



Guy Bucumi

(chercheur postdoctorale à la Chaire de recherche "Droit, Religion et Laïcité"
dans l'Université de Sherbrooke - Canada, Faculté de droit)

**La religion dans les constitutions africaines:
l'Afrique francophone entre héritage laïque et traditions religieuses¹**

SUMMAIRE: 1. Introduction - 2. La démocratisation et l'héritage laïque - 2.1. La constitutionnalisation de la laïcité - 2.2. Une laïcité aux contours flous - 3. Ruptures et résurgence des spécificités africaines - 3.2. Réinvestissement du religieux dans l'espace public - 3.3. Références religieuses dans les nouvelles constitutions - 4. Conclusion - Références bibliographiques.

1 - Introduction

Depuis une vingtaine d'années on assiste, un peu partout en Afrique francophone, à une recrudescence des révisions constitutionnelles. Si la question de limitation des mandats présidentiels retient toujours l'attention des médias et les condamnations de la communauté internationale, la question d'un retour de la religiosité dans les nouvelles constitutions africaines passe encore inaperçue. Conscients du risque d'isolement international qu'ils encourent en adoptant des chartes constitutionnelles taillées "sur mesure", les dirigeants africains se tournent alors vers une légitimité interne en touchant la très sensible corde religieuse qui anime les sociétés africaines depuis l'époque pré coloniale. Cette stratégie permet aux dirigeants africains d'éviter le débat sur les tripatouillages constitutionnels pour le réorienter vers des sujets polémiques comme le néo colonialisme et le nationalisme.

Terre de spiritualité et de coexistence entre différents courants religieux et animistes, l'Afrique peine encore à réguler son système de rapports religions-États. Le religieux est partout et en dépit d'un mimétisme constitutionnel de bon aloi, elle influe sur les débats politiques, figure au cœur de pleins de conflits mais tisse aussi souvent des liens entre le prince et ses administrés. Cette complexité des relations religions-État ne peut se comprendre que dans une large perspective historique et dans le contexte spécifique du continent africain.

¹ Article révisé par des pairs.



En Afrique précoloniale, les religions traditionnelles se confondaient avec la coutume. En ce sens, la conception de la “coutume” en Afrique diffère de la conception occidentale qui la conçoit comme l’ensemble des usages en vigueur ayant force obligatoire (Magnant, 2004). D’ailleurs les mots “coutume” et “religion” ne sont séparés dans aucune langue et dialectes africains, les deux sont souvent désignés par un même mot (Tabard, 2010).

La religion constituait, en Afrique précoloniale, la principale source du droit. Le professeur Maurice Kamto rappelle que dans les sociétés africaines précoloniales, le pouvoir et le droit puisaient leurs racines dans une norme fondamentale transcendante ayant valeur constitutionnelle. Vécue comme une exigence sacrée, cette “constitution” y était toujours respectée, conservée, entretenue, sans qu’il soit nécessaire de dégager un rituel du pouvoir, ce qui pouvait correspondre à un strict impératif juridique. Ainsi, le trait essentiel des sociétés africaines précoloniales, c’est leur référence au sacré. Le pouvoir a ainsi toujours été investi de sacralité (Kamto, 1987), le sacré a toujours fondé le pouvoir, le sacré a toujours délimité également les modalités de contrôle du pouvoir.

Pendant la longue période coloniale, les relations religions-États ont été complexes; faites alternativement de collaborations, d’accommodements et de conflits. L’ambiguïté de ces liens a traversé toute la longue période coloniale, soit près d’un siècle. L’accession à l’indépendance des pays africains francophones n’a été qu’une étape dans la genèse de leurs structures politiques et administratives.

Sur le plan juridique, l’indépendance n’a pas en réalité symbolisé une coupure, une continuité s’est en revanche manifestée, particulièrement dans les États où l’indépendance a été progressive et acquise pacifiquement en collaboration entre la puissance colonisatrice et les élus des territoires; Comme ce fut le cas dans toute l’Afrique francophone. Dans le domaine des relations religions-État, cette continuité s’est manifestée par la succession, à un certain nombre de traités conclus par les puissances coloniales au bénéfice de leurs colonies, par des protocoles additionnels confirmant lesdits traités. Tel fut le cas d’innombrables concordats entre la France et le Saint-Siège. En Afrique francophone, les concordats se sont particulièrement multipliés avec le pontificat de Pie XI qui, au lendemain de la première guerre mondiale, s’était attaché à consolider la position de l’Église dans de nombreux pays africains. Il escomptait normaliser, par cette voie, les relations Église-État, faire reconnaître par l’État la mission de l’Église, faire entrer dans les législations civiles dans les colonies quelques dispositions fondamentales du droit canonique comme l’indissolubilité du mariage ou encore faire



reconnaître la personnalité juridique des institutions ecclésiastiques et enfin, par la décolonisation des Missions catholiques, faciliter l'essor des Églises d'Afrique (Lucien-Brun, 1972). C'est dans ce cadre, à titre d'exemple, que fut promulgué, à la suite des décrets Mandel de 1939, le décret-loi n° 51-1124 dites "décrets-Jacquinet" qui, dès 1951, réglait définitivement la question du mariage dans les colonies françaises. Toutes ces législations faisaient parties du droit colonial (ou coutumier), dont la compilation dans les *Grands coutumiers*, entamée dans les années 1930 constituait l'essentiel de la "base juridique des tribunaux indigènes" (Suret-Canale, 1961).

