction centrale, on les coupa de tout ce qui faisait d'eux des États-nations, c'est-à-dire justement, non pas des États artificiels, ainsi qu'il était trop communément dit, mais des États dont les peuples partageaient très réellement des références communes. Sans doute, étaient-ils également faits de tous ces particularismes qui ont jalonné leur histoire depuis les tous débuts de l'époque coloniale et qui se sont souvent accentués en clientélisme et en tribalisme d'État après les indépendances. Ce qui, à n'en point douter, complexifiait et mettait sous tensions le caractère unitaire que chacun d'eux prétendait, par ailleurs, conférer à son peuple en lui imposant à cette fin des pouvoirs autoritaires et bien peu de libertés publiques. Mais, encore une fois, ni ces particularismes, ni ces pratiques des États africains n'ont été exclusifs de processus de construction nationale, comme en témoignèrent, même si elles furent rarement efficaces, les critiques ou les autocritiques qui furent régulièrement adressées, durant les trois premières décennies des indépendances, à ces conduites particularistes au nom de l'intérêt général et de l'unité du pays.

De ce point de vue, il est tout particulièrement significatif qu'au tournant des années 1990, c'est-à-dire au début des politiques qui menèrent vite à la fragilisation des États, nombre de pays africains aient été le théâtre d'amples mouvements populaires qui eurent, certes, une signification globale (la mise en cause, notamment par les nouvelles générations, des régimes autoritaires), mais aussi un sens et une tonalité propre à chacun, devenant ainsi plus spécifiquement malien, ivoirien, gabonais, congolais, kenyan, etc. Ce qui, comme on l'a vu, conduisit plusieurs

d'entre eux à organiser de grands forums de discussion réunissant un aréopage de représentants de l'État, des corps intermédiaires et de la société civile, appelés précisément « Conférences nationales » ; lesquelles, par le fait même d'avoir été présidées par des prélats, conférèrent de la solennité aux débats, mais, bien davantage encore, un caractère de religiosité à la préservation de l'unité de la nation. Et, si l'on peut estimer que ledit caractère était à la mesure des risques de possible détérioration de cette unité, comme en témoigna, au terme des Conférences, la rapide plongée de certains dans la guerre civile, il faut également convenir qu'en ce tournant historique, c'est-à-dire trente ans après les indépendances, les nations africaines s'y donnèrent bel et bien à voir et à entendre sous forme de manifestations populaires, puis de débats publics entre leurs diverses composantes.

C'est pourquoi, durant la période qui a suivi, est-il assez paradoxal qu'au motif précisément de la survenue de guerres civiles ou, plus fréquemment, du développement d'ethno ou de « sub-nationalismes », on se plut dans les milieux internationaux, spécialement chez ceux qui géraient les dettes extérieures et qui fournissaient les prêts sous haute conditionnalité, à considérer que la bonne gouvernance impliquait de moins en moins d'État. Comme il est assez étrange qu'une partie de la politologie ou de la sociologie politique africaniste, sur fond de post-modernisme, mais sans doute aussi d'assez forte consonance avec le néolibéralisme ambiant, ait cru bon abonder en ce sens en diagnostiquant la nécessité de la disparition des États hérités de la colonisation et leur remplacement par une myriade d'entités politiques correspondant à des collectivités humaines prétendument plus à même d'organiser le vivre ensemble.

Dans les deux cas, mais surtout dans le second, cela revint à ne pas vouloir admettre que les nations africaines avaient une certaine consistance, quand bien même étaient-elles assez souvent traversées par de profonds particularismes, et qu'en s'attaquant pratiquement et intellectuellement aux États, on s'en prenait, non pas à ce qu'on croyait être de l'artificialité, aggravée de mauvaise gouvernance, mais à tout ce qui les liait à une histoire commune et qui en faisait par conséquent des États-nations.

Ainsi qu'on l'a indiqué, le résultat ou la traduction de cette problématique bévue a consisté en un renforcement des hétérogénéités. Lequel fut rarement accompagné de bonnes gouvernances, qu'elles fussent centrales ou locales, mais donna bien plutôt lieu à la dissémination de pratiques qui étaient auparavant la quasi-exclusivité des Pouvoirs d'État (cor-

ruption, clientélisme, etc.) et, surtout, à l'aggravation de divisions et de compétitions de plus en plus étroitement liées à la raréfaction des ressources et donc à leur recherche ou à leur captation par tel ou tel groupe particulier. Quand ce ne fut pas la multiplication de milices, de groupes de « corps habillés » (militaires, gendarmes, douaniers) incontrôlés se faisant « coupeurs de route²⁹⁸ », entrepreneurs de razzias, ou organisant des « entrepôts-garnisons²⁹⁹ » où s'accumulèrent butins et produits de contrebande, on eut, sur un mode plus pacifique, un intense mouvement d'ONGisation qui tendit à autonomiser et à privatiser localement les actions de développement et, ainsi, à donner de moins en moins de contenu aux politiques publiques.

Sans doute, comme se sont complus à le mettre en avant certains analystes³⁰⁰, y eut-il dans ces diverses pratiques, un certain dynamisme, le déploiement d'habiles tactiques et stratégies au sein des sociétés civiles, la démonstration que l'informel, si le mot avait encore un sens, prenait de plus en plus le pas sur les comptes et les circuits officiels des États³⁰¹. Mais, outre que tous ces illégalismes et que toutes ces initiatives locales ou privées ne se sont développés que parce que les États, malgré leur fragilisation ou leur délitement, ont continué un tant soit peu à exister (en en vivant du reste pour une bonne part³⁰²), on ne vit pas que le plaidoyer dont ils bénéficièrent se fût appliqué à une autre région du monde qu'à l'Afrique.

Autrement dit, tout se passa comme si les politiques (notamment les programmes d'ajustement structurel), qui cherchaient à affaiblir leur fonction de centralité, étaient soutenues par l'idée que les États-nations modernes étaient en quelque sorte foncièrement impropres à l'Afrique. Qu'un certain désordre, voire une certaine violence, et, plus généralement, toute une série d'« arts de faire³⁰³ » et de déclinaisons identitaires enracinée dans ses cultures lui étaient beaucoup plus appropriés. Cette idée a été certainement rejointe par la réalité, ou en est devenue en quelque façon la traduction puisque, les politiques de décentralisation et de saupoudrage de l'aide extérieure aidant, on vit de plus en plus apparaître des alternatives aux États par la multiplication de gouvernances locales. Pour autant, on ne saurait la tenir pour véritablement attrayante dès lors que l'on observe que nombre de ces gouvernances tendent de plus en plus à former des mondes clos, c'est-à-dire des mondes fondés sur l'ethnie, l'autochtonie, la réactualisation d'un royaume ancien, la religion, ou la force armée d'un groupe. Autant d'enfermements dans des « entre soi », qui peuvent se combiner et se renforcer et constituer ainsi des dis-

positifs d'exclusion ou de subordination (voire de « purification ») à l'endroit de certaines populations ne partageant pas les mêmes origines, les mêmes appartenances ou les mêmes connivences.

De sorte que, si les fossoyeurs des États paraissent précisément trouver dans ce type assez borné de gouvernance, des modes de régulation de la vie collective précisément bien plus idoines ou fonctionnelles que ceux dont l'Afrique a hérité des colonisations européennes, deux principaux arguments peuvent leur être opposés.

La première, c'est que, quel que soit l'enveloppagement idéologique susceptible de les faire passer pour des entrées dans une vraie ère post-coloniale, ces gouvernances, qui, si l'on envisage leur institutionnalisation, ne peuvent que procéder d'un vaste processus d'émiettement et de balkanisation, ne seraient pas seulement bien mieux adaptées à la globalisation néolibérale que les États-nations africains tels qu'ils ont fonctionné depuis 1960. Elles dessineraient aussi et, peut-être surtout, un cadre géopolitique pouvant bien davantage convenir aux nouvelles stratégies impériales qui visent, sans exclure les plus anciennes, le continent, celles des États-Unis, de la Chine, du Japon ou de la Russie, et qui véhiculeraient donc, comme cela apparaît déjà, de nouveaux rapports de domination.

La seconde, c'est que dans ce contexte non libéré pour le moins de stratégies impériales à l'égard de l'Afrique, le paysage des nouvelles gouvernances ou des nouvelles entités politiques risque fort d'être encore plus disparate que celui des hétérogénéités actuellement à l'œuvre au sein des États africains. Alors que telles ou telles disposeraient de ressources exploitables (produits fossiles ou miniers, cultures d'exportation, sites de tourisme, accès à la mer, etc.), d'autres n'en auraient que très peu. Ce qui ne serait pas sans aggraver les compétitions et les tensions entre des mondes où l'affirmation de soi peut vouloir dire simultanément le dénigrement ou le rejet des autres, où les anciens différends ethnico-régionaux, les appartenances religieuses peuvent être le prétexte à des entreprises meurtrières ou guerrières. Comme on l'a vu, islam et évangélisme politique, voire même certains néotraditionalismes, tout en prospérant sur le dos de pouvoirs d'État déclinants pour s'approprier quantité de leurs fonctions, notamment dans les domaines de l'éducation et de la santé, et tendre ainsi à la gouvernance confessionnelle, sont aussi des entreprises foncièrement agonistiques se manifestant par des diabolisations réciproques.

