

Les Ecrivains Africains et leurs dieux. Une (re)lecture de J-M Ela, *Le cri de l'homme africain...*

David K. N'goran
Littérature générale et comparée
Université de Cocody, Abidjan.
Côte d'Ivoire

INTRODUCTION

Je ne suis pas de ce peuple-ci
Je ne suis pas un chrétien
Je suis de la race qui chantait dans le supplice
Je suis une bête, un nègre
J'entre au vrai royaume des enfants de cham (...)
(Arthur Rimbaud, « Mauvais sang »)

Cette (re) lecture de Jean-Marc Ela pourrait sembler *a priori* hors de propos, tant le corpus sur lequel prend appui la réflexion ne jure pas d'emblée avec la critériologie de la création littéraire. En effet, *le cri de l'homme africain, questions aux chrétiens et aux Eglises d'Afrique* (Paris, l'Harmattan, 1993) est loin d'être une œuvre littéraire *stricto sensu*. Tout au plus pourrait-on reprendre le ton déchirant et autoritaire, absolument fanonien de son auteur, pour lire le texte comme un essai formulé au confluent des sciences humaines et du « récit militant »¹, adossé à *l'épistémé* de la théologie. Pour autant, les écrits de Jean-Marc Ela sont aussi bien *signe* encodé, *signifiant* stylisé, *signifié* symbolique et lieu de discours, comme pourrait le revendiquer tout autre texte se réclamant de la littérature.

Bien plus, le corpus soumis à l'analyse prospère dans le registre de ce qu'on pourrait nommer imparfaitement « les discours africains du divin ». Ceux-ci participent d'un ensemble de *logos* tenant lieu de représentations, de croyances, d'idéologies, tel qu'on peut le constater dans le champ africain, donnant forme et corps aux diverses imaginations instituant les contenues dans « les écritures africaines »² : il s'agit, entre autres, de la problématique coloniale, celle de l'identité, le problème du savoir, la question du religieux, voire du christianisme et leurs rapports au Sujet africain.

¹ S'il fallait en faire un genre du texte littéraire, on concevrait le « récit militant », à la façon de Marc Angénot, comme « un dispositif narratif et argumentatif total, investi dans une solution globale au malheur du temps, dans un remède ultime déduit du diagnostic des tares sociales et de leurs causes, cherchant à dissiper le scandale inhérent au monde tel qu'il va (...) ». Voir Angénot, Marc, *Les grands récits militants des XIX^{ème} et XX^{ème} siècles. Religions de l'humanité et sciences de l'histoire*. Paris, l'Harmattan, 2000, p. 7-8.

² Ce syntagme peut être posé comme une chaîne conceptuelle qui permet de désigner les narrations africaines, les interprétations africaines, les sciences africaines et les inventions africaines, c'est-à-dire, en définitive, l'ensemble du champ symbolique africain.

La (re) lecture consiste, dans un premier temps, à analyser le texte de J-M³ Ela en le situant dans le vaste réseau des autres discours africains du divin existants. Dans un deuxième temps, elle permet de décrypter le glissement par lequel cette problématique est passée, chez Ela, comme dit justement Mbembe, « du modèle dogmatique au modèle herméneutique »⁴. Enfin, peut-être conviendra-t-il de trouver réponses aux « questions » que pose l'auteur aux chrétiens et aux Églises d'Afrique, en ayant recours au vocabulaire très leibnizien, d'une « théodicée » contextuellement africaine.

D) UN ETAT DU DISCOURS : Césaire, Senghor, Mongo Beti, J-M Ela...et les Autres.

Il n'est pas possible de postuler une tradition des discours africains du divin sans poser le préalable d'un état du discours de cette nature. Avec Césaire, Senghor, Mongo Beti...et les autres, J-M Ela est partie prenante de cet *ordre du discours*. Celui-ci proclame les modalités visibles de son fonctionnement à travers des formes (inter) discursives qui, par leur "branchement" ou agencement, informent de la présence et de la pertinence dans le champ littéraire africain d'une institution discursive relative au divin, voire au religieux.

De ce fait, qu'ils soient de l'ordre du divin, en tant que référence absolue et transcendantale, ou qu'ils soient du registre du religieux, en tant que représentation ritualisée et pratique cultuelle, les discours africains se profilent sous deux formes principales, fonctionnant, toutes deux, sur le mode de l'altérité et ses économies particulières.

Dans le premier cas, les Etats coloniaux et postcoloniaux proposent aux sociétés africaines qu'elles les reconnaissent comme « proclamateurs et interprètes attitrés de la vérité révélée »⁵. Le christianisme, considéré à certains égards comme un appendice du colonialisme est alors érigé en régime unique de vérité et le missionnaire devient un fonctionnaire du sacré dont l'œuvre reste indissociable de l'ambition colonialiste. L'enjeu de cette action étant d'amener le colonisé, l'indigène ou l'Africain à abandonner sa représentation de Dieu et son rapport à Dieu pour adopter une nouvelle conception de Dieu et de l'Homme, voire une nouvelle religion.

Le deuxième cas postule un lieu de contre-discours en ce qu'il apparaît comme une réplique à la *libido divine* imposée par les Etats chrétiens dominants. Ici, les choses se passent comme si les sujets « convertis » entendaient s'opposer dorénavant à toute prétention du fonctionnaire

³ L'auteur de notre corpus portera ces initiales tout au long de l'analyse.

