

Université de Montréal

**Représentations des religions traditionnelles africaines :
Analyse comparative de réseaux régionaux et disciplinaires
africains et occidentaux**

par
Émilie Tremblay

Faculté de théologie et de sciences des religions

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de maîtrise (M.A.)
en sciences des religions

Juin, 2010

© Émilie Tremblay, 2010

Université de Montréal
Faculté des études supérieures et postdoctorales

Ce mémoire intitulé :

Représentations des religions traditionnelles africaines :
Analyse comparative de réseaux régionaux et disciplinaires africains et occidentaux

Présenté par :
Émilie Tremblay

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Denise Couture, présidente-rapporteuse
Solange Lefebvre, directrice de recherche
Paul Sabourin, codirecteur
Olivier Bauer, membre du jury

Résumé

Ce mémoire présente une réflexion critique sur différentes représentations des religions traditionnelles africaines (RTA) au sein de réseaux régionaux et disciplinaires africains et occidentaux.

Dans un premier temps, plusieurs formes de représentations (cartographiques et graphiques) issues de milieux universitaires occidentaux sont explorées pour comparer le traitement des RTA. Cette exploration soulève le problème des catégorisations employées qui ne rendent pas compte de la diversité, du dynamisme, de la complexité et de l'importance des RTA; et de manière plus générale, cette analyse révèle un problème sur le plan de l'équité dans les représentations des religions du monde. À l'aide d'une analyse conceptuelle, un certain nombre de catégories utilisées pour définir les RTA, notamment celle de « religion ethnique », sont remises en question, tout comme la notion de religion du monde (*world religion*).

Dans un deuxième temps, les stratégies de recherche utilisées pour retracer des réseaux de chercheurs africains sont présentées. Différents outils et ressources documentaires occidentaux sont analysés et évalués selon qu'ils donnent accès ou non à la production de chercheurs africains sur les RTA. L'analyse de ces documents, laquelle est inspirée d'une démarche d'analyse de discours, révèle à quel point la contribution des chercheurs africains est peu prise en compte à l'intérieur du corpus sélectionné. Or, l'exploration de la situation actuelle de l'enseignement et de la recherche sur les RTA dans certaines universités du Nigéria met en lumière la somme importante de travaux sur les RTA et la diversité des canaux de communication.

En somme, ce mémoire démontre à quel point le savoir est localisé et lié aux ancrages culturels, disciplinaires et idéologiques des chercheurs. Il ouvre, à partir de l'analyse de textes africains, sur la question plus large de la difficulté de la représentation de l'unité et des particularismes des RTA.

Mots-clés : Religions traditionnelles africaines, religions du monde, représentations, outils de recherche documentaire, localisation du savoir, *africism*, internationalisation des universités.

Abstract

This thesis provides a critical analysis of several different representations of African Traditional Religions (ATR) as found within a number of regional and disciplinary networks in Western and African countries.

First, numerous means of representation (geographical maps and graphics) from different western scientific media were used to examine different ways in which ATR are represented. This analysis reveals that the categorization systems employed in these media to represent ATR do not reflect the variety, vitality, complexity and significance of ATR; and, on a more general level, reveals a lack of equity in the representations of different world religions. A conceptual analysis puts into question a number of categories (e.g. “ethnic religion”) used to define ATR as well as the notion of world religion.

Second, the research strategies that were used to identify African research networks are presented. Several different Western tools and documentary resources (Database, encyclopedic articles, etc) were evaluated on their usage and citations of African research on ATR. This analysis, which was drawn from a qualitative discourse analysis approach, highlights the limited importance that is given to African researchers. In contrast, our evaluation of RTA-related education and research in Nigerian universities reveals an enormous amount of RTA-related research as well as a diversity of communication channels.

On a more general level, this thesis demonstrates the extent to which knowledge is localized and linked to the cultural, disciplinary, and ideological presuppositions of researchers, and, from the analysis of African documents, opens to the larger question of the difficulty to represent the unity and specificities of ATR.

Keywords: African Traditional Religions, World religion, Representation, Tools for documentary research, Localization of knowledge, Africism, University's internationalization.

Table des matières

Introduction 1

Les RTA dans les représentations des religions du monde	1
Buts et utilité de la recherche	4
Localisation sociale et démarche de décentration.....	5
Structure du mémoire et stratégies méthodologiques.....	9

Chapitre 1 Représentations des RTA dans le savoir savant 13

1.1 Qu'est-ce qu'une religion du monde (<i>world religion</i>)	14
1.2 Représentations graphiques et cartographiques des RTA	16
1.3 Réflexion sur les catégories utilisées pour représenter les RTA	20
1.3.1 <i>La notion de religion tribale à l'épreuve de l'exemple yoruba</i>	21
1.3.2 <i>La notion de religion ethnique à l'épreuve de la religion igbo</i>	26
1.3.3 <i>Catégorisation retenue : religion traditionnelle africaine</i>	32
1.4 Représentations de la diversité des RTA	37
1.5 Les représentations des RTA dans le programme pédagogique <i>Exploring Africa</i>	41
1.6 Les représentations des RTA dans des statistiques sur la diversité religieuse au Québec et au Canada	46
1.7 Conclusion : inégalité de traitement entre les religions?.....	47

Chapitre 2 Comment retracer des réseaux chercheurs africains et leurs travaux sur les RTA 49

2.1 Analyse de trois articles encyclopédiques occidentaux	51
2.1.1 <i>Identification des documents</i>	52
2.1.2 <i>Définition de la relation sociale de communication</i>	53
2.2 Quels sont les acteurs à qui la parole a été donnée dans les trois articles encyclopédiques?	56
2.2.1 <i>Diverses catégories d'acteurs sociaux majoritairement européens</i>	56
2.2.2 <i>Des acteurs sociaux africains majoritairement formés en Occident</i>	63
2.2.3 <i>À qui a-t-on refusé la parole pour représenter les RTA?</i>	65
2.3 Diversité d'outils et de stratégies de recherche pour retracer les chercheurs africains et leurs travaux	69
2.3.1 <i>Premières stratégies de recherche : constituer un corpus pour identifier des réseaux de chercheurs africains</i>	69
2.3.2 <i>La recherche universitaire sur les RTA en Afrique de l'Ouest</i>	71
2.3.3 <i>La situation universitaire nigériane : l'exemple de quatre universités du Sud</i>	74
2.3.4 <i>Comparaison de trois bases de données (ATRIUM, ATLA et Worldcat)</i>	80
2.4 Analyse de trois articles synthèses de chercheurs africains	83
2.4.1 <i>Description des matériaux (construction des données sociologiques)</i>	83
2.4.2 <i>Udobata Rufus Onunwa : classification selon trois courants nationalistes africains</i> ..	84
2.4.3 <i>Hebron Luhlanya Ndlovu : classification selon les démarches théologiques</i>	87
2.4.4 <i>Christopher Ifeanyi Ejizu : classification selon les discours philosophiques et théologiques</i>	88
2.5 Conclusion : l'internationalisation des universités favorise-t-elle la prise en compte des savoirs africains	90

Chapitre 3 Comment représenter l'unité ou le particularisme des RTA? 93

3.1 Description des matériaux.....	94
3.2 Dans les années 1960-70, unité ou diversité	96
3.2.1 <i>L'unité est au niveau racial et religieux (Idowu)</i>	96

3.2.2	<i>La pluralité de religions correspond à la pluralité de peuples africains (Mbiti)</i>	98
3.3	Dans les années 1980-1990, développements de méthodologies pour répondre au débat entre singulier et pluriel.....	99
3.3.1	<i>Favoriser les études comparatives (Ikenga-Metuh)</i>	99
3.3.2	<i>La cultural area approach (Mbon)</i>	101
3.4	Dans les années 2000	103
3.4.1	<i>Africism : unité dans la diversité (Lugira)</i>	103
3.5	Conclusion : tensions entre représentations et idéologies.....	104
	Conclusion générale	106
	Limites et recherches à poursuivre	107
	Bibliographie	111
	Annexe 1 : Cartes illustrant différentes représentations des religions dans le monde ...	i
	Annexe 2 : Tableaux consultés	v
	Annexe 3 : Liste des principaux auteurs cités	vii

Liste des tableaux

TABLEAU 1 - NB. DE RÉSULTATS (NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES) PAR MOTS-CLÉS DANS ATRIUM, ATLA ET WORLD CAT.....	80
TABLEAU 2 – DISTRIBUTION DES APPARTENANCES RELIGIEUSES POUR L'ENSEMBLE DU QUÉBEC	v
TABLEAU 3 - LE NOMBRE DE PUBLICATIONS PERSONNELLES DES 25 AUTEURS IDENTIFIÉS PRÉSENTS DANS ATRIUM, ATLA ET WORLD CAT	vi
TABLEAU 4 - TABLEAU COMPARATIF DES PUBLICATIONS (PERSONNELLES ET GÉNÉRALES) PRÉSENTÉES POUR 25 AUTEURS PRÉSENTS DANS ATRIUM, ATLA ET WORLD CAT	vi

Liste des figures

FIGURE 1 - DOUZE RELIGIONS DU MONDE SELON LES RÉGIONS GÉOPOLITIQUES OÙ ELLES SONT NÉES	15
FIGURE 2 - UNE REPRÉSENTATION DES RTA COMME DES RELIGIONS TRIBALES	18
FIGURE 3 - REPRÉSENTATION OÙ LES RTA SONT CATÉGORISÉES D'INDIGENOUS RELIGIONS.....	19
FIGURE 4 - EMPIRES ET ROYAUMES D'AFRIQUE DE L'OUEST AVANT LA COLONISATION EUROPÉENNE	27
FIGURE 5 - CARTE DES RELIGIONS DU MONDE OÙ AUCUNE DISTINCTION N'EST FAITE ENTRE LES RTA.....	37
FIGURE 6 - REPRÉSENTATION QUI MENTIONNE LA RELIGION YORUBA SANS L'INTÉGRER PARMİ LES RELIGIONS DU MONDE	39
FIGURE 7 - UNE REPRÉSENTATION QUI MET EN ÉVIDENCE PLUSIEURS PEUPLES AFRICAINS PRATIQUANT DES « RELIGIONS INDIGÈNES ».....	40
FIGURE 8 - CARTE REPRÉSENTANT LA PRÉSENCE DES TROIS PRINCIPALES RELIGIONS AFRICAİNES (RTA, ISLAM ET CHRISTIANISME) PAR PAYS ET DE CERTAINES RELIGIONS PLUS MINORITAIRES	43
FIGURE 9 - L'ÉTENDUE TERRITORIALE DES PRINCIPALES ÉGLISES CHRÉTIENNES AUX ÉTATS-UNIS	45
FIGURE 10 - UNE REPRÉSENTATION QUI CRÉE L'IMPRESSION QUE LE CHRISTIANISME EST LA SEULE RELIGION PRATIQUÉE DANS PLUSIEURS RÉGIONS DU MONDE	I
FIGURE 11 - UNE REPRÉSENTATION QUI MET L'ACCENT SUR QUELQUES GRANDES CONFESIONS DU CHRISTIANISME ET DE L'ISLAM	II
FIGURE 12 - CARTOGRAPHIE DE RELIGIONS DU MONDE SELON LEURS POPULATIONS	III
FIGURE 13 - DISTRIBUTION DES RELIGIONS DU MONDE	IV

Liste des sigles

- AASR : African Association for the Study of Religions
CERA : Centre d'études des religions africaines
IAHR : International Association for the History of Religions
IHERI-AB : Institut des Hautes Études et de Recherches Islamiques-Ahmed Baba
ISITA : Institute for the Study of Islamic Thought in Africa
NARC : National African Religion Congress
NASR : Nigerian Association for the Study of Religions
TWCF : Third World Conference Foundation

*À mes sœurs, Laurence et Pascale, qui ont été un modèle de
persévérance tout au long de mes recherches.*

*À tassi Philippine, dont la détermination, m'a inspirée durant
mon travail.*

*Aux jeunes de l'UJAD Jeunesse, en particulier Atsufui et Mensah.
Leur courage a été une grande source d'inspiration.*

À ma précieuse amie Fama.

Remerciements

Je n'aurais pu réaliser ce mémoire sans le soutien et le support de plusieurs personnes. Je voudrais remercier tout particulièrement mes parents, Diane et Jean-Marie, qui m'ont encouragée sans relâche et qui ont cru en ma capacité à réaliser cette recherche. Je voudrais également remercier mon époux, Kudzovi, sur qui j'ai pu compter dans tous les moments difficiles rencontrés. Il m'a aidée à apprendre le sens de l'effort pour travailler à la réalisation de mes rêves.

Ce mémoire n'aurait pas été possible non plus sans le support de plusieurs personnes qui m'ont aidée à m'outiller et à développer de nouvelles méthodes de travail. Je voudrais remercier ma directrice de recherche, Solange Lefebvre, qui a contribué à ce que je développe la rigueur intellectuelle nécessaire pour assumer la responsabilité de rendre compte de la réalité et de représenter le point de vue des auteurs (sa logique et sa congruence) qui ont des visions différentes des miennes d'une manière qui respecte leur dignité. Je tiens aussi à remercier mon codirecteur, Paul Sabourin, avec qui j'ai commencé à apprivoiser l'analyse qualitative de discours. Une démarche qui m'a permis d'être plus consciente des enjeux liés à la production, à l'organisation et à la diffusion du savoir savant, et de comprendre que la recherche est un processus d'apprentissage long et progressif qui implique de nombreuses boucles de rétroactions.

Enfin, en travaillant avec un groupe de recherche, j'ai connu au cours de ma maîtrise un environnement très exigeant qui m'a forcée à être plus consciente de mes limites et à me décentrer de mon propre système de références. Un cheminement qui a été source de profondes remises en question pour trouver le chemin entre ma vision idéalisée du monde et ce qu'exige le fait d'aspirer à faire de la recherche à un niveau international et à atteindre de hauts standards de qualité. Pour ce faire, il m'a fallu passer de la critique à l'auto-critique, de la description superficielle à l'analyse et du tourisme intellectuel et de la reproduction à la recherche. C'est en relevant ces défis qu'il a été possible de réaliser ce mémoire. Je voudrais remercier tous celles et ceux qui m'ont aidée sur ce chemin.

Introduction

Les RTA dans les représentations des religions du monde

Le continent africain compte plus d'une cinquantaine de pays et territoires¹, plus d'un milliard de personnes (UNFPA, 2009: 91), une grande diversité linguistique – plus de 2000 langues, dont certaines, comme le swahili et le peul, sont parlées par des dizaines de millions de personnes (Copinschi, 2006: 19) –, culturelle – plus de 6000 cultures ou groupes ethniques (Lugira, 1999: 9) – et une grande diversité de *patterns* sociaux, politiques, historiques et religieux (Chitando, 2008: 111 ; Coulon, 2002: 1). Cette diversité s'organise également en de très grands ensembles (Pourtier 2002: 1). Par exemple, on retrouve trois principales familles de religions : la diversité des écoles et des courants musulmans, la diversité des confessions et des églises chrétiennes, environ 20 000 dénominations chrétiennes pour l'Afrique subsaharienne² (Dorier-Apprill, 2008: 1) et les « religions traditionnelles africaines » (RTA); ces dernières intéressant tout particulièrement le présent mémoire. Des religions plus minoritaires y sont également pratiquées comme l'hindouisme, le judaïsme, le bahaïsme, etc. De même, des systèmes de croyances athées et agnostiques sont présents (Shorter, 1997: 1-5).

Devant la complexité de ces grandes aires religieuses, ma question de départ fut donc celle-ci : comment nommer et représenter les religions africaines dites traditionnelles? Comment rendre compte de la réalité contemporaine de ces religions? Comment appréhender toute la diversité de confessions, d'orientations théologiques, d'influences culturelles, sociales, etc., les traversant? Cette question surgissait d'un écart entre mes observations et le traitement scientifique de ces religions en Occident. En effet, ayant passé plusieurs années en Afrique de l'Ouest, particulièrement au Togo, j'y ai observé que les RTA sont une source vivante et dynamique de valeurs sociales et culturelles de différents peuples, et elles paraissent l'être également au sein des diasporas africaines présentes sur tous les continents (Chidester, 2008: 314; Magesa, 1997: 28; Opoku, 1993: 80). Pourtant,

¹ La plupart des sources consultées font mention de 53 pays et territoires. Certaines sources qui n'incluent pas les Comores en mentionnent 52. D'autres font mention de 54 pays en incluant le Sahara occidental. D'autres sources font mention jusqu'à 57 pays en incluant la Réunion, Mayotte et Sainte-Hélène.

j'ai constaté dans diverses interprétations savantes sur les RTA, notamment en science des religions et en anthropologie, qu'elles sont souvent présentées comme des religions tribales, indigènes ou ethniques, et très locales.

Mon premier questionnement renvoie simplement au nombre de croyants. Pourquoi les RTA sont-elles encore représentées comme des religions tribales et hors du champ des « *world religions* » alors que Roland Pourtier (2002: 2) et Gerrie ter Haar (2000: 1) évaluaient le nombre de croyants de ces religions à plusieurs centaines de millions et David Chidester, plus récemment, dans *New Encyclopaedia of Africa* (2008: 314), les plaçait au huitième rang selon leur nombre d'adhérents à partir des statistiques compilées par *Adherents.com* (2005)? Comment les RTA peuvent-elles être en même temps catégorisées de religions ethniques, indigènes ou tribales, donc figurer comme ensemble composite, et être classées comme « la » 8^e religion en importance dans le monde en fonction du nombre de croyants dans ce « *website's accounting of the major religions of the world* » (Chidester, 2008: 314).

Plusieurs questions surgissent de cette observation. La question du nombre et de l'importance soulève évidemment celle de l'organisation institutionnelle de ces centaines de millions de personnes. Appartiennent-elles à des confessions, dénominations ou courants très différenciés? Comment faire pour représenter cette complexité religieuse? Est-ce que la caractéristique tribale correspond vraiment à quelque chose aujourd'hui? La notion de religion ethnique est-elle plus appropriée pour catégoriser les RTA? Qu'est-ce qui fait que l'on considère ou non une religion comme une « *world religion* »? À partir de ces catégories, peut-on concevoir les RTA comme des religions dynamiques qui se renouvellent à l'intérieur des sociétés africaines contemporaines? Un élément central du problème me paraît être celui-ci : peut-on regrouper les RTA sous une appellation commune? En quelque sorte, pourraient-elles figurer comme un ensemble formant une religion du monde, ce qui les sortirait d'une position marginale sur la scène internationale? En effet, les ouvrages de référence et les sites Internet consultés qui les reconnaissent comme telles ne sont ni centraux ni majoritaires.

² J'utilise la notion « Afrique subsaharienne » malgré ses limites. En effet, cette partie du continent est souvent opposée à l'Afrique du Nord ou au Maghreb, bien que ses frontières posent un certain nombre de problèmes. Par exemple, le Mali, le Niger, le Tchad et le Soudan ne sont pas uniquement au sud.

Dans ce mémoire, je me questionne sur la tension existante entre les représentations encore largement répandues des RTA comme étant des religions tribales, indigènes ou ethniques très différenciées et sans dénominateur commun, et les représentations qui valorisent l'unité de ces religions, sous une dénomination générale comme RTA ou en arguant qu'une RTA telle que la religion yoruba serait représentative de toute la diversité. En d'autres mots, doit-on mettre l'accent sur les différences entre les RTA (conception particulariste) ou plutôt identifier les similitudes (conception qui valorise l'unité)? Si l'on prend l'exemple du christianisme, notons qu'on réunit sous une seule et même religion des milliers de dénominations chrétiennes qui relèvent pourtant d'organisations religieuses différentes. Certes, il est vrai que le catholicisme et le protestantisme regroupent chacun un nombre élevé d'adeptes, et ce, sur les cinq continents. Mais ne peut-on en dire autant de certaines RTA? Ce mémoire se penche sur cette question.

En amont de ce questionnement sur le paradoxe entre l'importance démographique des RTA et leur marginalisation surgit celui sur les représentations des RTA dans les universités occidentales. Quelle place est faite dans les ressources documentaires produites dans les universités occidentales pour intégrer et présenter les savoirs élaborés dans les universités africaines, particulièrement dans le contexte de l'internationalisation³ croissante des milieux universitaires (Some et Khaemba, 2004; Knight, 1999; Crowther, Joris, Otten, et *al.*, 2000)? Comment présente-t-on la contribution des chercheurs africains? N'est-il pas important que les programmes d'études universitaires initient à la fois les étudiants à un savoir commun qui fait la spécificité d'une communauté, d'une nation ou d'un peuple tout en valorisant les expériences, les réalités ainsi que les savoirs élaborés dans différents contextes et milieux universitaires? Fazal Rivzi affirme à ce sujet :

³ Jean-Pierre Lemasson, professeur au département d'études urbaines et touristiques de l'UQAM, explique : « L'internationalisation est avant tout comprise comme un processus institutionnel qui permet en quelque sorte d'intérioriser, dans l'ensemble des activités et l'organisation universitaire, l'ouverture sur le monde, et d'engager un processus interne de transformation pour agir plus directement sur la scène internationale voire mondiale. L'idée d'intégrer sous le terme « internationalisation » des activités universitaires multiples, sinon disparates, ne remonte qu'au début des années 1990 » (Lemasson, 1999: 2). En expliquant de cette manière l'histoire du phénomène, la spécificité de l'internationalisation depuis les années 90 serait le « processus d'intégration institutionnel ». Les universités auraient travaillé leur zone d'influence sur la scène internationale d'une manière beaucoup plus intégrée. Donc, l'internationalisation ne dépendrait plus seulement de l'initiative de certains professeurs, étudiants ou de certains départements. Reste à voir comment se concrétise ce processus interne de transformation dont parle Lemasson. Comment internationalise-t-on l'enseignement, la recherche et les services? Quelles transformations cela

Curriculum content should not arise out of a singular cultural base but should engage critically with the global plurality of the sources of knowledge. It should not only respond to the needs of the local community but should seek to give students knowledge and skills that assist their global engagement. It should encourage students to explore how knowledge is now produced, distributed and utilized globally. It should help them develop an understanding of the global nature of economic, political and cultural exchange (2000: 7).

Pour réfléchir sur cet enjeu, le mémoire se penche sur les ressources documentaires et les outils de recherche disponibles dans les universités québécoises, et pose la question : donnent-elles accès à une pluralité de sources et de savoirs sur les RTA? Quelles sont les représentations des RTA qui en émergent? Est-ce que les recherches plus récentes sur les RTA ont amené de nouvelles pistes de réponses?

Buts et utilité de la recherche

Le présent mémoire met en scène et compare – sous un angle conceptuel et sociologique – un certain nombre de représentations des RTA issues de quelques réseaux de chercheurs africains et occidentaux dans différents types de ressources documentaires (articles encyclopédiques, monographies, articles de périodiques, cartes, etc.). Je retiens ici la définition de Pescosolido selon laquelle un réseau est un ensemble d'acteurs liés par des relations et permettant la diffusion de modes d'actions et de pensées⁴ :

Social actors, whether individuals, organizations, or nations, shape their everyday lives through consultation, information and resource sharing, suggestion, support, and nagging from others (White et al. 1976). Network interactions influence beliefs and attitudes as well as behavior, action, and outcomes (Pescosolido, 2006: 210).

Pour avoir accès à cet échantillonnage très vaste, des choix seront faits, en visant au mieux de notre connaissance une certaine représentativité. Ce mémoire ne vise ni à présenter un portrait exhaustif des représentations des RTA ni à développer une nouvelle catégorisation des RTA. Forcément incomplet, il n'explore qu'un nombre limité de voix parmi la littérature existante, majoritairement de cultures chrétiennes, tout en présentant une pluralité de positions. Il propose un début de réflexion pour identifier en quoi les

implique-t-il pour les savoirs enseignants et pour les contenus à enseigner, et comment cela s'articule-t-il avec la structure, les besoins et les réalités des universités?

⁴ D'après Zuccala (2006: 6), le collège invisible est un ensemble de chercheurs ou de scientifiques en interaction, partageant des intérêts de recherche analogues sur une « *subject specialty* », qui produisent et communiquent de manière formelle et informelle les uns avec les autres même si leurs affiliations de recherche sont distantes géographiquement. Les collèges invisibles sont généralement opposés aux réseaux plus institutionnalisés où les rôles, statuts, responsabilités, tâches, etc. sont officiellement établis.

représentations des RTA sont relatives aux ancrages culturels⁵, disciplinaires, théologiques et idéologiques des chercheurs ou des groupes (localisation sociale). Il tente, enfin, de montrer comment le processus de sélection des matériaux (p. ex. les ressources documentaires, les outils et les instruments de recherches) influence les résultats obtenus et oriente la connaissance de son sujet.