Fort de ces arguments, mais aussi de celui soulignant le fait que, malgré leurs graves difficultés, la plupart des États africains hérités des coloni-

sations européennes existe toujours et s'appuie sur des réalités nationales, il serait de bonne politique, loin de celle qui vise plus ou moins ouvertement à les gommer de la carte, à les renforcer au contraire. Très précisément, il s'agirait là, notamment en effaçant leur dette extérieure qui ne laisse de grever les modestes prêts qui leur sont consentis, à leur (re)donner les moyens de politiques publiques et spécialement à faire ce qu'ils ont peu ou pas assez fait durant leur demi siècle d'indépendance (et qu'avaient, également, insuffisamment fait avant eux les États coloniaux). En l'occurrence lancer d'importants travaux d'infrastructures, connecter les régions entre elles, (re)mettre en œuvre des politiques sanitaires³⁰⁴ et d'éducation, bref se constituer tout en intériorité en essayant autant qu'il est possible de corriger les inégalités ethnico-régionales qui se sont instaurées au cours du XX^e siècle. Pourquoi la grande majorité des États nationaux de la planète, non seulement les plus riches ou les plus puissants, mais aussi nombre de ceux qui composaient autrefois le Tiers-monde (en Asie, en Amérique du Sud) seraient-ils en mesure de se constituer de la sorte, même dans la globalisation néolibérale en cours où interviennent d'influents instances supranationales, et pas les États africains ? Et répondre que cette exceptionnalité résulte de leurs impérities, de leurs pratiques d'accaparement des mannes extérieures et de corruption à l'époque de la guerre froide, est très certainement insuffisant et spécieux. Car, outre qu'ils n'ont certainement pas eu le privilège de ce genre de travers, c'est bien plutôt depuis vingt ans, c'est-à-dire depuis que les politiques d'ajustement structurel se sont appliquées à leur endroit, que ceux-ci se sont aggravés, que la corruption, les trafics illicites et les pratiques mafieuses se sont accentués³⁰⁵. C'est pourquoi, plutôt que d'avancer toujours plus dans la voie d'une ONGisation des pays africains qui ne paraît pas de nature à favoriser plus de bonne gouvernance qu'auparavant et qui s'arrange, au contraire, assez bien des pratiques et des zones grandissantes de non-droit et des opportunités qu'y trouvent tout spécialement des obédiences religieuses de plus en plus politiques, il conviendrait que le gros de l'aide au développement retrouve le chemin des pôles étatiques. Et, puisque les programmes d'ajustement structurels ne se sont pas privés d'imposer une série de conditionnalités allant dans le sens d'un amoindrissement des États africains, il ne serait pas très difficile d'en modifier le contenu pour que l'aide ainsi redéfinie et redirigée soit accompagnée de contrôles rigoureux de ses usages en même temps que d'impératifs de reconstruire ou d'approfondir tout ce qui a fait de ces États, malgré leurs fortes composantes archaïques et autoritaires, des États de droit.

Dans cette perspective, il ne s'agirait plus véritablement d'aide au développement tel qu'on a pris l'habitude de l'entendre, c'est-à-dire au mieux d'aide au développement économique, au pire d'aide humanitaire ou d'actions de lutte contre la pauvreté. Il s'agirait bien plutôt de soutien au développement politique des États africains, bien sûr dans ce qui les constitue en entités nationales fortes d'histoires, de mémoire et de styles de vie particuliers, mais aussi également dans ce qui les a façonnés en des ensembles pluralistes, notamment sur le plan culturel et religieux, et qui devrait certainement requérir des formes d'expression et de représentation spécifiques.

À quoi, il convient d'ajouter que cette aide au développement politique, pour qu'elle prenne effectivement corps, devrait s'accompagner parallèlement d'aides à des processus d'intégration régionale. À l'encontre de l'éclatement annoncé des États africains en de nouvelles et plus petites entités qui ne seraient guère en mesure, même les mieux dotées en ressources, d'acquérir le moindre poids sur la scène internationale, c'est bien plutôt la mise en place de réseaux de communication (routes, chemins de fer, voies d'eau), d'échanges commerciaux et de domaines de mutualisation entre des groupes de pays qu'il conviendrait de promouvoir afin qu'en effet un développement plus ample et plus volontaire se traduise par de réelles capacités politiques. Le voisinage immédiat, des langues et des histoires partagées, des complémentarités économiques devraient faciliter ces processus cosmopolitiques de rapprochement et de mise en commun, sans que ceux-ci nécessitent, au moins dans un premier temps, des structures juridiques du type fédération ou confédération. Autrement dit, ce qui n'a pu se faire au tournant des indépendances, mais qui avait été imaginé par les élites intellectuelles et politiques sous forme de panafricanisme et de regroupements entre deux, trois, voire quatre pays, devrait pouvoir se réactualiser, reprendre, comme dans l'histoire à contretemps de Walter Benjamin, une vigueur nouvelle et plus sûre de son fait³⁰⁶. Simplement, il conviendrait pour cela que des instances de premier plan de la communauté internationale souscrivent à cette vision des choses et lui donnent les moyens d'être mise en œuvre. Si l'on songe évidemment aux institutions de Bretton Woods (FMI et Banque mondiale) qui semblent à présent vouloir revenir sur leur néfaste politique des années 1990, on pense plus particulièrement à l'Union européenne.

Car, au-delà du fait que plusieurs des grands pays qui la composent ont une histoire longue avec l'Afrique, que les deux continents continuent à entremêler leur destin, notamment à cause des enjeux mémoriels des

traites négrières et de la colonisation ou des mouvements migratoires actuels, une autre raison, peut-être plus essentielle, est susceptible de conduire l'Union européenne à soutenir le développement politique des États africains parallèlement à des formes d'intégration régionale. Cette raison, c'est celle qui résulterait du constat de ses propres faiblesses politiques, de sa « provincialisation » comme disent certains analystes³⁰⁷, sur la scène internationale. Ce qui pourrait l'amener à tenter d'y remédier, à fortifier sa propre entreprise d'unification et sa propre place sur ladite scène en œuvrant simultanément à la fortification politique d'une Afrique qui, pour avoir été longtemps le théâtre de son imperium, pourrait enfin s'y soustraire et faire face aux actuelles stratégies impériales d'autres grandes puissances.

Notes de fin d'ouvrage

1. Voir la notion de quasi-États de R.H. Jackson dans *Quasi-States. Sovereignty International Relations and the Third World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
2. Cf. B. Badie, *L'État importé. Essai sur l'occidentalisation de l'ordre politique*, Fayard, 1992. Voir aussi B. Badie et P. Birnbaum, *Sociologie de l'État*, Paris, Grasset, 1979.
3. Cf. S. Amin, *L'accumulation à l'échelle mondiale*, Paris, Anthropos, 1970.
4. Cf. Parmi les nombreux textes consacrés à cette notion en l'appliquant pour l'Afrique, voir par exemple *The African State in Transition*, Zarki Ergas (ed.), MacMillan Press, 1987 et l'examen systématique mené par J.-F. Médard dans « L'État néo-patrimonial en Afrique noire », in J.-F. Médard (dir.), *États d'Afrique noire*, Paris, Karthala, p. 323-354.
5. La notion d'États fragiles, appliquée notamment à l'Afrique subsaharienne a été mise en vogue par les institutions internationales depuis 2005, voir J.-M. Châtaigner et H. Magro dir., *États et sociétés fragiles*, Paris, Karthala, 2007.
6. Cf. J.-F. Médard, « L'État sous-développé en Afrique noire : clientélisme politique ou néo-patrimonialisme ? », *Travaux et Documents du CEAN*, n° 1, Bordeaux, 1983.
7. Cf. J. Herbst, *States and Power in Africa*, Princeton, Princeton University Press, 2000.
8. Cf. sur cette notion de « gatekeeper states », voir F. Cooper, *Africa since 1940. The past of the present*, Cambridge University Press, 2002.
9. Cf. J.-F. Bayard, *L'État en Afrique, la politique du ventre*, Paris, Fayard, 1989.
10. Cf. J.-F. Médard, « La crise de l'État néo-patrimonial et l'évolution de la corruption en Afrique subsaharienne », *Mondes en Développement*, 1998, t. 26 : 102-55.
11. Cf. T. Bierschenk, J.-P. Chauveau et J.-P.O. de Sardan (dir.), *Courtiers en développement*, Paris, Karthala, 2000.
12. Sur ce sujet voir Y. Lebeau, B. Niane, A. Piriou et M. de Saint Martin, (dir.), *États et acteurs émergents en Afrique*, Paris, Karthala, 2003 et J.-F. Bayard, *Le Gouvernement du monde. Une critique politique de la globalisation*, Paris, Fayard, 2004.
13. Cf. M. N'Diaye, *Les moodu moodu*, Éditions des Presses universitaires de Dakar, 1998.
14. Cf. R. Dumont, *L'Afrique noire est mal partie*, Paris, Le Seuil, 1962.
15. Cf. R. Dumont, *Les Paysanneries africaines*, Paris, Le Seuil ; F. Partant, *La fin du développement*, Paris, Maspero, 1982 et ou encore G. Rist, *Le*

