



# Religion et révolution conservatrice en Afrique

Note de recherche

Jean-François Bayart

Chaire Yves Oltramare « Religion et politique dans le monde contemporain »

IHEID, Genève

*Sociétés politiques comparées*, 59, janvier-avril 2023

ISSN 2429-1714

Éditeur : Fonds d'analyse des sociétés politiques, FASOPO, Paris | <http://fasopo.org>

Citer l'article : Jean-François Bayart, « Religion et révolution conservatrice en Afrique. Note de recherche », *Sociétés politiques comparées*, 59, janvier/avril 2023, [http://www.fasopo.org/sites/default/files/varia2\\_n59.pdf](http://www.fasopo.org/sites/default/files/varia2_n59.pdf)



## Religion et révolution conservatrice en Afrique.

Note de recherche

### Résumé

Les transformations politiques en Afrique sont comparables avec celles que connaissent différents pays de par le monde, tels que la Russie, l'Inde, Israël, la Turquie, le Brésil, la Pologne, les États-Unis. Elles relèvent d'un paradigme de la révolution conservatrice que l'on peut élaborer à partir de l'expérience historique de l'Europe de l'entre-deux-guerres. Dans ce cadre, la place politique de la religion procède moins de la foi que de la définition ethno-religieuse de la citoyenneté, concomitante du passage d'une domination impériale à une domination stato-nationale. La révolution conservatrice en Afrique met en forme une conscience du ressentiment que nourrit la mémoire traumatique de l'esclavage et de l'occupation coloniale, y compris par le biais de relations de sorcellerie au sein des familles.



## Religion and Conservative Revolution in Africa. Research Note

### Abstract

The political transformations in Africa are comparable with those in various countries around the world, such as Russia, India, Israel, Turkey, Brazil, Poland, and the United States. They are part of a paradigm of conservative revolution that one can work out from the historical experience of interwar Europe. In this framework, the political place of religion stems less from faith than from the ethno-religious definition of citizenship, concomitant with the transition from imperial to stato-national domination. The conservative revolution in Africa shapes an awareness of the resentment fed by the traumatic memory of slavery and colonial occupation, including through witchcraft relationships within families.



### Mots-clés

Afrique ; colonisation ; esclavage ; religion ; ressentiment ; révolution conservatrice ; sorcellerie.



### Keywords

Africa; colonization; conservative revolution; religion; resentment; slavery; witchcraft.

Dans les différentes parties du continent africain, l'heure est au raidissement politique. En Afrique du Nord, les « Printemps arabes » ont fait long feu et la restauration autoritaire est de mise. Elle est affichée en Égypte et, maintenant, en Tunisie. En Algérie, le *Hirak* a été étouffé. Au Maroc, l'emprise des services de sécurité sur une société en pleine transformation, et même peut-être sur le Palais, se fait de plus en plus sentir. Au sud du Sahara, l'espérance démocratique de 1989-1991 a laissé la place à la désillusion. Les militaires sont de retour au Mali, en Guinée, au Burkina Faso. Au Sénégal, le président Macky Sall prend de plus en plus de libertés avec l'État de droit. Au Togo et au Tchad, l'État familial des Eyadéma et des Déby se maintient. En Afrique centrale, les régimes de parti dominant se perpétuent sous le couvert des pouvoirs présidentiels, parfois dynastiques. La révolution soudanaise est à la peine, c'est un euphémisme, et le miracle éthiopien s'est transformé en cauchemar. En Afrique orientale et australe, la vitrine multi-partisane ne trompe guère sur la marchandise en magasin. En définitive, et sous réserve d'inventaire, seuls la République sud-africaine, le Botswana, le Nigeria et le Ghana, voire la Côte d'Ivoire et le Niger, semblent maintenir le cap démocratique, vaille que vaille, et non sans à peu près. Un bénéfice du doute que l'on peut élargir à la Gambie, à la Sierra Leone, au Liberia sans excès d'optimisme, mais plus vraiment au Bénin, où la souveraineté des urnes est devenue celle de l'argent roi que sanctifie le pentecôtisme.

En outre, la xénophobie se banalise, tantôt à l'encontre des « Blancs », dont on peut penser qu'ils l'ont bien cherché, tantôt à l'encontre des « étrangers », originaires d'autres pays du continent, comme en Afrique du Sud ou au Maghreb, notamment en Tunisie où le président Kais Saïed a évoqué un « plan criminel » visant à en « métamorphoser la composition démographique » et s'en est pris aux migrants subsahariens. L'Afrique semble être à la recherche de ses « racines », à l'initiative des gouvernements eux-mêmes, en mal de légitimation face à des opposants qui se réclament de ce répertoire, comme Ousmane Sonko au Sénégal, et sous la pression de mouvements culturels fondamentalistes identitaires, tels que les Moorish au Maroc, et d'intellectuels ou de musiciens promouvant cette sensibilité, à l'instar de Kemi Seba, le pourfendeur de la zone franc, ou du rappeur Didier Awadi<sup>1</sup>.

