

La religion en Afrique pendant l'époque coloniale

Kofi Asare Opoku

L'installation de la domination coloniale européenne en Afrique ne s'est pas résumée à l'instauration forcée du pouvoir politique, économique et social de l'Europe dans les possessions coloniales, il s'est agi également d'une domination culturelle et l'on s'est servi de la culture pour étayer les superstructures politiques, économiques et sociales représentées par le colonialisme. Ce chapitre examinera l'aspect religieux de cette domination culturelle du colonialisme et la réaction africaine face à cette domination.

La religion traditionnelle africaine pendant la période précoloniale

La religion africaine traditionnelle était (et reste) inextricablement liée à la culture africaine. Il s'agissait d'une réalité qui pénétrait tous les domaines. Comme l'a justement souligné Emmanuel Obiechina: «Il n'existe guère de dimension importante de l'expérience humaine qui ne soit liée au surnaturel, au sentiment populaire religieux et à la piété [...] Tout cela est partie intégrante de la structure idéologique de la société traditionnelle et est essentiel à une interprétation exacte de l'expérience dans le contexte social traditionnel¹.»

Cet aspect omniprésent dans le mode de vie des peuples africains donnait à la religion traditionnelle un caractère global dans le contexte de la culture dont elle était issue. Elle était fondée sur une vision du monde particulière, qui n'incluait pas seulement une perception du surnaturel, mais aussi la compréhension de la nature de l'univers, des êtres humains et de leur place dans le monde, ainsi que celle de la nature de Dieu, qui avait reçu

1. E. Obiechina, 1978, p. 208.

des noms divers selon les régions. Essentiellement esprit, Dieu n'avait ni images ni représentations physiques : c'était le créateur et le pilier du monde. Pouvoir, justice, bienfaits, éternité lui étaient attribués; en tant que source de tout pouvoir, Dieu dominait la vie et la mort. Il récompensait les hommes, mais les punissait également quand ils agissaient mal. De mille manières, on le comparait à un suzerain de la société et on le considérait comme une autorité ultime dans tous les domaines. D'une manière générale, Dieu ne ressemblait pas aux êtres humains et était totalement supérieur à sa création; en même temps, il se mêlait des affaires des hommes, soutenait la création, défendait l'ordre moral, et les êtres humains reposaient sur lui en tant que pouvoir supérieur à eux. Dieu était donc à la fois transcendant et immanent.

Il existait une hiérarchie des esprits. Au-dessous de Dieu, il y avait les esprits des ancêtres (voir fig. 20.1), toujours traités avec crainte et respect, ainsi que les déités, ou les dieux, dont on croyait qu'ils avaient le pouvoir de récompenser les êtres humains ou de les châtier en les accablant de malheurs, de maladies et même de la mort. Les divinités avaient leurs cultes, leurs prêtres et leurs autels; certains d'entre eux étaient liés à diverses caractéristiques de l'environnement; mais ces objets tangibles n'étaient que les habitacles terrestres des dieux, et non les dieux eux-mêmes.

Outre ces déités surnaturelles, il y avait d'autres esprits, ou puissances mystiques, reconnus pour leur capacité d'aider les êtres humains ou de leur nuire. Appartenaient à ces êtres tous les agents de la sorcellerie, de la magie et de l'envoûtement. Enfin, il y avait les charmes, les amulettes et les talismans, qui étaient utilisés aussi bien pour se protéger que pour agresser.

La conception générale de l'homme était la suivante: l'être humain est composé de substance matérielle et de substance immatérielle. La partie immatérielle (l'âme) survit après la mort, la partie matérielle (le corps) se désintègre. La mort ne signifie donc pas la fin de la vie; elle en est plutôt la continuité et l'extension. Les morts restent des membres de la société, et l'on croit qu'il existe, à côté de la communauté des vivants, une communauté des morts. Entre les deux communautés, il y a une relation de symbiose. La société humaine est donc une famille unie, composée des morts, des vivants et de ceux qui ne sont pas encore nés.

En ce qui concerne le rapport de l'homme à la société, être humain signifiait appartenir à une communauté. Cela impliquait une participation aux croyances, aux cérémonies, aux rituels et aux fêtes de celle-ci²; l'appartenance communautaire avait plus de valeur que l'individualité personnelle. En effet, la société était davantage fondée sur les obligations que sur les droits individuels, et l'individu affirmait ses droits dans l'exercice de ses obligations, ce qui transformait la société en un vaste réseau de relations. En outre, la vie humaine était considérée et comprise comme un cycle, celui de la naissance, du mariage, de la procréation, de la mort et de l'après-vie. Un individu ne restait pas à jamais fixé à une étape de l'existence; il devait nécessairement passer à la suivante et, pour rendre la transition plus aisée, des rites spéciaux

2. J. S. Mbiti, 1969, p. 2.



20.1. Personnages makishie au cours d'une cérémonie d'initiation en Zambie. Les danseurs représentent les esprits ancestraux chargés d'instruire les futurs initiés.
[Photo : Office national du tourisme de la Zambie.]

étaient exécutés pour assurer qu'aucune rupture ne se produisait, que le mouvement et la régénération se produisaient perpétuellement³.

La religion africaine traditionnelle n'était pas seulement omniprésente, elle reliait également les hommes aux puissances invisibles et les aidait à établir de justes relations avec les puissances extrahumaines et avec leurs semblables. La religion était le ciment qui donnait aux sociétés humaines solidité, stabilité et cohésion. En outre, elle aidait les hommes à comprendre et à contrôler les événements, à se délivrer de leurs doutes, de leurs angoisses et de leurs sentiments de faute.

Mais cette situation n'était pas figée: génération après génération, des changements se produisaient, et chaque génération ajoutait sa part propre d'expérience à l'héritage religieux et culturel. Il n'y avait pas de dieux jaloux qui interdisaient l'acceptation ou l'adjonction de nouveaux dieux, de nouvelles croyances; de nouveaux cultes, de nouveaux autels apparaissaient, tandis que d'autres déclinaient. Les dieux qui avaient montré leur puissance possédaient partout des autels, et il était fréquent que des groupes ethniques vaincus adoptent les dieux de leurs adversaires victorieux; et, comme le mouvement était l'essence de la vie, les changements qui avaient lieu étaient considérés comme normaux aussi longtemps qu'ils ne transgressaient pas les valeurs africaines.

L'islam pendant la période précoloniale

Deux religions étrangères furent introduites pendant la période précoloniale à côté de la religion traditionnelle: l'islam et le christianisme. L'expansion et la diffusion de l'islam en Afrique sont étudiées dans les volumes précédents. Au XIX^e siècle, on assista à l'expansion islamique la plus importante de l'époque précoloniale: des croyants rendus mécontents par les intolérables arrangements que l'islam avait conclus avec la religion traditionnelle africaine déclarèrent des « guerres saintes » dont le but était de rétablir la foi islamique dans sa pureté d'origine. Ces *djihād* conduisirent à la formation d'États théocratiques dans lesquels la religion et la loi islamiques furent imposées au peuple; il y eut de nombreuses conversions. Ces États théocratiques couvraient la zone soudanienne d'Afrique occidentale, du Sénégal à l'actuel Nigéria septentrional et comprenaient le Fouta-Djalon, le Fouta Toro, le califat de Sokoto et l'empire de Borno⁴.

En Afrique orientale, l'islam pénétra au cœur du continent à partir de la côte, mais il se révéla, à la différence de leurs coreligionnaires d'Afrique occidentale, que les musulmans de cette zone s'intéressaient plus au commerce qu'à la conversion des gens à leur foi. Ils s'attachèrent à maintenir leurs liens commerciaux avec l'intérieur et leur sphère d'influence économique. Certaines parties de l'Afrique orientale avaient cependant adopté l'islam au fil des siècles; le long de la côte, une nouvelle culture musulmane se développa, et c'est du mélange de la culture bantou et de la culture musulmane qu'est née

3. K. A. Opoku, 1978, p. 10-11.

4. M. Last, dans: J. F. A. Ajayi et M. Crowder (dir. publ.), 1974.

la culture swahili, le kiswahili étant aujourd'hui la *lingua franca* de la plus grande partie de l'Afrique orientale.

L'islam avait considérablement progressé avant l'arrivée des puissances coloniales. Parmi ses effets, il faut signaler le remplacement du cycle de fêtes traditionnelles par le calendrier islamique dans de nombreuses parties de l'Afrique, et l'adoption de nombreux mots et concepts arabes par des langues africaines comme le hawsa, le peul et le mandenka, adoption qui les enrichit notablement. Les pèlerins, au retour de leur voyage, avaient adopté de nouvelles modes vestimentaires; avec l'exemple des religieux et des clercs musulmans installés dans de nombreuses régions de l'Afrique, ou itinérants, la culture arabe avait commencé à avoir un impact considérable sur les Africains, impact qui concernait aussi l'architecture, les titres, la musique et d'autres aspects de cette culture, particulièrement dans les couches les plus aisées de la population africaine (surtout au Soudan).

Malgré les progrès que l'islam avait faits avant l'arrivée des puissances coloniales, les dernières décennies du XIX^e siècle virent l'effondrement de certains des États théocratiques d'Afrique occidentale, l'affaiblissement du commerce et de l'influence islamiques en Afrique orientale. Toutefois, la domination coloniale allait donner à l'islam la possibilité d'une expansion sans précédent.

Le christianisme dans l'Afrique précoloniale

Avant l'avènement de la domination coloniale, le christianisme (comme on l'a montré dans les volumes précédents) avait passé par trois phases dans son histoire sur le continent africain. La première s'acheva au VII^e siècle de l'ère chrétienne avec l'avènement de l'islam, laissant des colonies chrétiennes éparpillées dans les déserts et certaines parties de l'Afrique du Nord. L'Éthiopie resta fermement chrétienne depuis le IV^e siècle. La période des explorations portugaises au XV^e siècle marque le début de la deuxième phase; celle-ci, à son tour, s'acheva avec la traite des Noirs qui suivit ces explorations et elle dura près de trois siècles. La troisième phase (1800-1885) fut déclenchée par l'émergence d'un puissant mouvement missionnaire à la fin du XVIII^e siècle en Europe; à partir des années 1840, on assista à une pénétration des missionnaires à l'intérieur de l'Afrique, alors que la période antérieure avait été marquée par une concentration de ceux-ci le long des côtes, principalement dans les enclaves européennes, en Éthiopie et en Afrique du Sud. La poussée vers l'arrière-pays fut rendue possible par les explorations géographiques, qui augmentèrent beaucoup les connaissances européennes sur l'intérieur de l'Afrique. En outre, les missionnaires s'inspirèrent largement des explorations et des idées de David Livingstone, qui fit connaître les résultats de ses expéditions par de nombreux écrits. Selon lui, les missionnaires devaient établir des centres de christianisme et de «civilisation» destinés non seulement à répandre la religion, mais également à promouvoir le commerce et l'agriculture. Ces idées furent reprises par de nombreux missionnaires enthousiastes, qui pénétrèrent profondément à l'intérieur de l'Afrique, en suivant les anciennes voies commerciales. Il faut

également mentionner, dans ce contexte, les progrès de la médecine au XIX^e siècle, qui permirent le contrôle de nombreuses maladies tropicales et rendirent plus facile aux missionnaires de s'installer dans beaucoup de régions d'Afrique.