⁴ Mbembe, Achille, « Ecrire l'Afrique à partir d'une faille », in *Politique africaine* n°77 mars 2000, p. 80.

⁵ Voir Mbembe, Achille, *Afriques indociles, Christianisme, pouvoir et Etat en société postcoloniale*, Paris, Karthala, 1988, p.13.

occidental, colonial ou postcolonial du divin, ainsi qu'à ses affidés (prêtres africains et autres missionnaires chrétiens) à monopoliser le discours sur le divin et sur le religieux. L'arène du champ discursif donne alors le jour à une "riposte" prenant, dans la plupart des cas, la forme d'une concurrence, faisant dès lors, appel aux usages de la raison, de la ruse ou de la réappropriation. Tel semble être le cas de J-M Ela, comme le montrera l'analyse.

Mais avant, il apparaît qu'en littérature⁶, la première actualisation de ce contre-discours est essentiellement le fait d'écrivains, considérés comme « pionniers » dans le champ littéraire africain, si on fait commencer son histoire sociale à partir de 1921, voire 1930⁷.

Ces écrivains instaurent une critique du malaise, lui-même, né du malentendu historique, ayant préexisté à l'avènement du christianisme en Afrique, et dont la forme la plus évidente s'exprime dans l'équation : comment se réclamer africain sans trahir le dieu chrétien « jaloux » de son unicité, et inversement, comment se définir chrétien sans avoir le sentiment de renier l'Afrique ou d'être étranger à soi-même ?

En outre, en tant qu'entreprise politique, l'œuvre chrétienne, c'est-à-dire le discours et l'action du missionnaire ont reposé essentiellement sur une pratique réelle et symbolique de la « violence »⁸. Cette violence n'est peut-être pas textuellement celle que raconte Pape N'diaye à propos des Indiens d'Amérique du Nord⁹, convertis de force au christianisme avant d'être jetés aux chiens, ou encore celle qu'ont instaurée les Mahométans, recrutant leurs ouailles au terme d'une « guerre sainte ». Mais l'entreprise chrétienne ne fut pas moins violente, car ses mécanismes et effets de contraintes, d'influence et de domination touchaient à la fois au corps, à la psychologie, aux institutions sociales, culturelles et politiques des « convertis ». Ainsi y a-t-il à l'œuvre, chez Césaire par exemple, une dénonciation radicale du mode de prospérité du christianisme. Sa démarche consiste à pendre au mot le dieu chrétien, afin de le

⁶ En effet, en interne au champ religieux, il y a ceux que J. P. Dozon et Marc Augé nomment « Prophètes » dans un sens où ils proposent à l'encontre du christianisme officiel une « bonne nouvelle » locale et militante, inspirée de la logique de la secte, c'est-à-dire, en fin de compte, religion « illégale » pour les pouvoirs coloniaux ou post-coloniaux dominants, mais « légitime » pour les populations africaines en ce qu'elle leur promet une parole alternative. Voir Dozon, J.P., *La leçon des prophètes, politique et religion en Afrique contemporaine*, suivi de Augé, Marc, *La cause des prophètes*, Paris, Seuil, 1995.

⁷ Ces bornes chronologiques tiennent compte de l'ordre général du discours littéraire afro-francophone, avec soit, l'affaire René Maran, soit, l'arrivée en France des premiers étudiants noirs africains et antillais, faisant figures de nouveaux agents littéraires noirs africains, si on tient en mépris le temps historique dit de « consentement » avec la littérature indigène incarnée par des tirailleurs comme Bakary Diallo.

⁸ Voir Mbembe, Achille, *De la postcolonie, essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2000. Voir spécialement le chapitre intitulé « Esthétique de la vulgarité » p.139-186. Voir aussi, Mouralis, Bernard, « Conversion, aliénation, souffrance, réflexion sur quelques témoignages africains », in Séminaire « arts littéraires arts cliniques », CRTH, mars 2004, inédit.

⁹ Voir N'diaye, Pape, « L'extermination des indiens d'Amérique du Nord » in *Le livre noir du colonialisme*, (sous la direction de Marc Ferro), Paris, Robert Laffont, Paris, 2003, p. 53-68.

disqualifier, en insistant sur son silence coupable « lors des sodomies monstrueuses de l'hostie et du victimaire (...) grandes galères d'un peuple forcé, enchaîné et bestialisé»¹⁰, situant ainsi les bornes temporelles de l'histoire africaine du christianisme et/ou de l'histoire chrétienne de l'Afrique, entre la geste esclavagiste et l'avènement colonial.

Dans cette même perspective, Senghor adresse sa « prière de paix » au messie chrétien en mettant un accent particulier sur « le sang de ses frères », inséparable des événements, dans leurs déroulés factuels :

Je sais bien que ce sang est la libation printanière dont les Grands publicains depuis septante années engraisent les terres d'Empire. / Seigneur au pied de cette croix ce n'est plus toi l'arbre de la douleur, mais au-dessus de l'ancien et du nouveau monde l'Afrique crucifiée. / Et son bras droit s'étend sur mon pays, et son côté gauche ombre l'Amérique (...) ¹¹

Mongo béli, dans *Le pauvre Christ de Bomba*, formule la même critique. Il décrit la scénique de la violence comme le double absolu du Père missionnaire Drumont, baroudeur engagé dans une interminable rixe des cultures et des religions, exerçant un contrôle absolu sur le corps et l'esprit des sujets indigènes engagés dans l'expérience chrétienne. Ainsi, lorsque Catherine, une jeune femme fut accusée d'avoir séduit le mari de Clémentine,

« Le R.P.S a fait donner une longue fessée à Catherine par le catéchiste local. Le catéchiste faisait claquer sa longue baguette de rotin sur les fesses de Catherine et Catherine se tordait et pleurait... »¹².

