

Le pillage identitaire de l'Afrique ancestrale¹

Michaël Singleton
Professeur émérite

Université Catholique Louvain

L'Afrique se plaint du pillage de ses ressources « naturelles », mais pire encore fut le pillage de ses ressorts « culturels ». Les guillemets s'imposent. Car formuler la plainte en termes d'une dichotomie entre Nature et Culture aussi exclusivement qu'excentriquement occidentale (Singleton, 2001b ; Descola, 2005) équivaudrait au renoncement à une vision et valorisation ancestrales du monde de la part d'un Africain ou d'un africaniste². Affirmer cela n'est pas incriminer intempestivement la culture occidentale au nom d'un réel de référence plus objectif... ou « naturel ». Bien qu'ayant à faire primordialement avec une succession incessante de singularités spécifiquement situées, le vivant tout court et non seulement l'homme ne peut se passer d'une certaine systématisation et d'une substantialisation certaine de ses rencontres existentielles. Concrètement, un ver de terre ne peut que croiser ce caillou-ci et cette taupe-là. Mais s'il n'était pas doté ou mieux s'il ne s'était pas doté à sa manière d'un équivalent de notre idée « caillou » et « taupe », il y a fort à parier que lui et ses congénères n'existeraient plus que fossilisés. En principe

¹ Préalablement publié dans *Itinéraires et trajectoires, mélanges offerts à Clémentine Faïk-Nzuji Madiya*, Paris, L'Harmattan, 2007, pp.263-283.

² L'Afrique, « ça » n'existe pas ! – surtout si par « ça » on entend un « déjà là substantiellement significatif en lui-même » et par conséquent automatiquement accessible aux natifs qui, par leur naissance, se trouveraient à proximité, mais nettement moins aux expatriés, forcément plus éloignés de l'essentiel. Avec tout le respect qu'on doit à l'énervement d'un Saïd, il y a quelque chose d'onto-épistémologiquement équivoque dans l'insinuation qu'un Oriental est mieux à même d'être un orientaliste qu'un Occidental. Si une certaine Afrique existe au préalable, c'est uniquement en tant qu'un tas de données potentiellement capables de donner à penser à qui veut bien y penser et surtout qui s'équipe pour bien y penser. C'est pourquoi, en dernière analyse académique, il y a autant d'Afriques que d'Africains et/ou d'africanistes. En outre, les points de vue des uns et des autres produisant, en définitive, ce qui est vu, il y a lieu de les hiérarchiser en fonction de leur plausibilité phénoménologique et non pas d'une quelconque proximité psychophysique aux choses mêmes.

nominaliste, les singes hurleurs du Kenya auraient dû hurler le nom propre de chaque serpent ou aigle aperçu. Mais s'ils s'étaient contentés de le faire, eux non plus n'auraient sans doute pas duré jusqu'à nos jours. Heureusement pour eux, en partie ils se sont et en partie ils ont été programmés pour généraliser : hurlant « haut » et « bas » selon la provenance des menaces. C'est aussi ainsi que face au flou du Flux permanent (le *fieri* ou devenir d'Héraclite étant notre lot foncier et non pas *l'esse* ou l'être de Parménide), les hommes dans leurs cultures respectives ont créé des catégories conventionnelles en fonction des causes qu'à un moment donné ils estimaient crédibles.

Les plus cruciales de ces conventions forment un ultime horizon de crédibilité pour une culture donnée. Pour les acteurs de cette culture, au-delà de ce seuil il ne peut y avoir que de l'insensé et de l'impraticable. C'est pourquoi, dans l'*intra*-culturel il y a lieu de parler d'acquis relativement absolus. Car une culture ne peut pas à la fois et au même moment souscrire en définitive et pour l'essentiel à X et son contraire : la même personne, incarnée dans son corps propre et incorporée dans sa situation sociohistorique ne peut pas être héliocentrique et géocentrique, chrétienne et musulmane, évolutionniste et créationniste. L'absolument relatif étant une contradiction dans les termes (car au moins ce relativisme radical ferait figure d'un absolu !) et le relativement absolu paraissant aussi possible que plausible, c'est dans l'*inter*-culturel que le problème des problèmes surgit. Les uns préconisent un pluralisme positif³ et permanent, tout en reconnaissant que *hic et nunc* tout un chacun, ne pouvant pas se retrouver partout, a tout intérêt à trouver que son milieu actuel est provisoirement ce qu'il y a de mieux pour lui. C'est ainsi que tout en sachant qu'un monde post-chrétien, post-scientifique, post-développé adviendront et même en souhaitant leur venue, je continue à penser qu'en attendant on n'a pas fait mieux que le Jésus d'avant le Christ, que Darwin et Einstein, que la sécurité sociale et la démocratie parlementaire. Par contre, d'autres sont convaincus qu'il existe un Réel de Référence absolument Absolu, un Transculturel univoque, un Hors Culture universel, qu'ils nomment la Révélation et/ou la Raison. Faisant objectivement foi et loi, cet étalon *extra* ou *supra* culturel leur donnerait le droit d'opérer un tri aussi définitif que décisif entre les catégories élaborées par les diverses cultures humaines.

Pour les absolutistes, en dernière analyse il ne peut y avoir que trois types de catégories. D'un côté, les philosophies et pratiques qui abondent dans le sens du (sur)naturel seraient à retenir : dépouillée de ses chinoïseries, l'acupuncture se justifierait par l'existence des endorphines mise à jour par la raison scientifique ; le (mono)théisme latent de l'Afrique l'aurait prédestinée pour la mise au point missionnaire. De l'autre, des idéologies et des institutions intrinsèquement contre (sur)nature seraient à condamner et à anathématiser : on peut faire de la pluie en ensemençant les nuages avec des particules métalliques, mais non pas en sacrifiant un poulet noir sur les tombeaux des ancêtres ; cette pratique serait non seulement stupide, mais superstitieuse, voire satanique. Entre ces deux extrêmes subsisteraient des us et coutumes qui, étant purement culturels, ne porteraient pas de préjudice ni à la Raison ni à la Révélation : pourvu qu'ils mangent, les Africains pourront continuer à manger du couscous de mil et boire du vin de palme, mais qu'ils ne prétendent pas s'en

³ Ayant parlé ailleurs de la négativité de certaines pratiques africaines (Singleton, 2005a), nous n'envisagerons ici qu'une positivité certaine de l'Afrique.

servir comme éléments eucharistiques et encore moins substituer un sacrement de la Parole à celui du repas... malgré le fait que le premier serait plus foncièrement africain que le dernier. A ma connaissance, les Nouveaux Mouvements Chrétiens lancés par des prophètes ont toujours préféré la liturgie de la parole au sacrifice de la messe (Singleton, 1979 – lors d'une enquête de sociologie pastorale réalisée au Nigeria pour la hiérarchie catholique à la sortie de la guerre de Biafra, des fidèles m'ont supplié de demander aux autorités ecclésiastiques un sacrement anti-sorcier !).

Se trouvant à une croisée de chemin interculturel, l'esprit doit et se doit de bifurquer. Soit il part à droite vers l'absolument Absolu d'un (sur)naturel transculturel et donc vers la mort annoncée de toute culture incapable de s'aligner sur cet apogée définitif ; soit il part à gauche vers le relativement absolu de tout Tout culturel et donc vers un pluralisme permanent et positif. A supposer que la gauche soit à préférer à la droite, alors une certaine Afrique était tout aussi mal partie mentalement que matériellement. Car à quelques exceptions près⁴, les intellectuels africains de la première génération, au lieu de (main)tenir les incompressibles intentionnalités identitaires de leurs cultures respectives, ont accepté comme allant absolument de soi les catégories naturelles et surnaturelles créées par et pour la cause impériale et impérialiste de leurs colonisateurs.

Loin de moi toute idée d'un anti-occidentalisme primaire. Puisque « mes » vieux Wakonongo de la Tanzanie trouvaient que la plupart des administrateurs coloniaux à qui ils avaient eu affaire s'étaient montrés plus que corrects, qui suis-je pour les contredire (Singleton, 1984) ? En ayant longtemps fait consciemment partie intégrante, encore moins voudrais-je incriminer la bonne volonté qui présidait aux œuvres du monde missionnaire. Néanmoins, même bien intentionné, un impérialiste reste un impérialiste et un colonisé consentant un kamikaze culturel ! C'est pourquoi à la fin d'une vie passée en Afrique - de la Tunisie au Botswana en passant par la Tanzanie et le Congo, de l'Ethiopie au Sénégal avec des crochets au Nigeria et au Cameroun (pour ne mentionner les pays où j'ai « duré » comme disaient mes amis sénégalais) - je ne peux qu'être interpellé par la relativisation en cours des acquis qu'aussi bien les Blancs que les Noirs de ma génération prenaient pour des absolus. Pour y avoir été inféodé moi-même, comment ne pas compatir avec les premiers penseurs africains (qui étaient surtout des théologiens et des philosophes) coincés dans une conjoncture sociohistorique qui fait désormais figure d'un véritable carcan ? Après coup on peut expliquer, voire excuser. Mais là n'est pas mon propos présent, qui est de suggérer qu'il est (encore) temps de bifurquer à gauche, de (re)présenter l'irréductible identité de l'Afrique ancestrale et d'affirmer sa portée pour notre avenir à nous tous. J'ai assisté à une pareille révision radicale du passé dans ma propre culture. Fils d'ouvrier, dans mon collège jésuite, des profs d'histoire libéraux m'avait informé que mes ancêtres immédiats, casseurs des premières machines de la Révolution Industrielle, étaient des inconscients ignares. Il a fallu qu'un professeur prolétaire nous explique enfin que les Luddites pourraient faire figure de pionniers d'un monde