La possibilité de vivre dans l'arrière-pays familiarisa de plus en plus les missionnaires avec l'Afrique; cela allait devenir un facteur essentiel dans le dernier quart de siècle, quand commencèrent les luttes pour la conquête de l'Afrique. Au fur et à mesure que les nations européennes s'intéressaient de plus en plus à l'acquisition des territoires africains, les missionnaires leur frayaient le chemin dans certaines zones d'Afrique et servaient — consciemment — d'agents du colonialisme européen. La plupart des missionnaires étaient absolument persuadés que, si une intervention européenne devait se produire, elle devait être le fait de leur propre pays. Comme l'écrivain Roland Oliver, «ils souhaitaient assurer que l'intervention serait conduite par leurs propres concitoyens, ou par la puissance la plus à même de fournir les meilleures possibilités pour les œuvres de leur culte⁵».

En outre, l'administration coloniale en Afrique, affirmaient la plupart des missionnaires, ne fournirait pas seulement la sécurité et la protection tant désirées qui leur permettraient de réparer les maux de la traite des Noirs; elle stimulerait et garantirait le développement de nouvelles possibilités économiques pour les Africains. Les missionnaires encouragèrent donc avec enthousiasme l'intervention européenne, particulièrement à partir des années 1870, en y voyant une entreprise moralement justifiée.

Religion africaine traditionnelle et domination coloniale

L'instauration de la domination coloniale en Afrique à partir de 1885 conduisit à la diffusion de l'influence européenne à l'intérieur du continent, alors qu'auparavant elle s'était concentrée le long de la côte. Toute l'intervention européenne pendant la période coloniale était fondée sur le postulat que, pour apporter le progrès, il fallait transformer, sinon détruire entièrement, la culture africaine. Et, comme la culture africaine était intimement liée à la religion, il est facile de voir que la politique coloniale européenne pouvait se heurter violemment à certains des principes de la religion traditionnelle qui constituaient les bases mêmes de la société en Afrique. Dès le début, cette religion traditionnelle fut soumise à un défi et à une épreuve qui concernaient sa subsistance et son renforcement.

Avant l'instauration de la domination coloniale, les missionnaires avaient été les porte-parole de la culture occidentale, à peu près jusqu'au début des années 1890; et, dès le commencement, ils avaient exprimé une attitude très nette vis-à-vis de la religion africaine. Ils voulaient convertir les Africains non seulement au christianisme, mais aussi à la culture occidentale, dont ils estimaient qu'elle était pétrie de christianisme et profondément marquée par lui. De fait, dans l'esprit de la plupart de ces missionnaires convaincus, il n'y

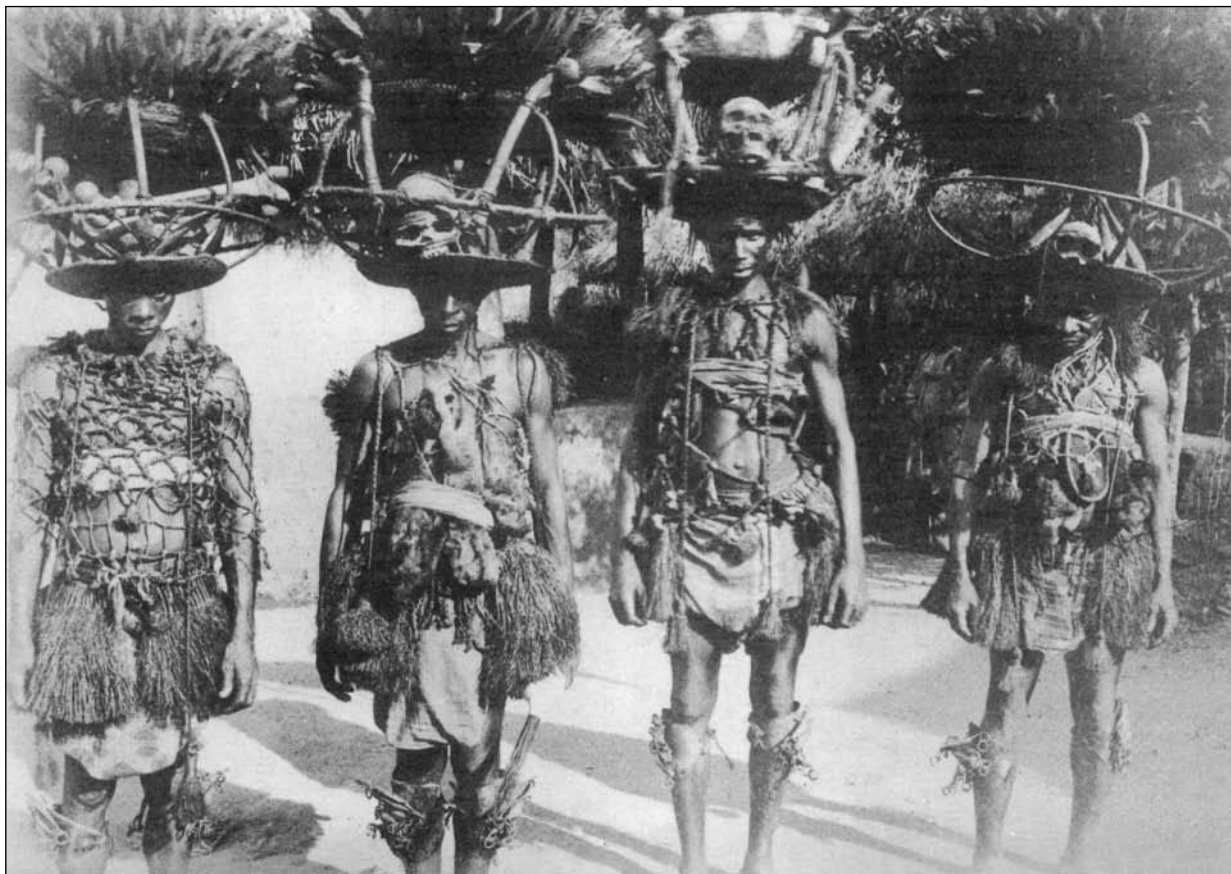
5. R. Oliver et G. Mathew (dir. publ.), 1971, p. 69.

avait aucune distinction entre les deux choses ; mais, tout en ne distinguant pas entre leur religion et leur culture, ils travaillaient sans relâche à convertir les Africains à un mode de vie dans lequel la religion était séparée des autres aspects de la vie. Ils enseignaient à leurs nouvelles ouailles que la vie pouvait être divisée en sphère spirituelle et en sphère séculière, enseignement qui contredisait la base même de la culture africaine, c'est-à-dire l'unité de la religion et de la vie. Par un tel enseignement, les missionnaires essayaient d'attaquer le ciment même qui donnait leur cohésion aux sociétés africaines. Le danger fut perçu très tôt par de nombreux chefs africains clairvoyants, qui s'opposèrent initialement à la pénétration des missionnaires dans leurs sociétés, voyant dans leur présence un défi et une menace pour les formes traditionnelles de l'autorité. Les missionnaires, comme les administrateurs coloniaux, prêchaient contre la croyance aux esprits, aux forces surnaturelles et aux dieux, à la sorcellerie, aux sacrifices, aux rituels, aux tabous et à la vénération des ancêtres ; ils affaiblissaient ainsi l'influence des chefs rituels traditionnels africains, comme les prêtres, les prêtresses, les magiciens, les faiseurs de pluie et les monarques divins. Les administrateurs coloniaux introduisirent aussi la médecine occidentale et attaquèrent les coutumes « païennes », ce qui affaiblit la position des docteurs et des guérisseurs traditionnels. L'ordre ancien fut donc sérieusement menacé et, dans de nombreux secteurs de la société africaine, on s'efforça de le défendre et de le protéger.

Bien que les administrateurs coloniaux se soient intéressés en premier lieu au contrôle politique, économique et social de leurs territoires, les questions concernant la religion ne pouvaient être exclues de leurs préoccupations essentielles. L'enseignement des missionnaires était partagé par les puissances coloniales et, d'une façon générale, les administrateurs coloniaux adoptèrent une attitude hostile vis-à-vis de certaines pratiques religieuses ; ils essayèrent de les abolir tout en supprimant certains cultes. Ils cherchèrent à éliminer la croyance en la sorcellerie, ainsi que des pratiques comme l'épreuve du poison, destinée à détecter les personnes soupçonnées d'être coupables ou innocentes de crimes difficiles à prouver, ou comme l'« enlèvement » d'un cadavre pour découvrir la personne ou les personnes soupçonnées d'avoir provoqué la mort d'un individu par sorcellerie ou envoûtement.

Les Africains réagirent de nombreuses façons à ces attaques. En premier lieu, ceux qui n'avaient pas été convertis s'opposèrent à la domination coloniale et défèrent les missionnaires, qui condamnaient leurs pratiques traditionnelles, en continuant simplement à suivre leurs croyances et à pratiquer les rites essentiels soit ouvertement, soit clandestinement. Quant à ceux qui s'étaient convertis au christianisme et dont les croyances et les attitudes étaient fortement influencées par le nouvel enseignement, ils exprimèrent leur résistance en intégrant certaines des croyances traditionnelles à leur nouvelle foi.

Les Africains utilisèrent leur religion comme une arme pour résister à la domination coloniale et à la menace qu'elle faisait peser sur leurs valeurs ; ils s'appuyèrent souvent sur la magie, sur l'intervention de leurs ancêtres et de leurs dieux pour combattre l'oppression coloniale. Pendant les deux



20.2. *Membres d'une société secrète en Sierra Leone.* [Photo: Royal Commonwealth Society.]

premières décennies du XX^e siècle, les guerriers igbo du sud-est du Nigéria employèrent de tels moyens pour se défendre contre les envahisseurs étrangers. On peut citer ici l'exemple des Ezza de la division Abakaliki, des Uzuakoli et des Aro⁶. Certains cultes constituaient clairement un centre de résistance à la domination coloniale, comme les Mwari en Rhodésie du Sud (actuel Zimbabwe) ou des sociétés secrètes comme le Poro en Sierra Leone (voir fig. 20.2) et dans d'autres pays d'Afrique. Des guerres magiques se produisirent aussi à Madagascar et dans le bassin du Congo. En Afrique orientale, et particulièrement au Kenya, des prophètes surgirent pour fournir une stimulation⁷ spirituelle et résister au colonialisme, comme dans le district de Machakos, au sein du peuple kilungu, dans les premiers mois de 1922 (voir chapitre 26 ci-après).

L'un des mouvements les mieux connus pour avoir utilisé à la fois la religion et la magie afin de résister à l'oppression et à la domination coloniale fut, comme nous l'avons vu plus haut, le mouvement maji maji en Afrique-Orientale allemande, pendant la première décennie de notre siècle⁸ (voir chapitre 7 et fig. 7.1). Malgré son échec, ce mouvement démontra que la religion africaine traditionnelle pouvait mobiliser les forces face à la pression européenne et qu'elle n'était pas une force fragmentaire confinée dans quelques localités. En outre, il sema les germes du nationalisme africain, qui allait ultérieurement croître et s'épanouir dans la lutte pour l'indépendance, jusqu'à la fin de la domination coloniale dans les années 1960.