Localisation sociale et démarche de décentration

La réalité ou la société pour le sociologue est d'abord et essentiellement la connaissance qu'il en a ; ce rapport est constitutif de la connaissance et des modalités de connaissance par lesquelles il l'appréhende, il est aussi constitutif de la place, du rapport social qui le définit dans cette société, il est constitutif enfin, il importe de l'ajouter, de sa propre personnalité « culturelle ».
(Houle, 1979: 125)

Mon cheminement académique est ponctué de plusieurs séjours de terrain en Afrique de l'Ouest. Après l'obtention de mon Diplôme d'études collégiales (DEC) en 2002, un voyage au Sénégal a été un moment décisif, la naissance d'un désir de me familiariser avec la complexité des sociétés africaines et leur diversité culturelle, sociale, etc. De retour à Montréal, j'ai entrepris un baccalauréat en anthropologie. En 2004, durant mes études en anthropologie, j'ai participé à un stage de coopération internationale au Togo avec le Club 2/3 et l'ONG togolaise ADETOP, lequel stage a suscité beaucoup de questions en moi et fortement bousculé ma conception du développement international. Avais-je reçu une formation me permettant de transformer mon rapport au monde et de m'ouvrir à des conceptions du monde⁶ différentes? Les représentations de l'Autre véhiculées dans la formation permettaient-elles à nous, les jeunes, de saisir la complexité de l'environnement dans lequel nous allions ou légitimaient-elles plutôt l'entreprise développementaliste? Les

⁵ « *Culture as a set of basic assumptions defines for us what to pay attention to, what things mean, how to react emotionally to what is going on, and what actions to take in various kinds of situations. Once we have developed an integrated set of such assumptions – a “thought world” or “mental map” – we will be maximally comfortable with others who share the same set of assumptions and very uncomfortable and vulnerable in situations where different assumptions operate, because either we will not understand what is going on, or, worse, we will misperceive and misinterpret the actions of others* » (Schein, 2004: 32).

⁶ Selon Thérèse Colliot-Thélène, l'expression « conception du monde » évoque « de façon assez vague l'idée d'une cohérence globale de représentations qui seraient propres, selon le cas à une époque, à une culture, à un parti politique, plus rarement à un individu » (Colliot-Thélène, 2003: 1085). L'expression « conception du monde » renverrait donc davantage à une conception collective incluant également des

projets étaient-ils construits de manière à favoriser l'équilibre dans la manière de présenter les idéaux et les problèmes de chaque société? Après mon baccalauréat, en 2005, je suis retournée au Togo et j'ai travaillé un an dans le milieu associatif togolais avec de jeunes militants engagés pour valoriser les cultures et les savoirs africains. Cette expérience de travail m'a fait prendre conscience de l'importance de poursuivre mes études pour me former. En effet, les expériences de travail internationales, les voyages et ma formation universitaire ne m'avaient pas outillée, d'une part, pour créer des ponts et apprendre à négocier des espaces communs avec des personnes ayant des expériences religieuses, des présupposés culturels et des systèmes de valeurs et de croyances différents; d'autre part, pour appréhender et représenter la complexité d'autres religions, cultures ou civilisations.

J'ai entrepris mes recherches de maîtrise avec le désir de réfléchir sur les catégorisations utilisées pour nommer les RTA et de mettre en scène les représentations qu'en font différents réseaux de chercheurs d'Afrique subsaharienne, ce qui impliquait d'identifier et de cartographier ces réseaux. Or, je n'anticipais pas la complexité de ce champ de recherche, ce qui fait qu'un échantillon d'une cinquantaine d'auteurs me paraissait représentatif, au départ, de l'ensemble de la production africaine sur les RTA. De plus, mes stratégies de recherche me limitaient à ce qui est disponible dans les universités nord-américaines et européennes de l'Ouest (par le biais des prêts entre bibliothèques) et donc, elles ne me permettaient pas d'avoir un portrait de la pluralité des sources et des savoirs sur les RTA. Par ailleurs, j'avais un préjugé tellement favorable à tout ce qui est africain que je réduisais tout autant la portée et la diversité des travaux et des recherches issues de milieux universitaires occidentaux. Plus je remettais en cause mes présupposés, plus je réalisais que je ne connaissais rien à l'univers des bases de données, des outils de la recherche documentaire et des enjeux liés à l'organisation, à la production et à la diffusion du savoir savant. Au fil de mes recherches, j'ai donc eu un véritable choc en découvrant l'ampleur de ce qui est produit sur le sujet des RTA dans les milieux universitaires africains et la diversité des institutions et des réseaux de publications qui sont liés à ce domaine de recherche, et bien entendu, mes explorations ne couvrent pas la totalité de ce qui est produit.

aspects individuels. Cependant, pour d'autres auteurs, « conception du monde » et « vision du monde » sont plus complémentaires qu'opposées (voir la définition de *world-view* d'Ikenga-Metuh, p.100).

De plus, bien que je veuille comprendre et analyser les représentations des RTA de différents chercheurs, je n'arrivais pas à bien rendre compte de leurs positions puisque je cherchais les arguments me permettant de consolider mon propre point de vue. Apprendre à lire autrement le contenu du matériau à l'étude pour une étudiante formée dans un contexte postmoderniste qui accorde tous les droits au « je » créateur de sens, et accepter de ne pas avoir les réponses toutes faites avant d'entreprendre la recherche sont les plus grands défis que j'ai eus à relever. À cet effet, il m'a fallu apprendre à bien mettre en scène la réalité des autres et à mettre en dialogue différentes positions (leur logique et leur congruence) idéologiques et théoriques. Il s'agit d'une approche dialogique que j'ai très peu pratiquée durant ma formation universitaire. Cela a nécessité, entre autres, de me familiariser avec différentes perspectives méthodologiques et épistémologiques, et de développer de nouvelles stratégies d'écriture pour me décentrer de mon système de référence (Lipiansky, 1999: 287)⁷. Un défi de taille, car comme l'explique Edgar H. Schein, spécialiste en développement organisationnel :

Basic assumptions, like theories-in-uses, tend to be non confrontable and non-debatable, and hence extremely difficult to change. To learn something new in this realm requires us to resurrect, reexamine, and possibly change some of the most stable portions of our cognitive structure – a process that Argyris and others have called "double-loop learning," or "frame-braking" (Argyris et al., 1985; Bartunek, 1984). Such learning is intrinsically difficult because the reexamination of basic assumptions temporarily destabilizes our cognitive and interpersonal world, releasing large quantities of basic anxiety (Schein, 2004: 31).

Comment un apprenti chercheur peut-il objectiver sa démarche de recherche alors qu'il est soumis, comme le mentionne le politologue François-Pierre Gingras, à certaines contraintes de la recherche scientifique ? Par exemple, l'état présent des connaissances (« les limites imposées par l'état du savoir systématisé »), les évidences ou les certitudes du sens commun (des suppositions *a priori* souvent inconscientes, voir Amiguet et Julier, 1996; Goyette et Lessard-Hébert, 1987), ses valeurs personnelles et les valeurs collectives de sa société ainsi que la demande sociale⁸ (Gingras, 2003: 33-35). Des contraintes qui

⁷ La décentration est cette capacité d'enlever ses lunettes (perceptions, représentations, etc.), d'emprunter la carte du territoire de l'autre et d'opérer des réajustements pour mieux comprendre sa réalité (logique et cohérence) (Amiguet et Julier, 1996; Ladmiral & Lipiansky, 1989; Rist, 1988: 66).

⁸ Gingras définit la demande sociale comme « ces façons qu'a chaque société particulière de créer des conditions plus ou moins favorables à l'exploration de diverses pistes de recherche scientifique » (Gingras, 2003: 35). Il donne en exemple : le découpage arbitraire de certains champs de compétence et disciplinaires; l'attribution et les priorités dans les subventions des recherches qui en favorisent certains et

influencent le choix des thèmes abordés, l'orientation, les instruments et les techniques utilisés, les données et les conclusions qui sont tirées (Gingras, 2003: 34). La première étape est sans doute de localiser son propre point de vue, de mettre en lumière ses propres présupposés et « pré-jugés » dans le sens de Gadamer, c'est-à-dire, d'identifier la nature de ses conceptions par rapport au sujet, pour parvenir à prendre la distance « objective » nécessaire :

Gadamer's use of the term prejudice is meant to underline the degree to which all our anticipations and expectations of meaning are grounded in the expectations we acquire from our history, from the views, concerns, interests, and assumptions of past generations, from our training and education, and from the categorical frameworks we inherit from the cultures and traditions to which we belong (...) But if prejudices are historically influenced anticipations and if they are necessary conditions of understanding meaning, this circumstance does not imply that all anticipations of meaning will turn to be adequate to that which are trying to grasp (Warnke, 1997: 90).

Cet effort de « mise à distance », en sachant qui nous sommes, prend d'autant plus de valeur quand le chercheur, même étudiant, introduit une discussion entre différents points de vue. Je sens pour la première fois que mes recherches tentent à la fois de respecter le point de vue des auteurs présentés, tout comme d'en faire une mise en situation qui laisse de la place pour développer le mien et qui permet, je l'espère, de créer des ponts avec des lecteurs ayant des positions épistémologiques, idéologiques et culturelles différentes des miennes. Si mon ambition au départ était de situer un grand nombre de documents pour comparer diverses catégories de représentations, les résultats présentés ici sont beaucoup plus modestes. En effet, si l'on pense au temps et aux efforts à déployer pour comprendre son propre milieu et sa propre culture alors on peut imaginer le temps à investir lorsque nos recherches interpellent d'autres réalités culturelles et civilisationnelles⁹. Dans ce sens, mon

en défavorisent d'autres; l'utilisation de données « tronquées ou suspectes » ou encore la non-prise en compte ou le « dénigrement de résultats qui ne cadrent pas avec les théories à la mode ou les intérêts dominants », etc.

⁹ Le sociologue Ahmad Sadri explique l'importance de développer des unités d'analyse, comme la notion de civilisation, plus large que la nation, le système de croyances ou encore le langage. Des unités d'analyse qui « *provides a metalanguage for addressing, and even transcending, cultural and ethnic differences* » (Sadri, 1998: 82). Il définit la notion de civilisation comme étant : « *the accumulation of organized and institutionalized rational responses of city-dwelling human societies to the challenges of their internal order (e.g. political legitimacy, social administration, economy system, religious cosmology, legal maxims, and libido economy), environment (e.g., technologies of food production and architecture) and external enemies (technologies and organization of war and international relations). The practical and instrumental side of these rational responses comprise the 'material culture' (e.g., art, architecture, and technology) of a civilization while their substantive and normative aspects amount to its 'nonmaterial culture', which imparts meaning to the natural and social world and informs the patterns of social,*

mémoire s'inscrit dans un processus de recherche sur le long terme où ma position de fond est que la représentation d'une religion, d'une culture, d'un système politique ou d'un événement requiert une pluralité notamment de points de vue, d'idéologies, de théologies, selon une éthique du pluralisme; et cela, peu importe le lieu, le temps ou la civilisation.

Structure du mémoire et stratégies méthodologiques

Ce mémoire se divise en trois chapitres. Le chapitre premier introduit le point de départ de ma démarche de recherche avec l'identification d'un corpus de onze cartes des religions du monde produites dans des milieux universitaires nord-américains et européens de l'Ouest. L'exploration de ces cartes m'a amenée, dans un premier temps, à tenter un début de recadrage¹⁰ conceptuel de certaines catégories qui y sont employées (religion tribale, religion ethnique et *world religion*). J'ai fait ce recadrage à partir de l'exemple des religions yoruba et igbo, et des recherches de plusieurs auteurs, notamment, l'historien Adiele E. Afigbo*¹¹, la spécialiste des religions « afro-américaines », Stefania Capone* et le spécialiste en *religious studies*, David Westerlund*. À la suite de ce recadrage, j'ai retenu une catégorisation – religions traditionnelles africaines – qui est utilisée dans le présent mémoire. Dans un deuxième temps, l'exploration de ces cartes m'a conduite à présenter une brève réflexion sur les représentations de la diversité des RTA que proposent les cartes consultées et dans un programme pédagogique américain, *Exploring Africa*, dont l'objectif est de montrer la diversité culturelle, sociale, politique, etc., du continent africain¹². En lien avec ces représentations, je me suis demandé comment sont introduites les RTA dans les statistiques sur la diversité religieuse au Québec et au Canada. Deux analyses statistiques ont été consultées¹³.

political, and economic behavior. Thus, civilizations contain the sedimentation of two layers of collective rationality: a normative and substantive 'core' and a practical and instrumental 'crust' » (1998: 83-84).

¹⁰ D'après Paul Watzlawick, le recadrage signifie « modifier le contexte conceptuel et/ou émotionnel d'une situation, ou le point de vue selon lequel elle est vécue, en la plaçant dans un autre cadre, qui correspond aussi bien ou même mieux, aux « faits » de cette situation concrète, dont le sens, par conséquent change complètement » (Watzlawick, Fisch et Weakland, 1975: 116).

¹¹ L'astérisque (*) à la fin des mots indique de référer à l'annexe trois qui présente des informations biographiques sur les principaux auteurs cités.

¹² African Studies Center. (s.d.). *Exploring Africa*. En ligne. <<http://exploringafrica.matrix.msu.edu/>> (consulté le 20/04/2010).

¹³ Eid, Paul. (2006). « Portrait religieux du Québec en quelques tableaux ». En ligne. <<http://www.cdpedj.qc.ca/fr/placedelareligion/docs/religion-Quebec-statistiques.pdf>> (consulté le 28/03/2010); Statistique

Le deuxième chapitre présente les étapes de ma recherche documentaire (Boisvert, 2003: 86) pour retracer, cette fois, les chercheurs africains et leurs travaux sur les RTA, et comparer certaines représentations qui se dégagent de ces interprétations savantes. Dans la première section du chapitre, l'exploration de trois articles encyclopédiques (Chidester, 2008; Grottanelli et Baum, 2005 et Peel, 2001)¹⁴ qui présentent un portrait de l'histoire des études sur les RTA, pose le problème de la mise en valeur de ces chercheurs. Les sections suivantes présentent les différentes stratégies mises en place pour avoir accès aux réseaux de chercheurs africains : constitution d'un « échantillon »/corpus d'auteurs, exploration de l'étude des RTA dans les universités de l'Afrique de l'Ouest, particulièrement au Nigéria, comparaison de trois bases de données (ATRIUM, ATLA et WorldCat), et analyse comparative de trois articles synthèses de chercheurs africains.

La première stratégie a consisté à sélectionner des auteurs en m'inspirant de la technique d'échantillonnage par boule de neige : « *In social science research, snowball sampling is a technique for developing a research sample where existing study subjects recruit future subjects from among their acquaintances. Thus the sample group appears to grow like a rolling snowball* » (Salganik et Heckathorn, 2004). J'ai donc augmenté mon échantillon en ajoutant à chaque fois les auteurs cités par un auteur et ainsi de suite. J'évoque ces étapes dans le mémoire compte tenu du fait qu'il porte une réflexion sur le processus de recherche et sur ce qu'est le savoir. Puis, les travaux de quatre chercheurs (Ezra Chitando, James L. Cox, Jacob K. Olupona et Jan G. Platvoet) ont été particulièrement utiles pour avoir un aperçu du développement de la recherche universitaire ouest-africaine sur les RTA, la deuxième stratégie de recherche pour retracer des réseaux de chercheurs africains. La découverte de l'importance et du dynamisme de la recherche universitaire sur les RTA au Nigéria, et donc, d'un nombre élevé d'auteurs et de documents produits, de même que la comparaison de trois bases de données, m'ont amenée à questionner les limites des ressources et des outils de recherche documentaire utilisés.

Canada. (2010). « Classification d'appartenance à une religion ». En ligne. <http://www.statcan.gc.ca/concepts/definitions/religion_01-fra.htm> (consultée le 20/03/2010).

¹⁴ Chidester, David. (2008). « Religion and the Study of Africa ». In J. Middleton (ed), *New Encyclopedia of Africa*. Farmington Hills, Charles Scribner's Sons, p.313-316; Grottanelli, Vinigi. & Baum, Robert M. (2005). « African Religions: History of Study ». In L. Jones (ed), *Encyclopedia of Religion*. Detroit, MacMillan Reference USA, vol. 1, p. 111-119; Peel, John David Yeadon. (2001). « African Studies: Religion ». In N. J. Smelser and P. B. Baltes (eds), *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*. Oxford, Elsevier Science, vol. 1, p. 259-263.

Enfin, comme troisième stratégie, trois articles synthèses de chercheurs africains (Onunwa, 1991; Ndlovu, 1997 et Ejizu, 1998) sélectionnés parmi ceux recensés à la suite de ces recherches ont été analysés pour y comparer les réseaux de chercheurs mis en scène et leurs représentations des RTA¹⁵. Ces articles ont été retenus puisqu'ils présentent divers réseaux régionaux et disciplinaires africains.

Le troisième chapitre porte sur la représentation de l'unité ou du particularisme des RTA et ce, à différentes époques, à partir de l'ère des indépendances africaines, et tente un début d'analyse. J'ai retenu cinq auteurs pour comparer leur position dans ce débat, des auteurs qui ont marqué l'étude des RTA ou qui ont développé plus récemment de nouvelles approches (Idowu, Mbiti, Ikenga-Metuh, Mbon et Lugira)¹⁶. L'analyse ne portera que sur un document de ces auteurs plutôt que sur leur œuvre entière, car il m'est apparu plus pertinent dans le cadre de ce mémoire en fonction de mes objectifs de recherche, de mettre en scène plusieurs positions, afin de bien illustrer l'existence de différentes visions des RTA plutôt que de creuser le point de vue d'un auteur.

Il importe de mentionner également que dans les chapitres deux et trois, j'emprunte certaines étapes d'une démarche d'analyse qualitative de discours en sociologie de la connaissance (Sabourin, 2003 ; Houle, 1979). À cet effet, avant de me pencher sur les textes africains et occidentaux retenus, je procède à l'une des étapes de la construction des données sociologiques – la description des matériaux –, qui consiste à identifier les documents et à définir la ou les relations sociales de communication les constituant (Sabourin, 2008). La définition de la relation sociale de communication vise à approfondir les propriétés ou les caractéristiques de ces matériaux (énonciateurs, intentionnalité,

¹⁵ Onunwa, Udobata Rufus. (1991). « African Traditional Religion in African Scholarship: An Historical Analysis ». In E.M. Uka (ed.), *Readings in African Traditional Religion: structure, Meaning, Relevance, Future*. Bern, Peter Lang, p.109-122.; Ndlovu, Hebron. L. (1997). « Interpretations of African Religions by African Scholars ». *ATISCA bulletin* 7, p. 22-30; Ejizu, Ifeanyi Christopher. (1998). « Emergent key issues in the study of African Traditional Religions ». *Afrikaworld*, 12 p. En ligne. <<http://www.afrikaworld.net/afrel/ejizu.htm>> (consulté le 10/11/2009).

¹⁶ Idowu, Emmanuel Bolaji. (1973). *African Traditional Religion: A Definition*. Maryknoll, N.Y, Orbis Books, 228 p.; Mbiti, John Sanuel. (1969). *African religions and philosophy*. New York, Praeger, 288 p.; Ikenga-Metuh, Emefie. (1987). *Comparative Studies of African Traditional Religions*. Onisha, IMICO Publishers, 288 p.; Mbon, Friday M. (1996). « Some Methodological Issues in the Academic Study of West African Traditional Religions ». In J. Platvoet, J. Cox and J. O. K. Olupona (eds), *The Study of Religions in Africa: Past, Present and Prospects*. Cambridge, Roots and Branches, p.172-182; Lugira, Aloysius Muzzanganda. (2001). « Africism: A Response To the Onomastic Plight of African Religion ». *Religion and Theology*, vol. 8, no12, p. 42-60.

destinataires, niveau de langage, mise en forme, etc.) afin de mieux cerner leurs orientations idéologiques et disciplinaires, c'est-à-dire comme forme sociale de connaissance¹⁷. Elle vise aussi à évaluer la pertinence ou l'utilité de ce matériau pour comprendre les discours à l'étude. Pour ce faire, une série de questions sont fort utiles : Qui parle? Au nom de qui? Quand? À qui? Pourquoi ce matériau a-t-il été écrit? Quels sujets y aborde-t-on? En somme, bien que toutes les informations requises ne soient pas toujours disponibles pour chacun des documents, je tente de tracer un portrait d'ensemble des principales relations sociales de communication qui peuvent être dégagées des matériaux. J'ai laissé de côté les questions concernant le niveau de langage et la mise en forme comme je n'effectue pas une analyse sémantique de discours. Il est possible d'entrevoir la localisation sociale du travail intellectuel, dont les représentations sont les traces, et de mieux comprendre ce que les documents retenus valorisent comme étant du savoir sur le sujet à l'étude en mettant en relation les représentations des RTA avec les informations issues de la construction des données sociologiques. En effet, la structuration des représentations n'a rien d'aléatoire, elle est le résultat d'un schéma organisateur particulier, d'un modèle concret de connaissance spécifique à une localisation sociale.

Je procède ensuite à la description du contenu, qui consiste, dans le cas présent, à décrire ce qui est dit concernant les RTA. En fait, pour la première et la deuxième série de documents analysés dans le chapitre deux (les trois articles encyclopédiques occidentaux et les trois articles synthèses africains), je me contente de retracer les types d'acteurs à qui la parole est donnée de même que les représentations qu'ils font des RTA. Dans le chapitre trois, la description de contenu porte spécifiquement sur la position des auteurs dans le débat autour de la conception d'une RTA au singulier ou des RTA au pluriel.

¹⁷ Gilles Houle, dans *L'idéologie, un mode de connaissance* (1979), référant à Gilles Gaston Granger, explique que l'idéologie « [...] est au fondement de toute connaissance et le rapport science/idéologie non plus relatif au vrai et au faux (ou à l'illusoire, l'imaginaire) mais relatif à des niveaux spécifiques d'abstraction, constitutifs l'un de l'autre. » (Houle, 1979: 125-126). D'après Gilles Houle, les idéologies ont de la valeur puisqu'elles sont la partie visible d'une pratique sociale spécifique et qu'elles permettent aux chercheurs de comprendre les fondements de la vie sociale et de chercher ce qui distingue un groupe ou une société d'un autre groupe ou d'une autre société de manière à développer des théories qui ne sont pas enfermées dans l'expérience d'une seule société. Dans ce sens, les idéologies comme les cultures seraient tout autant des prémisses partagées par des individus, des organisations, des sociétés qui organisent leur rapport au monde à une époque et dans un espace donné qu'une interprétation des expériences passées et présentes conduisant (Houle, 1979: 124-126). Cette mise en valeur des idéologies semble être du même ordre d'idée que la valorisation que fait Gadamer des « pré-jugés » individuels et

Chapitre 1

Représentations des RTA dans le savoir savant

Notre intelligence construit des représentations des objets du monde extérieur (sous formes d'idées, de concepts, de cartes, de schémas, de théories..) qui nous permettent de nous orienter dans ce monde et d'agir sur lui. Contre un réalisme naïf ou ontologique, ces représentations ne donnent pas la « nature » de l'objet; elles ne nous mettent pas en possession d'une essence ou d'une substance avec lesquelles l'objet aurait un rapport d'adéquation quasi parfaite (la vérité de l'objet!). Mais contre l'idéalisme, elles ne sont pas non plus de simples émanations du sujet; en effet, elles ne sont pas sans lien véritable avec l'objet puisqu'elles permettent d'avoir une prise sur lui.
(Donnadieu et Karsky, 2002: 79)

Comment nommer et représenter le phénomène religieux africain? Quelles notions permettent de rendre compte des expériences et des réalités contemporaines de différents peuples et de différentes communautés pour parvenir à une vision juste et équitable de ces religions? Comment éviter de nourrir un préjugé trop favorable ou encore un exotisme construisant une image idéalisée de l'autre, et de consolider des préjugés négatifs¹⁸? Avec ces questions en tête, j'ai exploré plusieurs types de ressources documentaires, dont un corpus de cartes géographiques des religions du monde afin de comparer le traitement des RTA. Les outils visuels peuvent-ils nous aider à nous faire une représentation des RTA? Quelles informations y sont données pour traduire la diversité religieuse mondiale? Peut-on y percevoir les systèmes de valeurs de ceux qui conçoivent ces outils?

Avant de se pencher sur les cartes géographiques des religions du monde sélectionnées et sur les catégorisations des RTA qui y sont utilisées, il m'apparaît pertinent de poser une question préalable sur une des notions se trouvant au centre de mon hypothèse : qu'est-ce qu'une religion du monde (*world religion*)? Quels sont les critères

collectifs pour mieux comprendre la nature des connaissances, de ce qui est jugé comme étant la vérité ou la réalité dans une société.

¹⁸ La philosophe américaine Georgia Warnke explique : « *Illegitimate prejudices, then, are not only those that do not allow the unity of part and whole, but also those are held dogmatically and do not allow either a text or the claims of another person to be understood in their 'otherness' or possible truth where truth is understood as the illumination of an issue or subject-matter for us* » (Warnke, 1997: 96).

considérés pour retenir ou non cette appellation selon les religions? Les explications de l'anthropologue britannique Rosalind Shaw* et de l'historien nigérian Adiele E. Afigbo sont introduites.