⁴ Je ne pense pas tant aux promoteurs d'une anti-thèse qui ne faisait que confirmer la thèse – du genre « l'émotion est nègre, la raison blanche » – qu'aux premiers intellectuels agnostiques tel un Okot p'Bitek et surtout à tous ces résistants et créateurs du cru, qui, parfois à l'insu de leur plein gré, ne sont pas laissés faire par l'occidentalisation chrétienne et capitaliste du monde.

post-développé (Thompson, 1968). Corriger à fond la copie de nos ancêtres, africains ou africanistes, n'est donc pas prétentieux. N'y a-t-il lieu de s'étonner ou de s'offusquer du fait que non seulement des générations, mais de siècles peuvent se tromper de paradigme ? Il a fallu du temps avant que les pontes du Vatican ne prennent au sérieux l'*eppur si muove* murmuré par Galilée à la sortie de son procès, ou acceptent que les promoteurs de la Démocratie et des droits de l'Homme n'étaient pas d'inspiration diabolique ! Ce qui distingue notre génération actuelle des précédentes, c'est peut-être justement cette capacité d'encaisser la relativité de nos Choix de Société, de nos Projets Culturels (Singleton, 1991a), d'accepter avec une certaine équanimité que des générations futures, voire la suivante, les renieront pour d'autres qu'elles estiment mieux et qui pourraient l'être effectivement au vu des changements de fond, de l'émergence de l'inédit.

En attendant, il faut accepter que même en écoutant l'autre attentivement, il n'est jamais aisé d'entendre qu'il pourrait avoir été ou être encore tout autre. D'abord parce que, comme disaient déjà les scolastiques, « ce qui est reçu l'est toujours selon les capacités réceptives du récipiendaire » (*quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur* – ou pour reprendre le discours de mes ancêtres anglo-saxons sur des « square pegs and round holes », l'autre a beau être un pieu carré, si notre trou est rond, il y entrera mal). Ensuite parce que, emportés par un esprit aussi oecuménique qu'irénique, nous imaginons que pour faire partie de la même grande famille humaine, il faut que tout le monde soit foncièrement identique – que le Patagon fut, sinon géant, du moins génial à sa façon, que le Papou anthropophage témoignait au moins de la nécessité de manger, que le Pygmée sans spécialiste dans le sacré a pu être le plus profond des religieux, que le Postmoderne, même s'il ignore le mariage se met néanmoins en couple. C'est pourquoi en parlant de l'Autre Afrique (pour reprendre le titre du beau livre de Latouche, 1998) nous avons du mal à accepter que le Continent, au lieu de dire le Même autrement que nous, dit Tout autre chose que nous. C'est cette altérité que nous allons échantillonner en suivant (*dato non concesso* !), l'opposition occidentale entre le naturel et le surnaturel.

1. *La naturalisation du culturel*

Il en dit long d'un certain empirisme naïvement extraverti que les choses culturelles d'ordre crucial paraissent tout aussi « naturelles » que les réalités matérielles de la Nature elle-même. Entre les montagnes et les fleuves, la famille et les Droits de l'Homme, une simple différence de degré, mais non pas de « nature ». Quoi de plus naturel que la propriété foncière, la politique ou la santé ? Mais vus d'une certaine Afrique, ces trois champs, sélectionnés au hasard de nos recherches, se révèlent strictement et spécifiquement de facture occidentale.

1.1. L'apport humain *versus* le rapport à la terre

A la demande faite à la fin du XIXe siècle par les premiers cartographes allemands de la Tanzanie « Où êtes-vous ? » les WaKonongo répondaient

« chez Mbaula » (*kwa Mbaula*) ou « auprès de Simba » (*kwa Simba*) en nommant leurs chefs vivants. D'où souvent sur les cartes suivantes le sigle pour « ruines » à côté de Kwa Mbaula ou Kwa Simba puisque cultivant sur brûlis, les WaKonongo ne restaient que quelques années sur place. Une faible densité démographique dans un territoire immense (un simple « fait » de l'histoire locale et non pas le résultat des massives ponctions esclavagistes ou des épidémies induites par des menées impérialistes), associée à un choix de mode de production et de reproduction proprement nomade, faisait que l'espace était foncièrement social et très secondairement spatial. Ayant vécu quelques années avec les WaKonongo en « prêtre paysan » (Singleton, 1975), je sais à quel point investir dans les rapports humains primait sur le travail de la terre. Si un Mkonongo ne possédait que provisoirement le terrain qu'il avait défriché, le problème foncier, la possession exclusive (individuelle ou collective) d'un patrimoine terrien ne se posait tout simplement pas.

D'où la reconnaissance tardive (mais significative puisque le fait de géographes) de l'équivoque ethnocentrique qu'il peut y avoir à parler de « région » dans « certains systèmes sociaux d'Afrique sahélo-soudanienne (où) l'affirmation d'un droit exclusif sur un territoire passait au second plan face à une nécessité bien plus impérative : celle du contrôle des hommes et de la force du travail » (Cambrezy 1984 : 132). Dans l'Afrique bantoue aussi, ce qui comptait le plus n'était pas d'*avoir* des champs mais d'*être* en communauté. Les WaKonongo pensaient « sang » et pas « sol » : ils accueillait les bras étrangers pour en faire aussitôt des membres de la grande famille, là où des peuples qui penchent pour leurs terres tendent vite à en limiter l'accès. Loin d'être naturel, le foncier est non seulement culturel mais hégémonique.

M'étant déjà expliqué longuement ailleurs sur un certain vécu africain de l'espace (Singleton, 2004a), je me contenterai ici de rappeler la spécificité excentrique de la notion occidentale de la propriété foncière. En amont du droit européen en la matière se trouve à la fois un imaginaire *sui generis* et une situation socio-historique particulière. D'un côté, la conviction que Dieu avait donné à l'homme le devoir d'exploiter la terre (d'où le droit d'expropriation revendiqué par les colons Blancs face à l'indigence des indigènes aux peaux noires ou rouges). Sécularisée, cette persuasion se traduit sous la forme de terres non seulement ignorées (*incognita*) mais, puisque n'appartenant à personne (*res nullius*) revenant de plein droit et de manière permanente aux premiers arrivés capables d'en profiter. De l'autre, l'existence de facteurs du genre moines défricheurs, aristocraties terriennes, la révolution agricole, la rentabilité capitaliste d'une agriculture de plus en plus industrialisée ou l'explosion démographique et la rurbanisation font que posséder ses terres, à titre personnel et permanent, qu'il s'agisse d'un immense domaine ou d'un lotissement communal, devient un must incontournable.

Par contre, dans l'Afrique que j'ai connue, la forêt n'était jamais vierge, mais pleine d'interlocuteurs ancestraux, des nus-proprétaires avec qui on devait négocier une éventuelle implantation sur leur sol et l'usufruit précautionneux de leurs biens (la faune et la flore). Que le Projet africain de l'espace ne soit pas une simple variation culturelle (qui serait d'ailleurs en retard et moins réaliste que son Pendant occidental) d'une spatialité humaine tout court, fait qu'il serait équivoque de prétendre que les Blancs, en s'accaparant

des terres des Noirs, de bonne ou de mauvaise foi, peu importe, ont lésé des droits fonciers inscrits dans la nature humaine en tant que telle. L'historien que veut éviter l'anachronisme ne peut pas être sélectif. Tactiquement, il peut être politiquement correct aujourd'hui d'incriminer la confiscation colonialiste des bonnes terres du cru. Mais à l'encontre de la privatisation *intraculturelle* des « commons » en Angleterre, son « équivalent » africain résultait souvent d'un malentendu *interculturel* entre deux visions et valorisations de l'espace aussi incompatibles qu'incompressibles.

Dans un premier temps de « pur » épaissement empirique, l'anthropologue n'a pas à dire qui, de l'Afrique ou de l'Occident, a tort ou a raison, serait en retard ou en avance : il a tout simplement à inventorier des lieux pour en dégager les langages et les logiques qui leur sont congrues. Dans un second temps d'ampliation analogique ou de contextualisation comparée, il peut établir des parallèles entre les résultats de ses recherches et les faits d'autres périodes, pays ou peuples. C'est ainsi que si la parole de l'Afrique des villages, comme l'aurait dit J-M. Ela, trouve un écho de nos jours, ce ne serait pas tant au sein des militants d'une mondialisation à base d'une propriété aussi privée que privative, mais à la fois chez les phénoménologues et existentialistes (avec leurs idées de « mondes construits » et de l'expérience de l'espace comme « existentiel ») ainsi qu'auprès des écologistes transpersonnels. Ces derniers doivent être identifiés non pas avec des Verts occidentaux qui ne font que préconiser une gestion intéressée ou nombriliste des ressources terrestres limitées, mais avec des esprits « animistes » qui, affranchis de tout spéciecentrisme, reconnaissent en principe le droit de tout vivant, voire de toute « chose », de persévérer dans son projet identitaire. Jonas, le « deep ecologist » allemand, qui imaginait qu'il fallait respecter jusqu'aux cailloux ignorait que les Achuar, « animistes » de l'Amérique, font précisément cela – l'animisme consistant à traiter les choses comme des personnes, là où son contraire, l'immondialisation en cours, réduit même les personnes au niveau de simples ressources pour l'enrichissement individuel.

