

LE CHRÉTIEN AFRICAÏN FACE AUX DÉFIS DE LA PRÉSERVATION DE LA DIGNITÉ HUMAINE POUR UNE CONVERSION AU REGARD DE FOI SUR L'AUTRE ET 'L'EN-COMMUN'

*Frère Anani Valère ADONSOU
District du Golfe du Bénin*

RÉSUMÉ

Cet article part d'un constat à savoir le hiatus entre les valeurs culturelles que l'Afrique proclame lui être propres et leur imprégnation de la vie sociale et politique. Dans le cadre du témoignage de la foi, la raison de ce clivage est à chercher dans une démarche d'inculturation nourrie par une vision statique de la culture. Démarche qui a produit des théologies de l'identité et de la différence. Au regard de leur stérilité en termes de l'apport de la proposition chrétienne au respect et à la promotion de la dignité humaine et à un vivre ensemble qualitatif, l'article propose une autre voie de l'incarnation du message chrétien : une spiritualité chrétienne en contexte de modernité africaine, fondée sur la contemplation et l'appropriation du rapport de Jésus à sa culture en homme libre.

Mots clés : culture, pouvoir, modernité africaine, profane et sacré, proposition chrétienne.

INTRODUCTION

Au lendemain du Concile Vatican II, PAUL VI (1969), à Kampala, a présenté le christianisme en Afrique comme arrivé à « maturité ». Cette appréciation du pontife romain est faite sur le critère de la qualité de la rencontre des peuples africains avec le Christ. Selon PAUL VI, « l'Église du Christ est vraiment implantée sur cette terre bénie ». Implantation évoque l'idée de fixation, d'installation de manière pérenne. En ce sens, les caractéristiques propres d'une communauté se réclamant du Christ ont trouvé un lieu d'ancrage et d'expression¹. Le Christianisme qui est le leur, reconnu « mature », doit donc refléter toutes les richesses d'un tel attribut².

Partant de cette maturité, PAUL VI confie aux chrétiens africains un mandat et une responsabilité. « Vous Africains, vous êtes désormais vos propres missionnaires ». Les termes de référence de cette mission sont la formation des chrétiens dans la diversité de leur état de vie et la prise en charge de leur vie spirituelle et temporelle. Cette prise en charge recèle du coup l'engagement pour les Africains à être des « frères qui doivent sauver leurs frères ».

Cet appel à une œuvre de salut des siens par la médiation de leurs ressources humaines propres doit se déployer dans une Église à visage africain : « Vous pouvez et vous devez avoir un christianisme

¹ Cf. Dictionnaire Larousse, « Implantation » et « implant » au sens médical.

² Un christianisme vécu avec une personnalité africaine propre ; qui assume, éclaire et dynamise les réalités, les expériences, la totalité de l'existence des croyants ; qui a un sens au cœur des traditions et cultures locales et exprimé à partir des catégories langagières et des symboles propres ; qui a une pédagogie de la transmission de la foi qui opère chez le croyant une authentique et véritable métanoïa.

africain » (PAUL VI). Par cette invitation, en termes de possibilité et d'exigence, il atteste du coup l'harmonie des deux dimensions de leur identité : « chrétiens et africains ». L'unité de cette double composante identitaire renvoie à une modalité d'expression du message évangélique : l'inculturation. C'est la possibilité de l'Évangile de s'insérer dans toute culture, d'intégrer ses valeurs et ses richesses dans ses modes d'expressions, de la purifier et la transformer.

Possibilité et exigence dont la traduction en actes est de laisser l'Évangile modeler leur vision du monde. Les données de la foi doivent trouver des formes d'incarnation dans la spécificité de leurs manières de penser, de vivre leurs relations humaines et d'agir. Le Christ doit être leur raison de vivre et le sens de leur existence en tant qu'Africains et disciples du « premier-né d'une multitude de frères »³.

Depuis cet appel de Kampala de PAUL VI, un long travail de réflexion, d'exploration des données de l'articulation entre foi et culture a été réalisé⁴. Par ailleurs, l'Église à travers ses institutions éducatives a formé un nombre important et significatif de l'élite sociale et politique africaine. Les fidèles chrétiens catholiques sont également au cœur de la vie des cités africaines. Par rapport à la population du continent, ils y représentent un pourcentage relatif⁵. Toutefois, la fécondité de leur témoignage ne saurait être évaluée en terme numérique. Elle relève plutôt du paradigme de la parabole du Royaume, identifié au « levain dans la pâte »⁶.

Les africains ont un rôle spirituel à dimension universelle à jouer selon BENOÎT XVI dans « *Africae Munus* » (2011) : « Un précieux trésor est présent dans l'âme de l'Afrique où je perçois 'le poumon spirituel pour une humanité qui semble en crise de foi et d'espérance', grâce aux richesses humaines et spirituelles inouïes de ses enfants » (n° 13).

L'attestation pour l'Afrique et ses enfants des attributs de maturité et de référence pour l'humanité en vue de vivifier sa foi et son espérance contraste avec la face peu reluisante du tableau actuel des réalités et des conditions de leur existence. Ce paradoxe constitue une interpellation pour la conscience croyante. La responsabilité du chrétien africain ne peut être totalement exclue face à la faillite dans bien des domaines d'activités qu'exigent la relation à l'autre et la vie en commun. Dans un « continent saturé de mauvaises nouvelles » (JEAN-PAUL II, 1995), la question de l'engagement des chrétiens catholiques pour une vie digne de leurs frères et sœurs mérite d'être posée.

Quels liens les Africains ont-ils noué et établissent-ils en contexte de « modernité » entre les données de leur culture et spiritualité propres avec les propositions de la foi chrétienne ? Quel est le fondement des expressions de leur foi ? S'ils doivent être les médiateurs sur le plan horizontal du salut de leurs frères et sœurs, comment leur foi se met-elle au service de ce projet ?

³ Rm 8, 29.

⁴ La question de l'inculturation a donné lieu dans la période postconciliaire à une forte production dans les domaines christologique, liturgique, pastoral, spirituel... Retenons entre autres les ouvrages aux titres évocateurs : Vincent MULAGO, *Un visage africain du christianisme*, Paris, Présence Africaine, 1965 ; Fabien Eboussi BOULAGA, *Christianisme sans fétiche*, Paris, Présence Africaine, 1981 ; Oscar BIMWENYI-KWESHI, *Discours théologique négro-africain. Problème des fondements*, Paris, Présence Africaine, 1981 ; Jean-Marc ELA, *Ma foi d'Africain*, Paris, Karthala, 1985.

⁵ Exhortation post-synodale « *Ecclesia in Africa* » l'estimait 14% (cf. n° 38). Selon l'Annuaire statistique de l'Église 2013, le nombre de catholiques a augmenté de 4,3%, entre 2010 et 2011, tandis que la population a augmenté de 2,3

⁶ Mt 13, 33.

Je me propose d'investir ces questions dans le cadre d'une « analyse politique du fait chrétien » en Afrique (MBEMBE, 1988)⁷. Cadre qui se justifie par le fait que les chrétiens africains vivent leur foi dans un espace public régi par des lois et caporalisé par des institutions. Cet espace de l'« en-commun », c'est-à-dire partagé avec d'autres, est le lieu de leurs différents types d'activités humaines (H. ARENDT, 1983)⁸ et de leur lutte pour se situer dans l'organisation sociale (WEIL, 1989). Leurs enjeux et les stratégies qui y sont mises en œuvre se doivent être mises en rapport avec leur foi. Le lieu d'expression et de révélation de celle-ci est le monde qui est le leur (METZ, 1971)⁹.

Les faits et les réalités de l'Afrique les plus prégnants et ceux dont font état les exhortations post-synodales « *Ecclesia in Africa* » et « *Africae Munus* » serviront de matériaux de base à cette analyse. La démarche consistera à élucider les paradoxes des richesses culturelles et spirituelles dans leur expression existentielle du divin chrétien en Afrique. La révélation de leur intelligibilité permettra du coup d'indiquer les pistes pour l'avènement d'une spiritualité du chrétien africain qui embrasse effectivement la totalité de son existence ; une spiritualité qui, de par sa force d'irrigation de la pensée et du cœur, ne peut ne pas être au service de la protection et de l'assomption de l'humanité en l'autre. L'esprit de foi lassalien nourrira ces perspectives de la réappropriation authentique de la foi.

I- LE DISCOURS SUR LES VALEURS DES TRADITIONS CULTURELLES AFRICAINES

J'ai évoqué le problème de la vie en Dieu, de son projet pour les hommes, qui n'est pas la traduction conséquente en acte des valeurs culturelles et spirituelles reconnues à l'Afrique. Pour en avoir une meilleure saisie et intelligibilité, le rappel de ces valeurs et le discours théologique dont elles ont fait l'objet s'avèrent nécessaires.

Aussi, je me propose en premier lieu de les présenter à partir de la recension qu'en fait le Magister, particulièrement dans l'Exhortation apostolique post-synodale « *Ecclesia in Africa* ». Les travaux des chercheurs (ELA, 1985 ; MANA, 1994)¹⁰ ont eu à insister sur les données que répertorie ce document ecclésial et que je mettrai par ailleurs en lumière. Le second moment est la modalité de l'articulation de ces valeurs à la proposition chrétienne. C'est le travail de l'inculturation dont les résultats ont été regroupés sous les vocables de « théologie de la différence » et « théologie de l'identité » (MBEMBE, 1998, p. 49).

1.1. Les valeurs culturelles de l'Afrique selon le Magister

Une analyse de « *Ecclesia in Africa* » (JEAN-PAUL II, 1995, n^{os} 42 et 43) révèle cinq pôles qui synthétisent les plus profonds désirs des Africains, ce qui à leurs yeux a éminemment du prix, la matrice qui structure leur existence : le sens de la transcendance, la conscience de la réalité du péché, la famille, l'amour et le respect de la vie, la solidarité et la vie communautaire.

⁷ Achille Mbembe, analysant le christianisme et l'État en société postcoloniale, parle de la « revanche des sociétés africaines ». Expression qui désigne les stratégies des africains à profiter des avantages du christianisme, contourner ses exigences et à se libérer des structures de contrainte de l'État (Cf. *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et État en société postcoloniale*, Paris, Karthala, 1988, p. 30).

⁸ Il s'agit de la « *Vita activa* » qui selon Hannah Arendt désigne toutes les activités de l'homme et répartie en trois catégories : le travail, l'œuvre et l'action. L'action est l'activité qui correspond à la condition humaine de la pluralité, c'est-à-dire l'interaction des hommes entre eux, nommée politique par les Grecs.

⁹ Joan Baptist Metz, parlant du rapport entre la foi et le monde, le définit comme « une théologie politique ».

¹⁰ L'auteur résume l'approche des chercheurs en termes d'un « univers culturel caractérisé par cinq choix d'existence » (p. 18).

▪ Le sens de la transcendance

28

JEAN-PAUL II exprime cette ouverture à la transcendance ainsi : « Les Africains ont un profond sens religieux, le sens du sacré, le sens de l'existence de Dieu Créateur et d'un monde spirituel » (n°42). La transcendance se comprend donc au sens que le religieux est au cœur de la vision du monde de l'Africain. Un monde qui n'est pas réduit à sa dimension matérielle et ne peut donc être considéré exclusivement comme lieu et source de consumérisme. Il est aussi saisi comme réceptacle de l'invisible, lieu d'expérience spirituelle. Un riche champ symbolique permet de vivre cette relation à l'invisible.

La civilisation africaine est une civilisation du symbole. Dans la mesure où le rapport de l'homme à l'homme, de l'homme à la nature, passe par l'invisible qui constitue le lieu symbolique où toute réalité peut advenir à un sens, le vrai réel est invisible et le visible n'est qu'apparence : tout est symbole. L'Africain vit dans une "forêt de symboles", mode privilégié de sa relation à l'univers (ELA, 1985, p. 59).

Pour les Africains, ce monde invisible est celui de Dieu, des esprits – bons ou malins – et des ancêtres avec qui ils sont en communion. Ce monde spirituel régule leur vie dans le monde visible. Les ancêtres étant pour eux des personnes qui dans leur existence terrestre ont excellé dans la pratique de la vertu, leur servent de modèle. Leur croyance en Dieu leur offre des repères, des ressources pour faire le bien et renoncer à tout acte qui est contraire à ses décrets dont la plupart sont identiques à la deuxième partie du Décalogue.

Cette foi en Dieu induit premièrement qu'une posture d'athéisme n'a pas, en principe, de place dans la mentalité africaine. La philosophie de la « mort de Dieu » n'y a pas droit de cité. L'Africain ne peut concevoir son existence sans la référer à cet être qui le surpasse incommensurablement et qui lui donne « la vie, le mouvement et l'être »¹¹ : Dieu. Elle ne saurait donc être analysée dans le cadre de la problématique de « la sortie de la religion » (GAUCHET, 1985, p. 290). Le monde pour lui est « enchanté » plutôt que « désenchanté ». La vie de l'Africain est régie, non par le régime de l'autonomie absolu du sujet, mais par celui de « théonomie ». C'est le « sujet convoqué » par Dieu, qui tout en assumant sa liberté et sa responsabilité, répond favorablement et sans cesse à son appel (COMTE, 2009, pp. 122-131).