Après les processus démocratiques de la décennies 1990, les États d'Afrique francophone ont cherché à se construire sur le modèle des États "modernes". La modernité a consisté en l'appropriation d'idéologies importées, la réception des techniques juridiques de l'ancienne métropole et l'accession à une conception de l'État qui est celle-là même qu'avaient fait prévaloir, dans la communauté internationale, les premiers États européens. L'évolution des nouveaux États "démocratiques" d'Afrique francophone s'est soldée par un lourd passif en ce qui concerne les principes et les techniques du droit constitutionnel français auxquels les élites africaines semblaient attachées lors de la démocratisation. Le processus démocratique a également mis à jour la particularité religieuse des sociétés africaines remettant ainsi en cause le principe qui a toujours lié "démocratisation" et "sécularisation". En effet, en Afrique francophone le processus démocratique a été marqué par une très forte religiosité. Les conférences nationales, modèle de transition démocratique choisi, ont été présidés par des évêques catholiques reconnus pour leur impartialité (Bucumi, 2018).

Les constitutions démocratiques qui en furent issues, ont toutes consacré le principe de laïcité de l'État hérité de l'ancienne puissance coloniale dont on va analyser les fondements (I), avant d'aborder la tendance actuelle issue des révisions constitutionnelles qui constitue manifestement une rupture et est présentée comme un retour à la tradition religieuse africaine (II).

2 - La démocratisation et l'héritage laïque

Les différentes lois fondamentales adoptées dans l'euphorie après le processus démocratique ont consacré le principe de laïcité de l'État dans l'esprit même du constituant français, car c'est avec ce modèle que les constituants d'Afrique avaient le plus de familiarité et de proximité; il leur



apparaissait comme le meilleur gage pour la sauvegarde d'un climat de paix et de tolérance (Adogame, 2003).

C'est durant cette période du processus démocratique que l'Afrique est devenue le théâtre d'une véritable prolifération des mouvements religieux (Mbembe, 1988). Il est manifeste que l'affaiblissement des États africains, dans le contexte de la globalisation néolibérale, c'est à dire de leur magistère tout à la fois symbolique et institutionnel, a concouru à cette prolifération religieuse et à son développement politique. En Afrique subsaharienne, les religiosités politiques sont toujours survenues dans des contextes de crise ou de fortes tensions sociales. L'étude de l'évolution politique et constitutionnelle en Afrique francophone interroge la nature du constitutionnalisme adopté qui renvoie aux incessantes questions liées à "africanité" ou à "l'extériorité" des règles constitutionnelles adoptées (Buijtenhuijs & Thiriot, 1995), parmi lesquelles le principe de laïcité.

2.1 - La constitutionnalisation de la laïcité

Marqués par une volonté plus ou moins affirmée de sécularisation, caractéristique d'idéaux puisés chez l'ancienne puissance coloniale, les constituants d'Afrique francophone ont tous consacré la laïcité de l'État dans les constitutions issues des processus démocratiques des années 1990.

Ainsi, l'article 1^{er} de la constitution française de 1958: "La France est une République indivisible, laïque, démocratique et sociale" a été repris par la quasi totalité des constitutions d'Afrique francophone: au Bénin par la constitution de 1990 (art. 2), au Burundi par celle de 1992 (art. 1^{er}), au Cameroun en 1996 (art. 1^{er}), en Centrafrique en 1992 (art. 17), au Congo-Brazzaville en 1992 (art. 1^e), au Gabon en 1991 (art. 2), en Guinée en 1990 (art. 1^{er}), au Mali en 1992 (art. 25), au Niger en 1992 (art. 4) et au Togo en 1992 (art. 1^{er}), pour ne citer que celles-là.

Pour marquer ce fort attachement aux valeurs laïques qui constitue l'héritage français, la disposition consacrant la laïcité de l'État est la seule disposition constitutionnelle non susceptible d'aucune révision².

² Constitution de Bénin de 1990 (art. 156); Constitution du Burundi de 1992 (art. 182); Constitution du Burkina Faso de 1991 (art. 165); Constitution du Cameroun de 1996 (art. 64); Constitution du Congo de 1992 (art. 178); Constitution de la Côte d'Ivoire de 1992 (art. 127); Constitution du Gabon de 1991 (art. 7); Constitution de la Guinée de 1990 (art. 91); Constitution de Madagascar de 1992 (art. 142); Constitution du Mali de 1992 (art. 118); Constitution du Rwanda de 1991 (art. 96), etc.



Trois éléments ont notamment contribué à cette appropriation de la laïcité séparatiste en Afrique francophone: il y a d'abord une forme de culture héritée des IV^e et V^e Républiques françaises, époque dont date la formation des "fondateurs" des divers pays africains francophones. Il y a ensuite une certaine animosité, particulièrement depuis la décolonisation, à l'encontre des autorités religieuses, surtout catholiques, volontiers accusées d'être le prolongement de la colonisation. Il y a enfin, pour ceux qui s'efforçaient de bâtir des nations homogènes placées sous le signe du néo progressisme, l'idée que la religion pouvait constituer un facteur de division, de conservatisme voire de réaction. C'est dire la complexité du phénomène religieux en tant que fait social tel que construit dans les configurations africaines (Chrétien, 1993).