1.2. Etre sacré roi n'est pas être élu président en plus primitif

Croyant devoir éviter des sujets sensibles tels que la « magie », noire ou blanche, j'ai commencé mes enquêtes de terrain dans le domaine de l'ethnohistoire auprès des autorités ancestrales que Nyerere venaient d'abolir. Mais grand et double fut mon étonnement ethnocentrique. Les chefs, déçus par les premières années d'une indépendance difficile, croyant que j'annonçais le retour des Anglais, rivalisaient entre eux en allongeant à souhait leurs lignages. Car ils se souvenaient qu'*in illo tempore*, à la belle époque de l'Indirect Rule, les premiers Blancs avaient cru pouvoir localiser ainsi le « paramount chief », le *primus inter pares* local. Je voulais faire de l'histoire pure et simple et eux faisaient de la politique politicienne ! Mais mieux, ou pire encore en matière de malentendu interculturel, mon tout premier interlocuteur, WaKagama (en fait une vieille reine), me parlait incessamment de la pluie là où j'escomptais pouvoir entendre parler de politique à l'ancienne. Ce n'est qu'en relisant mes classiques (Frazer & Cie), revus par un Evans-Pritchard mais surtout corrigés par un de Heusch (1987), que je me suis rendu compte que WaKagama avait raison et moi tort. Car le chef traditionnel n'avait pas été

choisi par les aînés de la communauté et/ou les gens de la cour royale pour présider à la destinée politique des siens dans le sens que moi je donnais au terme : il avait été élu pour fonctionner en passerelle proprement sacramentelle (*ex opere operato*) non pas entre la Culture et la Nature, mais entre le culturel communautaire et le supra-culturel qui l'entourait et le transcendait. Ce rôle « pontifical » (le *pontifex* étant un faiseur de ponts) du chef ancestral culminait symboliquement (*pars pro toto*) dans sa responsabilité primordiale pour la pluie. Si en Europe, faisant allusion aux maladies graves qui affligeaient pas mal de chefs d'Etat, on a pu écrire un livre sur *Ces malades qui nous gouvernent* (Accoce, 1976), cela aurait été tout aussi impensable qu'impossible en Afrique où le chef, incarnant le bien être commun (de nouveau à la manière d'un sacrement effectuant ce qu'il symbolisait), ne pouvait montrer la moindre faiblesse physique. La plupart d'ailleurs se savaient condamnés à disparaître lors des premiers signes de défaillance corporelle. Le régicide ancestral n'avait rien d'un coup d'Etat et tout d'un coup de grâce !

Au début des années 1980, je me trouvais au Sénégal quand en France aussi sévissait une certaine sécheresse. Mais si les Sénégalais rendaient Senghor responsable des soubresauts pluviométriques, les seuls hauts et bas les Français reprochaient à Mitterrand relevaient du climat purement politique. En effet, depuis sa constitution dans le cadre de la Cité grecque, la démocratie comporte un double repli ethnocentrique. D'abord avec Socrate et son « (re)connais-toi toi-même », le retour du soi sur le soi. Ensuite avec Isocrate non seulement la centration de la culture sur la vie citadine, mais sa coupure d'avec la nature. Certes des relents de la royauté sacrée ont continué à affecter marginalement le pouvoir politique pendant des siècles (on pense entre autres aux rois thaumaturges). Mais pour l'essentiel, les chefs de nos Etats-Nations modernes s'occupaient des questions politiques et ne se préoccupaient que très accessoirement des problèmes naturels. Ce n'est que depuis la dernière décennie du XXe siècle que, poussés dans le dos par les écologistes, nos présidents républicains et autres premiers ministres ont commencé timidement à tourner au vert.

Face à ce contraste entre, d'un côté, la politique, étymologiquement et effectivement occidentale, et, de l'autre côté, la philosophie et pratique du monde de certaines sociétés africaines, l'analyste académique (*de facto* un occidental ou un occidentalisé) doit choisir. Soit il tient théoriquement à ce qu'il y ait et à ce qu'il y ait eu de la Politique en tout temps humain (même si parfois de manière peu visible ou en rapport avec l'Invisible), soit, par la force du terrain, il reconnaît qu'entre autres le roi africain ne faisait pas de la politique autrement, mais faisait tout autre chose que de la politique. Dans le premier cas, le théoricien risque de tomber dans un double piège. *Primo* en faisant de la royauté sacrée une étape désormais largement dépassée vers l'apogée indépassable d'une présidence démocratique. *Secundo* en dépouillant la notion de politique de sa substance et par conséquent de son utilité analytique. En effet, en tenant désespérément compte des différences interculturelles en matière de politique (il y a des cultures, grandes comme les Nuer ou petites comme les Pygmées, totalement acéphales), on risque non pas d'avancer vers une quintessence transculturelle, La Politique *ut sic* et en soi, mais de voir le contenu concret de départ se désagréer petit à petit. Si le Réel des réels fait figure d'un cœur d'artichaut, alors oui, en écartant les accidents on arriverait à

la substance des choses. Mais il se pourrait que le réel soit un oignon – plus on élimine de couches concrètes, moins on se retrouve avec un cœur quintessenciel. En parlant de « politique », afin de ne pas parler de tout et de n'importe quoi, ne vaut-il pas mieux limiter l'aire de captage du terme à des Choix de société analogiquement assimilables au Projet occidental et inventer des désignations alternatives pour couvrir des situations sociohistoriques d'une tout autre trempe ? Quand de sensibles des différences deviennent substantielles, il y a lieu de ne pas les confondre dans un même sac spéculatif.

De nouveau, en tant qu'ethnologue je ne fais qu'enregistrer et non pas évaluer des épaisseurs qui, de toute évidence empirique, sont irréductibles. Il n'empêche que la responsabilité organique du chef ancestral à l'africaine pour ce que l'Occident appelle la Culture *et* la Nature pourrait paraître plus à la hauteur des exigences du moment que la dichotomie occidentale en question. Car c'est l'opposition⁵ entre le culturel et le naturel qui empêche une certaine politique, pourtant en voie de mondialisation, d'intégrer les deux autrement que de façon « contractuelle ». En effet, si le Contrat Social réduit « le naître et être humains ensemble » au libre choix d'individus intéressés, on ne voit pas en quoi un Contrat Naturel serait moins égocentriquement instrumentalisant. Par contre, qui ne voit pas à quel point cette idée de contrat libéral est absente de tout le Continent africain, où les rapports aussi bien extra qu'intra humains sont modelés sur la famille – le pacte de sang étant traduit en anglais par « blood brotherhood » et la fraternisation s'étendant à la faune et même à la flore ?

1.3 Ethnomédecine = ethnocide

Que la science moderne ait pu détecter des agents actifs dans la flore voire la faune africaine est une chose, tout autre chose est l'efficacité symbolique à la base de la philosophie et pratique ancestrales du naître et de l'être bien et qui est totalement escamotée par le discours foncièrement ethnocidaire de l'ethnomédecine. Le *mganga* du monde bantou n'était pas « un médecin qui s'ignorait », mais un « clairvoyant » capable de « remédier » à n'importe quel désordre « naturel » (du genre manque de pluie et serpents téléguisés) ou « culturel » (succès en amour, blindage et anti-vol). Si quelqu'un ignore sa véritable identité, impérialiste en l'occurrence, c'est bien le scientifique occidental ou occidentalisé. Car, et quoi qu'il en soit de sa bonne foi, qui isolerait un prétendu noyau *naturellement* biomédical dans les ethnomédecines des *cultures* non-occidentales ne peut que les « dénaturer » en « déculturant » les mal-nommés « tradipraticiens ». La Médecine *ut sic* et en soi, qu'on érige en étalon universel pour jauger le sérieux scientifique des ethnomédecines, n'est autre que l'optique opérationnalisée par l'ethnie occidentale en fonction de ses propres causes. C'est ainsi que la Science, ayant découvert l'existence d'endorphines peut prendre l'acupuncture (abstraction faite bien sûr des chinoiseries du genre « combat entre le Yin et le Yang ») pour une quasi médecine, là où les évidences empiriques l'obligent à cantonner la

⁵ Ontologique – puisque entre l'animé humain et l'animé animal ou l'inanimé tout court bée l'écart infranchissable de l'âme créée par Dieu pour la seule espèce humaine (Singleton, 2002b).

sorcellerie africaine (à part l'une ou l'autre plante et quelques trucs thérapeutiques d'ordre psychosomatique) dans l'ethnique tout court.