- développement : histoire d'une croyance occidentale*, Presses de la Fondation des Sciences Politiques, 1996.
16. Cf. A. Bourgi et C. Casteran, *Le printemps de l'Afrique*, Paris, Hachette, 1991.
 17. J.-P. Dozon, « L'épidémie de sida en Afrique subsaharienne ou la causalité culturelle en question » in *Critique de la santé publique* (J.-P. Dozon et D. Fassin, dir.), Paris, Balland, 2001.
 18. Cf. E. Harsch, « Accumulators and democrats : challenging for the analysis of corruption in Africa », *The Journal of Modern African Studies*, 1993, 31, I, p. 31-48 et J.-P. Médard, *La crise de l'État patrimonial*, op. cit. et *La privatisation des États* (B. Hibou, dir.), Paris, Karthala, 1999.
 19. Cf. leur ouvrage publié sous ce titre aux Éditions Complexe en 1997.
 20. Suivant le titre qu'il a donné au n° 93, mars 2004 de *Politique Africaine* consacré à « Globalisation et illicite en Afrique ».
 21. Cf. A. Mbembe, *De la post-colonie*, Paris, Karthala, 2000.
 22. Cf. V. Lassailly-Jacob, J.Y. Marchal, A. Quesnel (eds), *Déplacés et réfugiés. La mobilité sous contrainte*, IRD, 1999, M. Agier, *Aux bords du monde, les réfugiés*, Paris, Flammarion, 2002.
 23. Cf. F. Hartog, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, Seuil, 2003.
 24. Cf. Voir le film d'E. de Latour, *Bronx-Barbès*, Pro. Hachette première, Les Films d'ici, Canal Plus, FR3, Arte et son article « Héros du retour », *Critique internationale*, n° 19, avril, 2003, p. 171-189.
 25. Cf. J. Abbink et I. Van Kessel (dir.), *Vanguard or Vandals. Youth, Politics and Conflict in Africa*, Leiden, Brill, 2005.
 26. Cf. S. Amin, *L'accumulation à l'échelle mondiale*, op. cit.
 27. Cf. A. Kabou, *Et si l'Afrique refusait le développement*, Paris, Harmattan, 1991.
 28. Cf. P. Chabal et J.-P. Daloz, *L'Afrique est partie! Du désordre comme instrument politique*, Paris, Economica, 1999. Bava.
 29. Cf. J. Lonsdale, « Ethnicité, morale et tribalisme politique », *Politique africaine*, 1996, n° 61, p. 98-115.
 30. Cf. J. Iliffe, *Africans: The History of a Continent*, Cambridge University Press, 1995.
 31. Cf. J. Thornton, *The Congolese Saint Anthony. Dona Beatrix Kimpa Vita and the Anthonian Movement, 1684-1706*, Cambridge University Press, 1998.
 32. Cf. M. Augé, *Le génie du paganisme*, Paris, Gallimard, 1985.
 33. Chekh Ahmadou Bamba, fondateur de la *muridiyya* fut arrêté et déporté par les autorités françaises en 1895 au Gabon dont il revint et Simon Kimbangu, arrêté par les autorités belges en 1921, mourut en exil.
 34. Cf. J.R. de Benoist. *La balkanisation de l'Afrique occidentale française*, Les Nouvelles Éditions africaines, 1979.
 35. Cf. R. Robertson, *Globalisation. Social Theory and Global Culture*, Londres, Sage, 1992.
 36. Cf. Appadurai, *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot, 2001.

37. Cf. M. de Certeau, *Les possédés de Loudun*, Archives Gallimard/Juliard, 1990.
38. Cf. Ashforth, Witchcraft, *Violence and Democracy in South Africa*, Chicago-Londres, University of Chicago Press, 2005.
39. Cf. M. Fortes et E. Evans Pritchard (dir.), *African Policial Systems*, London, Oxford University Press, 1941.
40. Cf. A.W. Southall, *Alur Society, a Study in Processes and Types of Domination*, Cambridge, Cambridge University Press, 1954 et. G. Balandier, *Anthropologie politique*, Paris, PUF, 1967.
41. Cf. N. Levitzion, *Ancient Ghana and Mali*, Methuen, Londres, 1973.
42. Cf. J.-L. Amselle, « Ethnies et espaces : pour une anthropologie topologique » in *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et État en Afrique*, Paris, La Découverte, 1985 : 11-48.
43. Cf. I. Kopytoff, « The Internal African Frontier : the Making of African Political culture » in I. Kopytoff (éd.), *The African Frontier. The reproduction of Traditional African Societies*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1987 : 3-84.
Cf. J.-L. Amselle, *op. cit.*
44. Cf. F. Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris, A. Colin, 1966.
45. Cf. C. Monteil, *Les empires du Mali*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1929.
46. Cf. I. Khaldun, *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique du Nord*, Paris, 1925.
47. Cf. P. Alexandre, *Les Africains*, Paris, Auzou, 1982.
48. Cf. G. Nicolas, *Dynamique de l'islam au Sud du Sahara*, Paris, Publications orientalistes de France, 1981.
49. Cf. C. Meillasoux (ed.), *L'esclavage en Afrique précoloniale*, Paris, Maspero, 1975.
50. Cf. E. Terray, *Une histoire du royaume abron du Gyaman*, Paris, Karthala, 1995. Sur ce sujet les importants ouvrages de P. Curtin, *Economic Change in Precolonial Africa : Senegambia in the Era of the Slave Trade*, 2 vol., Madison, 1975, et de J. Thornton, *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1680*, Cambridge, 1992.
51. Cf. D. Anderson and R. Rathbone (eds), *Africa's Urban Past*, Oxford University Press, 2000.
52. Cf. J. Bazin, « État guerrier et guerres d'État » in *Guerres de lignages et guerres d'États en Afrique* (J. Bazin et E. Terray, dir.), Paris, Éditions des Archives Contemporaines, 1982 p. 321-374.
53. Cf. M. Herskovits, *Dahomey, an Ancient West Africa Kingdom*, New-York, J.J. Augustins, 1938.
54. Cf. I. Wilks, *Forests of Gold : Essays on the Akan and the Kingdom of Asante*, Athens, Ohio University Press, 1993.
55. Cf. I. Kopytoff, « The internal African Frontier », *op. cit.* et J. Herbst, *States and Power in Africa*, *op. cit.*

56. Par référence à I. Kopytoff, voir l'article de J.-P. Chauveau et P.Y. Lemeur, « L'organisation de la mobilité dans les sociétés rurales du Sud », *Autrepart*, n° 30, 2004 : 3-23.
57. Cf. E. Terray, *Une histoire du royaume abron du Gyaman*, *op. cit.*
58. Cf. L. de Heusch, *Rois nés d'une vache*, Paris, Gallimard, 1982 et A. Adler, *Le pouvoir et l'interdit. Royauté et religion en Afrique noire*, Paris, A. Michel, 2000.
59. Cf. G. Balandier, *Le pouvoir sur scène*, Paris, Fayard, 2006 et J. Bazin, *Le roi sans visage*, s, n° 170, 2004, p. 11-24.
60. Cf. A. Adler, *Roi sorcier, mère sorcière. Parenté, politique et sorcellerie en Afrique : structures et fêlures*, Paris, Le Félin, 2006.
61. Cf. L. de Heusch, *Rois nés d'une vache*, *op. cit.* et A. Adler, *Le pouvoir et l'interdit*, *op. cit.*
62. Cf. E. Terray, *Une histoire du royaume abron du Gyaman*, *op. cit.* p. 38.
63. Cf. H. Memel Fôté, *L'esclavage dans les sociétés lignagères de la forêt ivoirienne (XVII^e-XX^e siècle)*, CERAP/IRD, 2007.
64. Cf. A. Adler, *Le pouvoir et l'interdit*, *op. cit.*, p. 290.
65. Cf. J. Herbst, *States and Power in Africa*, *op. cit.*
66. Voir notamment de S. Mappa, *Puissance et impuissance de l'État. Les pouvoirs en question au Nord et au Sud*, Paris, Karthala, 1996.
67. Cf. H. Memel Fôté, « Des ancêtres fondateurs aux Pères de la nation. Introduction à une anthropologie de la démocratie », *Cahiers d'Études Africaines*, 1991, XXXI, n° 123, p. 263-287.
68. Cf. Le roman de Y. Oulogem est paru aux Éditions du Seuil en 1968 et réédité par le Serpent à Plumes en 2003 et les deux cités d'A. Kourouma aux Éditions du Seuil.
69. Cf. M. Timera, *Les Soninke en France. D'une histoire à l'autre*, Paris, Karthala, 2000.
70. Cf. C.H. Perrot et F.-X. Fauvelle, *Le retour des rois. Les autorités traditionnelles et l'État en Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2003, J.B. Forrest, *Subnationalism in Africa*, *op. cit.*, ainsi que K.A. Appiah, « États altérés », *Le Débat*, n° 118, janvier-février 2002, p. 17-33.
71. J.-P. Dozon, *La cause des prophètes. Politique et religion en Afrique contemporaine*, Paris, Seuil, 1995 et G. Sehoue, *Au nom d'Houphouët*, Paris, L'Harmattan, 1997.
72. Cf. H. Memel Fôté, « Des ancêtres fondateurs aux Pères de la nation », *op. cit.*
73. Cf. L.V. Thomas, *Le socialisme et l'Afrique*, Paris, Le Livre africain, 1966.
74. Cf. C. Strandsbjerg, *Le sens du pouvoir ; des forces « occultes » à la grâce divine. Religion et transformations politiques dans le Bénin contemporain*, Thèse d'anthropologie, EHESS, 2007.
75. Cf. J.R. de Benoist, *La balkanisation de l'Afrique occidentale française*, *op. cit.*
76. Ce fut notamment le cas de la Fédération du Mali, de la Fédération de l'Afrique orientale ou encore de l'Union du Ghana, du Mali et de la Guinée qui toutes en effet « échouèrent ».