L'explication la plus courante de cette évolution politique et idéologique, sur fond d'imaginaire colonial, est d'ordre culturaliste. Comme le disait le bon Jacques Chirac, l'Afrique n'est pas mûre pour la démocratie car sa culture interdit que deux crocodiles mâles frayent dans le même marigot. Proverbe stupide et apocryphe, sans doute né d'une libation coloniale. Les sociétés politiques anciennes étaient généralement délibératives. Bien qu'elles ne fussent pas démocratiques au sens libéral du terme, elles reposaient sur des formes de pluralisme institutionnel et pratiquaient un exercice homéostatique du pouvoir. Ce qui n'excluait pas les aventures personnelles plus ou moins autocratiques, souvent sanguinaires, notamment dans le contexte historique de l'esclavagisme, que l'entreprise coloniale mettra en exergue pour légitimer sa « mission civilisatrice ». Mais celles-ci étaient loin de constituer la règle. En Afrique comme ailleurs, le culturalisme est une paresse de la pensée qu'infirmes l'examen des faits. L'autoritarisme postcolonial est une reproduction du commandement colonial, à la fois discrétionnaire et bureaucratique. Ses visages les plus grimaçants, Amin Dada et Bokassa, furent d'ailleurs des enfants des troupes impériales.

Du point de vue de la sociologie historique du politique, autrement plus instructive, l'accent doit être mis sur la récurrence de véritables « situations autoritaires<sup>2</sup> » qui s'accommodent d'une rythmique institutionnelle variable, faisant alterner les épisodes de diastole et de systole pour reprendre la métaphore cardiaque en usage au Brésil, mais qui témoignent de la continuité d'un processus de formation d'une classe dominante autour d'un noyau dur d'intérêts économiques, notamment agraires. Ce « bloc historique » – selon le concept d'Antonio Gramsci<sup>3</sup> – peut, ou doit savoir, lâcher du lest politique de temps à autre, sans pour autant jeter le bébé de la propriété privée avec l'eau du bain institutionnel.

<sup>1</sup> Pour une critique lucide et courageuse de ce courant, voir Elgas, *Les bons ressentiments. Essai sur le malaise post-colonial*, Paris, Riveneuve, 2023.

<sup>2</sup> Guy Hermet, « Dictature bourgeoise et modernisation conservatrice. Problèmes méthodologiques de l'analyse des situations autoritaires », *Revue française de science politique*, vol. 25, n° 6, pp. 1029-1061.

<sup>3</sup> Jean-François Bayart, *L'État en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard, 1989, chapitre 7.

Tel est en effet le cas en Afrique, dont l'économie politique est généralement mal comprise. Là où l'on parle de « corruption » – la « culture », encore et toujours ! L'Africain est corrompu, comme l'Arabe est fourbe et le Chinois cruel –, il faut entendre accumulation primitive de capital au sens marxien du terme, c'est-à-dire par l'usage de la coercition, en particulier étatique.

Néanmoins, le lien étroit que les détenteurs du pouvoir (ou leurs compétiteurs) entretiennent avec la sphère religieuse, quelle qu'en soit l'obédience, doit nous conduire à préciser l'analyse. Dans nombre de situations autoritaires (et démocratiques), la parole de Dieu se mêle à celle de César. Dans le même temps, elle ne paraît pas constituer un facteur causal surdéterminant, n'en déplaie, une fois de plus, aux culturalistes. Elle reste d'ordre politique, comme je l'ai montré, avec d'autres, dans différents travaux<sup>4</sup>. La cité, en Afrique, est « culturelle<sup>5</sup> », et en tant que telle elle est susceptible de se marier avec l'autoritarisme aussi bien qu'avec sa contestation. Autrement dit, la parole de Dieu est politiquement polysémique : « Dieu pour tous, et chacun pour soi<sup>6</sup> ! » Par les temps qui courent, celui-ci parle beaucoup d'identité et de culture, énoncés que les interprétations culturalistes ont le tort de prendre au pied de la lettre pour en faire des éléments explicatifs.

Ce que nous devons retenir aujourd'hui, c'est cet alliage entre des manifestations de rupture conservatrice, se réclamant souvent d'une forme de progressisme anti-impérialiste et souverainiste, et des mobilisations religieuses (ou contre-religieuses) plus ou moins intenses. Viennent immédiatement à l'esprit les accointances entre les régimes autoritaires de l'Ouganda, du Mozambique, de la République démocratique du Congo, et certaines Églises ou courants chrétiens charismatiques, souvent pentecôtistes. Ailleurs, c'est l'islam de sensibilité salafiste ou « frériste » (par référence aux Frères musulmans) qui contribue à déstabiliser l'ordre démocratique – par exemple au Mali, sous la houlette de l'imam Mahmoud Dicko, ancien président du Haut Conseil islamique malien. Mais nous devons également prendre en compte les mouvements armés d'orientation religieuse, tels que les variantes du djihadisme, au Sahel et dans l'océan Indien, ou les milices de certains prophétismes, par exemple celles du pasteur Ntoumi au Congo-Brazzaville, de Mungiki au Kenya, de l'Armée de résistance du Seigneur (LRA) dans le Nord de l'Ouganda et l'Est de la République centrafricaine, et des anti-Balaka partisans de François Bozizé dans ce même pays. Interviennent enfin la marchandisation du champ religieux et ses accointances avec le néolibéralisme, qui sont palpables tant du côté du pentecôtisme que de celui de l'islam. Dans les deux cas, on a pu parler de « religion de marché ». La prédication devient un business lucratif. L'invisible est lui-même absorbé par les logiques du capitalisme global, au gré de différentes formes de sorcellerie, telles que l'*ekong* ou le *famla* au Cameroun, ou du culte de la Mami Wata – la Sirène – dans le golfe de Guinée et en Afrique centrale.