Le fait que je ne suis pas parti exprès étudier des problèmes de santé m'a permis quarante ans plus tard, et suite à une pléthore de publications dans le domaine, de conclure que « la médecine traditionnelle » est un oxymore et nuit gravement à la santé telle que conçue et vécue localement (Singleton, 1991b). Pour un Mkonongo, se trouver en bonne santé (*mzima*) était d'abord une faveur justement des *muzimu* ou ancêtres et, ensuite, était vécu intégralement comme un tout concret dans lequel, après coup purement analytique, il est possible de distinguer quatre parties. Un de mes voisins konongo est allé dire à son *mganga* qu'il avait mal à l'estomac. N'ayant pas à sa disposition d'instrument d'analyse somatique, le « guérisseur » est bien obligé d'accepter sur parole le « quoi » dont son malade se croit atteint. Sachant que son interlocuteur et voisin était quelque peu paranoïaque (notre volet « psychosomatique »), mais surtout au parfum de ses rapports tendus avec sa belle-mère (leur volet « sociosomatique »), le *mganga* s'enquêrait des états d'âme de cette dernière. Apprenant qu'elle était particulièrement nerveuse ces derniers temps, le *mganga*, accompagné de son patient et d'autres acteurs du quartier, rend visite à la dame en question, veuve de son état, mais cherchant courageusement à cultiver pour son propre compte. « Si je deviens insupportable » répond-t-elle à nos demandes, « c'est parce que la petite saison sèche se prolongeant, mon maïs risque de sécher sur pied » (élément écosomatique)... et le *mganga* d'aller sacrifier un poulet noir sur les *mazimbo* ou tombes ancestrales, et la pluie de revenir⁶, et la belle mère et de se calmer et son beau fils d'être soulagé de son ulcère d'estomac. L'Africain sait d'instinct qu'il ne peut pas être bien dans sa peau si son corps social va mal à cause d'un milieu mal en point. C'est à ce niveau-là, de profonde intentionnalité identitaire, beaucoup plus que du côté d'éventuels agents actifs⁷ ou astuces thérapeutiques, que « la médecine traditionnelle » a quelque chose à dire à tout le monde.

2. La surnaturalisation de la religion judéo-chrétienne

L'anthropologue est toujours sur la brèche. De retour de mes terrains africains et au travail dans le monde universitaire, je ne faisais que changer de réserve d'indigènes. Les centaines de travaux d'étudiants africains dans lesquels j'ai été impliqué de près et de loin, des examens écrits aux Thèses d'Etat en passant par des mémoires de licence et autres rapports de stage, ne m'ont pas donné moins à penser anthropologiquement que les récits cueillis *in*

⁶ Faisant la pluie et le beau temps, le *mganga* fait beaucoup plus que de la simple biomédecine. Le traiter de « tradi-praticien » serait non seulement cibler ethnocentriquement la modeste partie médicale de ses activités, mais le situer du côté de la tradition et donc d'un passé dépassé et surtout d'une marginalité socio-économiquement défavorisée.

⁷ Que la science de l'ethnie occidentale puisse éventuellement (re)trouver ses agents actifs dans des spécimens de la flore et de la faune africaines ne la dispense pas de ristourner une partie équitable de ses profits aux gens du cru – après tout les Arabes, sans y être pour grand-chose, profitent de la manne pétrolière. Mais il serait équivoque, voire ethnocidaire (Singleton, 2005b) d'insinuer qu'une science qui ne peut qu'être occidentale ne fait, en l'occurrence, que mettre des points sur les « i » d'une pré-science primitive.

situ ou le matériel consulté dans les archives. Paradoxalement, je n'ai eu affaire tout au plus qu'à une demi-douzaine de thèses proprement anthropologiques dont certaines m'ont fort impressionné – entre autres celle d'un authentique philosophe congolais capable de citer aussi bien Aristote que Heidegger dans le texte et qui avait assumé la vocation ancestrale de *mganga*. Mais je ne parlerai ici que des travaux rédigés par des philosophes et théologiens africains – la plupart prêtres diocésains destinés à enseigner dans les grands séminaires ou les facultés de théologie catholique de leurs pays respectifs.

Au début des années 1970, mes tout premiers écrits « académiques » furent consacrés à la théologie africaine : d'un côté, la rédaction d'un inventaire critique de la logique et du langage clérical en la matière (Singleton, 1976), et, de l'autre, le constat d'une convergence fortuite mais fascinante entre l'a-théisme des Azande et assimilés et la théologie sans Dieu des chrétiens sécularisés en vogue à l'époque (1972). Recyclé en écologiste dans les années 1980 en tant que directeur de l'Institut de Sciences de l'Environnement de l'Université de Dakar, et à partir des années 1990 rattaché à un Département dédié à l'étude de la Population, du Développement et de l'Environnement à l'Université Catholique de Louvain, et terminant enfin ma carrière académique par la fondation d'un Laboratoire d'Anthropologie Prospective dans la même Université, je n'ai continué à suivre la problématique d'une philosophie et théologie africaines que comme simple sympathisant du dehors. Il n'empêche, que ce soit en Belgique ou ailleurs, je suis souvent de corvée pour des comités d'encadrement ou des jurys de thèse dans le domaine en question.

Or l'écart de crédibilité qui m'avait frappé il y a une bonne quarantaine d'années entre les élucubrations émanant d'ecclésiastiques d'obéissance romaine et, d'une part des théologies chrétiennes autres que scolastiques, d'autre part les évidences ethnographiques, ne s'est pas réduit, bien au contraire, de nos jours. En vieillissant, Auguste Comte, paraît-il, pratiquait l'hygiène mentale en ne lisant que ses propres œuvres. De même, par une sorte d'autocensure (in)consciente, aucun des thésards théologiens que j'ai du lire par devoir d'état ne citait des penseurs catholiques critiques tels un Kamps, un Pohier ou un Wackenheim⁸ (pour ne pas parler des théologiens plus politiquement engagés voire enragés) ; encore moins faisaient-ils allusion au christianisme au-delà du religieux projeté par un Bonhoeffer ou des théologiens sans Dieu du gabarit d'un Kee. Si certains de ces doctorants avaient fini par reconnaître l'œuvre de Ricœur, je n'ai souvenir d'aucun qui ait pris connaissance des (pro)positions de Levinas.

Devenu simple anthropologue, ce n'est pas à moi de me prononcer sur la validité de ces évolutions et révolutions théologiques. Néanmoins en tant qu'africaniste, je peux dire qu'en termes de pure plausibilité phénoménologique, le projet d'un christianisme aussi a-religieux qu'a-thée épouse de plus près les évidences ethnographiques du continent sub-saharien

⁸ Pour ne pas parler des théologiens plus politiquement engagés et parfois carrément enragés comme ceux de l'Amérique Latine, voire de l'Afrique du Sud. Rares aussi ont été les doctorants africains conscients de l'écart qui sépare la réalité exégétique (telle que campée, entre autres, par Mordillat et Prieur (2004)) des réalisations théologiques. S'il fallait caractériser sommairement (certains diraient « caricaturer ») la théologie catholique de l'Afrique, ce serait pour la cataloguer comme « culturaliste » et « cultualiste ».

que son contraire. Car l'Afrique ancestrale ne fut ni religieuse ni (mono)théiste dans le sens que la théologie catholique classique attribuait ou attribue encore à ces notions.

L'ayant étudié à fond chez les Pères Blancs et à la Grégorienne durant une bonne douzaine d'années, je suis relativement bien placé pour savoir non seulement en quoi cette théologie consistait, mais aussi quelles étaient les conditions de sa (re)production aussi bien en métropole que dans les missions. Or aujourd'hui il faut bien reconnaître deux choses. D'un côté, le scolasticisme dispensé d'office orthodoxe dans les grands séminaires depuis le Concile de Trente jusqu'à la veille du Concile Vatican II n'était pas ce que l'Eglise latine avait fait de mieux en la matière : en fin de parcours, il était à base d'un néothomisme rudimentaire et mâtiné encore de l'apologétique polémique qui avait marqué un catholicisme sur la défensive au XIXe siècle. Pour le dire aussi clairement que possible : plus aucun croyant contemporain cherchant (en Europe du Nord au moins) à se faire une idée critique du cadeau de la foi (*fides quaerens intellectum*) n'aurait encore recours à ce genre d'emballage bas de gamme. Et pourtant c'est la version catéchistique de cette théologie conceptuellement candide et désormais complètement caduque qui a été vendue et achetée quasiment comme la Parole de Dieu par la première génération de convertis africains.