De même, lorsque Sanga Boto, fut accusé de maléfice, le Père missionnaire se saisit de lui et le traîna jusqu'à l'Eglise pour le soumettre à un humiliant exorcisme :

Dieu exige tout d'abord que tu révèles à ces chrétiens, à ses enfants, tous les mensonges, toutes les supercheries dont tu t'es servi pour les abuser. A cette seule condition, il te pardonnera tous les péchés (...) ouais ! Et Sanga Boto a tout avoué, tout. Il parlait d'abord bas et R.P.S. lui a commandé de parler haut, et aussitôt il a élevé la voix : il obéissait comme un enfant. Il a tout avoué ; et son miroir qui n'était qu'un miroir comme les autres et ses simagrées qui avaient pour but d'impressionner les gens. »¹³

¹⁰ Voir Césaire, Aimé, *Cahier d'un retour au pays natal*, Paris, Présence africaine, 1983, pp. 13, 50.

¹¹ Senghor, L. S. « Prière de paix » in *Hosties noires, Œuvre poétique*, p. 92

¹², Beti Mongo, *Le pauvre Christ de Bomba*, Paris, Présence africaine, [1956], 1976p. 171.

¹³ Beti, Mongo, *Op.Cit.* p. 105.

Enfin, en visite dans un village, le père entend une fête « païenne » et entre dans une terrible colère. Il part, avec ses catéchistes, à l'encontre des fêtards dont il entreprend de briser les instruments de musique :

Le R.P.S. n'a pas hésité ; il s'est précipité sur les xylophones rangés un peu à l'écart. Il les a mis en miettes. Ensuite, il s'en est pris aux tam-tams, mais ils sont plus difficiles à briser. Le R.P.S. saisissait un tam-tam à plein bras ; il le soulevait et le laissait retomber avec un cri terrifiant. Il n'avait pas réussi à briser un seul tam-tam lorsque le chef a surgi de sa case comme une grosse bête furieuse. »¹⁴

Quel est alors le sens du récit chrétien depuis son avènement dans le champ symbolique africain ?

Comme la plupart de ses pairs, Mongo beti pense que le christianisme n'a pu échapper au non sens de l'absurdité, parce qu'englué très tôt dans un *quiproquo* historique, consécutif à l'obsession, pour l'altérité religieuse, du fonctionnaire occidental du divin. Comme l'explique Zacharie, un de ses personnages :

Les premiers d'entre-nous qui sont accourus à la religion, à votre religion, y sont venus comme à ... une révélation, c'est ça, à une révélation, une école où ils acquerraient la révélation de votre secret, le secret de votre force, la force de vos avions, de vos chemins de fer (...) Au lieu de cela vous vous êtes mis à parler de Dieu, de l'âme, de la vie éternelle, etc. Est-ce que vous imaginez qu'ils ne connaissaient pas déjà tout cela avant, bien avant votre arrivée ?¹⁵

Autrement dit, l'idée d'une identité religieuse, incarnée par la barrière étanche que le christianisme a posée entre le personnage colonial et l'indigène, les pratiques occidentale et africaine du divin, justificatives de la « mission civilisatrice » est une logique faible de ses propres (dés)illusions.

Dès lors, le mérite revient, aux écrivains des « pays dominés », c'est-à-dire nés de l'expérience coloniale et soumis à un centre référentiel exogène, d'avoir proposé une réponse à cette angoisse¹⁶ fondamentale qui structure les pratiques et croyances africaines du divin, principalement du christianisme, sous la forme d'un « discours des convertis », avec son

¹⁴ Beti, Mongo, *Op.Cit.* p. 77.

¹⁵ Beti, Mongo, *Op. Cit.*, p. 46.

¹⁶ Angoisse que partagent sans doute tous les acteurs du christianisme en Afrique : Coloniaux, occidentaux, indigènes et Africains. Voir Mouralis, Bernard, « Aliénation, conversion, souffrance : Réflexion sur quelques témoignages africains », *Op. Cit.*, Ibid.

langage, ses codes, ses symboles, voire sa logique spécifique. Ce dernier se profile sous trois formes : une forme syncrétique, une forme radicale, et une forme économique.

Ainsi, la première forme propose-t-elle, la cohabitation, dans un même univers, des dieux en confrontation :

« Que descendent les anges peuls, de son trône d'ivoire la vierge et ses mains de paix noires »¹⁷

Ce type de discours a fini par déboucher sur une théologie africaine de l' « inculturation », christianisant le sujet africain et africanisant le christianisme, afin de réduire l' « étrangeté » de la rencontre de ces sujets historiques en « familiarité ». Excessivement attaché à une déconstruction, quoique nécessaire, des structures externes de domination, il lui manque, comme le déplore Mbembe, « une critique des institutions coercitives et des structures d'enfermement caractéristiques des années post-indépendance »¹⁸.