Benoît XVI (2009) fait fond sur ce sens de la transcendance de l'Africain pour le proposer comme référence à l'humanité. L'Afrique, « un immense poumon spirituel pour une humanité en crise de foi et d'espérance ». Une humanité qui a besoin de « patrimoine spirituel et culturel...encore plus que de matières premières ». L'homme dans l'évaluation de ses intérêts doit faire preuve de lucidité en ne sacrifiant pas sa vie sur l'autel de sa volonté de conquête du monde (Mc 8, 36)¹².

C'est dans ce cadre de la hiérarchie des besoins spirituel et matériel qu'il faut inscrire en second lieu le sens du sacré. Ce sens suppose la reconnaissance d'un monde profane. Il désigne le fait que certaines réalités ou choses du monde, dès lors qu'elles sont reconnues comme investies par le sacré, sont soustraites à l'usage utilitaire (MIRCEA, 1965). Dire de l'Africain qu'il a le sens du sacré, c'est qu'il reconnaît en des lieux, en des objets, en des temps, une fonction et un sens référés au monde invisible. Reconnaissance en même temps que sa véritable identité ne peut se définir et se construire dans l'unique rapport utilitariste au monde. Sa vie est aux antipodes de celle de « l'homme unidimensionnel » (MARCUSE, 1964). Homme dont les besoins sont contrôlés par une société orientée fondamentalement dans la logique économique, technologique, de la productivité.

¹¹ Act 17, 28.

¹² Homélie du pape Benoît à l'ouverture de la II^e Assemblée Spéciale pour l'Afrique, Basilique Vaticane, 04 octobre 2009.

Le moyen et la finalité d'une telle orientation, quoiqu'inscrite dans une organisation politique démocratique, est l'asservissement de l'individu. La contrainte exercée sur lui est de vivre dans une culture où seule doit prévaloir la pensée concrète, opérationnelle. N'y est digne d'intérêt que ce qui relève du tangible, du saisissable. Autrement dit, cette culture exclue, entre autres¹³, la dimension du sacré, du divin. Il est par ailleurs imposé à l'individu de faux besoins par des intérêts sociaux et qui justifient « un travail pénible, l'agressivité, la misère et l'injustice » (MARCUSE. p. 30).

Relevant le choix du respect absolu du monde invisible et de l'ouverture permanente à la transcendance, comme un des cinq choix d'existence¹⁴, MANA le présente ainsi :

C'est une option qui consiste à penser, à être et à vivre quotidiennement la vie humaine comme une ouverture au monde transcendant qui lui donne son sens et lui assure sa solidité par les valeurs profondes qu'elle sème dans la société. Cette confiance au monde transcendant se structure dans des systèmes de rituel, des liturgies ou d'obligations sociales qui médatisent le monde invisible dans les relations entre l'homme et le réel, entre l'homme et l'homme, entre l'homme et l'absolu (p. 18).

Il évoque l'idée de « confiance au monde transcendant ». Le terme confiance étymologiquement signifie se fier à quelqu'un, c'est-à-dire avoir en quelque sorte foi (fiance, *fides* en latin). Il renvoie ainsi à l'acte de croire. Croire c'est « mettre sa confiance en quelqu'un, en quelque chose », « confier quelque chose à quelqu'un », autrement dit créditer de quelque chose à quelqu'un, placer en lui toute sa créance. Ainsi dans le cas précis, le monde transcendant que l'on crédite devient-il par ce biais digne de la confiance qu'on lui accorde (cf. LE BOUËDEC & SOËTARD, 2011, pp. 109-110).

Au regard des valeurs que concrétise la vie, des obligations sociales que traduit cette confiance à la transcendance, se comprend la conscience de la réalité du péché. De façon plus précise, le péché, terme de la théologie chrétienne désignant la rupture de l'alliance avec Dieu, correspond dans bien des traditions africaines à la notion de faute morale. La faute morale recouvre diverses catégories d'actes : l'acte mauvais ou méchant, le défendu, l'interdit. Dans une vision unitaire du monde où les êtres des différents règnes sont en lien les uns avec les autres, ces actes perturbent l'harmonie générale et de la communauté. Par le péché, la vie personnelle comme collective sont atteintes dans leur intégrité et dynamisme. Vie pour laquelle l'Africain voue amour et respect.

▪ Amour et respect de la vie

Dans la tradition africaine, la vie est un bien précieux auquel est accordé protection. Le respect dont elle est l'objet et sa préservation sont maintenus dans le temps de sa manifestation. Que ce soit dans sa phase originaire d'émergence, dans le moment où elle est accueillie ou à l'instant de son achèvement, sa sauvegarde est assurée. Aucune restriction n'est imposée à sa reproduction. « Les fils et les filles de l'Afrique aiment la vie [...]. Les Africains respectent la vie qui est conçue et qui naît. Ils apprécient la vie et rejettent l'idée qu'elle puisse être supprimée [...]. Les Africains manifestent leur respect pour la vie jusqu'à son terme naturel. » (JEAN-PAUL, n°43)¹⁵. C'est dans le même esprit que l'enfant est reconnu et accueilli comme valeur (OUATTARA, 2010, p.12).

¹³ L'esthétique et tout ce qui peut donner une représentation de la réalité d'une manière symbolique ou métaphorique, donc autre que concrète sont exclus de la société unidimensionnelle.

¹⁴ Ces cinq choix d'existence sont : Le choix du respect absolu du monde invisible, le choix de la communauté comme valeur cardinale, la tradition comme cadre d'épanouissement des êtres, les piliers de la confiance dans le destin (l'invisible, la communauté et la tradition), le choix de la vie (*Christ d'Afrique. Enjeux éthiques de la foi africaine en Jésus-Christ*, Paris, Karthala, 1994, pp. 18-19).

¹⁵ JEAN-PAUL II évoque par ailleurs les pressions que subissent les Africains de la part des « soi-disant civilisations progressistes ». « Des pratiques contraires à la vie leur sont toutefois imposées par le biais de systèmes économiques qui ne servent que l'égoïsme des riches » (n° 43).

Dans cette pensée de JEAN-PAUL II, les réalités auxquelles renvoient implicitement la préservation, la protection de la vie font parties de celles dont traite la bioéthique : avortement, eugénisme, euthanasie. En contexte africain, la problématique du respect de la vie couvre d'autres champs étrangers à la bioéthique, telle qu'elle est définie dans le monde occidental. Il faut y inscrire toutes les thématiques étudiées dans les cadres conceptuels de « pouvoirs sorciers » et du « pouvoir de tuer »¹⁶. Émerge également au domaine de la vie la santé dans ses différentes formes¹⁷. L'accueil de l'étranger dans la culture africaine relève aussi de cette attitude positive vis-à-vis de la vie. « L'Africain faisant bon accueil à l'étranger, ne fait que s'inscrire dans le sens de la générosité d'une vie qu'il expérimente au-dedans de lui-même, vie faite d'appel à l'unité, à la communication, à la solidarité. » (OUATTARA, p. 13). Cette vie qui est respectée a pour premier lieu d'accueil et de protection et d'épanouissement, la famille.

▪ L'importance du sens de la famille

La famille joue un rôle fondamental dans la culture africaine (JEAN-PAUL II, n° 43). Dans la culture occidentale, la famille est de type nucléaire. Elle comprend un couple uni par les liens juridiques du mariage et le fruit qui en résulte, les enfants. C'est la triade père-mère-enfants. La famille africaine est fondamentalement caractérisée par son extension. Elle s'étend au-delà de la famille nucléaire et englobe la parentèle, c'est-à-dire l'ensemble des personnes qui ont un lien de parenté entre elles. Ce lien se fonde sur les alliances matrimoniales, la consanguinité et la descendance d'un ancêtre commun. Ainsi, la famille s'élargit à la dimension du clan regroupant les parents proches et lointains. La vie, les relations au sein de cette famille au sens large sont marquées par un fort attachement affectif au groupe. Le sens de la solidarité et de la vie communautaire s'éclaire à la lumière des déterminants de ce lien.

▪ Sens de la solidarité et de la vie communautaire

La famille africaine correspond à la forme « communautaire » (*Gemeinschaft*) de socialisation définie par TÖNNIES et reprise par WEBER¹⁸. Selon TÖNNIES, la communauté émane d'une « volonté organique », « vie organique », considérée comme « vraie » et « durable », engageant tout l'être, fondée sur les sentiments naturels et des rapports de sang. Les individus y « restent liés malgré toute séparation ». Elle s'oppose à la forme « sociétaire » (*Gesellschaft*), fondée sur le calcul et le contrat.

¹⁶ La revue « Politique africaine » a consacré des dossiers à ces thématiques. « Le pouvoir de tuer » (1982, n°7) est consacré aux aveux sous la torture, à la violence multiforme à l'école... « Pouvoirs sorciers » (2000, n°79) traite des « dynamismes de l'invisible en Afrique ». Ceux-ci renvoient entre autres aux meurtres diaboliques, à la sorcellerie et aux démembrements rituels d'enfants et de femmes. Je reviendrai plus amplement sur ces pratiques de la négation de la vie dans la révélation des paradoxes par rapport à ces valeurs dont le traitement est en cours. Ces thématiques ont été toutefois prises en compte aux deux synodes sur l'Afrique. Au second synode, l'insistance sur la question de la sorcellerie a été forte. « *Africae Munus* » en parle explicitement au n° 93.

¹⁷ Santé physiologique, mentale, affective, psychologique.

¹⁸ WEBER oppose radicalement formes communautaires et sociétaires, et opère un triple déplacement par rapport à l'approche de TÖNNIES :

- en considérant les deux formes de groupement comme types-idéaux qui coexistent dans toutes relations sociales. Le facteur temps, favorisant la sédimentation des valeurs sentimentales, peut faire muer une relation sociétaire en communautaire ;
- en les présentant non comme statiques mais en tant que « deux processus dynamiques d'instauration de relations sociales » et dont le second requiert la volonté des membres ;
- en définissant « le passage historique de la forme communautaire dominante à la forme sociétaire dominante en termes de rationalisation sociale ».

Je suis les idées de ces deux auteurs dans leur exposition par Claude DUBAR, *La Socialisation*, Paris, Armand Collin, 2000, pp. 90-95.

La vie communautaire africaine repose donc sur « un droit naturel » et non pas sur la « volonté réfléchie ». De ce fait, c'est l'individu membre d'une communauté qui est valorisé, sans que son individualité ne soit niée. Ce ne sont pas ses attributs propres qui ont la préséance dans la déclinaison de son identité mais le principe relationnel. L'individu est d'abord le fils de... frère, cousin, croisé ou parallèle, neveu – et la liste des filiations et de la parentèle est longue – membre de telle famille, de tel village, de telle ethnie, de telle région.

La vie communautaire est ainsi régulée par une anthropologie où la vie de l'homme est saisie comme ouverture à l'altérité, une vie altruiste. Dans la logique de cette conception de l'homme, le collectif prime sur l'individuel, l'interdépendance sur l'autonomie absolue. Le projet personnel doit être subordonné au projet commun. Dans cette conception de la famille, nul ne peut dire « Je » que dans le cadre du « Nous ». Le « Nous » est reconnu et projeté dans le « Je » et vice-versa. Comme dans toutes les formes traditionnelles de regroupement humain, « l'individu n'existe pas pour lui-même, il ne travaille pas pour son intérêt mais pour l'édification de la communauté, il est essentiellement le représentant de la communauté, dont l'unité s'incarne en lui. » (SAVDADOGO, 2002, p.143-144).

Ce que la famille et le clan attendent de chacun de ses membres, c'est de s'inscrire dans l'ordre des aspirations qui sont les leurs. L'individu, don de sa famille, se doit d'être à son tour contre-don. Le principe de la réciprocité est éminemment au cœur des mobiles d'actions des membres. Il est orienté par les valeurs qui déterminent leurs droits et devoirs. Le cadre clanique est le lieu où chacun trouve protection et sécurité et son équilibre personnel. L'appartenance au clan exige d'être acteur dans la mise en œuvre d'une de ses valeurs fondamentales : la solidarité. Elle se décline en hospitalité généreuse à tous, en partage des biens et en actes concrets multiformes d'assistance mutuelle. Se soustraire aux obligations claniques en général, et au devoir de solidarité en particulier, équivaut à faire le choix d'une énorme fragilité existentielle, d'une solitude angoissante et en définitive de mort sociale. Au total, l'option pour la vie communautaire est une valeur cardinale de l'existence sociale :

Si l'on entend par valeur cardinale celle qui ordonne toutes les autres valeurs et constitue le principe de leur intelligence théorique et pratique, les structures sociales de base dans le monde africain sont celles qui donnent à la vie communautaire le statut d'un lieu d'accomplissement collectif, de référence métaphysique essentielle, où l'individu n'acquiert sa vérité d'être qu'en se conformant à l'ordre de son univers culturel (MANA, p. 18).