De l'autre, bien que le monde missionnaire ait produit l'un ou l'autre ethnographe de renom (Singleton, 2001a), il n'a jamais donné à l'Eglise des grands gabarits théologiques ou philosophiques. Loin de moi l'idée d'insinuer que le QI des profs missionnaires qui ont formé le clergé indigène était intrinsèquement moindre que celui de leurs pairs restés dans les Facultés Catholiques du vieux monde ! Il s'agit de reconnaître en sociologue des hauts lieux de la connaissance que les conditions normales de sa production faisaient défaut dans l'Afrique d'alors : sans accès aisé non seulement à la littérature courante mais grise, sans insertion régulière dans des réseaux de réflexion, sans une masse critique de doctorants etc., il aurait été sociologiquement miraculeux de voir émerger dans les tropiques l'équivalent d'un Rahner s.j. ou d'un Congar o.p. Et le Père Tempels ? Or justement, avec tout le respect qu'on lui doit (et que je lui donne avec de Craemer (1977)), le système scolastique qu'il a (re)trouvé dans la mentalité bantoue est le type même de cette théologie thomiste que la génération débutante des théologiens africains, après l'avoir encaissé au grand séminaire, ont voulu à tout prix identifier au moins implicitement dans leurs ethnies respectives.

Du côté apostolat, l'Afrique n'a eu affaire qu'à des monothéistes militants, les uns plus moralisateurs et manichéens que les autres. Détailler en socio-anthropologique la gamme des réactions à une proposition missionnaire prenant parfois l'allure d'une imposition - de l'accueil à bras ouverts à la résistance plus ou moins larvée en passant par l'indifférence et/ou l'incompréhension - n'est pas mon propos présent⁹. Ce qui m'intéresse, c'est

⁹ Nous l'avons fait ailleurs (Singleton, 2004b). Notons, néanmoins, que peu de théologiens africains se sont penchés sur des phénomènes tels que la méfiance, le refus, l'ignorance ou l'indifférence dans le domaine aussi bien de la religiosité ancestrale que de la religion révélée. D'où, d'ailleurs, des équivoques méthodologiques. La plupart d'entre eux manifestent une tendance à généraliser de manière aussi indue que béate. « Les Bongobongo croient en un Dieu Unique, Nzambi ». (A leur défense on pourrait faire

le fait que la plupart du temps la conversion dans l'Afrique Noire a eu lieu dans un contexte d'acculturation asymétrique. La maîtrise manifeste du monde matériel par le Blanc induisait l'impression d'une supériorité morale et métaphysique. Celui à qui on a fait sentir qu'il a moins changera de cap pour avoir plus.

A cet égard, il est possible d'imaginer que le plus souhaité par le converti africain ait été non pas d'origine judéo-chrétienne et gréco-latine, mais d'ordre asiatique. Ayant à faire face à des missionnaires indiens, japonais ou chinois, il y a fort à parier que le néophyte africain n'aurait pas recherché à tout prix dans son patrimoine ancestral les signes avant-coureurs de la version tridentine et thomiste des évangiles. Puisque l'Asie bouddhiste ignore ce que l'Occident désigne comme religion, notre hypothétique Africain (bantou de son état) n'aurait pas eu à emprunter un mot arabe, *dini*, pour créer de toutes pièces une religiosité africaine, égale, au moins en principe, à celle des évangélistes européens. Il aurait pu généraliser ce qu'un catéchiste, Jusufu Kaswai disait vers 1900 des Wanyamwezi dans un manuscrit que j'ai retrouvé dans les archives de l'archidiocèse de Tabora. Ayant en tête ce que ses mentors missionnaires lui avaient fait comprendre devoir être la religion aussi bien naturelle que surnaturelle, mais ayant sous les yeux le vécu des siens, il pouvait seulement conclure que « chez les Wanyamwezi il n'y avait pas de religion, seulement une pléthore d'associations, un tas de coutumes et de divertissements tous azimuts » (*kwa Wanyamwezi hakuna dini, kuna uingi wa ngoma tu na desturi na machezo ya killa namna*) : rien donc qui ressemblait de près ou de loin à cette systématisation scolastique et structuration sacerdotale faite de dogmes révélés, de codes de conduites canonisés et de liturgies sacramentelles ; ni mythes d'un Commencement et Fin du Monde rapportés à un Bon Dieu Unique ; ni hauts lieux de culte ni corps clérical... rien qu'un patchwork de guildes (les chasseurs d'éléphants, les voleurs professionnels, les sages femmes...), d'interlocuteurs « spirituels », chacun présidant des domaines relativement distincts (les ancêtres qui veillaient au grain clanique, Lindimi, le « Seigneur des animaux » avec qui il fallait négocier pour ponctionner dans ses troupeaux, Katabi responsable de la pluie, mais aussi de la peste...) mais qui ne se prêtaient à aucune hiérarchisation pyramidale en fonction de la qualité et quantité de leur Force Vitale. En outre, en l'absence de religion

remarquer que parler de « Nuer Religion » n'est pas nettement moins ambiguë !) Même si un théologien belge trouverait utile de théologiser à partir des convictions du cru, il n'oserait jamais affirmer que « les Belges croient en l'immortalité individuelle ». Car des enquêtes pointues montrent l'inexistence du Belge même moyen et indiquent tout au plus que, mettons 23,9% des adolescentes francophones entre 14 et 18 ans d'origine socio-économique modeste, pensent qu'après la mort il n'y a rien. Le travers généralisateur d'une certaine ethno-théologie résulte à mon avis d'un manque de terrain sérieux qui n'est pas nécessairement coupable puisque pour faire du terrain il faut du temps, des moyens et une formation ad hoc. Si moi-même, bien qu'ayant travaillé un certain temps pour mon grand père maternel, croque mort de son état, et bien qu'ayant assisté en tant qu'enfant de chœur à des centaines de funérailles, j'avais présenté un projet de thèse sur « les us et coutumes mortuaires » de mon Lancashire natal, mon promoteur éventuel, tout en insistant sur la difficulté qu'il y a à faire l'anthropologie de sa propre tribu, m'aurait enjoint de retourner *in situ* passer deux ans minimum à observer et participer non stop aux pratiques en question. A supposer qu'il soit possible et souhaitable de faire de l'ethno-théologie, il n'est pas possible de la faire en se basant sur des vagues souvenirs d'une petite enfance coupée court par l'entrée précoce au petit séminaire ou grâce à l'un ou l'autre entretien improvisé lors d'un bref retour au village en abbé adulte.

professionnelle dans le monde bantou, il serait même ambigu de parler de religiosité populaire (Singleton, 1976b).

Il n'est pas sûr que des « missionnaires » asiatiques auraient mieux apprécié l'Afrique que leurs homologues européens. Ce qui est sûr, par contre, c'est qu'au XIXe siècle, deux facteurs majeurs ne permettaient guère à l'Occident d'aborder positivement l'altérité culturelle. D'un côté, il y avait le pessimisme chrétien : le Pape venait de perdre son pouvoir terrestre et les Forces du Mal paraissaient aux croyants triompher partout, même chez de civilisés et non seulement auprès des sauvages, livrés encore à des superstitions sataniques. De l'autre surgissait le positivisme progressiste : les Lumières avaient fini par sortir l'humanité occidentale des Ténèbres dans lesquels étaient encore plongés non seulement les peuples primitifs entre autres de l'Afrique Noire, mais même de l'Orient lointain. Néanmoins il s'est trouvé parmi les premiers missionnaires en Afrique des esprits plus ouverts et à l'affût de jalons providentiels en direction de la Foi révélée, les fameuses « pierres d'attente » de la *preparatio evangelica*. Pourtant, malgré les présuppositions portant sur l'âme humaine naturellement non seulement religieuse, mais chrétienne et/ou d'éventuels échos de la Révélation Primitive, on ne saurait trop insister sur la peine éprouvée par les traducteurs initiaux de la Bible et autre littérature chrétienne à trouver, dans les langues indigènes et donc dans la mentalité locale, l'équivalent, même embryonnaire, de l'emballage européen du message révélé. Aussi bien le dieu que le diable du cru semblaient, comme l'aurait dit Nietzsche, au-delà ou en deçà du bien et du mal dans la mesure où, par exemple, le premier était rendu responsable d'une mort (*ugongwa wa Mungu*) que les devins n'arrivaient pas à attribuer à des sorciers et le second pouvait à l'occasion (re)donner la pluie et la santé qu'il avait provisoirement confisquées.