Bien sûr, ce paysage politico-religieux n'a rien de cohérent à l'aune du continent. Néanmoins, il me semble que, dans son hétérogénéité, il nous dit quelque chose sur l'universalité politique de l'Afrique et sur la commensurabilité de ses sociétés avec d'autres situations de par le monde. N'assistons-nous pas à quelque chose d'assez comparable avec les régimes de Vladimir Poutine en Russie, de Recep Tayyip Erdoğan en Turquie, de Benjamin Netanyahu en Israël, de Narendra Modi en Inde, de Jair Bolsonaro au Brésil ? Ou même avec le Brexit en Grande-Bretagne, le gouvernement du PIS (*Prawo i Sprawiedliwość*, Droit et justice) en Pologne, le régime de Viktor Orbán en Hongrie, le trumpisme aux États-Unis ?

### LE PARADIGME DE LA « REVOLUTION CONSERVATRICE »

Ces expériences politiques, dans leur composition ambiguë avec la sphère religieuse (ou l'instrumentalisation de son imaginaire, toute question de transcendance mise à part), ont eu leurs précédents en Europe entre les deux guerres mondiales. Dans une conférence célèbre, « Les Lettres comme espace spirituel de la nation », donnée à Munich en 1927, Hugo von Hofmannsthal en appela à une « révolution conservatrice ». Thomas

<sup>4</sup> Jean-François Bayart, *État et religion en Afrique*, Paris, Karthala, 2018 ; Jean-François Bayart, *Violence et religion en Afrique*, Paris, Karthala, 2018.

<sup>5</sup> Ariane Zambiras et Jean-François Bayart (dir.), *La cité culturelle. Rendre à Dieu ce qui revient à César*, Paris, Karthala, 2015

<sup>6</sup> Jean-François Bayart (dir.), *Religion et modernité politique en Afrique noire. Dieu pour tous et chacun pour soi*, Paris, Karthala, 1993.

Mann parlera plus tard, à ce propos, de « monde révolutionnaire et rétrograde », de « romantisme technicisé », dans une perspective critique<sup>7</sup>. Quelle que fût leur appréciation normative, ces termes renvoyaient au fascisme italien, au national-socialisme allemand, à toute une série de régimes autoritaires d'Europe centrale et orientale qui peu ou prou lorgnaient vers ces modèles, aux mouvements politiques de cette inspiration, de ce « champ magnétique<sup>8</sup> » qui travaillaient à la même époque les démocraties libérales. J'y ajouterai pour ma part le régime de parti unique de Mustafa Kemal qui fascina la droite nationaliste allemande dans son refus du *Diktat* de la paix de Versailles – en l'occurrence du traité de Sèvres –, et le « socialisme dans un seul pays » que fit prévaloir Staline en URSS, à partir de 1924, en épousant la passion nationale grand-russe, non sans obtenir de la sorte une certaine empathie de la part de la droite nationaliste allemande, anti-bourgeoise et anti-occidentale.

Dans leur diversité, ces formules politiques entendaient apporter une réponse identitariste, sur le mode de l'« invention de la tradition<sup>9</sup> » et de l'authenticité, au changement social de la société industrielle et capitaliste de masse, voire à la menace révolutionnaire qu'elle avait engendrée et qu'incarnait le spectre de la révolution d'Octobre. Elles se faisaient fort de restaurer la dignité du peuple qu'avaient bafouée la défaite militaire (ou la « victoire mutilée », dans le cas de l'Italie) et l'abjection de la pauvreté de masse qui s'en était suivie, sur fond de crise du capitalisme, en promouvant un « Homme nouveau » par la résurrection d'un passé mythique, « aryen », « romain », « magyar », « turc », c'était selon. Elles imputaient le malheur à un bouc émissaire : le Juif, bien sûr, la franc-maçonnerie, le bourgeois, la banque, le bolchevik – ce qui revenait au même – ou encore, dans le cas turc, l'Arabe, qui avait poignardé dans le dos l'Empire ottoman (le compte des Arméniens avait entretemps été réglé), et, dans l'Union soviétique stalinienne, le koulak. Elles se nourrissaient de la « rumination » du « ressentiment », au sens de Max Scheler, à l'encontre de ces ennemis de l'intérieur, fauteurs de troubles identitaires – un ressentiment dont Cynthia Fleury a établi les affinités électives avec l'idée d'authenticité<sup>10</sup>.

Deux propriétés de ces formules politiques de l'entre-deux-guerres doivent être soulignées. D'une part, elles ont accompagné l'effondrement des empires – austro-hongrois, ottoman, russe, allemand – qui dominaient ces contrées au profit d'États-nations qui mirent en œuvre des définitions ethno-religieuses de leur citoyenneté en procédant aux opérations de purification ethnique nécessaires, comme je l'ai montré dans mon dernier ouvrage<sup>11</sup>. De l'autre, elles ont sorti la droite conservatrice ou réactionnaire de l'« impasse de l'idée contre-révolutionnaire », elles lui ont permis de « récupérer le charme de la révolution au service d'une critique radicale des principes de 1789 », ainsi que l'a fait valoir François Furet dans *Le passé d'une illusion* et au fil de son dialogue avec l'historien allemand Ernst Nolte<sup>12</sup>.