Le culte nyabingi était un culte semblable à celui des Maji Maji. Il couvrait lui aussi une vaste zone et dépassait les frontières ethniques et régionales. On le trouvait au Rwanda, au nord-ouest du Tanganyika (actuelle Tanzanie) et en Ouganda. À l'instar des adeptes du mouvement maji maji, ceux du culte nyabingi croyaient que le pouvoir de ses produits médicinaux pouvait neutraliser l'effet des balles européennes et l'on y partageait la même foi dans la possession par les esprits des ancêtres légendaires. Ce culte commença à la fin du XIX^e siècle, prit de l'importance jusqu'en 1928, année où il se transforma en un mouvement de révolte contre l'occupation européenne dans la région de Kigezi, en Ouganda (voir fig. 7.1). Comme le dit E. Hopkins, « le mouvement parvint à bloquer les efforts administratifs de trois puissances coloniales pendant près de vingt ans, jusqu'à son élimination en 1928⁹ ».

Les Allemands — puis les Belges (qui prirent le contrôle du Rwanda après la première guerre mondiale) — ne réussirent pas à en venir à bout; même après l'écrasement du soulèvement de 1928, le culte subsista jusqu'à sa suppression finale en 1934.

D'autres cultes purent résister à la pression européenne en faisant revivre certains aspects de la religion traditionnelle et en les combinant avec des idées empruntées au christianisme. Ainsi du culte mumbo, utilisé par les

6. Voir A. E. Afigbo, 1973.

7. La fondation d'églises indépendantes, distinctes des églises missionnaires contrôlées par les Européens, exprimait le même type de protestation.

8. Pour plus de détails, voir chapitre 7 du présent ouvrage.

9. E. Hopkins, dans: R. I. Rotberg et A. A. Mazrui (dir. publ.), 1970.

Gusii, près du lac Victoria, au Kenya, comme un rempart à leur révolte — commencée en 1900 — et contre le colonialisme britannique¹⁰ (voir fig. 7.1).

En Gold Coast (actuel Ghana), l'administration coloniale britannique adopta une attitude hostile à l'égard de certaines pratiques religieuses, les abolit et s'efforça d'éliminer certaines divinités et leurs cultes. C'est ainsi que le culte de Katawere, déité tutélaire d'Akim Kotoku, fut interdit par le gouvernement en 1907¹¹. Antérieurement, dans les années 1880, le gouvernement allemand avait détruit les sanctuaires de Ketekrachi dédiés à Denteh, dont le prêtre fut jeté en prison et exécuté. L'administration coloniale britannique contraignit les Krobo à abandonner leurs zones de peuplement, sur le mont Krobo, en anéantissant ces dernières et détruisit les sanctuaires de Kotoklo et de Nadu, voués au culte de leurs divinités tutélaires.

L'administration coloniale entreprit de lutter contre la croyance à la sorcellerie et s'efforça de la faire disparaître au moyen d'ordonnances et de mesures visant à mettre fin aux mouvements africains qui luttaient par des techniques traditionnelles contre la sorcellerie. Malgré l'action conjuguée des missionnaires et des administrateurs coloniaux, la croyance à la sorcellerie persista tant parmi les convertis que les non-convertis et les Africains continuèrent à traiter le problème à leur façon.

Parmi plusieurs des nouveaux cultes apparus en Afrique occidentale pour protéger les gens contre la sorcellerie, il faut mentionner l'*Aberewa* (vieille femme), culte de la Gold Coast interdit par l'administration coloniale en 1908. Le plus répandu des mouvements d'élimination de la sorcellerie fut le culte bamucapi de l'Afrique du Sud-Est et du Centre, qui gagna le Mozambique, le Nyasaland (actuel Malawi), les Rhodésies (actuels Zimbabwe et Zambie), le Tanganyika méridional (actuelle Tanzanie) et le Congo belge (actuel Zaïre) (voir fig. 8.1). Les membres de ce culte buvaient certains produits supposés les délivrer de la sorcellerie ou les préserver de ses atteintes¹². Le culte bamucapi prospéra au début des années 1930; il empruntait ses idées à la fois à la religion africaine traditionnelle et au christianisme.

Comme certains Africains persistaient à employer leurs méthodes traditionnelles pour lutter contre la sorcellerie, l'administration coloniale publia des ordonnances sur la sorcellerie. En Ouganda, par exemple, une « ordonnance sur la sorcellerie » fut passée en 1912 et réformée en 1921: les peines devenaient plus sévères, allant d'un à cinq ans de prison, et la possession d'articles de sorcellerie constituait désormais un délit¹³. Mais toutes ces ordonnances des autorités coloniales se révélèrent peu efficaces face à la sorcellerie, tout comme les condamnations des missionnaires et des Africains convertis.

Mentionnons à présent une autre attaque contre la religion africaine traditionnelle: les mesures prises contre les rites d'initiation à l'âge adulte des garçons et des filles. Pour les Africains, les rites d'initiation étaient destinés à préparer les jeunes garçons et les jeunes filles non seulement à l'âge adulte,

10. Pour plus de détails, voir chapitres 7 et 26 du présent ouvrage.

11. H. Debrunner, 1967, p. 255.

12. T. O. Ranger, dans: B. D. Barrett (dir. publ.), 1971, p. 132.

13. E. Hopkins, dans: R. I. Rotberg et A. A. Mazrui (dir. publ.), 1970, p. 311.

mais aussi à la communauté et à la vie sociale; les rites, de fait, constituaient un élément capital et vital de la vie sociale, culturelle et religieuse.

Dans de nombreuses parties de l'Afrique, les rites d'initiation comprenaient la circoncision pour les garçons et la clitoridectomie pour les filles, et c'était là la source des controverses les plus graves. Les missionnaires trouvaient ces rituels inacceptables — tant du point de vue des mœurs que de la théologie — et cherchaient souvent l'appui de l'administration coloniale pour lutter contre eux. Cette attaque équivalait à s'en prendre à la signification centrale de la conception africaine de l'homme et à l'organisation de la vie religieuse: la réaction des Africains fut tout aussi vive. Ce fut particulièrement en Afrique orientale que la question de la circoncision, et surtout de la clitoridectomie, provoqua les réactions les plus vives. Les missionnaires estimaient qu'il s'agissait d'une pratique abominable et essayaient d'obtenir de leurs nouvelles ouailles son élimination complète; mais, en ce qui concerne la circoncision des garçons, ils étaient prêts à s'en accommoder, pourvu qu'elle fût débarrassée de ses aspects « païens », « démoniaques » et « sataniques ».

C'est dans le diocèse de Masasi (Tanganyika méridional) et dans la province centrale du Kenya qu'il y eut les heurts les plus graves entre les missions chrétiennes et les peuples africains à propos de la circoncision (voir fig. 7.1). À Masasi, on poursuivit une politique d'adaptation et l'on essaya de modifier le *jando* (circoncision) et le *malango* (excision ou infibulation) en les pratiquant sous des auspices chrétiens et en éliminant tous les éléments estimés ou jugés « non chrétiens ». Cette politique évita un affrontement direct entre l'initiation traditionnelle et les missions chrétiennes, bien que l'Église omît un élément essentiel de l'initiation des filles, l'élongation du clitoris, et n'arrivât point à donner au *malango* la respectabilité que l'initiation traditionnelle lui garantissait. Elle reconnaissait cependant le besoin de ses membres d'être à la fois chrétiens et membres pleinement initiés de leurs communautés; cet objectif fut atteint à l'intérieur même de l'Église plutôt que contre elle¹⁴.

Mais, dans le cas de la province centrale du Kenya, la politique des missionnaires vis-à-vis de l'initiation provoqua un affrontement direct. Les Africains nourrissaient déjà un fort ressentiment contre l'administration britannique, qui leur avait pris de vastes étendues de leurs terres pour les mettre à la disposition des colons blancs. Ce déplacement avait coïncidé avec les activités d'un certain nombre de missions: la Scottish Mission (à Ukambani en 1891, à Gikuyu en 1898), la Mission évangélique luthérienne bavaroise (Ukambani, 1893), l'African Inland Mission (Ukambani, 1896), la Gospel Missionary Society (Nairobi, 1897), la Church Missionary Society et l'African Inland Mission (Nairobi, 1901), qui commencèrent à critiquer les traditions vénérées des Akamba, Meru, Tharaka, Masai et autres peuples — particulièrement l'excision initiatique des filles et la circoncision des garçons. La présence européenne signifiait donc une double pression: sur la terre, sur les traditions.

Ce que les missionnaires trouvaient particulièrement répugnant, c'était l'initiation des filles. Ils la critiquèrent violemment et la Church of Scotland

14. T. O. Ranger, dans: T. O. Ranger et I. Kimambo, 1972.

Mission, l'African Inland Church et la Gospel Missionary Society l'interdirent dans leurs églises en 1920 et 1921. La circoncision ne fut pas aussi durement attaquée, mais les missions exigèrent qu'elle fût effectuée dans des hôpitaux ou des domiciles privés. Quand la pression contre la clitoridectomie commença à monter, l'administration coloniale britannique reconnut qu'il s'agissait d'une pratique « nuisible » que l'« éducation » éliminerait progressivement. Mais les Africains sentaient que l'initiation masculine et féminine avait une profonde signification dans leur vie communautaire et que toute abolition, toute prohibition soudaines attenteraient gravement à leur sécurité psychologique, sociale et religieuse.

L'opposition à cette attitude négative des Européens vis-à-vis de l'excision se manifesta ouvertement au début des années 1920, à partir de 1923. Par exemple, des écoles indépendantes furent créées chez les Gikuyu, dont le but était de rétablir cette pratique et de fournir une éducation aux enfants que les écoles des missions n'admettaient pas à cause du problème de l'excision. En 1929, un chant de danse intitulé *muthirigu*, qui ridiculisait les missions et les chrétiens opposés à l'initiation, se répandit rapidement chez les Gikuyu, mais fut interdit par l'administration coloniale britannique l'année suivante. En outre, l'opposition africaine se manifesta par la sécession de nombreux membres des églises protestantes et anglicanes chez les Gikuyu, les Embu et les Meru. Une église indépendante, l'Église orthodoxe africaine, se créa en 1928, tandis qu'en 1930 un mouvement prophétique se répandait chez les Gikuyu, prêchant le jugement imminent de Dieu sur les Européens et les missions. Ce mouvement fut rapidement éliminé par l'administration coloniale.

L'opposition africaine continua à se manifester sous de nombreuses formes, y compris des troubles, des attaques contre les écoles des missions, des tentatives d'empêcher les prêtres de servir leurs offices, et même le meurtre d'un missionnaire à Kijabe. Cette opposition à l'attitude des missionnaires face à l'excision s'accompagnait de la montée d'un nationalisme croissant, qui déboucha finalement sur une résistance politique ouverte à la domination étrangère¹⁵. Chez les Akamba, les Embu et les Meru, cependant, le problème de l'initiation féminine ne souleva pas la même tension que chez les Gikuyu, mais la résistance se manifesta ici sous la forme d'écoles et d'églises indépendantes.

Toutes les attaques contre la religion africaine traditionnelle, et les réactions qu'elles provoquèrent, eurent pour résultat un net renouveau de cette religion dans les années 1930.