Nous reparlerons de Dieu, parlons pour le moment du Diable. Aujourd'hui, nous savons ce que nos aïeux, en l'absence d'exégèse scientifique, ne savaient pas : à savoir que les figures du mal dans la tradition biblique sont aussi complexes que contradictoires et ne se prêtent guère à une dogmatisation aux allures aussi substantialistes que simplistes (Schärf, 1948). Mais ayant extrait de ce matériel métaphorique un monstre métaphysique – le Mal *ut sic* et en soi – on n'est pas étonné qu'un missionnaire en Tanzanie à la fin du XIXe siècle (Gottberg 1971 :133) hésitait à traduire son « Satan » par le « Katabi » local. Car cet esprit équivoque, loin d'obéir au Diktat du dualisme manichéen (le Bon Dieu *versus* le Malin diabolique) fonctionnait en fonction d'une dualité typiquement africaine (pour ne pas dire humaine tout court), puisque faisant écho à la complexité incompressible du vécu et non pas à la clarté congrue au pur conçu¹⁰. Kaswai, de nouveau à son insu, nous met sur la voie d'une compréhension concrète des « esprits » de l'Afrique ancestrale. S'adressant dans son cahier manuscrit à des Européens, il adopte leurs manières réifiantes et objectivantes en intitulant une section sur la variole « La Maladie de la Variole » (*Ugongwa wa Ndui*). Mais dès qu'il s'agit de faire directement écho à ce

¹⁰ Lors d'une année chez les Yoruba en 1973, j'allais retrouver cette même dualité existentielle dans la figure d'Esu – difficilement identifiable ou télescopable avec une entité essentiellement mauvaise, puisque plutôt espiègle, et même, à l'occasion, sachant se rendre utile. Là où en chrétienté monolithiquement manichéen il serait anathème de tenter un compromis historique avec le Diable, dans l'Afrique ancestrale il était vital de « négocier avec le Mal » - pour reprendre le titre *Negoziare con il Male* donné par P. Coppo à sa monographie sur la sorcellerie chez les Dogons (2007).

que ses informateurs avaient vécu avant l'époque coloniale, il ne parle plus dans l'abstrait anonyme mais de « la Variole comme étant une personne » – *Ndui ni mtu*. Puisqu'il avait à sa disposition des termes alternatifs tels que *miungu* (divinités), *mizimu* (mânes), *robo* (esprits), *shetani* (démons), il est hautement significatif que, poussé dans le dos par ses données, Jusufu ait repris le mot général pour un acteur individuel, *mtu* (pour dire « personne masculine » ou « féminine », il faut spécifier *mtu* par *wa dume* ou *wa kike*). « La Variole est une Personne » : dans cette expression apparemment innocente et anodine, nous pouvons capter la quintessence de la « spiritualité religieuse » de l'Afrique d'antan. Pour en sortir vivant face à des enjeux dépassant une gestion pragmatique, il fallait pouvoir négocier des solutions avec des interlocuteurs individuels, dotés de suffisamment d'intelligence (compréhensive) et de (bon) vouloir pour pouvoir écouter leurs impératifs et agir en conséquence. Confronté à une épidémie du gabarit de la Variole, le villageois n'avait pas à savoir s'il avait affaire à un esprit masculin ou féminin, à un être grand ou petit, vieux ou jeune (ce sont là des questions que l'anthropologue « voyeuriste » se pose, mais que les intéressés n'avaient pas à se poser – d'où d'ailleurs le caractère apparemment contradictoire de leurs réponses¹¹), il lui suffisait de pouvoir discuter avec lui de son retrait moyennant le don d'un poulet... comme me l'a confirmé Mwene Karolo Ilonga, un vieux chef Bungu, dans un manuscrit que j'espère pouvoir publier un jour. Converti à l'âge adulte par Kaswai, Ilonga figure en gamin dans le récit que le catéchiste a rapporté de la rencontre entre un groupe de jeunes bergers païens et *Ndui*, qui avait pris pour l'occasion les apparences d'un vieillard dégoûtant (Singleton, 1976c).

Mais malheureusement, une fois Katabi identifié par la traduction avec le Diable moyenâgeux ou Nzambi avec le Dieu scolastique, il n'a pas fallu une génération pour que les gens s'imaginent qu'ils avaient été chrétiens sans le savoir. Plus d'un observateur des premiers contacts entre l'Afrique et l'Europe a été frappé par la rapidité de cette rétroaction de l'inédit sur l'imaginaire ancestral (Lévy Bruhl, 1935 : xxix n 1). Elle serait en grande partie responsable de cet *Hineininterpretierung* ou le vouloir de toute une génération d'intellectuels africains de retrouver l'esprit religieux et monothéiste chez les leurs avant la réception de sa lettre par l'entreprise évangélique. Là où la plupart des missionnaires avaient dénigré l'absence de vraie religion, piqués au vif, les convertis de la première heure relevaient sa présence au moins larvée.

On comprend la réaction, mais on aurait pu mieux agir. Pour expliquer (et non pas excuser !) ce manque de « religion » dans l'Afrique des villages, il y

¹¹ Nous sourions en entendant un gamin objecter à son institutrice qui aurait pris un ballon de foot et une balle de tennis de table pour illustrer la taille respective de la terre et de la lune, que cette dernière n'est pas faite de plastique. Mais des « esprits » africains étant au sens le plus fort des « personnifications » (des réalités « faites personnes » – *persona facere*), poser des questions à leur propos en fonction d'un (pré)supposé « en soi essentiel » serait tout aussi incongru et ridicule. Le réel étant relationnel, la réalité des esprits fonctionne fondamentalement comme un (r)apport qui n'est « religieux » que dans le sens étymologique d'« obligation réciproque » – *ligare* (« relier ») étant commun à *obligare* et *religare*. La religion, à proprement parler, étant un échange, donnant/donnant, il y a des peuples a-religieux (notamment des chasseurs cueilleurs tels que les Pygmées) qui reçoivent tout du Tout et savent qu'ils ne peuvent rien Lui donner en retour, comme il y a aussi des peuples irrégieux (en particulier des libéraux occidentaux) qui prennent tout et ne donnent rien (si ce n'est que force et contrainte par des contrats individuels – de toute façon intéressés.

aurait lieu de remarquer, d'un côté, qu'on ne trouve pas mieux en la matière ni dans l'Ancien ni dans le Nouveau Testament, qui ne se prêtent que de manière très équivoque à des théologisations, et, de l'autre, qu'une définition universelle et univoque de la religion fait énormément problème, aussi bien aux philosophes qu'aux phénoménologues des religions. Ce n'est pas seulement que les Bouddhistes ne se reconnaissent pas dans ce que certains esprits occidentaux définissent comme essentiellement religieux, c'est que des savants occidentaux eux-mêmes éprouvent du mal à inventer une notion de la religion qui s'appliquerait indistinctement ou transculturellement à tous les peuples et périodes de l'espèce humaine. L'enjeu ne relève pas des seules évidences ethnologiques, il est primordialement d'ordre onto-épistémologique. En effet, en amont de la question « what is religion ? » se pose la question des questions : « what is what ? » Avant de trouver la bonne définition, il faut bien définir ce que « définir » lui-même *est* ! Y a-t-il, comme le prétendent les **naturalistes**, des essences transcendant toutes les cultures (dont la nature humaine et ses dimensions entre autres économique, politique et religieuse) ? Ou, comme le pensent les **nominalistes**, n'y a-t-il qu'une suite incessante de situations sociohistoriquement singulières qui, aux individualités intrinsèquement incompressibles, se prêtent non pas à l'abstraction des substances communes ou à l'extraction de quintessences, mais uniquement à des généralisations conventionnelles de validité spatio-temporelle limitée (les Asmats de la Papouasie, les Jaïns de l'Inde ont leurs idées sur l'identité humaine, mais qui ne convergent pas, loin s'en faut, avec celle de l'Occident) ? Je ne dis pas que la chapelle nominaliste pour laquelle je prêche est la seule, je dis seulement que les gens d'Eglise ne peuvent pas assumer que leur définition du religieux fait universellement loi et univoquement foi. Néanmoins en définitive, le radicalisme nominaliste doit se conjuguer avec le réalisme sociologique. S'il est vrai qu'en dernière analyse onto-épistémologique, il y a autant de religions que de religieux, il n'est pas moins vrai que le réel étant relationnel, le moi, incarné dans son corps propre, mais incorporé aussi dans son sociohistorique, ne peut ni naître ni être tout seul, ni penser ni pratiquer sa religion de manière solipsiste. Il n'empêche que le « one man religion » d'un Ogotemeli (à supposer que ce fût la sienne et pas celle de Griaule !), n'est que le cas limite : même inculturé, l'individu est irréductible à tout autre.

Mais reprenons notre hypothèse d'une Afrique ayant eu affaire à des mentalités autrement métaphysiques que celle du Moyen Age occidental. En ce cas, notre Africain typique n'aurait pas eu, entre autres, à charcuter la « Pensée sauvage » des siens en deux tranches : le savoir *versus* le croire. Les WaKonongo ne disaient pas « nous comprenons bien que l'engrais chimique fait mieux pousser le maïs, mais nous croyons aussi qu'un sorcier peut téléguider des phacochères pour le détruire ». Dans les deux cas, ils disaient « nous savons tout simplement » *tunajua tu*. Mais notre convertissable aurait surtout pu éviter le piège de l'intellectualisme occidental – le voir théorique qui fait que l'agir authentique devrait suivre automatiquement un jugement tout aussi indiscutable. Le savoir « primitif », par contre, n'est pas un voir pour voir mais un savoir faire, voire un devoir faire. Pas plus que le Dieu de l'Ancien Testament, qui se révélait uniquement pour communiquer des commandements, un esprit africain ne se montre pour qu'on puisse le contempler tel qu'il serait en et pour lui-même, mais afin de dicter une ligne de conduite – telle que sacrifier un poulet pour que la pluie revienne. Le possédé

ou l'inspiré africain n'est pas un visionnaire mais un prophète. D'ailleurs même dans l'histoire du christianisme occidental, le premier sens du « mystère de la foi » (*mysterium fidei*) n'était nullement la difficulté de comprendre mettons les trois personnes d'un seul Dieu, mais tout simplement (à l'instar des cultes à mystère païens) le caractère indicible de l'expérience initiatique : à Carthage, à l'époque de St Augustin, les néophytes étaient littéralement plongés dans l'eau baptismale puis participaient au repas eucharistique, avant que leur mystagogue ou initiateur leur explique après coup la portée de ce qu'ils avaient vécu, de ce qu'on leur avait fait faire. On est loin aussi des quatre années de catéchèse cérébrale que certaines congrégations missionnaires imposaient aux candidats pour le baptême que des mois d'étude par cœur que doivent encore subir les jeunes qui veulent encore faire leur communion solennelle ! On est loin surtout du mythe auquel semblaient souscrire certains de mes étudiants Africains qui, n'ayant jamais été initiés, imaginaient que lors des rites d'initiation ancestraux, les aînés communiquaient aux cadets des savoirs qui, bien que secrets, valaient en valeur théorique le savoir scientifique de l'Occident. A part le fait que les secrets initiatiques étaient des secrets de polichinelle, connus non seulement des anthropologues, mais des femmes du cru même si, en principe, elles ne devaient rien en savoir et en pratique avaient intérêt à manifester leur « ignorance ». Les maîtres initiateurs ne révélaient rien qui soit digne d'un Prix Nobel, mais fonctionnaient surtout pour permettre aux initiés de se distinguer (psycho)sociologiquement des non initiés.