Sur la base de ces expériences historiques de l'entre-deux-guerres européen, je propose un paradigme de la révolution conservatrice en tant qu'idéaltype wébérien, à des fins comparatives, c'est-à-dire comme « opérateur d'individualisation<sup>13</sup> » des sociétés politiques singulières. Celui-ci s'énonce en sept points :

- 1) la révolution conservatrice fournit un répertoire identitariste national lors du basculement de l'empire à l'État-nation, dans le cadre d'une société de masse en proie à l'urbanisation ;
- 2) elle est le fruit de la guerre, généralement mais pas forcément de la défaite, voire de l'occupation militaire ;

<sup>7</sup> Thomas Mann, *Docteur Faustus. La vie du compositeur allemand Adrian Leverkühn racontée par un ami*, Paris, Albin Michel, 2015, p. 439.

<sup>8</sup> Philippe Burrin, *La dérive fasciste. Doriot, Déat, Bergery. 1933-1945*, Paris, Le Seuil, 1986.

<sup>9</sup> Eric J. Hobsbawm, Terence O. Ranger (dir.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

<sup>10</sup> Max Scheler, *L'homme du ressentiment*, Paris, Gallimard, 1933, p. 9 (Paris, Bartillat, 2022, pour la nouvelle édition) ; Cynthia Fleury, *Ci-gît l'amer. Guérir du ressentiment*, Paris, Gallimard, 2020, p. 147.

<sup>11</sup> Jean-François Bayart, *L'énergie de l'État. Pour une sociologie historique et comparée du politique*, Paris, La Découverte, 2022, chapitres 2 et 3.

<sup>12</sup> François Furet, *Le passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Robert Laffont/Calmann-Lévy, 1995 ; François Furet, Ernst Nolte, *Fascisme et communisme*, Paris, Plon, 1998.

<sup>13</sup> Paul Veyne, *L'inventaire des différences*, Paris, Seuil, 1976, pp. 20-21 et 35.

- 3) elle impute le malheur politique à un Autre, fût-il de l'intérieur ;
- 4) elle promeut une thématique de l'Homme nouveau dont les origines religieuses sont patentes et qui participe d'une résurrection ou d'une rédemption morale, culturelle, voire physique, du peuple par le biais de la pratique du sport et de l'hygiénisme ;
- 5) elle s'appuie sur un virilisme antibourgeois, hétéronormé et violent, censé être l'accoucheur de l'Histoire et de l'Homme nouveau, au mépris du droit et du parlementarisme, et dont Georges Sorel aura été le théoricien le plus en vue, dans son ambivalence politique ;
- 6) elle procède par invention de la tradition sur le mode du fondamentalisme identitaire, éventuellement d'orientation religieuse, sans que cela implique nécessairement la foi (« Je suis athée mais catholique », disait Charles Maurras, plus conservateur et réactionnaire que révolutionnaire conservateur, au demeurant<sup>14</sup>), en insistant sur l'authenticité et la pureté du peuple à retrouver, sauver ou instituer, éventuellement grâce à l'eugénisme ;
- 7) elle repose sur le ressentiment, la « rancune » de « ratés<sup>15</sup> », de catégories subalternes ou déclassées à l'encontre des nantis ou des étrangers, éventuellement de l'intérieur, supposés être mieux lotis par l'exploitation parasitaire du peuple à laquelle ils se livrent – ressentiment que nourrissent l'humiliation culturelle, sociale ou nationale ; la régression, l'incertitude ou la pauvreté économiques ; la relégation au statut de minorité ethno-religieuse au sein des nouveaux États nés de la dislocation des empires ; ou encore l'exode.

### LA REVOLUTION CONSERVATRICE EN AFRIQUE

Mon hypothèse est que l'Afrique connaît un processus de subjectivation politico-religieuse, sur le mode de l'invention de la tradition et de l'authenticité à recouvrer (ou sauvegarder), qui représente une forme historique singulière, et néanmoins commensurable, de « révolution conservatrice ». Son rapport au fondamentalisme religieux est complexe et ambigu, précisément parce que celui-ci est simultanément vecteur de valeurs conservatrices *et* volonté de rupture avec la « tradition », notamment avec l'ordre lignager. La spécificité historique de la révolution conservatrice en Afrique tient au type de ressentiment qu'elle met en mots et en actes. Elle renvoie tout à la fois à la mémoire traumatique de l'esclavage et de l'occupation coloniale, à la marchandisation capitaliste des sociétés, aux transformations des rapports de parenté qui s'ensuivent et prennent souvent un tour sorcellaire. Elle exprime également la douleur de l'émigration, aventure économiquement et socialement nécessaire que les politiques publiques criminelles de l'Europe ont rendue mortifère. Anthropologues et historiens ont abondamment analysé la centralité et l'intrication de ces différents facteurs au cœur même de l'intimité du sujet postcolonial. Ce qui éclaire le propos de Frantz Fanon lorsqu'il parlait, en psychiatre anti-colonialiste, du ressentiment comme d'une « colonisation de l'être<sup>16</sup> ».

Autrement dit, la révolution conservatrice en Afrique se caractériserait par le ressentiment sorcellaire dans l'ordre des rapports de parenté qui est susceptible de revêtir une ampleur nationale, par exemple en République centrafricaine, sur fond de dépossession coloniale<sup>17</sup> ; par le caractère colonial et racialisé de la défaite et de l'occupation militaire ; par la mémoire souvent refoulée de l'esclavage qui demeure sous-jacente aux rapports sociaux, mais aussi à la configuration nationale de la société politique dans des pays comme l'Angola, le Mali ou le Tchad, dans la mesure où elle est constamment réinterprétée à la lumière des enjeux contemporains<sup>18</sup> ; par l'asymétrie régionale de la formation de l'État, en partie héritée de la situation coloniale, et source de frustrations pour les provinces défavorisées ou déçues de leur prospérité au fil du temps ; et

<sup>14</sup> Cité par François Furet in François Furet, Ernst Nolte, *Fascisme et communisme*, *op. cit.*, p. 116.