1.1 Qu'est-ce qu'une religion du monde (*world religion*)

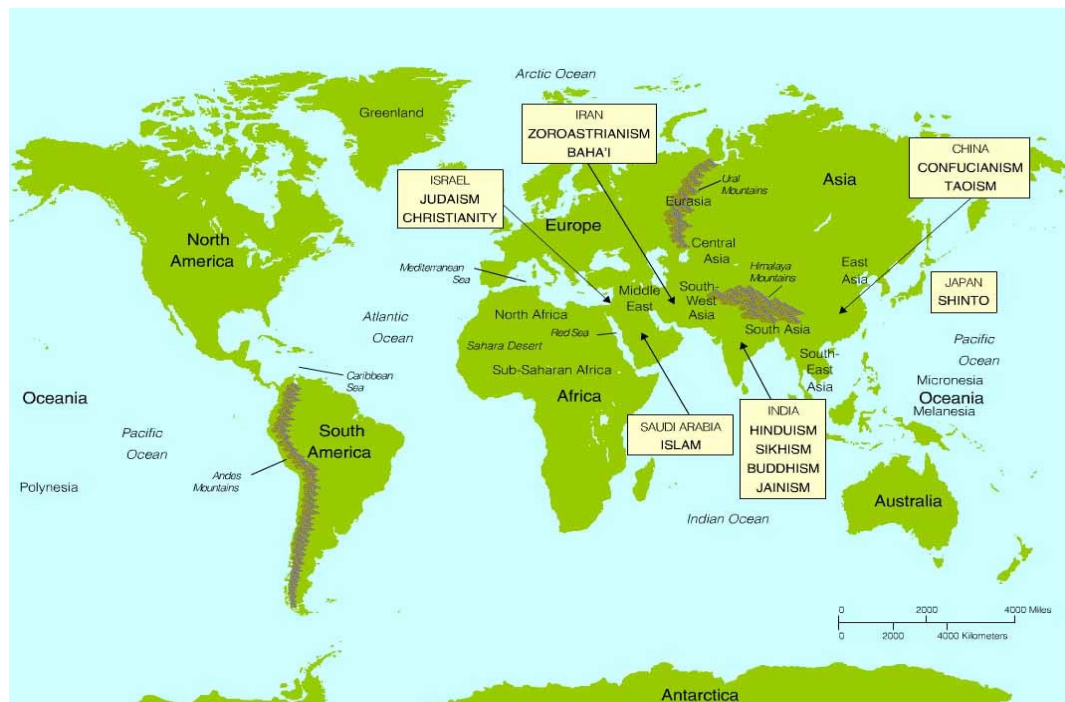
Shaw (1990a: 340) explique que différents critères classificatoires, tels que l'origine géographique, historique et l'orientation universaliste (prosélytisme), sont utilisés pour définir la notion de *world religion*, qui est traduite ici par celle de religion du monde ou grande religion. Elle mentionne également que la notion de religion du monde est parfois utilisée comme un synonyme de religion universelle afin de marquer la supériorité numérique ou encore pour référer à toutes les religions. De plus, elle explique que les religions considérées la plupart du temps comme des religions du monde possèdent des textes sacrés écrits, des doctrines explicitées et un ou des centres d'autorité. Des éléments qui caractérisent, selon elle, les formes religieuses dominantes en Occident et excluent d'autres formes religieuses. Concernant l'importance des sources écrites, Cox mentionne que l'oralité est privilégiée dans diverses situations dans plusieurs des religions considérées comme des religions du monde. Il rappelle également que plusieurs de ces religions, comme le judaïsme et le christianisme, ont été orales avant que leurs récits ne soient codifiés (Cox, 2007: 70). D'après Shaw, la définition de *world religions*, en fonction de critères qui cadrent avec certaines formes religieuses dominantes, a entraîné la création d'autres catégories pour les religions qui en sont exclues : religions traditionnelles, primales, *non-literate*, primitives, archaïques, tribales, etc. (Shaw, 1990a: 341).

Afigbo introduit un autre critère pour définir cette notion. D'après lui, ce qui définit une religion du monde, comme la religion igbo, c'est lorsqu'elle donne une explication du monde ou du cosmos :

Yet it started and remained a World Religion in the sense defined in this paper, that is in the sense that it explained to the Igbo their world or cosmos just as the religions evolved in the Middle East, India and China explained to the peoples concerned their own worlds thereby helping them to cope with the challenges posed by those worlds or cosmoses. That is what religion is about and why each religion is a World Religion to those amongst whom it evolved, and the teacher who brought it a World Teacher to his people, no more nor less (Afigbo, 2006: 216).

Donc, d'après Afigbo, toutes les religions doivent être considérées comme des religions du monde. Une position partagée également par Gerrie Ter Haar (2000: 13) et Kofi Asare Opoku* (2004: 390). Par contre, Afigbo mentionne un certain nombre de critères qui varient selon les auteurs et selon les sources : le nombre d'adhérents, l'étendue territoriale ou géographique, la qualité et la performance de la structure organisationnelle, la possession de textes sacrés écrits, la qualité, la quantité et l'importance des symboles, des rituels et des cérémonies, le rôle perçu dans l'histoire, particulièrement dans la montée de ce qui est connu comme des civilisations et le degré de familiarité avec la civilisation occidentale (Afigbo, 2006: 207-208). À titre d'exemple, la figure 1 montre une représentation qui met en valeur 12 religions du monde, dont les RTA ne font pas partie.

Figure 1- Douze religions du monde selon les régions géopolitiques où elles sont nées



Source : Schmidt et al. (2005). « Geopolitical Regions of the World and the Birthplaces of Twelve Major Living Religions ». *Patterns of Religion*, 2^e édition. Belmont, Wadsworth.

© Wadsworth, a part of Cengage Learning, Inc. Reproduced by permission. www.cengage.com/permissions

Afigbo reconnaît une certaine valeur à cette liste de critères utilisés pour définir ce qu'est une religion du monde, tout en les jugeant insatisfaisants puisqu'ils correspondent à des dimensions superficielles de ce qu'est la religion. Il explique :

Religion, except at a very superficial and social level, is not a matter of monks and hoods, of basilicas, cathedrals and mosques, of resplendent symbols, and dazzling ceremonies and

moving rituals, of sacred books and literatures or oven of towering organizational hierarchies and ponderous bureaucracies. It is first and foremost about a God without a beginning and without an End and Its creation, a creation in which man (whose ultimate essence is soul or spirit) is the centerpiece. Using the creation as platform or theatre man seeks to understand this God and to return to It on the attainment of this understanding (Afigbo, 2006: 208)

Ainsi, selon Afigbo, les RTA sont une *world religion* puisqu'elles proposent une explication du monde ou du cosmos. Opoku, dans le même sens, affirme que les RTA doivent être considérées comme « *a whole system with a coherence of its own* ». Il donne cette définition des RTA :

African traditional religion represents our forefathers' effort to explain the universe and the place of man in it in their own way (Opoku, 1977: 13). [It] provides answers to the stirring of the human spirit and elaborates on the profundity of the experience of the divine-human encounter based on the resources of Africa's own cultural heritage and insight. It also provides answers to the ultimate questions posed by men and women in Africa, gives meaning and significance to human life, explains the origin and destiny of human beings, how everything in the world came into being and the relationship that should exist between them (Opoku, 1993: 79).

Notre concept de base ainsi défini, passons à présent à l'analyse de diverses formes de représentations des RTA.

1.2 Représentations graphiques et cartographiques des RTA

En relation avec notre questionnement de départ, soit les représentations qui se dégagent de certains réseaux de chercheurs occidentaux et la réduction ou la généralisation des RTA, l'examen d'un corpus de 11 cartes représentant les religions du monde paraît pertinent. Pour constituer ce corpus, j'ai d'abord sélectionné des cartes dans des ouvrages encyclopédiques et dans des atlas disponibles dans les bibliothèques universitaires montréalaises, comme *l'Atlas des religions dans le monde* (2000) dirigé par Ninian Smart, une traduction française de *l'Atlas of the World's Religions* (1999). Ensuite, j'ai cherché ce même type de cartes dans des manuels académiques sur les religions du monde destinés aux étudiants collégiaux et universitaires tels que *Patterns of Religion* (2004), édité par Schmidt, Sager, Carney et al., et *World Religion* (2003), édité par Warren Matthews. Ces deux ouvrages ont été publiés chez Wadsworth, une maison d'édition rattachée au groupe américain Cengage Learning. Puis, j'ai également identifié des cartes sur Internet telles que la *Map of World Religions* (2001), produite par l'*Office of the Geographer, US Department of State* (voir la figure 5, p. 37), et la *General Contemporary Distribution of the World's*

Dominant Religions (2002), produite par *The Global Education Project* (voir la figure 6, p. 39)¹⁹. Enfin, j'ai identifié des cartes provenant d'un programme éducatif en ligne (j'y reviendrai dans la section 1.5) afin d'avoir une diversité de sources.

Les catégories qui sont utilisées dans mon corpus de cartes pour indiquer les religions traditionnelles africaines sont les suivantes : religions tribales, religions indigènes²⁰, religions indifférenciées, religions locales, religions ethniques et religions primales²¹. Des catégories qui réfèrent à des conceptions souvent critiquées comme étant coloniales, évolutionnistes et également associées à des rapports de hiérarchisation idéologique, culturelle, politique, etc., pour différencier les populations-institutions africaines des populations-institutions européennes (DeBoeck, 2007; Taylor, 2004; P'Bitek, 1970; Ikenga-Metuh, 1987; Westerlund, 1985; Thomas, 2005).

La figure 2 est tirée du *Student Atlas of Anthropology* (2003) produit par McGraw-Hill/Dushkin, une maison d'édition anglaise (voir p.18). Cette figure met en évidence l'utilisation de la catégorie : « *animism (tribal)* »²² pour une vaste partie de l'Afrique

¹⁹ *The Global Education Project* est une ONG canadienne qui a plus de 15 années d'expérience dans la « *publishing fact-packed educational wall posters* » et la production d'événements pour éduquer et sensibiliser sur des enjeux importants (GEP, 2004).

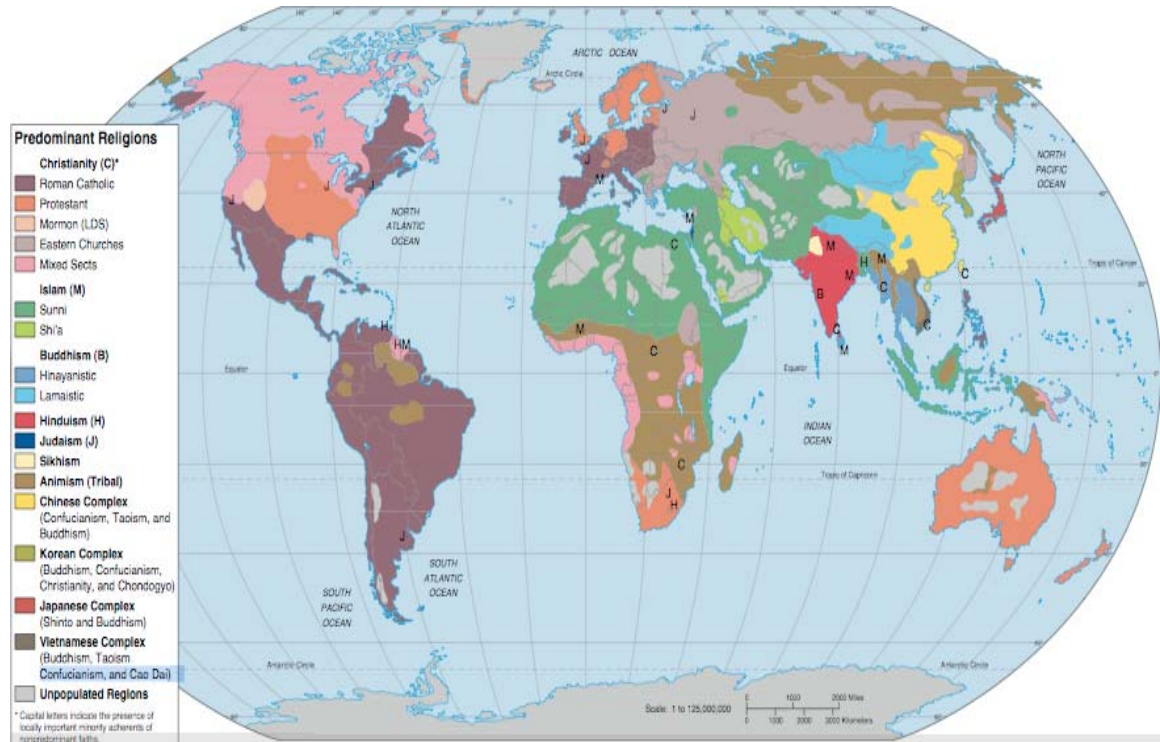
²⁰ Frédéric Lenoir et Ysé Tardan-Masquelier définissent la notion de religion indigène comme faisant référence « au lien étroit entre une société et son territoire, au caractère d'écosystèmes, de 'microclimats' que présentent ces religions ». D'après eux, la diffusion de ces religions reste limitée « même lorsqu'elles ont accompagné la constitution d'empires comme ceux du Mali ou de l'Amérique centrale. Les guerres entre ethnies ont pu aboutir à des assimilations, mais le concept de conversion, l'idée qu'une religion puisse se détacher de son lieu d'émergence pour avoir une finalité universaliste, sont tout à fait étrangers à ces cultures » (1997: 1155). Affirmer que toutes les religions africaines sont locales ou qu'elles s'inscrivent dans un microclimat, n'est-ce pas nier les transformations et les déplacements qu'ont connu les populations de même que la portée beaucoup plus importante de certaines religions? James L. Cox, qui définit les religions indigènes comme des « *kinship-based, localized religious traditions* » (Cox, 2007: 53, 69-70), mentionne justement que certaines religions, telles que les Yoruba du Nigéria ou encore « *The contemporary Mwari (Mwali) or High God shrines in southwest Zimbabwe* », sans être globales sont régionales et sont « *non-kinship based* » (2007: 71-72). Il recommande l'utilisation du terme *Indigenous Religions* accompagné de qualificatifs géographiques, ethniques ou linguistiques.

²¹ Turner définit les religions primales comme étant les : « *most basic or fundamental religious forms in the overall history of mankind and that they have preceded and contributed to the other great religious systems. In other words, there are important senses in which they are both primary and prior* » (Shaw, 1990: 341). Cox explique que la notion de *primal religions*, suggérée par John V. Taylor en 1963 a été introduite comme catégorie alternative à celle de religion primitive (Cox, 1996: 55). Il s'oppose à l'utilisation de cette catégorie, qui aurait servi à justifier les théories missionnaires chrétiennes (Cox, 2007: 4). En effet, explique-t-il, les RTA ont été décrites comme des « *praeparatio evangelica* » ou comme contenant les « *seeds of the Gospel* » (Opoku, 1993: 69). Shaw (1990: 342) rejette aussi ce terme puisqu'il aurait été dès le départ opposé à celui de « grandes religions ».

²² À propos de cette catégorie, Graham Harvey (2006) explique que pour Edward B. Tylor : « *animism identifies a 'primitive' but ubiquitous religious category error, namely 'the belief in souls or spirits' (an*

subsaharienne. À certains endroits, la présence d'autres religions est indiquée par la mention de lettres correspondant au christianisme, à l'islam, au judaïsme et à l'hindouisme.

Figure 2 - Une représentation des RTA comme des religions tribales



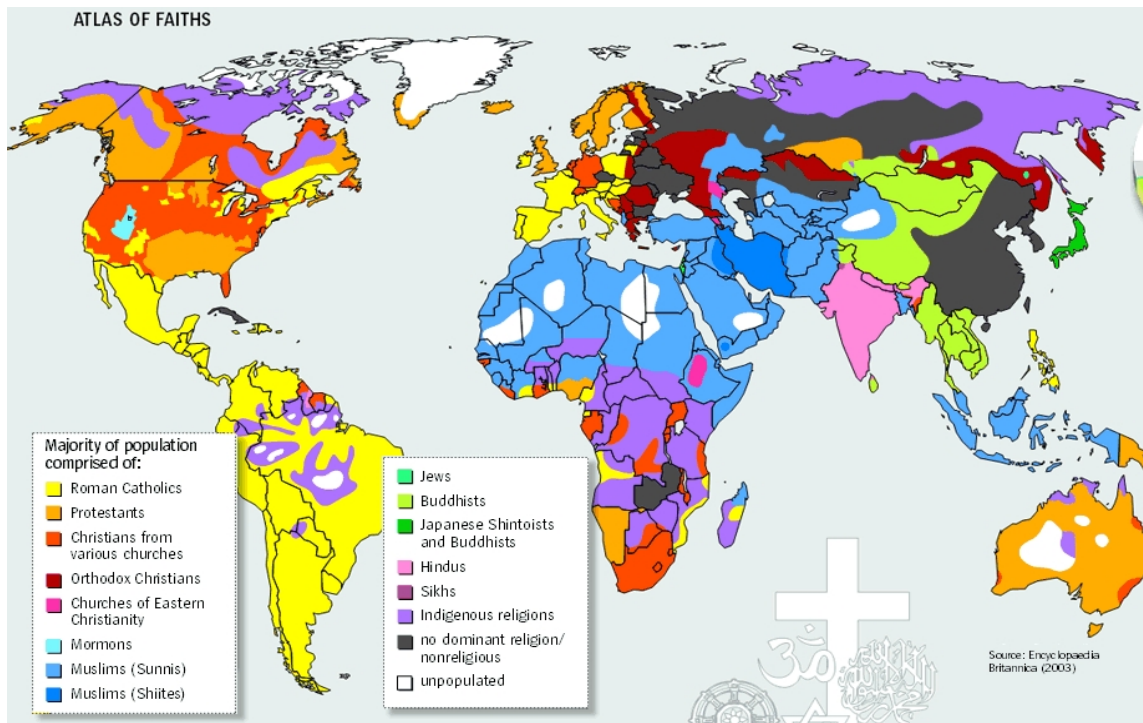
Source : Allen, John.L. (2003). « World Religions ». In *Student Atlas of Anthropology*. 1^{ère} éd., McGraw-Hill/Dushkin, p. 102-103. *Mapping Globalization Project*. En ligne. <http://qed.princeton.edu/index.php/User:Student/World_Religions>.

La figure 3 (voir p. 19), tirée de l'*Encyclopedia Britannica* (2003), quant à elle, met en évidence l'utilisation de la catégorie « *indigenous religion* » pour une partie de l'Afrique subsaharienne. Une partie qui est moins vaste que dans le cas de la figure 2, puisque d'autres religions sont indiquées à l'intérieur du même espace. Cependant, seulement une à deux religions (ou branches d'une religion) sont mentionnées par pays. C'est le cas du Nigéria qui est présenté comme étant divisé entre musulmans sunnites et chrétiens protestants. Seule la Zambie est présentée comme n'ayant pas une religion dominante.

expansive grouping of 'entities that are beyond empirical study'). [...] The old usage constructed animists as people who did not distinguish correctly between objects and subjects, or between things and persons ». Harvey, quant à lui donne cette définition : « Animists are people who recognize that the world is full of persons, only some of whom are human, and that life is always lived in relationship with others. Animism is lived out in various ways that are all about learning to act respectfully (carefully and constructively) towards and among other persons. Persons are beings, rather than objects, who are animated and social towards others (even if they are not always sociable) » (Harvey, 2006: xi, 3, 5-6).

Comment se fait-il que des catégories, critiquées par de nombreux chercheurs depuis plusieurs décennies, soient encore utilisées aujourd'hui comme en témoigne la série de cartes consultées? En effet, David Westerlund, professeur de religion comparée à la *Stockholm University*, analysait déjà, en 1985, dans *African Religion in African Scholarship: A Preliminary Study of the Religious and Political Background*, que plusieurs catégories de termes consolidaient la hiérarchisation des religions entre elles. Il mentionnait les catégories suivantes : des termes ethnocentriques (primitif, sauvage, natif, tribu), des termes christocentriques (paganisme, païen, idolâtrie), des termes évolutionnistes (non-civilisés, sauvage, barbare, primitif, sous-développé) et enfin, des termes anthropocentriques, utilisés, entre autres par des anthropologues occidentaux qui auraient consolidé, selon lui, la « *discontinuity line of thought* » (animisme, fétichisme, totémisme, culte des ancêtres, *witchcraft*, *sorcery*) (Westerlund, 1985: 27-29, 46-47).

Figure 3 - Représentation où les RTA sont catégorisées d'*indigenous religions*



Source : Encyclopedia Britannica. (2003). « Map of World Religion ». En ligne. < <http://www.myconfinedspace.com/2007/07/30/map-of-world-religions/agnostics-unite/> > (consulté le 12/04/2010).

Westerlund faisait également mention dans cet ouvrage (1985) de notions inadéquates utilisées pour désigner Dieu dans les RTA telles que *High god* et *Supreme Being* (1985: 29-30). Ces notions ont été fortement critiquées, notamment par E. Bolaji

Idowu* et J. Omosade Awolalu* (Olupona, 1993: 46-47). Idowu et Awolalu, professeurs et chercheurs influents de l'École d'Ibadan au Nigéria, considéraient que ces notions mettaient l'accent sur une conception de Dieu comme un « *remote God* » ou un « *deus otiosus* », une conception qu'ils réfutaient²³. L'École d'Ibadan, comme l'École de Chicago aux États-Unis, a eu une très grande influence sur la recherche dans plusieurs disciplines, notamment les *religious studies* et l'histoire, pour remettre en question la vision des africanistes occidentaux :

The Ibadan School of History played a significant role in initiating the new methodology, emphasizing the use of oral material as the necessary means of giving a voice to Africans in their own history » (Ajayi, 1999: 385). *The Ibadan School of History was the father/mother of African history and perhaps also for a time the foremost flag-bearer of those same disciplines not only on the African continent but also throughout the world. [...] As already mentioned here in this paper, the Ibadan School of History has attracted the attention of many students of African history, African historiography and other related disciplines* (Afigbo, 2005: 495-96).

De même, la notion de « polythéisme » a également été critiquée par Idowu et Awolalu puisque, selon eux, les divinités et les dieux secondaires, malgré leur rôle important dans les croyances et les pratiques africaines, ne sont pas sur le même pied que Dieu, le Créateur (Westerlund, 1985: 30)²⁴. Comment est-il possible, dans ce cas, de traduire ces phénomènes complexes? Comment élaborer des représentations traduisant la réalité contemporaine des religions traditionnelles africaines?

1.3 Réflexion sur les catégories utilisées pour représenter les RTA

Mon premier constat lié aux catégories utilisées pour représenter les RTA, peut être formulé comme suit : est-il possible à partir de ces catégories de concevoir les RTA dans

²³ Selon cette conception, Dieu s'est retiré de la gestion des affaires humaines après la création. Donc, il n'est pas impliqué au quotidien et les croyants s'y adressent rarement de manière directe. Alors qu'Idowu et Awolalu expliquent au sujet de la religion yoruba qu'« *Olódùmarè, the Yoruba supreme God* » n'est pas seulement le Créateur puisqu'il est : « *far from being a remote God, rather, he is the one essential factor by which the life, and beliefs of the Yoruba people were centered* » (Olupona, 1993: 247).

²⁴ À ce propos, le théologien nigérian Emezie Ikenga-Metuh (1987: 118) explique que dans beaucoup de religions, les relations entre l'être humain et le Créateur nécessitent des intermédiaires, des médiateurs : « *All religious system known to the studies of religions recognize the need of some form of mediators to facilitate man's approach to the Supreme Beings. These mediators could be spiritual beings – deities, angels, saints, ancestors, spirit-forces or they could be human agencies, priests, medicine-man, prophets, diviners or kings, etc. Monotheistic systems which recognize other spiritual beings besides God, try in different ways to reconcile belief in these spiritual beings with the belief in the unity of God* » Ainsi, pourquoi la présence de « *spiritual beings* » tels que les anges et les saints dans le catholicisme n'en

toute leur complexité et de les voir comme des sources vivantes de valeurs sociales et culturelles pour des centaines de millions de personnes, c'est-à-dire comme des religions dynamiques qui se renouvellent à l'intérieur des sociétés contemporaines? De plus, ces catégories permettent-elles d'évaluer l'influence et la portée sociale de ces religions? Examinons de plus près certaines de ces catégories à partir des débats et critiques soulevés par quelques auteurs qui les ont revisités.

1.3.1 La notion de religion tribale à l'épreuve de l'exemple yoruba

L'auteur et anthropologue ougandais Okot P'Bitek* proposait de proscrire déjà, en 1970, l'utilisation de la notion de tribu pour décrire les peuples africains :

The term has become synonymous with people living in primitive or barbaric conditions. And each time it is used, as in the sentence, "I am a Kikuyu by tribe," the implication is that the speaker is a kikuyu who lives in a primitive or barbaric condition. And when we read of "tribal law," "tribal economics," or "tribal religion," Western scholars imply that the law, economics or religion under review are those of primitive or barbaric peoples. (P'Bitek, 1970: 14-15).

Questionnée en effet par l'anthropologie contemporaine, cette notion est encore utilisée aujourd'hui. Par exemple, dans un document préparé pour la Banque mondiale, Robert J.A. Goodland définit la tribu comme étant un groupe social fondé sur une parenté réelle ou supposée ou un groupe social comprenant des familles, des clans, généralement des « *hunter-gatherers, shifting agriculturalists, herders, simple farmers, or fisherfolk* » occupant un territoire géographique spécifique, un groupe qui ne serait pas intégré à la société nationale dans le pays où il se trouve (Goodland, 1982: 7).

Si l'on prend l'exemple du peuple yoruba, cette notion n'apparaît-elle pas inappropriée? En effet, selon Mamora (2006), les Yorubas sont 100 millions de personnes à travers le monde²⁵. Mamora spécifie néanmoins que certains auteurs préfèrent un chiffre plus conservateur d'une cinquantaine de millions et d'autres sources lues estiment la

altérerait pas sa nature monothéiste alors que la présence des saints, des ancêtres et des divinités dans les RTA en ferait une religion polythéiste?