Enfin, interpellé par des missionnaires chinois ou japonais, notre hypothétique ami africain n'aurait jamais été confronté avec le vrai faux problème du Monothéisme primitif en général et du théisme africain en particulier. Tout était bon aux théistes et athéistes de l'époque victorienne pour régler leurs comptes réciproques : avant de s'être trouvés embrigadés dans la Grande Guerre des Blancs, les « aborigènes » de tous les continents avaient été instrumentalisés dans une polémique philosophique qui ne les concernait guère davantage. A l'instar des tirailleurs sénégalais et autres troupes coloniales, même si ce fut à l'insu de leur plein gré, les intellectuels africains de la première heure n'ont pas pu s'empêcher de participer à un combat qui n'était pas de leur facture... et Senghor d'opposer la profonde spiritualité de l'âme africaine à l'agnosticisme matérialiste de l'esprit occidental ; et le supérieur tanzanien du grand séminaire de Tabora de m'assurer en 1969 que, même devenu socialiste grâce à un Nyerere catholique, l'Homme Africain resterait à l'avenir tout aussi foncièrement croyant qu'il l'avait toujours été par le passé. Or c'est justement la durée du religieux qui fait problème. Malgré le cliché d'une histoire qui se répète, la thèse des variations superficielles d'un seul et unique thème *semper idem*, substantiellement identique à travers le temps, relève plus d'une conviction idéologique que d'un constat empirique. Faute de combattants, la bataille autour du Monothéisme Primitif ne faisant plus rage, Debray (2003) vient de montrer l'émergence extrêmement récente et géographiquement restreinte du phénomène monothéiste à proprement parler – et parler improprement entre savants n'a guère de sens. Quoi qu'il en soit de son éventuelle valeur métaphysique, le monothéisme comme phénomène socio historique est très tardif¹² et son émergence serait à associer à des facteurs d'éclatement et d'élargissement d'horizons jusqu'alors culturellement restreints

¹² C'était déjà la thèse de Pettazoni (1957), polémique avec Pater Schmidt, le principal théoricien de l'*Urmonotheismus*.

(comme l'a suggéré Horton et comme j'ai pu le constater sur le terrain moi-même (Singleton, 1978)). C'est ce caractère ethnocentriquement limité du monothéisme que les mandarins chinois n'avaient que trop bien saisi. Mais devant le refus d'une révélation qui à leurs yeux, ne venait que mettre les points sur les « i » de la raison même, les missionnaires jésuites, croyant que l'âme humaine était aussi naturellement théiste que chrétienne (*anima naturaliter christiana*), imaginaient qu'ils ne s'étaient pas fait très bien comprendre par leurs interlocuteurs du cru. Or ces derniers ne voulaient rien savoir en fait d'une (pro)position qui dépassait un plafond paradigmatique qu'ils avaient fixé à la hauteur de l'Ancestralité (Gernet, 1982¹³). Ils retournaient contre la propagande jésuite une arme de la panoplie occidentale : le rasoir d'Occam. *Entia non sunt multiplicanda sine necessitate* – si on en sort suffisamment bien avec le moins, pourquoi se farcir gratuitement le plus ?

Le « moins » en question était le fameux culte des ancêtres (Bontinck, 1962) qui, en fait, n'avait rien d'un rite cultuel et tout d'un respect cérémonieux « purement » culturel. Car il ne s'adressait pas de façon idolâtrique à des « purs esprits » - représentés d'ailleurs dans un sens plus gréco-latin que biblique par les expatriés ecclésiastiques. Il s'agissait tout simplement d'un respect, certes réglementé, mais des plus raisonnables et réalistes (Singleton, 2002a). Car dans la plupart des sociétés pré-modernes, plus on vieillissait, plus grandissait son utilité publique. Il faut avoir vécu, comme j'ai pu le faire, au ras des pâquerettes villageoises pour se rendre compte que les aînés sont, de toute évidence empirique, absolument nécessaires pour la survie du groupe. Les seniors konongo étaient matériellement irremplaçables, moralement indispensables et métaphysiquement incontournables : ils savaient d'expérience où se trouvent des bonnes terres et où se terre le gibier ; ayant connu les joies et les douleurs de la vie quotidienne, leur sagesse et leur prudence permettaient aux moins expérimentés de faire face à la mort d'enfants et de gérer des conflits de voisinage ; près de rejoindre le village des ancêtres, ils étaient le mieux placés pour négocier un bon prix avec les ayant-droits ancestraux pour la pluie et autres nécessités, vitales au bien commun. De leur vivant, les leurs avaient tout intérêt à se montrer prévenants à l'égard de la petite poignée de vieux survivants, et après leur départ, de redoubler d'attention surtout à l'endroit des aïeux caractériels qui avaient été « compliqués » à gérer au village – d'où, d'ailleurs, le retour ritualisé à domicile des plus difficiles afin de les avoir à portée de main, localisés dans des modestes sanctuaires où on pouvait les amadouer le cas échéant avec des offrandes modestes. Cette philosophie et pratique du vieillissement peut être dite « religieuse » si par là vous entendez le simple fait que les vivants et les « morts » sont reliés obligatoirement entre eux dans des réseaux de réciprocité asymétrique – verser un peu de bière à son arrière-grand-père, mauvais coucheur notoire, pour avoir la paix, après tout ce n'est pas grand-chose (Singleton, 2003)! Par contre, si vous pensez que le culte des ancêtres parle au moins implicitement de l'immortalité de toute âme spirituelle, de l'aspiration à mériter une éternité théocentrique dans un Ciel tout autre et ailleurs que ce bas monde-ci, de la possibilité pour les défunts, devenus de purs esprits, de jouer les intermédiaires entre Dieu et ses créatures, alors

¹³ Malgré les objections de Billeter (2006), Jullien (1992) nous a convaincu d'une Chine tout autre que l'Occident – non pas qu'il ait rejoint la réalité chinoise telle qu'elle serait en elle-même (pas plus que l'Afrique, la Chine n'existe pas), mais parce que les données chinoises lui ont donné à penser tout autrement qu'à la manière occidentale.

vous aurez un gros problème avec des ethnologues qui ne jurent que par la plausibilité phénoménologique. Car le phénomène ne cible pas indistinctement l'immortalité immatérielle de tout individu, mais la présence problématique de certaines personnes, surtout des vieillards ; en outre, loin de se retrouver au Ciel ou en Enfer selon leurs mérites, tous les « morts » vivent dans un village sous terre ou en tout cas sur une seule et même Terre, pas très loin de leur village natal. La plupart des sacrifices adressés à ce que certains avaient pris pour le Dieu de l'Afrique étant apotropaïques, c'est-à-dire destinés à l'éloigner de nouveau de l'humain sur lequel Il était tombé inopinément, il aurait été bizarre, pour dire le moins, que les indigènes espéraient Le rejoindre après leur mort !

« Converti » donc à la vision et valorisation asiatique du monde, notre Africain hypothétique, au lieu de métamorphoser *Nzambi* et ses pairs en le Dieu du catéchisme de Trente aurait pu se contenter de le (com)prendre comme la simple symbolisation *pars pro toto* de l'Ancestralité¹⁴. En cela notre ami aurait anticipé sur les conclusions de pas mal d'anthropologues quant au non-lieu d'un certain monothéisme africain. Nous ne prendrons à témoin que deux d'entre eux, puisque non suspects d'une laïcité larvée¹⁵. D'un côté, feu mon maître Sir Edward Evans-Pritchard m'avait confié à l'époque où j'étais son assistant qu'il s'était converti au catholicisme à cause du théisme de ses Nuer, mais qu'il n'avait pas pu identifier Mbori, le suprême symbole des Azande, à autre chose qu'une personnification du poids du passé parfait ancestral. De l'autre, un des derniers disciples de Pater Wilhelm Schmidt s.v.d., parti au Kasai pour étayer la thèse du monothéisme primitif, est revenu convaincu que les gens de la région eux aussi n'avaient pas dépassé, en matière de symbolisme suprême, la figure d'un ancêtre primordial (Thiel, 1977).

