

**Les dynamismes porteurs de l'expression « Religions
(traditionnelles) africaines »**

Josée NGALULA TSHIANDA*

*Professeure à l'Institut Mazenod et à l'Université Catholique du Congo

Résumé

L'auteure analyse les différents paradigmes qui ont contribué à l'émergence du concept « religions traditionnelles » ainsi que ceux que sa réception en milieux africains a générés par la suite. La naissance de « l'histoire des religions » comme discipline autonome, ainsi que le paradigme évolutionniste dans la gestion de la diversité des pratiques religieuses, ont fait acquérir au concept « animisme » un contenu sémantique religieux. Une rupture épistémologique déclencha la reconnaissance des expériences spirituelles hors de l'Occident comme « religions » à part entière. Sur le continent africain, il en naquit un mouvement intellectuel, théologique et spirituel, allant des recherches historiques approfondies jusqu'au surgissement du paradigme « kamite ». Une nouvelle dynamique s'est paradoxalement mise en route : des revendications culturelles pour la réhabilitation de l'animisme, un mouvement culturel dont se nourrissent intellectuellement certains courants du néo-paganisme en Occident.

Mots clés: religions africaines, religions traditionnelles, animisme, afrocentricité, kamite, néo-paganisme, théologie africaine.

Abstract

The author analyses the different paradigms that contributed to the emergence of the concept of "traditional religions" as well as those that its reception in African circles subsequently generated. The birth of "history of religions" as an autonomous discipline, as well as the evolutionary paradigm in the management of the diversity of religious practices, have given to the concept of "animism" a religious semantic content. An epistemological rupture generated the recognition of spiritual experiences outside the West as "religions" in their own right. On the African continent, an intellectual, theological and spiritual movement was born, ranging from in-depth historical research, to the emergence of the "Kemet" paradigm. Paradoxically, a new dynamic began to emerge : cultural demands for the rehabilitation of animism, a movement that intellectually nourishes certain currents of neo-paganism in the West.

Keywords: African religions, traditional religions, animism, Afrocentricity, Kemet paradigm, neo-paganism, African Theology.

INTRODUCTION

Les mots que nous utilisons sont toujours inscrits dans au moins un triple contexte. Il y a d'abord celui de leur création, où ils faisaient sens en désignant une réalité ou une fiction ; où ils orientaient la pensée et même des comportements, conditionnaient le regard sur la réalité et sur les personnes. Il y a ensuite le contexte de l'épreuve du temps, où les mots voient leurs contenus sémantiques initiaux demeurer statiques ou évoluer, ou parfois même disparaître carrément au profit de nouveaux sens, porteurs d'un dynamisme plus intéressant pour leurs locuteurs.

Il y a enfin le contexte de l'aujourd'hui, où il peut arriver que les locuteurs prennent les contenus sémantiques comme allant de soi, les utilisant sans toujours se poser des questions, s'imaginant parfois que ce sont des acquis inébranlables. Or, à travers les mots, circulent souvent des idéologies et des valeurs qui orientent les individus et les sociétés. C'est pour cela qu'il est important de revisiter régulièrement les mots et les concepts qui semblent être des acquis, afin de prendre conscience des paradigmes et dynamismes dont ils sont porteurs. Les réflexions qui suivent s'intéressent au concept « religions africaines » (avec sa variante « religions traditionnelles africaines »). Les milieux théologiques et des sciences des religions y sont tellement habitués qu'ils ne se posent pas (ou plus) de questions. De quel(s) dynamisme(s) ce concept est-il porteur ? Quels sont les paradigmes qui le soutiennent ? Dans quelles directions ces paradigmes orientent-ils les comportements : dans le passé, aujourd'hui et tel que l'avenir semble se dessiner ? Pour cela, nous proposons une réflexion dont la trajectoire va traverser le contexte d'émergence de ce concept et les fruits de sa valorisation, en nous intéressant plus particulièrement aux différents paradigmes et ruptures épistémologiques qui se sont succédé depuis le XVII^e siècle jusqu'en ce XXI^e siècle. Et ce, en trois vagues, développées sur cinq points. Premièrement, des intellectuels ont osé un revirement dans le paradigme de l'évolution, qui va faire générer le concept « animisme ». Deuxièmement, une première rupture épistémologique va contribuer à l'émergence du concept « religions (traditionnelles) africaines ». Et en une troisième vague, une deuxième rupture épistémologique va faire émerger, comme capitalisation du dynamisme dont l'expression « religions (traditionnelles) africaines » était porteuse, le paradigme « kamite ». Ces trois vagues sont encadrées par deux situations qui posent questions : premièrement, la persistance de l'emploi du concept « animisme » malgré son rejet scientifique lors de la première rupture épistémologique ; et deuxièmement, des

revendications pour la réhabilitation des rites autrefois stigmatisés comme « animistes ». Tout ceci pour répondre à cette question principale : de quel dynamisme le concept « religions (traditionnelles) africaines » et l'histoire qui y est liée sont-ils porteurs ?

1. Au départ : revirement dans le paradigme de l'évolution des religions.

La diversité religieuse est un phénomène qui ne date pas d'aujourd'hui. Les premières traces des activités religieuses humaines dateraient d'il y a environ 40.000 ans avant Jésus-Christ ; et il existerait, d'après la revue *Sciences humaines* de 2010, « plus de 10.000 religions dans le monde, sans compter les fractures internes (plus de 4000 Églises pour le seul christianisme) et les cultes disparus dans les brumes de l'Histoire »¹.

Devant ce constat, le réflexe du commun des mortels ainsi que des milieux scientifiques a souvent été de proposer une classification de cette pluralité religieuse, selon diverses théories : historiques, anthropologiques, philosophiques et même théologiques.

En Occident (dont nous sommes scientifiquement tributaires), la « classification » populaire qui a prévalu jusqu'au XVII^e siècle était enracinée dans une lecture historicisante des neuf premiers chapitres du livre de la Genèse, à la lumière du premier chapitre de l'épître aux Romains : on était convaincu que les premiers êtres humains étaient Adam, Eve, Caïn et Abel, Noé, etc., et qu'ils n'avaient connu qu'un seul Dieu : le créateur de l'univers. Par conséquent, pensait-on, le monothéisme était la religion « originelle » de l'humanité et si, par la suite, les êtres humains avaient eu des pratiques polythéistes, ce n'était qu'un détournement, une « perversion », une « déchéance » de ce monothéisme originel par les êtres humains qui se sont laissé entraîner au péché ou séduire par le diable. Au XVIII^e siècle, Mgr Guilbert avait résumé cette conviction ayant traversé des siècles en ces termes : « ... le polythéisme (...) C'est « l'impiété et l'injustice de ces hommes dont parle l'Apôtre (Rm 1,18-25). Si haut donc, que semble remonter dans l'histoire le polythéisme, il est, néanmoins, très certain que toujours et partout il a été précédé par le monothéisme (...) Nous avons d'ailleurs l'enseignement de la foi qui nous apprend que, dès l'origine, le premier homme reçut de Dieu même la vraie Religion. Ainsi, l'idolâtrie n'a commencé que lorsque l'homme déchu s'est détourné de Dieu et de sa Révélation directe, pour ne le plus chercher que dans les objets sensibles. Sans doute, il y trouvait encore le rayonnement des divins attributs, mais il ne tarda pas à tout confondre, le symbole et la réalité, la créature et le Créateur. Cette confusion sacrilège, où Dieu ne

se distingue plus des êtres créés, n'est autre, en spéculation, que le panthéisme philosophique, mais, dans la pratique populaire, elle conduit directement au polythéisme sous toutes ses formes les plus variées, selon l'état de civilisation et le tempérament particulier des différents peuples. »².

Notons, en passant, que c'est cette conception qui sous-tend l'interprétation théologique que, jusqu'en ce XXI^e siècle, le Catéchisme de l'Église catholique fait du polythéisme : « Mais, à cause du péché (cf. Rm 1,18-25), le polythéisme ainsi que l'idolâtrie de la nation et de son chef menacent sans cesse d'une perversion païenne cette économie provisoire » (CEC n. 57). Cette conviction qui a traversé des siècles en Occident fut ébranlée par les théories évolutionnistes, telles que reprises par certains anthropologues et historiens des religions.

1.1. Les théoriciens

C'est au XVIII^e siècle que la démarche d'une « histoire des religions », se distinguant des disciplines théologiques, devint peu à peu une science humaine plus ou moins autonome. Elle fut progressivement influencée par les études ethnographiques, anthropologiques, sociologiques, phénoménologiques, psychologiques, et même par la mythologie comparée.

C'est dans ce contexte que fut initié, pour la première fois, le paradigme évolutionniste dans la gestion de la diversité des pratiques religieuses à travers le monde, avec des postulats qui évolueront dans le temps³.

L'une des premières figures importantes du tournant marquant un nouveau paradigme fut, au XVIII^e siècle, le philosophe, économiste et historien écossais David Hume : abolissant la distinction entre histoire religieuse et histoire profane, il prit la liberté d'étudier la religion comme phénomène historique, en cherchant l'origine de la religion dans la nature humaine comme évoluant dans l'histoire. Ses découvertes scientifiques l'amènèrent, d'un côté, à remettre en question la conviction populaire d'un monothéisme originel, et de l'autre côté, à proposer l'hypothèse d'un développement, d'une évolution religieuse de l'humanité selon trois étapes : le fétichisme, le polythéisme et enfin le théisme. Pour lui, le polythéisme fut la religion primitive de l'être humain non cultivé, et c'est une forme d'erreur par laquelle est passée l'humanité avant d'accéder à la « vérité » du monothéisme⁴. Homme de son époque, D. Hume était inévitablement influencé par la thèse d'un progrès linéaire de l'esprit humain sous l'effet de la raison⁵.