L'islam et la domination coloniale

Il semblerait que les choses aient été bien meilleures pour l'islam que pour la religion traditionnelle pendant la période de la domination coloniale. Dans les zones où dominaient les musulmans, avant l'arrivée des puissances coloniales, la loi islamique avait permis une uniformité plus territoriale

15. Pour une étude plus détaillée, voir F. B. Welbourn, 1961, p. 135-143.

qu'ethnique et elle imposait l'obéissance aux autorités¹⁶. Cela favorisait une administration et un commerce efficaces, et les musulmans pouvaient également faire du prosélytisme et convertir plus de gens.

Le développement des communications permit aux agents musulmans d'avoir accès à des régions qui étaient jusque-là restées hors de leur portée. Quand les voies commerciales d'Afrique occidentale furent réorientées du désert vers la côte, le nombre des musulmans, qui était resté très réduit sur la côte au début de la domination coloniale, commença à augmenter. L'accroissement continu du nombre des musulmans en Sierra Leone de 1891 à 1931 illustre bien ce fait: en 1891, ils constituaient 10 % de la population, en 1901 12 %, en 1911 14 %, en 1921 19,5 %, en 1931 26,12 %¹⁷.

La présence musulmane sur la côte occidentale fut ensuite accrue par les Ahmadiyya, qui effectuèrent un travail de missionnaire en suivant les routes maritimes côtières. Bien que jugés hérétiques par certains, ils jouèrent un rôle important en suscitant chez les musulmans un intérêt pour l'éducation occidentale.

L'attitude des autorités coloniales vis-à-vis de l'islam était mélangée. Tandis que certaines estimaient que c'était une forme de religion plus éclairée que la religion africaine traditionnelle, d'autres considéraient les institutions musulmanes comme des institutions sociales avancées et les utilisaient selon les intérêts de l'administration coloniale. Des tribunaux islamiques avaient donc le droit de siéger, et l'on donnait des pouvoirs étendus aux chefs musulmans dans certaines zones¹⁸. Les musulmans étaient employés par les administrateurs coloniaux à des postes subalternes (guides, agents, clercs), ce qui les mettait en contact étroit avec les peuples africains. Comme Trimmingham l'a fait observer, cela familiarisait les pratiquants de la religion traditionnelle « avec les caractéristiques extérieures de l'islam, rehaussait le prestige de la conversion à une religion favorisée, et fournissait aux agents islamiques des facilités pour l'exercice de leur propagande et diverses formes de pression¹⁹ » (voir fig. 20.3).

Mais l'islam n'avait pas les faveurs de toutes les autorités coloniales. Au Congo belge (actuel Zaïre), l'administration lui était particulièrement hostile, et voyait dans cette religion une menace pour sa mission de « christianisation » et de « civilisation ». Seules quelques mosquées furent autorisées à être construites, et les écoles musulmanes furent totalement interdites dans la colonie²⁰.

D'autres Européens, particulièrement les Français, essayaient d'imposer la culture européenne à leurs sujets, musulmans ou non musulmans, estimant qu'ils avaient l'obligation d'élever le niveau de la population colonisée en lui offrant les « bénéfices » de la culture française. À la différence

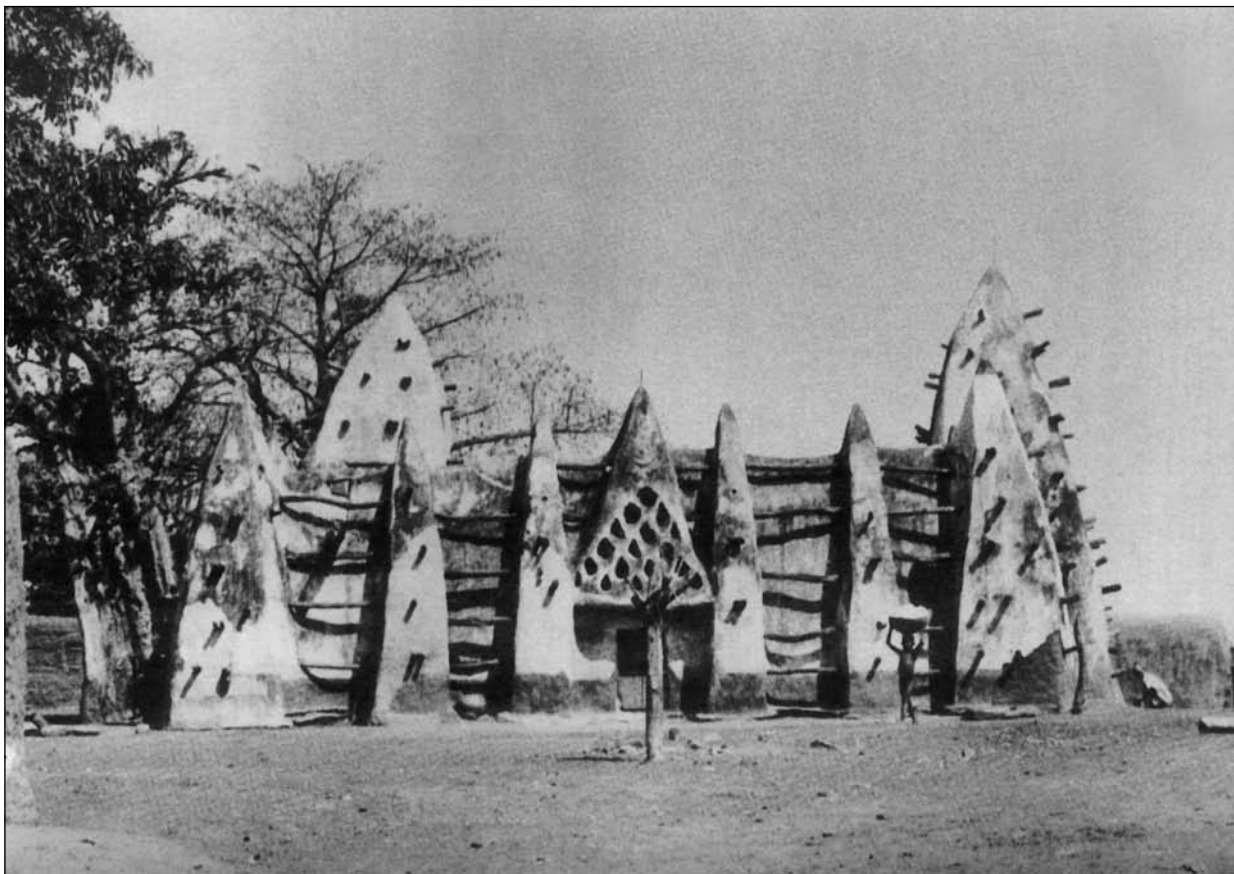
16. D. L. Wiedner, 1964, p.245-246.

17. J. S. Trimmingham, 1962, p.226.

18. Dans le nord du Nigéria, par exemple, où l'on tenta d'abord une politique de domination indirecte, le gouvernement britannique défendit le pouvoir des chefs musulmans. Les autorités coloniales se rangèrent derrière l'islam en tant que religion officielle du Nigéria septentrional.

19. J. S. Trimmingham, 1962.

20. Voir N. S. Booth, dans: N. S. Booth (dir. publ.), 1977, p.325.



20.3. *Façade d'une mosquée au nord du Ghana.* [Photo: Université de Washington.]

des Britanniques, dont la politique vis-à-vis des États musulmans était fondée sur la croyance que l'on pouvait s'assurer la coopération des chefs islamiques, les Français essayèrent d'abord de limiter les zones sous contrôle musulman lors de leur tentative de s'emparer de la majeure partie du Soudan occidental. Ils s'efforcèrent d'éviter l'emploi de l'arabe dans leur correspondance officielle et aidèrent même ouvertement ceux qui n'acceptaient pas le prosélytisme musulman, comme les Bambara. De plus, les Français prirent soin de s'assurer que des chefs musulmans ne seraient pas désignés pour diriger des peuples non musulmans. Pour s'opposer effectivement à la diffusion de l'islam et de la jurisprudence islamique, ils essayèrent aussi de renforcer la religion traditionnelle et de codifier le droit coutumier africain afin d'en faire un contrepoids²¹; mais, malgré leur crainte et leur hostilité, les Français étaient plus familiarisés avec l'islam qu'avec la religion traditionnelle; ne parvenant pas à réaliser leurs intentions hostiles, ils finirent par traiter avec les musulmans et par créer des instituts destinés à étudier la vie, les croyances, les pratiques et les institutions de l'islam²².

Les puissances coloniales étaient décidées à détruire de vastes États musulmans et les organisations religieuses islamiques, notamment en exaspérant leurs rivalités. Ainsi les Britanniques abolirent-ils le califat de Sokoto, en Nigéria du Nord, tandis que les Français encourageaient ouvertement les rivalités ethniques et dynastiques qui conduisirent à la désintégration de l'empire tukuloor (voir fig. 6.2). Ils favorisèrent aussi la prolifération des ordres sufi et refusèrent de reconnaître un calife pour tous les membres musulmans de la Tijaniyya en Afrique occidentale.

En Afrique occidentale, les deux puissances coloniales, France et Grande-Bretagne, étaient soucieuses et désireuses de garantir la liberté de culte aux musulmans sous certaines conditions. Elles souhaitaient vivement un islam d'Afrique occidentale, privé de toutes ses connexions internationales et de ses aspects universels. Les puissances coloniales désiraient par-dessus tout prévenir la constitution d'un mouvement panislamique qui aurait menacé leur domination, crainte qui devint réelle quand la Turquie se rangea aux côtés de l'Allemagne pendant la première guerre mondiale et quand le sultan ottoman ordonna, en tant que calife de tous les musulmans, une révolte généralisée contre les incroyants européens.

Ultérieurement, les puissances coloniales en vinrent à encourager l'islam, et non plus seulement à le tolérer. Elles préféraient avoir affaire à des Africains islamisés, plutôt qu'à des Africains christianisés. Comme le déclarait un fonctionnaire français en 1912: « Les nègres islamisés sont généralement des gens aimables, reconnaissants de la sécurité que nos armes leur ont apportée; ils ne pensent qu'à vivre en paix à l'ombre de notre pouvoir²³. »

L'influence modernisatrice de l'islam était également appréciée par les puissances coloniales, qui auraient déclaré qu'elles le considéraient comme

21. Voir J. F. A. Ajayi, n.d.

22. *Ibid.*; voir aussi M. Crowder, 1968, p. 359-361.

23. Cité dans J. F. A. Ajayi, n. d., p. 22.

« un pont entre le particularisme étroit de la société traditionnelle et les vastes impulsions et exigences de la vie moderne et des intérêts économiques²⁴ ». Les chefs musulmans dociles étaient donc encouragés et jouissaient souvent des faveurs officielles, comme des honneurs et des récompenses au niveau national. On leur construisait des mosquées et des écoles coraniques, on les aidait dans l'organisation de leur pèlerinage et de leurs voyages d'études; mais, en même temps, les musulmans qui ne suivaient pas la ligne officielle et montraient de l'opposition étaient mis au pas et fréquemment harcelés.