77. Cf. S. Amin, *Trois expériences africaines de développement : le Mali, la Guinée et le Ghana*, Paris, PUF, 1965.
78. Cf. J.-P. Dozon, *Frères et Sujets. La France et l'Afrique en perspective*, Paris, Flammarion, 2003, N. Bancel, P. Blanchard, F. Vergès, *La République coloniale*, Paris, A. Michel, 2003.
79. Cf. Voir à ce sujet C. Young, *The African Colonial State in Comparative Perspective*, New Haven, Yale University Press, 1994 et N. Chazan et al., *Politics and Society in Contemporary Africa*, Boulder CO, Lynne Rienner, 1988.
80. Cf. G. Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Paris, PUF, 1955.
81. Cf. F. Cooper et A. Stoler (dir.), *Tensions of Empire. Colonial Cultures in a Bourgeois World*, Berkeley, University of California Press, 1997.
82. Cf. D. O'Brien, *The mourids of Senegal*, Oxford, Clarendon Press, 1970 et J. Copans, *Les marabouts de l'arachide. La confrérie mouride et les paysans du Sénégal*, Paris, Le Sycomore, 1980.
83. Cf. J.-P. Dozon, « les mouvements politico-religieux. Synchrétismes, messianismes, néo-traditionalismes » in *La construction du monde* (M. Augé), Paris, Maspero, 1974, p. 75-111.
84. Cf. J.-P. Chauveau et J.-P. Dozon, « Colonisation, économie de plantation et société civile en Côte d'Ivoire », *Cahiers ORSTOM Sciences Humaines*, vol. XXI, n° 1, p. 63-80.
85. Cf. J.-P. Dozon, « La Côte d'Ivoire au péril de l'ivoirité », *Afrique contemporaine*, n° 193, janvier-mars, p. 13-24.
86. Cf. M.H. Piault (dir.), *La colonisation : rupture ou parenthèse ?*, Paris, L'Harmattan, 1987.
87. Cf. F. Cooper, *Decolonization and African Society. The labor question in French and British Africa*, Cambridge University Press, 1996 et *Africa since 1940, op. cit.*
88. Cf. A. Eyoum Ngangué, *Côte d'Ivoire : Le Zougou, musique et antidote de malaise social*, Mondo e Missione, mai 2004.
89. Cf. A. Leimdorfer et A. Marie (ed), *L'Afrique des citadins*, Paris, Karthala, 2003, voir aussi P. Hugon et R. Pourtier (dir.), « Villes d'Afrique », *Politique Africaine*, n° spécial 168, oct.-déc., 1993.
90. Cf. L. de Heusch, *Le Rwanda et la civilisation interlacustre*, Bruxelles, Institut de sociologie Solvay, 1967, et J.-P. Chrétien, *Burundi, L'histoire retrouvée*, Paris, Karthala, 1993.
91. Cf. J.-F. Bayart, *L'État en Afrique, op. cit.* et « La guerre en Afrique : déprissement ou formation de l'État », *Esprit*, n° 247, novembre 1998, p. 55-73.
92. Cf. G. Prunier, « Les restaurations monarchiques en Ouganda » in *Le retour des rois, op. cit.*, p. 343-359.
93. Cf. J.B. Forest, *Subnationalism in Africa, op. cit.*
94. Cf. J.B. Forest, *op. cit.*

95. Cf. G. Nicolas, « La réduction "religieuse" des visions traditionnelles et ses effets politiques contemporains : le cas du Nigeria » in *L'invention religieuse en Afrique* (J.-P. Chrétien, dir.), Paris Karthala, 1993, p. 445-475.
96. Cf. J.-P. Chauveau et J.-P. Dozon « Au cœur des ethnies ivoiriennes... l'État », in *L'État contemporain en Afrique* (dir. E. Terray), Paris, l'Harmattan, 1987, p. 221-291.
97. À la fois parce qu'il était régi par du droit, principalement par le droit mâlikite, et parce qu'il comprenait des institutions de pouvoir et des réseaux commerciaux sur lesquels les administrations coloniales pouvaient s'appuyer.
98. Cf. D. Robinson et J.-L. Triaud (eds), *Le temps des marabouts*, Paris Karthala, 1997.
99. Cf. J.-L. Amselle et E. M'Bokolo (eds), *Au cœur de l'ethnie*, op. cit.
100. Cf. Sur toutes ces questions voir F. Barth (dir.), *Ethnic groups and boundaries. The social organisation of culture difference*, Bergen, Oslo, Universitetsforlaget, 1969, J.-P. Chrétien et G. Prunier, *Les ethnies ont une histoire*, Paris, Karthala, 1989, I. Kopytoff, « The Internal African Frontier : Cultural Conservatism and Ethnic Innovation » in M. Rôsler et T. Wendl (éd), *Frontiers and Borderlands, Anthropological Perspectives*, Francfort and Main, Peter Lang, 1999 : 31-44.
101. Cf. Les « hamitiques » étant les descendants de Cham qui n'avaient pas été maudits par Noé.
102. Cf. J.-P. Chrétien, « Hutu et Tutsi au Rwanda et au Burundi », in *Au cœur de l'ethnie*, op. cit., p. 129-165 ; D. Franche, *Rwanda. Généalogie d'un génocide*, Éditions mille et une nuits, 1997.
103. Cf. J.-P. Chauveau et J.-P. Dozon, « Au cœur des ethnies... l'État », op. cit.
104. Cf. O. Lanotte, *Guerres sans frontières en République démocratique du Congo*, Bruxelles, Éditions Complexes, GRIP, 2003.
105. Cf. J.-P. Dozon « La Côte d'Ivoire au péril de l'ivoirité », op. cit.
106. Cf. V. Mudimbé, *The Invention of Africa*, Bloomington, Indiana University Press, 1988 et sa notion de « bibliothèque coloniale », ainsi que T. Ranger, « The invention of tradition in colonial Africa » in *The Invention of Tradition* (E. Hobsbawn and T. Ranger, dir.), Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 211-262.
107. Voir la nombreuse littérature ethnologique consacrée au sujet dans les années 1960-1970. Par exemple, du côté français, voir E. Terray, *L'organisation sociale des Dida de Côte d'Ivoire*, Annales de l'Université d'Abidjan, 1969, série F, T. 1, fasc. 3 et P.P. Rey *Colonialisme, néo-colonialisme et transition au capitalisme*, Paris, Maspero, 1973.
108. De tels processus de double appartenance ou d'accumulation ont parfois été engagés bien avant l'époque coloniale stricto sensu, comme au Congo avec l'entreprise de la prophétesse congolaise Dona Béatrice Kimpa Vita à la fin du XVII^e siècle. Cf. J. Thorton, *The Kongolese Saint Anthony : Dona Beatriz Kimpa Vita and the Anthononian Movement*, op. cit.

109. Il s'agissait de Saint-Louis, Gorée, Rufisque et Dakar qui, au tout début de la III^e République, devinrent en effet des Communes françaises de « plein exercice », Cf. J.-P. Dozon, *Frères et Sujets. La France et l'Afrique en perspective*, op. cit. et N. Bancel, P. Blanchard et F. Vergès, *La République coloniale*, op. cit.
110. Cf. J.-P. Dozon, *La cause des prophètes*. op. cit.
111. Cf. Voir aussi *L'invention religieuse en Afrique* (dir. J.-P. Chrétien), op. cit.
112. Cf. D. C. O'Brien, M.C. Diop et M. Diouf, *La construction de l'État au Sénégal*, Paris, Karthala, 2002 et A. Seck, « Politique et religion au Sénégal » in *Islam, sociétés et politique en Afrique subsaharienne*, Paris, Les Indes savantes, 2007, p. 23-49.
113. Cf. M. Weber, *Économie et société*, Paris, Plon, 1971.
114. Cf. K.A. Appiah, « États altérés », op. cit.
115. Voir à ce sujet, les toujours pertinentes analyses de G. Althabe dans les *Fleurs du Congo*, Paris, Maspéro, 1972.
116. Cf. Il semble que le personnage central de Konrad, le dénommé Kurtz, ait été inspiré par celui bien réel du capitaine Voulet qui, lors d'une folle mission d'Est en Ouest dans la région sahélienne, commit avec sa colonne de nombreux massacres et crut un moment pouvoir fonder son propre empire africain. Sur cette affaire voir notamment de J.F. Rolland, *Le grand capitaine*, Paris, Grasset, 1976.
117. Cf. Remy Bazenguissa, *Les voies du politique au Congo*, Paris, Karthala, 1997.
118. Cf. Comme, par exemple, dans *Contemporary West African States* de D. Cruise O'Brien, J. Dunn, R. Rathone (eds), Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
119. Cf. B. Mouralis, *L'Europe, l'Afrique et la Folie*, Présence africaine, 1993.
120. Cf. Voir, par exemple, du Dr. G. Muraz, *Satyres illustrées de l'Afrique noire*, Éditions du comité de documentation et de propagande de l'Afrique noire française, Paris, 1947.
121. Cf. A. Mbembe, *De la postcolonie*, Paris, Karthala, 2000 et S.L. Tansi, *La vie et demie*, Paris, Seuil, 1979. Toutes choses que l'on découvre aussi bien dans *En attendant le vote des bêtes sauvages* d'A. Kourouma, op. cit.
122. Les personnages des prophètes, spécialement des prophètes ivoiriens sont particulièrement exemplaires de cette épreuve de la folie, à cela près qu'ils semblent l'avoir surmontée, et surmontant avec elle le fait d'avoir évolué dans plusieurs mondes, par leur transformation spirituelle et leur invention de religions syncrétiques, cf. J.-P. Dozon, *La cause des prophètes*, op. cit.
123. Cf. notamment les œuvres de M. Beti, de S.L. Tansi, de W. Soyinka et d'A. Kourouma.
124. Cf. S.H. Alatas, *Corruption : its nature, causes and functions*, Aldershot, Avebury, 1990.
125. Cf. J.-F. Médard, « La crise de l'État néo-patrimonial et l'évolution de la corruption en Afrique subsaharienne », *Mondes en développement*, 1998, t.26-102 : 55-67

