

Archives de sciences sociales des religions

Numéro 118 (avril - juin 2002)
Varia

Sandra Fancello

Véronique Faure (éd.), *Dynamiques religieuses en Afrique Australe*

Paris, Karthala, 2000, 351 p. (préface de Peter Geschiere) (bibliogr., tablx.)

Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.



Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le CLEO, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

Référence électronique

Sandra Fancello, « Véronique Faure (éd.), *Dynamiques religieuses en Afrique Australe* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 118 | avril - juin 2002, document 118.16, mis en ligne le 14 novembre 2005. URL : <http://assr.revues.org/index1632.html>

DOI : en cours d'attribution

Éditeur : Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales

<http://assr.revues.org>

<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne à l'adresse suivante : <http://assr.revues.org/index1632.html>

Ce document est le fac-similé de l'édition papier.

© Archives de sciences sociales des religions

siècle, émis deux générations avant lui, par exemple sur la Révolution « à elle seule une religion » (Michelet) ou « religion en germe » (Leroux). Il y a surtout une lecture comparée précise à faire de Quinet et de Durkheim. Ce livre aidera donc à faire la *Quellenforschung* du discours des sociologues fondateurs.

Surtout ce livre contient une thèse qui nous paraît de grand intérêt et exacte : le point le plus novateur du nouveau champ qui tente de se mettre en place entre 1830-1848, outre évidemment l'affinement de la critique historique et de la philologie, la publication de textes, le comparatisme, serait que « le recours à la théorie du symbole représente donc le passage décisif d'un seuil qui permet la mise en place du nouveau modèle et l'élaboration de nouveaux savoirs » (p. 364), ou encore : « d'importantes perspectives sont ouvertes grâce à la liaison discernée entre la vie des symboles et celle des religions » (p. 445). C'est cette dimension qui sera grandement perdue après cette époque et que selon nous, Durkheim mais plus encore Mauss ont fini par retrouver et réintégrer, mais cette fois sur les bases de la sociologie de la religion. En tout cas, l'A. nous convainc que la question du symbole est pour ainsi dire congénitale à la première fondation de la première science des religions, à base historique et que c'est là qu'elle a trouvé son projet et son moyen de totalisation qui lui conférerait sa dimension de science humaine.

On peut regretter seulement que M.D. qui s'était fait connaître par un ouvrage sur la religion en Occident (Fides/Cerf, 1979) n'ait pas cherché en un chapitre à confronter ou synthétiser ce que tous ces auteurs apportent au débat sur la définition de la religion. Ce n'est pas faute d'avoir vu le problème, puisqu'il s'y refuse explicitement en conclusion, sous le prétexte que définir c'est finir. Il préfère souligner que de tous ces débats sur la religion il est aussi sorti une « littérisation » de la religion qui est aussi une authentique subjectivation de la croyance, plus complexe, plus incertaine mais aussi plus personnalisée et qui semble bien indiquer un régime nouveau (et actuel ?) du croire. Ainsi d'une part, la nouvelle science des religions est bien l'indice d'une sécularisation du religieux, mais plus complexe, qui ne débouche pas que sur une rationalisation du religieux, mais en même temps, sur sa « littérisation ». C'est sans doute plus qu'une hypothèse intéressante et étayée sur le cas de quelques grands écrivains. Pas de religion, non plus, sans récit et sans récit de soi, quand ce ne peut plus être le grand récit du monde.

Mais en quoi le projet de définir la religion empêcherait-il cette subjectivation qu'on veut bien croire infinie, et de la comprendre ? Et d'autant plus que l'A. nous fournit une définition capable d'en rendre compte : « l'*homo religiosus* comme un mixte (facilement instable) de l'*homo symbolicus* et de l'*homo politicus* » (p. 431). Le contenu du livre confirme cette esquisse de définition et rien ne la contredit dans le mouvement du livre qui parle de va-et-vient de la religion, de ses éclipses et de sa permanence en fonction du contexte politique : retour sensible chez des écrivains qui imaginent l'avenir, objet et débat que vont structurer des savants et des publicistes, l'affaire passe dans le champ du politique et des luttes sociales, mais alors que le passé croit triompher, l'affaire continue, intériorisée à nouveau chez des écrivains. C'est bien les modes de réalité de la religion qui restent à décrire et à répertorier.