La laïcité consacrée par les constituants d'Afrique francophone fut, en revanche, une laïcité aux contours flous mais qui marquaient tout de même une volonté paradoxale de sécularisation du constituant africain.

On ne peut comprendre ce paradoxe du constituant d'Afrique francophone qu'à travers l'analyse de la complexité entre religion et pouvoir en Afrique et ce, depuis la période précoloniale.

En effet, l'Afrique d'avant les colonisations européennes, celle dites "traditionnelles", est une Afrique à propos de laquelle, des études anthropologiques (Mary, 1995) et historiques (Prudhomme, 2005) mettent spécialement en évidence l'entremêlement très serré du politique et du religieux.

L'adoption massive la laïcité française dans les Constitutions d'Afrique francophone a souvent été qualifié de mimétisme, d'imitation ou de transplantation (De Gaudusson, 2009). Le vent de démocratisation de la décennie 1990, trente ans après les indépendances, placées pourtant sous le signe de l'authenticité africaine, n'ont pas pu produire un modèle de rapport religions-État en adéquation avec la prégnance religieuse des sociétés africaines.

Néanmoins, le processus de réception du principe de laïcité dans le nouveau constitutionnalisme africain mérite d'être analysé avant d'aborder le contexte actuel de rejet.

2.2 - Une laïcité aux contours flous

Si la notion de laïcité renvoie à un certain nombre de valeurs, d'ailleurs évolutives selon les auteurs et les idéologies (Tsimbulu, 2000), si elle implique une attitude mêlant indifférence à l'égard des croyances et souci de préserver une égalité entre les diverses confessions et institutions religieuses, elle laisse, en revanche assez largement entiers, des problèmes



comme des conditions d'exercice du culte ou encore la possibilité d'ouvrir des établissements d'enseignement confessionnels. Mais si l'on s'intéresse à d'éventuelles variantes par rapport au modèle français, et d'abord aux notions auxquelles l'idée de laïcité a toujours été associée depuis la III^e République, il faut remarquer qu'elle est à peu près partout reliée aux principes d'unité, voire, comme en France, d'indivisibilité de la République, ainsi qu'aux valeurs démocratiques.

Le principe de laïcité en Afrique est un principe encore confus et dont les contours n'ont jamais été précisés par le législateur. Mal défini et à la portée juridique incertaine, le principe de laïcité en Afrique francophone souffre davantage d'une "ignorance laïque"³.

Les précisions sur le modèle de laïcité adopté en Afrique francophone proviennent essentiellement de la jurisprudence. Toute les fois où ils ont eu à statuer sur des cas portant sur la liberté religieuse ou sur les rapports religions-État, les juges africains se réfèrent, dans leurs décisions, presque exclusivement à la loi française du 9 décembre 1905⁴. Le juge africain se fonde à une définition et à une application classique de la laïcité reposant sur le principe de neutralité et sur la séparation entre l'État et la religion telle que prévue par la loi française du 9 décembre 1905. Cette émergence de la laïcité comme enjeu juridique, sujet de controverse auprès des acteurs politiques et sociaux fait ainsi du juge africain, l'acteur majeur à qui appartient, entre autre, de combler la carence législative en la matière, en précisant et en expliquant le modèle séparatiste adopté par le constituant africain; ce qu'il a fait jusque là avec une certaine souplesse, en évitant d'isoler la religion mais tout en maintenant une frontière entre la sphère publique et la sphère privée.

Principe de liberté qui trouve ses limites dans le respect de l'ordre public, le principe de laïcité, conçu initialement comme un principe de "pacification" dans l'idée de neutralité de l'État qu'il véhicule, a perdu cette qualité dans un contexte africain de montée de revendications religieuses de plus en plus pressantes.

³ Terme utilisé par la commission nationale consultative des droits de l'Homme (CNCDH) du 9 octobre 2013. Dans cet avis consultatif, la commission estime que c'est l'ignorance de la portée juridique de la laïcité qui est à l'origine d'une application non homogène de la laïcité sur l'ensemble des territoires de la République. Pour l'intégralité de l'avis: <https://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000028048756&categorieLien=id>.

⁴ Voir: *La vraie Église du Cameroun c. État du Cameroun* / Cour Suprême du Cameroun, jugement n° 69/ 93-94 du 30 juin 1994; Cour constitutionnel du Bénin, DCC 96-017 du 5 avril 1996.



Dans le contexte actuel de l’Afrique francophone, la neutralité de l’État, indicateur de la réalité politique et juridique de la laïcité (Koussens, 2015) se trouve mise à mal par la proximité et les influences réciproques entre les acteurs religieux et politiques.

Ce rejet de la laïcité remet surtout à l’ordre du jour la question de la place du sacré dans les sociétés africaines. Une place du sacré qui avait été prise en compte lorsque la France coloniale adoptait sa loi de séparation des Églises et de l’État en 1905. A cette période, il était clair, aussi bien chez anticléricaux que les Républicains que, compte tenu du rôle des missions dans l’affermissement de l’empire colonial, la laïcité devait se limiter à la France métropolitaine; elle ne devait pas être “un article d’exportation”⁵.