126. Cf. J.-P. Dozon, « La famille à la croisée des chemins » in *Histoire de la Famille* (dir. A. Burguière, C. Klapish-Zuber, M. Segalen, F. Zonabend), T. 2, Paris, Armand Colin, 1986, p. 301-337.
127. Cf. J.-F. Médard, *L'État néo-patrimonial*, *op. cit.*
128. Cf. R. Marchal et C. Messiant, *Les chemins de la guerre et de la paix. Fins de conflits en Afrique orientale et australe*, Paris Karthala, 1997.
129. Cf. R. Bazenguissa « The Spread of Political Violence in Congo-Brazzaville » in T. Young, *Readings in African Politics*, J. Currey Oxford, Indiana University Press, Blommington, 2003, p. 89-116.
130. Cf. W.J. Campbell, *The Emergent Press in Benin and Côte d'Ivoire : From the voice of the State to Advocate of Democracy*, Wesport Press, 1998.
131. Cf. Y. Lebeau, B. Niane, A. Piriou, M. de Saint Martin (dir.), *États et acteurs émergents en Afrique*, *op. cit.*
132. Cf. *De la démocratie en Amérique*, Paris, Vrin, 1990.
133. Cf. T. Bierschenk, J.-P. Chauveau et J.-P. O. de Sardan, *Courtiers en développement. Les villages africains en quête de projets*, Paris, Karthala, 2000.
134. Cf. J.-F. Bayard, « La revanche des sociétés africaines », *Politique africaine*, n° 11, 1983, p. 95-127.
135. Cf. A. Mbembe, *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et État en société post-coloniale*, Paris, Karthala, 1988.
136. Cf. S. Ellis, « Tuning in to the pavement radio », *African Affairs*, 88, 1989, p. 321-30.
137. Cf. On se réfère ici à *La Société contre l'État*, Paris, Éditions de Minuit, 1974 de P. Clastre et à *Il faut défendre la société* de M. Foucault. Paris, Seuil/Gallimard/EHESS, 1997.
138. Cf. A. Appadurāi, *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot, 2001.
139. Par exemple, l'Afrique subsaharienne représentait en 1998 1,2 % des exportations mondiales, Cf. *World Bank, Global Economic Prospect and the Developing Countries*, 2001, Washington, D.C.
140. Cf. J.-L. Amselle, *Branchements*, Paris, Flammarion, 2002.
141. Cf. J. Macgaffey, *The Real Economy of Zaïre*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1991 et J. Roitman, « Le pouvoir n'est pas souverain. Nouvelles autorités régulatrices et transformation de l'État dans le bassin du Lac Tchad » in *La privatisation des États* (B. Hibou, dir.), *op. cit.*, p. 163-196.
142. Cf. J.-F. Bayard, *L'Afrique dans le monde. Une histoire d'extraversion*, *op. cit.*
143. Voir les analyses produites à ce propos en particulier sur le Mali dans *Décentralisation et pouvoirs en Afrique* (C. Fay, Y.F. Koné et C. Quiminal dir.), Paris, IRD, 2006.
144. Cf. J.-F. Bayard, P. Geschiere et F. Nyamnjoh, « Autochtonie, démocratie et citoyenneté en Afrique », *Critique internationale*, n° 10, janvier 2001, p. 177-194.
145. Cf. A. Mbembe, « Du gouvernement privé indirect », *Politique africaine*, n° 73, 1999, p. 103-121.
146. Cf. A. Marie (ed.), *L'Afrique des individus*, Paris, Karthala, 1998.

147. Cf. A. Leimdorfer et A. Marie (eds), *L'Afrique des citadins*, op. cit.
148. Cf. D. Fassin (dir.), *Afflictions. L'Afrique du Sud, de l'apartheid au sida*, Paris, Karthala, 2004.
149. Cf. P. Yengo, *La guerre civile au Congo*, Paris, Karthala, 2006. Voir aussi M. Davis, *Le pire des mondes possibles*, Paris, La Découverte, 2006.
150. Suivant le mot portugais *feitiço* qui signifiait « pratique magique » et qui dérivait lui-même de l'adjectif latin *facticius* signifiant « fabriqué ».
151. Cf. C. de Brosses, *Du culte des dieux fétiches, ou Parallèle de l'ancienne religion de l'Égypte avec la religion actuelle de la Nigritie*, Genève, 1760.
152. Cf. Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'Histoire*, Paris, Vrin, 1956.
153. Cf. Suivant le récit biblique de la *Genèse* qui mentionne que devant la nudité de son père, Cham n'a pas détourné son regard et s'en est moqué à la différence de ses deux frères. Cf. F. de Medeiros, *L'Occident et l'Afrique (XIII^e-XV^e siècle)*, Paris, Karthala, 1985.
154. Cf. W. Pietz, *Le fétiche. Généalogie d'un problème*, Paris, Kargo&L'éclat, 2005.
155. Suivant le raisonnement de Marx dans le *Capital* (T.1) C'est « le fétichisme qui s'attache aux produits du travail dès qu'ils sont produits comme marchandises et qui, par conséquent, est inséparable de la production des marchandises ».
156. Cf. J.-P. Chrétien (dir.), *L'invention religieuse en Afrique*, op. cit.
157. Cf. E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1968 et H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 1932.
158. Voir notamment de P. Verger, *Dieux d'Afrique*, Paris, Éditions Paul Hartman, 1954.
159. Cf. J. Goody, *The logic of Writing and the Organization of Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
160. Cf. P. Veynes, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?*, Paris, Seuil, 1983 et M. Augé, *Le génie du paganisme*, op. cit.
161. Cf. J.-P. Dozon, « Les mouvements politico-religieux. Synchrétismes, messianismes, néo-traditionalismes », in *La construction du monde* (dir. M. Augé), Paris, Maspero, 1974, p. 75-111, et A. Mary, *Le défi du synchrétisme. Le travail symbolique de la religion d'Éboga*, Paris, EHESS, 1999.
162. Cf. J. Bazin, « Retour aux choses-dieux » in *Le temps de la Réflexion*, T. VII, 1986, p. 253-273 et M. Augé, *Le Dieu objet*, Paris, Flammarion, 1988.
163. Cf. J.-P. Colleyn, « Objets forts et rapports sociaux » in *Fétiches, objets enchantés, mots réalisés, Systèmes de pensée en Afrique Noire*, 1987, p. 221-261.
164. Cf. M. Mauss, « Esquisse d'une théorie de la magie » in *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950.
165. Cf. Parmi les plus exemplaires, on citera l'ouvrage classique d'E.E. Evans-Pritchard, *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*, Paris, Gallimard, 1972 et celui de M. Augé, *Théorie des pouvoirs et idéologie*, Paris, Hermann, 1975.

