
De la religion chez les intellectuels africains en France

L'odyssée d'un référent identitaire

Abdoulaye GUEYE



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/87>

DOI : 10.4000/etudesafriaines.87

ISSN : 1777-5353

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2001

Pagination : 267-292

ISBN : 978-2-7132-1390-8

ISSN : 0008-0055

Référence électronique

Abdoulaye GUEYE, « De la religion chez les intellectuels africains en France », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 162 | 2001, mis en ligne le 06 décembre 2004, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/87> ; DOI : 10.4000/etudesafriaines.87

Abdoulaye Gueye

De la religion chez les intellectuels africains en France

L'odyssée d'un référent identitaire

Nous proposons dans le cadre du présent article de réfléchir sur le rapport entre les intellectuels africains en France, des années 1950 aux années 1990, et la religion (en particulier l'islam). Il s'agit d'une problématique qui se caractérise par son absence de la bibliographie africaniste. Toutefois, cette absence reflète-t-elle la réalité ? La religion manque-t-elle d'interférer ou d'influer sur l'activité des intellectuels africains ? Ne constitue-t-elle pas un moyen d'énonciation d'une différence individuelle ou collective au sein de ce groupe social ?

L'hypothèse que nous émettons est que la religion n'est pas un simple objet d'intérêt scientifique, elle constitue aussi un référent identitaire au sein de la population intellectuelle africaine en France. Dans ce groupe, l'auto-identification s'effectue également par la déclinaison d'une origine ou d'une affiliation religieuse. Dans son ouvrage consacré à la frange la plus représentée dans l'intelligentsia africaine en France entre les années 1950 et 1970, à savoir les étudiants, J.-P. Ndiaye (1962 : 127) révèle que seulement 0,9 % de ses enquêtés se déclaraient « sans religion ». Environ un an plus tard, dans un article portant sur la même catégorie sociale, mais à l'Université de Dakar, P. Fougeyrollas (1963 : 412) constate, à son tour, qu'un petit nombre de ces acteurs se déclare agnostique ou athée : en effet, sur 159 étudiants de la résidence universitaire de Dakar-Fann, seuls 12 affirmaient être « sans religion ».

Ces statistiques sont-ils le reflet d'une réalité sociologique ? C'est un fait que la plupart des intellectuels africains ont été en contact avec la religion au cours de leur trajectoire sociale. Pour avoir forgé leur conscience d'appartenir à une classe d'âge et constitué une étape dans l'expérimentation des règles et contraintes de l'apprentissage, les écoles coraniques, les écoles de missionnaires et les séminaires dont sont issus la plupart des philosophes africains (Bidima 1995 : 85) et autres catégories d'intellectuels, ont joué un

rôle actif dans leur parcours. On peut en mesurer le degré dans le récit des souvenirs de la fréquentation de ces institutions religieuses et éducatives d'une partie de ces intellectuels (par exemple, Kane 1994, Oyono 1975) et par l'entrée dans les ordres de certains autres tels Jean-Marc Éla ou Eboussi Boulaga.

Comparé aux chiffres précédents, ce constat souligne le rapport qui existe entre religion et intellectuels africains et, s'il convient de se poser la question, comment peut-on l'expliquer ? De quoi rend-il compte au fond ?

Au regard des limites de la méthode quantitative d'enquête par questionnaire, il nous a semblé utile d'aborder le problème du lien entre les intellectuels africains en France et la religion en recherchant notamment son emprise sur leur activité sociale. D'où notre choix d'explicitier leur prise de position sur la religion dans leurs écrits principalement et aussi dans leur espace de vie collectif.

Le couple intellectuel/religion dans la recherche

Deux attitudes courantes dans les sciences sociales entravent l'énonciation de l'hypothèse avancée dans cette étude. La première est que les chercheurs ont souvent saisi le processus d'affirmation identitaire des intellectuels africains en occultant presque complètement la signification de la religion dans leurs actions et leurs discours. Ils ont notamment réduit le cadre identitaire à caractère africain dans lequel se reconnaissent ces intellectuels aux langues nationales et aux codes philosophiques ou moraux qu'ils recèlent, au système totémique, au patrimoine architectural antécolonial, à l'héritage artistique et intellectuel de l'Égypte pharaonique, aux organisations politiques à construire ou celles effectives dont l'aboutissement est parfois comparé avec celui des institutions contemporaines de l'Europe, etc. (Wallerstein 1966). Il importe de souligner que cette appréciation n'est pas totalement injustifiée puisqu'elle reflète en partie le contenu de la littérature produite par les penseurs africains eux-mêmes. L'œuvre de Cheikh Anta Diop, symbolique à bien des égards de l'entreprise d'expression de la spécificité identitaire de ces derniers, porte la marque de ce réductionnisme. Ainsi, l'objectif de ce « chef de file » de l'égyptologie africaine, dans *Nations nègres et culture* (1979), a notamment consisté à affirmer et étayer la thèse d'une affiliation des Africains à une certaine civilisation nègre égyptienne millénaire qui aurait du reste inspiré l'Europe. Cette affiliation repose essentiellement sur la ressemblance entre des éléments identitaires spécifiques comme les langues, les écritures, le phénotype et le système de parenté caractérisant selon lui les Africains d'aujourd'hui au même titre que les Égyptiens de l'époque antique. C. A. Diop (1979 : 214 *sq.*) présente ainsi le patriarcat comme une spécificité de l'Europe et l'oppose au matriarcat qui serait, selon lui, un trait culturel commun aux Africains de l'époque contemporaine et aux Égyptiens de l'Antiquité.

L'autre attitude consiste à appairer les termes *intellectuels* et *religion*. La quasi-absence de ce couplage dans les travaux sociologiques laisse penser qu'il est interdit. Et les rares travaux qui s'y sont risqués révèlent très largement une conception analogique de la religion¹. Ainsi, le positionnement des intellectuels de gauche, en général face à la doctrine marxiste, apparaît à J. Schumpeter comme un exemple d'emprunt des mécanismes de l'allégeance religieuse dans le domaine scientifique. Si on en croit le sociologue autrichien, « Marx était un prophète » autant que le « marxisme est une religion » (Schumpeter 1983 : chap. I) puisque cette philosophie, et aussi les comportements des penseurs progressistes qui la partagent, enferment des catégories d'essence religieuse telles la « promesse d'un paradis » (mais sur terre), l'idée de « péché », la posture de « croyant », etc. Par ailleurs, nous avons nous-même eu recours à cette vision analogique en traitant de la réception des idées de Cheikh Anta Diop par la génération contemporaine d'intellectuels africains en France — désignés par le terme culturalistes — et de leur attitude à l'égard de cet historien comme autant de faits à caractère religieux (Gueye 1999)².

Cette orientation de la littérature africaniste, plus spécifiquement concernant les intellectuels africains, ne devrait pas occulter l'intérêt de ces derniers pour la religion. Celui-ci est au premier abord scientifique, c'est-à-dire que la religion a un statut d'objet de recherche. La revue *Présence africaine*³

1. Quelques recherches, dans les sciences sociales, révèlent comme un fait significatif la croyance ou l'appartenance confessionnelle de quelques intellectuels. Ainsi, sur plusieurs pages de son ouvrage, *Le siècle des intellectuels* (1999), M. WINOCK use du terme « intellectuels catholiques » par lequel il désigne des personnages comme F. Mauriac, E. Mounier et G. Bernanos dont la spécificité dans le champ intellectuel français se fonde, d'après lui, sur leur profession de foi catholique. Dans leur dictionnaire consacré aux intellectuels français, M. WINOCK & J. JULLIARD (1996) identifient eux aussi des individus ou des espaces intellectuels français se distinguant de leurs homologues par la manifestation d'une croyance religieuse de leur part. Toutefois, ces études ne montrent pas en quoi ces intellectuels sont des catholiques. Elles ne permettent pas de voir ce qui, dans leurs écrits ou dans leur vie quotidienne, les désignent comme tels. En fin de compte, la catholicité de ces intellectuels ne nous apparaît pas autrement que dans l'affirmation des chercheurs qui les évoquent, si bien que ces travaux peuvent difficilement servir de références fondatrices sur la problématique de l'identité religieuse des intellectuels. Il faut reconnaître, en revanche, la manifestation récente d'un intérêt pour les intellectuels français croyants chez les sociologues et historiens. L'ouvrage de Philippe CHENAUX (1999) constitue une référence à ce propos. Les articles de Jean-Louis SCHLEGEL (2000) et d'Olivier ABEL (2000) restituent bien l'évolution historique de ces deux groupes d'intellectuels dont la présence actuelle sur la scène médiatico-intellectuelle française est pour le moins discrète.
2. Les intellectuels culturalistes sont représentés dans cette étude par les animateurs du réseau *Diaspora africaine*. Voir le chapitre consacré à cet espace de réflexion dans ma thèse (GUEYE 1999).
3. Créée en 1947, cette revue (devenue aussi une maison d'édition) s'est imposée très vite comme le cadre fédérateur de la population intellectuelle africaine. Partagée de fait entre l'orientation militantiste et l'orientation scientifique, elle a été pendant plusieurs années le lieu d'élaboration des problématiques de la recherche africaniste africaine en s'appuyant notamment sur son antenne, la Société africaine