L'ensemble des valeurs culturelles qui précèdent et relevées par le Magister font partie du corpus des matériaux des théologies de l'identité et de la différence.

1.2. Les valeurs culturelles dans les théologies africaines de l'identité et de la différence

Ces théologies ne se comprennent qu'en référence à deux événements majeurs de la trajectoire historique de l'Afrique¹⁹. Le premier est sa rencontre avec l'Occident. Elle s'est effectuée sous le mode, du conflit, de la violence²⁰. Le romancier KANE (1961) la présente ainsi :

¹⁹ On peut également penser à la traite négrière, mais elle ne consiste pas dans la présente réflexion un événement déterminant la manière des Africains de vivre leur foi dans la cité.

²⁰ Pierre Ouattara fait remarquer de façon pertinente que l'entité désignée par l'Afrique n'existait pas au départ de cette rencontre. « Au commencement, aussi surprenant que cela puisse paraître, il n'y avait ni Africain, ni tradition africaine. L'Afrique n'est-elle pas en effet le produit de l'histoire, celle qui commence véritablement par une commune violence subie, une commune soumission de différents peuples d'un même continent à l'esclavage et à la colonisation » (cf. *La culture de l'amabilité. Comment penser autrement l'éducation en Afrique ?* Côte d'Ivoire, L'Harmattan, 2010, p. 47).

Le matin de l'occident en Afrique fut constellé de sourires, de coups de canon et de verroteries brillantes. Ceux qui n'avaient point d'histoire rencontraient ceux qui portaient le monde sur leurs épaules [...]. Le monde connu s'enrichissait d'une naissance qui se fit dans la boue et dans le sang (p. 59).

Dans cette description apparaissent d'une part, le déni d'une historicité à des peuples et d'autre part, les attributs d'esprit de domination et de maîtrise du monde de l'Occident. L'occident n'a pas « maîtrisé sa maîtrise » vis-à-vis des autochtones africains. Il les a assujettis, mis sous tutelle. Dans cet état d'assujettissement, les autochtones avaient en commun dans la pluralité de leur appartenance ethnique, la servilité et la satisfaction des intérêts de leurs « maîtres ». Ceux-ci n'ont point « l'égalité des échanges pour objet et leur rôle ne consiste pas le moins du monde à respecter le repos, la liberté, les croyances ou les biens d'autrui. Leur énergie, leurs talents, leurs lumières, leur dévouement sont appliqués à créer ou à exploiter l'inégalité » (VALERY, cité par BOULAGA, 1993, p. 95).

L'Occident, dans son projet de pérenniser les sources des moyens de sa propre survie, devait asseoir sa domination sur les « sociétés-autres ». Cette domination a été assurée par la production d'un savoir sur la culture africaine qui la légitimait et l'usage des moyens pour l'inscrire dans la durée. Le contenu fondamental de ce savoir est la négation de toute valeur à l'histoire, aux traditions, aux traits culturels propres aux Africains. La relation de l'homme occidental avec leur univers était vécue sur le mode de l'hostilité, du mépris et du rejet. Aux spécificités culturelles, aux *habitus*²¹ des Africains, il fallait substituer ceux de l'Occident qui seuls ont un sens et sont crédités de positivité. Rôle qui a été dévolu entre autres à l'école.

Pour transformer les peuples primitifs de nos colonies, pour les rendre le plus possible dévoués à notre cause et utiles à nos entreprises, nous n'avons à notre disposition qu'un nombre très limité de moyens, et le moyen le plus sûr c'est de prendre l'indigène dès l'enfance, d'obtenir de lui qu'il nous fréquente assidûment et qu'il subisse nos habitudes intellectuelles et morales pendant plusieurs années de suite ; en un mot, de lui ouvrir des écoles où son esprit se forme à nos intentions (HARDY, cité par QUENUM, 1998 p.101).

Tels furent le principe et la mise en œuvre de l'historique idéologie de la « mission civilisatrice ».

Le deuxième événement sur la scène africaine est la propagation de la foi chrétienne. Moment de l'exode du christianisme tel que l'Occident l'a remoulé dans ses schèmes culturels vers un monde africain qui a sa propre vision du monde. Son expansion s'est édifiée, comme l'écrit MBEMBE (1988), sur « une définition moniste et totalitaire de l'humain en général et de l'indigène en particulier » (p. 43). À partir de ce socle conceptuel à double versant, poursuit-il, le Dieu des chrétiens va être défini contre les complexes religieux et les systèmes symboliques propres aux sociétés noires. « La divinité occidentale », pour survivre, se doit de défaire les « dieux indigènes ». « Cette logique de l'affrontement et de l'exclusion avait une parenté nette avec la logique proprement coloniale » (Ibid.). Aussi MBEMBE fait-il remarquer que les théologies africaines de la différence et de l'identité ont porté leur insistance sur « le peu de distance que la prédication missionnaire a instauré entre la révélation chrétienne et le projet occidental de domination des sociétés noires » (p. 37).

La posture du christianisme par rapport à ce projet de domination est évaluée en termes d'ambiguïté.

²¹ « L'*habitus* est un ensemble lié de manières de pensée, de sentir et d'agir qui étant apprises et partagées par une pluralité de personnes servent d'une manière à la fois objective et symbolique, à constituer ces personnes en une collectivité particulière et distincte » (ROCHER Guy, *Introduction à la sociologie. L'action sociale*, Malesherbes, éd. HMH, 1968, p. 111).

D'une part, il proclama aux indigènes l'unité de l'humanité vis-à-vis de Dieu qui est un. Il fit valoir, d'autre part, que parce que l'humanité est une vis-à-vis de Dieu, qui, seul est Dieu, il fallait exclure que quiconque (et donc les indigènes y compris) soit exclu. Au même moment, il accepta comme partenaire responsable de son discours, la culture et le langage de son temps, ce que l'intelligence de ce temps avait fini par imposer à son système d'entendement comme vérité dernière sur l'homme noir (MBEMBE, p. 40).

Le procès fait à la prédication missionnaire est qu'elle ne s'est pas démarquée de manière radicale du jeu de la domination de l'entreprise coloniale. Sa proposition du message évangélique aux peuples africains s'est également opérée selon une logique d'affrontement, d'exclusion et de conquête. Considéré comme païen, le mode de vie traditionnel africain doit être combattu. Son contenu est mauvais et ainsi disqualifié comme lieu de connaissance du vrai Dieu de la révélation. Si l'image de Dieu est oblitérée ou méconnue, il suit de là pour l'homme africain d'être la proie aux passions et aux vices (cf. BOULAGA, 1981, p. 25).

La prédication missionnaire a un fondement anthropologique précis :

Elle prenait appui sur une « anthropologie de l'indigène » qui faisait de ce dernier un objet de malédiction susceptible de n'advenir au statut de sujet que par la médiation conjuguée de sa conversion au christianisme et de son auto-soumission à la technologie coloniale du pouvoir. Le christianisme colonial avait considéré d'emblée ce que l'individu savait de lui-même, de son passé et de son rapport au monde comme dépourvu de sens (MBEMBE, p. 40).

L'Évangile prêché dans ce contexte est antinomique à l'œuvre de rédemption du Christ. Son message et toute sa vie avaient pour fin ultime la libération de l'homme de toutes formes de chaînes²². Par son action salvifique, il a offert à ses frères, quels que soient les lieux et les singularités de leur vécu de l'unique humanité, les ressources et la grâce d'une vie en abondance.

Si la mort du Seigneur est centrale dans l'expérience de l'Église et de la foi, elle renvoie aux conflits historiques où Dieu se situe toujours du côté des faibles. Jésus crucifié assume en lui-même le cri de l'homme depuis Abel (Gn 4, 8) [...]. Jésus meurt pour que l'homme soit debout : tel est le centre du message évangélique (ELA, 1985, p. 140).

Toutes les productions des théologies de l'identité et de la différence ont pour visée de rétablir la vérité de la mémoire de Jésus et de permettre aux peuples chrétiens africains de la vivre de manière authentique. Elles constituent donc à la fois une critique de la prétention de l'Occident à être détenteur de l'unique manière d'être humain et de dire le divin. Il s'agit pour elles, tout en déconstruisant l'absolu occidental (MBEMBE, pp. 35-50), de réhabiliter les faits de culture et les traditions de l'Afrique face au déni de valeur dont ils ont été enté et de légitimer leur droit et leur validité à exprimer le divin chrétien.

La réalité indéniable de départ est que l'Occident a exprimé la mémoire de Jésus de Nazareth dans les catégories langagières, les traits culturels qui lui sont propres. Ce passage d'un moule culturel juif du message chrétien à son inscription dans les traits caractéristiques des traditions et cultures occidentales a une valeur relative. Aussi, les susdites théologies s'appuient sur cette relativité pour dévoiler le fait que si « 'le Christ' par lequel Dieu fait chair est le 'langage de Dieu en acte', aucune culture ne peut plus rendre témoignage de la vérité de Dieu en sacralisant et en dogmatisant... sa

²² Il est attribué au théologien congolais Bimwenyi-Kweshi dans le cadre de l'invention du Christ dans la théologie africaine, cette déclaration sur le meurtre du Christ occidental en Afrique : « Si le Christ que les Occidentaux nous ont apporté est le vrai, il doit être crucifié sur toutes les collines et les montagnes de nos pays dans toutes nos savanes et nos forêts. Son sang devra couler sur nous et sur nos enfants jusqu'à la fin des temps » (KÃ MANA, *Christ d'Afrique. Enjeux éthiques de la foi africaine en Jésus-Christ*, Karthala, 1994, p. 20).

manière de s'y rapporter » (MBMEBE, p. 49). Leur finalité est de mettre fin à un vécu du christianisme à travers des concepts, des rites et symboliques liturgiques et personnalité d'emprunt. Ce projet est une réponse à une des demandes du Concile Vatican II pour l'activité missionnaire de l'Église : assumer « toutes les richesses des nations qui ont été données au Christ en héritage (cf. Ps 2, 8) ». Demande reprise par PAUL VI dans son appel de Kampala : « L'expression, c'est-à-dire le langage, la façon de manifester l'unique foi, peut être multiple et par conséquent originale conforme à la langue, au style, au tempérament, au génie, à la culture de qui professe cette unique foi. Sous cet aspect, un pluralisme est légitime, même souhaitable ». Et PAUL VI d'inviter à l'exigence d'avoir un « christianisme africain ». Il a ainsi autrement repris les termes de référence précis de cette tâche d'inculturation voulue par le Concile et qui incombe à toutes les Églises particulières en général et aux jeunes Églises en particulier :

Elles empruntent aux coutumes et aux traditions de leurs peuples, à leur sagesse, à leur science, à leurs arts, à leurs disciplines, tout ce qui peut contribuer à confesser la gloire du Créateur, mettre en lumière la grâce du Sauveur, et ordonner comme il le faut la vie chrétienne (Ad Gentes n° 22).

L'orientation de ce projet est de soumettre toute la révélation chrétienne, dans ses différentes formes d'expression dans le temps et dans la tradition à un nouvel examen²³. L'objectif qui est visé est d'arriver à une compréhension de la même révélation par des voies différentes. Les artisans des théologies de la préservation de l'identité culturelle se sont engagés dans cette optique en « ressuscitant » les matériaux anthropologiques africains de l'époque précoloniale (valeurs, arts, rites, initiations, culte des ancêtres...) pour les réarticuler au message évangélique. Dans ce contexte, entre autres réalisations, plusieurs figures du Christ ont été élaborées : « le Christ-Ancêtre, le Christ-Maître Initiateur, le Christ-Chef ». Des gestes, des symboles, des produits de l'art africain (ornement, instruments musicaux comme les tam-tams et balafons) sont investis dans la liturgie.

J'analyserai la pertinence de ces productions théologiques à l'occasion de la compréhension des paradoxes du vécu de la foi chrétienne en Afrique. Avant cet examen, la tâche présente est de dresser le tableau des réalités négatives de l'existence des africains. Parmi toutes ces valeurs qui précèdent, celle de la vie, me semble-t-il, est un concept englobant pour une telle présentation. Le concept de vie est totalisant en ce sens que rien de tout ce qui se rapporte à l'homme ne peut y être exclu. En d'autres termes, toutes les autres valeurs peuvent être rattachées à la vie. L'ouverture à la transcendance, l'appartenance à une communauté, le sens du péché sont des réalités qui nourrissent la vie, l'entretiennent, l'encadrent et l'orientent.

II- LES OCCURRENCES DE LA NÉGATION DE LA VIE EN AFRIQUE : UNE RÉPUDIATION DES VALEURS CULTURELLES

JEAN-PAUL II, dans « Ecclesia in Africa », a totalisé les problèmes du continent sous la figure de l'homme violenté, blessé et entre vie et mort, dans son itinéraire de Jérusalem à Jéricho (Lc 10, 30-37). « L'Afrique est un continent où d'innombrables êtres humains — hommes et femmes, enfants et jeunes — sont étendus, en quelque sorte, sur le bord de la route, malades, blessés, impotents, marginalisés et abandonnés » (n° 41). Ce tableau n'est pas un regard afro-pessimiste sur la situation du continent, dans la mesure où bien des acteurs de la scène sociale et politique sont auxiliaires, promoteurs de la vie. Il atteste néanmoins la crise profonde de l'Afrique dans les domaines religieux, politique, culturel et social qui ne peut être occultée.