Dans la décennie 1990, quand le vent de démocratisation soufflait sur l’Afrique francophone, c’est l’Église, seule institution encore debout face à des États en quasi faillite et presque inexistants, qui remplissait des fonctions étatiques notamment dans le domaine social comme la santé et l’éducation et exerçait par conséquent un réel pouvoir d’influence sur la vie publique. Lors du processus démocratique, les conférences nationales dont le but était de répondre aux aspirations populaires, c’est aux évêques catholiques que furent confiées les présidences de ces assises politiques (Eboussi Boulaga, 1993).

Dans nombre de pays d’Afrique francophone, la religion a joué un rôle de premier plan dans le rapprochement des communautés, l’émancipation des peuples et dans la construction de l’État. En effet, toutes les grandes étapes de la construction étatique correspondent toujours à des bouleversements religieux: la colonisation a coïncidé avec l’évangélisation, la décolonisation à une période anticléricale et la démocratisation à une libéralisation religieuse et politique avec la constitutionnalisation de la laïcité. Pour autant, les dirigeants africains n’ont pas donné à cette notion de laïcité, d’origine métropolitaine, une signification et des prolongements adaptés aux problèmes particuliers des sociétés qu’elle était censée régir. En fait sur le continent africain, contrairement à l’adoption de la laïcité française sous la III^e République, l’ennemi n’était pas le catholicisme, implanté solidement et qui avait tenu sa place dans les luttes pour l’indépendance, avait parfois été combattu

⁵ Célèbre formule attribuée à Gambetta qui, lors des débats parlementaires sur la laïcisation, se serait écrié: “Le cléricisme, voilà notre ennemi! [...] il ne peut pas être un article d’exportation”.



par les régimes dictatoriaux certes, mais c'est surtout elle qui avait formé, grâce aux écoles des missions, la presque totalité de l'élite africaine.

Le bilan de "la greffe" de la laïcité française dans les systèmes constitutionnels d'Afrique francophone est aujourd'hui mitigé. La porosité du temporel et du spirituel qui apparaît de façon de plus en plus affirmée, dans les nouveaux textes constitutionnels à travers les révisions de ces dernières années est surtout symptomatique d'une rupture du principe de séparation entre le profane et le sacré voulue pourtant par les constituants d'Afrique francophone lors de la démocratisation.

3 - Ruptures et résurgence des spécificités africaines

On assiste, depuis quelques décennies, dans les révisions constitutionnelles, à une remise en cause du conformisme constitutionnel au nom des spécificités ou traditions africaines. Voulant inciter leurs compatriotes à retrouver leur identité culturelle, nombre de dirigeants africains à l'initiative de ces révisions tous azimuts des lois fondamentales disent chercher à enraciner les institutions de l'État moderne dans l'histoire et la culture de leur peuple. Cette tendance est relativement récente. La référence aux institutions ancestrales et aux religions était plutôt rare dans les constitutions issues des processus démocratiques, voire inexistante. Les révisions constitutionnelles auxquelles on assiste depuis deux décennies marquent, en la matière, une rupture avec des chartes qui, au départ, s'intégraient dans l'ordre juridique défini par la constitution française de 1958; coupant ainsi le cordon ombilical les liant avec les valeurs laïques héritées de la III^e République française et affirmées dans les constitutions démocratiques de la décennie 1990.

Cette rupture se manifeste par un réinvestissement massif dans l'espace public (1) qui se traduit, sur le plan juridique, par l'apparition d'une forte religiosité dans les nouvelles constitutions (2).

3.1 - Réinvestissement du religieux dans l'espace public

La frontière entre le champ religieux et l'espace public en Afrique s'estompe de plus en plus. Les associations religieuses investissent l'espace public par l'action sociale essentiellement. Cet investissement en action sociale témoigne surtout d'une volonté accrue de gagner en visibilité et en sympathie. C'est souvent une opération de séduction d'une population africaine au fort potentiel de conversion. Ces actes sociaux permettent aussi de se faire accepter par les régimes en place puisque les



actions sociales menées par les associations religieuses permettent de contenir un temps soit peu les éventuels mécontentements sociaux.

Ce retour du religieux auquel on assiste et qui va à contre courant du processus de sécularisation entamé timidement au début des années 1990 s'inscrit dans un mouvement global que certains auteurs qualifient de celui de la "revanche de Dieu" (Kepel, 1991). En effet, comme dans d'autres régions du monde, les États d'Afrique francophone ont connu, ces dernières décennies, une véritable percée de mouvements islamiques et chrétiens de reconquête. Certains de ces mouvements œuvrent dans une conquête directe de l'appareil étatique tandis que pour d'autres, leur stratégie qualifiée d'indirecte consiste à conquérir la société; parfois c'est la conquête de la société civile qui est privilégiée, par la mise en place de groupes de pression confessionnel. On peut citer le Comité d'action laïc en République démocratique du Congo et ses actions pour obliger l'ancien président Kabila à respecter la Constitution⁶; on peut également signaler les multiples lobbies évangéliques et qui pèsent sur les différentes questions de sociétés; des groupements musulmans qui sont devenus de véritables groupes de pressions dans les États francophones dans lesquels l'islam est majoritaire. Tel est le cas au Sénégal avec les puissantes confréries musulmanes dont les "visites de courtoisie" aux *leaders* sont devenues un passage obligé pour tous les candidats aux différents scrutins dans ce pays. Incontournables dans le paysage sociopolitique sénégalais, les chefs des différentes confréries (Khalifes) se veulent également faiseurs de chefs d'État, par l'introduction du *Ndiguël*⁷ qui joue une influence et réelle sur les choix électoraux lors de diverses élections au Sénégal.