166. Cette arrière-scène était souvent représentée comme un monde en double, nocturne, où les sorciers, transformés bien souvent en animaux, se livraient à des repas cannibalesques et sacrificiels.
167. Cf. R. Horton, « Tradition and Modernity revisited » in *Rationality and Relativism* (M. Hollis et S. Lukes, eds), Oxford Blackwell, 1982.
168. Cf. E.E. Evans Pritchard, *Sorcellerie, oracles et magie*, op. cit.
169. Cf. W. Pietz, *Le fétiche*, op. cit., p. 23.
170. On dispose d'un cas exemplaire de mouvement anti-sorcellerie dans l'article d'E. Terray « Un mouvement de réforme religieuse dans le royaume abron précolonial ; le culte de sakrabundi », *Cahiers d'Études Africaines*, XIX, 1-4, 1979, p. 143-176.
171. Cf. R. Shaw, *Memories of the Slave Trade. Ritual and the Historical Imagination in Sierra Leone*, Chicago, Chicago University Press, 2002.
172. Cf. C. Hamès (dir.), *Coran et talismans. Textes et pratiques magiques en milieu musulman*, Paris, Karthala, 207.
173. Doit-on rappeler que le christianisme en Éthiopie est contemporain de la christianisation de l'empire romain et que le célèbre saint Augustin, évêque d'Hippone, naquit et vécut en Afrique du Nord. Cf. P. Brown, *La vie de saint Augustin*, Paris, Seuil, 1971.
174. Cf. A. Hastings, *The Church in Africa, 1450-1950*, Oxford University Press, 1994.
175. Cf. G. Balandier, *Sens et puissance, les dynamiques sociales*, Paris, PUF, 1971, A. Hastings, *The Church in Africa*, op. cit., J.-P. Dozon, *La cause des prophètes*, op. cit., et J. et J. Comaroff, *Of Revelation and Revolution*, vol. 2, « The Dialectics of Modernity on a South African Frontier », Chicago, The University Chicago Press, 1997.
176. Cf. J. Tonda, *Le souverain moderne. Le corps du pouvoir en Afrique centrale*, Paris, Karthala, 2006.
177. Ce fut particulièrement le cas des missions protestantes qui, très tôt, traduisirent la Bible dans les langues vernaculaires.
178. Suivant l'expression de M. Weber dans *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard, 1996, p. 138. Voir sur ces questions l'article de J-F Bayard « Fait missionnaire et politique du ventre », *Le fait missionnaire* (Lausanne), n° 6, septembre 1998, p. 9-38.
179. Voir, par exemple, de B.Y. Olabiyi « From Vodun to Mawu : monotheism an history in the Fon cultural area » in *L'invention religieuse en Afrique* (dir. J.-P. Chrétien), op. cit., p. 241-265.
180. L'illustration la plus exemplaire de cette tendance fut l'entreprise du Père Tempels menée dans son livre *La philosophie bantoue*, Paris, Présence Africaine, 1948.
181. Cf. B. Meyer, *Translating the Devil. Religion and Modernity among the Ewe in Ghana*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1999.
182. Cf. En 1948, le pasteur ethnologue B. Sundkler en avait déjà fait un inventaire exhaustif pour l'Afrique du Sud, cf. *Bantu prophets in South Africa*, Londres, Oxford University Press.

183. Cf. A. Mary, *Le bricolage africain des héros chrétiens*, Paris, Éditions du CERF, 2000.
184. *op. cit.*
185. Cf. Sur ce personnage voir l'ouvrage très documenté de D.A. Shank, *Prophet Harris, The « Black Elijah » of West Africa*, E.J. Brill, Leiden-New-York-Köln, 1994.
186. Cf. J.-P. Dozon, *La cause des prophètes*, *op. cit.*
187. W.W. Harris déclarait en effet à qui voulait bien l'entendre que, si les Africains se convertissaient au christianisme, ils seraient très prochainement les égaux des Blancs.
188. Cf. M. Weber, *Sociologie des religions*, *op. cit.* Voir aussi de M. Gaucher, *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985.
189. Voir par exemple de M. Lyons, *The colonial Disease*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
190. Le mahdī, qui est une figure sotériologique traditionnelle de l'islam africain, est apparu sous divers personnages au début des colonisations européennes, et a souvent donné lieu à d'importants mouvements de résistance.
191. Cf. A. Marie, « Du sujet communautaire au sujet individuel », in *L'Afrique des individus* (A. Marie, ed.), *op. cit.*, p. 249-328.
192. Parmi les nombreux textes sur le sujet on peut se reporter à deux ouvrages collectifs, celui de J. Middleton et E.H. Winter (eds), *Witchcraft ans Sorcery in East African*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1963 et celui de M. Douglas (ed), *Witchcraft Confessions and Accusations*, Londres, Tavistock Publications, 1970. Du côté français, on peut se reporter à l'ouvrage de P.P. Rey, *Colonialisme et néo-colonialisme au Congo-Brazzaville*, *op. cit.*
193. Cf. P. Meyer, *Townsmen, Tribesmen*, Oxford University Presse, 1963 et J.-M. Gibbal, *Villageois et citadins dans la ville africaine*, Paris, Maspero, 1972.
194. Suivant des formules de M. Foucault, notamment dans le *Souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984. Voir aussi J. et J. Comaroff, *Of Revelation and Revolution*, t. 2, *op. cit.*
195. Sur ce sujet, voir notamment G. Odo, *La Franc-maçonnerie en Afrique francophone : 1738-2000*, Éditions maçonniques de France, 2000. J. Suret-Canale, *Les Groupes d'études communistes (GEC) en Afrique noire*, L'Harmattan, 1994 et J.-P. Dozon, *Frères et Sujets*, *op. cit.*
196. Mais une partie seulement car, outre les colonies portugaises qui ne connurent guère d'évolution majeure sur le plan politique, c'est juste après la Seconde Guerre mondiale, en 1948, que fut mis en place le régime de l'apartheid en Afrique du Sud.
197. Cf. M. Agier, J. Copans et A. Morice (eds), *Classes ouvrières d'Afrique noire*, Paris, Karthala, 1987 et F. Cooper, *Decolonisation and African Society*, *op. cit.*
198. Cf. J.-P. Dozon, *Frères et Sujets*, *op. cit.*
199. Le kimbanguisme, issu du prophète Simon Kimbangu, après la déportation et la mort de celui-ci, donna naissance à un mouvement messianique de grande envergure, puis à une importante Église africaine indépendante. Cf.

- M. Sinda, *Le messianisme congolais et ses incidences politiques*, Paris, Payot, 1972.
200. Cf. G. Althabe, *Les Fleurs du Congo*, op. cit.
201. Suivant la célèbre formule de René Dumont. Cf. *L'Afrique noire est mal partie*, op. cit.
202. Cf. A. Touré, *La civilisation quotidienne en Côte d'Ivoire. Procès d'occidentalisation*, Paris, Karthala, 1981.
203. Cf. Comité Sahel, *Qui se nourrit de la famine au Sahel*, Paris, Maspero, 1975.
204. Cf. Certains de ces pays, comme le Mali ou le Niger, ont adopté une sorte de double code civil, permettant aux citoyens, par exemple, de choisir entre la polygamie (dans les limites coraniques de quatre épouses) et la monogamie.
205. Outre la vieille cité créole de Saint-Louis fondée les Français au XVII^e siècle, la constitution de l'État colonial sénégalais remonte au Second Empire et a été au point de départ des autres conquêtes françaises en Afrique de l'Ouest, ce qui lui valut de devenir l'épicentre de l'AOF.
206. Cf. M.C. Diop, *Trajectoires d'un État*, Dakar, CODESRIA, 1992.
207. Cf. L.A. Villalon, *Islamic Society and State Power in Senegal. Disciples and Citizens in Fatick*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
208. Cf. G. Blundo, *État et corruption en Afrique. Une anthropologie comparative des relations entre fonctionnaires et usagers (Benin, Niger, Sénégal)*, Paris, Karthala, 2007.
209. Par exemple en 1966, L.S. Senghor organisa le très marquant Festival mondial des arts nègres.
210. Spécialement à travers le MFDC (Mouvement des Forces Démocratiques de la Casamance) créé en 1982.
211. Cf. B. Sundkler, *Bantu Prophets in South Africa*, op. cit., H. Cox, *Retour de Dieu. Voyage en pays pentecôtiste*, Paris, Desclée de Brouwer, 1994 et J.-P. Willaime, « Le pentecôtisme : contours et paradoxes d'un protestantisme émotionnel », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, vol. 44, 1999, n° 105, p. 5-29.
212. Cf. S. Fancello, *Les aventuriers du pentecôtisme ghanéen*, Paris, IRD-Karthala, 2002, p. 65-66.
213. Cf. P.J. Laurent parle des pasteurs-paysans mossi, Cf. *Les pentecôtistes du Burkina Faso. Mariage, pouvoir, guérison*, Paris, Karthala, 2003.
214. Cf. J. Peel, *Aladura : a religious Movement Among the Yoruba*, Oxford University Press, 1968.
215. Dans mon ouvrage *La cause des prophètes*, j'ai parlé du « halo prophétique d'Houphouët-Boigny » voulant notamment exprimer le fait que la plupart des Églises prophétiques (et pas seulement l'Église harriste) lui apportaient leur soutien et chantaient ses louanges.
216. T.O. Ranger, « Religious Movements and Politics in Sub-Saharan », *Africa, African Studies Review*, 29, 2, 1986, p/1-69.
217. Cf. J.E. Gérard, *Les fondements syncrétiques du Kitawala*, CRISP, Bruxelles, 1969 et J.-P. Dozon, « Les mouvements politico-religieux. Syncrétismes,