en a fourni une illustration. Ainsi, en plus d'articles parus dans des numéros de mélanges, elle lui a consacré, au milieu des années 1970, un dossier spécial, aux côtés de thèmes significatifs parce que chers aux intellectuels et dirigeants politiques de l'Afrique : l'éducation scolaire et le développement technologique, par exemple⁴. Par ailleurs, les écrits d'Engelbert Mveng, de Cheikh Tidiane Sy, d'Amadou Moustapha Diop, d'Amar Samb, d'Achille Mbembe, etc., attestent de l'existence d'une lignée de chercheurs africains attentifs aux manifestations du fait religieux au sein des populations africaines. Et, fait très intéressant, à l'intérieur de ce groupe de chercheurs, la religion est parfois perçue comme un instrument explicatif de la contemporanéité africaine, c'est-à-dire une donnée à partir de laquelle peuvent être saisies les dynamiques culturelles, politiques et économiques actuelles de bon nombre de pays d'Afrique. Dans l'un de ses travaux, A. Samb (1971), par exemple, aide à comprendre cette position en établissant l'imbrication de la culture islamique dans la culture « indigène » sénégalaise ; ce qui l'autorise à affirmer que : « L'histoire du Sénégal et celle de l'islam au Sénégal se confondent. Les hommes, le sol et le temps portent la marque ineffaçable de la religion de Mahomet. »

Outre l'intérêt scientifique qu'elle revêt pour ces intellectuels, la religion est aussi un élément identitaire qu'il convient de s'appropriier et de revendiquer. Et à ce propos, on peut se demander pourquoi l'étude de la question religieuse, par référence au contexte africain, n'apparaît presque jamais comme une réflexion sur les pratiques, ou plus largement l'appartenance religieuse des intellectuels africains ; à croire que dans cette littérature la croyance religieuse et la qualité d'intellectuel sont inconciliables⁵.

On peut, nous semble-t-il, rapporter ce fait à trois réalités qui ne sont peut-être pas sans lien entre elles : premièrement, l'influence de la pensée marxiste et des idées communistes, en général, sur une partie des intellectuels africains⁶ ; deuxièmement, la perception de l'islam comme facteur potentiel de division des Africains ; et troisièmement l'analyse, au sein de

de culture, chargée d'organiser des colloques et des conférences sur des thèmes portant sur l'Afrique (MUDIMBE 1992).

4. *Présence africaine* a en effet publié un numéro thématique intitulé « Civilisation noire et éducation », divisé en plusieurs dossiers. Cf. *Présence africaine*, n° 96, 4^e trimestre, 1975.
5. À l'exception de rares travaux comme celui de M. DIOUF *et al.* (1995), sur lequel nous reviendrons, le reste de la bibliographie accreditte cette hypothèse.
6. L'adhésion aux thèses marxistes était à la fois revendiquée par les intellectuels africains et bien connue de leurs adversaires (politiques). Pour preuves dans le premier cas, on remarquera à quel point les idées marxistes émaillaient les articles et les motions parus dans *L'Étudiant d'Afrique noire*, le bulletin de la FEANF qui était la structure représentative de cette intelligentsia dans les années 1950 et 1960 ; de même bon nombre de ces intellectuels, à l'instar de S. TRAORÉ (1973, 1985), rappellent leur appartenance ou leur fidélité au marxisme. Quant à la perception idéologique de ces acteurs par leurs adversaires, elle est mise en évidence par J.-R. DE BENOIST (1993 : 117) à travers le jugement des autorités politiques françaises.

l'intelligentsia africaine, du développement des religions allogènes en Afrique comme un acte de violence culturelle. Ces réalités commandent des positions différentes qui varient du rejet explicite de la religion au silence, à la circonscription, à l'indifférence.

Le rejet de la religion

Une des meilleures illustrations de l'influence du marxisme sur la position de l'intelligentsia africaine est fournie par la littérature romanesque à travers l'ouvrage de Ousmane Sembène. En effet, dans *L'harmattan* (1980), l'auteur décrit le recours au schème argumentaire marxiste pour rejeter la religion, de la part d'un groupe d'intellectuels activistes — parmi lesquels une jeune femme, institutrice, opposée à son père catéchumène — favorables à l'indépendance, adhérents au « parti marxiste-léniniste » de l'AOF, le Parti africain de l'indépendance (PAI), et lecteurs assidus de *La Lutte*⁷. Il fait ainsi dire à Aguenon, l'un des jeunes intellectuels de ce groupe :

« Le péché est une invention de la religion, dit Aguenon, l'un de ces jeunes intellectuels, au curé Koébogui. Dans le temps jadis, on punissait les coupables. Cette entreprise de curé laïc, à quoi rime-t-elle ? Une courroie de transmission pour la plus odieuse des machinations de l'obscurantisme. C'est l'aliénation. Elle tend à créer, au sein de chaque famille, un élément rétrograde, pour freiner la prise de conscience de notre dignité nationale.

[P]ourquoi attendrions-nous d'être mort pour jouir de la vie, pour créer ? Et de quelle patente vous êtes-vous acquittés pour racheter nos âmes ? » (Sembène 1980 : 160)⁸.

7. *La Lutte* n'est pas le produit de l'imagination du romancier. Cela a été, en effet, l'organe de presse du Parti africain de l'indépendance fondé en 1956 par des intellectuels africains en France, tels Majhmout Diop, ouvertement attachés aux idées communistes — attachement réitéré récemment dans un hebdomadaire sénégalais. Après les indépendances, les activités du parti se sont limitées au national sénégalais (LY 1992).

8. Ce roman, qui a pour objet la mobilisation autour du référendum de 1958 sur l'autodétermination des colonies françaises d'Afrique, est présenté, tel bon nombre des ouvrages de Sembène, comme un bouillon d'événements réels : « *L'harmattan* ne se passe dans aucun des États africains dits d'expression française, j'emprunte à chacun un fait, un événement de la vie de la cité » écrit l'auteur dans sa note d'avertissement (SEMBÈNE 1980) ; « Mon intention est que chacun y décèle, y voit un peu de lui-même, selon la vie qu'il mène. [...] Afin de mieux voir, saisir ce dont je dois parler, me voici sur les sentiers africains, à dos de chameau, en pirogue, en bateau, en auto et à pied pendant six mois » (*ibid.*).

On appréciera dans ce roman la démarche de l'auteur consistant à montrer aussi ce que les croyants pensent du rapport entre la religion et les intellectuels. Ainsi, lors de son altercation violente avec sa fille, le curé Koébogui fait remarquer à cette dernière qui lui a avoué son athéisme : « Moi, ton père, je suis donc un fou ? Je suis un imbécile de croire ? Tu nies l'existence de notre Seigneur. C'est ce que ton parti proclame. Tu es communiste, n'est-ce pas ? » (*ibid.* : 236).

L'influence des idées communistes sur les intellectuels africains dans l'exercice de leur activité est manifeste dans cet extrait. La prise de position décrite dans ce roman consiste en une restitution quasi fidèle tant de la vulgate que du style et du mode d'analyse marxiste quant à l'incidence de la religion sur le processus de formation de la conscience nationale.

La religion, facteur de division

Le rejet ne constitue qu'une variante de la position des intellectuels africains à l'égard de la religion. Cette position se traduit aussi dans le silence, l'indifférence ou l'évacuation de la question religieuse qui sont des attitudes courantes s'expliquant entre autres par la perception de la religion comme facteur de division de la communauté africaine. En effet, de manière collective ou individuelle, il s'est exprimé au sein de l'intelligentsia africaine un refus d'évoquer le problème de la religion ou de critiquer la foi. Ainsi, dans un de ses éditoriaux⁹, Albert Tévoédjré, alors rédacteur en chef de l'organe de la Fédération des étudiants d'Afrique noire en France (FEANF), *L'Étudiant d'Afrique noire*, indiquait à ses « camarades » une certaine ligne de conduite nécessaire « à la réalisation de leur noble tâche », à savoir la libération de l'Afrique de son assujettissement politique, économique et culturel par la France. Suivant cet objectif, A. Tévoédjré¹⁰ estimait, dans le même article, que ce n'était « nullement l'heure [...] d'aller “dénicher dans les greniers théologiques le thème poussiéreux de la croisade” », que ce n'était pas non plus « le moment de la “conquête idéologique”, de la “guerre sainte” ».

Cet appel à l'occultation de la loyauté religieuse dans la population intellectuelle africaine révèle la conscience qu'a celle-ci de l'importante place faite à la religion au sein du peuple, en général, et aussi de l'hétérogénéité des formes de croyance parmi les Africains. C'est d'ailleurs cette hétérogénéité qui s'avère problématique car, pour son incapacité à permettre l'existence d'une religion nationale, elle nuit à l'idéologie, développée au sein de l'intelligentsia africaine, d'une Afrique, ou plutôt d'une nation africaine, monolithique, à l'abri de schismes de différents ordres. Or, il convient de souligner que l'organisation des intellectuels africains en France a presque toujours procédé de l'accentuation de leur singularité ethnoculturelle symbolisée par l'expérience en Afrique de l'esclavage et de la colonisation et le

9. A. TÉVOÉDJRÉ, « À l'heure du choix. L'Afrique exige de nous : l'unité », *L'Étudiant d'Afrique noire*, n° 5, juin-septembre 1956, p. 3.