<sup>15</sup> Menno ter Braak, *Le national-socialisme, doctrine de la rancune*, Rennes, La Barque, 2022 [1937], p. 10.

<sup>16</sup> Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952.

<sup>17</sup> Andrea Ceriana Mayneri, *Sorcellerie et prophétisme en Centrafrique. L'imaginaire de la dépossession en pays banda*, Paris, Karthala, 2014.

<sup>18</sup> Valerio Colosio, *"The Children of the People": Integration and Descent in a Former Slave Reservoir in Chad*, Thèse de doctorat, Brighton, University of Sussex, 2018.

aussi, n'en doutons pas, par les souffrances des guerres civiles postcoloniales, qui souvent actualisent le passé esclavagiste ou colonial.

Nous l'avons vu, le propre des révolutions conservatrices est de faire porter la responsabilité du malheur politique par un Autre. L'Afrique ne faillit pas à la règle, et son Autre est l'étranger d'excellence, le Blanc et ses suppôts locaux, les « évolués », généralement pris dans leur abstraction, l'impérialisme. Il est vrai qu'en Afrique du Nord les courants identitaristes se trouvent un nouveau suspect, le Noir, présumé « chrétien » par un Kaïs Saïed.

L'idéologie dépendantiste fut celle du nationalisme et, aujourd'hui, elle demeure celle de son prolongement, la révolution conservatrice, si tant est que l'une soit dissociable de l'autre (et ceci est un point d'interrogation crucial). Cet Autre est bien un ennemi de l'intérieur qui loge dans l'intimité de tout un chacune, au gré de la distorsion inhérente à l'État postcolonial, en tant que véhicule de la reproduction de l'hégémonie coloniale si l'on suit la thèse de Partha Chatterjee<sup>19</sup>. De ce point de vue, le ressentiment sorcellaire est central puisqu'il niche au cœur de la famille et, au moins dans certains cas, implique à ce titre l'économie politique de la traite esclavagiste d'antan dont le souvenir est encore vif dans la vie sociale<sup>20</sup>. Le spectre de la sorcellerie, le fantôme de l'esclavage demeurent les grands non-dits (ou en tout cas mal-dits) de la scène politique, au moins en Afrique subsaharienne, qu'a refoulés le nationalisme au moment de l'indépendance, dans son unanimisme. Ils en sont les « secrets publics », obsédants et sans doute opérants dans la révolution conservatrice en marche. C'est ce qui rendait si joyeusement subversive une chanson en vogue à Douala, dans les années 1970, dont j'ai malheureusement perdu le 45 tours : « On s'en fout des jaloux » (c'est-à-dire des sorciers).

Une autre particularité de la révolution conservatrice en Afrique est le caractère double du ressentiment qui l'alimente. D'une part, les aînés sociaux sont pleins de rancœur à l'encontre des cadets sociaux qui n'observent pas la « tradition », la « coutume », et leur manquent de respect au prix de comportements égoïstes, indécents et immoraux. De l'autre, les cadets sociaux rejettent les « inventeries » des vieux, lesquelles ne servent qu'à justifier leur domination et leur exploitation économique au nom de la nécessaire observance de la « tradition » et sous la menace des forces de l'invisible<sup>21</sup>. Les funérailles et, dans des sociétés où la dot reste la norme et la polygamie une propension, la scène sexuelle et matrimoniale sont des hauts lieux de ce double ressentiment, de cet effet de ciseaux dans lesquels sont pris les systèmes politiques.

Néanmoins, l'historicité propre de la révolution conservatrice en Afrique ne doit pas occulter ses éventuelles connexions avec d'autres expériences du même ordre de par le monde. Au moins trois questions viennent alors à l'esprit.

*Les révolutions conservatrices européennes de l'entre-deux-guerres ont-elles influencé le champ politique africain ?* Une première connexion possible surgit aussitôt. L'expérience des Jeunes Turcs – comme l'on dénommait en Occident le Comité Union et progrès ottoman – a servi de modèle aux Jeunes Tunisiens, aux Jeunes Sénégalais et à divers mouvements de sensibilité comparable. En outre, la plupart des intellectuels africains de l'époque ont fait leurs études supérieures en Europe et ont rencontré, d'une manière ou d'une autre, les idées conservatrices révolutionnaires qui y fleurissaient. Trop souvent, on limite le rayonnement de l'Occident à ses idées progressistes. C'est passer un peu vite par pertes et profits l'intérêt qu'ont pu susciter ses penseurs conservateurs ou réactionnaires de par les empires coloniaux, non sans ouvrir la voie à la tentation d'une alliance avec les puissances de l'Axe pendant la Seconde Guerre mondiale. Au sud du Sahara,

<sup>19</sup> Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse*, Londres, Zed Books, 1986 ; Partha Chatterjee, *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton, Princeton University Press, 1993. Sur le concept de distorsion, voir Jean-François Bayart, Ibrahima Poudiougou, Giovanni Zanoletti, *L'État de distorsion en Afrique de l'Ouest. Des empires à la nation*, Paris, Karthala/AFD, 2019. URL : <https://www.afd.fr/fr/ressources/État-distorsion-afrique-ouest> (consulté le 22/04/2023).