²³ « Pour réaliser ce dessein, il est nécessaire que dans chaque grand territoire socioculturel, comme on dit, une réflexion théologique soit encouragée, par laquelle, à la lumière de la Tradition de l'Église universelle, les faits et les paroles révélés par Dieu, consignés dans les Saintes Écritures, expliqués par les Pères de l'Église et le magistère, seront soumis à un nouvel examen. » (Concile Vatican II, Décret sur l'activité missionnaire de l'Église/ Ad Gentes n° 22).

Cette image de l'Afrique souffrante, déshumanisée et en situation de crise²⁴, décrite en 1994, est demeurée la même à la veille du deuxième synode pour l'Afrique²⁵. Si la vie à laquelle l'Africain voue amour et respect y est sans vie, vidée, niée, c'est que les valeurs tant proclamées et reconnues au continent ne s'incarnent pas dans l'existence concrète. Ce qui est aimé ne peut être détruit. Pourtant, ici c'est le paradoxe.

Une situation commune est, sans aucun doute, le fait que l'Afrique est saturée de problèmes : dans presque toutes nos nations, il y a une misère épouvantable, une mauvaise administration des rares ressources disponibles, une instabilité politique et une désorientation sociale. Le résultat est sous nos yeux : misère, guerres, désespoir (JEAN-PAUL II, n°40).

Litanie des modalités à travers lesquelles la vie n'est pas honorée et accueillie. Ce visage multiforme du refus de l'hospitalité à la vie se présente dans une configuration pyramidale. Au sommet, elle est annihilée par l'État par diverses formes d'exactions, d'oppression des citoyens. À la base, les citoyens, selon leur position hiérarchique dans l'organisation sociale, les ressources de pouvoir dont ils disposent pour exploiter les autres membres de la communauté politique. « Les soleils des indépendances » n'ont pas brillé pour les citoyens au point que certains se demandent à quand le retour des colonisateurs !

2.1. La conspiration du pouvoir contre la vie : État prédateur et « États-patron »

L'État est l'ensemble des institutions d'une communauté historique particulière qui agissent de manière synergique en vue de la protéger contre « les dangers qui la menacent, soit de l'intérieur (décomposition), soit de l'extérieur (oppression ou suppression par d'autres États) » (WEIL, p. 140). Il est ainsi le garant du bien commun de la collectivité et dont il régle la vie (cf. SAVADAGO, 2002, pp. 163 ; 180). Telles sont les caractéristiques majeures de l'État moderne fondé sur un type d'autorité légal et rationnel. Dans sa forme démocratique, l'État n'est pas gouverné par des dirigeants infaillibles et au pouvoir illimité. Des instances intermédiaires dont le pouvoir législatif contrôlent leurs actions et leurs relations avec les citoyens.

Dans son engagement à construire des États modernes, l'Afrique postcoloniale a tout d'abord produit des régimes politiques tyranniques. Leur disparition a été supplantée par quelques rares régimes démocratiques²⁶. Dans leur majorité, les systèmes politiques africains actuels sont ambigus. Ils ne sont ni traditionnels ni de types véritablement modernes. Ils sont de type néopatrimonial (MEDARD, 1990) et dont l'idéologie officielle est « la politique du ventre » (BAYARD, 1989). Son mot de ralliement est le proverbe africain « La chèvre broute là où elle est attachée ».

L'État néopatrimonial²⁷ est caractérisé par la confusion des domaines public et privé. Cette confusion est illustrée par le comportement des dirigeants africains qui usent des ressources

²⁴ A voir tous les domaines qui sont considérés par la crise, on peut dire avec MANA qu'elle concerne « l'ensemble des conditions de l'existence ». Une existence comme l'a présentée ARENDT, qui est « la vie et l'œuvre, déterminée par le pouvoir de la parole et l'action... de la capacité de communiquer dans un espace public et d'agir pour créer un monde nouveau, un nouveau commencement. » (KÄ MANA, *L'Afrique va-t-elle mourir ? Essai d'éthique politique*, Paris, Karthala, 1993, p. 23.)

²⁵ *Instrumentum Laboris* de la II^e Assemblée Spéciale pour l'Afrique : *L'Église en Afrique au service de la réconciliation, de la justice et de la paix*, publié à Yaoundé le 19 mars 2009, n° 6.

²⁶ L'exemple du Sénégal, du Ghana, du Bénin.

²⁷ Concept dérivé du patrimonialisme défini par Max WEBER, dans « Économie et société » comme un démembrement de l'autorité traditionnelle. Exercée en Europe au Moyen Âge par le prince qui assimile ressources de son royaume ou de sa seigneurie à son patrimoine personnel.

publiques et du pouvoir comme leur patrimoine privé. Dans un état néopatrimonial, les contre-pouvoirs sont sans pouvoir. Propriétés des dirigeants, leur rôle comme institutions de contrôle de l'action gouvernementale n'est plus mis au service de la protection des intérêts des populations. La porte est ainsi ouverte à leur exploitation sans limite. C'est à juste titre que la soif du pouvoir est identifiée comme une des racines du mal africain : « La soif du pouvoir provoque le mépris de toutes les règles élémentaires d'une bonne gouvernance, utilise l'ignorance des populations, manipule les différences politiques, ethniques, tribales et religieuses, et installe la culture du guerrier comme héros... »²⁸.

Le déficit de bonne gouvernance démultiplie les souffrances infligées aux populations. En tant que bonne gestion des affaires publiques, elle a besoin au prime abord d'un cadre politique et institutionnel qui respecte les droits de l'homme et les principes démocratiques de l'État de droit. Ses éléments constitutifs sont la gestion transparente et responsable de toutes les ressources quelles qu'elles soient, leur juste répartition légalement encadrée en tenant compte des plus vulnérables et la reddition de compte de la part des dirigeants²⁹.

La réalité est que l'État africain postcolonial est un État prédateur et assassin. Ceux qui en ont la destinée ont conduit les sociétés à la ruine³⁰. Les ressources naturelles sont confisquées par la nomenklatura au pouvoir. Les fonds publics sont détournés et les capitaux transférés vers les banques étrangères. Les injustices demeurent impunies³¹. L'État prédateur affame les masses laborieuses des villes et des campagnes. Les populations, face à la maladie, n'ont d'autre assurance que leurs maigres ressources. Celles-ci, déjà insuffisantes pour leur subsistance, leur sont extorquées par des guérisseurs mystificateurs et véreux qui aggravent leur mal. Impuissantes et abandonnées à leur triste sort, elles ne se remettent pour la plupart qu'à la mort pour leur délivrance. Pour rester chevillés aux pouvoirs, les gouvernants utilisent la violence contre les concitoyens à travers guerres, tortures... et institue un système général de corruption³². Au total l'État exerce la violence de deux manières : « la violence active et la violence passive » (CHABAL, 1991, p. 58). La première désigne tout ce qui est cruauté et relève de l'arbitraire : « rafle, détention, torture, abus de pouvoir, incarcération, exécution... ». Elle est productive pour le pouvoir en place.

La violence du pouvoir cherche en partie à humilier ceux contre lesquels elle s'exerce, on conçoit que la violence ainsi engendrée au sein de la société se prête aussi à cette dynamique de l'humiliation. Or si l'humiliation est peu productive, elle remplit un rôle important (la production de la peur) pour le maintien du pouvoir dans la mesure où...où elle démontre tout l'arbitraire qu'il contient (CHABAL, p. 57)

La violence passive est celle de « l'incompétence », de « l'incapacité à gouverner efficacement », de la « faillite politique et administrative », telle que présentée ci-dessus. Selon CHABAL, la violence passive est plus destructrice que la violence active. « En Afrique, aujourd'hui la famine tue plus que la guerre et la répression » (p. 58).

Dans l'appauvrissement et l'exploitation des masses africaines, l'État prédateur se présente aussi

²⁸ *Instrumentum Laboris* de la II^e Assemblée Spéciale pour l'Afrique : *L'Église en Afrique au service de la réconciliation, de la justice et de la paix*, publié à Yaoundé le 19 mars 2009, n° 11.

²⁹ cf. Article 9(3) de l'Accord de partenariat entre les membres du Groupe des États d'Afrique, des Caraïbes et du Pacifique, d'une part, et la Communauté européenne et ses États membres, d'autre part in Commission de Venise, Étude n° 470/2008, *Sur les notions de « bonne gouvernance » et de « bonne administration »*, Strasbourg, 8 avril 2011

³⁰ *Instrumentum Laboris* de la II^e Assemblée Spéciale pour l'Afrique n° 50.

³¹ Ibid. n° 57.

³² Les variantes de la corruption et la sémiologie populaire et les discours qui la légitiment permettent de se rendre compte de son extension dans des pratiques ordinaires de la vie (cf. La corruption au quotidien, *Revue politique africaine*, n° 83, octobre 2001).

comme « État-client » qui s'associe à des « États-patron » (BADIE, 1996) appartenant à des réseaux internationaux:

37

De connivence avec des hommes et des femmes du continent africain, des forces internationales exploitent cette misère du cœur humain qui n'est pas spécifique aux sociétés africaines. Elles fomentent des guerres pour écouler des armes. Elles soutiennent des pouvoirs politiques irrespectueux des droits humains et des principes démocratiques pour garantir en contrepartie leurs avantages économiques (exploitations des ressources naturelles, acquisition de marchés importants, etc.)³³.

Les acteurs de la conspiration contre les populations sont à reconnaître sans méprise. Du dedans la pleine responsabilité des dirigeants y est engagée. Du dehors les grandes puissances ne la nourrissent pas leurs différentes stratégies (cf. ELA, p. 157). Les dirigeants ne sont pas les seuls assoiffés de pouvoir. Certains africains, faute d'en disposer dans les structures de l'organisation sociale et politique, cherchent à l'acquérir au moyen des pratiques occultes, telle que la sorcellerie.

2.2. La négation de la vie au cœur de la société civile

• La manducation de la vie des autres : quête de pouvoir occulte

La sorcellerie est un phénomène du monde invisible. Ce monde est considéré comme le lieu d'occurrence de faits inexplicables par une démarche rationnelle et scientifique. Les termes dans les langues africaines pour la désigner traduisent l'idée de « force occulte ». La sorcellerie, selon BENOÎT XVI (2011), « connaît actuellement une certaine recrudescence » (n° 93)³⁴.

Dans de nombreuses régions d'Afrique, on s'interroge de plus en plus sur la prolifération supposée de la sorcellerie, notamment dans des secteurs modernes de la société – surtout en ville –, par rapport à de nouvelles formes d'enrichissement et d'entreprise, aussi bien dans la politique qu'à l'université, à l'hôpital, etc. (GESCHIERE, 2000, p. 18-19)³⁵

Outre sa corrélation avec la politique, la sorcellerie est une réalité de la modernité africaine. Elle fait partie également des stratégies d'acquisition des biens matériels. Identifiée comme ductile et changeante et présente dans tous les sites de la réalité sociale, la sorcellerie a un statut de « marqueurs » dans la compréhension des mutations sociales en Afrique aujourd'hui (BERNAUT & TONDA, 2000, p. 14). Sa pratique dans la modernité africaine est fondamentalement liée à la problématique du pouvoir (GESCHIERE, 1995). Elle n'est plus comme dans les sociétés rurales dites traditionnelles « un système ritualisé, monopolisé par une classe de spécialistes, destiné à restaurer l'harmonie sociale ».

³³ *Instrumentum Laboris* de la II^e Assemblée Spéciale pour l'Afrique, n° 12.

³⁴ Les études consacrées au problème de la sorcellerie en Afrique depuis les années 90 sont nombreuses. Ces études établissent ses liens avec la modernité. Ce rapport entre «sorcellerie» et «modernité» s'est imposé par ce qui est constaté de façon insistante «sur le terrain». « Les enjeux ouverts par les liens entre "sorcellerie" et "modernité" dépassent largement le seul contexte des études africaines. Ce lien offre...un point de départ stratégique pour concevoir la complexité de la modernité en tant que telle: son "enchantement", sous un désenchantement apparent, et l'importance continue du secret comme essentiel à toute forme de pouvoir, qui dérange encore et toujours le rêve d'une transparence accrue. » (GESCHIERE Peter, « Sorcellerie et modernité. Retour sur une étrange complicité » in *Pouvoir sorcier, politique africaine*, 79, 2000, p. 32).

³⁵ SCHATZBERG dans « sorcellerie comme dynamique de causalité politique » fait remarquer par ailleurs que « Bien des Africains comprennent la sorcellerie comme un mode de causalité parce qu'ils sont persuadés que de sombres forces influencent souvent de manière décisive les événements quotidiens, tels les matchs de football, ainsi que ceux de la haute politique. Ils sont également persuadés que la sorcellerie est un moyen parmi d'autres de réaliser certains projets de la vie de tous les jours, et que les politiciens ne s'en privent pas pour atteindre leurs propres buts politiques » (in *Politique Africaine*, 79, 2000, p. 36).