10. La prise de position de cet intellectuel est d'autant plus significative qu'il était lui-même un militant catholique notoire. En effet, il a contribué à l'organisation de la Jeunesse étudiante catholique à l'Université de Dakar. En France, il a été, en compagnie de Joseph Ki-Zerbo, à la pointe de la dynamique intellectuelle catholique africaine à travers le Mouvement pour la libération nationale de l'Afrique noire dont l'identité religieuse était manifeste (DIANÉ 1990 : 154).

partage d'un phénotype qui fondent finalement « la communauté de situation, de culture » entre Africains¹¹. Par conséquent, la religion, comme tous les facteurs de division, de microparticularismes, tels l'appartenance clanique, l'appartenance régionale, etc., se retrouve scotomisée dans cette intelligentsia au profit de la mise en exergue des « facteurs qui unissent [les Africains] » ou plus justement œuvrent dans le sens de cette unité¹².

En définitive, cette logique ne permet pas d'affirmer la non-affiliation religieuse de ses tenants. Il en ressort, en revanche, que l'expression religieuse est secondaire par rapport au renforcement de la conscience politique africaine commune.

L'inégalité du rapport entre ces deux choix se révèle, du reste, par la connaissance de la trajectoire sociale de quelques intellectuels africains. L'exemple de Cheikh A. Diop est à ce propos édifiant, moins pour son rôle dans la dynamique identitaire intellectuelle que pour son origine familiale et son lieu de socialisation. L'auteur de *Nations nègres et culture* (1979) est natif d'une communauté rurale (en l'occurrence Diourbel, au Sénégal) fortement imprégnée des valeurs de la confrérie mouride et peuplée de chantres du fondateur du mouridisme ; il fut éduqué à la cour du principal disciple de Cheikh Ahmadou Bamba. Sa relation avec la famille maraboutique de Touba est présentée par quelques chercheurs, dont Christophe Gray (1989) et Pathé Diagne (1997 : 42-44), comme une relation privilégiée. Celui-ci, par exemple, fournit des informations et rapporte une anecdote qui atteste de la force de ce rapport. C. A. Diop, dit-il, a été nommé d'après l'un des fils du fondateur du mouridisme, Cheikh Anta Mbacké, ce qui est sinon une démarche du moins un moyen d'identification socioreligieuse au sein du système de valeurs wolof suivant lesquelles l'historien a été élevé ; de plus, il a vécu de longues années de complicité, d'amitié et de collaboration avec Cheikh Anta Mbacké Gaïndé Fatma, un des petits-fils de Cheikh Ahmadou Bamba dont le soutien fut important pour son éducation intellectuelle. P. Diagne restitue le récit de proches de Diop racontant comment, lors d'une rencontre fortuite avec l'égyptologue, le fondateur de la confrérie mouride le bénit en lui promettant de faire de lui un homme « qui ira aux limites du Savoir ».

Ce qu'il importe de mettre en évidence ici est qu'un tel geste aurait supposé de tout croyant sénégalais une allégeance indéfectible à la dynastie mouride et une contribution aussi importante que possible à sa vulgarisation ; acte qui véhiculerait aussi la reconnaissance d'une dette envers cette confrérie. Or, homme d'écriture et d'oralité à la fois, à travers sa profession de chercheur et son rôle d'acteur politique, C. A. Diop n'a jamais laissé clairement exprimer une appartenance au mouridisme. Il est, à ce propos, hautement symbolique qu'il ait préféré choisir un autre lieu que Touba (en

11. Cf. « Responsabilités estudiantines », in *Présence africaine*, n° 13, avril-mai 1957, p. 4.

12. *Ibid.*

l'occurrence Tchaytou) comme lieu d'enterrement ; décision qui semble s'opposer à celle qu'aurait prise l'écrasante majorité des mourides de son âge à qui le choix aurait été donné.

L'islam, fossoyeur de la culture africaine endogène

Une troisième réalité explicative de la position de rejet ou d'indifférence vis-à-vis de la religion au sein de l'intelligentsia africaine est l'association du développement exogène de la religion en Afrique à un acte de violence. Les religions révélées et allogènes sont en effet accusées sinon d'agir contre, du moins d'être porteuses de principes et de valeurs néfastes à l'équilibre psychologique des Africains et à l'intégrité géophysique ou culturelle de leur continent. Ainsi, évoquant les cas de conversion en Afrique du Sud, C. A. Diop (1956 : 25) s'en prend au christianisme présenté comme une structure d'évangélisation des Noirs dont l'objectif caché est « de se rendre dociles leurs âmes jusqu'au jour du massacre ».

La religion musulmane, quant à elle, s'avère tout aussi nuisible, ou même plus que la précédente, car elle renferme, selon l'auteur de *Nations nègres et culture*, non pas vraiment une échelle de valeurs hiérarchiques mais plutôt un ordre manichéen qui subdivise le monde entre ce qui est à pérenniser (dont ses propres valeurs, rites, bref son patrimoine) et ce qui est à renier, voire à supprimer carrément parce que relevant du registre païen, ainsi que l'exprime alors C. A. Diop (1987 : 161 sq.) :

« L'Islam, contrairement au christianisme (actuel), ne fait aucune part au passé traditionnel. L'Occident chrétien d'aujourd'hui se reconnaît fièrement dans l'Antiquité classique païenne et s'évertue à sauvegarder les œuvres de cette époque. On ne saurait rien trouver de semblable dans les pays islamisés. L'équivalent du passé païen occidental doit être étouffé, renié, oublié définitivement. [...] Ce sont de telles raisons qui expliquent aujourd'hui que les Noirs de Khartoum éprouvent une honte à se rattacher au passé antique de Méroé »¹³.

Le développement de l'islam en Afrique semble ainsi évoluer vers une négation de l'inventivité de celle-ci dans la mesure où il s'effectue concomitamment à la destruction progressive du patrimoine moral et physique anté-islamique de ce continent. Or la reconstitution et la conservation du patrimoine culturel de l'Afrique constituent encore de nos jours un enjeu de premier ordre pour l'intelligentsia africaine (Gueye 1999)¹⁴. Sur cette

13. Pour une bonne compréhension du jugement que portent des intellectuels tels C. A. Diop sur l'islam, on peut se reporter à B. LEWIS (1982) qui démontre par des exemples édifiants l'hostilité envers le Noir dans les régions de naissance de l'islam, déjà du temps du Prophète.

14. Où l'on montre comment le discours des intellectuels africains dits activistes tournent autour de l'évocation du passé africain et de la sensibilisation à l'activation de l'héritage culturel antécolonial.

reconstitution, les intellectuels africains ont longtemps fondé la réussite de leur projet de régénération de la « vraie » nation africaine puisque c'est ce patrimoine qui est supposé incarner la spécificité de l'Afrique et activer le sentiment d'unité entre les divers peuples de ce continent. Ainsi, d'une seule voix et par le canal de la revue *Présence africaine*, cette intelligentsia a proclamé l'urgence de « la renaissance d'une culture négro-africaine [...] indispensable à la vitalité de nos peuples »¹⁵.

Signaux historiques et contours de l'adhésion religieuse

L'ambiguïté et le silence concernant la religion dans l'intelligentsia africaine coloniale dissimulent les cas d'adhésion religieuse parmi ses membres, aussi bien durant l'ère coloniale que durant la période postcoloniale. Bien qu'on puisse supposer qu'elle s'exprime de manière abstraite, la croyance religieuse se décline nettement aussi sous une forme active. Sa force se mesure en particulier par la démarche de quelques intellectuels africains d'en référer à leur foi au sein d'espaces géographiques de réflexion collectifs et a-religieux.

L'une des premières revendications publiques à caractère religieux date du milieu des années 1950. Elle a été exprimée par Thomas Ekollo (1956 : 179 *sq.*) lors de sa communication au premier Congrès des écrivains et artistes noirs. Outre qu'elle a constitué pour son auteur l'occasion de rappeler « sa fidélité à la tradition biblique », cette revendication enfermait un large projet dont les objectifs étaient d'amener l'Afrique à assimiler « le christianisme pour s'aider à s'épanouir » (*ibid.*), de réhabiliter cette religion aux yeux des Africains et donc de la réconcilier avec ces derniers. Sensiblement dans la même période, un groupe d'intellectuels africains, également de confession catholique, s'est servi des colonnes de *Présence africaine* pour affirmer son attachement indéfectible à la religion chrétienne :

« Nous, étudiants catholiques d'Afrique noire en France, réaffirmons notre volonté de rester à la fois pleinement chrétiens et pleinement Africains ; il ne peut être question pour nous, en aucun cas et sous aucune pression, de choisir entre ces fidélités. Nous demandons aux catholiques français de faire l'effort nécessaire pour comprendre les exigences de cette double fidélité à l'Église et à l'Afrique »¹⁶.