Camille Tarot.

118.16

FAURE (Véronique) éd.

Dynamiques religieuses en Afrique Australe. Paris, Karthala, 2000, 351 p. (préface de Peter Geschiere) (bibliogr., tabl.).

Cet ouvrage, coordonné par V.F. et introduit par Peter Geschiere, est un recueil de contributions issues de champs disciplinaires variés qui, sous couvert d'anthropologie, fait quand même une large place aux interprétations sociopolitiques du religieux. L'ouvrage a vocation à attirer l'attention d'un public francophone sur une somme de travaux en cours, souvent publiés en anglais et particulièrement dans le champ des dynamiques religieuses de l'Afrique anglophone où peu de chercheurs français se sont à ce jour engagés. Cette initiative rejoint une autre contribution du Centre d'Études d'Afrique Noire (CEAN) de Bordeaux, le recueil bibliographique sur les *Formes contemporaines du christianisme en Afrique Noire* (Jean-Christophe Barbier, Talence, CEAN, 1998), qui faisait déjà une place importante aux références anglo-saxonnes sur le sujet. Elle s'inscrit également dans la ligne de l'ouvrage coordonné par René Otayek sur les « Dynamiques religieuses en milieu urbain ouagalais » (1999). Il importe de souligner également le souci d'ouverture aux contributions de doctorants français travaillant sur le terrain et de chercheurs sud-africains.

Le thème des « dynamiques religieuses », volontairement ouvert (aucune restriction

confessionnelle *a priori*), permet de transcender la diversité en présence, en prenant en compte les interactions confessionnelles au sein d'une société en reconstruction identitaire. Il reste en effet difficile d'approcher la dynamique des enjeux contemporains du religieux en Afrique du Sud sans l'associer à l'héritage historique du régime d'apartheid. Difficulté accrue par un « cadre de préférences précontraint » où, depuis les débuts de la colonisation à la fin du régime d'apartheid, « le religieux sature le politique » (Darbon, p. 47). Cet entrelacement de la religiosité sud-africaine et de l'histoire politique tient au positionnement inévitable des différentes confessions face au régime d'apartheid. Le poids de cet héritage transparait encore aujourd'hui, d'une confession à l'autre, à travers la répartition "ethnique" des fidèles dans une multitude de confessions chrétiennes, ou encore à travers la "politique linguistique" en matière de culte qui ne s'affranchit pas d'une idéologie de puissance de la langue anglaise face à une multitude de langues locales (Venter, p. 75). De même la stigmatisation des minorités islamiques se nourrit des craintes à l'égard de la « menace musulmane » identifiée au « danger noir » (*Swart Gevaar* en afrikaans) et portée par les médias et les Églises chrétiennes dans les années d'apartheid (E. Germain).

Chaque article se veut cependant tourné vers les perspectives d'avenir d'une société affranchie et en pleine reconstruction identitaire sur fond de réconciliation nationale. De ce point de vue, Dominique Darbon apporte une contribution marquante quant au rôle joué par la Commission « Vérité et Réconciliation » (*Truth and Reconciliation Commission*) comme procédure d'aveu de crimes politiques de la part, non seulement des responsables politiques mais des agents intermédiaires, ce qui n'est pas sans rappeler d'autres processus engagés dans plusieurs autres pays de l'Afrique de l'Ouest comme le Burkina Faso (Journée Nationale du Pardon) et la Côte-d'Ivoire (pardon et réconciliation). À la différence néanmoins de ce qui se passe dans ces pays, la « demande de pardon » s'accompagne d'une garantie d'amnistie individuelle en échange de l'aveu public pour les responsabilités engagées, afin de ménager une transition politique qui s'annonce démocratique. Cette transition, aux allures de catharsis, passe par un travail sur la mémoire collective des événements de l'histoire politique récente de ces pays afin de contrer le « potentiel déstabilisateur » d'un passé violent : « reconnaître le passé et identifier les responsabilités pour mieux neutraliser ce passé et désactiver les responsabilités ». La transition politique passe par