C'est aujourd'hui un langage fluctuant autant qu'un nombre de techniques sans cesse changeantes, offertes à tout venant. Mais ce langage, ces pratiques obéissent sans doute à une préoccupation centrale: ordonner les rapports de forces dans le concret ou dans l'imaginaire. (BERNAUT & TONDA, 2000, p.7).

Si elle est « offerte à tout venant », la sorcellerie n'est donc plus une « ressource » à la seule portée des puissants. Les faibles, les personnes fragiles, peuvent aussi en disposer puisqu'elle ne relève pas d'une législation qui en octroie l'autorisation, la permission. Elle leur est accessible en tant qu'« énergie » selon leur désir³⁶. La sorcellerie, selon BERNAUT & TONDA, est « considérée comme ressource, énergie ou capital dont disposeraient ou non les individus en fonction des situations et des positions occupées dans l'organisation des rapports de forces. » (p. 8).

Ces rapports de force sont en jeu dans deux sphères : la première est constituée par les structures relationnelles (parentales, villageoises, urbaines, et dans leurs spécifications professionnelles, politiques, de voisinage, etc.) et les structures mentales et affectives ; la seconde est celle de l'économie et le domaine public de l'État. Dans le cadre de la confrontation des forces, des écarts se creusent, des espaces sont libérés dans ces différentes sphères. Il y a écarts quand les relations familiales connaissent des déchirures, se décomposent ; quand la situation économique et politique est désastreuse. La sorcellerie est mise à contribution, à la fois « comme ressource ou capital d'ordonnement du monde, technique ou moyen de réduction et de réalisation des écarts. » (BERNAUT & TONDA, p. 8). En s'investissant dans la sorcellerie, certains acteurs sociaux aujourd'hui en Afrique visent à se doter d'un pouvoir, autre que rationnel, qui leur permet soit de tirer parti dans le champ de domination de leurs communautés et de l'État soit de satisfaire des intérêts matériels³⁷.

Le trafic des organes humains et leur consommation participent de cette quête de pouvoir, de ce matérialisme et consumérisme au moyen des pratiques occultes³⁸. Cela a été fortement illustré lors de la guerre au Libéria de 1989-1997 (ELLIS, 2000, pp. 66-82). De nombreux combattants ont consommé des parties du corps humain (p. 67). « Monrovia furent choqués de voir ces hommes éviscérer les corps de leurs victimes, manger leur chair et leurs organes, notamment le cœur » (p. 66). Une telle pratique est localement justifiée par la croyance selon laquelle « l'essence d'une personne est contenue dans son cœur et son sang, et qu'en les consommant un guerrier acquiert une partie du pouvoir de sa victime » (Ibid.). L'objectif de cette manducation macabre est de prendre l'ascendance en pouvoir sur l'adversaire : « manger le cœur d'un homme valeureux sur le front nous rend aussi forts que lui... » (Ibid.), affirment les belligérants ; ou encore, de décupler ses propres forces : la consommation de la chair humaine rend les combattants plus forts (p. 67).

La sorcellerie est aussi analysée comme « mode de causalité politique » (SCHATZBERG, 2000, pp. 33-47). Un mode qui doit être associé aux perspectives moderne, scientifique et religieuse si l'on

³⁶ OUATTARA fait cette distinction entre pouvoir et puissance où le premier est de l'ordre de la loi et le second corrélé au désir. « Ne faut-il pas soigneusement distinguer pouvoir synonyme de droit, d'autorisation, de permission et la puissance au sens de la capacité, de l'énergie ? (May, Can). La puissance doit-elle forcément s'accaparer de tout le pouvoir social ? » (Pierre Saïdou OUATTARA, *Culture de l'amabilité, Comment penser autrement l'éducation en Afrique*, Paris, l'Harmattan, 2010, p. 85).

³⁷ MBEMBE écrit à ce propos : « Les langages contemporains de la sorcellerie posent aussi la question du traitement des conflits, de la justice et de la vengeance, dans des sociétés où le désordre prime sur la loi, même lorsqu'elle existe théoriquement. La sorcellerie contemporaine peut donc être interprétée comme le langage de la suspicion à l'égard des modalités du pouvoir dans l'Afrique postcoloniale. Elle questionne, sous une forme métaphorique, les formules de redistribution des biens en vigueur et les inégalités qui en découlent dans la mesure où nombreux sont ceux qui sont exclus du part partage. » (Afrique indociles, p. 64).

³⁸ BERNAUT & TONDA rapportent le cas des personnes qui « vendent aujourd'hui leur clitoris, achètent les organes sexuels des autres, exterminent des enfants et en extorquent cœurs, sang, pénis ou crânes, commettent l'inceste avec leurs filles ou leurs nièces » (p. 12).

veut comprendre la réalité politique africaine contemporaine. « Sa place dans cette combinaison se justifie par l'influence qu'exerce souvent le monde invisible sur le comportement politique en Afrique. De fait, « les Africains pensent que la sorcellerie existe au cœur de leur monde politique et, en conséquence, leurs interprétations et compréhensions des événements politiques accordent assez souvent une influence causale importante au rôle joué par les sorciers. » (SCHATZBERG, p. 34). Ils l'utilisent comme moyen de compréhension du politique et instrument pour l'atteinte de certains résultats dans ce domaine (SCHATZBERG, p. 33).

• La contre-violence comme réponse à celle de l'État

Les populations africaines ne jouissent pas des biens qu'elles produisent par leur travail. À cela, s'ajoutent les exactions de l'État contre elles. Si des mouvements de révolte populaire se notent par endroits – révolte contre la faim, révolte contre la vie chère – contre les pouvoirs en place, ce qui donne se donne plus à voir est la contre-violence au sein de la société civile. Elle est exercée contre les plus fragiles : « le plus fort agresse le plus faible » (CHABAL, p. 57).

Certains pays ont été le théâtre de scènes tragiques de xénophobie, où l'étranger symbolisait tous les malheurs de la société et servait de bouc émissaire : des êtres humains ont été brûlés vifs, déshabillés, de familles ont été dispersées, des villages détruits³⁹ ».

Il faut noter là le traitement réservé à l'étranger celui qui en Afrique est en théorie considéré être chez soi hors de chez lui. Celui à l'endroit de qui ne requiert pas chez l'autre, son hôte, un « parcours de reconnaissance » (RICŒUR, 2005).

L'étranger [...] pour être reçu en toute cordialité, pour être invité à partager un repas, un litre de vin de palme, un coin de chambre, il n'a pas besoin d'être d'abord connu ! Il est simplement accueilli comme une personne à laquelle l'on était depuis longtemps habitué, un membre de la communauté (SAVADOGO in OUATTARA 2010, pp.10-11).

« Étonnante nature de l'Africain chez qui la reconnaissance précéderait la reconnaissance ! » fait justement remarquer OUATTARA (p. 11). Elle ne se vérifie pas aucunement dans cette description. Que signifie alors une nature qui n'est pas naturelle si non qu'elle est une fiction, de l'ordre de l'imaginaire ? Cette valeur du bon accueil de l'étranger, logée dans l'imaginaire africain n'expliquerait-il pas justement les scènes de xénophobie recensées sur le continent depuis la veille des indépendances⁴⁰. Ce rejet de l'autre, cette haine de l'autre appellent à porter un regard sur la culture africaine autre que celui qui asservit les Africains.

2.4. La vie étouffée : la servilité culturelle

Les traits culturels dont se réclame l'Afrique dans le souci de marquer sa différence surtout avec la culture occidentale se révèlent comme un piège. Il en est ainsi de l'idée de la grande famille qui s'étend jusqu'au clan et à l'ethnie. Les membres s'y reconnaissent comme frères. Cette fraternité se vit – même pas toujours – dans les limites du groupe d'appartenance. Elle ne va pas au-delà de l'ethnie. Des relations humaines qui ne se nouent qu'avec ses « semblables » est une asphyxie de la vie. La vie est ouverture à l'autre, différent des siens. Elle est accueil de la différence. L'Africain

³⁹ *Instrumentum Laboris* de la II^e Assemblée Spéciale pour l'Afrique, n° 50.

⁴⁰ Les étrangers, notamment les Béninois, Burkina Be Togolais, ont été expulsés de la Côte d'Ivoire en 1958. Le Nigéria et le Gabon en firent de même dans les années 80. Les actes de maltraitance des étrangers africains, le pillage de leurs biens sont récurrents depuis la fin de l'Apartheid en Afrique du Sud. Ils sont l'œuvre des Noirs Sud-africains !

qui enferme ses relations dans le cadre restreint de la famille élargie est assujéti par la culture incarnée par celle-ci. Il ne répond plus ainsi à l'exigence et à l'appel intérieur pour lui à être une personne libre. Sa capacité à apporter du nouveau, à être créatif est du même coup annihilée. Les interrogations de OUATTARA (2010) sont une invitation à se libérer du « sacré » de l'ethnie pour donner vie à la vie à l'échelle individuelle et étatique.

La vie que célèbre l'Afrique traditionnelle n'est-elle pas une vie qui tend à étouffer la créativité dans ses enfants en qui et par qui elle veut pourtant être honorée ? Comment honorer la vie en menant une existence d'esclave culturel ?... Pour le bien des nations africaines et de l'Afrique en général, pour que la vie y soit véritablement honorée, ne faut-il pas que soit combattu l'esprit tribal, l'esprit de clan ou ethnique, qui constitue une forme de dictature identitaire ? (p. 19).

La voie qui s'offre d'abord aux Africains pour se libérer de cette « dictature identitaire » est leur engagement pour une pensée autonome.

2.5. Une crise de la vie de l'esprit

J'entends ici l'expression vie de l'esprit au sens des capacités mentales et cognitives, plus précisément celle de penser.

La capacité à penser, c'est-à-dire à produire un discours autonome qui questionne les opinions et les soumet à l'épreuve rationnelle de la justification et de la véracité. Réfléchir par soi-même est une naissance à soi dans sa singularité, sa propre individualité. « Naître à sa propre individualité implique l'exigence de penser par soi-même et non par procuration » (OUATTARA, p. 33). La naissance à son individualité propre n'implique pas rupture d'avec l'exigence de solidarité. Individualité qui n'est pas synonyme de repli sur soi, d'égoïsme. L'égoïste s'attache excessivement à lui-même. Il recherche exclusivement de façon voulue et calculée, son plaisir et son intérêt personnels. Il choisit ce dont il a envie sans s'inquiéter du sort des autres. Il manque de sens social, de la vie communautaire. Une communauté d'égoïstes est celle où les membres vivent « seuls ensemble ».

Il est paradoxal par exemple que l'Afrique où la solidarité est considérée comme une des données par excellence de son identité culturelle soit le théâtre des attitudes d'insensibilité et d'indifférence. Voilà deux indicateurs supplémentaires pour reconnaître l'égoïste dont les manifestations sont le fait de se montrer étranger aux événements, aux souffrances et aux injustices. Fait concret également qu'est l'habitude à se mettre en retrait, à ne pas s'engager, tout en désirant profiter, ultérieurement, des efforts des autres.

Bien d'autres exemples peuvent être évoqués par rapport à la « défaite de la pensée » en Afrique. Comment expliquer l'échec des Africains à incarner les valeurs dont ils sont porteurs ? Comment comprendre l'accaparement des biens publics par les dirigeants quand ceux-ci sont censés honorer la vie ? Car garder les ressources étatiques pour soi seul prive les autres citoyens des besoins nécessaires à leur vie. Comment justifier l'assassinat de l'adversaire politique dans un univers culturel de respect de la vie et du sens du péché ?

Autant d'interrogations qui donnent à penser à l'absence de pensée sur les valeurs culturelles africaines. Elles ne sont pas élevées au statut d'objets de réflexion par l'individu africain pour en saisir le sens, en déterminer la portée, donner les raisons de leur conservation et identifier les champs de leur actualisation. Non soumises à la réflexion, à la critique objective, elles ne peuvent être vécues que de façon aveugle, grégaire. Les conséquences dans les différentes sphères de la vie sociale et politique en sont désastreuses.

La crise de la vie de l'esprit est en même temps crise de l'esprit de la vie sur le plan individuel et communautaire. L'esprit ici renvoie au sens donné à la vie. Sens qui est la fois signification et direction. OUATTARA (2010) donne des pistes pour la détermination de ce sens. Elle doit partir tout d'abord, en portant un autre regard porté sur soi, du changement des mentalités, condition pour l'avènement d'un type nouveau d'Africain. La perception par ailleurs des désastres occasionnés par les mentalités du moment constituerait une onde de choc pour faire l'option d'une autre manière d'être. (Cf. p. 9)⁴¹

La non intégration des réalités concrètes de l'existence de l'Africain dans le monde d'aujourd'hui a rendu inopérant les théologies de l'identité et de la différence. Les contradictions entre les valeurs proclamées et le comportement des Africains devraient leur servir d'alerte pour penser autrement l'articulation de la culture africaine et la foi chrétienne.