Les raisons de cette exhibition de leur croyance se rapportent vraisemblablement à la stigmatisation de la religion (notamment sa version chrétienne) par des contemporains de ces intellectuels.

Dans un sens, cette stigmatisation rend implicitement compte d'une influence de la religion chrétienne qui avait même réussi à faire adhérer

15. Cf. « Nos tâches », *Présence africaine*, numéro spécial, XIV-XV, juin-septembre 1957, p. 4.

16. « Déclaration des étudiants catholiques d'Afrique noire en France », *Présence africaine*, n° 7, avril-mai 1956, p. 157.

des intellectuels originellement musulmans, tels Alioune Diop, à ses valeurs et à ses dogmes. La conversion de celui-ci est significative pour des raisons liées à ses diverses appartenances. Philosophe de formation, à la déconvenue de ses professeurs qui le prédestinaient à la profession de vétérinaire, A. Diop fut l'un des principaux organisateurs de l'intelligentsia africaine en France puisqu'il était lui-même à l'origine de la fondation de la revue *Présence africaine*. Par ailleurs, il avait été éduqué dans le respect des valeurs musulmanes, et qui plus est, appartenait à un groupe ethnique, les Halpulaareen, dont le prosélytisme et les actions guerrières ont largement contribué à l'expansion de l'islam en Afrique noire¹⁷.

Toutefois l'apostasie d'Alioune Diop ainsi que la démarche de ses autres collègues, tels T. Ekollo, ne signifient nullement que la religion chrétienne exerce une influence exclusive sur la communauté intellectuelle africaine en France, aux dépens de l'islam en particulier. La revendication publique d'une appartenance à l'islam par des intellectuels africains a également été enregistrée dans les années 1950, et à peu près dans les mêmes termes que l'allégeance au christianisme. Cette revendication émanait d'intellectuels — parmi lesquels des membres de la Fédération des étudiants d'Afrique noire en France — réunis autour de son antenne française, l'Association musulmane des étudiants d'Afrique noire (AMEAN).

L'AMEAN a été fondée vers la fin de l'année 1952 au Sénégal par des étudiants africains (diplômés pour certains d'entre eux d'écoles théologiques égyptiennes). Sa naissance a eu lieu dans un contexte d'émergence de l'idéologie panarabe et d'exacerbation des sentiments nationalistes au Proche-Orient et au Maghreb (Diouf *et al.* 1995 : 382 *sq.*). Ses activités, dont rendait compte son organe de presse *Vers l'Islam* lancé à partir de 1954, se sont déroulées plus significativement en Afrique mais aussi en France¹⁸, en raison de la présence de ses membres sur l'un et l'autre territoire.

Les motions revendicatives de l'AMEAN et les articles parus dans *Vers l'Islam* laissent transparaître une échelle hiérarchique qui attribue à la culture musulmane un statut de référent identitaire sinon primordial du moins égal aux marqueurs identitaires consacrés par l'intelligentsia comme authentifiant et ossifiant la supposée spécificité africaine. Deux exemples illustrent bien ce statut de l'islam comme référent : la réflexion des acteurs de l'AMEAN sur l'orientation de l'enseignement en Afrique et la glorification de l'histoire africaine.

Le premier exemple, qui témoigne, entre autres prises de positions, de leur engagement dans la lutte pour l'émancipation de leur continent, et donc de leur affiliation à la vision de leurs contemporains, a abouti à l'idée d'introduire l'arabe dans le programme scolaire. L'enseignement de cette

17. L'imbrication de l'histoire de l'islam avec celle des Halpulaareen en Afrique noire est bien explicitée dans des travaux d'historiens et sociologues tels JOHNSON (1974 : 2), ROBINSON (1988), ADAMA (1997 : 67).

18. Un de ses représentants les plus illustres en France était l'auteur de *L'aventure ambiguë* (1994), Cheikh Hamidou Kane.

langue, ainsi que le soulignent M. Diouf et ses collaborateurs, constitue de fait un moyen efficace de diffusion des connaissances nécessaires à l'observance convenable des règles et principes de l'islam. Force est de constater que cette défense de l'arabe allait à contre-courant de la position dominante de l'intelligentsia africaine. Tant au sein de l'organisation représentative, la FEANF, que dans les écrits des figures majeures et légitimes de cette intelligentsia, la critique du mode d'organisation du système scolaire en Afrique s'exprimait corrélativement à une volonté de valoriser le patrimoine linguistique de l'Afrique qui était supposé advenir non de l'imposition de l'arabe mais de l'exhaussement de certaines langues dites originellement africaines comme outil de production et de transmission de savoirs (même sur le plan académique). Par exemple, dans le compte rendu du premier Congrès des écrivains et artistes noirs, il est présenté comme inadmissible que :

« [Les intellectuels africains] ne développent ni ne dressent certaines langues indigènes (après choix judicieux) à appréhender et exprimer les réalités et situations modernes liées à nos destins. Elles seules d'autre part sont susceptibles de dévoiler des aspects de notre passé, des dimensions de nos personnalités que les langues européennes sont d'autant moins aptes à refléter que les œuvres en langue française ou portugaise ne sont actuellement pas connues du 1/10^e de nos populations. Aussi des travaux sérieux et urgents s'imposent-ils à nos élites [...] pour que progressivement et rationnellement, sous l'inspiration de nos peuples, des options interviennent, que certaines langues soient favorisées et que leur enseignement s'organise dans les écoles et les universités. Car la langue d'un peuple est la source vive à la fois de son humanisme et de son histoire »¹⁹.

La glorification de l'histoire africaine par l'AMEAN s'est traduite, quant à elle, par la remémoration de l'action de résistance à la pénétration coloniale de quelques rois comme El Hajj Umar Tall du Soudan et aussi des personnalités africaines non royalistes dont le cheikh Hamallah qui sont imposés comme les parangons à célébrer. Le choix de ces personnages (à l'exclusion d'autres tels Lat-Jor proclamé héros national, Albouri Ndiaye et Alin Sityé Diatta, pour le Sénégal, ou Béhanzin, dans le cas du Bénin) rend compte d'une islamisation de la mémoire africaine de résistance coloniale par les animateurs de l'AMEAN. Suivant l'argument de D. Robinson (1988) ou de D. Cruise O'Brien (1971 : 30 *sq.*)²⁰, la résistance de El Hajj Umar s'est faite au nom de l'islam. Ce fut un exemple de *jihad* contrairement à la lutte de Lat-Jor ou d'Albouri Ndiaye, dont le nationalisme et les résistances à la pénétration étaient exempts de tout support mystique structuré autour de l'islam²¹. Alors que la conservation du pouvoir, donc de

19. *Id.* note 15.

20. Cet auteur parle d'« Islam militant » pour rendre compte de la motivation particulièrement religieuse d'Al Hajj Umar dans les conflits qui l'ont opposé aux colons français et aux rois africains locaux.

21. Quelques historiens dont C. A. DIOP (1987 : 160) et M. DIOUF (1990) apportent un éclairage intéressant sur cette question en montrant par exemple les pratiques païennes dans la cour du Cayor et la sollicitation du soutien des troupes du

leurs privilèges, et l'indépendance territoriale motivaient essentiellement ces derniers, El Hajj Umar cherchait, lui, par la guerre, à éradiquer l'influence du christianisme et de l'athéisme corrolaire de l'implantation coloniale et dont la menace sur l'avenir de l'islam en Afrique noire était clairement comprise par les intellectuels de l'AMEAN. Ainsi, utilisant les colonnes de l'organe de la FEANF, *L'Étudiant d'Afrique noire*, tiré à des milliers d'exemplaires et largement diffusé au sein de l'intelligentsia africaine, l'AMEAN a sensibilisé les intellectuels africains, au cours de son congrès de juillet 1956, sur la dégradation des conditions d'observance de la religion islamique en Afrique noire. Dégradation imputée à la récurrence de pratiques économiques et de comportements individuels qui étaient les faits des autorités coloniales dans ce continent. Parmi les comportements et pratiques supposés nuisibles aux intérêts et à l'ordre de fonctionnement de l'islam ont été cités « le déchargement des tonnes de fûts de vin chez les populations africaines musulmanes par des compagnies françaises » et les « actes de profanation des lieux de culte dont sont responsables des décideurs coloniaux qui pénètrent dans les mosquées avec leurs chaussures »²². En conclusion de son congrès, l'AMEAN a appelé les intellectuels africains à agir pour le respect de la foi des musulmans africains par des actions visant à interdire les pratiques contraires à l'esprit de l'islam, donc néfastes à la pratique convenable de cette religion en Afrique noire.

On constate à travers ces éléments la supériorité circonstancielle (ou occasionnelle) du référent religieux sur les autres référents identitaires chez une partie de l'intelligentsia africaine. Ces faits permettent aussi de remarquer l'intervention de l'appartenance religieuse comme moyen de lutte contre le système colonial.