Quant aux musulmans eux-mêmes, ils étaient opposés à la domination coloniale pour des raisons à la fois religieuses et politiques. Bien que les administrations coloniales — celle des Français en particulier — fussent partiellement parvenues à obtenir l'appui des musulmans dans leurs territoires d'Afrique occidentale, il y avait un grand nombre de musulmans qui voulaient préserver la pureté de l'islam et ne pouvaient donc tolérer d'être soumis à des « infidèles » représentés par une administration chrétienne; de fait, ils voulaient débarrasser leur pays du colonialisme français. Un tel désir conduisit à la résurgence du mahdisme, dont le but était d'en finir avec la domination des incroyants. Le Mahdi, l'équivalent du Messie chrétien, était censé être celui qui viendrait sur terre instaurer un régime juste, en accord avec le dogme islamique, et qui débarrasserait la société de la tutelle des incroyants. Le mahdisme releva la tête dans de nombreuses parties des zones soudanaises d'Afrique occidentale; il fut l'expression du sentiment antifrançais en Haute-Guinée, en Mauritanie et au Sénégal, particulièrement de 1906 jusqu'à la première guerre mondiale.

Il y avait d'autres mouvements islamiques qui exprimaient des sentiments antifrançais ou une position anticoloniale: le Hamalliyya, fondé par le cheikh Hamallah, actif au Sénégal, au Soudan français, en Mauritanie et au Niger, et la confrérie des Sanūsiyya, fondée par Muḥammed bin 'Alī al-Sanūsī en Libye, qui devint la principale force de résistance contre le colonialisme italien. Entre 1860 et 1901, la Sanūsiyya se répandit en Tunisie, en Égypte, dans le Soudan central et au Sénégal.

La confrérie des Sanūsiyya avait développé toute une tradition d'opposition à la domination étrangère en Libye; ce n'était pas seulement un ordre religieux, mais aussi un mouvement politique. Elle était opposée à la domination turque, même si elle considérait le sultan turc comme le calife de toutes les terres musulmanes. La seule raison pour laquelle les Sanūsiyya ne prirent pas les armes contre la Turquie était le fait qu'une religion commune les unissait. Mais, dans le cas des Italiens, aucun lien de ce genre n'existait: l'ordre résista fermement à l'invasion italienne et dirigea la résistance libyenne de 1911 à 1932. Après que la Turquie eut renoncé à sa souveraineté sur la Libye en 1912, les Sanūsiyya assurèrent à eux seuls la direction et la responsabilité du mouvement de libération. Des mots d'ordre et des proclamations pour la direction de la résistance furent lancés au nom d'*Al-Hakuma al-Sanūsiyya*, le gouvernement Sanūsiyya. Au fil des années, la confrérie fut reconnue dans

24. *Ibid.*

d'autres terres musulmanes non seulement comme celle des libérateurs de la Libye, mais encore comme celle des combattants de la foi, les *mudjāhidūn*. K. Folayan a écrit à ce sujet: «Le rôle de l'ordre Sanusiya, qui a assumé la direction effective du mouvement de résistance libyen, en fait un exemple politiquement important de mouvement religieux devenu le fer de lance de la résistance à l'impérialisme occidental, et l'ordre détient réellement le plus long record de résistance en Afrique. De fait, son rôle ne s'acheva pas avec l'effondrement de sa force militaire et l'occupation italienne de la Libye en 1932. Dès la première année de l'indépendance (1951), au contraire, les Sanusiya continuèrent à assumer la défense de la Libye, comme la classe *effendiya* avait représenté le nationalisme de l'Égypte ou du Maghreb²⁵. »

Certains des adversaires les plus déterminés de l'invasion française de la Haute-Volta, à la fin du XIX^e siècle, étaient des musulmans, dont la plupart auraient dit aux Mosi de la région que les Blancs quitteraient leur pays dès que les Noirs deviendraient musulmans²⁶. De plus, les conquêtes de Samori Touré en Afrique occidentale et de Rabah dans la région du Tchad vers la fin du siècle dernier les opposèrent aux Européens, et contribuèrent à identifier l'islam à la résistance à la domination coloniale.

Mais, par ailleurs, l'islam prospéra sous cette domination à cause des nombreux avantages qu'il avait sur un christianisme imposé par les missionnaires, et aussi à cause de la désintégration de la vie traditionnelle provoquée par le colonialisme. Beaucoup de gens considéraient l'islam comme une religion autochtone, répandue par les Africains, dont les adhérents, loin de se couper de la communauté, se mêlaient intimement à elle. Il n'en allait pas de même avec les chrétiens, qui tendaient à créer leurs propres communautés séparées et suivaient un mode de vie essentiellement européen. Ce n'est donc pas un simple hasard si le mot *temne* (Sierra Leone) qui désigne à la fois les chrétiens et les Européens est potó²⁷. En outre, à la différence du christianisme, imposé par les missions, l'islam parvenait davantage à s'accommoder d'institutions sociales et religieuses traditionnelles en Afrique comme la magie, la divination, la polygamie et la vie communautaire. Devenir musulman n'exigeait par conséquent pas la rupture radicale avec la tradition sur laquelle les missionnaires chrétiens insistaient tant: l'islam «soulignait plus que le christianisme la cohésion, et moins la rivalité et la réalisation individuelle²⁸». Un autre point jouait en faveur de l'islam: avec tous les phénomènes destructifs qui avaient suivi la domination coloniale, le besoin d'une nouvelle base d'intégration sociale se faisait sentir, et l'islam fournissait une telle base puisqu'il possédait des ressources significatives pour ceux qui avaient perdu leurs racines traditionnelles. Commentant les causes de l'«explosion» de cette religion pendant cette période, N. S. Booth écrit: «Dans certaines zones, il a pu en être ainsi parce que l'islam était considéré comme une manière de résister à la domination politique et culturelle de l'Occident; dans d'autres, la politique coloniale l'a involontairement

25. K. Folayan, 1973, p. 56.

26. N. S. Booth, dans: N. S. Booth (dir. publ.), 1977, p. 323.

27. J. Karefa-Smart et R. Karefa-Smart, 1959, p. 19.

28. R. W. Hull, 1980, p. 146.

favorisé. Peut-être, d'une manière complexe, l'hostilité européenne envers l'islam et le fait que les Européens aient utilisé pour leurs propres desseins les musulmans et leurs institutions ont-ils contribué aux projets de l'islam. Être musulman pouvait être une manière d'obtenir des avantages au sein du système colonial et, en même temps, de marquer une certaine distance vis-à-vis de la culture occidentale. C'était une manière de faire partie d'une communauté mondiale respectée bon gré mal gré par les Européens, qui fournissait un centre d'adhésion de rechange, ainsi que la base d'une dignité indépendante. La pression d'une nouvelle culture et d'une religion étrangère tendait à renforcer le sentiment d'identité avec une culture et une religion qui, bien qu'originaires étrangères, avaient fini par être acceptées sur la scène locale²⁹. »

Mais cette acceptation n'avait pas impliqué l'abandon de la vision traditionnelle du monde pour autant : en fait, comme la chrétienté, l'islam était venu compléter les croyances et les pratiques traditionnelles plutôt que les supplanter. C'est pourquoi les « religions hôtes » tendaient à être en grande partie comprises dans le cadre des notions fondamentales qui soustendaient la religion traditionnelle des Africains. Ainsi, l'islam signifiait pour la plupart des musulmans africains l'une des nombreuses manières d'être religieux, l'islam complétant la religion traditionnelle, celle-ci compensant certaines des lacunes de l'islam.

Il y avait cependant quelques changements fondamentaux dans la vision traditionnelle de l'islam chez les musulmans africains. L'article de foi islamique concernant le Jugement dernier et la séparation des croyants des incroyants dans la vie future diffère fortement des idées traditionnelles, qui soulignent la communauté d'existence avec les ancêtres morts. L'islam est considéré comme possédant une nouvelle source de pouvoir, visant à la réalisation de la totalité de la vie, à la guérison et à l'amélioration au sein de la communauté.

Le christianisme à l'époque coloniale

L'instauration de la domination coloniale aida considérablement l'œuvre des missionnaires. En premier lieu, administrateurs coloniaux et missionnaires partageaient la même vision du monde et venaient de la même culture. En deuxième lieu, l'administration coloniale était favorablement disposée vis-à-vis du travail des missionnaires et subventionnait souvent les écoles des missions. En troisième lieu, l'imposition du contrôle colonial sur chaque territoire assurait la paix et l'ordre grâce auxquels les missionnaires pouvaient compter sur la protection de l'administration. En quatrième lieu, l'introduction de moyens de communication efficaces, l'instauration d'une économie monétaire stimulèrent le commerce et contribuèrent à faire régner un nouveau mode de vie qui allait s'imposer à toute l'Afrique, mode de vie caractérisé par l'effondrement des communautés au profit de l'individualisme. D'une manière générale, on peut dire que les missions chrétiennes en Afrique étaient les alliées et le complément de l'impérialisme européen ; l'activité missionnaire

29. N. S. Booth, dans : N. S. Booth (dir. publ.), 1977, p. 320.

faisait partie de la progression ou de la pénétration de l'Occident dans le monde non occidental.

Le christianisme, religion des conquérants, était considéré comme la source du pouvoir de l'homme blanc. Il donnait pour le moins accès à l'éducation, à l'emploi, à la puissance et à l'influence dans le monde qui était le sien. Le fer de lance du message des missionnaires était la particularité du christianisme, notamment tel qu'il était compris et interprété par les missions européennes. Recourant à la parole (à l'évangélisation directe), à la scolarisation et aux œuvres médicales, les missionnaires obtinrent de nombreuses conversions, et la fin du XIX^e siècle fut marquée par un formidable succès des missions chrétiennes. En conséquence, de nombreuses communautés chrétiennes surgirent là où il n'en existait pas auparavant, et beaucoup d'Africains convertis prirent en main l'évangélisation de leur peuple. La transcription écrite de nombreuses langues africaines et l'enseignement des langues européennes dans les écoles favorisèrent l'alphabétisation un peu partout en Afrique. Avec la transcription écrite des langues africaines, la littérature écrite fit son apparition dans de nombreuses langues d'Afrique.

Le rapport étroit du christianisme et de l'éducation ne saurait être assez souligné, car c'est grâce aux innombrables écoles fondées par les missionnaires que beaucoup d'Africains entrèrent en contact avec la chrétienté. De fait, dans de nombreuses parties de l'Afrique, l'école était l'Église. L'importance des écoles pour l'entreprise missionnaire a bien été soulignée par Élias Shrenk: «Si nous avions une nation, avec une éducation régulière, capable de lire et d'écrire, mes plans pour l'œuvre des missions seraient différents. Mais à présent je suis convaincu que l'ouverture d'écoles constitue notre tâche principale. J'ai une piètre opinion des chrétiens qui ne sont pas capables de lire la Bible. Le plus petit écolier a vocation missionnaire et instaure avec les adultes une relation qui n'existerait pas sans elle³⁰. »

Les missionnaires jouèrent un rôle important dans l'introduction de l'économie monétaire en Afrique. Les missions développèrent des plantations dans de nombreuses parties de l'Afrique; aux cultures vivrières locales, elles ajoutèrent d'autres cultures et aidèrent à la diffusion du cacao, du café, du tabac, du coton et de la canne à sucre. Et, surtout, le christianisme diffusa des idées nouvelles. Celles-ci, à vrai dire, n'étaient pas entièrement neuves, et il y avait des points de convergence entre ce que prêchaient les missionnaires et les croyances des Africains, comme la croyance en Dieu et l'obéissance à la volonté de celui-ci en tant que juge suprême et créateur de l'homme.