Quant à la deuxième forme, elle propose, soit, le remplacement de l'ordre divin ancien par un ordre divin nouveau, soit, le retour aux divinités africaines « authentiques »¹⁹, en prenant prétexte de l'argument africaniste de « la religion imposée ». L'auto-ethnologie qui domine cette approche radicale assure, tout à la fois, son narcissisme culturel, sa pesanteur politique et son caractère inopérant, c'est-à-dire, son inefficacité pratique.

Enfin, la dernière forme est celle qui s'apparente à une stratégie de réappropriation du *corpus* chrétien, faisant passer, chez J-M Ela par exemple, d'un modèle, jusque là, dogmatique, à un autre, herméneutique.

II) LE MODELE HERMENEUTIQUE DE J-M ELA

Le cri de l'homme africain, questions aux chrétiens et aux églises d'Afrique, paraît pour la première fois chez l'Harmattan en 1980, avant d'être rééditée chez le même éditeur en 1993. Son auteur, J-M Ela est prêtre africain de Jésus-Christ. Il naît en 1936 au Cameroun, étudie aux universités de Paris-Sorbonne et de Strasbourg où il présenta en 1969 une thèse

¹⁷ Senghor, L.S. *Elégies majeures*, p. 278.

¹⁸ Mbembe, Achille, *Afriques indociles*, *Op.Cit.*, p. 189.

¹⁹ Ainsi en est-il du « bossonisme » de l'écrivain ivoirien Jean-Marie Adiaffi. Jusqu'alors, son projet semble réduit pour l'essentiel, à un tapage exotique mêlé d'une curiosité folklorique, du fait des pièges théoriques, théologiques et culturalistes, voire dogmatiques qui l'ont dominé. Voir par exemple, *Silence on développe*, Paris, ed. du Sud, 1997.

pour l'obtention du Doctorat d'Etat en théologie sur « Transcendance de Dieu et existence humaine selon Luther. Essai d'introduction à la logique d'une théologie ».

Comme la plupart de ses textes, l'intérêt de celui qui convoque cette réflexion réside dans sa tentative d'apporter sa part de réponse à la cruciale et fondamentale question de « ce qu'être chrétien africain veut dire ». Ce qui suppose que soit (re)définis les noyaux catégorèmes de « l'Africain » et du « chrétien » autour desquels s'est articulé l'ensemble de l'énoncé de l'écrivain camerounais. Ainsi, comme s'il lui fallait contourner les joutes définitionnelles et conceptuelles qu'affectionne la théorie, ou alors, désireux de ne point courir le risque de l'essentialisme triomphant du moment, psalmodiant à tue-tête le slogan de « l'authenticité » dont les fleurs, en ces temps là, poussaient sur les rives du Congo de Mobutu Sese Seko, ainsi que dans le désert Tchadien de François Tombalbaye, J-M Ela, soumet les référents « africains » et « chrétiens » à un « effet de pragmatique »²⁰ au détriment de ce que Kripke appellerait « un désignateur rigide »²¹, dans toute sa prétention à la fixité ou à l'intemporalité. Non pas que ces signifiants soient « flottants » comme dirait Benveniste, ils sont plutôt des signifiés *déjà-là*, c'est-à-dire, deux entités s'incarnant en des faits sociaux, manifestant une posture empirique du sujet et/ou de l'objet africain dans un état du monde... Apparaît ainsi comme « chrétien africain » tout sujet colonial ou postcolonial, ayant hérité du discours du missionnaire et l'expérimentant ou l'actualisant de façon à lui conférer une dimension *praxistique*. Autrement dit, hier comme aujourd'hui, être chrétien et revendiquer une africanité qualificative revient à déterritorialiser la promesse du christianisme en procédant à un transfert qui la ramène du « ciel » vers « la terre ». Ceci implique que le sujet africain adhérent au discours du christianisme ne devra pas attendre le paradis céleste pour résoudre la question première de ses conditions, à la fois, sociales, économiques et politiques de sujet dominé, tel que le formule J-M Ela à travers ce questionnement :

²⁰ On peut concevoir ici le syntagme « effet de pragmatique » à la manière de Hilaire Bohui qui, prenant appui sur les propositions de D. Maingueneau (1997) le contextualise en situation conversationniste, soumise alors à une attente de performativité, voire d'efficacité, pour un énonciateur visant la stratégie discursive comme but à atteindre. Voir Hilaire, Bohui Djedje, « Pour les effets de pragmatique » dans *Les soleils des indépendances et Allah n'est pas obligé* de A. Kourouma », in *L'information grammaticale* n° 100, Janvier 2004, pp14-18.

²¹ Kripke nomme « désignateur rigide » une forme singulière de nomination qui permet de « désigner le même objet en n'importe quel univers possible », c'est-à-dire, comme dit Bourdieu, « concrètement, dans des états différents du même champ social (constance diachronique) ou dans des champs différents au même moment (unité synchronique) par delà la multiplicité des positions occupées ». Voir Bourdieu, Pierre, reprenant Kripke, in « L'illusion biographique », Actes de la recherche en sciences sociales n°1, 1986.