III- DE LA FAILLITE DES THEOLOGIES DE L'IDENTITE ET DE LA DIFFERENCE A UNE THEOLOGIE POUR LA MODERNITE AFRICAINE

Le projet des théologies de l'identité et de la différence est de revaloriser le patrimoine culturel africain déprécié pendant la période coloniale et de s'en servir pour la retraduction de façon originale des données cardinales du christianisme. La cause de la faillite d'un tel projet est à chercher dans le statut des valeurs traditionnelles africaines dans la modernité.

3.1. Une vision statique de la culture

Toute culture est dynamique. Et aucune ne peut exister en vase clos au risque de se muer en idéologie ou en mythe. Tout en conservant ses caractéristiques originaires et originales, elle se modifie dans la rencontre avec d'autres cultures. Qui plus est, « la culture n'existe pas comme une réalité "en soi", en dehors des individus, même si toute culture a une relative indépendance par rapport à ceux-ci » (CUCHE 1996, p. 35). Elle est incarnée par les individus de la communauté historique qui l'ont en partage. Les traits culturels sont saisis à travers leur manière d'être, de penser, d'exprimer leurs sentiments, d'agir et de vivre en commun. Ils les transmettent de façon informelle dans les actions et les pratiques quotidiennes et par l'éducation aux nouvelles générations.

Soumise aux changements, la culture est donc liée au temps. Ainsi, les cultures africaines de la période précoloniale ne sont pas demeurées intactes dans leur rencontre avec l'Occident et leur entrée de force dans la modernité. Cette donnée du changement culturel dans la temporalité n'a pas été prise en compte par les théologies de la différence et de l'identité. Dans cette volonté d'affirmer la spécificité de la culture africaine et son droit à dire le divin dans l'universel chrétien, elles ont tenu des discours à partir des matériaux culturels « fossiles ».

Les critiques par rapport à cette vision fixiste de la culture et son usage dans la démarche d'inculturation font nombre. Elle est en rupture avec l'histoire réelle des peuples africains. L'étude du patrimoine culturel des sociétés s'est faite hors de leur champ historique et contexte, de leurs sens et rationalité. On ne peut donc ainsi « sous prétexte d' "inculturer" le christianisme, faire l'impasse sur les espaces-temps (ancestral et contemporain) qui les provoquent et qu'elles affrontent. » (MBEMBE, 1988, p. 57)

⁴¹ Même moyen que préconise le Concile Vatican II pour que l'ordre social et son progrès soient mis au service du bien des personnes : « Il faut travailler au renouvellement des mentalités et entreprendre de vastes transformations sociales. » (Concile Vatican II, *Gaudium et Spes*, n° 26, §3).

L'univers culturel africain du passé, constitué de récits mythiques, des pratiques rituelles avec leurs divers symboles et de codes moraux, était en consonance avec les structures, les réalités et l'organisation des sociétés. Ces données culturelles sont remodelées selon les époques sous les influences extérieures. Une culture immuable, intemporelle, qui est donc à l'abri des influences de l'histoire est un mythe (MANA, 1993, p.74). « C'est l'idée de quelques idéologues et quelques despotes... un mensonge trop grossier pour ne pas recouvrir des intérêts et une stratégie de domination », écrit TOURAINE (1994, pp. 235-236). Tel le discours du Président français Nicolas Sarkozy à l'Université Cheikh Anta Diop à Dakar, reprenant dans un psittacisme impensable les affirmations de HEGEL dans *La Raison dans l'histoire*⁴².

Le drame de l'Afrique, c'est que l'homme africain n'est pas assez entré dans l'histoire... L'homme reste immobile au milieu d'un ordre immuable où tout semble être écrit d'avance. Jamais l'homme ne s'élance vers l'avenir. Jamais il ne lui vient à l'idée de sortir de la répétition pour s'inventer un destin... Le problème de l'Afrique, c'est de cesser de toujours répéter, de toujours ressasser, de se libérer du mythe de l'éternel retour, c'est de prendre conscience que l'âge d'or qu'elle ne cesse de regretter, ne reviendra pas pour la raison qu'il n'a jamais existé. (SARKOZY, 2007).

Un tel discours est soit idéologique soit révélateur d'une ignorance des changements culturels et sociaux tels que mis en lumière par les sciences sociales. La certitude est qu'il relève du « fétichisme culturel ». La critique de BOULAGA (1977), allant dans le sens d'une évaluation lucide et objective de la fécondité des valeurs africaines, invite à une rupture avec ce fétichisme culturel : « Nulle part [...] les valeurs traditionnelles ne prennent en charge la direction et l'animation spirituelle de l'appareil technique et industriel ni même les appareils sociopolitiques » (p. 277). L'absence de prise de ces valeurs sur les susdits domaines d'activité et de l'existence appelle à porter un regard autre sur le mode réel d'inscription des Africains dans la modernité. Les discours classiques issus de la négritude et de l'ethnologie coloniale, caractéristiques des théologies de l'identité et de la différence doivent laisser place à une « théologie contextuelle ».

Face à la souffrance et à la misère des peuples en Afrique, la théologie doit être orientée dans le sens de l'adaptation à l'époque et aux réalités du lieu de sa production et de la formulation de ses objectifs. La tâche de la théologie africaine est d'intégrer le sujet africain et sa manière de concrète de vivre la foi au lieu d'un discours apologétique plus soucieux de l'exaltation et de la revendication d'une spécificité chrétienne africaine. L'homme africain doit assumer la responsabilité de la manière dont sa foi est à l'épreuve des réalités et défis du continent (cf. METZ, 1979)⁴³.

Une théologie qui intègre la manière dont les africains se réapproprient et produisent une autre compréhension des données du christianisme ; un travail de production d'une autre intelligence de la foi où les chrétiens africains mobilisent des « stratégies symboliques et matérielles, des luttes sociopolitiques ». Nécessité d'une contextualisation de la foi dans la mesure où le champ religieux n'est pas fermé par lui-même mais est en interaction avec d'autres pratiques sociales (MBEMBE, 1998, p. 32-33).

La réalisation de ce projet exige des Africains d'intégrer radicalement dans leur existence et d'approfondir la manière dont le Christ au cœur de sa culture a vécu en homme libre. La conquête

⁴² Selon HEGEL, les nègres, tels nous les voyons aujourd'hui, tels ils ont toujours été et que leur situation n'est susceptible d'aucun changement. Ils sont en dehors de l'histoire consciente du monde.

⁴³ Ce fut la thématique de la conférence panafricaine des théologiens du tiers monde à Accra en 1977. La problématique portait sur l'option que devra faire la théologie africaine : « Libération ou adaptation ? ». À l'avenir, disait le communiqué final, elle devra être une « théologie en situation », une théologie engagée, au service de la « lutte contre toutes les formes d'oppression et de ségrégation ». Tout en allant dans le sens de la libération, elle se démarque de la vision latino-américaine de ce type de théologie.

et l'accès à cette liberté à l'exemple du Christ n'est réalisable que par un certain nombre de conversions : conversions intellectuelle, culturelle, éthique, sociopolitique et spirituelle.

3.2. Un regard christocentrique

« L'invention du Christ » en Afrique n'a pas généré une lumière intellectuelle et une force spirituelle pour les Africains les engageant pour la transformation de l'existant social et politique. Le « Christ-Ancêtre », le « Christ Maître d'initiation », le « Christ-chef »...sont des discours théologiques d'une pure revendication du droit à la différence dans l'absolu chrétien. Le Christ, l'homme libre des Évangiles, au contraire, est porteur d'un message de libération individuelle au service de l'édification d'une communauté de personnes dont l'humanité n'est pas défigurée.

▪ Contempler et imiter Jésus, homme libre

Les Africains, pour sortir de l'enfermement d'une vie dans le regard de la communauté, doivent se mettre résolument à l'école de Jésus dans sa manière d'exercer la liberté. Une liberté qui s'actualise dans l'immersion des réalités sociales et culturelles du peuple juif mais dans une distance critique par rapport à elles.

Dans le Nouveau Testament plusieurs titres ou noms sont donnés à Jésus (Messie, Fils de Dieu, Fils de l'homme, Serviteur). Tous ces noms sont objets de discussion quant à leur « sûreté historique ». Ce qui est certain, comme l'affirme DUCOQ (1973), la vie de Jésus le révèle comme homme libre : « La conscience de Jésus n'est pas à chercher ailleurs que là où elle s'est rendue visible : dans sa personnalité libre » (p. 69). Toutes ses décisions, ses relations avec les personnes quelles qu'elles soient, son rapport avec les différentes institutions de la vie sociale (famille, castes religieuses, pouvoir politique) émanent de sa liberté souveraine.

Il engage sa liberté de manière très précoce. Il affirme à l'âge de douze ans son option d'une relation privilégiée avec son Père au moment où ses parents adoptifs le cherchaient après la célébration de la pâque à Jérusalem : « Pourquoi me cherchiez-vous ? Ne savez-vous pas que je dois être chez mon Père ? » (Lc 2,49). Il donne de nouveaux critères de constitution et de reconnaissance des liens familiaux. Ceux-ci ne sont plus déterminés ni par la consanguinité, ni par la filiation. L'appartenance à sa famille requiert une exigence : la mise en pratique de la volonté du Père (Mt 12, 49-50). De par ce critère, Jésus offre particulièrement aux Africains de s'insérer dans un nouveau type de famille qui les libère de leur forme de solidarité communautaire qui non seulement est sélective, discriminante mais aussi asphyxie les membres. « La vie en communauté est le cadre d'une solidarité qui englobe tous les individus, qui exclut toute opposition entre eux » (SAVADOGO, 2002, p. 292).

L'attachement à la famille transforme les membres en débiteur insolvable⁴⁴. La solidarité africaine obéit aux intérêts globalement matériels que les membres de la communauté attendent les uns des autres. Or la solidarité inspirée par le Christ est humanisante, comme le rappelle le pape FRANÇOIS (2013).

⁴⁴ Alain Marie, parlant de l'Africain qui a réussi ses études et s'insère dans le monde du travail, décrit ainsi sa situation : « Sa réussite, parce qu'elle s'inscrit dans un programme conçu et mis en œuvre par son entourage, est d'emblée hypothéquée par les attentes, les espoirs et les efforts que celui-ci a concentrés sur elle : plus qu'aucun autre *enfant du lignage*, sans aucun doute, le jeune homme qui réussit dans ses études, est un fondé de pouvoir très lourdement endetté. » (« Avatars de la dette communautaire. Crise des solidarités, sorcellerie et procès d'individualisation » in *L'Afrique des individus*, Paris, Karthala, p. 254).

Nous éduquer à la solidarité signifie alors nous éduquer à l'humanité : édifier une société qui soit vraiment humaine veut dire mettre toujours au centre la personne et sa dignité, et ne jamais la vendre à bas prix, à la logique du profit⁴⁵.

Cette solidarité à dimension universelle ne peut que se suivre qu'en se constituant sujet. L'élévation de soi à cette stature s'opère par le processus d'individualisation⁴⁶. Celle-ci est définie par MARIE (1997) comme :

La prise de distance, objective et subjective, de la personne vis-à-vis de ses inscriptions et déterminations sociales, ce qui implique que l'on conçoive la possibilité matérielle de s'affranchir de l'appartenance communautaire et, par suite, la possibilité intellectuelle (et affective) de se mettre à distance réflexive et critique des fondations éthiques qui sous-tendent les ressorts de sa solidarité (p. 73).

De fait, la solidarité selon METZ (1979), est une catégorie fondamentale de la théologie politique du sujet. Le sujet en tant qu'individu libre et qui vit à hauteur de sa majorité (KANT) exprimée véritablement à travers un souci à la fois concret et pratique pour les conditions publiques de l'exercice de la raison critique (p.153). La majorité est tout autant question de vie morale de l'individu que de structures et de relations sociales. Cette dans cette identité du sujet que Jésus exprime son être propre non dans une posture solipsiste, autarcique, mais dans l'intersubjectivité, l'accueil de l'altérité sans faire acception de personne⁴⁷.

Jésus ne laisse pas les relations étouffer la réalisation de sa mission et son besoin de solitude, de prendre du recul. Il se crée un espace intérieur, un temps d'intimité avec son Père dans la prière⁴⁸. Il prend ses distances par rapport au désir de la foule qui ayant bénéficié des bienfaits de la multiplication du pain, voulait le faire roi (Jn 6, 14-15).

Jésus s'est montré aussi libre vis-à-vis de la religion (Loi et traditions). Jésus en se référant à la Loi ne cherche pas à rompre avec elle ou à l'abolir. Il dit plutôt être venu pour l'accomplir (cf. Mt 5, 17-19). Selon Jésus, la loi ne doit pas asservir l'homme mais mis au service de son épanouissement. « Le sabbat a été fait pour l'homme, et non l'homme pour le sabbat. Sachez que le Fils de l'Homme est Seigneur, même du sabbat » (Mc 2, 27-28). La référence finale dans l'observance de toute loi est la charité qui prend en compte les situations.