Cependant, les missionnaires avaient une attitude négative vis-à-vis de la culture et de la religion africaines; dès le début, ils étaient décidés à les détruire. Ils prêchaient que le seul dieu véritable était celui dont la nature et l'essence avaient été révélées dans la Bible, et que tous les autres dieux n'étaient que des illusions; ils affirmaient que le fils de Dieu, Jésus-Christ, était la révélation suprême et l'unique sauveur de l'humanité, que l'Église était l'unique dispensatrice de la grâce divine et qu'en dehors d'elle il n'y

30. Cité par H. Debrunner, 1967, p. 145.

avait point de salut. Les missionnaires européens considéraient donc comme un devoir divin d'amener tous les peuples dans le domaine de la grâce et du salut.

Armés de la conviction de posséder l'unique vérité, ils condamnaient tout ce qui était « païen ». Ils prêchaient contre toutes les formes de pratiques traditionnelles : versement de libations, célébration de cérémonies d'apparat, danses et jeux de tambour, cérémonies traditionnelles de rites de passage, comme le franchissement du seuil par le nouveau-né, les rites de la puberté pour les filles et les coutumes associées aux morts et aux enterrements. Ils niaient également l'existence des dieux, des sorcières et autres personnes surnaturelles auxquelles croyaient les Africains. D'une façon générale, devenir chrétien signifiait dans une large mesure cesser d'être africain et prendre comme point de référence la culture européenne. Ainsi le christianisme avait-il un effet désintérateur sur la culture africaine.

La réaction africaine aux efforts des missionnaires s'exprima de trois façons différentes : acceptation, rejet et adaptation. Il ne fait aucun doute que de nombreux Africains acceptèrent volontiers la nouvelle foi et que le christianisme gagna bien plus d'adeptes en Afrique pendant cette période qu'il ne l'avait fait dans les deux ou trois siècles précédents. Le premier groupe d'Africains à embrasser le christianisme fut celui que l'on considérait comme des parias et les individus rejetés, tels les lépreux et tous ceux qui souffraient de diverses formes d'invalidité sociale dans les sociétés africaines traditionnelles. Appartenaient à cette catégorie ceux qui avaient rompu certains tabous traditionnels et fuyaient les persécutions, ainsi que les mères ayant donné naissance à des jumeaux dans des sociétés où existait un tabou contre les naissances jumelles. Ces mères trouvaient refuge avec leurs enfants dans les établissements des missions. Les parias n'avaient rien à perdre en se convertissant ; bien au contraire, les enseignements des missionnaires sur l'égalité et la fraternité leur donnaient espoir, confiance et inspiration. Ils accueillirent avec ferveur « l'idée que l'on ne doit pas accepter de manière fataliste sa position dans la vie comme si elle échappait à tout contrôle humain³¹ ».

L'expansion du christianisme à l'époque coloniale n'était pas due exclusivement aux initiatives des missionnaires. Les convertis, catéchistes et ministres du culte africains diffusaient avec zèle leur nouvelle religion, tandis que certains chefs traditionnels, comme Lewanika et Lobengula, apportaient toute l'aide voulue aux missionnaires. Cette expansion est donc due en bonne partie au zèle des Africains convertis, particulièrement pendant la période qui suivit 1914. Il y avait d'innombrables exemples d'évangélistes africains quittant leurs propres groupes ethniques pour travailler comme missionnaires. Ainsi, les évangélistes baganda enseignèrent-ils le christianisme à d'autres peuples, comme les Banyakare, les Bakiga, les Batoro, les Bagisu et les Langi, et se rendirent-ils jusqu'au Rwanda et au Congo belge (voir fig. 7.1). L'un des plus célèbres était le chanoine Apolo Kivebulaya (1866-1933), qui travailla chez les Pygmées comme missionnaire au Congo belge de

31. R. W. Hull, 1980, p. 143.

1896 à 1899, puis de 1915 à 1933³². En Afrique occidentale, l'évêque yoruba Samuel Ajayi Crowther travailla dans la vallée du Niger. Le prophète libérien itinérant William Wade Harris (voir fig. 20.4) voyagea à travers la Côte-d'Ivoire et le district d'Apolonia en Gold Coast de 1910 à 1915 et convertit quelque 100 000 personnes. Expulsé de la Côte-d'Ivoire, il se retira en Gold Coast; ses activités dans les deux pays aboutirent à la création de l'Église harriste en Côte-d'Ivoire et de l'Église des Douze-Apôtres en Gold Coast³³.

Il y avait aussi les Africains, déjà évoqués plus haut, qui rejetaient globalement le message chrétien et restaient attachés aux traditions religieuses et culturelles de leurs ancêtres, y voyant plus de signification que dans ce que les missionnaires prêchaient. Certains d'entre eux participaient aux persécutions et au rejet des Africains convertis, mais d'autres réalisaient aussi les sacrifices et les observances destinés à maintenir l'harmonie entre les êtres humains et les forces spirituelles. C'est dans leurs rangs que se trouvaient les chefs religieux et culturels, ainsi que les guérisseurs; ce sont eux qui sont en grande partie responsables de la préservation des valeurs africaines et qui nous fournissent des connaissances sur les cultures africaines traditionnelles.

Les églises séparatistes

Enfin, il y avait ceux qui choisissaient de s'adapter à la nouvelle religion en fondant ce que l'on a appelé les églises séparatistes ou indépendantes. Ce processus constitue la quatrième étape de l'histoire du christianisme en Afrique. Ces églises étaient de deux types: celles qui étaient issues d'une scission avec des églises indépendantes existantes et celles qui avaient surgi indépendamment de tout groupe religieux existant. Dans la plupart des cas, ces églises cherchaient à intégrer une part importante des croyances et des pratiques africaines à la vie chrétienne, part plus importante qu'il n'était permis dans les églises placées sous le contrôle des missions. Elles étaient une expression du désir des Africains de trouver « un lieu où se sentir chez soi » et d'inclure des notions religieuses africaines dans leurs liturgies chrétiennes. L'une des causes les plus importantes de l'apparition de ces églises fut la traduction de la Bible en de nombreuses langues africaines, ainsi que la lecture et l'interprétation données par les Africains des Écritures saintes. Sur la base de leur propre compréhension de celles-ci, les Africains formèrent ou fondèrent leurs propres églises, mettant ainsi un terme au monopole d'interprétation scripturale qui avait été si longtemps celui des missionnaires.

Les églises en rupture représentaient en partie la réaction ou l'adaptation africaine au colonialisme et avaient un caractère émancipateur. Elles proliférèrent et attirèrent les nationalistes africains, particulièrement dans les zones de peuplement européen, où la répression politique était intense. On peut citer ici l'exemple des églises « éthiopiennes » d'Afrique du Sud, qui défendaient les droits politiques des Africains et le progrès autonome de l'Afrique. Nehemiah Tile rompit avec l'Église de la mission méthodiste

32. Voir A. Luck, 1963.

33. Pour plus de détails, voir G. M. Haliburton, 1971.



20.4. *L'évangéliste libérien d'Afrique occidentale, William Wade Harris (vers 1865-1929).*
[Photo: © Methodist Missionary Society.]

en 1882 et fonda, deux ans plus tard, l'Église tembu³⁴, l'une des premières églises indépendantes jamais créées en Afrique. L'autre — la première à être appelée « éthiopienne » — fut fondée en 1852 par un pasteur wesleyan, Mangena M. Mokone, encore une fois en Afrique du Sud. Le mouvement « éthiopien » se répandit dans d'autres parties d'Afrique méridionale et orientale.

Dans d'autres régions de l'Afrique coloniale, les églises en rupture exprimèrent souvent une hostilité déclarée à l'administration coloniale. John Chilembwe, par exemple, fonda sa Province Industrial Mission au Nyasaland (voir fig. 20.5) et attaqua violemment les pratiques coloniales britanniques en matière d'impôts et de recrutement militaire ; il finit par mener une lutte armée contre l'administration coloniale anglaise, avant d'être capturé et exécuté en 1915. À peu près à la même époque, le mouvement de la Tour-de-Guet commença à se développer ; parti du Nyasaland, il se répandit en Rhodésie du Sud (actuel Zimbabwe) chez les Shona et devint un mouvement religieux aux accents politiques très marqués. Le mouvement africain de la Tour-de-Guet, qui se répandit en Afrique centrale et au Congo, était différent ; ses origines renvoient à l'Église séparatiste fondée par Elliot Kamwana dans le nord du Nyasaland en 1908. Il se fit connaître comme le mouvement Kitawala (Royaume) ou Église de la Tour-de-Guet ; en Rhodésie du Nord (actuelle Zambie), ses prêcheurs millénaristes prédisaient l'effondrement total du colonialisme et la fin du monde³⁵.

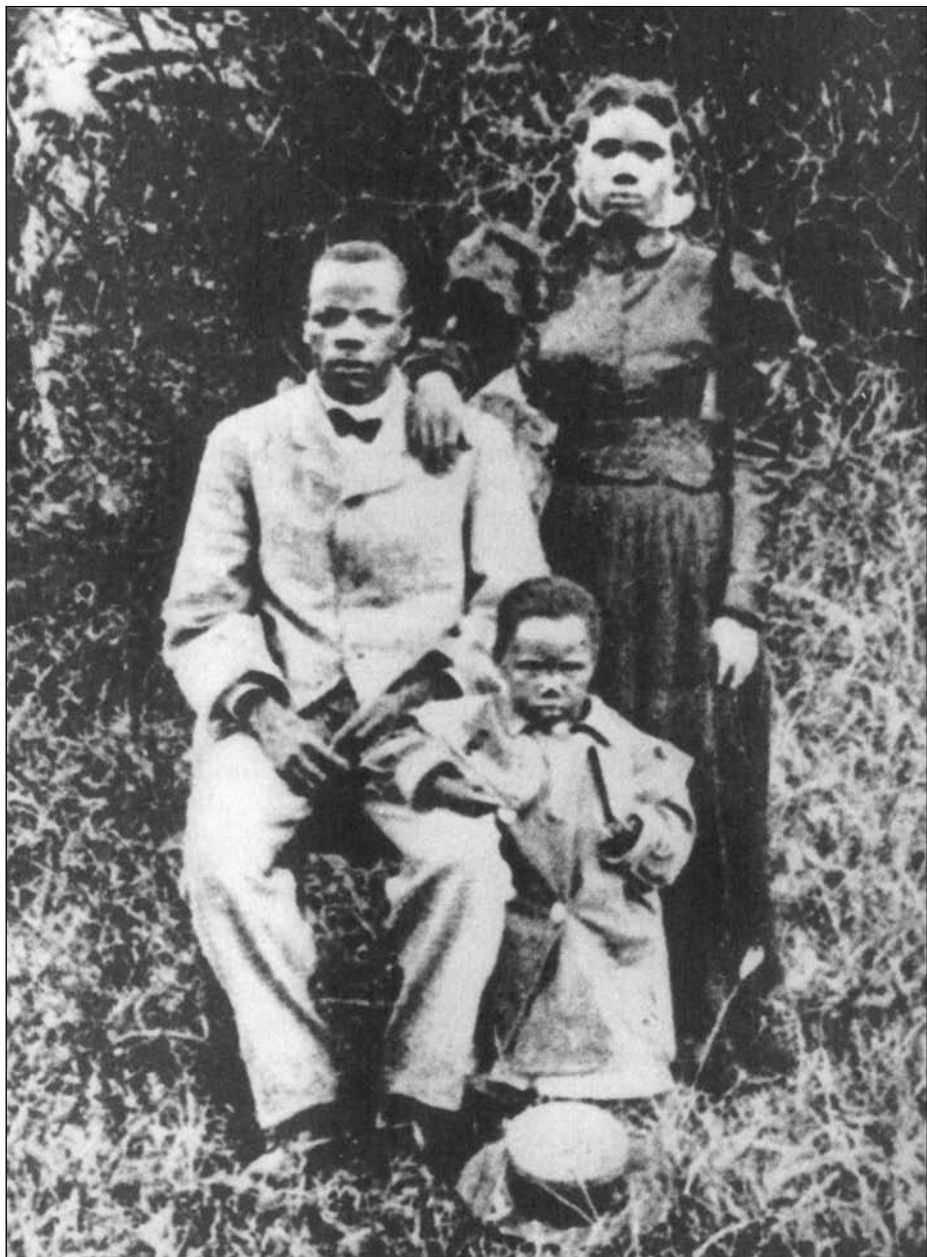
Des processus semblables se déroulèrent dans d'autres parties de l'Afrique, particulièrement à la veille de la première guerre mondiale. L'exemple de William Wade Harris en Afrique occidentale a déjà été étudié. Simon Kimbangu (voir fig. 20.6) fonda son « Église de Jésus-Christ-sur-la-Terre par le prophète Simon Kimbangu » en 1921 au Congo belge (actuel Zaïre). Ses partisans refusèrent de payer des impôts à l'administration coloniale et déclarèrent vouloir se soustraire au travail forcé restitué par celle-ci. Ces actes constituaient une véritable menace pour l'administration belge et, pour éviter un soulèvement général du pays, Simon Kimbangu fut arrêté et gardé en prison jusqu'à sa mort, en 1951. Mais le kimbanguisme continua à se répandre jusqu'au bas cours du Congo³⁶. Le mouvement néokimbanguiste dénommé Mission des Noirs, fondé par Simon-Pierre Mpadi, et qui se fit connaître sous le nom de « Khakista », se répandit du Bas-Congo jusqu'au Congo français (aujourd'hui République populaire du Congo) et en Oubangui-Chari (actuelle République centrafricaine).