Dans la conjoncture africaine actuelle, comment les Eglises et les chrétiens d'Afrique pourront-ils mettre l'homme africain en état d'échapper à la misère et à l'inégalité, au silence et à l'oppression ?²²

Ce qui revient, à « redéfinir le projet fondamental du christianisme dans la société africaine »²³, afin d'éviter « aux Chrétiens et aux Eglises d'Afrique d'être autre chose qu'une vaste escroquerie pour des nègres mystifiés »²⁴.

Sous l'effet d'une telle médiation, J-M Ela sublime le dogme chrétien en herméneutique africaine, c'est-à-dire en grille de décodage et de (ré) interprétation du corpus chrétien en tant qu'il donne le jour à un *signe* africain. Comme dit Mbembe, cette lecture porte sur des questions aussi difficiles que

Celle de la production de la vérité religieuse en général et du statut de la vérité chrétienne en particulier, de la fonction critique et prophétique du pouvoir, des rapports entre réinterprétation de soi et actualisation de sens, et surtout du lien entre le calvaire de Dieu d'une part, et d'autre part le discours sur l'homme africain, sa souffrance historique et les luttes des Nègres pour la dignité.²⁵

Ainsi, comme toute herméneutique, celle que conçoit J-M Ela s'élabore en théorie avant de s'éprouver en application. Dans ces deux dimensions, l'on a affaire à ce qui pourrait s'appeler, d'un côté, « une autre lecture africaine de Marx ». Entendu que celle-ci désigne le marxisme dans son orthodoxie anti-religieuse comme une pensée qui, en Afrique « marche sur la tête » suivant ce que dit Karl Marx lui-même à propos de la dialectique hégélienne.

Dans ce cas, si le « soupçon » que porte la critique du « non » à la religion trouve sa justification en Afrique en attestant historiquement l'imbrication du christianisme à la colonisation et *vice versa*, tout comme la théorie du droit divin, depuis le XVII^{ème} européen jusqu'au triomphe de la laïcité, confirme l'indistinction entre le Clergé et la superstructure, la contextualisation, en certains aspects, fait mentir la proclamation de Marx selon laquelle « la religion est l'opium du peuple ». Ainsi que le dit Ela,

²² Ela, J-M, *Le cri de l'homme africain, questions aux chrétiens et aux églises d'Afrique*, Paris, l' Harmattan, 1993, p. 8.

²³ Ela, J-M, *Le cri de l'homme africain, Op.Cit. Ibid*

²⁴ Ela, J-M, *Op.Cit. Ibid.*

²⁵ Mbembe, Achille, « *Ecrire l'Afrique à partir d'une faille* », In *Politique africaine* n°77, *Op.Cit.*, p. 80.

On ne peut se contenter de reporter sur les religions africaines les analyses de Marx sur le christianisme européen au XIX^{ème} siècle (...) Ces analyses portent la marque d'un ethnocentrisme auquel le marxisme n'échappe pas²⁶.

Plus précisément,

Depuis la période esclavagiste, en Afrique comme en Amérique, les religions des Noirs n'ont jamais été des obstacles à leurs luttes, mais furent pour ces luttes mêmes, ciment de cohésion culturelle et armes utilisées contre l'oppression. Au plus fort de la colonisation, des milliers de mouvements politico-religieux ne se sont pas seulement dressés contre les missions chrétiennes, mais aussi contre le pouvoir colonial (...) la vie religieuse était destinée à devenir le support de toute contestation de la colonisation. Pour s'en convaincre, il suffirait d'examiner le poids et le rôle des messianismes religieux dans l'histoire du nationalisme en Afrique²⁷.

Il y a chez Ela, une approche du fait religieux comme « arme miraculeuse » en période de domination. Dans sa nature, la religion en général, et le christianisme en particulier, intègre alors le registre des « grands récits militants ». Il s'agit, selon Marc Angenot, d'un ensemble de formations idéologiques, présentant une spécificité cognitive et abordant la topique du mal social et ses remèdes sous la forme d'une gnoséologie de la totalité. En termes plus simples,

Ces grands récits sont des discours militants en ce sens précis qu'ils ne s'indignent du scandale du monde que pour montrer comment collectivement, il est possible d'opérer une transformation à vue (...) Ces militantismes vont du diagnostic et de l'étiologie du mal social à un remède global, à un programme de changement radical, reposant sur une manière propre de mettre la société en discours (...) ²⁸

Dès lors, le rôle de l'église, ainsi que la fonction du christianisme dans les « pays dominés » ne peuvent que s'incarner en cette posture :

Permettre à des millions d'hommes de retrouver la puissance de l'espoir. L'église doit donc « libérer » l'évangile d'un christianisme embourgeoisé qui est apparu en Afrique comme une forme particulière de l'idéologie de domination au service de l'impérialisme européen. Le christianisme n'est pas une religion de l'ordre (...) La foi qui parle à l'Africain d'aujourd'hui est celle qui le rejoint dans tous les mouvements

²⁶ Ela, J-M, *Op.Cit.*, p. 61.

²⁷ Ela, J-M, *Op.Cit.*, p. 60.

²⁸ Angenot, Marc, *Les grands récits militants des 19^{ème} et 20^{ème} siècle, religions de l'humanité et sciences de l'histoire*, Paris, L'harmattan, 2000, pp. 8-9.

de refus de l'injustice et de l'oppression, à travers les actes concrets où il s'engage pour la conquête et la possession de soi (...)²⁹

D'un autre côté, l'herméneutique de Ela, expérimentant son application, porte sur ce que l'auteur nomme « la théologie sous l'arbre »³⁰. Celle-ci s'incarne en une bonne nouvelle « par le bas ». C'est-à-dire,

Loin des bibliothèques et des bureaux, s'élaborant dans le coude à coude fraternel avec des paysans illettrés en quête du sens de la parole de Dieu, dans les situations où précisément cette parole les rejoint³¹.