D'autres auteurs du XVIIIe siècle abonderont dans le même sens d'un polythéisme originel. *Par exemple* : « Voltaire dans son 'Dictionnaire philosophique' : « le polythéisme a été la première religion des hommes [...] on a commencé à croire plusieurs dieux, avant que la raison fût assez éclairée pour ne reconnaître qu'un seul Être suprême » ; Jean-Jacques Rousseau aussi, dans 'Émile ou de l'éducation parlant des mortels' : « le polythéisme a été leur première religion, et l'idolâtrie leur premier culte. Ils n'ont pu reconnaître un seul Dieu que quand, généralisant de plus en plus leurs idées, ils ont été en état de remonter à une première cause, de réunir le système total des êtres sous une seule idée » ; ou encore Kant : « aussi voyons-nous briller chez tous les peuples, à travers le plus aveugle polythéisme, quelques étincelles du monothéisme auquel ils sont conduits, non par la réflexion ou de profondes spéculations, mais seulement par une marche naturelle de l'entendement commun s'éclairant peu à peu »⁶.

Au XIXe siècle, l'anthropologue anglais Edward Burnett Tylor emboita le pas de D. Hume, mais en proposant une variante en cinq phases dans ce passage du polythéisme au monothéisme, : d'abord l'animisme (comme la forme la plus primitive de la religion), puis le fétichisme, ensuite le naturalisme, suivi par le polythéisme et enfin le monothéisme (comme la forme la plus parfaite de la religion)⁷. Plus tard, d'autres variantes furent envisagées : « fétichisme, puis polythéisme, et enfin religion » chez Auguste Comte⁸, « fétichisme, puis polythéisme et enfin théisme » chez Benjamin Constant⁹.

1.2. Émergence et succès du concept « animisme »

E. B. Tylor est une figure importante car c'est lui qui a inauguré l'emploi du concept « animisme » dans une acception religieuse, c'est-à-dire en tant qu'une des étapes de l'évolution religieuse de l'humanité. En effet, le concept « animisme », du latin anima, fut utilisé pour la première fois autour des années 1760, dans un contexte médical, pour résumer une thèse relative au vitalisme médical proposée par le professeur Stahl : « doctrine physiologico-médicale qui, pour expliquer chaque phénomène de la vie et chaque maladie, fait intervenir dans les corps organisés, considérés comme inertes, l'âme pour principe d'action, pour cause première; telle a été la doctrine soutenue par Stahl d'abord à Léna en 1684 (...) C'est l'être immatériel que Stahl appelle âme, qui est la cause de l'activité du corps organisé (...). »¹⁰. A partir de là, l'adjectif « animiste » fut utilisé, dès 1765, pour référer aux partisans de cette doctrine. C'est seulement à partir des années 1881 que ce concept connut, à

partir des publications de E. B. Tylor, un déplacement sémantique dans le langage scientifique et courant, pour se référer désormais à une croyance religieuse précise : la croyance aux âmes actives hors de l'être vivant¹¹.

En effet, E. B. Tylor remit fortement en cause et protesta énergiquement contre les idées reçues selon lesquelles les peuples appelés à son époque « sauvages » étaient sans religion et représenteraient un état « pré-religieux », tout simplement parce que leurs manières de faire différaient de la manière dont on concevait la « religion » en Occident. Il estima que ce jugement était, en réalité, un signe qu'on regarde les autres peuples avec des idées préconçues, et que l'on n'est pas du tout entré dans l'observation bienveillante de l'autre qui permet de le connaître en profondeur. Pour E. B. Tylor, un bon chercheur ne doit pas calquer sur des réalités nouvellement découvertes dans les autres continents la définition de la « religion » que s'est donnée le monde occidental à un moment de son histoire. Et pour prouver le contraire, c'est-à-dire que les peuples considérés comme « sauvages » à son époque possédaient aussi une religion, E. B. Tylor décida d'étudier leurs pratiques religieuses en elles-mêmes, dans leur logique interne, en se défaisant du réflexe de comparaison avec l'Occident.

Pour ce faire, E. B. Tylor recourut au concept « animisme » afin de démontrer que les pratiques religieuses découvertes dans les autres continents avaient aussi un statut de « doctrine religieuse » : « Sous le nom d'animisme, je me propose d'étudier ici la doctrine profondément enracinée des êtres spirituels, croyance qui est l'essence même de la philosophie spiritualiste, en tant qu'opposée à la philosophie matérialiste. Animisme n'est point un terme technique nouveau, quoiqu'il soit rarement employé. Désignant plus spécialement la doctrine de l'âme, nous verrons avec quelle justesse il s'adapte à la façon dont nous allons envisager le mode d'évolution des idées théologiques dans l'humanité. (...) Je n'ai point dessein de m'arrêter aux aspects purement moraux des religions, je veux étudier l'animisme en tant qu'il constitue - et c'est chose indubitable - une philosophie, antique et largement répandue, qui a la foi pour théorie et pour pratique l'adoration ».

Homme de son époque, E. B. Tylor était marqué par la théorie de l'inégalité des races (sic !) qui hiérarchisait « races supérieures / races inférieures » (sic !), « peuples civilisés / peuples sauvages » (sic !)¹². Notons que cette catégorisation ne visait pas seulement les peuples des continents hors d'Europe : « *Il en a été de même au XVIIe lorsque les Russes s'implantèrent en Sibérie et rencontrèrent les*

Toungouses qu'ils qualifièrent de "magiciens conversant avec les démons". Puis, à partir du XVIIIe "siècle des Lumières", les penseurs européens tentent de comprendre le monde par la raison, et définissent les chamanes comme des imposteurs qu'il convient de démasquer. Pour ces rationalistes, les chamanes pratiquent des tours de passe-passe afin de tromper leur entourage. (...) Pendant pratiquement un siècle, la plupart des anthropologues considèrent les peuples indigènes comme "sauvages, primitifs et inférieurs" »¹³.

En utilisant le concept « animisme » pour valoriser l'expérience religieuse des peuples déclarés « primitifs /sauvages » par son époque, E. B. Tylor ne se démarqua pas de cette (surprenante !) catégorisation, et continua à utiliser le vocabulaire courant : « *L'animisme, affirmait-il, caractérise les tribus inférieures dans l'échelle de l'humanité ; puis, de ce premier échelon, modifié profondément dans le cours de son ascension, mais, du commencement à la fin, gardant une continuité parfaite, il monte et s'élève jusqu'à la hauteur de notre civilisation moderne. (...) Chez les peuples sauvages, comme chez les peuples civilisés, la base réelle de toute philosophie religieuse, c'est l'animisme. Il peut, de prime abord, ne paraître fournir qu'une bien pauvre et bien maigre définition d'un minimum de religion ; mais, en fait, cette base est suffisante ; où se trouvent, en effet, les racines, poussent ordinairement les branches* ».

Malheureusement, le fait que, dans ce contexte social et philosophique marqué par la théorie de l'inégalité des races, les écrits des deux grandes figures que sont D. Hume et E. B. Tylor mirent ensemble, dans la trame de leurs textes, le concept « religion » et les expressions « peuples primitifs », « peuples sauvages », ainsi que « races inférieures », porta un coup fatal au concept « animisme » ! Et ce, d'autant plus qu'à la même époque, le concept « fétiche » était au summum d'un processus de stigmatisation : dans le cadre de ce paradigme de l'évolution des religions, « fétiche » était devenu le nom officiellement donné par les Occidentaux aux objets de culte des civilisations dites « primitives »¹⁴.

Par conséquent, on mélangea anarchiquement, du point de vue sémantique, les concepts « animisme », « fétichisme », « magie », « sorcellerie », « occultisme ». Comme le souligne Anne-Christine Taylor, « l'animisme » y devint une espèce de fourre-tout sémantique : « De fait, comme beaucoup de notions qui appartiennent au langage professionnel des ethnologues, celle d'animisme oscille entre deux états : l'un

dans lequel le terme a un sens positif relativement précis, l'autre dans lequel il fonctionne comme une catégorie par défaut, une boîte noire où l'on range par commodité des choses partageant un vague air de famille sans trop s'interroger sur leur nature. À vrai dire, dans l'histoire de la discipline il n'y a que deux moments où l'animisme reçoit une définition positive : dans les années 1870, sous la plume d'Edward Burnett Tylor, puis tout récemment sous la plume de Philippe Descola. Le reste du temps, on est dans le mode par défaut. Le terme sert à désigner toute forme de « croyance » en des entités immatérielles animées qui ne relève ni des monothéismes ni du polythéisme - encore que la différence entre une entité individualisée au sein d'un panthéon, par convention une divinité, et une entité générique sans nom propre fait l'objet de nombreux débats, comme vous en doutez. En bref, dans ce sens par défaut, l'animisme n'est rien d'autre qu'une sorte de bidonville théologique où l'on parque tout ce qui est dépourvu des attributs d'une vraie religion »¹⁵.