²⁵ Concernant la présence yoruba dans le monde, Mamora avance qu'il y a des communautés au Bénin, au Togo, en Sierra Leone et dans diverses régions du continent africain au nombre d'environ 10 millions (2006: 2). De même, les communautés yorubas regrouperaient au Brésil environ cinq millions de personnes, à Cuba environ un million, à Porto-Rico, à Trinidad et dans le reste des Caraïbes environ un demi-million. Aux États-Unis et au Canada, on compterait 10 millions de Yorubas, un nombre similaire

population yoruba à une trentaine de millions. De ce nombre entre 15 et 30 millions pratiqueraient la religion yoruba (Eliade et Couliano, 1991: 12-13; Wilson, 1991; *Adherents.com* 2001) dans différents pays et régions du monde, principalement au Nigéria et dans les pays environnants (Bénin, Togo, Sierra Leone, etc.), mais également aux États-Unis, au Brésil, dans les Caraïbes, etc. (Mamora, 2006). En ce qui concerne les États-Unis, Stefania Capone, chercheuse au CNRS qui travaille sur la diffusion des religions « afro-américaines » aux États-Unis et en Europe et à leur transnationalisation, affirme, dans *Les dieux sur le Net: L'essor des religions d'origine africaine aux États-Unis* (1999: 51) :

On ne connaît pas le nombre exact de pratiquants de la santería ou culte *lucumí*²⁶ aux États-Unis. Selon une enquête menée en 1988, on estime entre 50 000 et 100 000 le nombre de fidèles seulement dans le sud de la Californie. Los Angeles serait le troisième centre de la santería aux États-Unis, après Miami et New York. Selon les mêmes estimations, environ la moitié des 500 000 Cubains immigrés à Miami serait des pratiquants actifs ou occasionnels de cette religion. En 1979, le *New York Times Magazine* avançait le chiffre d'un million de fidèles pour la ville de New York. Selon d'autres sources, il y aurait environ quatre millions de santeros aux États-Unis, la plupart concentrés en Floride, sur la Côte Est et dans l'Ouest.

La zone d'influence de la religion yoruba²⁷ va donc bien au-delà du Nigéria, une conséquence, notamment des déplacements de populations africaines au XVIII^e et au XIX^e siècle liés à la traite transatlantique des esclaves. George Brandon explique à cet effet :

During the 18th and 19th centuries, thousands of Yoruba, Bini, Ewe, and Fon people were enslaved, uprooted, and imported to the Americas. In some locations in the Caribbean

pour le Royaume-Uni et le reste de l'Europe, alors qu'en Asie, leur nombre se chiffrerait à deux millions et demi.

²⁶ Capone explique que le terme *santería*, courant à Cuba, ne plait pas à la majorité des pratiquants, bien qu'entré dans la littérature spécialisée à partir des années 1940. Elle mentionne que le premier à l'avoir utilisé est Rómulo Lachatañteré qui contestait le terme *brujería* (sorcellerie). Elle explique aussi qu'actuellement aux États-Unis « la plupart des initiés dans les villes à forte dominante *latina*, telle que Miami, se disent des pratiquants de la santería, comme ils le faisaient dans leur pays d'origine. Mais, dans les cercles « réafricanisants » et dans certaines maisons de culte qui essaient d'effacer toute influence catholique, ce terme sera remplacé par Ocha ou « religion *lucumí* ». De même lorsqu'on passe des maisons *latinas* aux afro-américaines, qui mettent en avant l'origine africaine de cette religion, on emploiera alors de préférence l'expression « religion yoruba », estompant ainsi les liens de dépendance rituelle des maisons afro-cubaines. [...] La « religion *lucumí* » est le nom donné à la santería cubaine, lorsqu'on veut souligner ses origines africaines, le terme *lucumí* désignant à Cuba les esclaves yoruba » (Capone, 2005: 14-15). Ainsi, d'après elle, l'emploi de *santería* ou religion *lucumí* varie selon le rôle attribué au catholicisme dans ces religions. Ces deux termes sont donc plus ou moins péjoratifs selon le contexte culturel et ils nous renseignent aussi sur la localisation sociale de ceux qui les utilisent.

²⁷ Plusieurs termes sont mentionnés dans les exemples qui, selon les auteurs, réfèrent à la religion yoruba ou à des variantes de cette religion présentes dans les Amériques ou encore à des religions distinctes qui ont une origine yoruba : anago, candomblé, lukumi/lucumi, macumba, orisha-vooodoo, regla de ocha, religion ifa/ifaism, shango, vaudou, religion des orishas, kele, santería, umbanda.

Islands and South America, they were able to reestablish the worship of the orisha and maintain it during slavery and after its abolition (Brandon, 2009: 503).

Par ailleurs, l'historien Afigbo mentionne que certains auteurs définissaient les tribus comme étant des sociétés statiques; en témoigne la *old theory of static 'tribal' societies* et la *hamitic hypothesis* qui niaient l'existence de changements initiés par les sociétés africaines²⁸. Pour revenir à l'exemple de la religion yoruba, il apparaît clairement qu'elle s'est transformée et adaptée, notamment aux contacts des cultures et des environnements dans les pays et les régions du monde où elle s'est implantée. Ces transformations ont donné naissance aux religions *candomblé*, *macumba* ou *umbanda* au Brésil ; à *Ifa* et à l'*orisha-vooodoo* aux États-Unis ; à la religion *lucumi/lukumi*, *régla de ocha* ou *santeria* à Cuba ; à la religion *shango* à Trinidad et en Grenade ; à la religion *vaudou* en Haïti et à la religion *kele* à Sainte-Lucie (Ogundayo, 2009: 329; Capone, 2005: 14, 316-317; Brandon, 1993; Chidester, 2008: 315)²⁹.

Conséquemment, on retrouve des lieux et des sites religieux yorubas tels que le village d'*Oyotounji*³⁰, fondé dans les années 1970 aux États-Unis (Caroline du Sud), par Adefunmi, un *leader* du « nationalisme culturel »³¹ et un des fondateurs du mouvement *orisha-vooodoo*, ainsi que des centres d'initiation à la religion *Ifà* (*Ifa College*). Il en est de même au Brésil où, d'après Timothy K. Gall, dans le *Worldmark Encyclopedia of Culture & Daily Life* (1998: 14-15), il existerait plus de 1000 temples de la religion *candomblé* seulement pour la ville de Salvador de Bahia. De même, des organisations et des forums

²⁸ Les recherches d'Afigbo ont permis de faire la démonstration que les Igbo ont su initier des changements et manifester de grandes capacités d'adaptation et de créativité indépendamment des colonisateurs arabes et occidentaux, une démonstration qui contredit les théories occidentales affirmant leur attitude immuable (Afigbo, 1981: 2-3, 6).

²⁹ Selon l'anthropologue Dénètem Touam Bona (2006), il importe de mentionner que les religions d'autres peuples africains, comme les Fon et Ewe ont également contribué à façonner ces religions. À titre d'exemple, Smart affirme dans *l'Atlas des religions dans le monde* (2000) : « À la Jamaïque, par exemple, il existe un mélange de pratiques et de notions *akan* (par exemple, *obeah*) et *bakongo* (par exemple, *kumina*). La *santería* à Cuba est un amalgame de pratiques religieuses largement yoruba et catholiques. Le *vaudou* à Haïti, en revanche, a été influencé par la religion des peuples de la langue fon du Bénin (anciennement Dahomey) » (Smart, 2000: 206).

³⁰ Voir le site internet du village d'*Oyotounji* au : <<http://www.oyotunjiafricanvillage.org/?id=1>>.

³¹ Selon Stefania Capone : « À partir des années soixante, le nationalisme noir nord-américain recentra ses activités autour d'une politique de « restauration culturelle », qui s'exprima dans le mouvement de « retour aux racines » ou de « *back to Black* ». L'une des organisations à s'engager dans ce processus fut l'*US Organization*, fondée par Maulana Karenga, le créateur du rituel du Kwanzaa en 1966, dont le but déclaré était « la création, la récréation et la circulation de la culture noire. (Karenga, 1988: 28). [...] Le nationalisme noir prit la forme d'un retour, aux niveaux esthétique et conceptuel, à la Terre-mère, un

internationaux témoignent du dynamisme de cette religion. On peut citer, notamment le *National African Religion Congress* (NARC)³² et l'*International Congress of Orisa Tradition and Culture*, appelé aussi COMTOC ou *OrisaWorld Congresses*³³, dont un des objectifs est de « *revitalize and rejuvenate the Orisa Culture and all its traditions* ». La *santeria*, l'*orisha-vooodoo* et le *candomblé* sont-ils des religions distinctes ou des variations d'une même tradition religieuse yoruba? Les croyants de ces religions se reconnaissent-ils une appartenance à la religion yoruba? D'après Brandon (2009: 589; 1993: 2), elles sont moins des religions indépendantes que des variantes de la tradition yoruba, au même titre qu'il y a des variantes régionales et doctrinales à l'intérieur du christianisme, du judaïsme, de l'islam, etc. Une position également partagée par Capone qui explique dans *Les Yoruba du Nouveau Monde: Religion, ethnicité et nationalisme noir aux États-Unis* :

Au sein de la « religion yoruba », existe une pléthore de dénominations distinctes qui évoquent toutes le lien de continuité avec un passé africain : *Orisha-Voodoo*, *Ifaism*, *Anago*, *Ifá-Orisha* ou *Africanism*. Chacune d'elles renvoie à une pratique réafricanisée de la « religion yoruba » ou de la « religion des *orisha* ». Les pratiquants de ces variantes religieuses considèrent la *santería*, la religion *lucumí* et la religion yoruba comme des systèmes apparentés, dont les différences ne sont invoquées qu'à des moments précis et dans des buts particuliers (Capone, 2005: 14-15).

Capone rapporte que dans les dernières années, au sein des forums internationaux, un mouvement est né pour unifier toutes les religions qui ont une origine yoruba sous le nom de « religion des *orisha* » (Capone, 2005: 280), bien que cette position ne fasse pas l'unanimité. Elle cite, par exemple, les propos (2004) de Miguel « Willie » Ramos, un *oriaté* cubain-américain (spécialiste des systèmes divinatoires dans la *santeria*) :

[N]ous ne sommes pas des Yoruba, nous [sommes] des Cubains qui pratiquent une religion *lucumí*, pas une religion Yoruba. Notre origine est Oyo, mais pour nous l'Alaafin est

retour qui n'était pas physique, mais symbolique. Il fallait reconnaître les racines africaines des Noirs nord-américains et se libérer du poids de l'éducation et de la culture blanches » (Capone, 2005: 103).

³² La création du *National African Religion Congress* (NARC) avait cinq objectifs : « représenter les religions africaines au niveau national et international; affirmer la liberté religieuse; garantir le droit de réaliser les cérémonies et les rituels, incluant les sacrifices d'animaux; assurer le droit d'effectuer des cérémonies publiques; lutter contre toute discrimination venant d'autres religions. Le *National African Religion Congress* vise également la certification des prêtres et prêtresses des religions d'origine africaine ayant été dûment initiée dans leurs traditions respectives. Le NARC se présente donc comme une instance supérieure à même de garantir les compétences de chaque initié par l'émission d'une sorte de carte d'identité, ce qui faciliterait la célébration de mariages, baptêmes et services funéraires comme n'importe quelle autre religion aux États-Unis » (Capone, 2005: 301-02, 306).

³³ L'organisation mondiale *OrisaWorld* regroupe des praticiens et des chercheurs liés par leur intérêt de recherche ou d'enseignement pour la tradition, la religion et la culture Orisa. Ses membres proviennent de plus de 50 pays. Voir le site Internet de l'organisation au <<http://www.orisaworld.org/>>.

Shangó, pas un être humain. Parce que, lorsque nous avons été séparés [en raison de l'esclavage], nous nous sommes aussi séparés politiquement. L'Alaafin d'Oyo n'est rien pour nous, pas plus que l'Ooni d'Ifé. [...] Pour nous, tous ces titres africains n'ont plus aucun sens, c'est comme ça à Cuba, mais aussi au Brésil. Nous partageons une religion, pas une culture. Nous partageons un aspect de la culture Yoruba, pas sa totalité (Capone, 2005: 316).

Cet extrait met en évidence les tensions existant entre différents groupes, certains cherchant à se rattacher aux Yorubas du Nigéria ; d'autres cherchant à défendre leur spécificité.

Les Afro-Américains, souvent initiés par les Yoruba au Nigéria, voudraient imposer l'autorité de l'Arabá d'Ilé-Ifé, le chef du culte d'Ifá au Nigéria, et de l'Ooni, le roi de cette ville sacrée, à l'ensemble des cultes d'origine africaine en Amérique. De leur côté, les initiés dans la religion lucumi, qui revendiquent eux aussi une identité yoruba, essaient de résister aux pressions des Yorubas du Nigéria et des « Yoruba » Nord-américains. (Capone, 2005: 249)

Pour conclure cette section, les différentes stratégies de transmission de la foi yoruba de même que les liens entre la religion yoruba au Nigéria et dans les Amériques ne témoignent-ils pas de sa vitalité et de ses transformations historiques? La religion yoruba n'a-t-elle pas fait la preuve de son dynamisme en s'adaptant à diverses réalités culturelles dans différentes régions du monde? Est-il juste de la définir comme une religion tribale alors que sa diffusion est connue dans différents pays, à l'extérieur de son lieu d'origine, qu'elle a subi de nombreux changements au cours des siècles, par exemple, dans les Amériques, et qu'elle regroupe un très grand nombre de croyants appartenant à des nations, à des ethnies et à des cultures différentes? Il est difficile de soutenir une telle position après avoir pris connaissance de l'étendue de sa présence sur les continents africain et américain, espaces auxquels se limitent actuellement mes recherches³⁴. La religion yoruba n'est-elle pas un bel exemple illustrant que la notion de religion tribale est inadéquate pour montrer les développements et les ramifications de cette religion? En maintenant l'utilisation de cette notion, encore aujourd'hui, pour entretenir une vision ethnique, locale, ahistorique de la religion yoruba ou des RTA en général, ne faisons-nous pas la preuve de notre méconnaissance des enjeux africains contemporains?

³⁴ La zone d'influence de la religion yoruba est beaucoup plus grande que l'espace dont j'ai fait mention. Cependant, comme mes recherches se sont limitées à l'exploration des liens entre les continents africain et américain, particulièrement grâce aux travaux de Stefania Capone, je ne suis pas en mesure de me prononcer sur l'ensemble de sa zone d'influence, par exemple, les relations entre l'Afrique et l'Asie.

1.3.2 La notion de religion ethnique à l'épreuve de la religion igbo

À quoi réfère la notion d'ethnie³⁵? La notion de religion ethnique est-elle plus appropriée pour catégoriser les RTA? Si on prend la définition de l'anthropologue français René Bureau, dans *Encyclopédie des religions* (1991: 134), les religions ethniques, telles que les religions africaines, sont locales, liées à un territoire et à un peuple donné alors que les religions universalistes sont liées à des civilisations marquées notamment par l'éclatement de l'ethnie, la vie urbaine et l'économie cumulative. Cette définition me semble problématique, car elle ne traduit pas les mouvements de populations et les spécificités historiques des peuples africains. On peut se demander : quelles recherches ont été utilisées pour affirmer que toutes les RTA sont liées à un territoire précis? Quelles méthodologies, les auteurs de ces études ont-ils employés, pour arriver à de telles conclusions? Le théologien belge Léon de Saint-Moulin explique au sujet du rapport au territoire :

Selon l'avis de Jan Vansina, la période pré-coloniale ne connaissait pas l'isolement des sociétés imposé par les frontières politiques et administratives introduites par la colonisation. Les mondes lunda et swahili, par exemple, étaient très vastes et les voyages des explorateurs démontrent qu'il existait de multiples routes commerciales à travers toute l'Afrique centrale (Saint-Moulin, 2001: 24).

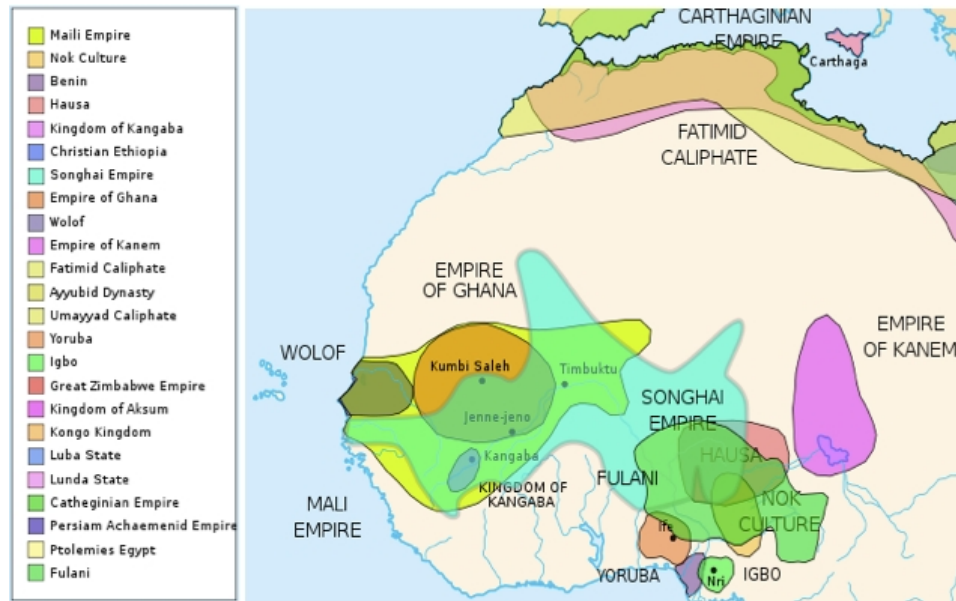
D'ailleurs, l'histoire de certains empires africains illustre bien que les peuples africains ont vécu des transformations sociales et institutionnelles fondamentales. On peut nommer, par exemple, l'Empire du Ghana (*Wagadu*) du VIII^e au XII^e siècle (mais possiblement bien avant, vers le V^e s.), l'Empire du Mali, du IX^e au XVI^e siècle, s'étendant, à son apogée, sur une superficie plus grande que l'Europe occidentale, et l'Empire Songhay ou Songhaï du XIV^e au XVII^e siècle³⁶. On peut également nommer certains grands

³⁵ « [...] l'expression ethnie (comme celle de tribu) reste longtemps d'usage exclusivement ecclésiastique. Elle dénote, par opposition aux chrétiens, les peuples païens ou « gentils », qu'en langage séculier on appellera d'abord nations ou peuples, puis, à partir du XIX^e siècle, race et tribus, alors même que la science en charge de leur description s'appelle depuis la fin du XVIII^e siècle ethnologie ou ethnographie. Au début du XX^e siècle, ces termes sont progressivement concurrencés ou supplantés par divers néologismes, comme le français « ethnie », (ré)inventé par Vacher de Lapouge en 1896, ou les termes allemands *ethnium* et *ethnikos*. Leur apparition est concomitante avec le déplacement des substantifs jadis utilisés : nation est désormais réservée aux États « civilisés » de l'Occident, peuple, en tant que sujet d'un destin historique, est trop noble pour les sauvages (du moins en français), race, centré maintenant sur des critères purement physique, est trop général ; sorte de « nation » à rabais, l'ethnie se définit par une somme de traits négatifs » (Taylor, 2004: 242).

³⁶ L'Empire du Mali, à son apogée, entre le XII^e et le XVI^e siècle, couvrait presque la totalité du Sénégal, de la Gambie et de la Guinée actuelle ainsi qu'une partie de la Mauritanie, du Mali et du Niger, incorporant

royaumes tels que celui d'Igbo Ukwu, fondé au IX^e siècle par les Igbo, et ceux d'Oyo et d'Ife fondés au XV^e siècle par les Yorubas dans l'actuel Nigéria (voir la figure 4).

Figure 4 - Empires et royaumes d'Afrique de l'Ouest avant la colonisation européenne



Source : La figure 4 est un montage fait à partir de la carte suivante : New World Encyclopedia. (2008). « African-civilizations-map-pre-colonial ». *New World Encyclopedia*. En ligne. <<http://www.newworldencyclopedia.org/entry/Image:African-civilizations-map-pre-colonial.svg>> (consulté le 10/04/2010).

Ces empires et ces royaumes africains se sont construits autour d'alliances religieuses, politiques et culturelles en fonction, par exemple, des mariages ou des conquêtes, comme en Europe. Ils ont couvert de vastes territoires (voir la figure 4) et ils ont entraîné des mouvements et des déplacements de populations importants :

The medieval empires of Ghana, Mali, and Songhai that controlled the western Sudan had no fixed geopolitical boundaries or singular ethnic or national identities. Although each empire possessed important political and economic centers, such as Ghana's Kumbi Saleh and Songhai's Gao, it is not certain that these were permanent capitals. Instead, the empires may have had "floating" capitals that shifted between a number of urbanized

entre 40 et 50 millions de personnes. « *The fourteenth-century traveler Ibn Battuta visited ancient Mali a few decades after Musa's death and was much impressed by the peace and lawfulness he found strictly enforced there. The Mali empire extended over an area larger than Western Europe and consisted of numerous vassal kingdoms and provinces* » (The Metropolitan Museum of Art, 2000c). L'Empire Songhay, qui succéda à l'Empire du Mali « *which erodes through a period of secession disputes and power conflicts* », s'étendit sur un territoire encore plus vaste, pénétrant davantage l'intérieur du Mali et du Niger. À l'apogée de l'Empire Songhay à la fin du XV^e siècle et au début du XVI^e siècle, les cités de Timbuktu et de Djenné étaient des centres culturels islamiques majeurs, où l'on retrouvait plusieurs universités, tout en étant des pivots centraux pour le commerce à l'intérieur de l'empire et avec d'autres régions de l'Afrique (The Metropolitan Museum of Art, 2000b).

centers or traveled with their ruling monarchs. Above all, the empires of the western Sudan were unified by strong leadership, kin-based societies, and the trade routes they sought to dominate (The Metropolitan Museum of Art, 2000a).

Comment affirmer que les RTA sont des religions ethniques alors que les frontières nationales actuelles sont en partie celles héritées des découpages coloniaux, dont ceux établis lors de la Conférence de Berlin en 1884-1885³⁷, où les puissances occidentales de l'époque (France, Royaume-Uni, Allemagne, Italie, Belgique, Hollande, etc.) ont fixé les règles de la colonisation³⁸? D'autant plus que, selon Guy DeBoeck, la notion d'ethnie a fait son apparition :

[...] comme élément obligatoire du discours de description de l'Afrique qu'au XIX^e siècle, [qu'] au moment de la colonisation "lourde", soit la prise du contrôle politique direct, plein et entier de tout le continent par les puissances européennes - d'abord concurrentes pendant le "scramble", puis, finalement, amenées à s'entendre sur un partage pacifique en marge de la Conférence de Berlin de 1885³⁹.

Cependant, l'historienne et africaniste française Catherine Coquery Vidrovitch, qui reconnaît aux ethnies « des racines qui leur confèrent un niveau de réalité certain », estime que cette position doit être nuancée :

[D]epuis une vingtaine d'années, des chercheurs ont popularisé l'idée de "l'invention ethnique". Il s'agit moins, évidemment d'invention que de transformation, pour deux raisons : du côté colonial, le souci était de fixer les populations. On a donc dessiné des frontières linéaires, délimité des circonscriptions, grossièrement calquées dans l'ensemble sur des espaces ethniques antérieurs... Donc, on a systématisé les différenciations tout en cherchant, bien entendu, à diviser pour régner... ; du côté des Africains, il s'est agi de résister à l'intrusion coloniale (Durand-Dastes, 2004).

Les découpages territoriaux de cette époque se sont faits indépendamment de la répartition géographique des cultures, de l'organisation de l'espace des populations conquises et des institutions politiques et religieuses préexistantes. Ils ont donc entraîné,

³⁷ Gouteux (2006) explique : « Entre 1880 et 1910, la course à l'Afrique, la compétition entre États européens pour s'emparer de territoires en Afrique » (Pieterse, 2003) est attisée par des considérations stratégiques (notamment le contrôle des routes maritimes ouvertes vers l'Inde) et économiques (l'Europe connaît alors une conjoncture défavorable). Ainsi, « dès 1895, la mission civilisatrice devient l'idéologie officielle de l'empire colonial français » (Vergès, 2003, pp 194) en même temps qu'elle participe de l'élaboration de l'identité nationale française. La France s'installe dans l'entreprise coloniale en même temps que dans la troisième République naissante: S'ébauchent alors « les fondements de ce qui va constituer une culture coloniale à la française » (Blanchard, Lemaire, 2003, pp 7).

³⁸ « Acte général de la conférence de Berlin de 1885 ». *Digitèque MJP*. En ligne. <<http://mjp.univ-perp.fr/traites/1885berlin.htm>> (consulté le 25/08/2009).

³⁹ DeBoeck, Guy. (s.d.). « Dis Bwama, tu n'as pas vu mon ethnie ». En ligne. <<http://www.congoforum.be/fr/congodedetail.asp?subitem=20&id=7038&Congofiche=selected>>.

comme tout déplacement de populations ou conquêtes, des changements majeurs. Donc, n'est-il pas erroné d'affirmer que la religion de chaque ethnie est confinée sur un territoire spécifique, ce que défendait Bureau? Les pratiques religieuses n'ont-elles pas été colorées par les rencontres entre les populations? N'ont-elles pas subi des transformations?

