



n°20, décembre 2009

Ramon Sarró

The Politics of Religious Change on the Upper Guinea Coast. Iconoclasm Done and Undone

Edinburgh, Edinburgh University Press, 2009, XX-239 p.

Bibliogr. Index (International African Library, 38)

D'autres qu'un politiste pourront dire avec plus d'autorité tout le bien qu'il faut penser de cette admirable monographie anthropologique d'un iconoclisme qui a balayé la côte guinéenne en 1956-1957. Mais il est clair que le livre de Ramon Sarró, d'une lecture agréable grâce à son style enjoué et à l'humour qui le parcourt, constitue une contribution de premier ordre à la sociologie historique de l'Etat en Afrique, et plus particulièrement à la compréhension de la genèse du mouvement nationaliste guinéen, issu de la colonisation française. L'ouvrage vaut à la fois par sa méthode et par la connaissance qu'il nous donne de la domination européenne et de la mobilisation sociale qui l'a accompagnée. Il étudie un « mouvement religieux » en s'inscrivant dans une tradition scientifique nourrie, mais en marquant ses distances par rapport à la notion même de « mouvement religieux », laquelle peut laisser entendre qu'il est des possibilités d'« immobilité » religieuse (pp. 3 et suiv.) L'intérêt du cas sur lequel il se penche tient beaucoup au fait qu'il a annoncé l'iconoclisme politique de Sékou Touré et son œuvre de « démystification » (1958-1984), avec lesquels il a présenté des « affinités électives ». D'une part, l'ouvrage permet de mieux comprendre les dynamiques sociales sur lesquelles le leader nationaliste a construit son irrésistible ascension. De l'autre, il nous suggère, sans prétendre le démontrer, que son régime disposait ainsi d'une base sociale et d'une légitimité culturelle ou religieuse que ne doit pas nous dissimuler l'exercice de la coercition, dès les années 1950.

L'action se passe dans la société baga, réputée pour ses cultes d'initiation dans les sociétés « secrètes » du *poro* et du *sande*, qui sont des machines à produire de l'« isolement », au sens où l'entendait Edwin Ardener, c'est-à-dire, dirais-je pour ma part dans les mots de Foucault, de l'hétérotopie : non seulement l'isolement géographique relatif que crée la mangrove, mais aussi celui qu'engendre l'imaginaire de la tradition et de sa soustraction permanente au regard des non-initiés. Si les sociétés secrètes sont des machines à produire de l'hétérotopie, c'est qu'elles sont simultanément des machines de pouvoir par lesquelles les aînés relèguent femmes et jeunes dans la subalternité. L'hétérotopie de la coutume a été le principe d'incorporation politique par le biais duquel la gérontocratie a assuré l'unité de la côte, zone « frontière » (*frontier*) par excellence (chapitre 3). Face à l'alliance entre la chefferie et l'administration française, constitutive du « despotisme décentralisé » (Mahmood Mamadani) de l'Etat colonial (chapitre 4), l'iconoclasme islamique d'un Asekou Sayon a revêtu une forme d'universalisme qui n'était pas sans accointances avec le nationalisme du Rassemblement démocratique africain, notamment par le truchement des anciens combattants (p. 96), et qui a entretenu des rapports plus complexes avec l'universalisme catholique, trop anti-mahométan pour devenir anticolonial, au risque de se compromettre avec la dictature de la coutume. Mais Asekou Sayon était aussi un *trickster*, un *sayon*, né après deux jumeaux, voué de ce fait à la médiation entre les mondes et à l'art oratoire, qui fut en l'occurrence à la fois « missionnaire musulman, chasseur de sorciers, destructeur de fétiches, sympathisant du RDA, leader des gens mécontents » (p. 13 et p. 122) et même... marchand d'art africain (pp. 134-135). L'iconoclasme n'exclut pas le sens du commerce. Que son djihad eût une dimension irréductiblement politique, au même titre que le Kulturkampf dont Sékou Touré prit la responsabilité et avec lequel il eut des liens épisodiques (pp. 126 et suiv.), se voit *a posteriori* confirmé par les retrouvailles contemporaines de la Guinée avec son « héritage culturel », celui de la coutume et de ses effets de pouvoir, sous les auspices des régimes successifs de Lansana Conté (1984-2008). Quand on parle de tradition en Guinée – et dans le reste de l'Afrique –, il s'agit bien évidemment de domination, ne serait-ce que parce que celle-là est devenue historiquement indissociable de la genèse de l'Etat colonial et postcolonial. J'imagine que la formule préférée de Zazie dans le taxi-brousse est : « Ma tradition, c'est du poulet ? »...

Mais l'anthropologue ne se satisfait pas de ces raccourcis. Il adopte une approche « rashomonienne » (pp. 17 et suiv.) et nous entraîne dans les complications de la mangrove dont il restitue en premier lieu la géographie historique (chapitres 2 et 3). On ne s'étonnera pas outre mesure que la côte s'énonce dans les termes de l'autochtonie de premiers arrivants supposés, et supposés également être venus du Fouta Djallon, au moins pour certains d'entre eux. L'une des

réalités que dissimule le discours de la coutume est la violence de cette histoire, dont la scène primitive, soigneusement occultée, est l'implication de la région dans la traite esclavagiste (pp. 58 et suiv.) : « Ici, nous sommes tous Baga, mais il y a Baga et Baga », explique à Ramon Sarró l'un de ses interlocuteurs. Le déni de l'esclavagisme, et de son legs, est la toile de fond de l'iconoclasme islamique et de la mobilisation nationaliste. L'un des « secrets » sur lesquels veillent jalousement les aînés a précisément trait à cet héritage, d'autant plus prégnant que les Baga « achetaient des êtres humains, mais pour en faire des Baga, et non des esclaves » (p. 63). Le fait qu'ils se soient éventuellement réfugiés dans la mangrove pour se protéger de la traite n'exclut pas qu'ils aient activement participé à cette dernière, comme cela a été démontré au sujet des Balante de la Guinée-Bissau.