<sup>20</sup> Patrice Yengo, *Les mutations sorcières dans le bassin du Congo. Du ventre et de sa politique*, Paris, Karthala, 2016 ; Peter Geschiere, *Sorcellerie et politique en Afrique. La viande des autres*, Paris, Karthala, 1995 (nouvelle édition augmentée : *Witchcraft, Intimacy, and Trust. Africa in Comparison*, Chicago, University of Chicago Press, 2013).

<sup>21</sup> Voir, par exemple, Ramon Sarró, *The Politics of Religious Change on the Upper Guinea Coast: Iconoclasm Done and Undone*, Édimbourg, Edinburgh University Press, 2008 ; André Chappatte, *In Search of Tunga: Prosperity, Almighty God, and Lives in Motion in a Malian Provincial Town*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2022.

la racialisation des consciences ou des statuts ethniques – par exemple dans la région des Grands Lacs ou en Afrique australe – dut ainsi beaucoup au « darwinisme social » qui s'épanouissait dans les universités et les administrations européennes. Les historiens ont notamment montré comment les génocides des Hutu au Burundi et des Tutsi au Rwanda ont été les fruits vénéneux de pensées occidentales<sup>22</sup>.

Un lien plus diffus doit être mentionné. La Première Guerre mondiale, principale matrice des révolutions conservatrices des années 1920-1930, a également frappé l'Afrique, soit qu'elle ait elle-même constitué un champ de bataille – en particulier au Tanganyika, au Togo et au Cameroun –, soit par le biais de la conscription sur les fronts de l'Europe de l'Ouest et de l'Europe orientale, notamment dans le cas de l'Empire colonial français. Les anciens combattants de retour du front – sans compter les âmes mortes de ceux qui n'en sont pas revenus – sont devenus des figures éminentes dans les territoires coloniaux, en particulier en Afrique-occidentale française, et ont été plus ou moins cooptés dans l'ordre impérial. Aujourd'hui, leur mémoire est régulièrement convoquée par les acteurs politiques, les écrivains ou les artistes pour dénoncer les tromperies de la colonisation ou de l'impérialisme. Par ailleurs, il est intrigant que les grands prophétismes au Congo, en Oubangui-Chari, en Côte d'Ivoire, en Afrique orientale soient peu ou prou concomitants de la Grande Guerre (ou d'autres épisodes guerriers, liés à la conquête et à la « pacification »). Ils joueront un rôle majeur dans la concrétion de l'idée de nation dans les différents pays concernés, même si les historiens n'y discernent plus à proprement parler des protonationalismes. Or le kimbanguisme en République démocratique du Congo, le matsouanisme au Congo-Brazzaville, les différents surgesons du harrisme en Côte d'Ivoire, dans leur geste prophétique de rupture, n'ont jamais rien eu de particulièrement « progressiste » sur le plan politique, et ce jusqu'à aujourd'hui où ils tiennent souvent lieu de religion nationale ou ethnique dont les servants figurent parmi les intellectuels organiques des régimes en place.

*En deuxième lieu, dans quelle mesure la reproduction de l'hégémonie par le mouvement nationaliste – toujours en suivant l'interprétation de Partha Chatterjee – a-t-elle emprunté des motifs aux révolutions conservatrices européennes de l'entre-deux-guerres ?* Certaines traces sont visibles, comme le style de commandement ou la politique de masse dans le cadre d'un régime de parti unique, avec son culte de la personnalité, encore que le modèle communiste du « centralisme démocratique » ait sans doute eu plus d'influence par l'intermédiaire du bourguibisme qui s'en était clairement inspiré (plus tard, le maoïsme fournira une autre référence que prisera un Mobutu).

*En troisième lieu, quelle a été la part de « réverbération<sup>23</sup> » de l'expérience coloniale sur les révolutions conservatrices européennes ?* Au Portugal, l'Homme nouveau salazariste fut celui des caravelles : le saint, le conquérant dont le colon devait être l'avatar. En Italie, Mussolini vit aussi dans la conquête coloniale une expérience de régénération du peuple. En Turquie, le kémalisme, dans le sillage de l'Empire ottoman, s'inspira de l'expérience coloniale française et italienne en Afrique du Nord pour « civiliser » l'Anatolie, par exemple en matière d'urbanisme et d'habitat<sup>24</sup>. Surtout, la colonisation a été la Terre promise du culturalisme, de la ségrégation raciale, de l'eugénisme social, de la « brutalisation » de la guerre, y compris de type génocidaire, dont elle a en quelque sorte élaboré les prototypes. Elle a été l'une des matrices du totalitarisme, selon Hannah Arendt, et de ce que Michel Foucault nommera le biopouvoir, même si l'on a pu lui reprocher de ne pas avoir compris l'apport de l'outre-mer dans son émergence<sup>25</sup>.

Si elle se confirmait, la révolution conservatrice en Afrique ne constituerait donc pas un isolat. Elle ne serait compréhensible qu'à l'aune mondiale dans laquelle s'inscrivent ses différentes sociétés. L'observation des faits l'illustre d'ailleurs immédiatement. Le soutien que la *Joseph Generation* pentecôtiste apporte à Yoweri

<sup>22</sup> Jean-Pierre Chrétien, *Le défi de l'ethnisme. Rwanda et Burundi*, Paris, Karthala, 2012.