L'intermédiation des acteurs religieux lors de grandes messes électorales s'impose souvent en raison de leur forte audience et de leur implantation dans les sociétés. Le recours aux autorités religieuses à chaque fois qu'il faut mobiliser les populations révèle, au fond, la superficialité de l'emprise des structures politiques et administratives sur les populations africaines. Les autorités politiques sont ainsi obligées de "négocier" avec ces interlocuteurs capables de mobiliser l'électorat qui représente en même temps une grande partie de fidèles.

De multiples événements ou phénomènes ont souligné ces dernières années la résurgence de la question religieuse en Afrique

⁶ https://www.lepoint.fr/afrique/rdc-comite-laic-de-coordination-ce-fer-de-lance-de-la-contestati-tion-31-05-2018-2223010_3826.php (consulté le 24 avril 2020).

⁷ Au Sénégal, c'est une consigne de vote émise par les chefs religieux et qui crée un devoir religieux au fidèle d'obéir.



subsaharienne. La plus récente est la guerre religieuse qui déchire la République centrafricaine depuis 2013, entre chrétiens et musulmans. On ajouterait à ce conflit, la sécession du Soudan entre le Nord et le Sud, qui a donné naissance au plus jeune État africain, le Sud Soudan majoritairement chrétien et le Nord, majoritairement musulman.

À ces conflits majeurs s'ajoute enfin un extrémisme religieux incarné par plusieurs mouvements terroristes qui sévissent un peu partout sur le continent. On citerait, à titre d'exemple, en Afrique de l'Ouest et du centre, la nébuleuse *Boko Haram* et *Al qaida*, à l'Est le mouvement *Al Shabab*, etc.

L'exhibition des signes religieux dans l'espace public suscite des dissensions politiques et juridiques souvent renouvelés. Dans les discours politiques, la dimension religieuse est au premier plan, les formes qu'elle emprunte traduit un retour inévitable du religieux et remet en cause bien de situations juridique et institutionnelle. Ce retour du religieux représente un enjeu particulièrement sensible du mode de régulation de la diversité sociale et de la gestion du clivage public-privé. La religion, dans le contexte africain aujourd'hui, apparaît surtout comme une alternative, un complément et parfois même, une concurrence à la légitimité politique. La montée de la parole publique des acteurs religieux permet ainsi la production des débats sur les enjeux de sociétés touchants à la dissociation des normativités civiles et religieuses en Afrique. Tel est le cas, par exemple, des débats sur le mariage homosexuel, la bioéthique, les questions de genres, d'euthanasie, de fin de vie ...

Dans un contexte politique qui ne cesse de se cristalliser autour des questions identitaires, nombreux acteurs politiques en Afrique francophone mettent en avant leur engagement religieux plutôt que leurs projets de société. Cette mise en avant de l'identité religieuse au détriment de toute autre considération, s'explique par une volonté de récupération politique dont la religion fait l'objet. Une tentative de conciliation de l'identité religieuse africaine avec une totale appartenance à la communauté nationale transparait aujourd'hui dans les textes constitutionnels avec un important répertoire religieux.

3.3 - Références religieuses dans les nouvelles constitutions

Il s'agit, en effet, d'une nouvelle séquence de l'histoire tourmentée des relations religions-États en Afrique francophone à laquelle on assiste ces dernières décennies.

Parmi les questions qui préoccupent les dirigeants politiques africains aujourd'hui, figurent celles que posent l'omniprésence et



l'influence du fait religieux. La crainte de l'influence de la religion explique la recherche d'une réponse adaptée à l'attachement que la plupart des populations africaines porte ostensiblement à l'égard de la religion. Il ne s'agit pas de s'opposer à la religion, ce qui n'aurait fait, de toute façon, que renforcer la contestation des extrémistes, mais, au contraire et pour beaucoup, de la récupérer et de la mettre autant que possible au service de l'appareil d'étatique, ou plutôt aux acteurs politiques, pour acquérir ou retrouver une légitimité qui leur est contestée.

Si la révérence à l'égard d'une religion s'accompagne souvent d'une interdiction adressée aux formations politiques de s'en prétendre les défenseurs exclusifs, en même temps la reconnaissance, voire la mise en place de certaines institutions cléricales par les autorités politiques, sont généralement conçues comme un moyen de les contrôler.