Une seconde réalité de la côte est son industrialisation partielle : la ville de Kamsar est un haut lieu de la bauxite, dont l'impact direct ou indirect sur les villages (et leur « tradition ») a été considérable (pp. 38 et suiv.) En tant qu'enjeu majeur d'un Kulturkampf, la coutume a donc moins à voir avec un passé ahistorique, construit sur le mode nostalgique de sa perte, qu'avec le rapport du présent au passé historique concret, avec le changement socio-économique, et avec ses mises en forme politiques concurrentes. Elle a fini par « fatiguer » les Baga, comme ils le disent eux-mêmes, parce qu'elle a d'abord consisté en une exploitation éhontée des subalternes. L'islam et le RDA, souvent alliés sur le terrain, ont apporté des réponses à cette « fatigue » et à la coalition de l'administration coloniale et du paganisme que cautionnait bon gré mal gré la mission. Néanmoins, cette dernière a creusé une première brèche dans le « despotisme décentralisé », quitte à travailler implicitement de pair avec les nationalistes à l'échelle locale. La Jeunesse agricole catholique (JAC), à partir de 1956, s'est implantée dans la société baga et y a organisé des « soirées dansantes », souvent conjointement avec la Jeunesse du Rassemblement démocratique africain, au grand courroux des aînés qui ne pouvaient accepter une telle affirmation sociale des cadets (pp. 99 et suiv.) Parallèlement, l'islam montait en puissance (pp. 103 et suiv.). Ce fut donc dans un contexte de forte mobilisation sociale que l'iconoclasme d'Asekou Sayon se propagea comme une traînée de poudre, fort de l'adhésion d'une partie de la population baga, notamment de sa jeunesse, mais aussi de son recours à diverses formes de coercition (pp. 106 et suiv.)

L'auteur parvient à reconstituer avec beaucoup de finesse ce djihad, aussi fulgurant que bref, mais dont la mémoire ne s'est pas effacée, quoique son héraut ait vite disparu de la scène publique (en 1994, il vivait encore, retiré à quelques lieux de Conakry, et le chapitre 6 est en partie consacré à la rencontre de l'anthropologue et du prophète). Le statut religieux de la campagne iconoclaste fut très ambivalent. Si son orientation anti-sorciers et anti-aînés fut

limpide, sa conformité aux enseignements du Coran dont elle se réclamait fut immédiatement mise en doute, bien qu'Asekou Sayon s'inscrivît dans le champ islamique ouest-africain. Elle emporta d'ailleurs la sympathie d'une fraction des chrétiens. A sa manière, elle permit à ses disciples baga d'être modernes sans être occidentalisés, et d'être Africains sans être traditionalistes (p. 115). Mais elle démontra aussi que ces tensions créatrices passaient par la violence sociale et culturelle, puisqu'il y eut mort d'hommes, sans même compter les humiliations et les passages à tabac des récalcitrants ou des punis et l'abattage systématique des arbres sacrés (pp. 132 et suiv.)

Si l'on accepte l'idée qu'il y eut bien un rapport de concaténation entre l'iconoclasme prophétique et islamique (ou syncrétique) d'Asekou Sayon et l'iconoclasme bureaucraté et non moins prophétique de Sékou Touré, la cité semble avoir été « culturelle¹ » en Guinée aussi (pp. 137 et suiv.). L'une de ses matrices a été une pratique religieuse qui a contribué à définir le périmètre de la citoyenneté. Mais, ce faisant, elle n'a pas été simplement d'ordre culturel, puisque le culte civique a été partie prenante de rapports de pouvoir et a été éminemment conflictuel. En outre, elle n'a pas pris la forme d'une lutte religieuse en tant que telle, puisque la convergence des croyances semble avoir été de mise, plutôt que la conversion (p. 82 et pp. 144 et suiv.). Dans les chapitres 7 et 8, l'auteur décrit enfin comment la cité culturelle a poursuivi son cours en survivant à l'iconoclasme : les danses et les mascarades de pair avec le football et les jeux d'enfants, les représentations de l'autochtonie et de la coutume de concert avec le savoir scolaire, le rôle social des femmes au même titre que l'activisme des jeunes hommes, le silence et le secret en même temps que la mémoire continuent d'être des véhicules de la lutte sociale entre aînés et cadets.

Ramon Sarró nous livre une belle page de l'histoire sociale de l'un des Etats les plus méconnus de l'Afrique occidentale. On y rencontre des faits, des gens, des terroirs. C'est bien ainsi qu'il faut écrire la sociologie politique. Et plus précisément la sociologie politique comparée, dès lors que cette monographie conduit à une réflexion plus générale non seulement sur la genèse de l'Etat, mais encore sur l'iconoclasme.

Jean-François Bayart

¹ J.-F. Bayart (dir.), *Religion et modernité en Afrique noire. Dieu pour tous, et chacun pour soi*, Paris, Karthala, 1993, cité pp. 136-137.