2. Première rupture épistémologique

2.1. Les théoriciens

L'anthropologue américain (d'origine allemande) Franz Boas fut parmi les premiers à s'attaquer avec véhémence à la démarche comparative, en démontrant scientifiquement la fausseté de la théorie de l'évolution, et en réfutant aussi scientifiquement les catégories « races inférieures/ supérieures », « primitif/civilisé »¹⁶. Il opéra ainsi une véritable rupture épistémologique, dans le fait de poser, comme préalable pour toute démarche scientifique d'étude des cultures et des religions, l'interdiction de penser les pratiques des autres peuples comme des « étapes » obligées de progresser vers la forme occidentale de la pensée, de la civilisation ou de la religion. F. Boas insista sur le fait que le chercheur doit se limiter à décrire effectivement ce qui s'y passe, sans aucun préjugé ni arrière-pensée, et sans se faire esclave des modèles d'organisation des sociétés occidentales, car il existe une pluralité de modèles de société dans le monde. Avec cette nouvelle démarche épistémologique, « l'ethnocentrisme des occidentaux commence à se fissurer, et l'idée de l'universalité de la nature humaine fait son chemin. Boas réagit contre le racisme sous-jacent, et enseigne que les cultures doivent s'appréhender à partir de leurs critères propres »¹⁷.

Dans le domaine de l'étude des religions, ce nouveau paradigme encouragea certains chercheurs à oser penser autrement, notamment à remettre en cause la théorie

d'un polythéisme des « sociétés primitives » comme précédant historiquement le monothéisme. Par exemples : l'Écossais Andrew Lang démontra que l'idée d'un Être suprême personnel était attestée chez les populations les plus « archaïques », et que l'animisme n'y jouait qu'un rôle secondaire¹⁸. De son côté, l'Allemand Wilhelm Schmidt argumenta que les êtres humains eurent l'idée d'un seul Dieu dès les origines, mais sans cependant lui organiser un culte : c'est cette absence de culte qui le fit « oublier » au profit d'une pluralité de divinités imaginées et célébrées pour répondre à des besoins existentiels ; par conséquent il ne faut pas accuser les autres peuples qui sont en dehors de l'Occident de « polythéistes » originels¹⁹. Voir aussi Aristide Fermaud, James Henri Leuba, Stephen Herbert Langdon, Albert Hyma, Paul Radin.²⁰

Notons que, pour le cas précis de l'Afrique, l'ethnologue et archéologue allemand Leo Frobenius fut parmi les ethnologues qui osèrent contester l'idée que les Occidentaux auraient trouvé en Afrique des peuples « sauvages » auxquels ils auraient apporté la civilisation : il affirma avec conviction et preuves que les Africains de son époque étaient aussi civilisés que les Occidentaux. La description suivante de Frobenius est devenue célèbre dans les écrits africains et africanistes : « *Lorsqu'ils arrivèrent dans la baie de Guinée et abordèrent à Vaïda, les capitaines furent fort étonnés de trouver des rues bien aménagées, bordées sur une longueur de plusieurs lieues par deux rangées d'arbres ; ils traversèrent pendant de longs jours une campagne couverte de champs magnifiques, habités par des hommes vêtus de costumes éclatants dont ils avaient tissé l'étoffe eux-mêmes ! Plus au sud, dans le Royaume du Congo, une foule grouillante habillée de « soie » et de « velours », de grands États bien ordonnés, et cela dans les moindres détails, des souverains puissants, des industries opulentes. Civilisés jusqu'à la moelle des os ! Et toute semblable était la condition des pays à la côte orientale, le Mozambique, par exemple* »²¹. C'est la raison pour laquelle « Leo Frobenius fut adopté, presque sans examen critique par les grands intellectuels du mouvement littéraire et culturel de la Négritude, qui ont considéré Frobenius comme leur source pour l'illustration et la défense de ce que l'homme noir apporte à la civilisation dite de l'universel. Ces valeurs noires de portée universelle ne seront par conséquent que des apports de complément d'âme à la civilisation occidentale »²².

En effet, dans les années 1930, des étudiants africains et martiniquais à Paris avaient créé le mouvement de la Négritude, mouvement intellectuel de revirement de paradigme : ils avaient eu l'audacieuse imagination de se servir du concept de « nègre

» qu'on avait l'habitude de leur lancer à la figure comme raillerie mettant en cause leur humanité, pour forger le néologisme « négritude », en vue de créer une conscience de la fierté de soi en tant qu'individu de couleur noire. Ils avaient carrément renversé ce qui servit comme dynamique destructrice de l'identité en une arme culturelle et politique de célébration et revendication de la dignité de tout être humain²³.

Ainsi la nouveauté épistémologique initiée par F. Boas portait ses fruits dans les milieux africanistes et africains.

En ce qui concerne la nomenclature des pratiques religieuses, un des grands fruits de ce changement de paradigme fut une réévaluation de la pertinence des concepts vulgarisés sous l'ère de l'évolutionnisme : appellations « animisme », « fétichisme », « totémisme », etc. furent « remises en question en raison de leur insuffisance scientifique »²⁴ et peu à peu l'expression « religion traditionnelle » comme renvoyant à un véritable « système religieux à travers lequel l'homme (...) se meut dans sa foi en l'Être suprême »²⁵ s'imposa.

2.2. Émergence et succès du concept « religions (traditionnelles) africaines »

En ce qui concerne les recherches académiques sur le continent africain, le premier colloque à consacrer une discussion sur l'ensemble de la terminologie utilisée jusqu'alors fut celui d'Abidjan en 1961 : les anthropologues, théologiens, sociologues et historiens présents (en majorité occidentaux) y proscrivirent à l'unanimité le terme « animisme » comme impropre, et proposèrent les expressions « Religion Africaine » ou « Religion Africaine Traditionnelle » comme plus pertinentes pour parler de l'expérience religieuse de l'Afrique traditionnelle, aussi bien dans le passé qu'en ses persistances dans le présent²⁶.

Quatre ans après, le colloque organisé en 1965 au monastère de Bouaké (Côte d'Ivoire) sur la même problématique sembla préférer l'expression « Religions africaines traditionnelles » (au pluriel)²⁷. Lorsque, en mai 1966, la Faculté de théologie de l'actuelle Université Catholique du Congo (à Kinshasa) décida de créer un institut universitaire de recherche sur les religions en Afrique subsaharienne, ce fut l'expression « Religions africaines » qui l'emporta, à travers l'appellation « Centre d'études des religions africaines (CERA) », avec comme revue les « Cahiers des Religions Africaines (CRA) ».

En 1969, le tout premier document issu d'un dicastère romain après le concile Vatican II sur cette problématique utilisa l'expression : « Religions africaines »²⁸.

Deux colloques tenus sur ce sujet avant les années 1980 préférèrent aussi la terminologie « Religions africaines » : à Cotonou en 1970²⁹ et à Kinshasa en 1978³⁰. Et par la suite, plusieurs publications vont utiliser cette expression qui, non seulement reconnaît le statut de « religion » à ces expériences religieuses d'Afrique d'hier et d'aujourd'hui, mais également leur appartenance au patrimoine de toute l'humanité : « Les religions de l'Afrique appartiennent à l'humanité. Et non seulement en tant que patrimoine spirituel développé par le génie des populations de ce continent au cours de son histoire harcelée par de cruelles alternatives, mais en tant que manifestation éclatante d'un apanage religieux inhérent à la nature humaine »³¹. L'adjectif « traditionnelle » fut généralement utilisé, après les années 1980, à travers l'expression anglophone « African Traditional Religion » ou francophone « Religion Traditionnelle Africaine (RTA) ». Ce, afin de mettre l'accent sur le fait qu'il y a, dans ces « religions africaines », une dimension d'héritage ancestral multiséculaire qui ne doit pas être négligée, car elle continue, siècle après siècle, de constituer, selon l'expression d'Amadou Hampâté Bâ, « l'armature » et la « charpente » de la vie de la majorité des populations africaines³². L'usage du pluriel ou du singulier est une simple question d'accentuation : le singulier met l'accent sur l'existence (attestée) d'une base commune qui traverse la diversité religieuse du continent, tandis que le pluriel insiste sur la multiplicité et la complexité qui en découlent à cause des conditionnements géographiques et historiques.

C'est dans cette dynamique que, en 1995, le Conseil Pontifical pour le Dialogue Interreligieux recommanda officiellement de ne plus utiliser une terminologie problématique : « Certains termes (par ex. paganisme, fétichisme) véhiculent une signification négative et, de plus, ne décrivent pas réellement le contenu de ces religions. De nos jours, même un terme tel qu'animisme n'est plus communément acceptable »³³. Et de proposer officiellement la formule « Religions traditionnelles » : « Par Religions traditionnelles, nous entendons ces religions qui, contrairement aux religions mondiales qui se sont répandues dans de nombreux pays et cultures, sont demeurées dans leur environnement socio-culturel d'origine. Le terme "traditionnel" ne se réfère pas à quelque chose de statique ou d'impossible à changer, mais dénote plutôt cette matrice locale. (...) Alors qu'en Afrique ces religions sont ordinairement qualifiées de "Religions Traditionnelles Africaines", en Asie elles sont appelées "Religions tribales et Folk Religions", en Amérique

"Religions autochtones et Religions afro-américaines", et en Océanie "Religions indigènes" ».