La référence à la laïcité placée en tête des constitutions africaines n'épuise pas toutes les considérations sur la place et le rôle de la religion. Nombre des dispositions dispersées dans le corps même des textes y font souvent référence. C'est notamment le cas pour marquer plus de solennité dans certains moments importants de la vie politique comme lors de la prise de fonction d'un nouveau président de la République. Sur les vingt trois lois fondamentales en Afrique francophone qui prévoient un texte de serment prêté par un président de la République après son élection, près des deux tiers ont choisi de placer cet engagement sous l'invocation divine⁸. Les différents serments sont ainsi prononcés devant Dieu ou en son nom⁹. Parfois aussi, ces références religieuses servent à garantir la préservation de diverses institutions auxquelles les Églises sont traditionnellement attachées ainsi que certains établissements d'enseignement. De façon générale, les références religieuses actuelles touchent surtout deux dimensions principales: d'une part, celle du rapport de la religion aux institutions et, de l'autre, celle de la reconversion de l'affirmation religieuse comme trait dominant de l'identité africaine.

⁸ La nouvelle Constitution du Gabon de 2018 ne fait pas apparaître expressément le nom de Dieu dans la formule de prestation de serment (art. 12) mais le nom de Dieu est invoqué dans le préambule. C'est un changement radical avec le texte constitutionnel de l'ère démocratique de 1991, qui mettait dans le bloc de constitutionnalité la loi française de séparation, du 9 décembre 1905.

⁹ Constitution de la République démocratique du Congo de 2006, modifiée en 2011 (art. 74); Constitution du Mali (art. 37); Constitutions du Sénégal de 2001 (art. 37); Constitution malgache de 2010 (art. 48); Constitution de la République démocratique du Congo de 2006 (art. 74); Constitution du Burundi de 2018 (art. 107). La formule de prestation prévue par la Constitution béninoise de 1990 évoque elle, "les Mânes des ancêtres" (art. 53).



Bien que l'on ne puisse affirmer avec certitude si ces références religieuses trahissent réellement un retour croissant du religieux sur la scène politique ou si elles demeurent une simple stratégie de récupération politique par un nationalisme "identitaire" de légitimation des régimes politiques aux abois, la religiosité des nouvelles constitutions est en nette rupture avec les textes de l'ère démocratique. Dans les premières constitutions de l'ère démocratique, la laïcité constituait un apport nouveau qui ne figurait pas dans les lois fondamentales antérieures.

La référence du constituant d'Afrique francophone à la religion peut difficilement se comprendre dans le contexte du multipartisme désormais de règle dans les États d'Afrique francophone expérimentant la démocratie, alors que les formations politiques se voient interdite de prétendre récupérer à leur profit les valeurs religieuses ou de vouloir s'en attribuer le monopole de la défense. L'expression la plus fréquente dans les premières constitutions démocratiques était celle qui prohibait purement et simplement les partis religieux d'obédiences confessionnelles. L'analyse de quelques pays africains francophones permettrait de comprendre l'ampleur de ce phénomène.

Terrain privilégié de l'investissement politique et religieuse, c'est la famille qui a été le point d'achoppement du droit des relations religions-États au Sénégal. En effet, ce sont les mobilisations des différents regroupements musulmans, religion de la majorité des sénégalais dans les débats sur le code de la famille en 2002 qui ont questionné le principe de laïcité qui fondait jusque là l'État sénégalais. Militants pour l'instauration d'un code de la famille en conformité avec les préceptes de l'Islam, les associations musulmanes ont ainsi plaidé pour un "contrat social sénégalais" (O'Brien, 1992) tenant compte de l'identité religieuse de la grande majorité de la population sénégalaise en reconsidérant la législation régissant les relations religions-État. C'est dans ce sens que la loi constitutionnelle n° 2016-10 du 5 avril 2016, portant révision de la constitution a été adoptée par référendum, supprimant ainsi la disposition consacrant la laïcité de l'État.

Au Niger, la laïcité a été contestée au lendemain de la démocratisation, en 1992. Les associations musulmanes avaient adressé un *Mémoire* dans lequel elles demandaient "la suppression pure et simple de la laïcité des textes fondamentaux du Niger" (Zakari, 2013). Bien que cette revendication n'ait pas été entièrement exhaussée, la nouvelle constitution du Niger adoptée en 1999 a remplacé le terme "laïque" qui mécontentait les autorités religieuses par celui de "non-confessionnalité de l'État" (article 4 et 8); cette même constitution a introduit un serment



confessionnel sur “le livre saint de leur confession” à tous les hauts fonctionnaires de l’État (article 39 et 107).

Un serment confessionnel a également été introduit par la nouvelle Constitution tchadienne de 2018; elle impose une formule de prestation de serment à tous les hauts fonctionnaires de l’État (article 55). Ce serment, aujourd’hui contesté, doit se prêter uniquement “au nom d’Allah” et ce, quelque soit la confession du candidat. Cette constitution avait été adoptée dans un contexte social tendu; le régime en place a ainsi accédé à la plupart des revendications des communautés musulmanes, l’islam étant la religion majoritaire au Tchad. La constitutionnalisation d’un serment confessionnel et surtout sa formulation a créé des frustrations chez d’autres communautés religieuses notamment chrétiennes du fait de la terminologie “au nom d’Allah” (Ordonnance n° 013/PR/2018).

La Constitution malgache adoptée en 2010 quant à elle, tout en rappelant la croyance du peuple malgache en *Andriamanitra-Andriananahary* (Dieu, Suprême créateur) et le dynamisme de ses valeurs spirituelles (Préambule), affirme que le combat de la société malgache vise à retrouver “son originalité, son authenticité et sa *malgachéité*” (Préambule).