Toutefois, la conjoncture coloniale n'est pas à l'origine de l'activation de l'identité religieuse. La période postcoloniale est aussi celle d'une visibilité assez importante de l'appartenance à l'islam qui contribue à structurer des rapports interindividuels au sein de l'intelligentsia africaine où apparaît et disparaît alternativement une ligne de fracture.

La chute de « Ponia » ou les *Xasaayids*²³ à l'assaut du *Manifeste du parti communiste*

La visibilité de l'appartenance religieuse des intellectuels africains en France pourrait être évaluée à partir de l'évolution des positions idéologiques au sein de la Maison de l'Afrique occidentale française (AOF). Ce

gouverneur général Faïdherbe, un « impie », par le roi du Cayor, Lat-Jor, pour repousser l'attaque de son homologue toucouleur musulman, Ahmadou Cheikhou.

22. Cf. *L'Étudiant d'Afrique noire*, n° 5, 1956.

23. *Xasaayid* est un mot d'origine arabe (*qasayid* suivant une autre transcription) qui désigne chez les mourides la prose et la poésie du fondateur de la confrérie mouride au Sénégal.

lieu, que certains occupants appellent aussi « Ponia »²⁴, abritait l'un des plus importants contingents d'étudiants africains jusqu'à la fin des années 1980. C'est dans ce cadre que furent élaborées des motions revendicatives qui ont structuré, pour une période déterminée, le rapport entre les intellectuels africains et leurs dirigeants politiques. Par la nature de leurs discours et de leurs motions, les résidents de la Maison de l'AOF faisaient montre d'une réelle accointance voire d'une adhésion aux idéaux marxistes ; ce qui, du reste, n'avait pas échappé aux autorités policières parisiennes. Mais l'influence du marxisme sur ces intellectuels a progressivement décliné. Au rejet, parfois virulent, de la religion s'est peu à peu substitué un athéisme défensif s'affaiblissant devant l'avancée du prosélytisme religieux de quelques intellectuels renforcés dans leur démarche par le contexte historique : la révolution islamique réussie par l'ayatollah Khomeyni en Iran à la fin des années soixante-dix a fini par convaincre bon nombre des locataires agnostiques ou athées de « Ponia » de la capacité de l'islam à servir de support idéologique et matériel à la libération nationale ainsi que de modèle de société.

Le prosélytisme — dont procède largement la visibilité de l'appartenance à l'islam — est apparu à partir du milieu des années soixante-dix avec pour objectif le renforcement de la présence islamique au sein de l'intelligentsia africaine. Elle s'est traduite, par exemple, par la recherche d'un lieu à soi ; ce qui n'a pas été sans engendrer un conflit au sein de cette intelligentsia. Ainsi, les intellectuels mourides de la Maison de l'AOF ont voulu transformer en lieu de culte la salle de réunion de cette résidence. Or celle-ci était originellement réservée aux activités fonctionnelles de la FEANF et des associations territoriales dont elle dépendait ; elle avait été aménagée en conséquence pour servir de lieu de palabre aux membres de la fédération. La répétition des prières dans cette salle et l'obstruction de l'accès qui en est résulté ont été à l'origine de plusieurs affrontements entre des intellectuels opposés à cette expression publique de la foi et leurs homologues de la formation religieuse d'obédience mouride dirigée par Cheikh Abdoulaye Dièye, un ancien fonctionnaire de l'Aménagement du territoire envoyé en stage par le gouvernement sénégalais²⁵. Bien qu'ils soient jugés mineurs, aujourd'hui, par ses témoins et acteurs, ces affrontements étaient toutefois chargés d'une nette violence verbale. À la tête de ce groupe de croyants, C. A. Dièye en a été la cible première. Le sociologue sénégalais Amadou Moustapha Diop raconte ainsi que ce fonctionnaire religieux était affublé de sobriquets péjoratifs et ironiques, et accusé par ailleurs d'être un

24. En raison de son adresse : située 69, boulevard Poniatowski, dans le 12^e arrondissement de Paris.

25. Cheikh Abdoulaye Dièye poursuit aujourd'hui une carrière politique au Sénégal. Élu député aux dernières élections législatives, il a été candidat, en février 2000, aux élections présidentielles.

élément de l'impérialisme envoyé à la Maison de l'AOF par le gouvernement sénégalais en vue de « noyauter l'Association des étudiants et stagiaires sénégalais en France » (A. M. Diop 1985). Plusieurs de nos enquêtés ont confirmé cette information en soulignant l'utilisation fréquente d'insultes par nombre d'opposants de C. A. Dièye. L'un de ces intellectuels résidant à la Maison de l'AOF entre 1977 et 1982, fondateur aujourd'hui d'un journal africain en France et actif dans le projet de création d'un espace communautaire africain dans ce pays, raconte la « gêne qu'induisait ce conflit » pour eux : « Dièye avait un beau-frère à Ponia. Il était dans l'AESF et partageait les positions marxistes de l'association [...]. En même temps, il ne pouvait rejeter son beau-frère. Alors, parfois, nous avions honte d'entendre sortir de la bouche de l'un de nos camarades, des insultes contre Dièye en présence de [son beau-frère]. »

Les intellectuels mourides réagirent de deux manières. Il s'agissait, en premier lieu, d'énoncer un argumentaire de délégitimation sociale, de discrédit de leurs homologues africains non croyants. Ainsi accusaient-ils leurs adversaires — parfois à juste titre — d'être respectivement en porte-à-faux avec les valeurs de leur société d'origine et méprisants à l'égard des ressources endogènes aptes à contribuer à l'épanouissement des populations africaines qu'ils prétendaient réaliser en invoquant les thèses marxistes. L'expression : *beere-beer-beru*, par laquelle ils désignaient leurs collègues agnostiques ou athées, résumait leur jugement sur eux. Ces trois termes d'origine wolof, sinon empruntés et assimilés par la langue wolof, signifient respectivement, « le béret, la bière, et l'isolement ». Ils sont supposés rendre compte de l'attitude de la frange non musulmane des intellectuels africains en France, particulièrement ceux de la Maison de l'AOF, durant la seconde moitié des années soixante-dix. Cette attitude consistait à adopter un mode de vie dont les bases étaient le port du béret, la consommation d'alcool et la recherche de l'isolement.

Si, conformément à l'objectif des intellectuels mourides, ces faits sont susceptibles de remettre en question la légitimité sociale de leurs collègues qui s'y reconnaissent, c'est en raison de la symbolique qu'ils enferment. Suivant la représentation que les intellectuels mourides ont de leur propre identité culturelle, le béret, la bière et l'isolement incarnent des choix et comportements qui s'écartent des référents culturels africains. L'isolement est facteur de destruction sociale parce qu'antichambre de l'individualisme opposé à la valeur de solidarité que tant de chercheurs africains et européens considèrent, depuis plus d'un siècle, comme étant au fondement des rapports sociaux entre les Africains²⁶. En outre, la consommation de bière et le port du béret sont perçus comme des choix alimentaire et vestimentaire propres aux Français et aux peuples proches d'eux des points de vue phénotypique et culturel à la fois. Or, ainsi que je l'ai montré à travers

26. Il serait intéressant de voir la critique de J.-G. BIDIMA (1995 : 103) sur l'idéologie de la solidarité.

l'analyse de leurs discours dans une recherche antérieure, la démarche des intellectuels africains était, entre les années cinquante et les années soixante-dix, opposée à la culture européenne (Gueye 1999). Ils en rejetaient les valeurs et symboles, ceux de l'Afrique étant reconnus comme les référents absolus, ou ultimes, devant guider leur vie sociale.

La seconde démarche à laquelle recouraient les intellectuels mourides pour répondre à l'attitude de leurs collègues et adversaires a consisté à leur disputer la prééminence dans l'espace de la réflexion et du débat africain en France. Ainsi ont-ils entrevu assez tôt l'utilité d'un support écrit pour concrétiser leurs actions. D'où la création en 1978 d'un organe de presse, le *Ndiguël : la voix du mouride*²⁷, qui avait pour fonction, d'une part, de servir de passerelle entre les différentes communautés mourides d'Europe et celle du Sénégal notamment, et, d'autre part, de diffuser la pensée du cheikh Ahmadou Bamba et les paroles de ses descendants, guides spirituels, administrant la ville sainte de Touba.

Toutefois, au travers de cette entreprise, les intellectuels mourides s'inscrivaient non pas dans l'esprit de leur confrérie, mais plutôt dans celui du groupe socioprofessionnel auquel ils appartenaient. En effet, nonobstant la richesse économique qu'elle détenait (et possède encore) grâce aux capitaux de plusieurs de ses disciples ou ceux de Touba et à l'activité de son fondateur, la confrérie mouride n'a(vait) jamais conçu son expansion au Sénégal par le contrôle et la gestion d'un journal, alors qu'elle a émergé dans un pays dont la pluralité de la presse fonde historiquement la spécificité par rapport à ses voisins (Gueye 1992)²⁸. En revanche, pour les intellectuels africains en France, la fondation d'une revue est devenue dès les années trente le moyen d'action et aussi de définition de leur groupe²⁹.