Notons que pour l'Europe on parle de « religions antiques » ou « religions de l'antiquité »³⁴. Après pratiquement 40 ans d'usage du vocabulaire « Religion (traditionnelle) africaine », le philosophe et socio-anthropologue Issiaka-P. Latoundji Lalèyê en fit une intéressante réflexion critique : « d'une part, les religions négro-africaines proprement traditionnelles n'existent plus dans leur pureté originelle et, d'autre part, l'Afrique que l'on aurait des raisons de considérer comme traditionnelle n'est désormais accessible qu'à celui qui parvient à voir, derrière les réalisations d'une modernité qui s'en va se globalisant, les constituants encore vivants d'un héritage toujours à reconquérir et à reconstruire. Mais si la religion africaine traditionnelle n'existe plus nulle part à l'état pur et si l'Afrique traditionnelle ne fait que survivre à travers une Afrique moderne qui, elle-même, se cherche encore, la religiosité africaine, elle, existe plus que jamais et c'est justement son dynamisme exubérant et multiforme qui force l'attention et oblige à s'interroger sur elle. C'est à dessein que nous prenons le parti de nous orienter ici vers les religions de l'Afrique traditionnelle plutôt que vers les religions traditionnelles africaines. Dans un cas (celui où l'on se représente la religion traditionnelle africaine), on choisit, et il faut en prendre conscience, de procéder à un véritable travail d'archéologue, sinon même de paléontologue ; dans l'autre cas (celui où l'on oriente son regard vers les religions de l'Afrique traditionnelle), la tâche est comme facilitée ou tout au moins rendue plus simple, car l'Afrique traditionnelle continue d'exister dans l'Afrique moderne et au lieu de procéder en paléontologue, il faut se donner les moyens d'observer cette Afrique actuelle pour y retrouver, à travers une religiosité plus vivante que jamais, ce qui ne prend sens qu'à la condition sine qua non d'être replacé en liaison – ou en perspective – avec le passé et donc la tradition.

De la sorte (..) une attitude analytique – voire socio-analytique – portée par les orientations de certaines disciplines largement et couramment pratiquées de nos jours, telles que l'histoire, la sociologie, l'ethno-anthropologie, la psychologie sociale, etc., devrait suffire dans le second cas »³⁵.

C'est dire que, en plus du débat non encore clos sur l'usage du singulier ou du pluriel pour les formes religieuses héritées des ancêtres, la question de la terminologie reste encore ouverte.

3. Des persistances

Bien que, depuis les années 1980, le « terme d'animisme qui renvoie à des approches anthropologiques dépassées, soit considéré comme obsolète »³⁶, son usage péjoratif et méprisant a perduré et continue à l'être jusqu'au XXI^e siècle ! En effet, dans certains ouvrages de référence au niveau mondial et certaines grandes bibliothèques, l'expérience spirituelle des ancêtres d'Afrique, d'Amérique latine et de certaines parties d'Asie continue à être rangée dans la catégorie « animisme ». En témoigne, par exemple, cette indignation de René Tabard : « *En 1986 (...) fut publié un numéro de la revue théologique Concilium, (n° 203), ayant pour thème : Le christianisme parmi les religions contemporaines. Un lecteur intéressé par la religion dans le monde négro-africain aurait pu légitimement s'attendre à y trouver, ne serait-ce que quelques pages, sur les R.T.A. En fait, celles-ci se trouvaient étrangement absentes. A croire que le christianisme, qui s'est implanté dans cette partie de l'Afrique, s'est trouvé en terre vierge de religions... Sans doute les missionnaires y auraient trouvé des traces de pratiques pseudo-religieuses primitives, mais rien qui ne permette de considérer que les indigènes avaient une religion, comme en Europe, en Asie ou aux Amériques... Quoi qu'il en soit, en pure logique, on pouvait conclure du numéro de cette revue qu'il n'y avait pas de religion en Afrique noire, si ce n'est, bien évidemment, l'islam et le christianisme* »³⁷.

Seize ans plus tard, le 24 janvier 2002, le journal L'OBS introduisait la prière du pape en compagnie des leaders religieux d'autres religions à Assise en ces termes : « Une "journée de prière" en faveur de la paix réunit ce jeudi à Assise, dans le centre de l'Italie, le pape Jean Paul II et deux cents leaders religieux (chrétiens et musulmans, juifs et animistes) du monde entier ».

De même, la version de la Carte mondiale des religions présentée dans l'Atlas des religions publié en 2002 par Brigitte Dumortier présentait une carte de l'Afrique où les religions traditionnelles (représentées par la couleur marron clair) étaient carrément absentes³⁸! En 2005, Véronique Duchesne notait que, à part l'entrée « animisme », les pratiques et systèmes religieux africains étaient souvent absents des dictionnaires et encyclopédies consacrés aux religions³⁹.

Dans son ouvrage de 2013 sur l'indifférence religieuse en Afrique, le théologien camerounais Eloi Messi Metogo choisit consciemment la terminologie « animistes », tout en sachant que l'expression « religions traditionnelles africaines » existe : « Dans plusieurs régions d'Afrique noire, écrit-il, il n'est pas rare de

rencontrer des animistes, des musulmans et des chrétiens au sein d'une même famille... »⁴⁰.

Est également éloquente cette présentation d'une encyclopédie des religions en ligne, en 2019, qui a sauvegardé les expressions typiques du paradigme évolutionniste (« primitives, préchrétiennes, polythéistes ») : « Une façon de classer les religions consiste à distinguer les religions primitives des religions universelles. Les premières regroupent les religions traditionnelles d'Afrique, d'Océanie, de certaines parties de l'Asie et des peuples originels de l'Amérique, ainsi que les religions préchrétiennes d'Europe et les religions antiques du Proche-Orient (.). Une autre façon de classer les religions consiste à distinguer les religions monothéistes, qui reconnaissent un seul dieu, et les religions polythéistes, qui en honorent plusieurs. Le judaïsme, le christianisme et l'islam sont des religions monothéistes, tandis que l'hindouisme, les religions de la Grèce antique et des anciens peuples germaniques, ainsi que de nombreuses religions primitives sont polythéistes ».

Dans la même dynamique, un certain nombre de chrétiennes et chrétiens continuent à traiter les religions traditionnelles de superstition, fétichisme, etc. En témoigne cette présentation mise en ligne le 2 juillet 2019, sur un site des Adventistes : « Croyances fondamentales de la religion traditionnelle africaine. PA Talbot a écrit que la religion traditionnelle africaine est composée de quatre éléments importants : le polythéisme, l'anthropomorphisme, le culte des ancêtres et l'animisme (PA Talbot, *The People of Southern Nigeria*, Vol. 2, 1926, 12). E. Geoffrey Parrindera a donné le principe de cette religion qui a une classification quatre fois basée sur la croyance en un Dieu suprême, divinités, ancêtres et charmes avec ses accessoires (E. Geoffrey Parrinder, *West African Religion* (Londres : 1961, 12.). Ralph Tanner a soutenu que la religion traditionnelle africaine doit être considérée comme une religion triple basée sur l'Être suprême, les ancêtres, et le devin-magicien. Mais selon E. Bolaji Idowu, en prenant l'Afrique dans son ensemble, cinq éléments importants entrent en réalité dans la constitution de la religion traditionnelle africaine. Ce sont la foi en Dieu, la croyance en des divinités, la croyance aux esprits, la croyance dans les ancêtres, et la pratique de la magie et de la médecine, chacun avec son propre conséquent (E. Bolaji Idowu, *Religion traditionnelle africaine : une définition* (Ibadan : Fountain Publishers, 1991, 139) ».

On le voit : des ouvrages datés des années 1930 et 1960 constituent, jusqu'en 2019 (!), la source principale de l'enseignement sur les RTA qui est dispensée aux

missionnaires qui sont envoyés en Afrique. Ainsi, la rupture épistémologique qui a théoriquement délogé le para-digme de l'évolution avec sa méthode comparative dans l'approche des religions n'a pas encore été totalement assimilée ni vulgarisée, ni dans tous les milieux scientifiques, ni chez le commun des mortels, tous les continents confondus !

4. Deuxième rupture épistémologique

4. 1. Les théoriciens

Un troisième pas important fut posé lorsque, au XXe siècle, des intellectuels africains décidèrent d'étudier eux-mêmes l'histoire de l'Afrique et de l'écrire, non pour les Occidentaux, mais pour les Africaines et Africains de leur continent. En effet, les ouvrages d'histoire et géographie de l'Afrique hérités de la période coloniale commençaient avec sa « découverte » par les explorateurs du XVe siècle et étaient euro-centrés. Cela inculquait et entretenait un complexe d'infériorité vis-à-vis de l'Occident et une dépréciation de sa propre identité historique. C'est la raison pour laquelle quelques historiens africains décidèrent de changer de paradigme, forts de la conviction que l'Afrique a une histoire comme continent, une histoire qui commence bien avant que l'Occident ne la « découvre » : par conséquent, il faut restituer aux Africains et au monde entier une version non euro-centrée de l'histoire, afin de les rendre libres des préjugés issus de la persistance du paradigme de l'évolution dans l'esprit de beaucoup de gens, jusqu'en ce XXIe siècle. En voici les figures les plus emblématiques. L'historien, anthropologue et homme politique sénégalais Cheik Anta Diop (1923-1986) est parmi les premiers historiens du monde qui a affirmé et prouvé que l'Afrique noire a existé avant sa colonisation par l'Occident, avant les traites négrières (du monde arabe et de l'Occident), et même avant que le christianisme n'entre en contact avec l'Afrique du Nord aux premiers siècles de l'ère chrétienne⁴¹ !

Pour lui, l'histoire de l'Afrique et de la race noire en général a été sciemment falsifiée pour des raisons économiques, culturelles, philosophiques et religieuses, dès l'exploration européenne du continent africain commencée avec les Grecs et les Romains anciens.