D'une orientation semblable aux mouvements fondés par Kimbangu et Mpadi furent les mouvements fondés en Ouganda par un ex-soldat des King's African Rifles, Ruben Spartas Mukasa, qui consacra sa vie à œuvrer à la rédemption de toute l'Afrique au prix de sa personne. Son Association progressiste africaine, l'Armée chrétienne pour le salut de l'Afrique et une

34. Voir B. G. M. Sundkler, 1961, p. 38-39.

35. Pour plus de détails, voir chapitre 27 du présent ouvrage.

36. *Ibid.*



20.5. *Le révérend John Chilembwe et sa famille (1860/1870-1915), chef de la révolte de 1915 au Nyasaland.*

[Photo: © Edinburgh University Press.]



20.6. *Le prophète Simon Kimbangu (vers 1890-1915), fondateur de l'Église-de-Jésus-Christ-sur-la-terre, au Congo belge.*

[Photo : Mgr T. Tshibangu.]

branche de l'Église orthodoxe africaine qu'il créa, tout cela exprime bien le but social et politique de ces mouvements. Au Nyasaland, Jordan Nguma fonda l'Église Dernière de Dieu et de son Christ, qui puise à la même inspiration que celle de Mukasa en Ouganda.

D'autres églises, dans l'esprit de la Réforme, soulignaient certains aspects de la théologie chrétienne que les églises fondées par les missions avaient négligés. Les églises sionistes d'Afrique du Sud s'attachaient à la possession par le Saint-Esprit, à la guérison et à la prophétie. Elles se répandirent partout en Afrique méridionale et orientale. Le Dini ya Roho (l'Église du Saint-Esprit)³⁷, qui se développa chez les Abaluyia du Kenya et fut fondée par Jacob Buluku et Daniel Sande en 1927, considérait le baptême par le Saint-Esprit, le don de parler en langues et la libre confession des péchés comme une condition nécessaire pour appartenir à leur église. Alfayo Odongo soulignait aussi le rôle du Saint-Esprit en fondant son Église Joroho (Saint-Esprit) chez les Luo du Kenya en 1932. Plusieurs églises africaines et aladura, en Afrique occidentale, s'attachaient également à la possession par le Saint-Esprit.

Certaines églises avaient des buts plus limités. En 1910, la Mission Nōmiya Luo fut fondée par Johana Owalo chez les Luo du Kenya occidental; l'Église adopta la circoncision et en fit une condition du salut. Bien que la circoncision ne fût pas dans les traditions des Luo, l'Église voulut l'introduire pour garder le précédent biblique³⁸. D'autres églises se créèrent spécialement pour ceux qui n'avaient pas été capables d'observer les recommandations des églises missionnaires à propos de la monogamie et avaient été exclus, ainsi que pour ceux qui ne pouvaient pas s'intégrer à ces églises parce qu'ils étaient déjà polygames. À titre d'exemple, on peut citer l'Église nationale africaine³⁹ qui prospéra dans le district Rungwe du Tanganyika dans les années 1930.

Le christianisme africain

À côté de ces églises, d'autres avaient surgi qui n'étaient pas le produit de l'apaisement de l'angoisse ou de la pression sociale, mais qui tiraient leur inspiration d'une idéologie plus positive. Dès les premiers jours de l'arrivée du christianisme en Afrique, certains convertis avaient accepté la nouvelle foi en bloc. D'autres, au contraire, l'acceptaient sur la base de ce qu'ils connaissaient déjà et comprenaient le christianisme à partir des concepts fondamentaux de la religion africaine traditionnelle, liant le message du Christ à leurs besoins religieux profonds.

Dans ces conditions, le christianisme ne venait pas simplement remplacer les croyances et les pratiques religieuses traditionnelles, il les complétait. En d'autres termes, certains chrétiens africains utilisaient des aspects du christianisme pour renforcer des aspects des croyances traditionnelles qui avaient besoin d'être raffermies, tout en recourant aux croyances traditionnelles pour renforcer des aspects du christianisme jugés insuffisants. Ainsi

37. O. Odinga, 1967, p. 69.

38. E. S. Atieno-Odhiambo, 1974. p. 10-11.

39. T. O. Ranger, n. d., p. 16-20.

en arrivaient-ils à ce qu'ils croyaient sincèrement être une religion pleine de sens, et leur christianisme peut-il être considéré comme une expression du mode d'être religieux africain. C'est pourquoi nous l'avons appelé « christianisme indigène ».

À sa base, il y a une expression de créativité religieuse et d'intégrité culturelle, et non une simple réaction, une simple réponse, une simple adaptation à des stimuli extérieurs, comme certains spécialistes tendent à le croire. Généralement, et à quelques exceptions près, l'explication de l'apparition et de la prolifération des mouvements chrétiens indigènes renvoie à des facteurs extérieurs à ces mouvements, ce qui leur donne une rationalité fonctionnelle ou, au contraire, une physionomie aberrante et irrationnelle. De telles interprétations ne sont pas totalement dénuées de validité, mais tendent à surestimer le rôle des facteurs externes dans l'apparition de ces mouvements, car, lorsqu'on les appelle « églises indépendantes », on sous-entend qu'il existe, hors de leurs sphères, un point de référence plus important.

Ayant eu l'audace de lier le christianisme à la tradition africaine, les Églises indigènes satisfont la faim spirituelle de leurs adhérents en représentant l'Évangile d'une manière compatible avec la vision du monde traditionnelle des Africains ; on peut donc les comprendre à l'intérieur même de cette vision du monde.

Diverses formes de croyances et de foi sont ici proposées pour satisfaire les besoins spirituels et émotionnels des membres de l'Église, permettant ainsi au christianisme, comme dans la religion traditionnelle, de toucher toutes les dimensions de la vie humaine et de combler tous les besoins de l'homme. Parmi ceux-ci, il y a le désir de guérison, notion dont on ne soulignera jamais assez le caractère central dans la religion traditionnelle et dans le christianisme indigène. La guérison contribue à la plénitude de l'homme et la religion est essentielle à cet égard. Indépendamment de la guérison, les besoins religieux de divination, de prophétie et de vision sont également satisfaits, car l'on croit fermement que Dieu révèle l'avenir et les causes de l'infortune par le biais de visions. Alors que les églises des missions nient l'existence de forces mauvaises comme la sorcellerie et l'envoûtement, les églises indigènes la reconnaissent et assurent une protection chrétienne contre ces puissances négatives en croyant profondément que Jésus-Christ peut réellement protéger et guérir.

La reconnaissance de la réalité des forces mauvaises comme la sorcellerie constitue à la fois une acceptation de la vision africaine du monde et une réminiscence de l'univers de la Bible, qui reconnaissait l'existence des démons, des esprits malins, des principautés, des puissances et des maîtres de l'obscurité ici-bas. Nier de tels pouvoirs, comme le faisaient les missionnaires, c'était être occidental, mais pas forcément biblique puisque la Bible reconnaît ces pouvoirs tout en proclamant que Dieu les domine.

L'apparition de ces églises a donné aux Africains l'occasion de développer un christianisme propre et autonome : un christianisme vraiment africain. Et cela a été accompagné de la naissance d'une première théologie africaine. Ces Églises ont franchi les barrières ethniques, et même internationales, et

ont uni de nombreux peuples dans une foi et une pratique communes. À une époque de changements terriblement profonds et radicaux dans la vie africaine, elles ont fourni à beaucoup une protection religieuse ou culturelle.

Citons ici quelques exemples d'églises chrétiennes indigènes qui ont fait leur apparition pendant la période coloniale et qui sont encore fort actives aujourd'hui: l'Apostolowa Fe Dedefia Habobo (Société de la révélation apostolique) en Gold Coast; l'Église nègre du Christ au Nigéria et l'Église des Banzie au Gabon; le Dini ya Nsambwa (l'Église des Ancêtres) au Kenya, ainsi que Calici ca Makolo (l'Église des Ancêtres) au Nyasaland; l'originale Église de l'Oiseau-Blanc chez les Zezuru de la Rhodésie du Sud; l'Église du Christ pour l'union des Bantu et la protection des coutumes bantu en Afrique du Sud; l'Église des Noirs au Congo et l'Église herero de l'Afrique du Sud-Ouest, dans l'actuelle Namibie⁴⁰. Il faut y ajouter les Églises qui accentuent la nature indigène de leur christianisme ou bien en prenant le nom de l'ethnie dominante, ou bien en incluant l'adjectif « africain » à leur nom. Nous prendrons comme exemple l'Église Musama Disco Christo du Ghana.