Une religion militante

En plus du lancement d'un organe de presse, les intellectuels mourides se sont engagés dans une dynamique militante dont l'objectif était de sensibiliser et de faire connaître et reconnaître les valeurs du mouridisme dans la société française. Leur stratégie consistait à investir par leur présence et leur parole des espaces institutionnels et des lieux publics qui permettaient

27. On pourrait traduire ce terme wolof par la recommandation.

28. Ce travail montre que depuis le XIX^e siècle, le Sénégal a favorisé la floraison de la presse, dont une bonne partie de titres indépendants, bien qu'il y ait eu quelques restrictions autoritaires entre le milieu des années 1960 et le début des années 1970. On ne pouvait observer une telle liberté de la presse en Afrique noire si ce n'était dans les anciennes colonies anglaises.

29. Nous développons cet aspect dans la première partie de notre thèse de doctorat. Nous y montrons en effet comment, depuis la création de *L'Étudiant Noir* réunissant L. S. Senghor, A. Césaire, L.-G. Damas, l'existence d'une revue est devenue pour les intellectuels africains un critère décisif de reconnaissance et de définition d'eux-mêmes.

leur visibilité et une réception plus grande de leurs idées. Ainsi ont-ils organisé à l'Unesco leur plus grande journée d'études consacrée à l'œuvre du cheikh A. Bamba et à la doctrine du mouridisme. De surcroît, tout au long du week-end, le parvis de Beaubourg, situé dans un quartier de forte affluence en raison d'infrastructures culturelles, telles la grande bibliothèque Georges Pompidou, des musées et des salles de cinéma, leur servit de lieu de prêche jusqu'à ce qu'ils en soient expulsés par la police (A. M. Diop 1985).

Cet activisme soutenu a permis aux intellectuels mourides de convertir ou de ramener à la religion islamique plusieurs de leurs collègues. De surcroît, la conversion et la réconciliation avec le spirituel se sont souvent accompagnées chez ces derniers d'une métamorphose comportementale et d'une mutation idéologique parfois brutale.

Sur le plan comportemental, cette appartenance nouvelle à la confrérie mouride s'exprimait, par exemple, à travers le choix vestimentaire. Il existait certes une faible proportion d'intellectuels (re)convertis qui avaient définitivement abandonné la mode européenne (veste, cravate, etc.) en faveur de l'habit traditionnel africain (le boubou), mais un nombre important d'intellectuels avaient adopté cet habit traditionnel au sein des espaces communautaires, tels la *dahira*, et aussi dans l'espace domestique. Le renoncement à la mode européenne à l'intérieur des *dahiras* procédait pour une large part d'une résistance au conformisme, elle-même implicitement favorisée par des réflexions équivoques, indirectes. Au lieu d'imposer un modèle vestimentaire au risque de créer une dissension au sein de leur groupe, les intellectuels mourides (les plus prosélytes) ont donné aux costumes traditionnels des qualités telles que la liberté de mouvement, l'aisance et la pureté (en wolof *sèl* qui évoque la pureté, l'absence de souillure) pour inciter les adeptes de la veste et de la cravate au changement. Aujourd'hui membre de la rédaction d'une revue scientifique, un ancien locataire de « Ponia », finalement convaincu par le discours de C. A. Dièye, raconte :

« Je venais à la prière presque toujours habillé en veste et j'avais souvent aussi une cravate. Je me rappelle qu'à deux reprises, la première fois la prière était organisée chez [DS], la deuxième fois chez [MK], ils m'ont proposé de me prêter un grand boubou pour que je me change. Et de façon récurrente, les talibés faisaient remarquer à quel point ils se sentaient bien dans leur grand boubou. »

Sur le second point, on peut remarquer la renonciation à des termes étiquetés marxistes pour un vocable classé dans le registre linguistique mouride ou plus largement islamique. Ainsi, au titre de « camarade » s'est substitué celui de « Sàng » ou de « Sën »³⁰ qui, respectivement, correspondraient plus ou moins en français aux expressions : « le bien-aimé ou le vénéré » et « le guide éclairé ». Non seulement les intellectuels mourides y recouraient pour désigner des collègues de mêmes origine géographique et

30. C'est la contraction de « Serigne » qui est un titre attribué, à l'origine, aux hommes ayant une grande maîtrise du Coran.

appartenance confessionnelle qu'eux, mais en plus ils l'utilisaient avec leurs homologues libres de ces attaches ; ce qui a abouti à des incohérences comme « Sèn Michel » ou « Sèn Jean-Pierre ».

Cette situation montre qu'il n'est pas question ici d'un simple va-et-vient entre deux registres linguistiques, ce qui s'expliquerait par l'inscription de ces intellectuels dans deux espaces référentiels différents. Elle exprimerait plutôt la négation d'une appartenance, en l'occurrence celle relative au marxisme, par une autre, le lien religieux qui s'envisage comme absolu. On comprendrait mieux ainsi l'application des termes mourides, cités plus haut, à des collègues socialisés dans le christianisme et ressortissants d'un autre groupe ethnique que celui des Wolof, ou d'un autre pays que le Sénégal. Ce procédé transparait à travers les propos de l'un de nos enquêtés, ancien membre du bureau exécutif de l'AESF, aujourd'hui enseignant à l'université et converti au mouridisme : « Il faut reconnaître que nous étions sur une fausse piste. Nous étions noyés dans les idées du marxisme, on en oubliait à la longue ce qui était à nous. Pourquoi devrions-nous continuer de nous attacher passionnellement au marxisme qui avait longtemps échoué chez nous alors que le mouridisme offrait de plus en plus de solutions ? »

Au demeurant, cette critique de leur choix idéologique antérieur masque une certaine intention qui consiste à poser la pensée mouride comme une alternative crédible à l'idéologie marxiste. À travers l'analyse de l'œuvre poétique et des conversations partiellement consignées du cheikh A. Bamba, les intellectuels mourides entrevoient dans leur doctrine religieuse une philosophie et une praxis d'émancipation tout aussi efficaces que celles qui transparaissent dans le marxisme. Le cheikh A. Bamba est perçu comme un modèle d'opposant à l'impérialisme, cohérent avec lui-même pour avoir été en phase avec sa propre pensée. Ainsi, les intellectuels mourides soutiennent-ils encore que lorsque le choix lui avait été donné de taire son opposition au colonialisme pour sauver sa vie, le fondateur du mouridisme a préféré exprimer ses idées au risque de se retrouver en prison, cependant que la majorité des leaders politiques et des intellectuels révisaient leur position concernant le système colonial.

Plus intéressant est que le mouridisme s'affirme, selon eux, comme une instance d'invention et de diffusion de ressources (relatives à l'habitat, à l'alimentation, etc.) opératoires contre l'asservissement ou l'aliénation matérielles et mentales des peuples africains par l'Occident³¹. Les intellectuels

31. Nous n'émettons aucune critique sur cette présentation du mouridisme car ce n'est nullement notre propos ici de juger la vision que les intellectuels mourides ont de leur confrérie. Des travaux intéressants existent sur ce sujet. Concernant la critique du mouridisme de la période coloniale, l'ouvrage de Paul MARTY (1917) est un exemple représentatif. Dans ce livre, l'auteur présente cette structure confrérique comme une structure d'exploitation économique d'un groupe sociogéographique par une famille qui fonde la légitimité de son statut sur le divin et conçoit son fonctionnement sur la recherche de profit économique : « La seule chose qui soit vraiment à déplorer dans le mouridisme vu du côté économique, c'est l'exploitation des indigènes. Les dons affluent chez les Serignes : espèces sonnantes par centaines de milliers de francs, animaux [...] » (p. 352). La

africains mourides citent à ce propos l'invention de la boisson nommée *café Touba* par le fondateur Ahmadou Bamba lui-même. Cette boisson, aujourd'hui commercialisée d'une façon semi-industrielle au Sénégal et dans les grandes villes étrangères de forte concentration mouride telles New York, Paris, Milan³², est une poudre à base de mil grillé et de quelques épices locales ; elle est servie comme le café en grains, et préparée de la même façon.