C'est aux Africains et à la diaspora africaine de réécrire l'histoire de leur continent et de leur race, car « le Nègre ignore que ses ancêtres, qui se sont adaptés aux conditions matérielles de la vallée du Nil, sont les plus anciens guides de l'humanité dans la voie de la civilisation ; que ce sont eux qui ont créé les Arts, la religion (en particulier le monothéisme), la littérature, les premiers systèmes

philosophiques, l'écriture, les sciences exactes (physique, mathématiques, mécanique, astronomie, calendrier...), la médecine, l'architecture, l'agriculture, etc. à une époque où le reste de la Terre (Asie, Europe : Grèce, Rome...) était plongé dans la barbarie »⁴².

Par conséquent, les peuples africains doivent se défaire de la négation d'eux-mêmes qu'ils ont assimilée au cours de l'histoire, à travers les manuels marqués par l'impérialisme occidental car « la négation de l'histoire et des réalisations intellectuelles des peuples africains noirs est le meurtre culturel, mental, qui a déjà précédé et préparé le génocide ici et là dans le monde »⁴³.

La grande originalité de Cheik Anta Diop est d'avoir montré l'importance de la civilisation de l'Égypte pharaonique dans l'histoire de l'Afrique et du monde. Pour lui, les Africaines et Africains doivent connaître cette histoire pour avoir une conscience historique qui les dynamise et les pousse à assumer leur part de responsabilité dans la construction du monde contemporain. Capitalisant les découvertes archéologiques sur les squelettes des premiers êtres humains trouvés sur le continent africain, et qui ont conduit à parler de l'Afrique comme « berceau de l'humanité »⁴⁴, Cheik Anta Diop en tire la conclusion que, logiquement, les plus anciens phénomènes civilisationnels ont dû nécessairement avoir eu lieu sur ce continent : par conséquent, l'Afrique est aussi logiquement « berceau » de la civilisation.

Du coup, la revendication de l'initiative de pensée et d'histoire (interrompue par l'esclavagisme et la colonisation) devient, pour Cheik Anta Diop, à la fois l'objectif et la base fondamentale de l'historiographie africaine : « En disant que ce sont les ancêtres des Nègres, qui vivent aujourd'hui principalement en Afrique Noire, qui ont inventé les premiers les mathématiques, l'astronomie, le calendrier, les sciences en général, les arts, la religion, l'agriculture, l'organisation sociale, la médecine, l'écriture, les techniques, l'architecture (...) en disant tout cela on ne dit que la modeste et stricte vérité, que personne, à l'heure actuelle, ne peut réfuter par des arguments dignes de ce nom ».

Le Burkinabé Joseph Ki-Zerbo, historien et homme politique, est également un des auteurs de référence pour l'histoire de l'Afrique, car il a dirigé, avec l'UNESCO, la série L'Histoire Générale de l'Afrique, en plusieurs volumes⁴⁵. Il assigne à l'histoire le rôle de mobiliser la « conscience collective africaine » car connaître son passé rend éveillé et responsable pour construire le présent. En effet,

explique-t-il, « la recherche était un des instruments de la colonisation à un point tel que la recherche en histoire avait décidé qu'il n'y avait pas d'histoire africaine et que les Africains colonisés étaient purement et simplement condamnés à endosser l'histoire du colonisateur. C'est pourquoi nous nous sommes dit que nous devons partir de nous-mêmes pour arriver à nous-mêmes. Vous savez que nous avons recherché de nouvelles sources de l'histoire africaine, y compris la tradition orale. J'ai prouvé que le mot « préhistoire » était un mot malvenu. Je ne vois pas pourquoi les premiers humains qui avaient inventé la position debout, la parole, l'art, la religion, le feu, les premiers outils, les premiers habitats, les premières cultures seraient hors de l'histoire. Personne ne m'a contredit. Là où il y a des humains, il y a histoire, avec ou sans écriture ! Vous voyez qu'il y avait des choses à redresser »⁴⁶. Par exemple, illustre-t-il, « l'Afrique, on l'oublie très souvent, a été le premier continent dans l'histoire où l'alphabétisation et la scolarisation furent mises en œuvre.

Des milliers d'années avant que ne fussent inventés les lettres grecques alpha et beta qui sont les racines du mot alphabétisation, et le mot latin schola qui a donné scolarisation, les scribes de l'Égypte antique ont écrit, lu, compté, géré, philosophé, ausculté l'au-delà et l'absolu, en se servant du papyrus, premier support de l'écriture. Certains paysans africains appellent d'ailleurs significativement les lettrés « les gens du papier, ceux qui connaissent le papier ».

Jusqu'au XVII^e siècle, cette tradition s'est perpétuée dans de nombreux pays africains : le bassin nilotique, l'Afrique du Nord, Axoum, puis l'Éthiopie où, grâce aux établissements de l'Église orthodoxe, plusieurs négus furent des hommes de culture et des écrivains ; la Nubie et Méroé dont l'écriture reste à décoder, les pays du Soudan médiéval avec les centres d'enseignement supérieur de Tombouctou, Jenné, Gao, Kano »⁴⁷.

L'historien, linguiste et égyptologue congolais (de Brazzaville) Théophile Obenga a continué sur cette lancée, en développant la thèse d'une parenté génétique des langues négro-africaines, et en affirmant qu'il existe une famille linguistique « négro-égyptienne »⁴⁸. Il s'est investi dans les recherches et publications sur l'histoire de l'Afrique car, pour lui, il est capital pour les Africains de connaître l'évolution culturelle de leurs peuples dans le temps et dans l'espace, afin de mieux saisir et comprendre le progrès incessant de l'humanité, et y contribuer en toute lucidité et responsabilité. Plusieurs autres historiens africains se sont situés dans cette dynamique : Christophe Wondji, Elikia M'Bokolo, Djibril Tamsir Niane, etc.

4.2. Émergence du paradigme « kamite » et d'un nouveau contenu sémantique pour l'expression « religion africaine »

Les thèses et recommandations de Cheik Anta Diop ont fait surgir dans les milieux des Afro-américains un courant philosophique centré sur le concept « Afrocentricity (afrocentricité) ». L'Afro-américain Molefi Kété Asante, un des initiateurs de ce courant, en parle en ces termes : « L'Afrocentricité nous presse, nous commande de nous réinscrire, de nous repenser comme sujets de notre propre existence, et d'en tirer, de façon systématique, toutes les implications. Il s'agit là d'une démarche profondément révolutionnaire qui assène un coup fatal à la prétention et à l'arrogance occidentale dans la mesure où elle n'exige rien de moins qu'une rupture épistémologique d'avec l'Occident et une reconstruction volontaire et consciente de nous-mêmes sur des bases africaines »⁴⁹.

L'Afro-américaine Ama Mazama, qui en est également une des pionnières, précise que l'Afrocentricité constitue une manière d'être, de penser et d'agir caractérisée par une autodétermination épistémologique, culturelle, politique, économique qui met en avant une réécriture du passé des Africains à la lumière de l'Égypte pharaonique, en vue d'un apport significatif de l'Afrique pour le devenir de toute l'humanité, aujourd'hui et dans l'avenir⁵⁰.

Notons en passant qu'il faut absolument éviter de confondre « l'afrocentricité » et « l'afrocentrisme » : ce dernier est plutôt un concept négatif, inventé par l'euro-péenne Mary Lefkowitz⁵¹, afin de s'attaquer aux thèses de Cheik Anta Diop et se moquer de l'afrocentricité, car pour elle, l'Afrique n'a pas d'histoire (sic !) et les Africains sont des personnes complexées (sic !). Un certain nombre d'Occidentaux pensent comme elle.

De ce courant philosophique de « l'Afrocentricité » va naître un courant spirituel appelé « kamite » (« kemet » en anglais), mot qui provient du terme Kamita, qui serait l'appellation antique de l'Égypte. Le courant spirituel « kamite » prône la nécessité et l'urgence d'une libération spirituelle de l'Afrique devant passer par la reconnaissance et la pratique de l'antique religion de l'Égypte pharaonique. Selon ce courant, qui tire les conséquences des travaux de Cheik Anta Diop pour le domaine de la spiritualité, l'humanité étant née en Afrique, c'est logiquement ce continent qui doit avoir vu naître pour la première fois la religion (foncièrement monothéiste)⁵² ainsi que la rationalité⁵³. D'où la conviction que toutes les religions traditionnelles africaines descendent d'une seule religion antique : celle de Kamita. Cette antique religion doit

conséquemment être non seulement la religion originelle de toute l'humanité, mais aussi comme une mouture originale qui doit être inspiratrice de toutes les autres religions⁵⁴. Et ce qui prévaut dans cette mouture originale, d'après les travaux publiés par les égyptologues, c'est le « principe de Ubuntu », c'est-à-dire la primauté des valeurs de la justice, la vérité, l'ordre, la vie et l'harmonie⁵⁵.