Au Gabon, la Constitution de 2017 issue des assises entre toutes les classes sociales qui composent ce pays, rappelle l’attachement du peuple gabonais à Dieu ainsi qu’à son patrimoine spirituel (Préambule).

La constitution du Burundi adoptée en juin 2018 rappelle, dès le préambule, que le peuple est conscient de sa responsabilité devant Dieu (Préambule constitution de 2018), et place la prestation du serment, pour le candidat élu à la présidence de la République sous “le nom de Dieu tout puissant” (art. 107). Le président Pierre Nkurunziza, pasteur évangélique et à l’origine de la révision constitutionnelle, avait fait savoir, lors de la campagne du référendum, souhaiter que son pays “place Dieu au premier plan”¹⁰.

La contestation de la laïcité et sa remise en cause sont aussi bien le fait de regroupements religieux musulmans que chrétiens. En Afrique centrale, ce sont surtout les nouveaux mouvements religieux et plus particulièrement les églises évangéliques qui diabolisent la laïcité la considérant comme le symbole d’une modernité bien exagérée (Bucumi, 2018).

¹⁰ <https://www.la-croix.com/Religion/Au-Burundi-derive-religieuse-clan-presidentiel-2018-03-27-1200927127> (consulté le 16 avril 2020).



Institutions politiques et institutions religieuses semblent aujourd'hui en effet davantage solidaires qu'antagonistes. Mais cette solidarité peut être lue de bien des manières: elle découle d'abord de la faiblesse mutuelle des interlocuteurs en butte respectivement à un "déficit démocratique" ou à une mutation du croire, qui les incitent à la recherche d'une légitimation réciproque.

Les acteurs religieux dénoncent d'un côté l'abandon de la mission sociale de l'État et, de l'autre, ils prônent l'externalisation du social avec un État au périmètre du libéral. Ainsi donc, les regroupements religieux ne renforcent pas seulement leur légitimité sociale, ils réinvestissent l'État "providence" et récupèrent la solidarité et l'idéologie développementaliste qui caractérisent l'action sécularisée de l'État. Saturant désormais l'espace public, les confessions religieuses martèlent à qui veut l'entendre, que la construction d'une société basée sur des préceptes religieux en s'appuyant sur cette "identité" africaine est ce dont l'Afrique a besoin. Face au discrédit de l'État dans sa gouvernance sociale et économique, son régime de droit et son idéal républicain et face à cette atonie de la classe politique, les espaces religieux réels et symboliques sont fusionnés pour ne former qu'un espace "religieux national" extrêmement puissant (Holder et Saint-Lary, 2014). De ce point de vue, une partie croissante d'acteurs religieux africains paraît s'être engagée dans une rupture vis-à-vis de l'État, ce qui conduit à poser la question de la nature des projets politiques qu'ils portent aujourd'hui. Au delà de ces seules références religieuses, la stratégie des acteurs religieux est évidente: l'État républicain est incapable de s'occuper de la société, voire dangereux par son postulat laïque. Il s'agit de l'investir par un travail sur l'espace public augurant au sein du pouvoir exécutif (de par la proximité avec les autorités politiques) et législatif, ce qui explique l'enjeu actuel de l'activisme religieux un peu partout dans les pays africains francophones.

Ces mutations récentes et accrues dans le droit des relations Religions-États en Afrique aboutissent à une politisation de la sphère religieuse qui fait suite à la subversion de l'espace public à travers cette forme hybride qu'est l'espace public religieux. Dans un tel contexte constitutionnel où la sphère religieuse est clairement invitée à jouer sa partition, l'espace public et l'espace religieux sont désormais liés et confondus.

L'instrumentalisation politique du religieux qui semble avoir trouvé un nouveau souffle avec l'avènement de nouveaux acteurs religieux, appelle ainsi au changement des paradigmes dans l'étude des relations religions-État en Afrique. Ces nouveaux acteurs religieux s'inscrivent dans une redéfinition des rapports religions-États mettant en



évidence la montée en puissance de certains mouvements religieux comme les églises évangéliques un peu partout sur le continent.

Le processus de sécularisation engagé dans la décennie 1990 ne risque-t-il pas de se faire submergé par la vague de religiosité qui se diffuse dans la société aujourd'hui? La prégnance du religieux qui se remarque dans les différentes révisions constitutionnelles actuelles montre qu'entre la volonté d'émancipation des pressions religieuses et les revendications culturelles, la laïcité doit désormais trouver une nouvelle trajectoire sur le continent africain.

4 - Conclusion

Même si les chartes fondamentales se doivent de dépasser les préoccupations liées à une actualité quelconque, leurs rédacteurs ne peuvent pas négliger les défis liés au développement du fait religieux et à la prégnance religieuse des sociétés africaines. Il y a un fait que le droit ne peut pas ignorer en Afrique, c'est que la majorité des citoyens se réclament d'une croyance religieuse.