Par exemple, les Igbos comptent entre 20 et 25 millions de personnes au Nigéria (Changa, 2009: 333; *JoshuaProject*, 2009), principalement dans les États du Sud-Est⁴⁰, mais on recense une diaspora importante aux États-Unis et dans plusieurs pays africains environnants (Bénin, Cameroun, Guinée Équatoriale, Ghana, Niger, etc.). Selon R. Chude Bob-Duru (2000: 100), 13 peuples composent les *Igbo-Speaking Peoples* au Nigéria : Aro/Bende, Ebonyi (Ogu-Ukwu/Afikpo), Ika (Western Igbo), Ikwer àre/Etche, Isu/Okigwe (Orlu and Okigwe), Mbaïse/Obowo, Ndoki (Akwette/Azumini/Ogoni/Opobo/Ubani/ Bonny), Ngwa, Oka/Nri (Awka), Onicha (Onitcha, Nnewi/Uzouwani, Oru (Riverine Igbo, East, and West), Uratta (Owerri/Ngor) et Wawa (Udi/Ngwo/Nsukka) (Bob-Duru, 2000: 100).

Afigbo explique que les peuples igbos ne sont pas regroupés sous « *the umbrella of a single state or evolve state systems of any great size* » (Afigbo, 1981: 1-2). Donc, selon lui, retracer l'histoire des spécificités démographiques, culturelles, politiques, sociales, religieuses, etc., de ces différentes communautés est un défi de taille d'autant plus qu'il explique que les outils méthodologiques mis en place au moment où il a commencé ses recherches, à la fin des années 1960, étaient limités. De même, démontrer que malgré ces spécificités, les Igbos se reconnaissent entre eux est également tout un défi. Les historiens Toyin Falola et Matthew Heaton expliquent à cet effet qu'en matière de politique les Igbos partagent « *a basis structural and functional similarity* », laquelle permet l'élaboration de règles et de conventions par leurs *leaders* et hommes d'État, pour régir les relations internes et externes entre ces communautés (Falola et Heaton, 2005: 3). Selon Afigbo, le fait d'avoir une organisation sociopolitique axée sur l'autonomie des communautés et des groupes d'intérêts a permis à chacun d'entre eux de se développer selon les besoins et les priorités de leurs membres.

⁴⁰ Ils sont majoritaires dans cinq États : Abia, Anambra, Ebonyi, Enugu et Imo, et également présents dans les États suivants : Delta et Rivers. Voir *OnlineNigeria*. (2010). « Igbo People ». En ligne. <<http://www.onlinenigeria.com/finance/?blurb=668>> (consulté le 26/05/2010).

Les travaux d'Afigbo sur l'histoire des Igbos permettent de comprendre comment les mouvements de populations entraînent des transformations, notamment dans les pratiques culturelles et religieuses au point où, selon les régions, elles peuvent devenir complètement différentes (métissage, syncrétisme, processus d'indigénisation entre différentes religions). L'exploration de ces travaux montre qu'il n'est pas aisé de définir la notion d'ethnie.

En 1981, dans *Rope of Sand, Studies in Igbo History and Culture*, Afigbo montre que la religion igbo s'est développée différemment selon les régions (*hypothesis of a Igbo cultural development*). Pour ce faire, il réinterprète le matériel existant sur les Igbos et compare plusieurs groupes Igbos, notamment à partir de leurs traditions orales, pour sortir du particularisme des études ethnographiques qui ne prennent pas en compte une compilation des différences et des similitudes régionales (Afigbo, 1981: 4).

Pour expliquer la diversité des pratiques igbos, Afigbo met en évidence différentes périodes de déplacements dans leur histoire. Cette diversité de pratiques sociales, religieuses et culturelles, écrit-il, est le résultat d'emprunts à des institutions de peuples voisins (*Kwa speaking groups* et les *Benue-Congo speaking peoples*) et de processus d'adaptation à des environnements différents liés aux processus d'immigration, à des contacts commerciaux, à des mariages entre groupes, à des processus d'absorption des minorités ou des immigrants, et à des déplacements causés par des conflits ou des guerres (Afigbo, 1981: 14-15, 18; Oguagha, 1992: 362). Afigbo donne plusieurs exemples d'institutions et de pratiques igbos empruntées à d'autres peuples voisins: « *The traditions of the Ohuhu, Ngaw, Eastern and North-Eastern Igbo also rich in accounts of fierce encounters with various sections of the Benue-Congo-speaking people* » (Afigbo, 1981: 14)⁴¹. On peut mentionner, premièrement, certaines formes de sociétés secrètes :

Among the most important of the institution and practices borrowed by the eastern Igbo from their Benue-Congo neighbours was the highly developed secret society as a vital instrument of social control. This is not to say that secret societies are entirely alien to indigenous Igbo society. It is found in the form of Mmo or Mmanwu or omaba or Odo in many other parts of Igbo land. By impersonating ancestral spirits they had a role to play in social control, as in promoting relaxation and conviviality. But the political role of these

⁴¹ Philip Adigwe Oguagha mentionne que des développements internes à l'« *igboland* » ont également influencé leurs voisins (Oguagha, 1992: 362).

indigenous Igbo secret societies was not as articulated as was that of secret societies among the Benue-Congo peoples of the Cross River plain and valley (Afigbo, 1981: 20).

Un autre exemple donné par Afigbo est le « *age-set and age-grade system with formal rites of passages* », un système emprunté aux peuples *Benue-Congo* de la *Cross River* :

To be sure in all Igbo land there is a general recognition of, and respect for, the distinction between children, youths and elders, with each having its own functions and privileges. But not in all Igbo communities was the transition from one stage to the other marked by a formal rite (Afigbo, 1981: 21).

Selon Afigbo, la diversité dans les pratiques religieuses provient également de l'adaptation à de nouveaux milieux et leurs environnements physiques influençant la vision cosmologique sur laquelle se modèle à son tour l'organisation sociale et les systèmes de valeurs.

With regard to the growth of the characteristic Igbo cosmology the Nri corpus of myth makes mention of Chukwu (Chiukwu) who after creating men, sending smiths to dry the land, making the land bring forth food and instituting the market days and marketing was never mentioned again as playing any part in the daily life of the people. On the other hand it was Ani or Ala that now became so important to the Igbo that it became one of the most vital functions of the Eze Nri to preside over its worship. This development is in accord with the otiose character of Chukwu (the High or Supreme God) in Igbo cosmology, and the domination of the Igbo world by the Earth goddess (Afigbo, 1981: 9).

De plus, d'après Afigbo (1981: 9), en fonction de l'histoire d'*Eze Nri*, Chukwu, le Dieu créateur, aurait joué un rôle beaucoup plus important au cours de la période des chasseurs-cueilleurs. Mais, avec le développement de l'agriculture, *Ani* (ou *Ala*), la déesse de la terre, aurait joué un rôle de plus en plus central, puisque le lien à la terre se serait accru :

But with the coming of agriculture Igbo gaze would appear to have been switched from the skies above to the earth below, with Aka displacing Chukwu into remote inactivity. (The place occupied by the worship of Ala in Igbo cosmology, as well as its rather capricious character, may also be explained by the increasingly intensive exploitation of the land and the consequent impoverishment of the soil especially on the Igbo plateau (Afigbo, 1981: 10).

Ainsi, l'exemple de la religion igbo n'illustre-t-il pas combien il est problématique de définir les RTA comme des religions ethniques? Par ailleurs, pourquoi classerait-on la religion igbo ou la religion yoruba comme des religions ethniques et non comme des religions du monde, alors que le judaïsme est classé comme une *world religion* sur toutes

les cartes consultées? Pourtant, le nombre de croyants de cette dernière religion, entre 13 et 14 millions (*Adherents.com* 2007; Schmidt, Roger, Sager, Carney, et *al.*, 2005) est inférieur au nombre de croyants de la religion yoruba (voir la figure 6, p. 48)? Qui plus est, les religions dites « du monde », notamment le judaïsme⁴², s'inscrivent souvent dans une dynamique d'appartenance ethnique.

L'historien kényan Hannington Ochwada, dans *Holy People of the World: A Cross-Cultural Encyclopedia* (2004), souligne justement qu'il est faux d'affirmer que toutes les RTA sont liées à l'ethnie. Une telle affirmation démontre, selon lui, l'incompréhension de la diversité des structures sociales des peuples africains.

1.3.3 Catégorisation retenue : religion traditionnelle africaine

La notion de religion traditionnelle africaine⁴³ a été proposée par Geoffrey Parrinder* dans les années 1950, pour remplacer les appellations telles que religions primitives ou religions tribales (Cox, 2007: 17; Walls, 2004: 213). Elle a ensuite été reprise par des générations de chercheurs africains et occidentaux (Van Rinsum, 2004: 25), mais elle a également été contestée. Parrinder, dans *West African Religion* (1949), son premier ouvrage, compare, à partir d'études ethnographiques, les systèmes religieux de trois peuples africains avec lesquels il travaille (Ewe, Akan et Yoruba). Cette comparaison lui permet de tirer les conclusions que ces systèmes religieux sont assez semblables pour parler d'une structure commune de la religion ouest-africaine, et en même temps qu'il y a assez de différences entre eux pour reconnaître que le fonctionnement de ces systèmes n'est pas le même (Walls, 2004: 208). Platvoet rappelle que Parrinder spécifiait que sa « *West African Religion* » était une construction :

⁴² Certaines conceptions du judaïsme ne montrent-elles pas que l'appartenance religieuse est liée à une identité ethnique? En effet, le président israélien Shimon Peres décrit le peuple juif en termes de « peuple élu », de « nation ayant une seule terre et une seule origine ethnique ». Dans *For the Future of Israel* (1998), il explique : « *You cannot be completely Jewish without speaking Hebrew— that was our concept at the time; you cannot be fully Jewish without believing in one Lord in heaven; you cannot be Jewish if you don't live in the state of the Jewish people, where Judaism was born* » (Peres, 1998: 19).

⁴³ Lugira mentionne qu'il y a des ambiguïtés dans l'utilisation du terme RTA par Parrinder : « *In his paper to the "XIth International Congress Association for the History of Religion", Parrinder asserts that "The traditional religions of Africa are three: tribal religion, Christianity and Islam. [...] And yet when he writes his Religions in Africa, "Traditional Religion" is made to be one of the major components of those religions that included Christianity and Islam* » (Lugira, 1996: 35).

[...] *developed from data on four categories of beliefs in God, divinities, ancestors, and charms, and that there were significant differences between the single religions in some of these departments, such as the place of God in West African traditional religions, whether he was supreme, as among the Akan, or a primus inter pares, as among the Yoruba* (Platvoet, 1996: 114)

Dans *African Traditional Religion* (1954), Parrinder affirme, cette fois, à partir d'études comparatives de peuples de différentes régions de l'Afrique subsaharienne (Bantu, Nilotique, etc.) que les ressemblances entre les RTA sont plus importantes que les différences au niveau régional : « *in religious beliefs there is great similarity between many parts of the continent that cuts across racial origins perhaps because of contacts over the centuries* » (1954: 10-11). La diversité des croyances et des pratiques de ces religions, selon lui, ne justifie donc pas le rejet d'une appellation commune. Au même titre que l'homogénéité des religions comme le christianisme, l'hindouisme et l'islam est beaucoup moins réelle qu'apparente et malgré tout, ces religions sont enseignées et étudiées sous une même appellation (1954: 10). Selon lui, les méthodes anthropologiques ont également exagéré la diversité des religions africaines (Parrinder, 1954: 11).

D'après Peel, Parrinder a cherché un terme analogue à ceux utilisés pour désigner les « religions du livre ». Si son entreprise a de louable qu'elle cherchait à mettre les religions africaines sur le même pied que ces religions et à en traiter de manière plus systématique, Platvoet considère que cette appellation est homogénéisante:

It stressed their beliefs in the Supreme Being, gods, ancestors, their philosophy and cosmology much more than their rituals, and thereby intellectualized them. And it put an emphasis on what they had in common with Christianity and other 'major religions': their prayers to God, other prayers, sacrifices, sacred people and sacred places' and how their beliefs were activated in 'the cycle of life', thereby shaping them after the 'Judaean-Christian template' (Platvoet, 1996: 114).

De plus, Platvoet critique la représentation de Parrinder qui dépeint la RTA comme un phénomène anhistorique, une représentation « eurocentrée » qui rappelle son bagage et son engagement comme missionnaire de l'Église anglicane : « [...] *Parrinder presented 'African traditional religion' in the ahistorical, de-contextualized manner in which Christian theologians usually present 'Christian doctrine'* » (Platvoet, 1996: 114).

Une autre critique, celle-là de Laura Grillo (1999), porte sur la définition anhistorique de la tradition⁴⁴ qui suggère, « *an unchanging way of life persisting to the present* » (Grillo, 1999: 6). Une définition qui favorise, selon Shaw, une lecture essentialiste de ces religions : « *ancient, static, pure* » (Shaw, 1990a: 341). Bien que la notion de religions traditionnelles se voulait une catégorisation plus positive que celle de religion primitive, Shaw mentionne qu'elle n'en demeure pas moins opposée à la notion de religions du monde (*world religions*). Une opposition qui s'inscrit dans l'héritage des théories évolutionnistes du XIX^e et du XX^e siècle en anthropologie qui opposaient des modes de pensées « primitifs » à des modes de pensées « modernes » (1990a: 342). Elle mentionne également que des chercheurs utilisent cette notion sans adhérer à cette hypothèse et cherche plutôt à la redéfinir. D'après Grillo, les RTA subissent les mêmes pressions que toutes les religions : continuité avec le passé, adaptation aux événements historiques et aux circonstances sociales, et innovation en relation avec les ressources et les contraintes de l'environnement (Grillo, 1999: 6). Une explication qui rejoint celle d'Afigbo selon laquelle la religion et la culture igbo du Nigéria et des pays environnants se sont transformées, notamment, en fonction des relations avec des groupes ou avec des peuples voisins, au contact de leurs institutions et dans le processus d'adaptation à des

⁴⁴ Cette attitude à considérer que certaines cultures et sociétés sont enfermées dans la tradition de même que dans la répétition de « comportements traditionnels » alors que les sociétés modernes s'en seraient libérées (conceptions évolutionnistes et linéaires de l'histoire) est contestée par le sociologue Gilbert Rist : « Parce qu'il n'existe aucune société qui ne soit fondée sur des traditions et des croyances, rien n'indique que la société occidentale en soit dépourvue, même si celles-ci sont différentes de celles des autres sociétés. Il faut donc refuser le « grand partage » entre « tradition » et « modernité », car la modernité elle-même s'inscrit dans une tradition » (Rist, 2001: 40). Par conséquent, selon Rist (1988: 60-80), on retrouve dans toute société les dimensions suivantes :

- des savoirs et des personnes inscrites à l'intérieur d'une structure de pouvoir autorisées à les transmettre;
- une histoire à laquelle la communauté est rattachée par ses croyances et qui fonde son ordre social;
- des actes et/ou des paroles autorisés enracinés dans un langage qui délimite les contours du réel, structure le temps et l'espace, ordonne les regards, hiérarchise les valeurs et inscrit les pensées dans un moule;
- des interprétations du sens de la vie en nombre limité pour orienter l'agir individuel et collectif, et assurer la reproduction sociale;
- des processus afin de désamorcer les dangers qui menacent l'ordre social et ralentir le changement et/ou les transformations sociales;
- des croyances rationnelles et irrationnelles, des héros, des lieux d'affrontement autorisés, des mythes, des rituels et des officiants pour actualiser ces dogmes;
- et une littérature orale (contes, légendes, mythes, cinéma, téléroman, etc.) et des œuvres artistiques (livres, sculptures, tissages, etc.) visant à transmettre une vision du monde, des prémisses et des présupposés, des valeurs et des idéaux afin de mettre en scène les ressorts de l'âme, de libérer les fantasmes et de les domestiquer, de favoriser l'expression de l'inconscient tout en divertissant.

environnements différents. Ce qui fait qu'il serait faux de catégoriser la religion igbo comme une religion ethnique très locale (Afigbo, 1981: 2-3,8).

Olufemi Taiwo s'oppose aussi à l'utilisation de cette notion puisque selon lui, si traditionnel veut dire « *of native derivation* », d'autres religions du continent africain peuvent être considérées comme étant traditionnelles. C'est le cas, par exemple, du christianisme en Éthiopie ou en Égypte (Taiwo, 2008: 85). Il postule que cette notion signifie davantage que le fait d'être indigène et qu'elle est utilisée en opposition à la modernité et au christianisme. De même, les frontières de cette notion lui paraissent trop vastes si elle réfère à toutes les religions qui ont existé depuis le début des temps jusqu'à l'arrivée des Européens. L'islam, suivant ce raisonnement, ferait aussi partie des religions traditionnelles africaines. Enfin, il s'oppose à cette notion en ce qu'elle réfère à quelque chose d'inchangé :

If such a characterization were meant to designate some unchanging or slowly but imperceptibly changing compendia of practices and attitudes, then it would be necessarily false because we have evidence that the liturgies, icons, etc., of much that is identified as "African Traditional Religion" have not only changed, but their representations show that they have been importing foreign bodies and assimilating same (Taiwo, 2008: 85-86).

Plutôt que d'utiliser la notion d'*African Tradition Religion*, Taiwo préconise l'emploi de la notion d'*African Religion*⁴⁵ et explique également qu'il préfère utiliser une notion plus spécifique comme celle de « *Yorùbá Religion* » (Taiwo, 2008: 86).

Dans la perspective de Kofi A. Opoku, l'utilisation de l'adjectif « traditionnel » est loin d'être problématique (2004: 390, 1993: 78, 1977: 9). Selon lui, cet adjectif sert à souligner l'antériorité des RTA par rapport à d'autres religions et à illustrer la manière dont les croyances et les pratiques se transmettent de génération en génération, sans nier qu'elles soient une réalité contemporaine :

⁴⁵ Devrait-on utiliser l'expression « religions africaines »? Cette expression n'englobe-t-elle pas toutes les religions présentes sur le continent africain ? Dans ce cas, utiliser « religion africaine » uniquement pour les religions dites « traditionnelles » à l'Afrique n'exclut-il pas des religions qui sont considérées comme étant des religions africaines, malgré qu'elles aient leur origine sur d'autres continents ou qu'elles soient considérées comme des religions coloniales? De même, cela n'exclut-il pas d'autres religions qui sont nées en Afrique telles que les Églises indépendantes d'inspiration chrétienne (*African Independent Churches* ou *African Initiated Churches*- AICs comme le kimbanguisme, le harrisme, *Aladura Church*, etc.) ou encore des formes d'islam spécifiques à certaines régions ou à certains pays africains, comme le mouridisme au Sénégal (Pourtier, 2002: 1-2)?

As the source of life and meaning, African traditional religion, as the most vital institution in the past, has continued to manifest its vitality in old and new forms today. The new forms are rooted in the traditional religious customs and they manifest themselves in the preoccupations and deep concerns that are of characteristically (Opoku, 1993: 79).

Dans cette perspective, la tradition n'est pas vue comme quelque chose de passé, car pour survivre, elle doit constamment se réactualiser, et elle n'est pas vue comme étant propre aux sociétés africaines. En effet, beaucoup de chercheurs occidentaux réfèrent aux traditions intellectuelles occidentales, dont certaines remontent à la Grèce antique par exemple (Aristote, Platon, etc.). Si le concept de tradition ne s'oppose pas à celui de modernité et qu'il intègre à la fois des dimensions passées, présentes et futures (Lomomba, 1998: 148), la notion de RTA a possiblement beaucoup de valeur pour traduire ces expériences religieuses qui remontent à des temps immémoriaux : « *'African religion' discussed in this book may be defined as institutionalized patterns of beliefs and worship practiced by various African societies from time immemorial in response to the 'Supernatural' as manifested in their environment and experience* » (Ikenga-Metuh, 1987: 17).

Pour conclure, j'utilise donc cette notion, malgré les limites mentionnées, puisque je n'en ai pas trouvé de plus appropriées. Je l'utilise au pluriel, depuis le début de mes recherches, en réaction aux représentations et aux descriptions que je voyais et que j'entendais, où la diversité et la complexité religieuse et culturelle des réalités africaines étaient souvent niées⁴⁶. Ma compréhension de départ m'inscrivait donc dans le courant idéologique ou théologique de la « *particularist approach* » (Ikenga-Metuh, 1987: 2). Aujourd'hui, à la suite de mes recherches, je constate que je pourrais aussi parler de « la » religion traditionnelle africaine au singulier et je lutterais tout autant contre des préjugés réduisant cette fois cette religion en des « particularismes ». Malgré tous les dilemmes, j'ai choisi de conserver, pour le moment, la notion de religions traditionnelles africaines au pluriel; j'espère qu'à la fin de mes recherches, je pourrai justifier en toute connaissance de cause mon choix. Pour y arriver, il me faudra mieux comprendre les conséquences sur les représentations des RTA.

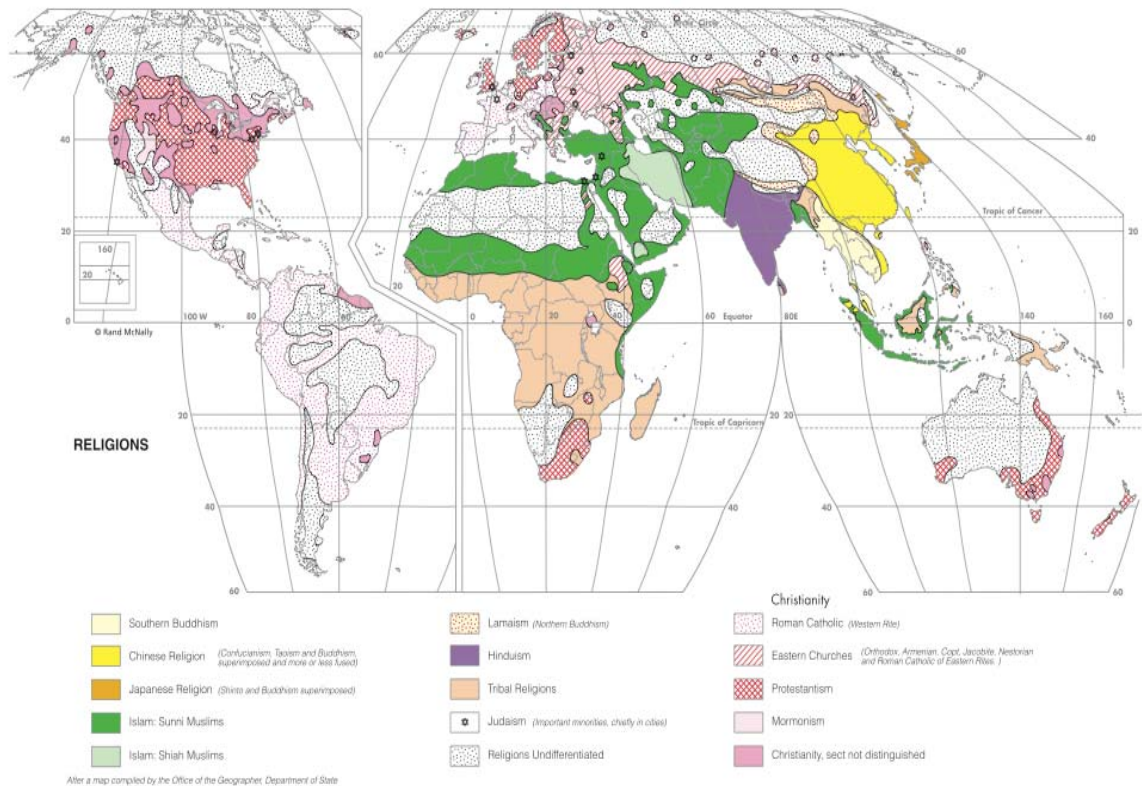
⁴⁶ Par exemple, il n'est pas rare qu'un pays occidental soit comparé au continent africain (une cinquantaine de pays et territoires) comme si le niveau de la comparaison était de même nature.

1.4 Représentations de la diversité des RTA

Cette section poursuit l'examen de cartes des religions du monde. Nous verrons que la majorité de ces cartes ne fait aucune distinction entre les RTA.

Tout d'abord, la figure 5 présente une carte où presque toute l'Afrique subsaharienne est représentée par la catégorie de religion tribale.

Figure 5 - Carte des religions du monde où aucune distinction n'est faite entre les RTA



Source : Office of the Geographer, US Department of State. (2001). « Map of World Religions ». En ligne. <<http://www.wamware.com/world-religions/map.htm>> (consulté le 10/04/2010).