A voir le nombre élevé de visites sur les sites internet consacrés à ce courant spirituel kamite, on doit dire qu'il suscite beaucoup d'intérêt et de la sympathie chez des jeunes intellectuels africains ! C'est dans cette dynamique que l'Encyclopedia of African Religion, la toute première encyclopédie des religions africaines publiée en 2009 par les Africains⁵⁶, a fait au moins deux options fondamentales. Premièrement, celle de ne pas être eurocentrée, en capitalisant les recherches et publications sur les religions africaines faites par les Africains, s'inscrivant ainsi dans la démarche épistémologique de l'Afrocentricité. Et deuxièmement l'option de parler de la « religion africaine », au singulier et en lien avec l'Égypte antique : *« Les Occidentaux ont eu tendance à parler de la religion égyptienne et de la religion africaine comme s'il s'agissait de deux entités distinctes. Ce qui crée une fausse dichotomie sur le continent africain, où l'Égypte est divorcée du reste de l'Afrique ou, pour le dire autrement, -Kemet est divorcée de la Nubie, comme s'il n'y avait ni contiguïté ni continuité. Ce qui est clair pour beaucoup d'auteurs qui ont écrit des entrées pour cette Encyclopédie, c'est que la religion égyptienne ancienne était une religion africaine ; on ne peut pas isoler l'Égypte de l'Afrique pas plus qu'on ne peut isoler une Rome chrétienne devant une Grande-Bretagne chrétienne, On trouve sur tous les continents deux nations différentes qui pratiquent la même religion avec des accents et des inclinaisons différents. L'Égypte, ou Kemet comme on l'appelait dans l'Antiquité, est une nation africaine dans le sens où la mémoire et les produits culturels du continent sont similaires à ceux que l'on trouve sur tout le continent ».*

Par conséquent, l'organisation des entrées de cette encyclopédie est soutenue par le paradigme kamite/kemet : « Étant donné que nous considérons la religion africaine comme une seule religion et le continent africain dans son ensemble, nous étions enclins à introduire les idées religieuses africaines classiques, du début de Kemet à l'arrivée du christianisme et plus tard de l'islam en Afrique, comme des précurseurs importants d'une grande partie de la pensée africaine continentale. Le même appel à l'éthique, fondée sur le caractère juste ; la même recherche de la vie éternelle, trouvée dans le fait de vivre une vie où le bien l'emporte sur le mal ; et la

même ouverture aux esprits ancestraux, les kas, en restant parmi la communauté des vivants, crée une appréciation du cycle récurrent de l'humanité ».

L'Afrocentricité a enfin généré un courant théologique « kamite/ kemet »). En effet, certains théologiens africains ont intégré le paradigme kamite dans l'élaboration de leur théologie. Par exemple, dans certaines de ses publications, le théologien congolais (RDC) Kalamba Nsapo s'inscrit totalement dans la dynamique de Cheik Anta Diop et juge nécessaire la rupture épistémologique avec les théologies jugées dominatrices. Il revisite la religion de l'Égypte antique, avec le présupposé que le monothéisme est né dans la vallée du Nil plus de 2000 ans avant l'ère biblique et fut l'œuvre du peuple « Kame ». Il estime qu'il s'agit là en fait d'un « monoorigisme », le concept « monothéisme » étant impropre, car il recouvre une problématique étrangère à l'Afrique pharaonique. Il en conclut que la théologie n'est pas réductible à sa configuration judéo-chrétienne, et c'est la raison pour laquelle Kalamba Nsapo subdivise les grands courants de la théologie du monde noir en trois groupes : le « paradigme égypto-nubien », le « paradigme arabo-nègre », et le « paradigme judéo-chrétien ». Ainsi, pour ce théologien, il faut reconnaître l'antériorité historique et la sublimité du paradigme égypto-nubien, et la « théologie kamite » montre aisément que le monothéisme n'est nullement le propre du judéo-christianisme⁵⁷.

Il en va à peu près de même pour le théologien congolais (RDC) jésuite Luka Lusala lu ne Nkuka, dans au moins deux de ses publications. Convaincu que l'Afrique regorge, depuis le temps pharaonique, de nombreux textes, écrits ou oraux de grande portée philosophique et religieuse pour toute l'humanité, il les étudie, les vulgarise et les capitalise, tout en gardant la spécificité du christianisme⁵⁸.

Kä Mana, un autre théologien congolais (RDC), affiche aussi la mouvance kamite dans certaines de ses interventions : en partant de la relation entre Jésus et l'Égypte (cf. exil de Jésus en Égypte), dans le contexte du souci écologique, il est convaincu que, ayant été hier le berceau de l'humanité, l'Afrique devra être demain le poumon qui permettra au monde de respirer « spirituellement », parce que l'Afrique regorge d'une ressource spirituelle précieuse qu'est le « souffle pharaonique » : « L'Égypte pharaonique, affirme-t-il, peut être considérée, dans le contexte théologique actuel, comme souffle de reconstruction d'une nouvelle société africaine et d'éducation des africains pour une vraie renaissance culturelle de l'Afrique : le souffle pharaonique de Jésus-Christ en Afrique »⁵⁹. Contrairement à Kalamba Nsapo et Luka Lusala lu ne Nkuka qui s'investissent sur la religion de l'Égypte antique, Kä Mana

intègre l'itinéraire original de la rencontre de Jésus-Christ avec l'Afrique et les Africains, depuis l'antiquité jusqu'aux églises africaines indépendantes dans ce qu'il appelle le « souffle pharaonique ».

5. Des revendications et des pratiques pour la réhabilitation de l'animisme

La valorisation de l'histoire de l'Afrique a provoqué aussi la création, par certains intellectuels africains, de mouvements religieux visant à faire revivre les valeurs des religions traditionnelles africaines qui avaient été détruites ou étouffées dans le cadre d'une activité évangélisatrice marquée par le paradigme de l'évolution des religions. Rappelant avec force détails la violence coloniale qui avait caractérisé une certaine époque missionnaire, ces intellectuels convient les Africains et Africains à un rejet total et sans complaisance des « religions importées », spécialement le christianisme et l'islam, les accusant d'être la cause de tous les maux du continent. En conclusion, il est carrément recommandé de revenir à « l'animisme » des ancêtres africains !⁶⁰.

Certains de ces intellectuels mettent parfois le paquet, en rendant gratuit l'accès à leurs livres et activités connexes. Par exemple, dans un livre publié en 2004 et intitulé « Poison blanc. Un Noir Chrétien est un Traître à la Mémoire de ses Ancêtres », l'écrivain congolais (RDC) Kayemb « Uriël » Naweji Le Nlongi fait un appel vibrant pour la « libération spirituelle de l'Afrique », en réaction à l'assimilation religieuse qui a accompagné la période de l'esclavagisme et de la colonisation. Pour lui, les monothéismes chrétien et musulman seraient une tromperie et une escroquerie : par conséquent, estime-t-il, un noir « chrétien » trahit ses ancêtres. Pour cet auteur, l'Afrique devrait retrouver ses traditions authentiques, revaloriser les royautés sacrées anciennes et les religions traditionnelles, puis éradiquer les religions étrangères du sol

africain. Une des meilleures choses qui puissent arriver à l'Afrique, clame cet auteur, c'est une déchristianisation progressive de ses populations, car le christianisme en Afrique est, pense-t-il, source de la pauvreté, de non-progrès. Ce type d'invitation théorique et longuement argumenté a déjà généré des mouvements religieux déterminés à éradiquer les « religions étrangères » de l'Afrique, par la vulgarisation de la pratique d'une spiritualité africaine héritée des ancêtres. Un premier exemple se rencontre au Mali, avec l'association « 3RNA-MAAYA (Rassemblement pour la Réhabilitation de la Religion Négro-Africaine) », fondé par Doumbi Fakoly. Pour ce mouvement, qui a adopté le paradigme kamite, les croyances chrétiennes et musulmanes ont tué l'Afrique, et il faut revenir à la religion ancestrale, en vue de

retrouver la paix sur ce continent. On y prêche le recours à la spiritualité des premiers « kamites » : « ancêtres de toutes les races, premiers pionniers dans l'investigation de tous les secteurs de l'immense activité humaine, concepteurs de la société et de la cité, l'homme noir et sa compagne des millions d'années, la femme noire, ont été les premiers à s'interroger sur le « Comment » et le « Pourquoi » de la création et à trouver les réponses satisfaisantes à ces interrogations essentielles. Ils ont découvert Dieu les premiers et l'ont enseigné à tous leurs descendants, que ceux-ci soient blancs, sémites, jaunes ou rouges. Mal compris ou adapté à d'autres réalités et habillé d'intentions malsaines, l'enseignement qu'ils ont dispensé leur est revenu dénaturé, falsifié, travesti, édulcoré, vidé de tout son sens initial. Le peuple Kamite c'est-à-dire le peuple noir, est invité à entreprendre, ici et maintenant, une relecture critique des trois livres des religions du Dieu ternaire et à se reconnecter à sa Source de Vie Ancestrale. La libération du Monde noir sera d'abord culturelle et spirituelle, sinon jamais elle ne sera. Aucun peuple ne peut se construire dans la peau d'un autre ».