Toutefois, les constituants africains devraient s'efforcer de rechercher un juste équilibre entre, d'une part, la place dominante, sinon exclusive de la religion et, d'autre part, éviter que la religion domine les débats politiques, au point de vouloir faire des préceptes religieux, une règle de droit s'imposant à tous. Le respect du pluralisme et, par conséquent, de la démocratie serait à ce prix. Dans cette perspective et dans le contexte particulier de l'Afrique francophone, il s'agit de maîtriser le fait religieux, de le reconnaître pour mieux l'encadrer; de faire garantir la législation laïque, de rendre en fait compatibles, les libertés fondamentales avec divers préceptes ou interdits traditionnels. En somme l'objectif serait de surmonter, au bénéfice de la démocratie, ce que certains préceptes religieux peuvent paraître de contradictoires avec elle, voire tendre à la nier. Pour souligner la place incontournable de la religion en Afrique, Marcel Soret rappelle que: "l'on ne pourrait comprendre la structure d'une société africaine, l'intrication de ses composantes si on n'a pas conscience de l'importance de l'élément religieux". En fait, poursuit l'universitaire, "la religion n'occupe pas telle ou telle place dans l'organisation sociale, politique ou économique en Afrique, mais cette organisation est elle-même religieuse" (Soret, 2005).

Pendant il s'avère important de tirer les enseignements de l'histoire. Les régimes qui, aux siècles derniers ont voulu, au nom d'une idéologie religieuse, bannir ou soumettre à des restrictions la pratique des



religions ont échoué. Ils ont été confrontés au déclin desdites idéologies et au retour des extrémismes religieux.

Ensuite les pays qui ont cherché à placer l'État sous la bannière du religieux n'ont pas trouvé non plus de recette miracle. Certains exemples peuvent être relevés en Afrique francophone même: la République Centrafrique qui connaît une guerre religieuse entre chrétiens et musulmans depuis 2013.

Concilier la place de la religion avec le respect de la laïcité et des droits de l'homme représente aujourd'hui un défi essentiel en Afrique francophone. L'identité religieuse dont peuvent se réclamer les États africains redevient plus que jamais un enjeu politique majeur. Le monde est aujourd'hui dans une tourmente et toutes les sociétés sont confrontées aux mêmes interrogations: comment peut-on préserver les identités religieuses sans pour autant empiéter sur le respect des principes universels qui fondent tout contrat social ?

Cette interrogation se pose encore avec insistance aujourd'hui, à l'heure où l'Afrique, comme beaucoup de régions du monde, se trouvent désormais exposées à des dérives du fait religieux.

Références bibliographiques

- Adogame, Afe.** 2013. *The african christians Diaspora*, Londres, Bloomsbury Publishing.
- Bucumi, Guy.** 2018. *Les fondements des laïcités en Afrique centrale à l'épreuve du protestantisme évangélique*. Thèse de doctorat/Université Paris Sud.
- Bucumi, Guy.** 2019. "Les paradoxes contemporains de la laïcité de l'État au Tchad", *Revue de Droit des religions*, 8/2019: pp. 155-173.
- Buijtenhuijs Robert et Thiriot Céline.** 1992. *Démocratisation en Afrique du Sud du Sahara (1992-1995)*, Bordeaux & Leiden, Centre d'Etudes africaines.
- Chrétien, Jean-Pierre.** 1993. *L'invention du religieux en Afrique*, Paris, Karthala.
- De Gaudusson, Jean du Bois.** 2009. "Le mimétisme postcolonial, et après?", *Pouvoirs* 129: pp. 45-55.
- Eboussi-Boulaga, Fabien.** 1993. *Les conférences nationales en Afrique noire: une affaire à suivre*, Paris, Karthala.



- Holder, Gilles** et **Saint-Lary, Maud**. 2014. "Enjeux démocratiques et (re)conquêtes du politique en Afrique", *Revue international/ Sens public* 2: pp. 1-17.
- Kamto, Maurice**. 1987. *Pouvoir et droit en Afrique noire*, Paris, LGDJ.
- Koussens, David**. 2015. *L'épreuve de la neutralité*, Bruxelles, Bruylant.
- Magnant, Jean-Pierre**. 2004. "Le droit et la coutume dans l'Afrique contemporaine", *Droit et Cultures*, 48/2004-2: pp. 167-192.
- Mary, André**. 1995. "Pour une anthropologie des formes contemporaine du christianisme africain", *Journal des anthropologues* 63: pp. 21-36.
- Mbembe, Achille**. 1988. *Afriques indociles*, Paris, Karthala.
- O'Brien, Cruise-Donal**. 1992. "Le contrat social sénégalais à l'épreuve", *Politique africaine*, 45: pp. 9-20.
- Prudhomme, Claude**. 2004. *Missions chrétiennes et colonisations: XVI^e-XVIII^e*, Paris, Cerf.
- Sorret, Marcel**. 2005. *Les Kongo nord-occidentaux*, Paris, Harmattan.
- Suret-Canale, Jean**. 1961. *Afrique noire occidentale et centrale: Géographie, civilisation, histoire*, Paris, éd. Sociales.
- Tabard, René**. 2008. "Théologie des religions traditionnelles africaines", *Recherche de sciences religieuses*, 2008/3: pp. 327-341.
- Tshimbulu, Raphael-Ntambue**. 2000. "Religion et laïcité en Afrique: sphère d'humanisation?", *Social Compass*, 47/ 3: pp. 329-341.
- Zakari, Maikoréma**. 2013. "Niger: La laïcité contestée", *L'Afrique des laïcités*, Paris, éd. IRD: pp. 342-351.