Les autres catégories sur cette carte ne mettent pas davantage en scène la diversité des traditions religieuses. Si plusieurs confessions chrétiennes sont illustrées, il n'en est pas de même pour l'hindouisme et le judaïsme. Certaines religions sont également amalgamées dans des catégories par pays (« *Chinese Religion* » et « *Japanese Religion* »), comme on l'a vu précédemment à la figure 2 (voir p. 18). Dans l'*Atlas of the World's Religions* (2007), même observation, aucune distinction n'est faite dans le cas des RTA (Smart et Denny, 2007: 16-17). Pourtant, les auteurs ont pris soin d'identifier sur la carte *Traditional Primal*

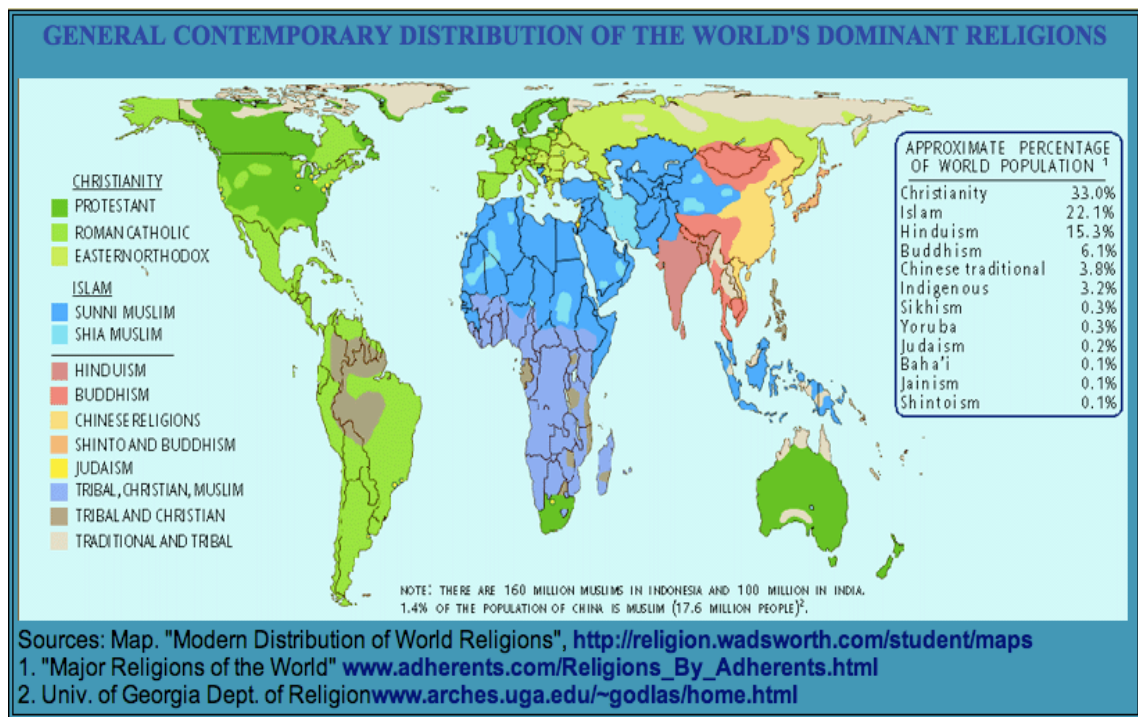
Religions and Minority World Religions, les différents endroits dans le monde où la population juive dépasse 50 000 personnes, de même que les différents foyers du jaïnisme, du zoroastrisme et du sikhisme. Le jaïnisme et le zoroastrisme, pourtant, ne comptent, respectivement, que 4,2 millions et 2,6 millions d'adhérents (*Adherents.com*, 2005).

Par ailleurs, Smart et Denny mentionne dans le même atlas, sur la carte, *Religion in the World Today*, que les « religions tribales » regroupent 25 millions de personnes dans le monde, sans faire de distinctions. Lorsqu'il s'agit du christianisme et de l'islam, la plupart des cartes mettent en relief quelques dénominations. C'est le cas, par exemple, de la carte *Modern Distribution of World Religions* (2003), laquelle indique trois confessions pour le christianisme (*Mostly Roman Catholic, Mostly Protestant et Mostly Eastern Orthodox*) et deux pour l'islam (*Sunni et Shia*), bien que cela soit loin de traduire leur diversité en Afrique subsaharienne (voir la figure 13, p. iv). Cependant, sur cette carte, aucune subdivision ou confession des RTA n'est présentée. Cette carte, *Modern Distribution of World Religions* est produite par *Wadsworth*, une maison d'édition américaine qui fait partie de *Cengage Learning*, laquelle se présente comme étant à l'avant-garde de l'information, mais efface presque entièrement la présence des religions autres que chrétiennes, dans toute l'Amérique. Il en est de même sur la carte *World religions* dans le *Merriam-Webster's of World Religions* (1999). Les RTA, indiquées par la catégorie « *indigenous tribal religions* », sont présentées comme étant dominantes dans plusieurs pays de l'Afrique de l'Ouest, de l'Afrique de l'Est et de l'Afrique australe, mais aucune religion n'est indiquée spécifiquement. Pourtant, sur cette carte, les auteurs ont pris soin d'y indiquer les religions japonaises et les religions coréennes, et d'introduire plusieurs confessions chrétiennes : *roman Catholicism, Protestantism, Eastern Orthodox, Independent Churches of Eastern Christianity, Christianity, undifferentiated by branch, Mormonism*.

Parmi les cartes consultées, deux seulement mentionnent des RTA spécifiques. La première, *General Contemporary Distribution of the World's Dominant Religions* (voir la figure 6, p. 39), produite par *The Global Education Project* (2002), présente une légende des religions selon le pourcentage de la population mondiale, où la religion yoruba est indiquée. Cependant, sur la carte elle-même, la religion yoruba avec 0,3 % de la population mondiale n'apparaît pas, alors que la religion juive avec 0,2 % de la population mondiale y est indiquée. Les pays subsahariens y sont représentés principalement par la catégorie

« Tribal, Christian, Muslim », mais également par ces trois autres catégories : « Sunni Muslim », « Tribal and Christian » et « Protestant ». Pourquoi les concepteurs n'ont-ils pas indiqué la présence de la religion yoruba sur cette carte? Par ailleurs, si la présence des trois religions, RTA, christianisme et islam, est prise en compte au sud du Sahara, on voit mal comment la tension se joue entre elles à l'intérieur des pays et leurs diversités.

Figure 6 - Représentation qui mentionne la religion yoruba sans l'intégrer parmi les religions du monde



Source : The Knowers Ark Educational Foundation/Global Education Project. (2002). « General Contemporary Distribution of the World's Dominant Religions ». © I.D.E.A www.theglobaleducationproject.org

La deuxième carte, *Les religions indigènes aujourd'hui*, présentée dans l'*Atlas des religions dans le monde* (2000) édité par Ninian Smart, situe plusieurs peuples où l'on retrouverait des « croyances indigènes » et selon que ces croyances jouent un rôle à une échelle locale ou qu'elle joue un rôle important (voir la figure 7, p. 40). Plusieurs peuples africains sont mentionnés dans différentes régions d'Afrique subsaharienne (Yoruba, Ibo, Tiv, Dinka, Pygmée, Tonga, Zoulou, etc.), par rapport à la première, *General Contemporary Distribution of the World's Dominant Religions*, où seule la religion yoruba est signalée, sans être située sur la carte (voir la figure 6 ci-dessus). Presque toute l'Afrique subsaharienne, excepté la région de la corne de l'Afrique, est caractérisée de « zone où les

croyances indigènes jouent un rôle important ». De plus, on retrouve toujours les mêmes catégories pour nommer et représenter les RTA (religions indigènes) et la manière de les indiquer ne permet pas de signifier, par exemple, l'importance numérique des religions les unes par rapport aux autres ou leur étendue (présence dans différents pays et régions du monde).

Figure 7 - Une représentation qui met en évidence plusieurs peuples africains pratiquant des « religions indigènes »



Source : La figure 7 est un montage fait à partir de la carte suivante : Smart, Ninian. (2000). « Les religions indigènes aujourd'hui ». *Atlas des religions dans le monde*. Köln, Könnemann, p. 216-217.

Bref, ces cartes mettent en relief de grandes aires religieuses correspondant plus ou moins à des aires géographiques (islam dans le nord de l'Afrique et dans le Sahel, et christianisme et/ou RTA dans le centre et le Sud) et de ce fait, elles rendent difficilement compte de la présence de minorités au sein de ces ensembles. Elles ne permettent pas non plus de montrer les diversités qui traversent ces aires religieuses. Certaines cartes, telles que la *Map of World Religion* (2003), privilégient même de donner des statistiques rattachées aux non-religieux (agnostique, athée, humaniste séculier, etc.) plutôt que d'inclure des religions

africaines qui comptent des millions d'adhérents et qui sont présentes dans plusieurs pays (voir la figure 11, annexe 1, p. ii). De plus, ces cartes des religions du monde ne présentent pas la répartition des RTA (celles qui sont les plus importantes numériquement par pays ou régions) ou encore les différentes branches ou confessions. Elles introduisent donc une vision trop simpliste de cette grande aire religieuse.

Comment traduire conceptuellement la diversité des RTA avec de telles catégories? Est-il possible d'imaginer à partir de ces catégories que puissent exister des différences entre les RTA de même nature que celles existant entre les croyants des différentes confessions chrétiennes? Comment mettre en scène la diversité de leur structure et de leur organisation?

C'est pourquoi j'ai voulu explorer, dans ce mémoire, d'autres ressources ou médias, de manière à élargir ma vision des représentations des RTA et des enjeux qu'elles soulèvent. Dans ce dessein, les représentations des RTA dans le programme pédagogique *Exploring Africa* et dans des statistiques sur la diversité religieuse au Québec et au Canada sont introduites. Dans la prochaine section, il est pertinent, selon moi, de voir les représentations des RTA dans ce programme pédagogique puisqu'il a été créé par une équipe d'universitaires et de jeunes chercheurs américains en sciences humaines et sociales de l'*African Studies Center* à la *Michigan State University*. Une équipe qui est dirigée par John Metzler⁴⁷, spécialiste en études africaines et en éducation comparée et « *outreach coordinator* » de ce centre de recherche : « *Dr. Metzler led the team that developed Exploring Africa, a virtual curriculum that students will use as a core resource in the web-based projects* ». De plus, tenant compte de la mission du programme qui est de présenter le continent africain dans sa diversité, mission qui rejoint mes objectifs de recherche, il est intéressant de voir les stratégies pédagogiques qui ont été développées à cet effet.

1.5 Les représentations des RTA dans le programme pédagogique *Exploring Africa*

⁴⁷ Voir *Explore Africa*. (2010). En ligne. <<http://gifted.msu.edu/programs/explore-africa>> (consulté le 20/09/2009).

Le programme pédagogique *Exploring Africa*⁴⁸ est un programme en ligne dans le champ des études africaines qui s'adresse à de jeunes Américains de niveau secondaire (« *middle & High school* », l'équivalent des secondaires 3 à 5). La mission du programme est de présenter le continent africain sous l'angle de sa diversité pour faire contrepoids aux stéréotypes et aux « *misrepresentations* » :

[...] *we will challenge the representation that Africa is a homogenous place analogous to a large country, say China or Russia, which is without history, stuck in a changeless socio-cultural present, prior to the coming of European colonialism. The curriculum will highlight the dynamic heterogeneity of African cultures, societies, economies, and politics. Moreover, we will contest simplistic explanatory constructs through which our media, government, and educational texts have brought understanding to events (social, economic, political) and practices (social, cultural, religious) in Africa*⁴⁹.

À cet effet, le programme, divisé en modules, unités et activités d'apprentissage, aborde diverses thématiques⁵⁰ telles que les religions, l'art, la littérature, les langues, la géographie, l'économie, la culture, la politique, etc., et présente des fiches par pays⁵¹. La section sur les religions africaines (islam, christianisme et religions indigènes) propose une carte dont le titre est *African Religions* (voir la figure 8, p. 43). Sur cette carte, aucune distinction n'est

⁴⁸ *Exploring Africa* est un programme né de la collaboration de quatre départements de la *Michigan State University* et de l'apport de consultants extérieurs en éducation et d'enseignants originaires des États-Unis, notamment du Michigan (voir la section *Acknowledgements* sur le site d'*Exploring Africa*). *Exploring Africa* compte aussi un programme résidentiel de 8 jours pour les « *academically-talented high school students co-sponsored by the MSU Honors College* ». À la fin de ce celui-ci, les jeunes peuvent participer à un voyage de deux semaines en Afrique du Sud (Voir *Explore Africa*, <http://gifted.msu.edu/programs/explore-africa>).

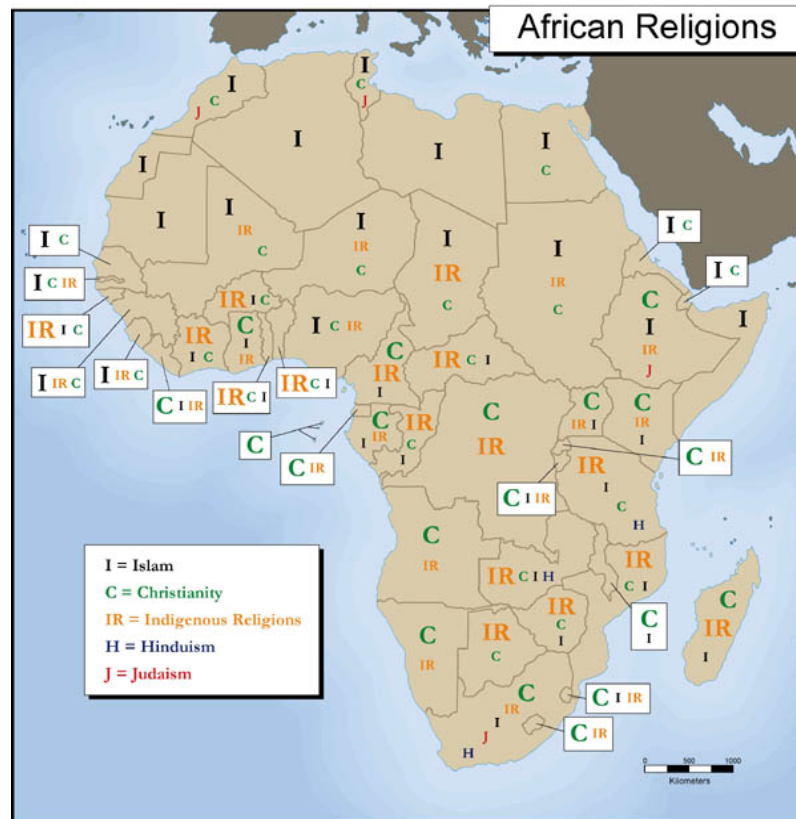
⁴⁹ *Exploring Africa*. En ligne. <<http://exploringafrica.matrix.msu.edu/teachers/curriculum/m1/notes.php>>.

⁵⁰ Les concepteurs du programme introduisent ces thématiques, notamment à partir d'images très rudimentaires, ce qui entretient inévitablement des préjugés supportant la vision des sociétés africaines comme étant largement rurales et tribales. À titre d'exemple, ils introduisent les moyens de transport en mentionnant uniquement la marche, le vélo, la moto, le chameau, l'autobus et de vieux modèles d'autos. Une carte linguistique fait état de seulement trois langues par pays. Aucune distinction n'est faite entre les pays pour mettre en évidence que certains regroupent plusieurs centaines de langues, et d'autres un nombre plus restreint. Ensuite, pour dépeindre les métiers africains, les concepteurs nomment uniquement les métiers suivants : fermier, laboureur, vendeur de marchés, secrétaire et mineur. Voir *Exploring Africa*. En ligne. <<http://exploringafrica.matrix.msu.edu/students/curriculum/>> (consulté le 14/02/2010).

⁵¹ J'ai été lire les informations qui sont données sur le Nigéria pour voir comment ce pays est présenté. Tout d'abord, les concepteurs du programme écrivent que l'anglais est la langue officielle et seulement quatre autres langues sont mentionnées. Différentes données sont ensuite présentées : la date d'indépendance, le PNB, la capitale, la population et la dimension du territoire. Des informations semblables à celles qui sont données par les organisations de coopération internationale québécoises sur les pays partenaires africains ou sud-américains aux jeunes qui vont y faire des stages, comme dans le cadre de *Québec sans frontières*. Des informations qui n'ouvrent pas sur la complexité des réalités et des enjeux culturels, religieux, sociaux, etc. Dans les références Internet mentionnées, le site du gouvernement nigérian n'est même pas recommandé. Les concepteurs proposent comme source de référence le gouvernement américain, un site d'informations générales américain (*infoplease.com*) et « *the headline* » sur le Nigéria, des nouvelles provenant du site d'information sur l'Afrique, *allAfrica.com*, dont le siège social est aux États-Unis.

faite entre les RTA pour présenter la diversité des confessions ou des branches, et les RTA sont représentées par la catégorie « *indigenous religions* ». Néanmoins, cette carte illustre bien comment se joue différemment, d'un pays à l'autre, la tension entre l'islam, le christianisme et les RTA, particulièrement par rapport aux autres cartes consultées. Cependant, est-ce suffisant pour concevoir la diversité interne de ces religions et dans le cas qui nous intéresse ici, celle des religions traditionnelles africaines?

Figure 8 - Carte représentant la présence des trois principales religions africaines (RTA, islam et christianisme) par pays et de certaines religions plus minoritaires



Source : *Exploring Africa*. « African Religions ». En ligne. <http://exploringafrica.matrix.msu.edu/images/africa_religions.jpg> (consulté le 10/04/2010).

Malgré les efforts des concepteurs du programme *Exploring Africa* pour mettre en évidence les religions présentes dans chaque pays africain, il est impossible en regardant cette carte d'imaginer la diversité des confessions et des courants de chacune de ces religions. D'ailleurs, en lisant la description qui est donnée dans le programme des *Indigenous African Religions*, on se rend compte que l'accent a été mis sur les similitudes entre ces religions plutôt que sur les différences : un Dieu créateur, les bons esprits

(ancêtres) qui offrent leur protection, les esprits de la nature, les mauvais esprits responsables des maladies, de la souffrance et de la mort, les *leaders* religieux (prêtres, devins, herboristes-guérisseurs, faiseurs de pluies) et les croyants qui comptent sur leur aide pour résoudre différents problèmes⁵².

Comment cette description des « *Indigenous African Religions* » peut-elle rendre compte de l'hétérogénéité des sociétés africaines? Comment peut-elle permettre d'entrevoir des explications et des catégories différentes de celles mentionnées précédemment dans ce mémoire? On n'est pas surpris que, à nouveau, dans le cas du christianisme divers types de distinctions soient mis en évidence dans le programme tels que des confessions (*The Gnostics, The Roman Christians, the Coptic Christians, the Nubian Christians, the Ethiopia Christians, the Catholics, etc.*) et des spécificités régionales, et ce, à différentes époques.

Par exemple, les activités pédagogiques du module sur les religions en Afrique, dans la section destinée aux enseignants⁵³, proposent à peine quelques photos pour illustrer la diversité des *leaders* religieux, des lieux sacrés et des cérémonies des RTA (deux photos pour l'Éthiopie et deux pour le Nigéria) de même que pour illustrer la diversité architecturale des mosquées (dix photos). Les photos sont plus nombreuses pour illustrer la diversité des églises chrétiennes. En fait, quatre séries de photos sont présentées : la première porte sur des iconographies religieuses d'Aksum et d'Éthiopie (dix photos), la deuxième sur des églises chrétiennes, principalement catholiques romaines (huit photos) et la troisième sur des églises africaines indépendantes, dont l'Église kimbanguiste et des cérémonies et dirigeants religieux de ces églises africaines indépendantes (sept photos). La quatrième série présente des photos d'écoles et d'hôpitaux construits par des missions chrétiennes. Le nombre de photos présentées pour traduire la diversité chrétienne crée en partant un déséquilibre dans la représentation par rapport aux deux autres religions, où aucune distinction n'est faite entre les dénominations. Néanmoins, même dans le cas du christianisme, ces images ne donnent pas réellement une idée de la diversité et des spécificités qui se sont développées selon les régions, les cultures, l'histoire,

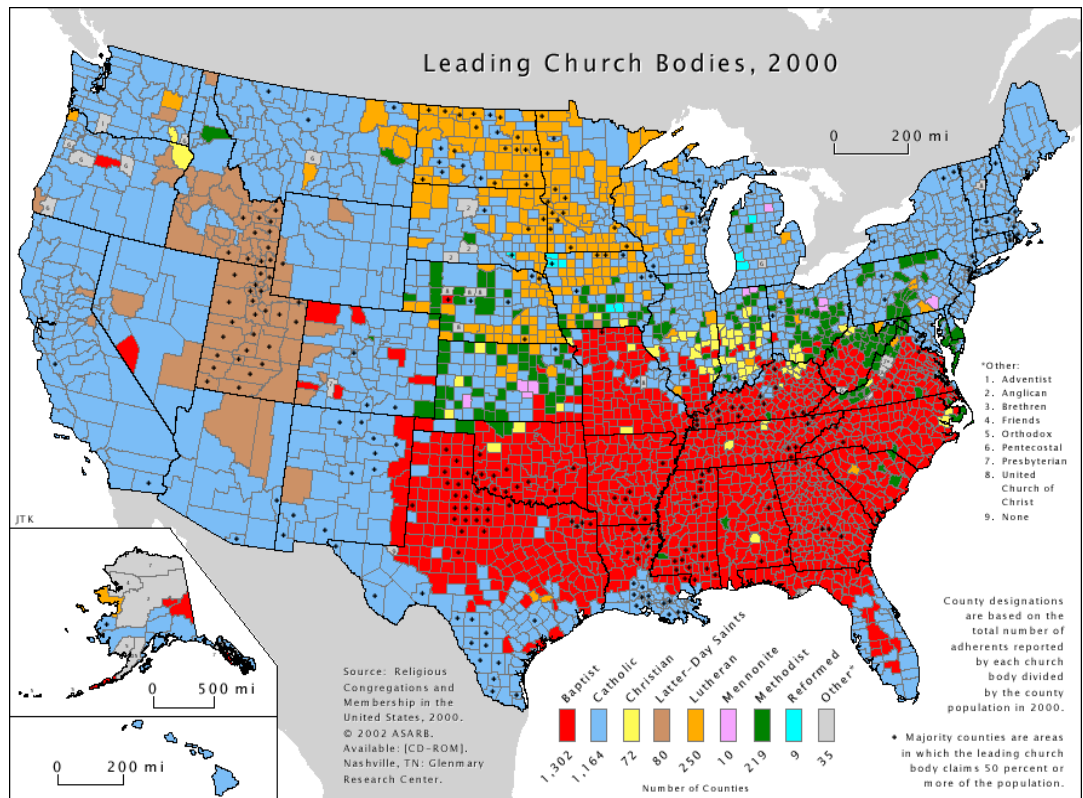
⁵² Exploring Africa. *Indigenous African Religions*. En ligne. <<http://exploringafrica.matrix.msu.edu/students/curriculum/m14/activity2.php>> (consulté le 20/02/2010).

⁵³ Exploring Africa. (s.d.). *Introduction to Module Fourteen: Religion in Africa*. En ligne. <<http://exploringafrica.matrix.msu.edu/teachers/curriculum/m14/>> (consulté le 25/02/2010).

l'environnement, les classes sociales et les expériences que les peuples accumulent au fil des siècles.

Se peut-il que les efforts des deux centres de recherche qui ont conçu le programme *Exploring Africa*, l'*African Studies Center* et le *Matrix Digital Humanities Center*, pour échapper aux vieux discours occidentaux sur l'Afrique soient restés au niveau, encore une fois, des intentions? Cette manière de présenter le continent africain à des jeunes leur permet-elle vraiment de saisir la diversité des réalités? Je ne crois pas. Mais, comment faire pour y arriver? Comment parvenir à une mise en scène pédagogique traduisant la complexité et la diversité des réalités africaines? J'ai trouvé une carte qui me semble un exemple intéressant de représentation traduisant mieux le pluriel d'une religion à l'intérieur d'un pays. Il s'agit de la carte *Leading Church Bodies* (voir la figure 9) du géographe Jon Kilpinen, qui dresse un portrait de la répartition des principales confessions chrétiennes aux États-Unis selon le nombre de comtés (l'étendue territoriale) où elles sont présentes.

Figure 9 - L'étendue territoriale des principales églises chrétiennes aux États-Unis



Source : Kilpinen, Jon. (2000). « Leading Church Bodies ». En ligne. <http://www.valpo.edu/geomet/pics/geo200/religion/church_bodies.gif> (consulté le 7/04/2010). (Reproduite avec la permission de J. Kilpinen)

Comparativement aux cartes des religions du monde que j'ai consultées, celle-ci met en évidence plusieurs confessions : *Baptist, Catholic, Lutheran, Methodist, Latter-Day Saints, Christian, Other (Adventist, Anglican, Brethren, Friends, Orthodox, Pentecostal, Presbyterian, United Church of Christ), Mennonite et Reformed*. Je n'ai malheureusement pas trouvé de cartes similaires présentant la diversité des RTA. Certes, il semble plus difficile d'avoir des statistiques précises sur le nombre d'adhérents des RTA par pays ou par régions en Afrique. Cependant, ne pourrait-on pas signifier la présence de ces religions là où l'on sait qu'elles sont pratiquées à l'intérieur du continent africain et dans d'autres régions du monde et ne pourrait-on pas indiquer un tant soit peu la diversité?

1.6 Les représentations des RTA dans des statistiques sur la diversité religieuse au Québec et au Canada

Après avoir consulté la carte *Leading Church Bodies* (voir la figure 9, p.45), on peut se demander : comment la diversité religieuse au Québec et au Canada est-elle représentée? Les RTA sont-elles prises en compte? Pour répondre à ces questions, j'ai sélectionné deux documents. Le premier est *Portrait religieux du Québec en quelques tableaux*, un document produit par le sociologue Paul Eid pour la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse du Québec (Eid, 2006). Le second est un document de Statistique Canada qui présente les classifications d'appartenance religieuse pour le recensement de 2006 (Statistique Canada, 2010). Je ne propose pas ici d'analyses détaillées qui auraient exigé la prise en compte de l'élaboration des statistiques. Toutefois, on peut noter qu'aucune catégorie concernant les RTA ne figure dans ces documents.

Le tableau 2, *Distribution des appartenances religieuses pour l'ensemble du Québec* (voir l'annexe 2, p. v), présenté dans le document de Eid, comporte 12 catégories pour représenter les appartenances religieuses de la population, lesquelles catégories réfèrent ensuite à un certain nombre de confessions ou d'églises. On compte premièrement quatre catégories pour le christianisme : catholique, protestante, orthodoxe chrétienne et chrétienne non incluse ailleurs. Ces quatre catégories regroupent 90,3 % de la population. On retrouve ensuite les huit catégories suivantes : musulmane, juive, bouddhiste, hindoue, sikh, religions orientales, autres religions et aucune appartenance religieuse. Dans la légende du tableau, on peut lire que la catégorie « autres religions » regroupe les religions

suivantes : « spiritualité autochtone, païenne, Unité-nouvelle-Pensée-panthéiste, nouvel âge, scientologie, gnostique, rasta, satanique, autres religions non incluses ailleurs ».