* *
*

¹⁴ S'appuyant sur la philosophie pérenne, il est possible, mais peut-être pas absolument plausible, de distinguer entre un Symbole Suprême et un (éventuel) Etre Subsistent (*Esse Subsistens*). En effet, en plus de se servir du verbe « être » comme simple copulatif pour coller un particulier à du général (comme quand il dit que « Pierre est grand »), l'homme est capable d'affirmer l'existence tout court des choses : Pierre *est*. Pour certains (dont Heidegger), cette capacité ontologique (*capax esse*) se limite à l'être très en général (*esse generaliter*). Par contre, pour d'autres logiquement elle aboutit à l'Etre *ut sic* et en soi (l'*Esse Subsistens*) (Gilbert, 2000). Il s'agirait pour eux de traduire le *cor inquietum* augustinien en une intentionnalité absolue (*intentio intendens omnia*) aboutissant d'office sinon d'emblée à l'Absolu. Ce « Ground of Being », comme Tillich l'aurait appelé, permettrait un ancrage Absolu des ultimes symboles (certains théistes d'autres moins) diversement créés par les cultures humaines. Mais puisque de cet Etre Subsistent on ne peut rien savoir si ce n'est qu'en Lui essence et existence coïncident, on ne peut pas l'identifier de préférence à aucun des Dieux de l'Histoire des Religions, ni à aucun des Symboles (qu'ils soient sacrés - comme les Ancêtres - ou profanes - comme le Progrès) pris pour Suprêmes par les diverses sociohistoriques élaborés par l'humanité.

¹⁵ Nous aurions pu citer aussi Rodegem et Maurier (1975) – le premier grand spécialiste du Burundi, le second auteur d'une remarquable synthèse de la philosophie africaine, mais tous les deux Pères Blancs qui, mettent en cause l'identification de l'Imana des Grands Lacs au Dieu chrétien - malgré qu'Il ait été souvent pris comme la figure ancestrale se rapprochant le plus du monothéisme révélé.

Des féministes de la seconde génération insinuent que leurs sœurs de la première ont lutté pour que les femmes soient des hommes (Colin-Simard, 2008). Pardonnera-t-on au vieil africaniste militant que je suis quand il livre une impression similaire ? Le Noir a lutté pour être Blanc quand il aurait pu être Jaune ou Rouge et surtout s'affirmer et se raffermir Ebène. L'Afrique est dite être le Continent de la Parole et notre collègue et amie Clémentine Nzuji a passé sa vie à faire entendre la voix des Africains. Mais en disant cela on n'a pas encore dit grand-chose. Car il faut décider si l'Afrique a dit comme tout le monde en gros (mais en plus petit pensent, sinon disent, certains – d'où toute cette série d'ethno *versus* le vrai) ou si elle n'avait pas dit autre chose qu'on n'a pas entendu puisque, de bonne foi, on a voulu lui faire dire la même chose que tout le monde. Nous avons voulu faire écho ici à cette Autre Afrique qui était authentiquement tout autre.

Bibliographie

A septante ans, il s'agit sans doute de la dernière fois où je m'adresse à un enjeu qui a surtout occupé ma jeunesse académique – d'où le renvoi à pas mal de publications anciennes et personnelles pour rappeler qu'il y a eu pas mal de recherches en amont des affirmations quelque peu abruptes du texte présent, mais surtout pour renvoyer aux références qu'elles contiennent.

Accoce, P et Rentchnick, P. *Ces malades qui nous gouvernent*, Paris, Stock, 1976.

Billeter, J-Fr. *Contre François Jullien*, Allia, 2006.

Bontinck, F. *La lutte autour de la liturgie chinoise aux VXIème et XVIIIème siècles*, Paris, Louvain, Nauwelaerts, 1962.

Cambrezy, L et alii. «La région, territoire de recherche», chap. 8 in *Le développement rural en questions*, Paris, ORSTOM, 1984

Colin-Simard, V. *Quand les femmes s'éveilleront*, Paris, Albin Michel, 2008.

Coppo, P. *Negoziare con il male. Stregoneria e controstromeria dogon*, Torino, Bollati Boringhieri, 2007.

Debray, R. *Dieu, un itinéraire*, Paris, Odile Jacob, 2003.

De Craemer, W. *The Jamaa and the Church : a Bantu Catholic Mouvement in Zaïre*, Oxford, OUP, 1977.

De Heusch, L. *Ecrits sur la royauté sacrée*, Bruxelles, Editions ULB, 1987.

Descola, Ph. *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.

Gernet, J. *Chine et Christianisme. Action et Réaction*. Paris, Gallimard, 1982.

- Gilbert, P. (éd.). *Au point de départ. Joseph Maréchal entre la critique kantienne et l'ontologie thomiste*, Bruxelles, Lessius, 2000.
- Gottberg, A. *Unyamwesi. Quellensammlung und Geschichte*, Berlin, Akademie, 1971.
- Jullien, Fr. *La propension des choses. Pour une histoire de l'efficacité en Chine*, Paris, Seuil, 1992.
- Latouche, S. *L'autre Afrique*, Paris, Albin Michel, 1998.
- Lévy-Bruhl, L. *La mythologie primitive*, Paris, PUF, 1935.
- Mordillat, G et J. Prieur. *Jésus contre Jésus et Jésus après Jésus*, Paris, Seuil, 1999 et 2004.
- Pettazzoni, R. *L'essere supremo nelle religioni primitive*, Torino, Einaudi, 1957.
- Rodegem, F et H. Maurier, "Les Dieux de nos Pères", *Cultures et développement*, VII, 1975, pp.597-615.
- Schärf, R. "Die Gestalt des Satans im Alten Testament" in *Symbolik des Geistes, Psychologische Abhandlungen*, (C.G. Jung) Band VI, Zürich, Rascher, 1984, pp.153-319.
- Singleton, M., « Theology, 'Zande Theology' and Secular Theology » in *Zande Themes Essays presented to Sir Edward Evans-Pritchard*, Oxford, Blackwell, 1972, pp.130-157.
- « Prêtre Ouvrier = Prêtre *ujamaa* », *Spiritus*, 61, 1975, pp.427-436.
- « African Theology and Theologizing in Africa », *Pro Mundi Vita*, March 1976a, pp. 1-39.
- « Let the People Be: Popular Religion and Religion of the People », *Pro Mundi Vita*, July 1976b, pp. 1-31.
- « Smallpox in Person », *Anthropos*, 71, 1976c, pp.169-179.
- "Asa: pagan prophet or providential precursor?", *African Eccl.Rev.*, 2, 1978, pp.82-89.
- "Explorations in Ecumenical Topography", *Pro Mundi Vita*, November 1979, pp.1-50.
- « Misère noire et vision marxiste: la médecine (néo)coloniale vue par une marxiste américaine », *Psychopathologie Africaine*, XX, 3, 1984-1985, pp.325-331.

« Projet et projets », *Cahiers du C IDEP*, n° 7, 1991a, pp.1-90. « La médecine traditionnelle ? Connais pas ! », *Cahiers du C IDEP*, n° 12, 1991b, pp.103-143.

« Expansionnisme ecclésiastique et expertise ethnologique : le Cardinal Lavigerie et les Pères Blancs en Tanzanie », *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*, 1, 2001a, pp.15-32.

« Un anthropologue entre la Nature de la Culture et la Culture de la Nature » in *Savoirs et jeux d'acteurs pour des développements durables*, sous la dir. de F. Debuyst et alii, Louvain-la-Neuve, Academia, 2001b, pp.81-111.

« Du culte des ancêtres à la rentabilité des seniors : une anthropologie réaliste des (r)apports du troisième âge » in *Jeunesses, vieilleses, démographies et sociétés*, sous la dir. Fr. Gendreau et alii, Paris, L'Harmattan, 2002a, pp.61-81.

« L'Animal Autre » in *Entre l'Homme et l'Animal une nouvelle alliance ?* (sous la dir. J. Duchêne et alii), Namur, PUN, 2002b, pp.159-208.

« L'au-delà, l'en deçà et l'à-côté du religieux », *MAUSS*, 22, 2003, pp.181-196.

« Nomad's Land – où le flux reste flou » in *Frontières. Imaginaires européens*. (dir. P.A. Deproost & B.Coulié), Paris, L'Harmattan 2004a, pp.75-115.

« Le refus... de bonne et de mauvaise grâce ! » ch. 4 in *Résistances à l'évangélisation*, J. Pirotte (dir.), Paris, Karthala, 2004b.

« Pratiques ancestrales et la démographie africaine de l'Afrique noire précoloniale », *Anthropos*, 1, 2005a, pp.53-72.

« L'ethnomédecine est-elle ethnocidaire? » ch. 2 in *Panser le monde, penser les médecines*, sous la dir. L. Pordié, Paris, Karthala, 2005b.

Thiel, J-Fr. *Abnen Geister Höchste Wesen. Religionsethnologische Untersuchungen im Zaire-Kasai-Gebiet*, St Augustin bei Bonn, Studia Instituti Anthropos n° 26, 1977.

Thompson, E.P. *The Making of the English Working Class*, London, Penguin, 1968.