- messianismes et néo-traditionalismes », in *La construction du monde* (dir. M. Augé), Paris, Maspero, 1974, p. 75-111.
218. L'Église de Jésus-Christ sur Terre par le Prophète Simon Kimbangu dirigé pendant un temps par le fils de ce dernier est tout à fait exemplaire de cette propension à la querelle et la scission, Cf. S. Ash, *L'Église du prophète Kimbangu. De ses origines à son rôle actuel au Zaïre*, Paris, Karthala, 1983.
219. Mahikari est une secte japonaise et la secte Moon est d'origine coréenne.
220. Cf. son roman *En attendant le vote des bêtes sauvages*, *op. cit.*
221. Cf. C. Geffray, *État, richesse et criminels*, document non publié, 2000.
222. Cf. S. Ellis et G. ter Haar, *Worlds of Power. Religious Thought and Political Practice in Africa*, NY, Oxford University Press, 2004.
223. J.-P. Dozon, « Les métamorphoses urbaines d'un "double" villageois », *Cahiers d'Études Africaines*, XXI, n° 81-83, p. 389-403.
224. Ces sectes internationales comme les Rose-Croix d'obédience Amorc (Anticus Mysticusque Ordo Rosae Crusis) ou Mahikari, l'une d'origine nord-américaine, l'autre d'origine japonaise, ont en effet l'avantage de provenir de nations puissantes et de constituer des sortes de clubs à la fois cosmopolites et sélectifs où l'on peut se sentir élus et protégés.
225. Cf. Y. Konaté et A. Touré, *Sacrifices dans la ville : le citoyen chez le devin en Côte d'Ivoire*, Abidjan, 1990.
226. Cf. J. and J. Comaroff (eds), *Modernity and its Malcontents. Ritual and Power in Postcolonial Africa*, Chicago, Chicago Press, 1993 et H.L. Moore and T. Sanders, *Magical Interpretations, Material Realities. Modernity, Witchcraft and the Occult in Post-colonial Africa*, Routledge, 2001.
227. Cf. J.-P. Dozon, *La cause des prophètes*, *op. cit.*
228. Cf. J.-F. Bayard, « Les Églises chrétiennes et la politique du ventre » in *Religion et modernité politique en Afrique noire* (dir. J.-F. Bayard), Paris, Karthala, 1993, p. 129-160.
229. Sans doute faudrait-il exclure du raisonnement des États comme l'Ouganda de Idi Amin Dada ou la République centrafricaine de Bokassa qui se caractérisèrent, non seulement par un pouvoir personnel ubuesque, mais aussi par une quasi-absence de politique publique. Encore qu'il faudrait s'interroger sur le fait que ces États aient pu, malgré tout, bon an, mal an, se maintenir.
230. Cf. voir notamment de D. Hervieu-Léger, *Le pèlerin et le converti*, Paris, Flammarion, 1999.
231. Suivant lequel le processus de rationalisation correspondant au développement de la modernité a avant tout porté sur l'élimination des pratiques et représentations magiques, Cf. M. Weber, *Sociologie des religions*, *op. cit.*
232. Cf. A. Mbembe, « La prolifération du divin en Afrique subsaharienne » in *Les politiques de Dieu* (G. Kepel, dir), Paris, Seuil, 1993, p. 177-201.
233. Cf. N. Zindzinge, Crédibilité des États et économie politique des réformes en Afrique, *Economies et sociétés*, n° 4, avril 1998, p. 117-147.

234. Cf. M. Rowlands et J.-P. Warnier, « Sorcery, Power and the Modern State in Cameroun », *Man*, n° 23, 1988, p. 118-132.
235. Cf. P. Geschiere, *Sorcellerie et politique en Afrique*, Paris, Karthala, 1995.
236. Cf. C. Strandsbjerg, *Le sens du pouvoir : des forces occultes à la grâce divine*, *op. cit.*
237. Gbahié était le frère aîné de Koudou Jeannot, réputé mort d'une attaque en sorcellerie et que celui-ci transforma en figure martyre de son mouvement.
238. Cf. J.-P. Dozon, « Gbahié Koudou Jeannot », le prophète annonciateur de la crise, *Cahiers d'Études Africaines*, 138-139, XXXV, 2-3, p. 305-331 et Post-prophetism and post-houphouëtism, *Social Compass*, vol. 48, p. 369-385. Voir aussi V. Petrarca, *Messia Nero. Stregoneria, cristianesimo e religioni tradizionali in Costa d'Avorio*, Viella, 2000.
239. Cf. *La guerre des esprits en Ouganda, 1985-1996. Le mouvement du Saint-Esprit* d'Alice Lakwena, Paris, L'Harmattan, 1997. Voir aussi de G. Prunier « Le mouvement d'Alice Lakwena, un prophétisme politique en Ouganda » in *L'invention religieuse en Afrique* (dir. J.-P. Chrétien), *op. cit.*, p. 409-444.
240. La guerre des « Lakwena » dura une année et échoua, réprimée par les forces gouvernementales, non loin de la capitale ougandaise, Kampala.
241. Cf. J.-P. Dozon et D. Fassin, « Raison épidémiologique et raisons d'État. Les enjeux socio-politiques du sida en Afrique », *Sciences sociales et Santé*, vol. VII, 1988, n° 1, p. 21-36.
242. Pour reprendre l'heureuse formule de J. Tonda. Cf. J. Tonda, *La guérison divine en Afrique centrale (Congo, Gabon)*, Paris, Karthala, 1997.
243. Cf. G. ter Haar, *L'Afrique et le monde des esprits. Le ministère de guérison de Monseigneur Milingo, archevêque de Zambie*, Paris, Khartala, 1996.
244. Sur la wahhabisme, voir notamment H. Laoust, *Les schismes dans l'islam*, Paris, Payot, 1983.
245. Cf. M. Last, *The Sokoto Caliphate*, London, Longman, 1967 et R. Loimeier, *Islamic Reform and Political Change in Northern Nigeria*, Evanston, Northern University Press, 1997.
246. Cf. l'introduction de M. Gomez-Perez à *L'islam politique au sud du Sahara* (dir. M. Gomez-Perez), Paris, Karthala, 2005, p. 7-26.
247. Cf. R. Loimeier, « L'islam ne se vend plus ». The Islamic reform movement and the State in Senegal, *Journal of Religion in Africa*, XXX, 2, 2000, p. 168-190.
248. Cf. R. Otayek (ed), *Le radicalisme islamique au Sud du Sahara. Da'wa, arabisation et critique de l'Occident*, Paris, Karthala-MSHA, 1993.
249. Abréviation de *Mouvement pour la suppression de l'innovation et l'instauration de la Sunna*.
250. Il s'agit du mouvement des « Maitatsine » (du nom de son leader qui était un simple enseignant du Coran qui rassembla de nombreux jeunes chômeurs et saisonniers, cf. G. Nicolas, « Guerre sainte à Kano », *Politique africaine*, n° 4, 1982, p. 47-68).
251. O. Kane, *Les mouvements islamiques et le champ politique au nord du Nigeria*, Thèse de Science Politique, IEP, 1993 et X. Moyet, « Les relations

- entre le pouvoir, les chrétiens et les musulmans au Nigeria. L'enjeu de la sharia », in *Islam, sociétés et politique en Afrique subsaharienne*, op. cit., p. 97-142.
252. Cf. F. E. Boulaga, *Les conférences nationales en Afrique noire : une affaire à suivre*, Paris, Karthala, 1993.
253. Cf. P. Gifford, *African christianity. Its public role*, London, Hurst&Company, 1998.
254. C. Standsbjerg, *Le sens du pouvoir : des forces occultes à la grâce divine*, op. cit.
255. Cf. « De l'exorcisme comme mode de démocratisation. Églises et mouvements religieux au Congo de 1990 à 1994 » in *Religion et transition démocratique en Afrique* (F. Constantin et C. Coulon, eds), Paris, Karthala, 1997. Voir aussi de M.E. Gruénais, F. Mouanda Mbambi & J. Tonda « Messies, fétiches et luttes de pouvoir entre les « grands hommes » du Congo démocratique », *Cahiers d'Études Africaines*, 137, XXXV-1, 1995, p. 163-193.
256. Sur les différentes vagues pentecôtistes, voir J.-C. Willaime, « Le pentecôtisme : contours et paradoxes d'un protestantisme émotionnel », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 105, 1999, p. 5-29.
257. Cf. S. Brouwer, P. Gifford and S.D. Rose, *Exporting the American Gospel. Global Christian Fundamentalism*, London, Routledge, 1996.
258. Cf. P. Gifford (ed), *New dimensions in African Christianity*, Ibadan, Sefer Publications, 1992.
259. Cf. P. Brouwer, P. Gifford and S.D. Rose, *Exporting the American Gospel*, op. cit.
260. Cf. R. Marshall-Fratani, « Prospérité miraculeuse : les pasteurs pentecôtistes et l'argent de Dieu au Nigeria », *Politique Africaine*, 82, 2001, p. 24-44.
261. Cf. S. Francello, *Les aventuriers du pentecôtisme ghanéen*, op. cit.
262. Cf. A. Corten, J.-P. Dozon, A.P. Oro (eds), *Les nouveaux conquérants de la foi. L'Église universelle du royaume de Dieu (Brésil)*, Paris, Karthala, 2003. Voir aussi A. Mary « Le pentecôtisme brésilien en terre africaine », *Cahiers d'Études africaines*, 167, XLII-3, 2002, p. 463-478.
263. Suivant le titre très évocateur du n° 87, 2002, de *Politique Africaine* « Les sujets de Dieu ».
264. Cf. C. Toulabor, « Quand le Diable lit la Bible. Nouvelles Églises, modernité et socialisation à Accra (Ghana) » in *Religion et transition démocratique en Afrique* (F. Constantin et C. Coulon eds), op. cit., p. 27-49.
265. Sur cette question de l'émotion, voir A. Corten, *Le pentecôtisme au Brésil. Émotion du pauvre et romantisme théologique*, Paris, Karthala, 1995.
266. Cf. A. Ashforth, *Witchcraft, Violence and Democracy in South Africa*, Chicago-Londres, op. cit.
267. Cf. R.I.J. Hackett, « Discours de diabolisation en Afrique et ailleurs », *Diogène*, n° 199, Juillet-Septembre 2002, p. 71-91.
268. Cf. J. Noret, *Autour de « ceux qui n'existent plus ». Deuil, funérailles et place des défunts au Sud-Bénin*, Thèse d'anthropologie, EHESS-ULB, 2006.