Dans le deuxième document, les appartenances religieuses sont regroupées sous trois grandes catégories : appartenant à un groupe religieux, affiliée à un groupe para-religieux et non-affiliée à une religion ou à un groupe para-religieux. La première catégorie est organisée de la manière suivante : catholique, protestante, orthodoxe, juive et non chrétienne orientale. Cette dernière catégorie regroupe les appartenances suivantes : baha'i, bouddhiste, confucéenne, hindoue, islamique, djain, shintoïste, sikh, taïste, autre non chrétienne orientale. La deuxième catégorie, affiliée à un groupe para-religieux, regroupe les 11 appartenances suivantes : religion autochtone ou des premières nations, quatrième voie, cabalistique, nouvel Age, nouvelle pensée-unité-métaphysique, païenne, rastafarisme, satanisme, scientologie, théosophie, autres groupes para-religieux. La troisième catégorie, non-affiliée à une religion ou à un groupe para-religieux, regroupe sept appartenances : agnostique, athée, libre pensée, humaniste, aucune religion, autre aucune religion et autre non classée ailleurs.

1.7 Conclusion : inégalité de traitement entre les religions?

Assurément, compte tenu de la diversité des populations, des confessions, des structures et des organisations, des influences sociales et culturelles qui les traversent, des déplacements, des migrations, représenter les RTA est un défi de taille. Deux constats ressortent à la suite de l'exploration qui a été faite de diverses représentations des religions du monde.

Le premier constat est que les catégories qui y sont utilisées pour nommer les RTA se révèlent inadéquates pour traduire leur dynamisme et la diversité de leurs réalités. En croisant certaines sources occidentales (cartes géographiques et statistiques sur les religions), on se rend compte également que les catégories utilisées pour désigner ces religions actuellement ne diffèrent pas de celles qu'on retrouve, notamment, dans les interprétations savantes occidentales sur les RTA du XIX^e et du début du XX^e siècle, bien qu'elles aient été énormément questionnées depuis. Pourquoi les représentations de ces religions demeurent-elles les mêmes à travers le temps? Est-ce parce qu'elles sont enracinées dans des interprétations savantes (Comte, Tylor, Spencer, Frazer, Durkheim, etc.) marquées par le développement de théories évolutionnistes entre le XVIII^e et le XX^e siècle? Est-ce parce

que les grands travaux comparatifs du XVIII^e au XX^e siècle n'ont pas vraiment été mis à jour, bien que les critiques soient nombreuses (DeBoeck, 2007; Taylor 2004; Eido-Idea, 2005; Ikenga-Metuh, 1987) pour dénoncer les rapports de hiérarchisation idéologique, politique, etc., qu'ils entretiennent?

Le deuxième constat est qu'en ne faisant aucune distinction entre les RTA, ces cartes des religions du monde ne permettent pas de visualiser la diversité de ces religions. La religion yoruba, par exemple, qui regroupe entre 15 à 30 millions d'adhérents dans le monde, est placée sans distinction parmi les catégories *tribal* ou *indigenous* alors que le judaïsme, qui regroupe entre 13 et 15 millions d'adhérents, est classé sur toutes les cartes consultées comme une *world religion*. En réalité, les cartes consultées, comme les statistiques, mettent presque toutes en valeur une certaine diversité des ramifications de la religion chrétienne alors que cette diversité est peu ou pas illustrée pour les autres religions.

Dans ce contexte, il y a tout lieu de se demander : quels sont les objectifs des concepteurs de ces cartes? Est-ce de donner un aperçu de la diversité religieuse? Est-ce de comprendre la place et le développement des religions les unes par rapport aux autres? Est-ce de mettre en valeur une religion au détriment des autres, comme le montrent plusieurs des cartes consultées, en particulier les figures 10 et 11 de l'annexe 1 (voir p. i et ii), qui donnent l'impression, entre autres que le christianisme et l'islam sont les seules religions présentes sur le continent africain? Qu'est-ce que ces représentations traduisent du rapport au monde des concepteurs? Les informations disponibles ne permettent pas d'établir clairement les objectifs et les présupposés des concepteurs de ces cartes, mais on ne peut que constater qu'ils opèrent des choix divers quant aux représentations. Par exemple, certaines mettent soit le christianisme ou les RTA en évidence en Afrique, et ces dernières sont toujours présentées comme un tout indifférencié (religion tribale, indigène, locale, etc.). On peut faire l'hypothèse que ces types de représentations révèlent la localisation sociale du travail intellectuel (systèmes de valeurs et de croyances de ceux qui les produisent de même que leurs visées) dont elles sont les traces. Faut-il pour autant renoncer à toute tentative de cartographie? Certes non, mais étant donné l'état des recherches et des discussions sur les RTA, il serait temps d'assurer une représentation plus respectueuse de leur complexité.

Selon notre hypothèse de la localisation du savoir, il convient désormais de se tourner vers les explications et les représentations des RTA de chercheurs africains. Est-ce qu'on retrouve dans les interprétations savantes africaines le même type de catégorisations des RTA? Mettent-elles en lumière d'autres représentations?

Chapitre 2

Comment retracer des réseaux chercheurs africains et leurs travaux sur les RTA

On ne peut plus parler seulement de recherche documentaire classique (dans des livres ou articles de périodiques imprimés); il existe maintenant des sources d'information très valables sous diverses formes – imprimés, électroniques, CD-ROM, Internet, groupes de discussion, FTP-, et il importe de les consulter à diverses étapes de la recherche pour répondre à certains besoins bien identifiés.
(Boisvert, 2003: 85)

L'objectif de ce chapitre est de retracer des réseaux de chercheurs africains et leurs travaux sur les RTA afin de voir certaines représentations qui s'en dégagent. La première étape de la recherche documentaire a été la consultation d'encyclopédies afin de vérifier si ce type de ressources documentaires donnent accès à des réseaux de chercheurs africains. J'ai identifié 20 ouvrages encyclopédiques comportant des articles traitant des RTA (19 disponibles à la BLSH de l'UdeM et une commandée par le service du prêt entre bibliothèques de cette université) en consultant certaines bases de données en ligne de l'Université de Montréal. Sur les 20 encyclopédies, j'en ai retenu trois récentes ayant un article qui présente une revue de littérature sur l'histoire de l'étude des RTA; ce sont les trois articles à l'étude. Le premier article, *Religion and the Study of Africa* du spécialiste en *religious studies* britannique David Chidester*, est tiré de la *New Encyclopedia of Africa* (2008). Le deuxième, *African Religions: History of Study* de l'anthropologue italien Vinigi Grottanelli* et de l'historien américain Robert Baum, est tiré de l'*Encyclopedia of religion* (2005). Enfin, le troisième, *African Studies: Religion* de l'anthropologue britannique John D. Y. Peel*, est tiré de l'*International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences* (2001). Une attention particulière est portée aux acteurs sociaux à qui la parole a été

donnée, ou non, pour représenter les RTA, laquelle a révélé le peu de place fait aux chercheurs africains.

Ce constat m'a amenée à explorer des outils de recherche documentaire tels que des bases de données et à mettre en place différentes stratégies pour retracer des réseaux de chercheurs africains qui se sont penchés sur l'étude des RTA. Une de ces stratégies m'a conduite à me pencher sur le développement historique de la recherche universitaire sur les RTA en Afrique de l'Ouest, dans la zone anglophone. Étant donné le nombre de pays impliqué et les *patterns* sociaux, politiques, historiques diversifiés, aborder les spécificités de ce champ de recherche demanderait à lui seul un travail colossal, en plus des défis de se familiariser avec des univers culturels extrêmement nombreux et variés. C'est pourquoi j'ai exploré la situation de l'enseignement et de la recherche d'un seul pays, le Nigéria, véritable « microcosme » du continent africain, pour reprendre l'expression de Jacob Olupona (2008), tenant compte de sa taille, de sa diversité et des différentes configurations des traditions religieuses. En effet, pays le plus peuplé d'Afrique, le Nigéria compte près de 150 millions de personnes (*The World FactBook*, 2009), une grande diversité linguistique – plus de 500 langues vivantes (*Muturzikin*, 2009⁵⁴) –, culturelle – plusieurs centaines de cultures, dont « *Hausa and Fulani 29 %*, *Yoruba 21 %*, *Igbo (Ibo) 18 %*, *Ijaw 10 %*, *Kanuri 4 %*, *Ibibio 3.5 %*, *Tiv 2.5 %* » (*WorldFactBook*, 2009) – et religieuse. L'exploration de quatre universités nigérianes m'a amenée à découvrir la base de données Worldcat et à la comparer avec deux autres bases de données en fonction de la production sur les RTA à laquelle elles donnent accès. Une comparaison qui met en lumière les limites de ce qu'elles présentent par rapport à l'étendue du savoir dans un domaine de recherche.

Enfin, à partir de ces recherches, j'ai sélectionné trois articles synthèses d'auteurs africains pour explorer les réseaux de chercheurs mis en scène et les représentations soulevées par ces réseaux de savoir par rapport aux articles encyclopédiques occidentaux. Le premier article est *African Traditional Religion in African Scholarship: an Historical Analysis* (1991), du théologien et révérend anglican nigérian de la *Church of England* Udobata R. Onunwa*. Le second est *Emergent Key Issues in the Study of African Traditional Religions*

⁵⁴ On retrouve sur le site de *Muturzikin*, une carte linguistique du Nigéria qui donne un aperçu saisissant de cette diversité; jamais je n'avais vu une carte traduisant aussi bien la diversité culturelle et linguistique d'un pays africain. Voir la carte au <<http://www.muturzikin.com/cartenigeria.htm>>.

(1998) du théologien nigérian Chistopher Ifeanyi Ejizu. Enfin, le troisième est *Interpretations of African Religions by African Scholars* (1997) par Hebron Luhanya Ndlovu, professeur au département de théologie et de *religious studies* de l'*University of Swaziland*. Ces articles mettent en lumière un portrait différent de celui présenté par les articles encyclopédiques occidentaux.

2.1 Analyse de trois articles encyclopédiques occidentaux

Avant d'explorer les réseaux d'acteurs présentés dans les trois articles encyclopédiques retenus, il importe de présenter une brève synthèse de leurs propriétés et de leurs caractéristiques, c'est-à-dire de procéder à leur description afin d'avoir un meilleur portrait de leurs orientations disciplinaires et idéologiques. En effet, les éditeurs des encyclopédies tout comme les auteurs des articles sont guidés par un certain nombre de présupposés et ils ont fait un certain nombre de choix qui influencent le contenu de ces articles. Ainsi, « *pour mettre au jour le sens social à partir d'un document en analyse du discours, il faut mettre au jour le modèle concret de connaissance dont le document est trace* » (Sabourin, 2003: 17-18), ce qui implique de tenir compte également de son propre modèle de connaissance (voir la section sur la localisation sociale dans l'introduction).

Cette description des matériaux consiste à identifier les documents et à établir la relation sociale de communication. À cet effet, il est utile de se demander : qui parle? À qui s'adresse-t-on? Où les documents sont-ils publiés? Quelles sont les maisons d'édition? Quels sont les objectifs des éditeurs? En répondant à ces questions, on obtient alors un portrait du contexte de production, même s'il est incomplet, qui nous aide dans nos analyses, pour éviter d'imposer nos propres objectifs et nos valeurs. L'examen de la mise en forme de l'expérience religieuse dans ces discours qui est trace du type de travail de connaissance effectué est autant de traces qui permettent de corroborer les inférences que l'on peut faire à partir d'information extérieure sur la production du discours. Suivant cela, les données sont tirées principalement des préfaces et des introductions des trois encyclopédies. La mise en relation des données obtenues en procédant à ces opérations avec le contenu qui est présenté, c'est-à-dire, les réseaux d'acteurs sociaux et leurs représentations des RTA, permet d'obtenir une meilleure compréhension du document et de son contenu.

2.1.1 Identification des documents

Les trois encyclopédies sélectionnées représentent différents savoirs culturels occidentaux, nord-américain (américain) et européen (britannique), et divers champs de spécialisation. Deux d'entre elles, la *New Encyclopedia of Africa* (2008) – une encyclopédie générale sur l'Afrique (histoire, anthropologie) – et l'*Encyclopedia of religion* (2005) – une encyclopédie spécialisée sur la religion (histoire, *gender studies*, arts, anthropologie, etc.) – ont été publiées par deux maisons d'édition américaine (*Charles Scribner's Sons* et *Macmillan Reference*). Celles-ci sont rattachées au groupe *Gale* qui regroupe 20 maisons d'édition et qui se présente comme un *leader* mondial dans la *e-research* et la publication de manuels scolaires pour les bibliothèques, les écoles et les entreprises. Le groupe *Gale* est lié à *Cengage Learning*⁵⁵.

La *New Encyclopedia of Africa*, une version presque entièrement revue de l'*Encyclopedia of Africa South of the Sahara* (1997), a été éditée par l'anthropologue britannique John Middleton⁵⁶ avec la collaboration de l'historien américain Joseph C. Miller⁵⁷. L'*Encyclopedia of religion*, éditée par l'historienne des religions Lindsay Jones, professeur associé au département d'études comparatives de l'*Ohio State University*, est une réédition de la version de 1987 de Mircea Eliade. Jones explique que différentes sections de l'encyclopédie ont été revues pour couvrir une plus grande diversité de religions et de régions culturelles et géographiques, particulièrement des régions non occidentales. Par exemple, la section *Study of religion*, laquelle retraçait le développement des *religious studies* en Europe de l'Ouest et aux États-Unis, présente dans la nouvelle édition le développement des *religious studies* en Europe de l'Est, au Japon, en Afrique du Nord, au Moyen-Orient, en Afrique subsaharienne et en Asie du Sud (Jones, 2005 : xiii).

⁵⁵ « *Cengage Learning delivers highly-customized learning solutions for colleges, universities, instructors, students, libraries, government agencies, corporations and professionals around the world. These solutions are delivered through specialized content, applications and services that foster academic excellence and professional development, as well as provide measurable learning outcomes to its customers.* » (Cengage Learning, 2010b)

⁵⁶ Middleton (1921-2000), professeur émérite d'anthropologie et de *religious studies* à *Yale University* et africaniste, a mené des recherches de terrain sur les Lugbara (Ouganda), les Igbo (Nigéria), les Akan (Ghana), les Swahili (Kenya) et les Shirazi (Zanzibar).

⁵⁷ Joseph C. Miller est professeur d'histoire à l'*University of Virginia* (spécialisation : Afrique de l'Est, l'esclavage et le commerce des esclaves, et l'histoire mondiale).

Enfin, l'*International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences* (2001), une encyclopédie interdisciplinaire en sciences sociales et comportementales, a été publiée et financée presque en totalité par la division britannique du géant de l'édition aux Pays-Bas, Elsevier⁵⁸ (2001: xxvii). Elle a été planifiée par Elsevier dans les années 1990, peut-on lire, selon la logique d'une encyclopédie de cette envergure à chaque tiers de siècle⁵⁹. Elle a été éditée par le sociologue américain Neil J. Smelser⁶⁰ du *Center for Advanced Study in the Behavioral Sciences*, un centre de recherche interdisciplinaire en sciences humaines, sociales et comportementales et par le psychologue et chercheur allemand Paul B. Baltes⁶¹.

2.1.2 Définition de la relation sociale de communication

La mission de la *New Encyclopedia of Africa* (2008), écrit Middleton, est de fournir des informations sur les réalités du continent africain, sur les forces et sur la complexité des sociétés et des peuples africains, et ce, à partir de points de vue intérieurs comme extérieurs. L'équipe éditoriale, qui regroupe des éditeurs associés, des conseillers et des consultants, est composée de 16 chercheurs américains, 12 chercheurs africains de diverses nationalités, neuf chercheurs britanniques et six chercheurs d'autres pays européens. Ces chercheurs sont principalement des historiens et des anthropologues spécialisés sur différents thèmes, sujets ou régions africaines, et ils font presque tous carrière dans des universités occidentales, sauf trois historiens africains qui sont éditeurs associés – J.F. Ade Ajayi, Boubacar Barry et Abdul Sheriff. 750 auteurs ont collaboré à l'écriture des articles de l'encyclopédie. De ce nombre, 600 sont des chercheurs et africanistes nord-américains et européens et les 150 restants sont des chercheurs africains (en Afrique ou de la diaspora). Selon Middleton, le choix des auteurs s'est porté sur des africanistes d'expérience et sur les meilleurs chercheurs parmi les jeunes générations (2008: xxxi). L'objectif des éditeurs en

⁵⁸ « Elsevier is a world-leading publisher of scientific, technical and medical information products and services. Partners: with a global scholarly community of 7,000 journal editors, 70,000 editorial board members, 300,000 reviewers, and 600,000 authors publishing 2,000 journals, 19,000 books; with 2,000 new books each year. » (Elsevier, 2010b)

⁵⁹ Les deux dernières encyclopédies de ce genre, selon Smelser et Baltes (2001: xxxiv), sont l'*International Encyclopedia of the Social Sciences* (1968) et l'*Encyclopedia of the Social Sciences* (1935).

⁶⁰ Neil J. Smelser, professeur émérite de sociologie à l'*University of California* (Berkeley), a été le directeur du *Center for Advanced Study in the Behavioral Sciences* de 1994 à 2001. Il a fait ses études doctorales en sociologie à la *Harvard University*.

⁶¹ Paul. B. Baltes (1939-2006) a dirigé et fondé le *Center of Lifespan Psychology au Max Planck Institute for Human Development* à Berlin, en Allemagne. Il a été professeur de psychologie à la *Free University of Berlin* (Allemagne) et professeur distingué à l'*University of Virginia* (États-Unis).

ce qui concerne la représentation des auteurs, était d'équilibrer la représentation régionale et des genres, et de présenter des points de vue africains, mais les chercheurs nord-américains sont dominants en nombre (2008: xxxi).

La visée de l'*Encyclopedia of religion*, selon Jones, est d'introduire les lecteurs aux idées, aux pratiques et aux personnes qui ont marqué l'expérience religieuse de l'humanité du paléolithique à aujourd'hui (2005: xxiii). Elle affirme aussi que l'édition de 2005 poursuit l'objectif de 1987. Celui-ci était de fournir des articles originaux et nouveaux des meilleurs penseurs et chercheurs dans le monde qui formeraient une collection reflétant l'état du savoir actuel sur les histoires particulières des religions passées et présentes, des « grandes » comme des « petites » religions (p.xxviii). L'équipe éditoriale est formée du *board members* (13 chercheurs, majoritairement des spécialistes en *religious studies* et en histoire des religions, qui enseignent dans des universités américaines) et d'une équipe de 26 consultants. Plus de 2000 auteurs ont collaboré à cette encyclopédie. Ces auteurs sont originaires de 27 pays⁶², dont trois pays africains : le Nigéria, l'Afrique du Sud et le Zimbabwe. La majorité de ces 2000 auteurs sont des chercheurs occidentaux qui enseignent dans des universités occidentales.

La mission de l'*International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences* (2001) est d'être une référence en ce qui concerne plusieurs sciences sociales et comportementales, soulignant à la fois les efforts d'intégration et le dynamisme de la réflexion actuelle sur un sujet (2001: xxx, xlvi-xxlv). Une mission qui s'inscrit bien dans la conception qu'ont les éditeurs des encyclopédies comme forme de connaissance : « *Encyclopedias are meant to be methods of quality control, offering some insurance against information that has not achieved a certain level of rational or empirical validity* » (2001: xxxii).

⁶² Les 27 pays sont les suivants : États-Unis, Canada, Angleterre, Suisse, Mexique, Israël, Russie, Autriche, Zimbabwe, France, Italie, Allemagne, Inde, Afrique du Sud, Espagne, Nigéria, Pays-Bas, Australie, Costa Rica, Hongrie, Finlande, Pérou, Nouvelle-Zélande, Japon, Belgique, Taiwan et Lituanie.

L'équipe éditoriale est composée de 52 éditeurs de section⁶³, majoritairement américains, qui sont présentés comme les gardiens de la qualité scientifique des entrées de leurs sections (p.xxvii). On retrouve également un *International advisory board*, composé de 86 chercheurs de 22 pays qui sont, selon les éditeurs en chef, les plus distingués « *seniors scientists* » en sciences sociales et comportementales de partout dans le monde. 79 % sont nord-américains et européens (p. xliv). Ils ont été choisis, peut-on lire, dans les mêmes réseaux que ceux qui ont permis de recruter les éditeurs de section. Enfin, 4000 auteurs de 51 pays ont participé à cette encyclopédie. De ce nombre, 58 % sont d'Amérique du Nord (2061 des États-Unis), 35 % d'Europe (400 d'Allemagne et 400 d'Angleterre) et 7 % d'autres régions du monde (le Japon et l'Israël, souvent inclus comme faisant parti du monde occidental, y figurent). Sur les 51 pays, 15 ont un seul auteur de présenté.

Dans ces trois encyclopédies, les éditeurs en chef sont des chercheurs américains et allemands qui font carrière dans les universités de ces milieux. Dans les équipes éditoriales, on retrouve une plus grande diversité culturelle, mais la majorité des chercheurs sont nord-américains et européens. Après ce survol, il vaut la peine de se demander ce que les concepteurs des encyclopédies entendent par une « représentation internationale » d'autant plus que de voir les acteurs impliqués soulève des questions.

Attardons-nous sur la répartition géographique des chercheurs. Dans l'*International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, malgré l'aspiration à une représentation internationale (p. xlvi), 7 % seulement des auteurs proviennent de régions du monde autres qu'occidentales (p. vlvi). Toujours dans cette encyclopédie, les éditeurs en chef expliquent que ce qui est nécessaire pour dire d'une encyclopédie qu'elle est internationale est la présence de coéditeurs d'Amérique du Nord et d'Europe. De même, ils affirment qu'il leur a été difficile de trouver des candidats satisfaisants en dehors de l'Amérique du Nord et de l'Europe parce que les sciences sociales et comportementales y seraient moins développées et que les chercheurs de ces régions seraient moins familiers avec l'évolution générale de leurs champs de recherche (p. xlvi). Cette affirmation apparaît contestable si on pense aux

⁶³ Deux auteurs sont responsables de la section sur les *religious studies*. Premièrement, David Alfred Martin, sociologue britannique des religions, professeur émérite de sociologie de l'*University of London*, et prêtre anglican, connu pour ses recherches sur la sécularisation et le pentecôtisme en Amérique du Sud. Deuxièmement, Linda Woodhead, sociologue des religions britannique qui travaille sur le religieux dans

développements des sciences humaines et sociales dans les universités nigérianes, par exemple. En fin de compte, il y a tout lieu de se demander : qu'est-ce qui est considéré comme du savoir international? Est-ce de couvrir des sujets ou des thématiques internationales, de présenter un sujet selon différentes régions culturelles, ou encore de valoriser les recherches et ce qui est produit par des chercheurs de ces milieux? On peut au moins affirmer que la prétention à se dire « international » doit s'appuyer sur un travail de connaissance qui permet de montrer la valeur générale de la connaissance produite.

Il importe désormais de faire le pont entre cette réflexion sur les données sociologiques des matériaux retenus et le contenu des trois articles choisis qui présentent un historique de l'étude des RTA. Ma question de recherche est la suivante : quels sont les acteurs à qui la parole a été donnée pour représenter les RTA?

2.2 Quels sont les acteurs à qui la parole a été donnée dans les trois articles encyclopédiques?

2.2.1 Diverses catégories d'acteurs sociaux majoritairement européens

Tout d'abord, les auteurs donnent la parole à des commentateurs grecs (VIII^e au IV^e s. av. J.-C.) et romains (VI^e s. apr. J.-C.). Selon Grottanelli et Baum, les commentateurs grecs Hésiode, Alcman et Aeschylus, des poètes épiques, concevaient les peuples africains comme étant exotiques et sans religions (2005: 112). D'après eux, les commentateurs romains tels que Flavius Cresconius Corippus au VI^e s. apr. J.-C., également un poète épique, étaient moins intéressés par les RTA que leurs prédécesseurs grecs (2005: 112). Certains auteurs du XX^e siècle, peut-on lire, ont donné le nom de zoolâtrie ou de totémisme à leurs descriptions des RTA. Chidester (2008: 314) et Grottanelli et Baum (2005: 111) font également mention des représentations de certains commentateurs arabes (IX^e s. au XII^e s.) tels que le géographe et historien al-Bakri (1014-1094), et le géographe syrien al-Hamawi (1179-1229). Ces commentateurs ont présenté les peuples africains comme des « *kuffar* » (*unbelievers*) et les RTA comme des « *form of unbelief akin to the jahiliyah of pre-islamic*

les sociétés occidentales contemporaines, principalement le christianisme et les spiritualités alternatives en Grande-Bretagne et aux États-Unis.

Arabia » à partir d'observations ou de comptes-rendus de populations de la « *Sudanic region of West Africa* » (Chidester, 2008: 314; Grottanelli et Baum, 2005: 111-112).