une négociation de « l'amnistie contre l'aveu pour refuser l'amnésie », en même temps que « la reconnaissance du passé est indissociable de l'apurement du passif politique, condition même de l'exercice » (p. 40). L'innovation institutionnelle que constitue la Commission « Vérité et Réconciliation » décrite par l'auteur comme une « forme particulière de traitement relevant d'un mélange complexe de droit et de religion » (p. 45) renvoie à la position (ambiguë) des Églises et théologiens face à l'apartheid : ce régime fut interprété comme « une œuvre du malin asservissant tous les hommes blancs, compris même ceux qui en tiraient bénéfice » et la fin de l'apartheid comme « la libération de tous les esclaves du malin – y compris les Blancs » (p. 48, n. 13). Ainsi, la Commission « Vérité et Réconciliation » cristallise une somme d'enjeux socio-historiques où le religieux et le politique restent entrelacés dans un « dispositif de consécration qui permettrait non seulement de rendre acceptable l'inacceptable, mais (...) de transformer cet inacceptable en normalité sociale ».

Dans ce contexte de transition politique, « d'état de grâce et de pardon collectif (...) parfois qualifié de miracle démocratique », V.F. propose une analyse détaillée de deux unités spéciales de police, dont l'une est chargée de lutter contre les « crimes dérivant de la chasse aux sorcières » (la *Witchcraft Unit*) et l'autre des crimes rituels sataniques dits crimes « occultes » (*Occult Crime Unit*). La traduction littérale du terme « occult » par le français « occulte » (terme également repris par P. Geschiere à propos de la sorcellerie) dans sa connotation magico-ésotérique prête à confusion puisque l'auteur explique qu'« en anglais sud-africain, l'usage commun d'*occult* renvoie principalement au satanisme » (p. 177 n. 4). Comme le soulignait Evans Pritchard, en Afrique la sorcellerie fait partie du quotidien, de l'ordinaire et n'a rien de mystérieux. L'A. relève une double dimension de ces actes « occultes » à la fois criminels et associés à une dimension thérapeutique (culte de guérison, possession). La démonisation de l'ennemi et l'instrumentalisation de la pensée magique sont perçues globalement comme « d'efficaces outils d'adaptation aux contraintes de la modernité et du revirement politique ». Ces unités spéciales de police se donnent une « mission de salut moral » en luttant contre les pratiques de mise à mort « rituelle » de personnes accusées de sorcellerie (*witchcraft murders*) et les mutilations par prélèvement d'organes (*muti murders*) entrant dans la préparation de potions magiques commercialisées. Les interférences avec le contexte politique interviennent quand certains crimes

politiques sont maquillés en crimes *muti*. Le satanisme, décrit comme un phénomène plus récent, plus marginal, très médiatisé, se développe sur un « terreau calviniste » combiné à un « héritage politique et social raciste » (p. 187). C'est après l'échec et le rejet du « dieu/père des Blancs » et par identification à « Satan l'incompris, le déchu, l'opprimé » que la transgression sans culpabilité devient possible dans une inversion des valeurs (p. 187). Dans ce contexte, l'entreprise de l'unité de police spécialisée contre les crimes « occultes », dans laquelle les policiers recrutés sont considérés comme des « combattants du Diable » (*Warriors against Evil*), est relayée par la presse quotidienne et les journaux télévisés. Pour la littérature charismatique chrétienne, « tout rituel est indifféremment décrit comme satanique ou déviant » et la traque du démon se double d'une lutte « anti-fétichiste » sur fond de fondamentalisme réactivé : « quiconque s'éloigne des stricts commandements de la Bible est passible de tomber dans le piège des pratiques sataniques » (p. 194). Mais le plus étonnant réside dans la personnalité du commissaire de police Kobus Jonker, le « détective de Dieu » (*Policeman of the Lord*), qui trouve sa place au cœur du débat médiatique en tant que fondateur et responsable de l'*Occult Crime(s) Unit* et qui, lors de « tournées de conférences à travers le pays, met en garde la jeunesse et diffuse son message chrétien » (p. 193). La biographie de Kobus Jonker, véhiculée par le journal interne de la Police, présente un parcours typique des personnalités « charismatiques » : appartenant initialement à la police criminelle, il crée l'unité spéciale de police contre les crimes occultes la même année que sa conversion – *Reborn Christian* – et en collaboration avec le pasteur, lui-même ancien adorateur de Satan.