Jésus a fait preuve d'une liberté suprême à travers laquelle, il rend libre l'humanité entière. Il la rend libre en premier lieu à l'égard de Dieu. « Jésus délivre [d'un] Dieu imaginaire » (DUCOQ, p. 104), que l'homme se forge à partir de ses désirs tel par exemple qu'il soit garant de l'ordre social (pp. 122-123). Jésus rend aussi libre l'humanité à l'égard de l'homme du fait que son pardon libère du cercle vicieux de la vengeance et de la haine meurtrière. En définitive, Jésus témoigne d'une liberté intérieure qui brille en une « attitude libérante » (DUCOQ, p. 34).

⁴⁵ Message pour la Journée mondiale de l'alimentation, 2013.

⁴⁶ Processus qu'il faut, selon MARIE, différencier de celui d'**individuation** de la personne. Celle-ci est la production, la reconnaissance et l'utilisation des différences qui sont spécifiques à l'individu telles que les attributs, les dons et les dispositions caractérielles. La personne concrète y est perçue et reconnue dans son unité et dans son unicité (cf. *L'Afrique des individus*, p. 61)

⁴⁷ « Dieu ne fait pas de différence entre les personnes. » (Rm 2, 11). Voir aussi : Ga 2, 6 ; Ep 6, 9.

⁴⁸ « Au petit matin, alors qu'il faisait encore nuit, Jésus se leva, sortit et s'en alla dans un lieu désert. Il y resta en prière. Simon et ses compagnons se mettent à sa recherche et, quand ils le trouvent, ils lui disent : "Tout le monde te cherche." Il leur dit alors : "Sortons d'ici, allons aux villages voisins pour que j'y prêche aussi ; c'est pour cela que je suis sorti." » (Mc 1, 35-38).

▪ Un contrat de vie pour les Africains : le discours inaugural de Jésus

45

Au début de son ministère public, Jésus, reprenant le prophète Isaïe, présente l'orientation fondamentale de sa mission.

L'Esprit du Seigneur est sur moi : il m'a consacré pour donner aux pauvres une bonne nouvelle. Il m'a envoyé pour guérir ceux qui ont le cœur brisé, pour proclamer aux captifs la délivrance et aux aveugles le recouvrement de la vue pour renvoyer libres les opprimés, pour proclamer une année de grâce de la part du Seigneur (Is 61, 1-2)⁴⁹.

Ce discours inaugural est l'expression profonde de l'esprit qui anime de Jésus, un projet de libération totale de l'homme. Il est la manière dont il veut engager sa vie. C'est le cœur de son cœur où se loge sa compassion pour toutes les souffrances humaines et sa volonté de l'habiter. La suite de Jésus engage ainsi tout disciple à être partenaire de ce projet en se l'appropriant. Les situations humaines évoquées dans ce tableau sont à l'image de celles qui génèrent le désespoir dans les sociétés africaines. De ce fait, Jésus donne aujourd'hui à ses disciples africains cette charte comme chantier à réaliser, tant au niveau individuel que collectif.

Elle n'est pas seulement une parole adressée à une personne pour la tirer d'affaire seule, mais une parole qui, une fois investie dans la conscience et dans la profondeur de tout l'être, devient une dynamique de changement à l'échelle de la société tout entière, un principe de solidarité. (MANA, 1994, p. 47).

En ajoutant que cette Écriture s'accomplit dans le présent, Jésus situe cette mission de lutte contre toute dégradation de l'humain non dans un avenir lointain mais dans l'éternel présent. Une actualité pour l'Afrique dont la paupérisation des masses est d'autant plus massive :

L'Afrique constitue un lieu décisif pour la stratégie Jésus dans l'histoire du monde aujourd'hui. Jésus investit en elle les grandes énergies pour faire mûrir la conscience humaine et lui faire faire un pas de plus dans l'avènement de l'humain (MANA, p. 49).

Pour mener ce combat, Jésus investit les pauvres eux-mêmes dans l'esprit des Béatitudes : « En avant les pauvres » (Mt 5). Les pauvres du continent sont ceux qui sont matériellement démunis, les chômeurs, les victimes d'injustice, qui sont laissés pour compte dans les périphéries de la société...bref les personnes fragiles. Ce sont aussi les riches qui n'ont pas de colonne vertébrale intérieure. Jésus les libère en leur conférant la capacité d'être des acteurs agissants dans le combat pour sortir de leur détresse.

Jésus a une stratégie : semer dans la conscience de ceux qui n'ont rien, qui ne sont rien, et qui ne valent rien aux yeux de l'ordre établi, les énergies pour créer un monde nouveau, de solidarité, de liberté, où chacun peut, par la force de l'amour, compter sur les autres et bâtir avec eux des structures de vie pleine » (MANA, 1994, p. 51).

Les pauvres en Afrique déploient déjà leurs énergies en ce sens. Ils sont à l'œuvre dans une forme de contestation, d'insoumission qui doit encore s'élever à la hauteur des enjeux de leur misère et des injustices qu'ils subissent. La dérision politique, les chansons d'humour corrosif à l'endroit des dirigeants participent de cette « politique par le bas ».

Jésus totalise dans ce discours tous les défis que les chrétiens africains doivent relever au niveau politique, économique et social et culturel.

⁴⁹ Voir Lc 4, 18-19.

3.3. Par-delà le profane et le sacré : le regard de foi sur toute réalité

- **Le ciel à Dieu, la terre aux hommes**

Par contraste du déclin de la pratique religieuse dans les sociétés de vieille tradition chrétienne, les Africains sont loués pour leur attachement à la vie spirituelle. Les Églises remplies, les liturgies festives, l'attachement aux dévotions et la ruée vers les lieux de pèlerinage, les nombreux baptêmes annuels sont, entre autres, les faits évoqués pour attester la forte vitalité du Christianisme en Afrique. Les nombreux cultes qui y ont cours sont ainsi retenus comme critères d'évaluation de l'existence chrétienne. La prédominance si non la « consommation » du sacré occulte la problématique centrale de l'être chrétien : la foi comme matrice de l'existence globale. OUATTARA (2010) fait état de cette réalité de l'absence de la mise en jeu de la foi dans la vie concrète quand il dit des Africains :

Ils demeurent indécis dans la pratique de leur foi. Dans leurs faits et agissements au quotidien, ils n'obéissent pas en réalité au Dieu de leur profession de foi officielle, celui de leur appartenance confessionnelle. Lorsqu'ils agissent, on ne sait plus trop à quel Dieu ils obéissent ou se fient. Si dans les discours les plus courants et à travers la multiplicité des différents cultes, Dieu ne leur semble pas étranger, à voir par contre leurs agissements, il leur serait, selon toute vraisemblance, inconnu (pp. 26-27).

Le problème ainsi identifié est la vérité de l'effectivité de la transcendance dont les Africains sont dits être ouverts. Plus précisément, la proposition chrétienne n'affecte pas et n'oriente pas leurs comportements. Ils peuvent reprendre à leur compte les paroles mêmes du psalmiste : « Les cieux sont la demeure du Seigneur mais la terre, il l'a donnée aux hommes » (Ps 115, 16). Par cette séparation des deux mondes divin et humain, ne vivent-ils pas dans un registre de « désenchantement du monde » ? (WEBER, 1964). Comment comprendre le fait que l'affirmation de la foi en Dieu donne lieu à ce qui s'apparente à une sécularisation ? En effet, la sécularisation étymologiquement dérive de siècle et renvoie à la vie mondaine, au profane. Elle est ainsi définie par BERGER (1971) : « Nous entendons par sécularisation le processus par lequel des secteurs entiers de la société et de la culture sont soustraits à l'autorité des institutions et des symboles religieux » (p. 174.). En ce sens, les Africains évincent Dieu des domaines d'activités de leur vie. Leur vie se partage entre deux pôles radicalement séparés : d'un côté le culte relevant du sacré et de l'autre les sphères d'activités correspondant au profane.

Avant l'évangélisation, les sociétés africaines vivaient selon les systèmes socioreligieux qui prenaient en charge la totalité de leur existence. Ce complexe religieux imprégnait toutes leurs activités, orientait et rythmait le temps social. Il marquait et encadrait l'espace social et offrait un code éthique pour la vie en commun. La proposition chrétienne a déstructuré cet univers religieux. Les croyances défaits n'ont pas véritablement trouvé de répondant adéquat dans les données de la foi chrétienne.

L'Église en Afrique, après l'œuvre des premiers évangélistes, s'est plutôt engagée fortement dans la « sacramentalisation » que d'annoncer le Christ de manière qu'il devienne la véritable source pour l'orientation de la vie dans toutes ses dimensions. D'où ce type de « schizophrénie spirituelle » qui se donne à voir dans l'être-au-monde des Africains. D'un côté les célébrations religieuses dans des espaces et temps sacrés, de l'autre la vie sociale soustraite à toutes influences du patrimoine spirituel chrétien⁵⁰. Les actions sociales dans cette situation de répudiation de Dieu

⁵⁰ Il me semble qu'à la lumière de ce dualisme peut se comprendre en partie le fait d'avoir une population à 94% de chrétiens au Rwanda et qu'il y ait eu extermination d'un million de personnes en cent (100) jours en 1994. Celles qui ont cherché refuge même dans des églises n'ont pas pu échapper à la mort !

dans le monde ne poursuivent en définitive comme seuls buts que les intérêts personnels souvent sans référence éthique d'inspiration chrétienne. La foi n'est pas adhésion à des vérités professées de manière intellectuelle mais des convictions qui s'incarnent dans l'agir. Comme le dit Saint Jacques, « Il sera facile de dire à quelqu'un : “Tu as la foi et moi les œuvres ? Montre-moi donc cette foi sans les œuvres, et je te ferai voir ma foi à partir des œuvres.” » (Jc 2, 18).

Plus radicalement, l'élucidation du problème du clivage entre foi vie sociale et politique chez les chrétiens africain est à chercher dans le contexte, la nature de leur conversion et les mobiles qui y président. Selon MBEMBE, c'est un contexte de défaite où les vaincus répondent par des ruses (p. 77).

En répondant à la question de savoir « pourquoi se sont-ils “convertis”, l'on a trop souvent négligé la part de ruse et de calcul qui convainquit les natifs de “fréquenter” les systèmes religieux et symboliques victorieux des confrontations qu'ils ne pouvaient plus différer. On n'a pas jeté suffisamment de soupçon sur ce qu'il y eut de simulacre dans la manière dont ils théâtralisèrent ce qui s'apparente bel et bien à la défaite de leurs dieux et de leurs codes de référence. (p. 77)

On ne peut pas justifier toutes les conversions au christianisme en Afrique précoloniale par « la simulation » pour garantir sa « sécurité » dans un contexte de violence. L'histoire de l'Église en Afrique au contraire atteste la sincérité de l'adhésion au christianisme d'innombrables africains⁵¹. Il est tout autant aussi vérifié que « des individus, des groupes et des catégories... surent localiser dans la proposition missionnaire des atouts nouveaux, manipulables à des fins sans rapport direct avec des buts dits spirituels » (MBEMBE, p. 85)⁵². Tout compte fait, il demeure que la problématique de l'adhésion au christianisme doit intégrer « la revanche des sociétés païennes »⁵³ et l'incidence de la foi sur l'agir dans le monde social et politique. Une foi chrétienne dont « l'enjeu est de faire fleurir sur nos terres cette nouvelle conscience de la présence de Dieu au cœur du monde » (MANA, p. 49)

▪ Le sacré est dans le profane : l'expérience spirituelle de Jésus

Une des attitudes constantes de Jésus dans les Évangiles est le dévoilement du sens spirituel de toutes les réalités et situations. Il ne réduit jamais les éléments de la création, les faits de la vie, les rencontres et expériences humaines à leur dimension horizontale, profane. La contemplation des oiseaux du ciel et des fleurs des champs lui donne de reconnaître la providence de Dieu qui doit susciter chez l'homme confiance et abandon (cf. Lc 12, 24-31). Les éléments constitutifs de la production agricole, le travail de la boulangerie... sont pour lui des références dans l'identification des caractéristiques du Royaume (Mt 13, 3-8 ; Lc 13, 18-21). L'offrande de la pauvre veuve au trésor du temple est pour lui l'expression d'une personne qui a radicalement fait le choix de Dieu. De nombreux autres exemples encore attestent l'expérience spirituelle de Jésus à travers les choses ordinaires, simples, de la vie la vie quotidienne.

⁵¹ Les nombreux témoins de la foi, à travers l'engagement chrétien, l'exemplarité de la vie chrétienne, telle par exemple au Burkina, celle d'Alfred Simon Diban KI-ZERBO ; les Martyrs de l'Ouganda, Bienheureuse Clémentine Anwarite, vierge et martyre du Zaïre (République démocratique du Congo), Victoire Rasoamanarivo de Madagascar ; Bienheureuse Joséphine Bakhita du Soudan Bakanja, martyr du Zaïre (Cf. *Ecclesia in Africa*, n°34).