L'Église Musama Disco Christo

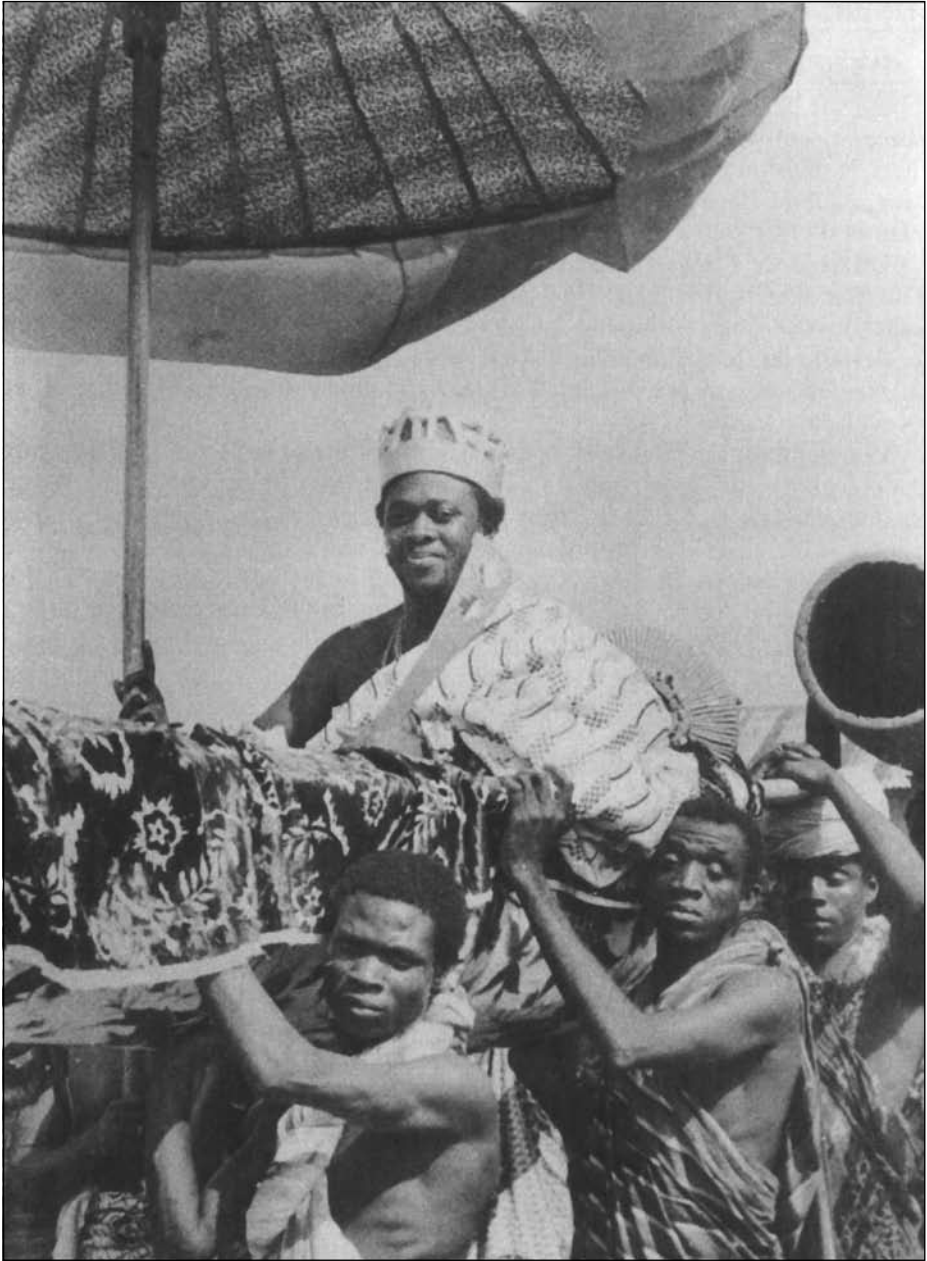
À la lumière des considérations précédentes, l'Église Musama Disco Christo (Armée de la Croix-du-Christ) de la Gold Coast⁴¹ peut fournir l'exemple d'une église chrétienne indigène. Proche des modèles traditionnels akan d'organisation sociale, le fondateur, le prophète Jemisimiham Jehu-Appiah (voir fig. 20.7), a adapté avec succès le christianisme en le réorganisant sur le modèle akan et en le représentant en des termes compréhensibles pour la vision du monde akan. L'Église a fait ses débuts comme un groupe de prières, la Société de la foi, au sein de l'Église méthodiste de Gomoa Oguan, dans la région centrale de la Gold Coast, en 1919; mais, quand son chef, le catéchiste William Egyanka Appiah, et ses fidèles furent expulsés de cette Église, le groupe se transforma lui-même en Église en 1922.

Appiah ne créa pas seulement une Église dont il était le chef spirituel, il établit également une dynastie dont il devint le fondateur sous le titre d'*akaboha* I^{er} et son fils, l'*akasibuna* (prince), fut selon la constitution de l'Église « chargé de perpétuer cette lignée de succession comme un droit divin, ainsi que le prescrit l'Esprit Saint⁴² ». L'épouse du fondateur, la prophétesse Natholoma Jehu Appiah, devint l'*akatitibi* (la reine mère) de l'Église; roi et reine furent dès lors les autorités suprêmes de l'Église Musama Disco Christo. En tant que chef et prophète d'un mouvement spirituel, Jemisimiham Jehu Appiah fit de son Église une « église chrétienne indigène, destinée à servir comme notre humble présent: une "myrrhe" de l'Afrique au Christ, qui est

40. Pour plus de détails, voir J. B. Webster, 1964; H. W. Turner, 1965 et 1967; R. L. Wishlade, 1965; V. E. W. Hayward (dir. publ.), 1963; C. G. Bacta, 1962.

41. Pour plus de détails, voir K. A. Opoku, dans: E. Fasholé-Luke, R. Gray, A. Hastings et G. Tasie (dir. publ.), 1978.

42. Constitution de l'Église Musama Disco Christo, Mozano, 1959, p. 11.



20.7. *Le prophète M. Jehu-Appiah, Akoboha III, petit-fils et successeur du fondateur de l'Église Musama Disco Christo (Gold Coast/Ghana), porté en palanquin au cours du festival annuel de la paix.*

[Photo : K. Asare Opoku.]

notre don divin et précieux, sans nous soucier du fait que d'autres lui offrent de l'or ou de l'encens⁴³».

L'Église est organisée sur le modèle de l'État akan traditionnel (*oman*), qui repose sur la formation militaire. À la tête de l'*oman* (État) se trouve le *nana akaboha*, qui détient pouvoir spirituel et pouvoir temporel. L'*akaboha* a ses chefs de division et ses lieutenants; l'importance de cette structure akan réside dans le fait qu'elle est liée à l'histoire et au développement de l'Église. Destin et mission de l'Église se reflètent dans cette structure et ses divisions.

Le siège de l'Église, Mozano, fonctionne comme un *ahenkro*, la capitale d'un État akan traditionnel. C'est là que réside l'*akaboha* (roi) et que sont prises toutes les décisions essentielles qui concernent l'Église; c'est également là que se déroule la fête annuelle, l'*Asondwee Afe* (fête de la paix). En tant qu'*ahenkro*, on y trouve des autels et des lieux saints où les fidèles vont prier et recevoir la guérison.

Les membres de l'Église se reconnaissent entre eux par l'emploi d'anneaux et de croix de cuivre servant de « marques tribales ». Les noms célestes que chaque membre reçoit, et qui sont propres à l'Église, servent aussi de « noms tribaux ». L'Église a son propre langage, l'*osor kasa* (langage céleste), employé pour les salutations et l'entrée dans les maisons; les noms utilisés à l'Église viennent aussi de ce langage. Bien que celui-ci ne soit pas très étendu, il suffit à distinguer l'Église en tant qu'*oman* possédant sa propre langue. Les membres de l'Église appartiennent à diverses ethnies et régions, et le fait d'y appartenir est en grande partie déterminé par les besoins des gens qui y viennent chercher des solutions au problème de la vie. Comme la religion traditionnelle, « le christianisme pratiqué dans l'*oman* de Musama est une religion de l'être et du faire, représentant un rejet du christianisme missionnaire, qui est essentiellement la religion d'une culture intellectuelle. C'est [le christianisme de l'Église Musama Disco Christo] une religion conçue pour la vie quotidienne, qui fournit des réponses satisfaisantes aux problèmes de la vie contemporaine. À la différence du christianisme missionnaire, qui nie l'existence des démons, des sorcières et des esprits malins, l'Église Musama reconnaît l'existence de tels êtres, tout en montrant le pouvoir que Dieu exerce sur eux⁴⁴. »

L'Église s'appuie fortement sur la religion et la culture akan dans sa recherche de réponses satisfaisantes aux problèmes de la vie contemporaine; elle combine des éléments du méthodisme et des tendances essentiellement africaines. Elle représente une extension du christianisme en Afrique, fondée sur la conviction qu'une société chrétienne peut s'édifier sur les bases de la culture africaine.

43. *Ibid.*, p. ii.

44. K. A. Opoku, dans : E. Fasholé-Luke, R. Gray, A. Hastings et G. Tasic (dir. publ.), 1978, p. 121.

Conclusion

La période de domination coloniale (1880 à 1935) a vu non pas la destruction, mais plutôt la confirmation du pluralisme religieux en Afrique. Le christianisme orthodoxe et l'islam enregistrèrent eux aussi une progression importante pendant cette période du fait de certaines activités des administrateurs coloniaux. La religion traditionnelle a formé, tout comme les « religions hôtes », la base sur laquelle se sont édifiées les nouvelles religions, bien que, finalement, de nombreux changements de perspectives aient été opérés. Son expression institutionnelle a été très affectée par l'ordre nouveau, mais sa vision du monde a persisté, même chez les Africains faisant profession de christianisme ou d'islamisme. L'existence d'un pluralisme religieux a créé des rivalités, et même des conflits, dans de nombreuses parties de l'Afrique; en même temps, elle a rendu possible un dialogue interconfessionnel.

L'affaiblissement de la religion traditionnelle a également signifié l'affaiblissement d'un grand nombre d'institutions sociales et politiques traditionnelles qui dépendaient d'elles. Ainsi, la moralité, le réseau des relations familiales, la cohésion communautaire et l'institution des chefferies ont-ils été considérablement affaiblis sans disparaître complètement.

Cette période a vu naître en Afrique des Églises indigènes, parfois appelées « indépendantes », « séparatistes », « en rupture » ou « éthiopiennes ». Les causes de ce phénomène sont multiples, mais la présence coloniale et l'expansion de l'alphabétisation furent déterminantes. Cependant, quelles qu'en puissent être les raisons, ce processus marque la quatrième étape de l'histoire du christianisme en Afrique, période dans laquelle, à l'initiative des seuls Africains, un nouveau type de christianisme adapté à la vision africaine du monde a été créé et a attiré en son sein des milliers de fidèles. Ces Églises ont fourni à leurs membres une solution de rechange aux services séculaires des guérisseurs et des devins, même si les gens retournent parfois, en cas de besoin, aux « docteurs » traditionnels.

D'une manière générale, l'apparition de plusieurs religions qui coexistent, au lieu de l'unique religion traditionnelle, a provoqué une fermentation d'idées qui a enrichi la vie religieuse. Les trois religions se sont fait mutuellement des emprunts pour rester adaptées aux besoins de leurs fidèles.

Mais la religion traditionnelle continue à garder sa valeur entière face à la montée de l'individualisme, du sécularisme, du déracinement, de l'excessive exploitation de la nature, et même de l'athéisme, qui ont accompagné l'arrivée des Occidentaux en Afrique. Elle propose une autre perspective des problèmes universels de l'homme, et n'est coupée ni de la vie quotidienne ni de la nature. Sa vision du monde fournit un salutaire contrepois à l'aridité qui caractérise une bonne partie de la vie spirituelle des temps modernes.