D'autres apports de ce livre procèdent à une mise en perspective historique, particulièrement en ce qui concerne les Églises de confessions protestantes en Afrique du Sud. Ainsi la contribution de J-M. Dolbeau qui évoque les conditions d'adaptation de deux Églises dans la construction de la « nouvelle Afrique du Sud », l'Église Réformée Hollandaise et l'Église Chrétienne de Sion. Après avoir décrit le contexte socio-politique et religieux dans lequel évoluent ces deux Églises, l'auteur porte sa réflexion sur les perspectives d'avenir de ces Églises dans la transition post-apartheid. La contribution de Jim Kiernan apporte une typologie des Églises indépendantes africaines associée aux vagues d'indépendance successives. La première vague marque l'émergence

d'Églises dites « tribales » ou « nationales ». Une deuxième vague est représentée par des Églises que l'on pourrait dire « séparatistes » par leur scission avec l'organisation des Églises-mères ou éthiopiennes (*Ethiopian Church*). Une troisième vague amène des Églises dites de type « sioniste » (*Zion Apostolic Church*, 1908) enfin, une quatrième forme d'Églises indépendantes dites « prophétiques » (*Nazareth Baptist Church*) « connues par le nom de leur fondateur plutôt que par des désignations officielles » (p. 110) ou Églises « à prophète unique » (p. 111). Dans le même registre, l'ouvrage se distingue par un apport de données statistiques sur la présence et l'évolution historique des Églises protestantes dans ces régions, notamment une liste des Églises de Green Valley par année de création et le nombre de convertis (Niehaus, p. 223), ou de données concernant les pratiques linguistiques, la répartition des populations dans les différentes confessions selon leur politique en matière de langues de culte (D. Venter). Cette contribution nous éclaire sur les enjeux et les tensions qui se nouent au sein des différentes confessions dans leur rapport avec leur assemblée. La composition raciale de l'assemblée de fidèles se construit en fonction de la reconnaissance et de l'usage des langues locales (assemblée multilingue) ou de la préférence accordée à une langue unique, l'anglais. Dans le même temps, bien que la langue ne soit pas considérée comme le principal marqueur de la diversité, le choix de la langue de culte est perçu comme le plus problématique par les dirigeants. Dans cette situation de diversité linguistique, et malgré la préférence pour la langue anglaise dans certaines congrégations, « aucun groupe chrétien particulier n'est parvenu à mobiliser une seule langue » (Venter, p. 74).

Dans ce contexte de diversité raciale, Éric Germain attire notre attention sur les minorités musulmanes sud-africaines essentiellement représentées par les Indiens et les Malais du Cap, mais qui voient, depuis les vingt dernières années, la montée d'un « islam noir sud-africain ». Ces nouveaux convertis subissent toutes sortes de discriminations et sont l'objet de la suspicion générale, y compris même des musulmans sud-africains qui « mettent en doute la sincérité de la conversion des Noirs à l'islam et méprisent ces néophytes » (p. 154). La transition décrite par l'A. d'un islam « asiatique » à un islam « africain », né dans les *townships* du Cap et constitué d'abord sur fond de contestation politique du régime d'apartheid et de rejet du christianisme, se traduit aujourd'hui par l'émergence d'une communauté musulmane noire empreinte de culture afro-américaine et inspirée