<sup>23</sup> Frederick Cooper, Ann Laura Stoler (dir.), *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World*, Berkeley, University of California Press, 1997.

<sup>24</sup> Zeynep Çelik, *Empire, Architecture, and the City: French-Ottoman Encounter, 1830-1914*, Seattle, University of Washington Press, 2008 ; Sibel Bozdoğan, *Modernism and Nation-Building: Turkish Architectural Culture in the Early Republic*, Seattle, University of Washington Press, 2001.

<sup>25</sup> Hannah Arendt, *L'impérialisme*, Paris, Fayard, 1982 ; Ann Stoler, *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*, Durham, Duke University Press, 1995.

Museveni étaye l’alliance qu’a nouée ce dernier avec la *Religious Right* étatsunienne<sup>26</sup>. Le christianisme charismatique global est un rebondissement parmi d’autres de mouvements locaux de Réveil à l’époque coloniale. Son homophobie frénétique, qu’ont endossée les détenteurs du pouvoir étatique avec un tel enthousiasme qu’ils ont fini par inquiéter leurs sponsors américains, fait aussi écho à l’homo-érotisme supposé de la cour du royaume du Buganda, au XIX<sup>e</sup> siècle, et permet de délégitimer les attentes politiques que l’on prête aujourd’hui à ses sujets. Si révolution conservatrice il y a en Ouganda, elle se déroule à l’interface de l’historicité propre de sa société politique et de la scène globale.

De même, au Mozambique, la très conservatrice *Heritage Foundation* étatsunienne a épaulé la Renamo pendant la guerre civile, et leur ennemi, le Frelimo, parti nationaliste jadis marxiste, domine désormais le pays main dans la main avec la plus grande Église pentecôtiste brésilienne qu’il héberge dans l’immeuble de son siège, à Maputo<sup>27</sup>. Les liens transatlantiques entre les pentecôtismes américains et les pentecôtismes africains sont bien documentés. Mais sans doute n’a-t-on pas prêté suffisamment d’attention à leurs ramifications avec Israël que prolonge le sionisme forcené des Églises dispensationalistes, tant aux États-Unis qu’en Afrique même, où il accompagne idéologiquement la présence économique et militaire de l’État juif, mais nourrit aussi des formes de messianisme ethnique érigeant tel ou tel groupe en ixième tribu égarée d’Israël. Des compositions similaires entre des historicités de terroir et des circulations transnationales se retrouvent du côté du salafisme et du djihadisme, ou encore au sein de l’Église catholique, dont la production théologique ou idéologique des années 1940-1950 – avec des personnalités comme le Père Pierre Charles, s.j., ou le Père franciscain Placide Tempels – a pu fournir des éléments à l’imaginaire révolutionnaire conservateur. De manière plus générale, le rôle crucial de l’enseignement religieux chrétien dans l’éducation des élites nationalistes a contribué à la « modernisation culturaliste<sup>28</sup> » qu’elles ont pu incarner, par exemple au sein de l’Unita en Angola.

#### EN GUISE DE CONCLUSION, DES QUESTIONS PLUTOT QUE DES REPONSES

Le paradigme de la révolution conservatrice, en tant qu’idéaltipe, me paraît donc heuristique, étant entendu que par définition le réel hétérogène ne coïncide jamais complètement avec le concept, abstrait, destiné à l’éclairer. Ainsi, nombre des éléments qui le composent ne se retrouvent pas en Afrique du Nord, même si la dimension de l’invisible ou la mémoire de l’esclavage y sont plus présentes qu’on ne le pense souvent. Il n’empêche que l’oxymore de la révolution conservatrice permet de mieux saisir le paradoxe des fondamentalismes religieux dans leur rapport au politique (ou réciproquement) ; l’effet de ciseaux entre les ressentiments croisés des jeunes et des vieux ; le complotisme dépendantiste qui tient de plus en plus lieu d’explication politique ; la mise de formes modernes de création artistique, telles que le rap, au service simultané de la religion, de valeurs conservatrices comme l’homophobie et de la lutte anti-impérialiste ; la vogue de conceptions afrocentristes de la science ; la généralisation de la violence milicienne comme mode de régulation politique ; la sympathie qu’obtient la Russie poutinienne en dépit de sa guerre d’agression contre l’Ukraine ; la séduction qu’exercent les modèles « asiatiques » de développement ou la Turquie de Recep Tayyip Erdoğan.

La piste semble donc assez prometteuse pour que l’on en explore d’autres débouchés. Par exemple, les variantes africaines de la théologie de la libération (ou de la « théologie sous l’arbre » d’un Jean-Marc Ela), qu’a combattues le Saint-Siège avec acharnement, ne sont-elles pas de nature à nourrir la révolution conservatrice en réifiant l’identité (ou la culture) africaine ? N’est-ce pas le risque que prend Achille Mbembe, pourtant complètement étranger au culturalisme et au nationalisme méthodologique, quand il sollicite, dans son dernier ouvrage, l’apport de représentations ou de pratiques qualifiées d’africaines pour sauver le monde

<sup>26</sup> Alessandro Gusman, *Pentecôtistes en Ouganda. Générations, Sida et moralité*, Paris, Karthala, 2018 ; Christophe Broqua (dir.), « La question homosexuelle et transgenre », *Politique africaine*, n° 126, 2012.