À l'appui de leur croyance, les intellectuels mourides expliquent que l'invention du *café Touba* serait le résultat de l'observation, par le fondateur de la confrérie, de l'aliénation alimentaire de ses concitoyens. Ils racontent ainsi qu'une pénurie de café survenue au Sénégal à la période d'activité mystique de ce dernier avait jeté « dans la torpeur » plusieurs consommateurs de café qui s'étaient plaints alors de maux de tête. Pragmatique, le cheikh avait concocté son breuvage et l'avait servi aux consommateurs de café de son entourage, lesquels n'avaient fait aucune distinction entre cette boisson et celle qu'ils buvaient habituellement ; certains s'étaient même enquis, auprès de lui, de la façon dont il avait réussi à se procurer un café d'aussi bonne qualité, en période de grande pénurie. Selon un de nos enquêtés, ancien membre de la FEANF :

« [cet exemple] n'a rien à voir avec les contestations idéologiques stériles. Ça c'est du concret. On consommait un produit étranger... Il [A. Bamba] nous a fait découvrir ce que nous sommes, des hommes qui s'asservissent volontairement, mais mieux encore il nous a montré les vertus de nos propres ressources que nous ignorons à force de convoiter sans discernement celles de l'étranger [...]. Nous nous améliorions de plus en plus si nous faisons plus attention à l'enseignement de ce grand homme de l'islam. »

Ces propos insistent sur la créativité du cheikh A. Bamba. Il s'en dégage en particulier une vision du mouridisme comme instrument de compréhension et de construction de soi, voire de son groupe national, une vision que les intellectuels mourides appliquent à la religion islamique dans sa globalité.

critique du mouridisme de l'après-colonie est tenue par divers auteurs : l'un d'eux, Cheikh Tidiane SY (1969) affirme que, au sein de cette confrérie, une ligne de conduite ascétique adoptée et préconisée par le fondateur et les orthodoxes, cohabite avec des pratiques de dévoiement de l'esprit de la confrérie. Un autre critique, Donald CRUISE O'BRIEN (1971 : 117 *sq.*) entrevoit dans cette confrérie non plus une structure religieuse mais un syndicat d'intérêt économique. On peut consulter le livre de Jean COPANS (1980) qui fait une recension critique de l'essentiel des ouvrages consacrés à cette confrérie.

32. Dans ces villes, le *café Touba* est généralement vendu dans les restaurants gérés par les immigrés sénégalais mourides eux-mêmes. On peut supposer, au demeurant, que son exportation soit à l'origine de l'amélioration de son emballage. Alors qu'au Sénégal, le *café Touba* disponible sur les marchés largement contrôlés par les mourides est encore vendu au détail dans des sachets en plastique ou dans un récipient apporté par l'acheteur lui-même, dans les grandes villes européennes et américaines, il est commercialisé dans des boîtes hermétiquement fermées.

L'islam : creuset de sens social

La génération contemporaine d'intellectuels africains musulmans analyse avec lucidité sa position et ses activités sociales à l'aune de leur croyance islamique. On retrouve, en effet, dans leurs discours privés et parfois même dans leurs écrits, une démarche systématique qui consiste à poser Dieu ou la foi islamique comme déterminants ou termes explicatifs de leur choix et statut d'ordre professionnel.

Ainsi, dans une récente série d'interviews portant sur son activité et sa fonction de poète-sociologue, Babacar Sall considère l'œuvre poétique comme une résultante du dialogue, à l'évidence métaphysique, entre Dieu et l'auteur, ou plus exactement le transcripateur car ce terme traduit en réalité mieux la pensée de l'auteur de *De la modernité paysanne en Afrique noire* (1993). Selon lui, la création poétique procède de la maîtrise des mécanismes de l'inspiration attribuée à l'homme par Dieu. Elle est donc un don ; si bien qu'on peut affirmer que « le poème est quelque chose de donné » (Sall 2000 : 20) et que « l'artiste ou l'écrivain ne sont pas des créateurs mais des imitateurs » (*idem* 1999 : 9).

Cette vision de l'œuvre intellectuelle est explicitement antagonique à la position athée ; on peut y déceler l'idée d'une dépendance totale et perpétuelle du penseur à Dieu, alors que l'athéisme soutient que la création intellectuelle est une étape conditionnelle de l'émancipation de l'Homme vis-à-vis de toute force extra-humaine (Vermette 1998). Il s'agit, de surcroît, d'une vision fortement imprégnée de l'imaginaire coranique. En effet, malgré les controverses entre différentes écoles théologiques, l'acte de création reste encore, dans l'islam, un pouvoir dévolu à Dieu seul. Ainsi dans l'interprétation prédominante du Coran, c'est Dieu qui crée et c'est aussi lui qui donne ses formes à l'œuvre (Sourdél & Sourdél 1996 : 228).

La vision de la création poétique par Babacar Sall devient, par ailleurs, plus intéressante car elle évoque une dimension cruciale de l'identité des musulmans. Du point de vue de ces derniers, l'islam est la seule religion dont l'existence se fonde sur un acte écrit authentique, qui n'est ni plus ni moins que la parole de Dieu. Les musulmans se distinguent des autres croyants et entrevoient la supériorité de leur religion par rapport aux autres sur la base de cette conviction que la parole à laquelle ils adhèrent est la parole de Dieu. Du reste, retranscrite par le Prophète, elle est souvent en forme de poème. À la lumière de cet élément, l'identification des intellectuels africains tels B. Sall à l'islam apparaît plus explicite.

Outre qu'elle prédomine dans leur interprétation du processus de création littéraire et artistique, la religion musulmane est aussi pour les intellectuels africains musulmans un creuset de sens incontestable pour l'explication de leurs interactions sociales. Ainsi, l'islam contribue à déterminer jusqu'à leurs attitudes vis-à-vis des autres acteurs sociaux. Souvent même, il se substitue à d'autres référents plus appropriés en se posant en élément explicatif privilégié. Pour justifier leur soutien apporté à des étudiants africains

sous forme de (re)lecture et correction de leur mémoire de maîtrise, de DEA et autres travaux universitaires, certains intellectuels africains musulmans qualifiés pour cette tâche évoquent simplement leur devoir, en tant que croyants, de mettre leur savoir à la disposition des demandeurs. L'un d'eux nous précise :

« Dieu nous somme de partager nos connaissances pour éclairer nos semblables. On ne le sait pas toujours, mais la recherche de la connaissance est essentielle dans l'islam. Aucun musulman ne peut déroger à cette loi. Il ne sert à rien de poursuivre les efforts de prière, de jeûne si on pratique sciemment la rétention de savoir. »

L'assistance universitaire est ainsi ramenée au devoir moral d'ordre religieux. Pourtant, la solidarité à l'intérieur des groupes communautaires africains ainsi que les règles d'échange et la curiosité scientifique qui participent au fonctionnement de l'activité intellectuelle se prêtent tout aussi pertinemment à son explication. Le postulat selon lequel le développement d'un groupe social découle de l'accroissement de sa population intellectuelle, débouche sur le fait que l'investissement collectif ou individuel dans la formation universitaire des étudiants africains peut se prévaloir d'un souhait de promotion de la « communauté africaine » au sein de la société française par le recours nécessaire à une solidarité intellectuelle effective entre ses membres.

*

Les analyses ainsi que les données sur lesquelles elles se fondent établissent la pertinence sociologique de l'articulation entre la religion et les intellectuels africains en France. Il s'en dégage deux constats majeurs. D'une part, l'appartenance religieuse de ces intellectuels africains en France était peut-être discrète durant la période coloniale pour des raisons stratégiques, mais elle n'en était pas moins réelle. En effet, une action revendicative commune sans l'interférence des particularismes ethniques, linguistiques ou confessionnels et une présentation homogénéisante de l'Afrique pouvaient contribuer au renforcement de la lutte contre le colonialisme, voire au discrédit dans l'opinion internationale de la domination européenne exercée sur un peuple de plusieurs millions d'individus. Cependant, force est de constater les limites de cette stratégie fédérative pour ce qui est de faire taire les différences religieuses. Plus que les appartenances linguistiques, ethniques et, dans une moindre mesure, nationales, la question de la spécificité religieuse bénéficie d'une inscription manifeste dans les écrits des intellectuels africains en France : la distance de quelques groupes nationaux comme les Ivoiriens vis-à-vis de la structure intellectuelle africaine en France et l'incidence de l'origine territoriale ou de la formation politique d'obédience sont établies dans les archives officielles et des ouvrages comme celui de Charles

Diané³³ (1990), mais elles ne sont nullement mentionnées dans les propres publications de l'intelligentsia africaine. La visibilité (par l'écriture et le débat formel) de l'identité religieuse par rapport aux autres appartenances évoquées atteste de son importance au sein de ce groupe.

D'autre part, l'allégeance religieuse a servi de facteur de singularisation au sein de l'intelligentsia africaine en France, sans toutefois remettre en cause l'objectif de ce mouvement, à savoir la libération politique de l'Afrique. Pour les intellectuels musulmans en particulier, les formes de l'action coloniale en Afrique étaient diverses selon que celle-ci s'exerçait sur des populations islamisées ou christianisées. Les animateurs de l'AMEAN estimaient ainsi que la privation des droits religieux et les obstacles administratifs à une pratique religieuse convenable touchaient plus la communauté musulmane d'Afrique que la communauté chrétienne³⁴. Et quand bien même ils établissaient la responsabilité des colonisateurs dans la condition de l'islam en Afrique, ils accusaient l'élite politique africaine chrétienne d'appuyer l'action des premiers. Cette lecture dissonante du fait colonial associait, indirectement, le christianisme et le colonialisme. Elle était un facteur de divergence au sein de l'intelligentsia africaine qui explique la mise au point d'intellectuels catholiques tels Thomas Ekollo quant à la contradiction existant entre l'esprit biblique et les pratiques coloniales (voir Ekollo 1956).