Mais où va-t-on trouver les détails de la spiritualité que vivaient ces fameux ancêtres ? De nombreux sites internet y pourvoient, proposant des cours ou conférences en ligne pour la « reconnexion » aux antiques traditions religieuses africaines. L'un de ces nombreux sites YouTube est introduit de cette manière : « Pour savoir de quoi souffre un peuple il faut savoir d'où il vient, où il est tombé et corriger le tir. Par l'observation de la nature, les peuples Noirs ont créé les premières sociétés humaines, les premières sciences, les premières connaissances spirituelles, la première religion, la philosophie, etc... L'Afrique fut la plus grande puissance du monde, pendant l'antiquité, où nous avons civilisé et influencé le reste du monde pendant plus de 10 000 ans. Mais l'Entropie, la Loi Fondamentale de la vie est que Tout naît, grandit, atteint son apogée, décline et meurt. Rien ni personne, ni aucun empire n'échappe à cette loi divine qui a mis fin au règne de Kamita. C'est la 2ème Loi de la Thermodynamique ». Certains sites utilisent carrément le mot « animiste » dans leur intitulé, afin d'attirer le plus de monde possible. Dans l'un d'eux, on explique ceci : « L'animisme de Culte des Ancêtres, Isiaque, inspiré par des enseignements du prophète OSIRIS, grand prêtre Chamite. Le ressuscité ! Des milliers d'années avant Jésus, Osiris a surmonté l'épreuve de la mort en ressuscitant d'entre les morts grâce à l'intervention divine. Il a subi la passion et a instauré les « Mystères » dans la religion en général. (...) Le terme « animisme », Présence de l'âme dans le corps humain, désigne, dans son sens empirique, une Croyance monothéisme, car Dieu affirme à la

fois être seul (Dieu l'Unique) et il annonce qu'il est le créateur de toutes formes de vie. Tout l'Univers en Un : Le monde visible et invisible. La pensée Animisme, s'est transformée en science de développement psychique de l'Homme, c'est-à-dire de son développement spirituel, et reçoit la « Maât » (Justice/Vérité), reste plus que jamais, la matrice de la pensée de l'« Homme Juste. » (...) l'« Animistique » paradigme nouveau ... ».

Cette revalorisation du concept « animisme » et d'une spiritualité « animiste » (aux divers contenus) n'est pas propre à l'Afrique ni au paradigme kamite. En effet, depuis les années 1980, certains milieux occidentaux fortement inquiets à cause de la crise écologique estiment que le rejet radical de toute forme d'animisme par le siècle des Lumières aurait été une erreur majeure de la pensée occidentale ; et que ce qu'on a appelé autrefois la « pensée primitive » serait peut-être plus pertinent pour le monde contemporain. D'autres revendiquent ouvertement un retour à des logiques spirituelles et rituelles non monothéistes, estimant que le « paganisme » ou « animisme » décriés dans les siècles précédents peut contenir en lui-même une position philosophique intéressante pour le monde actuel confronté à la crise écologique, à cause d'une certaine sensibilité à la nature⁶¹. D'où l'appel au recours à « l'histoire païenne » de l'Occident⁶². C'est ce que les sociologues appellent aujourd'hui le « néo-paganisme » occidental⁶³. Et il ne s'agit pas que des slogans ! A cause de la crise écologique, cette revalorisation de l'animisme ainsi que la mise en valeur des peuples qui ont résisté au christianisme et à l'islam connaît un certain succès, comme en témoigne cette page du journal *Le Monde* en 2009 : « Non loin de Moscou, les Maris pratiquent une religion qui ne doit rien au monothéisme. Les autorités russes et l'Eglise orthodoxe les surveillent. A 800 kilomètres à l'est de Moscou, le peuple mari, d'origine finno-ougrienne, perpétue ses traditions religieuses païennes en dépit de la pression de l'Eglise orthodoxe et des autorités locales. (...) La religion pratiquée par les Maris compte plusieurs dizaines de divinités, liées à la nature et dominées par Iouma, qui correspond au Dieu suprême »⁶⁴. Il existe, depuis 1971, une association mondiale regroupant des païens du monde entier, qui s'appelle la « Pagan Federation ». Ses nombreuses publications⁶⁵, sites internet et célébrations publiques invitent les Occidentaux à considérer que l'antique « paganisme » grec, latin, celte ou germanique est « la vraie religion de l'Occident »⁶⁶, et que les « vraies » racines de l'Europe, ce n'est pas le christianisme, mais le paganisme⁶⁷. Dans cette démarche du néo-

paganisme, les Occidentaux sont confortés dans plusieurs de leurs arguments par les intellectuels africains qui prônent la revalorisation, voire le retour aux Religions Traditionnelles africaines. C'est ainsi qu'un journal aussi prestigieux que *Le Monde* a pu publier un article présentant l'état des lieux de cette problématique de la manière suivante : « L'animisme peut-il sauver le monde ? Notre chroniqueur propose de replonger dans les racines de l'animisme d'où pourrait jaillir un homme nouveau, durablement responsable de la Nature »⁶⁸.

CONCLUSION

Au-delà des dimensions lexicale et sémantique, les expressions « Religions africaines » ou « Religions traditionnelles africaines » sont le fruit d'un long combat intellectuel, lié au courage des penseurs occidentaux et africains qui, à un certain moment de l'histoire, eurent l'audace de faire des revirements ou même des ruptures épistémologiques, pour proposer de nouveaux paradigmes. Ceux-ci ont suivi la trajectoire allant du concept « animisme » selon l'ouverture d'esprit d'E.B. Tylor dénonçant l'eurocentrisme, jusqu'à la spiritualité « kamite » capitalisant au maximum la valorisation des « religions traditionnelles ». L'objectif a été la valorisation de l'être humain en sa dignité fondamentale d'être capable de spiritualité, où qu'il soit.

On l'a vu dans le parcours historique que nous venons de faire : utiliser l'expression « religions (traditionnelles) africaines », c'est induire un refus de hiérarchisation entre les religions qui sont dans le monde, refuser une définition eurocentrée de la religion, et accorder un statut de « religion » à toute la diversité d'expériences spirituelles dans le monde. Ce qui, du point de vue épistémologique, est énorme en termes de sens et de conséquences pratiques. La persistance de l'usage du concept « animisme », malgré le fait que l'expression « religions traditionnelles » était supposée prendre totalement sa place signifie-t-elle une résistance consciente ou inconsciente à ces conséquences pratiques ? En tout cas, l'appel, bien argumenté, de certains intellectuels africains, aux pratiques religieuses autrefois décriées comme « animisme », montre la fécondité paradoxale du dynamisme dont a été porteuse la trajectoire ayant conduit à la valorisation des « religions traditionnelles africaines » et la maximisation de ce dynamisme dans la spiritualité « kamite ». Mais le dynamisme porteur de l'expression « religions (traditionnelles) africaines » a conduit encore plus loin : dans le courant « kamite », on voit presque un renversement des rôles par rapport à l'ancien paradigme évolutif, eurocentré et comparatif des religions, qui rangeait les expériences spirituelles héritées des peuples hors de l'Occident dans l'obscurantisme

religieux. Le paradigme « kamite » déplace la « norme » en dehors de l'Occident et de la rationalité telle que posée par le siècle des Lumières. Pour le cas précis de l'Afrique, cette « norme » hors de l'Occident a été puisée dans l'Égypte pharaonique. Pour les Occidentaux confrontés aujourd'hui à la crise écologique, cette « norme » devient l'animisme que le siècle des Lumières avait dédaigné. Hier les grands penseurs africains qui ont introduit les nouveaux paradigmes évoluant progressivement jusqu'à l'adoption de l'expression « religions (traditionnelles) africaines », puis de l'Afrocentricité s'étaient appuyés sur les ruptures épistémologiques opérés par certains penseurs occidentaux courageux. Aujourd'hui ce sont les penseurs occidentaux promouvant le néo-paganisme qui s'appuient sur la valorisation des religions traditionnelles en Afrique et dans d'autres continents afin d'asseoir la légitimité d'un appel au néo-paganisme occidental. Finalement, les différents dynamismes dont a été porteuse la trajectoire du surgissement et de la réception de l'expression « Religions (traditionnelles) africaines prouvent que les mots et concepts ne sont pas neutres : les enjeux pouvant être de taille !

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

1. *Sciences humaines*, n.12 (2010), hors-série sur le thème Une autre histoire des religions, page d'introduction.
2. A.-V.-F GUILBERT, *La Divine synthèse ou l'exposé au double point de vue apologétique et pratique de la religion révélée*, Paris, Plon, 1875, p. 189-191.
3. P. BORGEAUD, *Aux Origines de l'histoire des religions*, Paris, Seuil, 2004.
4. D. HUME, *Histoire naturelle de la religion* (traduit de l'anglais), J. H. Schneider, 1759 ; *Dialogues sur la religion*. Ouvrage posthume (traduit de l'anglais), Edimbourg, Ecuyer, 1779.
5. S. BOARINI, *Turgot, Condorcet. Les Lumières face au progrès*, dans *Dix-huitième siècle*, vol. 43, n. 1 (2011), p. 523-540.
6. P. GISEL et G. EMERY (éds), *Le christianisme est-il un monothéisme ?* Actes du 3e cycle de théologie systématique des Facultés de théologie de Suisse romande, Genève, Labor et Fides, 2001, p. 13.
7. E. B. TYLOR, *La civilisation primitive* (traduction française par P. Brunet), 2e édition, Tome 1, Paris, C. Reinwald et Cie, 1876, p. 483-584 (= le chapitre XI, sur l'animisme).