<sup>27</sup> Éric Morier-Genoud, « Renouveau religieux et politique au Mozambique : entre permanence, rupture et historicité », *Politique africaine*, n° 134, 2014, pp. 155-177.

<sup>28</sup> Didier Péclard, *Les incertitudes de la nation en Angola. Aux racines sociales de l’Unita*, Paris, Karthala, 2015.

du désastre climatique<sup>29</sup> ? Quelles sont les « affinités électives<sup>30</sup> » éventuelles entre la problématique néolibérale de l'Émergence et celle de la révolution conservatrice dès lors que les classes moyennes ont été le pivot sur lequel s'est construit le fascisme en Italie ? Question d'autant plus importante que l'Émergence a souvent tourné, au sud du Sahara, à l'Embourbement, au prix du déclasserment d'une bonne partie de ces classes moyennes, de l'évanouissement de leurs espérances et de l'accroissement spectaculaire des inégalités.

Enfin, les historiens de l'entre-deux-guerres européen, sauf erreur de ma part, n'ont pas accordé une grande attention au lien éventuel entre la terrible épidémie de grippe dite espagnole, qui fit plus de victimes que la Grande Guerre, et le surgissement de la révolution conservatrice sur ce fond de mort de « masse », d'inflation des décès (je fais ici allusion aux pages pénétrantes qu'Elias Canetti a consacrées à l'inflation comme phénomène de masse, dans son essai *Masse et puissance*, et au rôle qu'elle a eu dans la montée du nazisme<sup>31</sup>). Si cette perspective était pertinente, elle ouvrirait un nouveau champ d'interrogations sur les conséquences politiques des « paniques morales » qui se sont emparées de certains pays lors de la pandémie de VIH, des flambées de fièvre Ebola ou de la menace de la Covid-19. En tout cas, ces maladies ont été un champ de confrontation entre leurs représentations dites « traditionnelles » et leur perception par les fondamentalismes, et elles ont contribué à instaurer de nouvelles formes de gouvernement des sociétés africaines sous la houlette des bailleurs de fonds occidentaux ou arabes<sup>32</sup>.

Enfin, la délimitation des parts respectives du legs des sociétés anciennes, du moment colonial, du mouvement nationaliste et des différentes phases des régimes postcoloniaux dans la révolution conservatrice contemporaine – problème de périodisation qui était au cœur de l'échange entre François Furet et Ernst Nolte – demeure un point épineux tant est systématique la compénétration de ces durées dans le devenir de l'Afrique. La concaténation est claire en Tunisie, sur le mode du réformisme – successivement ou simultanément islamique, ottoman, colonial, nationaliste, néolibéral – dont Kaïs Saïed est le sinistre continuateur en le déclinant désormais dans une variante ethno-religieuse explicite, avec ce que cela implique en termes de racisme et de purification du corps arabo-musulman des éléments étrangers. En Égypte, il faudrait sans doute regarder du côté du filon saint-simonien qu'ont actualisé, chacun à leur tour, le khédivat, les Frères musulmans, le nassérisme et ses clones, et qui est à la vallée du Nil ce que l'« extrême centre » est à celle de la Seine depuis Thermidor et le Premier Empire, si l'on en croit l'historien Pierre Serna<sup>33</sup>. Mais la question se pose également au sud du Sahara dans les méandres de la vieille tension entre les aînés et les cadets sociaux que l'État colonial, puis postcolonial, et le capitalisme ont reprise à leur compte, non sans la redimensionner.

En définitive, le paradigme comparatif de la révolution conservatrice n'a d'utilité que s'il resitue l'historicité propre des sociétés africaines dans l'universalité du politique et dans l'effet de triangulation entre les processus d'intégration du monde, d'universalisation de l'État-nation et d'affirmation de consciences identitaires qui sont constitutifs de la globalisation depuis le XIX<sup>e</sup> siècle.

## L'AUTEUR

Jean-François Bayart est professeur et titulaire de la chaire Yves Oltramare « Religion et politique dans le monde contemporain » à l'IHEID de Genève. Il vient de publier *L'énergie de l'État. Pour une sociologie historique et comparée du politique*, Paris, La Découverte, 2022.

<sup>29</sup> Achille Mbembe, *La communauté terrestre*, Paris, La Découverte, 2023.

<sup>30</sup> Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme, suivi d'autres essais*, Paris, Gallimard, 2003, pp. 91, 173, 376 et 384.

<sup>31</sup> Elias Canetti, *Masse et puissance*, Paris, Gallimard, 1966, pp. 190 et suivantes.

<sup>32</sup> John Iliffe, *The African AIDS Epidemic: A History*, Athens, Ohio University Press, 2006 ; Fred Eboko, *Repenser l'action publique en Afrique. Du sida à l'analyse de la globalisation des politiques publiques*, Paris, Karthala, 2015 ; Vinh-Kim Nguyen, *The Republic of Therapy: Triage and Sovereignty in West Africa's Time of AIDS*, Durham, Duke University Press, 2010.

<sup>33</sup> Pierre Serna, *L'extrême centre ou le poison français, 1789-2019*, Ceyzérieu, Champ Vallon, 2019.

**ABOUT THE AUTHOR**

Jean-François Bayart is a professor at the Graduate Institute, Geneva, where he holds the Yves Oltramare “Chair for Religion and Politics in the Contemporary World”. He has just published *L'énergie de l'État. Pour une sociologie historique et comparée du politique*, Paris, La Découverte, 2022.