Cette démarche rassemble les paysans exploités, les jeunes courbés des bidonvilles, les déclassés et les affamés des campagnes, ainsi que les opprimés des capitales sous l'appellation fanonienne des « damnés de la terre »³², ou de « masses prolétarisées » dont les chrétiens et les Eglises d'Afrique doivent aider à la libération totale, suite aux malheureux « soleils des indépendances ». Mais surtout, en tirant les leçons du modèle révolutionnaire que proposait Fanon sous la forme d'une nécessaire violence ayant fonction cathartique, éprouvant sans doute, par voie de conséquence, le chemin du maquis qu'empruntèrent les personnages de N'gal³³ ou de Mudimbe³⁴ scandant les slogans des rebellions locales au rythme du marxisme, J-M Ela propose une conversion radicale du problème de la foi dans les conditions matérielles d'existence des « dominés ». Aussi explique-t-il longuement :

Les problèmes du développement sont aujourd'hui le lieu privilégié où il importe de penser notre foi et de vivre en pensant au paradoxe de l'indépendance dans la dépendance. Il ne s'agit pas là d'un contexte historique qui pourrait rester périphérique à la foi chrétienne vécue en milieu africain. Pour entrer dans la mentalité de beaucoup d'hommes qui nous entourent, il faut se définir par rapport au projet de libération, ni la réflexion chrétienne, ni la célébration des mystères du culte ne sauraient demeurer extérieur à ce projet. En réalité, il faut organiser l'intelligence de la foi, la liturgie et la praxis évangélique à partir de ce qui est le problème actuel des peuples africains. La foi ne peut être vécue de façon intemporelle : elle doit s'inscrire

²⁹ Ela, J-M, *Op.Cit.* p. 68.

³⁰ Ela, J-M, *Op.Cit.* *Ibid.*

³¹ Ela, J-M, *Op.Cit.* *Ibid.*

³² Voir Fanon, Frantz, *Les damnés de la terre*, Paris, Maspero, 1965

³³ Voir Giambatista Viko ou le viol du discours africain, Lubumbashi, éditions Alpha-Omega, 1975.

³⁴ Voir Mudimbe, V.Y., *Entre les eaux*, Paris, Présence africaine, 1973.

dans un contexte historique et s'exprimer par une praxis, car elle doit faire apparaître en des signes compréhensibles le message de libération de l'homme en Jésus-Christ³⁵

C'est certainement au terme de ce projet global réformateur de l'homme africain, de sa société et de son histoire inventée au quotidien³⁶ par le christianisme, que se dépréciera l'interprétation apologétique de la nécessité d'être pauvre sur terre afin de gagner le ciel. A ce prix également, le sujet africain pourra s'interroger et se convertir à partir de ses conditions concrètes d'existence en prenant goût aux choses de la terre, après avoir vainement prié Dieu de lui donner un « bonheur » détaché des richesses et des joies de ce bas-monde.

En définitive, sans être obligé de tenir sa promesse du « ciel », le christianisme est invité à un matérialisme conjoncturel susceptible de concourir à la conquête de la « terre », en choisissant l'Afrique comme lieu d'expérimentation.

Pour autant, cette herméneutique de J-M Ela, quoique prétendant libérer de la sclérose du dogme à l'avantage de la dynamique de l'Histoire ne va pas sans susciter des questionnements : En effet, il semble que le « prêtre africain de Jésus Christ » procède ici à une contextualisation abondante du discours chrétien sans rassurer de sa légitimité symbolique en dehors de la *doxa* instituée autour de la « spécificité africaine ».

En d'autres termes, hormis les cas de « pauvreté », d'« exploitation » ou d'« oppression », comment le christianisme devra-t-il justifier sa légitimité, dans sa concurrence avec les autres symboles africains ou « étrangers », à propos de l'enjeu de « Dieu », voire de la « vérité » ?

Par ailleurs, en déplaçant ainsi son isotopie de « l'imaginaire » vers « le concept »³⁷, n'y a-t-il pas risque d'un franchissement de frontière entre champ religieux et champ politique qui obligerait, à long terme, à une autre lutte pour la « laïcité » des Etats africains ?

Enfin, malgré ce rapprochement presque weberien³⁸ entre les récits bibliques et le réel africain, la logique chrétienne, tenant ses ordres du centre Romain, ne reste-t-elle pas, selon ce que dit Mbembe,

Une logique impériale, nouant en un même faisceau, la construction de concepts organisateurs du monde d'ici-bas et de l'au-delà avec un imaginaire de pouvoir, de

³⁵ Ela, J-M, *Op. Cit.*, p. 108.

³⁶ En référence à Michel de Certeau, *L'invention du quotidien*, Paris, Gallimard, 1990.

³⁷ Nous reprenons ici la coupure de Glissant qui lui permet de distinguer « imaginaire » et « concept », voire « pensée de système » et « système de pensée ». Voir, Glissant, Edouard, *Introduction à une poétique du divers*, Paris, Gallimard, 1969, p. 17-18.