8. A. COMTE, *Système de politique positive ou Traité de sociologie instituant la religion de l'Humanité*, Paris, Carilian-Gœury et V. Dalmont, 4 Tomes, entre 1851-1854.
9. B. CONSTANT, *De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements. 1824-1831* (texte intégral présenté par T. Todorov et E. Hofmann), Arles, Actes Sud, 1999.
10. P. H. NYSTEN, *Dictionnaire de médecine, de chirurgie, de pharmacie, des sciences accessoires et de l'art vétérinaire*, Bruxelles, Société typographique belge, 1840, p. 67.
11. A. REY (dir.), *Dictionnaire Historique de la langue française*, Paris, Nathan, 1983 et 2011, l'entrée « animisme ». Lire aussi M. MESLIN, *Pour une science des religions*, Paris, Seuil, 1978, spécialement p. 47-55.
12. A. DE GOBINEAU, *Essai sur l'inégalité des races humaines*. 2 volumes, Paris, Librairie de Firmin Didot Frères, 1853.
13. M.-C. GIRARD, *Le chamanisme. Voyage entre le visible et l'invisible*, dans *Sacrée Planète Numérique*, n. 7 (2019), p. 23. Voir également R. ALLIER, *Magie et religion*, Paris, Berger Levrault, 1935.
14. W. PIETZ, *Le fétiche : généalogie d'un problème*, Paris, Editions Kargo, 2005.
15. A.-C. TAYLOR, *Introduction*, dans COLLECTIF, *L'animisme parmi nous*. Colloque de la SPP. Monographies et débats de psychanalyse, Paris, Presses Universitaires de France, 2015, p. 7.
16. F. BOAS, *The Limitations of the Comparative Method in Anthropology*, dans *Science*, n. 4 (1896), p. 901-908.
17. M.-C. GIRARD, *Le chamanisme. Voyage entre le visible et l'invisible*, dans *Sacrée Planète Numérique*, n.7 (2019), p. 24.
18. A. LANG, *The Making of Religion*, London, Longmans, Green and Co., 1909.
19. W. SCHMIDT, *The Origin and Growth of Religion. Facts and Theories*, London, Methuen, 1935.
20. A. FERMAUD, *Le monothéisme, forme primitive des croyances religieuses*. Thèse théologique publiquement soutenue dans la faculté de théologie protestante de Montauban, Montauban, Lapie-Fontanel, 1833 ;
21. L. FROBENIUS, *Histoire de la civilisation africaine*. Traduction de l'allemand par H. Back et D. Ermont, Paris, Gallimard, 1936, p. 14.

22. T. OBENGA, *Leo Frobenius et L'Afrique : sa part de Vérité*, dans ANKH, n.18/19/20 (2009-2010-2011), p. 290.
23. B. MOURALIS, *Littératures d'Afrique noire : relecture politique des questions identitaires*, dans J. BESSIERE, *Littératures francophones et politiques*, Paris, Karthala, 2009, p. 22-25.
24. B. HOFFMANN, *Les représentations hybrides de la mort dans le roman africain francophone : Représentations négro-africaines, islamiques et occidentales*, Stuttgart, 2014.
25. B. MUBESALA LANZA, *La religion traditionnelle africaine : permanences et mutations : cas des Ambuun de la République démocratique du Congo*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 13.
26. COLLECTIF, *Colloque sur les Religions*, Abidjan 5-12 Avril 1961, Paris, Présence Africaine, 1962.
27. COLLECTIF, Rencontres internationales de Bouaké, *Les Religions africaines traditionnelles*, Paris, Seuil, 1965.
28. SECRETARIUS PRO NON-CHRISTIANIS, *À la rencontre des religions africaines*, Roma, Ancora, 1969.
29. COLLECTIF, *Les religions africaines comme source de valeurs de civilisation*. Acte d'un colloque international de Cotonou 1970, Paris, Présence africaine, 1972.
30. COLLECTIF, *Religions africaines et christianisme*. Colloque international de Kinshasa du 9-14 janvier 1978. Numéro spécial Cahiers des religions Africaines, vol. XI, n. 21-22 (janvier-juillet 1979).
31. SECRETARIUS PRO NON-CHRISTIANIS, *À la rencontre des religions africaines*, p. 5.
32. A. HAMPATE BA dans *Textes sacrés d'Afrique noire*. Textes choisis par Germaine Dieterlen, Paris, Gallimard, 2005.
33. CONSEIL PONTIFICAL POUR LE DIALOGUE INTERRELIGIEUX, *Lettre aux Présidents des Conférences Episcopales en Asie, aux Amériques et en Océanie*, Rome, 1995, n. 2, § 2.
34. Y. LEHMANN, *Religions de l'Antiquité*, Paris, PUF, 1999.
35. I.-P. LATOUNDJI LALEYE, *Les religions de l'Afrique traditionnelle : interrogations majeures et pistes pour des recherches actuelles*, dans I.-P. LATOUNDJI LALEYE (dir.), *Culture et religion en Afrique au seuil du XXIe siècle : conscience d'une renaissance ?* Dakar, CODESRIA, 2015, p. 243-244.

36. C.-H. PERROT, *Religions dites « traditionnelles » et histoire*, dans *L'écriture de l'histoire en Afrique*, Paris, Karthala, 2013, p. 283.
37. R. TABARD, *Théologie des religions traditionnelles africaines*, dans *Recherches de Science Religieuse*, tome 96, n. 3 (2008), p. 327.
38. B. DUMORTIER, *Atlas des religions. Croyances, pratiques et territoires* (avec la participation de Madeleine Rouvillois, préface de Jean Baubérot, cartographie de Cécile Marin), Paris, Autrement 2002, disponible aussi en ligne sur http://www2.cnrs.fr/sites/thema/fichier/cnrs_thema_06.pdf.24
39. V. DUCHESNE, *Religions des terroirs et néo-traditionalismes en Afrique*, dans *Esprit*, n.8-9 (2005), p. 151.
40. E. M. METOGO, *Dieu peut-il mourir en Afrique ? Essai sur l'indifférence religieuse et l'incroyance en Afrique noire*, Paris, Karthala, 2013, p. 93.
41. CHEIK ANTA DIOP, *Nations nègres et culture : de l'Antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique noire d'aujourd'hui*, 1954 ;
42. CHEIK ANTA DIOP, *Alerte sous les tropiques*, Paris, Présence Africaine, 2006, p. 48.
43. CHEIK ANTA DIOP, *Civilisation ou Barbarie*, Présence Africaine, Paris, 1981, p. 10.
44. J.J. HUBLIN, A., BEN-NCER et al., *New fossils from Jebel Irhoud, Morocco and the pan-African origin of Homo sapiens*, dans *Nature*, vol. 546 (2017), p. 289-292.
45. J. KI-ZERBO, *Histoire de l'Afrique noire*, Paris, Éd. Hatier, 1972.
46. J. KI-ZERBO, *A quand l'Afrique ?* Entretien avec René Holenstein, La Tour d'Aigue, Éditions de l'Aube, 2003, p. 14.
47. J. KI-ZERBO, *Eduquer ou périr*, Paris, UNICEF-UNESCO, 1990, p. 19
48. T. OBENGA, *L'Afrique dans l'Antiquité : Égypte ancienne, Afrique noire*, 1973 ;
49. MOLEFI KETE ASANTE, *L'Afrocentricité. Traduction Ama Mazama*, s.l., Menaibuc, 2003, p. 5.
50. AMA MAZAMA (éd.), *The Afrocentric Paradigm*, Trenton, Africa World Press, 2003.
51. M. LEFKWOTZ, *Not out of Africa. How Afrocentrism Became an Excuse to Teach Myth as History*, Basic Books, 2008.
52. DOUMBI-FAKOLY, *L'origine négro-africaine des religions dites révélées*, Menaibuc, 2004 ;
53. Y. ANTOINE, *Inventeurs et savants noirs*, Paris, L'Harmattan, 2012 ;

54. J.-P. OMOTUNDE, *Qu'est ce qu'être kamit(e) ?* (Collection Connaissance du monde nègre, 8), Menaibuc, 2010.
55. NIOUSSERE K. OMOTUNDE, *Hymnes et prières de nos ancêtres kamites*, 2009 ;
56. MOLEFI KETE ASANTE & AMA MAZAMA (eds), *Encyclopedia of African Religion*. 2 volumes, Thousand Oaks, CA : Sage, 2009.
57. KALAMBA NSAPO, *Une Approche Afro Kame de la théologie*, Menaibuc, 2005 ;
58. LUKA LUSALA LU NKUKA, *De l'origine Kamite des Civilisations Africaines : Lecture afrocentrique de quelques récits*, Menaibuc, 2008 ;
59. KÄ MANA, *Le souffle pharaonique de Jésus-Christ : réinventer le Christianisme dans ses sources, sa lumière et ses fondements Africains*, Yaoundé, Sherpa, 2001, p. 191.
60. G.-P. EFFA, *Le Dieu perdu dans l'herbe : L'animisme, une philosophie africaine*, Presses du Châtelet, 2015.
61. M. AUGÉ, *Génie du paganisme*, Gallimard, 1982, réédité en 2008.
62. P. JONES et N. PENNICK, *Une histoire de l'Europe païenne - A la découverte de nos racines spirituelles* (traduit de l'anglais), éditions Dervy, 2019.
63. C. BOUCHET, *Le Néopaganisme*, éditions Pardès, 2003.
64. A. BILLETTE, *Chez les derniers animistes d'Europe*, le 30 novembre 2009 sur https://www.lemonde.fr/europe/article/2009/11/30/chez-les-derniers-animistes-d-europe_1273978_3214.html, et consulté le 10 décembre 2019.
65. P. JONES and C. MATTHEWS, *Voices from the Circle : The Heritage of Western Paganism*, Harper Collins, 1990 ;
66. C. GERARD, *La vraie religion de l'Europe*, posté sur le site <http://pallastemple.e-monsite.com/pages/content/la-vraie-religion-d-europe.html>, consulté le 10 décembre 2019.
67. G. SINCYR, *Le paganisme. Recours spirituel et identitaire de l'Europe*, Dualpha, 2018.
68. Abdourahman Waberi dans *Le MondeAfrique* le 13 juin 2016 et mis à jour le 21 juin 2016 en ligne sur https://www.lemonde.fr/afrique/article/2016/06/21/l-animisme-sauvera-le-monde_4954760_3212.html, consulté le 10 décembre 2019.