Donc, malgré le malentendu dont elle pouvait être la cause, l'expression de l'identité religieuse s'intégrait dans la lutte anticoloniale. Elle aspirait à la désaliénation du peuple africain et à la réhabilitation culturelle de son continent. Les intellectuels musulmans de la période coloniale comme leurs homologues mourides de l'après-colonisation se sont ainsi efforcés de démontrer, au travers de l'islam, la technicité, l'inventivité et les dispositions modernistes du peuple africain. Ainsi, soulignent-ils l'appropriation par certains chefs musulmans de l'écriture arabe pour l'élaboration d'une pensée philosophique.

CELAT, Université Laval, Québec.

33. Ancien membre de la FEANF, ce médecin d'origine guinéenne révèle la nature des conflits qui émaillaient la gestion de cette structure. Ces conflits, dont l'enjeu était souvent le contrôle de l'organisation syndicale, opposaient soit des personnes, soit des groupes dont l'analyse de leur défaite ou leur argumentaire contre leurs adversaires étaient centrés sur l'une ou l'autre de leurs spécificités identitaires. Ainsi, l'auteur raconte les luttes d'influences entre membres de la FEANF ressortissants des différents territoires coloniaux ou d'obédiences politiques différentes à propos de la répartition de bourses d'études attribuées à la FEANF par des institutions étrangères. Il cite l'exemple d'une quinzaine de bourses offertes par des organisations japonaise et tchécoslovaque qui sont allées majoritairement à des Sénégalais, d'un côté, et des étudiants affiliés au PAI ou à l'UPC suite à des stratégies clientélistes et discriminantes des groupes « nationaux » ou politiques cités, de l'autre (DIANÉ 1990 : 163 *sq.*).

34. Cf. « Au congrès des étudiants musulmans d'Afrique noire », *L'Étudiant d'Afrique noire*, n° 7, novembre-décembre 1956, p. 27.

BIBLIOGRAPHIE

- ABEL, O.
2000 « Un intermédiaire hésitant : l'intellectuel protestant », *Esprit*, 262 : 75-85.
- ADAMA, H.
1997 « Les nouveaux prénoms des Peuls du Nord Cameroun. Historique et essai d'interprétation », *Islam et Sociétés au Sud du Sahara*, 11 : 67-84.
- BENOIST, J.-R. DE
1993 « La FEANF et les autorités coloniales », in *Le rôle des mouvements d'étudiants africains dans l'évolution politique et sociale de l'Afrique de 1900 à 1975*, Paris, Unesco/L'Harmattan : 115-127.
- BIDIMA, J.-G.
1995 *La philosophie négro-africaine*, Paris, PUF.
- CHENAUX, P.
1999 *Entre Maurras et Maritain : une génération d'intellectuels catholiques (1920-1930)*, Paris, Cerf.
- COPANS, J.
1980 *Les marabouts de l'arachide*, Paris, Le Sycomore.
- CRUISE O'BRIEN, D.
1971 *The Mourides of Senegal : The Political and Economic Organization of an Islamic Brotherhood*, Oxford, Clarendon Press.
- DIAGNE, P.
1997 *Cheikh Anta Diop et l'Afrique dans l'histoire du monde*, Dakar, Sankoré ; Paris, L'Harmattan.
- DIANÉ, C.
1990 *La FEANF et les grandes heures du mouvement syndical étudiant noir*, Paris, Chaka.
- DIOP, A. M.
1985 « Les associations murid », *Esprit*, 102 : 197-206.
- DIOP, C. A.
1956 « Alerte sous les Tropiques », *Présence africaine*, 5 : 8-33.
1979 *Nations nègres et culture*, t. I, Paris, Présence africaine.
1987 *L'Afrique noire précoloniale*, Paris, Présence africaine.
- DIOUF, M., BATHILY, A. & MBODJ, M.
1995 « The Senegalese Student Movement from its Inception », in M. MAMDANI & E. WAMBA-DIA-WAMBA, eds, *African Studies in Social Movements and Democracy*, Dakar, Codesria : 369-408.

DIOUF, M.

1990 *Le Kajoor au XIX^e siècle. Pouvoir cedido et conquête coloniale*, Paris, Karthala.

EKOLLO, T.

1956 « De l'importance de la culture pour l'assimilation du message chrétien en Afrique noire », *Présence africaine*, 8-9-10 : 179-189.

FOUGEYROLLAS, P.

1963 « Phénomène d'acculturation chez les étudiants de Dakar », *Revue française de Sociologie*, IV (4) : 411-423.

GRAY, C.

1989 *Conceptions of History in the Works of Cheikh Anta Diop and Theophile Obenga*, London, Karnak House.

GUEYE, A.

1992 *La presse sénégalaise. Un modèle en Afrique ?*, Mémoire de maîtrise, Paris, Université de Paris V.

1999 *Logiques identitaires et contraintes de l'intégration. Les intellectuels ouest-africains en France depuis 1980*, Thèse de doctorat, Paris, EHESS.

JOHNSON, J. P.

1974 *The Almamate of Futa Toro, 1770-1836. A Political History*, Ph.D., University of Wisconsin.

KANE, C. H.

1994 *L'aventure ambiguë*, Paris, Éditions 10/18.

LEWIS, B.

1982 *Race et couleur en pays d'Islam*, Paris, Payot.

LY, A.

1992 *Les regroupements politiques au Sénégal (1956-1970)*, Dakar, Codesria.

MARTY, P.

1917 *Études sur l'Islam au Sénégal*, t. I, Paris, Leroux.

MUDIMBE, V. Y., ed.

1992 *The Surreptitious Speech. Présence africaine and the Politics of Otherness, 1947-1987*, Chicago, The University of Chicago Press.

NDIAYE, J.-P.

1962 *Les étudiants noirs en France*, Paris, Réalités africaines.

OYONO, F.

1975 *Une vie de boy*, Paris, Presses Pocket.

ROBINSON, D.

1988 *La guerre sainte d'Al-Hajj Umar : le Soudan occidental au milieu du XIX^e siècle*, Paris, Karthala.

SALL, B.

1999 « L'écriture rend fou mais c'est une sainte folie », *Wal-Fadjri* (hebdo. d'informations sénégalais), 2231 : 9.

2000 « Je veux être un bâtisseur de rêves », *Africultures*, 24 : 19-23.

SAMB, A.

1971 « L'Islam et l'histoire du Sénégal », *Bulletin de l'IFAN*, XXXIII (3), série B : 461-507.

SCHLEGEL, J.-L.

2000 « Intellectuels catholiques : silences contraints, silences voulus », *Esprit*, 262 : 86-102.

SCHUMPETER, J.

1983 *Capitalisme, socialisme et démocratie*, Paris, Payot.

SEMBÈNE, O.

1980 *L'harmattan*, Paris, Présence africaine.

SOURDEL, D. & SOURDEL, J.

1996 *Dictionnaire historique de l'Islam*, Paris, PUF.

SY, C. T.

1969 *La confrérie sénégalaise des mourides*, Paris, Présence africaine.

TRAORÉ, S.

1973 *Responsabilités historiques des étudiants africains*, Paris, Anthropos.

1985 *La FEANF*, Paris, L'Harmattan.

VERNETTE, J.

1998 *L'athéisme*, Paris, PUF.

WALLERSTEIN, I.

1966 *L'Afrique des indépendances*, Paris, Présence africaine.

WINOCK, M.

1999 *Le siècle des intellectuels*, Paris, Éditions du Seuil.

WINOCK, M. & JULLIARD, J.

1996 *Dictionnaire des intellectuels : les personnes, les lieux, les moments*, Paris, Éditions du Seuil.

RÉSUMÉ

La recherche sur les intellectuels africains s'est fortement développée depuis quelques décennies, mais elle semble se reproduire à partir des mêmes problématiques. Celles-ci portent souvent sur le rapport de ces acteurs à l'État, donc leur lien au pouvoir politique, ou sur la crise de l'exercice de leur propre fonction. Nous éloignant des questionnements classiques, nous nous intéressons dans la présente étude à la place de la religion chez les intellectuels africains en France des années 1950 aux années 1980. La religion participe-t-elle de l'univers de ces derniers ? Quelle est la position des intellectuels africains vis-à-vis d'elle ? Ces acteurs ont-ils résolument sacrifié une valeur de socialisation au profit de l'idéologie marxiste ? Cette étude devrait pouvoir servir de jalons pour une réflexion plus systématique sur le rapport entre les intellectuels africains et la religion.

ABSTRACT

On Religion among African Intellectuals in France: The Odyssey of a Referent of Identities. — Research on African intellectuals has strongly developed over the past few decades, but it seems to maintain the same paradigms, often having to do with intellectuals' relations with the state, with politics and power-holders, or else with the crisis in exercising their role. Averting the classical questions, this study focuses on the place of religion among African intellectuals in France from the 1950s to the 1980s. Was religion a part of their universe? How did they position themselves in relation to it? Did they decidedly sacrifice a social value for the sake of Marxist ideology? The way is thus staked out toward a more systematic study of the relation between African intellectuals and religion.

Mots-clés/Keywords : Appartenance identitaire, intellectuels africains, islam, marxisme, mouridisme, religion/Sense of belonging, identity, African intellectuals, Islam, Marxism, Muridism, religion.