⁵² Aujourd'hui encore, des personnes se convertissent au christianisme pour des motifs sociologiques : honte de ne pas être appelé dans son milieu par un nom chrétien ; appartenir à l'Église en tant qu'institution qui a une forte valeur et crédibilité sociale ; la participation aux offices dominicales comme moment de se « montrer » socialement (apparat vestimentaire et autres) ; rencontrer des personnes qui de par leurs fonctions et leur position sociale peuvent toujours aider dans la résolution des problèmes...

⁵³ L'usage des registres ancestraux, des croyances traditionnels et les données du christianisme selon les situations et les enjeux en termes de profit et d'efficacité.

Jésus participe certes à la vie liturgique de son peuple avec ses temps et espaces sacrés. Il se donne des moments privilégiés de rencontre avec son Père dans la prière. Toutefois, dans son mode global d'existence, la distinction entre monde profane et monde sacré se trouve abolie. N'est-ce pas ce qu'il veut faire intériorisé à la samaritaine ? « L'heure vient, et elle est déjà là, où les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité. » (Jn 4, 23).

L'absence de ce dualisme est dit pourtant caractérisée la spiritualité africaine, puisque selon la théologie africaine, « la vie « humaine est fondamentalement unité » (MVENG & al., 1987, p. 56). Une spiritualité plus unitaire dans laquelle il n'existe pas séparation entre le temporel et le spirituel (ibid.). C'est ce qu'affirment les théologiens africains : « Dans la dynamique traditionnelle, il n'y avait de dichotomie entre le sacré et le profane. Au contraire, c'est dans le contexte profane que se vivait l'expérience du sacré » (cf. MVENG & al., p. 56). Si telle est la spiritualité africaine, les Africains doivent se convertir pour renouer avec elle. Ainsi, ils peuvent découvrir dans toute activité, toute situation et en toute personne la présence de Dieu.

▪ Le regard de foi lasallien : un antidote à « la schizophrénie spirituelle »

Le regard de foi lasallien relève de cette spiritualité du Christ où en toute chose il fait la volonté du Père. Jean-Baptiste de La Salle a été à cette école spirituelle du Christ. Ses écrits par ailleurs en exposent le contenu et les moyens pour la vivre. LA SALLE n'a qu'une seule vision des réalités terrestres. Elles n'ont pas de raison d'être en elles-mêmes. Elles n'existent que comme signes, comme révélatrices d'une autre présence : celle de Dieu. Elles doivent conduire le croyant à Dieu.

S'il nous est bien permis d'aimer les créatures et quelque chose dans le monde, mais nous ne devons les aimer que par rapport à Dieu, et ce ne sera plus alors aimer la créature mais aimer Dieu dans la créature⁵⁴.

Cet amour de Dieu auquel il donne la primauté est le fondement du regard de foi. Vivre de l'esprit de foi, c'est « ne rien envisager que par les yeux de la foi, à ne rien faire que dans la vue de Dieu, à attribuer tout à Dieu⁵⁵ ». Il définit l'esprit de foi, dans le « Recueil », comme celui qui « se règle et se conduit, en toutes choses, par des maximes et des sentiments de foi, tirés particulièrement de la sainte Écriture ». La foi est une attitude qui permet d'approfondir la connaissance des choses et ainsi dépasser leur caractère apparent pour accéder à leur vérité⁵⁶. Celui qui possède l'esprit de foi, fait tout « dans la vue de Dieu ». Dans son action il fait « attention à Dieu » et considère « Dieu pour principe et pour fin de tout ce [qu'il] fait »⁵⁷.

L'attention à Dieu est une autre expression de la « présence de Dieu » qu'il développe longuement dans la Méthode d'Oraison. Dieu étant présent partout, le chrétien ne peut donc mener son existence dans une perspective dualiste. Toutes les formes de restriction de la vie à une seule dimension dont le matérialisme et l'individualisme sont dès lors exclues. Dans la rencontre avec Dieu, la visée du chrétien est l'obéissance à ses « ordres » et la réalisation de sa « volonté en toutes choses ». Le chrétien doit intégrer les ordres et la volonté de Dieu à trois niveaux : les reconnaître dans tout agir et les adorer dans tout ce qui est, et dans tous événements de cette vie⁵⁸ ; servir de régulateur et de balise à l'agir et à la conduite ; constituer la finalité de l'agir.

⁵⁴ *Méditations pour le Temps de la Retraite*, 201, 2.

⁵⁵ *Règles communes des Frères des Écoles Chrétiennes*, n° 2,2, 1717.

⁵⁶ *Méditations pour les dimanches* 40, 2.

⁵⁷ *Recueil de différents petits traités*, p. 79.

⁵⁸ *Recueil de différents petits traités*, pp. 84-85.

L'esprit de foi lasallien traduit bien le concept de spiritualité en tant qu' « option fondamentale et d'horizon signifiant de l'existence humaine » (MVENG & al., p. 56). Le chrétien africain qui s'approprie les données et les modalités du regard de foi est à même de se libérer de tout fétichisme culturel et de vivre dans toute communauté comme créateur de vie et sentinelle de la dignité humaine. 49

CONCLUSION

La vie, le message et l'œuvre rédemptrice du Christ offrent de manière totalisante toutes les références pour une spiritualité susceptible de structurer, d'orienter et d'irriguer tous les domaines de la vie. Cette spiritualité ne peut réellement et profondément trouver son ancrage dans la texture des données cardinales de la vision du monde de l'homme africain que si celui-ci a le regard fixé sur le Christ.

Jésus homme libre qui ne se laisse pas inféoder ni par sa communauté ni par les traditions culturelles de son peuple. Traditions et cultures, comme en Afrique, qu'idéologues et oppresseurs fossilisent, en les déconnectant de la temporalité. Il vit toutes les situations en référence à la volonté de son Père. Il indique la voie aux Africains qui par cette séparation entre les domaines sacré et profane répudient leur regard de foi des actes quotidiens de leur existence. L'exercice de la foi frappé d'interdit dans le séculier dans un continent pourtant réputé ouvert à la transcendance est l'expression spécifique aujourd'hui du « désenchantement du monde » en Afrique.

De ce fait, le type de conversion que les Africains ont à opérer est de passer de la consommation du sacré à un vrai « enchantement du monde », c'est-à-dire non pas seulement en discours mais aussi dans l'agir, à l'exemple du Christ. Ils ont à considérer les sphères d'activités, sociale, économique, culturelle et politique comme des lieux théologiques. Lieux de l'expérience de l'intersubjectivité, particulièrement dans le politique, qui doivent être en même temps espaces de rencontre avec Dieu. Autant de sites où, du « visage » (LEVINAS) de l'autre, du différent que soi, vient pour eux l'appel à ne pas porter atteinte à sa dignité. Seul le Christ se doit d'être leur référence, pour exercer cette responsabilité qui s'impose à eux à la vue du visage d'autrui.

En définitive, leurs stratégies, qui constituent pour eux des « revanches » pour s'adapter aux mutations de la société africaine où ils sont en proie à l'oppression et à la déshumanisation, sont à être converties en celles du Christ. Le maintien dans la durée d'une foi chrétienne d'Africain dans l'existence concrète et globale et dans une intelligence du Christ toujours renouvelée exige aussi d'être « sujet » : auteur de sa propre vie, une vie pensée et une pensée de la vie en Christ. Ainsi, la vie de chaque Africain constituera un antidote contre « la civilisation de l'anti-frère » (ELA, p. 29).

Références bibliographiques

AMIN, S. *Afrique de l'Ouest bloquée*, Paris Minuit, 1971.

BADIE, B. *L'État importé*, Paris, Fayard, 1996.

BAYART, Jean-François. *L'État en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard, 1989.

BENOÎT XVI, *Exhortation post-synodale « Africae Munus » (L'engagement de l'Afrique)*, Lomé, Saint Augustin Afrique, 2011.

- BERGER, Peter. *La religion dans la conscience moderne*, Paris, Centurion, 1971.
- BERNAUT Florence & TONDA Joseph. « Dynamiques de l'invisible en Afrique » in *Revue Politique africaine*, n° 79 octobre 2000, pp. 5-16.
- BOULAGA, Eboussi. *La crise du Muntu*, Paris, Présence Africaine, 1977.
- CHABAL, Patrick, « Pouvoir et violence en Afrique postcoloniale », in *Revue Politique africaine*, n° 42 juin 1991, pp. 51-64.
- CUCHE, Denys. *La notion de culture dans les sciences sociales*, Paris, La Découverte, 1996.
- DUCOQ, Christian. *Jésus homme libre. Esquisse d'une christologie*, Paris, Cerf, 1973.
- DE LA SALLE, Jean-Baptiste. *Œuvres complètes*, Rome, Frères des Écoles Chrétiennes, 1993.
- DUMONT, Louis. *Essai sur l'individualisme*, Paris, Le Seuil, 1983.
- ELA, Jean-Marc. *Ma foi d'Africain*, Paris, Karthala, 1985.
- ELLIS, Stephen. « Armes mystiques » in Pouvoir sorcier, *Revue Politique africaine*, n° 79, 2000, pp. 66-82.
- FRANÇOIS, Pape. *Message pour la Journée mondiale de l'alimentation*, 2013.
- GAUCHET, Marcel. *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.
- GASSAMA, Makhily (dir). *L'Afrique répond à Sarkozy. Contre le discours de Dakar*, Paris, Philippe Rey, 2008.
- GESCHIERE, Peter. *Sorcellerie et politique en Afrique. La viande des autres*. Paris, Karthala, 1995.
- GESCHIERE, Peter, « Sorcellerie et modernité. Retour sur une étrange complicité » in Pouvoir sorcier, *Revue Politique africaine*, 79, 2000, pp. 17-32.
- HANNAH, Arendt. *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1983.
- HEGEL, G. W. *La Raison dans l'histoire. Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris, 10/18, 2007.
- HERBERT, Marcuse. *L'homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, Paris, Minuit, 1964.
- JEAN PAUL II. *Lettre aux familles*. Paris, Cerf, 1994.
- JEAN PAUL II. *Exhortation apostolique post-synodale « Ecclesia in Africa »*. Yaoundé, 1995.
- LE BOUDEC G. & SOËTARD Michel (dir). *La foi du pédagogue*. Paris, Don Bosco, 2011.
- MANA, Kä. *L'Afrique va-t-elle mourir ? Essai d'éthique politique*. Paris, Karthala, 1993.
- MANA, Kä. *Christ d'Afrique. Enjeux éthiques de la foi chrétienne en Jésus-Christ*. Paris, Karthala, 1994.
- MARIE, Alain (dir). *L'Afrique des individus Itinéraires citadins dans l'Afrique contemporaine*. Paris, Karthala, 1997.

- MBEMBE, Achille. *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et État en société postcoloniale*. Paris, Karthala, 1988.
- MEDARD, Jean-François. *États d'Afrique Noire : Formation, mécanismes et crise*. Paris, L'Harmattan, 1990.
- METZ, Jean-Baptiste. *La foi dans l'histoire et dans la société : Essai de théologie fondamentale et pratique*. Paris, Cerf, 1979.
- MIRCEA, Eliade. *Le sacré et le profane*. Paris, Gallimard, 1965.
- MVENG, Engelbert (dir). *Spiritualité et libération en Afrique*. L'Harmattan, 1987.
- OUATTARA, S. Pierre. *Quel chemin vers une Patrie en Afrique*, Abidjan, UCAO, 2006.
- OUATTARA, S. Pierre. *La culture de l'amabilité. Comment penser autrement l'éducation en Afrique ?* Paris, L'Harmattan, 2010.
- PAUL VI, Pape. *Discours à Kampala*, 1969.
- QUENUM, Jean-Claude. *Interactions des systèmes éducatifs traditionnels et modernes en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 1998.
- RICEUR, PAUL. *Parcours de reconnaissance*. Paris, Gallimard, Folio Essais, 2005.
- SARKOZY, Nicolas. Allocution de M., Président de la République française, prononcée à l'Université de Dakar, Dakar, 26 juillet 2007.
- SAVADOGO, Mahamadé, *La parole et la cité. Essais de philosophie politique*. Paris, L'Harmattan, 2002.
- SAVADOGO, Mahamadé. *Éric Weil et l'achèvement de la philosophie dans l'action*. Namur, Presses Universitaires de Namur, 2003.
- SCHATZBERG, Michael G. La sorcellerie comme mode de causalité politique, in *Revue Politique africaine*, n° 79, octobre 2000, pp. 33-47.
- TOURAINE, Alain. *Critique de la modernité*. Paris, Fayard, 1994.
- WEBER, Max. *Le protestantisme et l'esprit du capitalisme*. Paris, Plon, 1964.
- WEIL, Eric. *Philosophie politique*. Paris, Vrin, 1989.

Sitographie

- FATH Sébastien, « BERGER (Peter L.), ed., « The Desecularization of the World, Resurgent Religion and World Politics », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 112 | octobre-décembre 2000, document 112.6, mis en ligne le 19 août 2009, consulté le 20 avril 2015. URL : <http://assr.revues.org/20264>.