³⁸ Sous une forme similaire à Weber, Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* suivi d'autres essais. Edition traduite et présentée par J. P. Grossein, avec la collaboration de Fernand Cambon, Paris, Gallimard, 2003.

l'autorité, de la société, du temps, de la justice et du rêve, bref, de l'histoire et de sa vérité ultime ³⁹ ?

La réponse à ces interrogations, tout comme les forces et faiblesses des « questions » de J-M Ela aux chrétiens et aux églises d'Afrique, trouvent leur intelligibilité à travers les échos que porte le "vieux" débat sur le problème de la « théodicée » que nous actualisons au cas africain.

III) REPONSES : POUR UNE THEODICEE AFRICAINE

Le problème de la théodicée a été posé, depuis Saint Augustin, comme une tentative de validation de l'hypothèse d'un Dieu omnipotent, origine et mesure du Bien, du Beau et du Juste, en rapport avec la présence du Mal sur terre. Au siècle classique, Leibniz le systématise au sens grec de « justice de Dieu », afin d'interroger et résoudre l'apparente contradiction entre le règne du Mal et la bonté divine. Il semble alors que le Mal ne saurait être un principe en soi, qu'il est la conséquence de l'inconséquence de l'Homme tel qu'il s'est détourné de Dieu en commettant le péché. Il est, dès lors, privé de la grâce originelle et attend le Sauveur. Ainsi, autant pour les partisans et adeptes de la théodicée, la démarche consiste à prouver que malgré l'existence du mal, l'Histoire a un sens, une direction trouvant son point de chute dans une certaine eschatologie du bien, autant J-M Ela pose le problème du divin ou du religieux en Afrique dans une perspective où malgré ses faiblesses, ses tares, ses contradictions et ses désillusions, le christianisme devra donner absolument sens historique aux sociétés africaines. Pour cette raison, s'il souhaite conférer toute sa dimension éclatée à la métaphore de l'eucharistie, dénonçant ce qu'il considère comme l'ambiguïté de la mission chrétienne appliquée au cas africain, s'il procède à une lecture africaine de l'exode biblique, établissant un rapport étroit entre conscience critique et religion en Afrique noire, appelant à l'espoir et la libération par la pratique de la foi chrétienne, c'est, visiblement, afin d'élaborer sous la forme d'une promesse "plus près du corps"⁴⁰, ce que n'aura pas réussi l'orthodoxie catholique, ayant choisi le ciel comme siège de sa raison.

De toute évidence, la faisabilité d'une telle déterritorialisation, ne va pas sans poser problèmes.

³⁹ Voir Mbembe, Achille, *Afriques indociles*, Op. Cit., p. 27.

⁴⁰ Nous le soulignons.

Mais surtout, en interrogeant, prioritairement l'option de J-M Ela, il apparaît que l'auteur est à la fois sujet et objet de son discours, c'est-à-dire qu'il est producteur d'un énoncé dont le référent structure son propre mode d'être.

En effet, être à la fois « Africain » et « prêtre de Jésus-Christ » est une double interrogation. L'association de ces deux paradigmes est une problématique sociale, historique et politique de grande ampleur : dans certains cas, suivant « le paradigme du pauvre Christ de Bomba », elle a donné lieu à des raidissements identitaires, faits de rejets, de déniés et de reniements comme le christianisme l'a lui-même institué dès le départ, fasciné qu'il était par le phantasme de l'altérité. Dans d'autres cas, cette association a autorisé le Sujet africain à sonder l'objet du christianisme du côté de son régime de positivité en éprouvant le seuil de ses promesses. Elle a alors débouché sur des expériences critiques et cliniques de l'écartèlement ou de la déchirure, telles qu'elles s'expriment dans la posture de « l'écart et du paradoxe »⁴¹ donnant alors le jour au drame dont parle Mudimbe dans *L'odeur du père* : celui de « la pesanteur et la confusion du silence qui nous condamnent au repli sur nous-même »⁴². Dans d'autres cas encore, à l'exemple d'Eboussi Boulaga, avec *Christianisme sans fétiche*⁴³, à l'instar, également, de J-M Ela, il y a à l'œuvre, une théodicée investie comme capital incorporé qui permet au prêtre africain de justifier l'ordre de son appartenance, un peu comme Bourdieu parlerait d'« une sociodicée caractéristique d'une classe dominante »⁴⁴. Mais, parce que la théorie du droit divin n'a pas été véritablement à l'ordre du jour dans les Etats africains, l'on peut aisément y distinguer le pouvoir du christianisme du pouvoir des gouvernants. Dès lors, la théodicée ou sociodicée qu'élabore J-M Ela n'est pas une justification cynique d'un ordre dominant, elle semble plutôt être une justification dans un contexte africain postcolonial, d'« un esprit de corps » comme dirait encore Max Weber. Il s'agit, à la fois, de la position et de la posture vis-à-vis des « frères », d'un corporatisme institué de la profession de « prêtre africain de Jésus-Christ », c'est-à-dire, fonctionnaire du christianisme, grand symbole, dont la rencontre avec les sociétés africaines coloniales et postcoloniales n'a pas encore fini de dévoiler toutes les pages de son histoire. Il va s'en dire aussi que les termes du contentieux qu'a suscité le triptyque Europe - Christianisme - Afrique n'a pas éludé tous ses termes. De ce fait, J-M Ela a formulé des questions aux chrétiens et aux Eglises d'Afrique sous la forme d'un militantisme dont on peut convenir des forces et faiblesses, du réalisme et des utopies, de ses théories et leur applicabilité. Mais parce qu'il a

⁴¹ Voir Mouralis, Bernard, *Mudimbe ou le discours : l'écart*, Présence Africaine, 1988.