par le mouvement américain des *Black Muslims*. Loin d'aboutir à l'intégration de la jeune communauté noire musulmane, ce mouvement d'affirmation identitaire s'achemine vers une « relative émancipation de la « tutelle » indienne » (p. 157), à l'image de l'émergence des Églises Indépendantes Africaines face aux Églises chrétiennes « européennes », par ailleurs décrite par J. Kiernan. Dans le même temps, la contribution de Samadia Sadouni recentre notre attention sur la communauté indienne musulmane à travers le portrait et le cheminement d'un prédicateur musulman, Ahmed Deedat, originaire d'Inde, émigré en Afrique du Sud dans les années vingt. Ce prédicateur inaugure une méthode de prêche originale, la *da'wa*, basée sur l'interprétation des textes bibliques, moins dans la perspective d'un échange œcuménique que pour en souligner les contradictions. Mais plus encore, dans ses stratégies d'expansion transnationale de la méthode de *da'wa*, que l'A. décrit comme « semblables à celles des télé-évangélistes », Deedat a recours à des procédés qui rappellent ceux des pasteurs pentecôtistes : l'intégration des réseaux déjà existants, notamment saoudiens, la constitution d'une organisation islamique internationale, l'investissement des moyens modernes de communications (qui supposent des moyens financiers et logistiques efficaces ainsi qu'un réseau de distribution), une représentation médiatique par la participation à des débats télévisés face à des évangélistes, ou la production et la diffusion d'une littérature prosélyte. Cette analyse permet d'attirer l'attention sur les interactions réelles entre islam et christianisme en Afrique ainsi que sur ces deux formes d'identité religieuse associées à des espaces communautaires différents.

L'ouvrage rassemble dans sa totalité une quinzaine de contributions, variées, inégales, de type différent. L'ambition d'une approche transversale des « dynamiques religieuses » se heurte à une forte disparité entre les principales contributions et d'autres plus faibles. Cette construction inhabituelle ne diminue pas au demeurant l'intérêt global de l'ouvrage, notamment pour les spécialistes d'autres régions de l'Afrique sub-saharienne, dans la perspective d'une approche comparative et dynamique des enjeux et contextes locaux, socio-politiques et historiques dans lesquels évoluent des Églises ou minorités religieuses, musulmanes ou chrétiennes, présentes sur tout le continent africain.

Sandra Fancello.

118.17

FENECH (Louis E.).

Martyrdom in the Sikh Tradition. Playing the Game of Love ? New Delhi, Oxford University Press, 2000, xix + 306 p. (index, illustr.).

McLEOD (W.H.).

Aspects of Sikh Identity, Culture and Thought. New Delhi, Oxford University Press, 2000, xx + 288 p (index).

Ces deux ouvrages récents marquent un tournant dans la production académique sur les Sikhs et le sikhisme : une période s'achève, dominée par la figure emblématique de W.H.McL. et caractérisée par un effort sans précédent d'exégèse, d'histoire critique et de philologie ; une autre s'ouvre, et avec elle de nouveaux horizons, de nouvelles perspectives.

On peut schématiquement distinguer trois grands moments dans l'histoire des études sikhes avant la nouvelle phase ouverte en 1994 par Harjot Oberoi, *The Construction of Religious Boundaries: Culture, Identity and Diversity in the Sikh Tradition*, Delhi, Oxford University Press, 1998, ouvrage sur lequel nous reviendrons. Les premières contributions occidentales importantes à la connaissance des Sikhs et du sikhisme remontent à la deuxième moitié du XIX^e siècle. Si l'on peut trouver aujourd'hui encore des renseignements précieux dans des sommes d'ethnographie coloniale comme Lepel H. Griffin, *The Punjab Chiefs*, Lahore, Civil and Military Gazette Press, 1865, et Charles Francis Massy, *Chiefs and Families of Note in the Punjab*, Lahore, Civil and Military Gazette Press, 1890, deux livres firent véritablement date. Le premier, aujourd'hui obsolète mais remarquable pour l'époque par l'ampleur de l'information et le respect du groupe humain étudié pendant les guerres coloniales des Britanniques contre les Sikhs, est Joseph Dewey Cunningham, *A History of the Sikhs*, Londres, John Murray, 1849. Le second, qui fut d'emblée extrêmement controversé, est Ernest Trumpp, *Ādi Granth or the Holy Scriptures of the Sikhs*, Londres, Allen and Trübner, 1877. Il s'agit d'un ouvrage de commande de l'administration britannique en Inde, soucieuse de mieux connaître ses nouveaux sujets à partir de leur livre sacré, l'*Ādi Granth* (anthologie d'hymnes achevée en 1604 par le cinquième Gurū des Sikhs, Arjan, m. 1606) : à l'issue de deux guerres, le royaume sikh du Panjab fut en effet annexé à l'Inde britannique en 1849. Trumpp, philologue allemand spécialisé dans les langues néo-indo-aryennes, fut mandaté pour traduire l'*Ādi Granth*, livre sacré des