269. Cf. A. Mary, « Prophètes pasteurs. La politique de la délivrance en Côte d'Ivoire », *Politique Africaine*, n° 87, 2002, p. 69-93.
270. Cf. Le rapport de « Save the Children » (par J.A. Molina), *L'Invention de l'Enfant Sorcier en République Démocratique du Congo*, USAID 2003-2005. Voir aussi F. De Boeck, « Le "deuxième monde" et les enfants-sorciers en République démocratique du Congo », *Politique Africaine*, n° 80, 2000, p. 32-57.
271. Cf. R.I.J. Hackett, *op. cit.*
272. Cf. H. Maupeu, « Les Églises chrétiennes au Kenya : des influences contradictoires » in *Religion et transition démocratique en Afrique* (F. Constantin et C. Coulon eds), *op. cit.*, p. 81-113.
273. Cf. P. Gifford, *African Christianity*, *op. cit.*
274. Cf. C. Strandsbjerg, *Le sens du pouvoir*, *op. cit.*
275. Cf. R. Banégas, « Côte d'Ivoire : Patriotisme, ethno-nationalisme et autres écritures africaines de soi », *Les carnets du CAP*, n° 1, hiver 2005-2006, p. 21-42.
276. Cf. J.-F. Bayard, « La cité culturelle en Afrique noire » in *Religion et modernité politique en Afrique noire* (J-F Bayard, dir.), *op. cit.* p. 299-310.
277. Cf. R. Otayek (dir.), *Le radicalisme islamique au Sud du Sahara*, *op. cit.*
278. Sur cette question, voir notamment de M.N. Leblanc, « Hadj et changements identitaires : les jeunes musulmans d'Abidjan et de Bouaké, en Côte d'Ivoire, dans les années 1990 », in *L'islam politique au sud du Sahara* (M. Gomez-Perez), *op. cit.*, p. 131-157.
279. Cf. H. Souley, *Les associations islamiques au Niger et le mouvement de réislamisation, 1966-2004*, thèse d'histoire, 2007.
280. Cf. F. Samson, *Les marabouts de l'islam politique*, Paris, Karthala, 2005.
281. Il existe d'autres confréries plus minoritaires au Sénégal, ainsi que de nombreux musulmans sans appartenance confrérique ou qui leur sont ouvertement hostiles, ou encore des chrétiens et des animistes.
282. Cf. X. Audrain, « Du "Ndigël" avorté au parti de la vérité. Évolution du rapport religion/politique à travers le parcours de Cheikh Modou Kara », *Politique Africaine*, n° 96, 2004, p. 99-118.
283. Cf. A. Seck. « Politique et religion au Sénégal. Contribution à une actualisation de la question » in *Islam, sociétés et politiques en Afrique subsaharienne*, *op. cit.*, et C.A. M Babou, « Autour de la genèse du mouridisme », *Islam et sociétés au Sud du Sahara*, vol. 13, n° 1, 1999, p. 5-38.
284. Valorisation qui remontait à la promotion des soins de santé primaires par l'OMS à la fin des années 1970.
285. J.-P. Dozon, « Ce que valoriser la médecine traditionnelle veut dire », *Politique Africaine*, 1987, n° 28, p. 9-20.
286. Cf. E.K. Tall, « Stratégies locales et relations internationales des chefs de cultes au Bénin » in *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest* (L. Fourchard, A. Mary et R. Otayek, eds), Paris, Karthala, 2005, p. 267-284.

287. Cf. J.-P. Dozon, *Post-prophetism and post-houphouetism in Ivory Coast*, Social Compass, *op. cit.*
288. Cf. J. Copans, *La longue marche de la modernité africaine*, Paris, Karthala, 1990.
289. Cf. F. Cooper, *Africa since 1940*, *op. cit.*
290. Cf. A. Appadurai, *Après le colonialisme*, *op. cit.* Voir aussi C. Young (ed), *The Rising Tide of Cultural Pluralism : The Nation-State at Bay ?*, Madison, University of Wisconsin Press, 1993.
291. Cf. M. Hardt et T. Negri, *Empire*, Paris, Exils, 2000 et J. Habermas, *Après l'État-nation. Une nouvelle constellation politique*, Paris, Fayard, 2000.
292. Cf. *States ans Power in Africa*, *op. cit.*, voire surtout la conclusion.
293. À l'exception certainement de l'Afrique du Sud qui, malgré ses difficultés, est perçue, elle, comme une nation moderne, vouée peut-être à rejoindre le camp des grandes puissances.
294. Des associations ethniques qui étaient elles-mêmes souvent des fédérations d'associations villageoises établissant des passerelles entre urbains et ruraux ou entre salariés et paysans.
295. En France, aujourd'hui, il existe un très grand nombre d'associations villageoises et ethniques africaines, mais elles ne sont, en aucune façon, exclusives de forts sentiments d'appartenance nationale (sénégalaise, malienne, ivoirienne, etc.), comme ceux-ci ne sont pas exclusifs de la revendication de la nationalité française pour les membres de ces associations qui sont parvenus à l'acquérir.
296. Cf. J.-P. Chrétien (dir.), *Les ethnies ont une histoire*, *op. cit.*
297. Cf. *Subnationalism in Africa*, *op. cit.*
298. Ainsi appelle-t-on localement des bandes armées (parfois habillées en tenue de gendarme ou de policier) qui tendent des embuscades sur certaines routes.
299. Cf. J. Roitman, « The Garrison-Entrepot », *Cahiers d'Études Africaines*, 150-152, XXXVIII, 2-4, 1998, p. 297-329.
300. Cf. P. Chabal, J.-P. Daloz, *L'Afrique est partie !*, *op. cit.*
301. Cf. S. Ellis et J. MacGaffey, « Le commerce international informel en Afrique subsaharienne. Quelques problèmes méthodologiques et conceptuels », *Cahiers d'Études Africaines*, 145, XXXVII-1, 1997, p. 11-37.
302. Cf. J.-F. Bayard, *Le gouvernement du monde*, *op. cit.*
303. Suivant la fameuse formule de M. de Certeau, cf. *L'invention du quotidien*. « 1. Arts de faire », Paris, Gallimard, 1990.
304. Cf. On s'accorde aujourd'hui pour reconnaître que la décentralisation sanitaire et la politique de recouvrement des coûts (faisant des structures sanitaires des structures à vocation commerciale) est plutôt un échec, notamment par le fait d'avoir exclu de l'accès aux soins les plus pauvres, c'est-à-dire une grande masse d'Africains.
305. Cf. J.-F. Bayard, B. Hibou, S. Ellis, *La criminalisation de l'État en Afrique*, *op. cit.*

306. Cf. W. Benjamin, « Thèses sur le concept d'histoire », in *Œuvres*, T. III, Paris, Gallimard, 2000.
307. Cf. notamment sur ce sujet C. Chakrabarty, « Provincialising Europe. Postcoloniality and the Critique of History », *Cultural Studies*, 6, 1992, p. 337-357.



Achévé d'imprimer sur les presses de l'Imprimerie BARNÉOUD
B.P. 44 - 53960 BONCHAMP-LÈS-LAVAL
Dépôt légal : juin 2008 - N° d'imprimeur : 806063
Imprimé en France

L'ouvrage analyse la façon dont les États nationaux africains, héritiers des découpages coloniaux ont été, depuis la fin de la guerre froide et l'expansion du néolibéralisme, exposés à de fortes dérégulations et à de graves turbulences qui pouvaient laisser penser à leur possible dépérissement.

Il en a résulté une montée des particularismes ethniques, des revendications identitaires et, surtout, une profusion de mouvements religieux, principalement chrétiens et islamiques, parfois de cultes plus traditionnels, qui entendent réformer « fondamentalement » la vie sociale et s'immiscer de plus en plus dans la vie politique.

S'il met en exergue cette évolution en forme de « gouvernances confessionnelles », susceptible de générer de nouveaux conflits, l'ouvrage défend l'idée qu'en dépit de leurs affaiblissements, de leurs ballottements entre Dieu et Diable, la plupart des États africains résistent, malgré tout, à leur balkanisation et devraient, donc, être soutenus dans la voie de leur renforcement institutionnel et d'intégrations régionales.

Jean-Pierre Dozon est anthropologue. Directeur de recherche à l'Institut de recherche pour le développement et directeur d'études à l'École des hautes études en sciences sociales, ses travaux s'emploient à décrypter les grandes évolutions de l'Afrique contemporaine.