⁴² Voir Mudimbe, V.Y., *L'odeur du père, essai sur les limites de la vie et de la science en Afrique*, Paris, Présence Africaine, 1982, p. 71.

⁴³ Boulaga, Eboussi, *Christianisme sans fétiche, révélation et domination*, Paris, Présence Africaine, 2000.

⁴⁴ Bourdieu, Pierre, *Questions de sociologie*, Paris, Les éditions de Minuit, 2002, p. 264.

mis en discours un objet dont le mode de structuration et de fonctionnement se confond au Sujet et à son propre mode d'être, il semble que « le cri de l'homme africain » est également le « cri de J-M Ela », et ses questions formulées aux chrétiens et aux Eglises d'Afrique sont aussi adressées à leur auteur. A ceci, il n'apporte pas d'autres réponses qu'une théodicée contextuellement africaine, apparaissant en fin de compte, comme une justification de lui-même. Peut-être est-ce sa façon de trouver remède au malaise du vertige dont souffre le sujet africain : le chrétien tout comme l'intellectuel colonisé.

CONCLUSION

Le cri de l'homme africain, questions aux chrétiens et aux Eglises d'Afrique ne traite pas, à proprement parler, de la problématique de l'interrelation entre le fait religieux et la création littéraire. Mais par la formulation de sa thématique et par son traitement, ainsi que par la posture du sujet vis-à-vis de son objet, l'auteur, J-M Ela, pose, dans les mêmes termes, une pertinente interrogation du rapport entre le christianisme et l'ensemble du champ symbolique africain, c'est-à-dire, en définitive, le vécu africain, ici réduit au poncif économiste de « développement ».

Dans un premier temps, tel qu'il se donne à lire, ce texte ne pouvait postuler sa recevabilité, ni proclamer sa légitimité discursive que s'il prenait place dans le vaste ensemble des « discours africains du divin ». Dès lors, il a mis en confrontation les discours de l'accusation, de la contestation, avec ceux de l'interrogation ou du dépassement, ou encore, de la (ré) appropriation.

Dans un deuxième temps, cette économie interdiscursive donne lieu à un écart différentiel qui permet de voir comment J-M Ela est passé, sur un mode inhabituel, du régime dogmatique à un modèle herméneutique. Le texte confère alors une teneur militante au discours chrétien dans un sens où ce dernier procède à une déterritorialisation de ses promesses, passant ainsi « du ciel » à « la terre », de l'esprit au corps, du paradis imaginé à la société réelle avec des acteurs surhumains qui perdent leurs ailes pour intégrer la spécifique humanité africaine. Mais par-dessus tout, la lecture ne saurait perdre de vue la position sociale et l'identité institutionnelle de « celui qui parle ».

Dans un troisième temps, l'analyse de l'indistinction du sujet du discours avec son objet a autorisé une interprétation du « cri » du sujet, ainsi qu'une réponse aux « questions » que

pose le prêtre africain de Jésus-Christ, aux chrétiens et aux Eglises d'Afrique à la lumière d'un trope, d'une part, de type synecdochique ou métonymique, et d'autre part, épistémique, tel qu'il fait appel au problème de la « théodicée » ou de la « sociodicée » actualisé au contexte africain.

Dans tous les cas, qu'elles qu'en soient les formes d'usage, le symbole chrétien, comme tout *signe* religieux, prospère dans les sociétés africaines contemporaines en remplissant une fonction de « récit symboliquement surdéterminé », là où sont mises en forme toutes les angoisses fondamentales des sujets et des sociétés, qu'ils soient de « pays dominés » ou « dominants ».

BIBLIOGRAPHIE

Corpus

Ela, J-M, *Le cri de l'homme africain, questions aux chrétiens et aux Eglises d'Afrique*, Paris, L' Harmattan, 1993

Ouvrages consultés

Angenot, Marc, *Les grands récits militants des XIX^{ème} et XX^{ème} siècles. Religions de l'humanité et sciences de l'histoire*. Paris, l'Harmattan, 2000.

Beti Mongo, *Le pauvre Christ de Bomba*, Paris, Présence africaine, [1956],

Boulogna, Eboussi, *Christianisme sans fétiche, révélation et domination*, Paris, Présence Africaine, 2000.

Fanon, Frantz, *Les damnés de la terre*, Paris, Maspero, 1965.

Leibniz, *Essai de théodicée*, xxxxxxxx, xxxxxxxx , xxxxxxxx

Mattei, Jean-François, *L'Ordre du monde, Platon, Nietzsche, Heidegger*, Paris, PUF, 1989.

Mbembe, Achille, *Afriques indociles, Christianisme, pouvoir et Etat en société postcoloniale*, Paris, Karthala, 1988

Mudimbe, V.Y., *Entre les eaux*, Paris, Présence africaine, 1973.

Weber, Max, *Sociologie des Religions*, textes réunis et présentés par J.P. Grossein, introduction de J.C. Passeron, Paris, Gallimard, 1996.