Les auteurs donnent ensuite la parole à des explorateurs portugais et à des missionnaires italiens du XV^e s. au XVII^e s. D'après Grottanelli et Baum, les commentaires des explorateurs Duarte Pacheco Pereira (14xx-1533) et Valentim Fernandes (XVI^e s) ont dépeint les pratiques religieuses des communautés de la Sénégambie et de la Haute Guinée comme étant idolâtres. Ceux de Filippo Pigafetta (1533-1604), Giovanni Antonio Cavazzi (1621-1678) et Guy Tachard (1651-1712), tous les trois missionnaires, auraient fourni plus d'informations sur les croyances religieuses africaines, mais toujours sur un ton très désobligeant pour les populations africaines :

Before the light of the Holy Gospel dispelled superstition and idolatry from the minds of the Congolese, these unhappy people were subject to the Devil's tyranny... [Apart from Nzambi] there are other gods, inferior to him, but nevertheless worthy of homage... The pagans expose a certain quantity of idols, mostly of wood, roughly sculpted, each one of which has its own name. (Cavazzi, 1687, p.XX, translated by author) (Grottanelli et Baum, 2005: 112).

Puis, les auteurs introduisent les commentaires de certains missionnaires-anthropologues italiens, anglais, allemands et suisses de la fin du XIX^e s. et du début du XX^e s. Tout en cherchant à promouvoir l'Évangile, ils ont produit des travaux sur les communautés où ils vivaient, lesquels travaux sont présentés comme étant plus sérieux. En effet, d'après Peel (2001: 259-260) et Grottanelli et Baum (2005: 113), les descriptions de ces missionnaires-anthropologues tenaient compte des langues et des discours des communautés sur leur propre système de croyances. Toutefois, de manière générale, les RTA étaient encore présentées comme des croyances idolâtres :

Their agenda, of course, were far from disinterested; not just to explore the complexities of belief systems that many had dismissed as mere idolatry, but to find cultural leverage within them to promote the Gospel or to yield evidence for an original monotheism (Peel, 2001: 259).

Grottanelli et Baum citent, entre autres, le missionnaire français Henry A. Junod (1863-1934) ainsi que le missionnaire franciscain belge Placide Tempels (1906-1977)⁶⁴. D'après

⁶⁴ D'après Westerlund (1985: 70-71), Tempels a défendu l'existence d'une philosophie ou d'une *worldview* commune à tous les peuples africains. Il a développé l'idée qu'il existait une force vitale opérant à travers l'univers émanant d'un « Être Suprême » et irradiant à travers les esprits, les humains, les animaux, les plantes, une conception qui serait partagée par tous les « *Bantu-speaking peoples* ». Une conception qu'il

eux, Junod a démontré la coexistence de la croyance en un « *sky god* » avec celle des « esprits des ancêtres » chez certains peuples bantous. Influencé par les théories évolutionnistes dominantes en anthropologie et en histoire des religions, Junod aurait établi une séquence chronologique des croyances de ces communautés : naturisme (culte à des éléments de la nature personnifiée comme le soleil), animisme (culte aux esprits qui ne sont pas nécessairement attachés à des éléments de la nature), causalisme et évhémérisme (Grottanelli et Baum, 2005: 113). L'ouvrage de Tempels, *La philosophie bantu* (1945), a joué, d'après Grottanelli et Baum (2005: 116), un rôle important à cette époque pour changer la perception des intellectuels sur les croyances africaines et pour développer les *religio-philosophical studies*. Plutôt que de décrire la religion et ses rites, Tempels a introduit les lecteurs à différentes dimensions de la philosophie bantoue : l'ontologie, la sagesse, la métaphysique, la psychologie, la jurisprudence et l'éthique.

D'après Grottanelli et Baum, la vision du cosmos comme étant une hiérarchie de forces, défendue par Tempels, était enracinée dans les conversations qu'il a eues avec des aînés Luba au sud-est du Zaïre (aujourd'hui RDC) et non dans des sources anthropologiques. La seule référence qu'il aurait utilisée est Diedrich Westermann et son livre *Der Afrikaner Heute und Morgen* (1934), où il aurait trouvé des évidences supportant sa théorie (Grottanelli et Baum: 116).

Avec la montée des mouvements nationalistes liés aux luttes d'indépendance et à la décolonisation en Afrique au milieu du XX^e s., Peel explique que les missionnaires et les anthropologues européens ont été fortement critiqués (Peel, 2001: 260). Les premiers, pour avoir dénigré les croyances religieuses africaines et pour avoir considéré le christianisme comme étant la seule vraie religion, et les seconds, pour leur science colonialiste qui a dépeint les sociétés africaines comme des sociétés primitives. Il en est ainsi des concepts qu'ils ont utilisés pour définir les RTA.

généralisa, selon Jan Platvoet (1996: 113), à partir de l'étude des Luba. Selon Ikenga-Metuh, son travail sur la philosophie bantou et l'idée de force vitale est un bon exemple d'un effort fait pour identifier des principes philosophiques communs afin de comprendre les RTA sans tomber dans des positions enfermant la philosophie africaine dans les catégories de la philosophie occidentale (Ikenga-Metuh, 1987: 8). Un point de vue que ne partage pas Thomas (2005: 78) et Platvoet (1996: 113) lesquels mettent plutôt en évidence que Tempels, tout comme d'autres missionnaires chrétiens occidentaux, a interprété la religion africaine à l'intérieur d'un cadre européen chrétien.

Dans ces articles encyclopédiques, les auteurs mentionnent également un grand nombre de chercheurs occidentaux en sciences humaines et sociales, et les représentations des RTA qu'ils ont construites à partir de différentes idéologies, théories et méthodologies. Les premières études citées concernent les travaux comparatifs sur le phénomène religieux tels que ceux du philosophe allemand Hegel (1770-1831), qui ont fait abstraction des systèmes religieux africains. Celui-ci, d'après Chidester (2008 : 315-16) et Grottanelli et Baum (2005: 113), concevait le continent africain comme une terre sans histoire et sans religion, où régnaient les superstitions et les fétiches. Différentes théories et explications évolutionnistes⁶⁵ qui ont marqué le développement des disciplines comme l'anthropologie et la sociologie sont également introduites par les auteurs des articles. Il s'agit de théories et d'explications qui cherchaient à établir la succession logique ou chronologique de l'apparition des religions dans le monde. Certaines de ces théories soutenaient que les Africains ne vivaient pas dans le même temps historique que les Européens (Chidester, 2008: 314, Grottanelli et Baum, 2005: 114).

Les explications du chercheur français Charles de Brosses (1709-1777), du philosophe écossais David Hume (1711-1776) et du sociologue français Auguste Comte (1798-1857) sont présentées. Leurs explications associaient le continent africain avec le culte des fétiches – forme de religion considérée comme étant la plus primitive (Grottanelli et Baum : 113). Les objets rituels africains, mentionne Chidester (2008: 314), étaient ainsi dissociés, par ces auteurs, des « bonnes reliques chrétiennes ».

La parole est également donnée aux « *armchairs theorists*⁶⁶ » qui, selon Grottanelli et Baum (2005: 113-114), ont sélectionné, parmi les descriptions des premiers aventuriers et commentateurs, le matériel supportant la construction de leurs schémas évolutionnistes,

⁶⁵ Au XIX^e et au XX^e siècle, le développement de théories évolutionnistes comme la *hamitic theory* est marquant au sein de plusieurs disciplines telles que l'ethnolinguistique (philologie), l'histoire (Meinhof, Seligman, Toynbee, Bagby, etc.) et la biologie (Darwin, Lamarck), et leurs applications sont nombreuses dans les sciences sociales, entre autres par les fondateurs de l'anthropologie, dont Lewis Henry Morgan, Edward Burnett Tylor, Herbert Spencer et James George Frazer. Beaucoup de travaux en Europe et en Amérique ont cherché à faire la démonstration de l'existence de stades d'évolution dans les religions (animisme, polythéisme et monothéisme selon Tylor) et dans les sociétés (sauvagerie, barbarie et civilisation selon Morgan) et que toutes les sociétés suivent la même évolution du stade « primitif » au modèle de la civilisation occidentale (Ikenga-Metuh, 1987: 2-3).

⁶⁶ Plusieurs ouvrages sont mentionnés tels que *Origin of Civilization* (1870) de John Lubbock, *The Evolution of the Idea of God* (1897) de Grant Allen (1848-1899, scientifique et novelliste canadien), *The Threshold*

où les RTA se voyaient toujours assigner un statut inférieur. En effet, ces auteurs prétendaient que les Africains ne croyaient pas en un Dieu créateur : « *They were asserting that Africans represented an absence of religion, a deficit of a human faculty that might distinguish them from the beasts that perish, and therefore that Africans were not fully human* » (Chidester, 2008: 314).

Les anthropologues britanniques tels que E.B. Tylor (1832-1917), Robert R. Marett (1866-1943) et l'anthropologue écossais James George Frazer (1854-1941) sont donnés en exemple (Peel, 2001: 260 ; Chidester, 2008: 314). Tylor, pour qui l'animisme – *belief in supernatural beings* – était à l'origine du développement de la religion, aurait laissé de côté, d'après Grottanelli et Baum (2005: 114), les documents qui ne supportaient pas sa théorie. Il aurait eu tendance à mettre toutes les populations africaines dans le même sac « *indiscriminately speaking of the 'lower races'* » (2005: 114). Puis, sont présentées, les explications du préhistorien et naturaliste britannique John Lubbock (1834-1913) et du philosophe et sociologue anglais Herbert Spencer (1820-1903), lesquels ont soutenu que les peuples africains faisaient partie de « *backward societies* », survivants d'un athéisme primitif ou dépourvus d'idées religieuses (2005: 114). On retrouve également les explications de l'homme de lettres écossais Andrew Lang (1844-1912) et du linguiste allemand Wilhelm Schmidt (1868-1954) qui ont reconnu dans les RTA un théisme – *the worldwide primeval monotheism*. Cependant, celui-ci aurait été remplacé ou corrompu par une forme d'animisme (Grottanelli et Baum, 2005: 114). Albert Réville (1826-1906), théologien et historien des religions français et Gustave Roskoff, théologien autrichien, dans *Les religions des peuples non-civilisés* (1883), ont défendu l'inadéquation de l'étiquette « animisme » pour traduire la complexité des systèmes religieux africains (Grottanelli et Baum: 114).

Du côté de la sociologie française, les trois articles introduisent les explications de Durkheim (1858-1917), pour qui le totémisme animal était la forme élémentaire de la religion et celles du psychologue et anthropologue allemand Theodor Waitz (1821-1864). Ce dernier, selon Grottanelli et Baum (2005: 114), a identifié la présence de la croyance en un dieu créateur (des « traces » de monothéisme) en Afrique et placé les RTA au sommet

de l'évolution des religions dites primitives. D'après Chidester, le philologue allemand Max Müller (1823-1900) ne considérait pas les RTA comme une *world religion*. Il les classait plutôt comme des religions primitives et primales ayant « *a place in human prehistory, perhaps but no recognized claim on space in the contemporary religious world* » (Chidester, 2008: 314). Il identifiait en 1870 huit « *major world religions* » qui possédaient des textes sacrés. Du côté de l'Italie, Alice Werner (1859-1935), professeur de langues africaines (*swahili* et langues bantoues) et Raffaele Pettazzoni (1893-1959), historien des religions, qui travaillaient sur les mythologies africaines, ont défendu que plusieurs religions africaines avaient un « *sky god* », et ce, bien avant l'arrivée des religions abrahamiques (Grottanelli et Baum, 2005: 115; Chidester, 2008: 114).

Les auteurs donnent également la parole à des administrateurs et à des anthropologues gouvernementaux au moment de la colonisation européenne du XIX^e s. et du XX^e s. Selon Grottanelli et Baum (2005 :115) et Peel (2001: 260), les approches sociofonctionnalistes⁶⁷ qu'ils ont utilisées pour faire la description d'un groupe ethnique (la religion était un des aspects étudiés) ont contribué à donner une vision synchronique et particulariste des RTA. Peel présente un ensemble de travaux d'anthropologues britanniques tels que Godfrey Lienhardt (1921-1993), John Middleton (1922-2009) et Meyer Fortes (1906-1983). Les travaux d'Evans-Pritchard (1902-1973) sont présentés comme ayant conduit à « *a shift from function to meaning* »⁶⁸. Evans-Pritchard est introduit parmi ceux qui ont exploré les « *mundane practical dimensions* » de la magie, des

(Grottanelli et Baum: 114).

⁶⁷ Platvoet résume ainsi la représentation des RTA d'auteurs fonctionnalistes comme Durkheim, Malinowski et Radcliffe-Brown : « [T]hey made them appear as well-integrated, clearly bounded, fairly static structures or organisms, set in a hypothetical and idealised moment 'x', in late pre-colonial times. They represented them as undisturbed by colonialism and modernization, or intimated that their integration and balance were being severely disturbed, and that their very existence was being threatened by the 'modernization' into which they had been thrown by colonialism » (Platvoet, 1996: 110).

⁶⁸ Ses travaux ont influencé les chercheurs occidentaux et africains, notamment dans les départements de *religious studies*. Par exemple, Ikenga-Metuh affirme, en 1987, se situer dans la lignée de l'approche anthropologique en deux temps d'Evans-Pritchard (*comparative approach with a quest for meaning*), approche indispensable selon lui pour contrebalancer le particularisme-fonctionnalisme de certaines études en anthropologie sociale ou encore de certaines approches descriptives comme celles de Geoffrey Parrinder, de John Mbiti ou de Hubert Deschamps (Ikenga-Metuh, 1987: 6). Ces études, critiquées aussi par Aylward Shorter comme étant « *fiercely particularist* », affirmaient que chaque communauté devait être étudiée indépendamment des autres et qu'il fallait isoler chaque élément de la culture pour en comprendre la signification. Bien que cette approche ait permis, comme l'explique Ikenga-Metuh, d'ouvrir de nouvelles pistes explicatives du phénomène religieux, elle proposait des explications qui enfermaient les religions africaines dans les fonctions sociales, politiques et psychologiques des rituels religieux, d'où les accusations de réductionnisme.

techniques de divination et des principes cognitifs ou cosmologiques sous-jacents aux RTA (Peel, 2001: 260). Dans *Magic, Witchcraft and Oracles among the Azande* (1937), Pritchard montre que certaines croyances africaines jugées irrationnelles de l'extérieur étaient tout à fait raisonnables et efficaces dans leurs propres contextes, et distingue deux notions : *witchcraft* et *sorcery*, une distinction faite, selon lui, par les Azande eux-mêmes (Peel, 2001: 260). Les travaux de Marcel Griaule (1898-1956) sont également introduits (Peel, 2001: 260; Grottanelli et Baum, 2005: 116). Griaule et son équipe (Dieterlen, De Ganay, Zahan, etc.) ont étudié pendant plus de 15 ans la cosmologie et la religion Dogon de même que les systèmes religieux d'autres communautés de langue mandé. On peut lire qu'ils ont travaillé à mettre en scène la complexité des systèmes de pensée et des représentations du monde de ces communautés, en faisant des descriptions détaillées pour saisir les religions africaines de l'intérieur (comprendre leurs catégories philosophiques)⁶⁹. Ils ont aussi valorisé la construction de liens de confiance avec les sages de ces communautés sur de très longues périodes de temps (Grottanelli et Baum, 2005: 116; Peel, 2001: 260).

Les auteurs donnent également la parole à quelques acteurs américains. Par exemple, du côté de l'anthropologie américaine, Melville J. Herskovits (1885-1969), doyen de l'*American Africanists*, a mis l'accent, selon Grottanelli et Baum (2005: 115), sur la religion comme culture et sur l'influence des religions africaines en dehors du continent africain, particulièrement dans les Amériques. Sont également mis de l'avant des travaux reliés au courant de l'anthropologie culturelle tels que ceux de Clifford Geertz (1926-2006), qui s'est consacré à l'étude des symboles et ceux de Turner (1920-1983) qui a travaillé sur les rituels ndembu en Zambie et leur symbolisme (Peel, 2001: 118, Grottanelli et Baum, 2005: 118).

Grottanelli et Baum (2005: 117) introduisent également quelques chercheurs plus contemporains qui se sont appuyés sur les traditions orales et les recherches de terrain pour reconstruire l'histoire des sociétés africaines en intégrant les points de vue africains, tenant compte de l'« *inadequacy* » des archives coloniales et des comptes-rendus des explorateurs et des missionnaires. Ils citent, notamment, l'historien et anthropologue belge Jan Vansina,

⁶⁹ Ikenga-Metuh écrivait sur l'approche de Griaule : « *This approach seeks to demonstrate that African religious systems form coherent systems of ideas and practices in their own right, supported by an underlying philosophy or world-views. In pursuit of this belief, the French anthropologists made great advances in elucidating African cosmological systems and the philosophies implicit in their belief*

qui est à la tête de ces nouvelles méthodologies, et Robert Baum, professeur américain de *religious studies* (2005: 118). Les explications sur les RTA du sociologue britannique Robin Horton, présenté comme le plus important théoricien de l'époque postcoloniale, sont introduites (2005: 118). Grottanelli et Baum rapportent que dans ses deux essais sur la conversion, Horton affirme l'existence d'une cosmologie africaine de base constituée d'un Dieu Suprême et de divinités secondaires. Le Dieu Suprême serait principalement concerné par le macrocosme, le « *wider world beyond the villages of rural Africa and the natural forces that shaped the lives of everyone* », alors que les divinités secondaires (gardiennes de la moralité) interviendraient activement dans le microcosme concernant les « *village and family issues* » (2005: 118). Il a démontré que la pensée religieuse africaine est rationnelle, systématique et empirique et que les traditions africaines connaissent des changements internes importants. En même temps, il a consolidé la vision évolutionniste selon laquelle le continent africain est rural et local dans son orientation, et selon laquelle les religions africaines sont principalement axées sur le microcosme. Ce microcosme que les colonisateurs européens auraient brisé en créant un besoin pour le macrocosme se traduisant, notamment par une plus grande attention pour le Dieu Suprême (Grottanelli et Baum, 2005: 118; Chidester, 2008: 315 ; Peel, 2001: 261).

Enfin, les auteurs donnent la parole à quelques tenants de l'anthropologie réflexive tels que Paul Stoller et Wim van Binsbergen (Peel, 2001: 261 ; Grottanelli et Baum, 2005: 118). Leurs travaux écrivent-ils « *crossed the traditional borders of academic scholarship and entered into the experience of practitioners of the religious rituals that they studied* » (Grottanelli et Baum, 2005: 118; Peel, 2001: 261).

2.2.2 Des acteurs sociaux africains majoritairement formés en Occident

Du côté africain, les auteurs des trois articles donnent la parole, tout d'abord, à trois dirigeants politiques et anthropologues qui ont mené des recherches sur leurs propres cultures avant la Première Guerre mondiale, et qui ont également travaillé dans l'administration coloniale. Il s'agit du Kenyan Jomo Kenyatta (1893-1938), formé par Malinowski en Angleterre à la *London School of Economics*, et es Ghanéens J.B. Danquah

systems. [...] This led Griaule to observe that in fact, the Dogon 'live by a cosmology, a metaphysic and a

(1895-1965) et Kofi A. Busia (1913-1978), tous deux formés en Angleterre, le premier à London et le second à Oxford par Radcliffe-Brown, Fortes et Evans-Pritchard. Ils ont défendu l'existence de la croyance en un Dieu Suprême chez différents peuples africains avant l'arrivée des missionnaires chrétiens (Grottanelli et Baum, 2005: 115).

Trois théologiens africains sont ensuite présentés : le nigérian Idowu (1913-1993), le kenyan John S. Mbiti* (1931-) et le rwandais Alexis Kagame (1912-1981). Chidester (2008: 315) mentionne qu'ils ont présenté les RTA en termes de monothéisme diffus et qu'ils ont cherché à mettre de l'avant les similitudes entre les religions abrahamiques et les RTA : « *Mbiti has suggested that African religions lack only a sense of future time and a messianic expectation, which can be met through Christian teachings* » (Grottanelli et Baum, 2005: 117). Chidester mentionne également que, selon Mbiti, l'univers africain était « *notoriously religious* »; une conception critiquée par l'anthropologue ougandais Okot p'bitek « *for illicitly smuggling ancient Greek philosophical and implicitly Christian categories into Africa* » (Chidester, 2008: 315; Peel, 2001: 260).

Le spécialiste nigérian en religion comparée Jacob K. Olupona*, qui a développé une approche phénoménologique dans l'étude des RTA est mentionné (Grottanelli et Baum, 2005: 117). Il en est de même pour quatre historiens, les nigériens J. Ade Ajayi (1929-) et Emmanuel Ayankanmi Ayandele, le zimbabwéen Terence O. Ranger (1929) et le tanzanien Isaria Kimambo (1931-), lesquels ont entrepris des recherches sur l'histoire religieuse africaine en réaction à des « *form of imperial history* » et ont démontré l'historicité des RTA, notamment dans *The Historical Study of African Religion* (1972) (Grottanelli et Baum, 2005: 117 ; Peel, 2001: 260). Chidester présente également deux chercheurs et « *ritual specialist* », le burkinabè Malidoma Patrice Some et le sud-africain Vusamazula Credo Mutwa :

The most visible expressions of African indigenous religions are found in the specialized practices of herbalists, healers, and diviners, who provide spiritual goods and services, but also in the publicity of African shamans [...] who merged during the 1990s within the global networks of New Age spirituality as representatives of African religious authenticity (Chidester, 2008: 315).

religion which Christian theology might indeed study with profit' » (Ikenga-Metuh, 1987: 6-7).

Enfin, Grottanelli et Baum (2005: 117) donnent la parole à un seul chercheur qui a fait ses études doctorales et sa carrière en Afrique : Wande Abimbola (1932-), spécialiste nigérian de la littérature et de la religion yoruba, prêtre *Ifá* et *Awise Awo Agbaye* (porte-parole mondial de cette religion).

2.2.3 À qui a-t-on refusé la parole pour représenter les RTA?

L'exploration de ces trois articles encyclopédiques m'a permis de faire un certain nombre de constats. Premièrement, ces articles mettent l'accent sur différentes catégories de chroniqueurs occidentaux – aventuriers de tout acabit tels que des poètes (aèdes), des missionnaires, des explorateurs, des navigateurs, des géographes, etc. –, qui n'avaient aucune formation savante pour rendre compte des réalités africaines. Alors que du côté africain, aucun acteur social n'est mentionné avant la colonisation européenne, ce qui donne l'impression que les investigations sur les RTA ont débuté seulement au XX^e s.

Deuxièmement, les chercheurs africains de cultures musulmanes qui effectuent des recherches sur les RTA ne sont pas mentionnés. Pourtant, mes recherches démontrent que des chercheurs de cultures musulmanes ont publié sur le sujet (Kane, 2004 :4). On peut mentionner, par exemple, l'ethnologue et écrivain malien Amadou Hampaté Bâ qui a publié de nombreux documents sur le sujet des RTA⁷⁰. Plus récemment, on peut mentionner Is-haq Olanrewaju Oloyede, spécialiste nigérian de la loi et de la jurisprudence islamiques, professeur au département de religions et vice-chancelier de l'*University of Ilorin* au Nigéria⁷¹. Comme le mentionne Ousmane Kane*, beaucoup de chercheurs ne sont pas au fait de l'importante « bibliothèque islamique » en Afrique subsaharienne. Ce qui fait que de nombreuses synthèses sur la production du savoir en Afrique n'intègrent pas les « repères épistémologiques » de cette bibliothèque (Kane, 2003: 51) :

Les musulmans d'Afrique sub-saharienne ont commencé à produire des écrits en Arabe depuis la période médiévale. Le plus ancien des écrivains arabisants au sud du Sahara

⁷⁰ Il importe de mentionner que celui-ci est à la croisée de plusieurs traditions intellectuelles, puisqu'il a été fortement enraciné dans les cultures africaines et formé autant à l'école coranique qu'à l'école occidentale. Il a consacré sa vie à valoriser les traditions orales africaines, tout en ayant travaillé de nombreuses années dans l'administration coloniale française.

⁷¹ Voir par exemple : Oloyede, Is-haq Olanrewaju. (1986). « Comparaison et contraste entre les concepts de Dieu dans la religion traditionnelle africaine, le christianisme et l'islam ». *Bulletin. L'Islam et les Relations Islamo-Chrétiennes en Afrique* vol. 4, no2, p. 3-19.

connu est Abu Ishaq Ibrahim al-Kanemi ayant écrit en 1200 (Hunwick 1995: 1). Toutefois, leurs écrits ont pendant longtemps été peu étudiés. (Kane, 2003: 8)

Troisièmement, les chercheurs et les commentateurs qui ont écrit en arabe, en langues africaines ou dans des langues africaines retranscrites en caractères latins, en arabe et en *âjami*⁷² ou *ajami* sont également absents. Les RTA sont d'ailleurs présentées, dans ces articles, comme des religions orales (qui ne possèderaient pas de textes sacrés⁷³) et comme des religions de peuples sans écriture (*prelitterate* ou *non-litterate*). Or, les recherches du linguiste et sémioticien Simon Battestini montrent que l'Afrique subsaharienne a connu des systèmes d'écriture et « d'inscription du sens » (Battestini, 2006) bien avant la colonisation européenne du XIX^e siècle. Par exemple, on peut mentionner l'écriture *nsibidi* au Nigéria et au Cameroun (Battestini, 2006 : 245-262) et des écritures plus récentes comme le *mendé* en Sierra Leone, le bamoun au Cameroun et le *vai* au Libéria et en Sierra Leone (Diki-Kidiri, 2006: 66). Les recherches menées par John O. Hunwick et Rex S. O'Fahey de l'*Institute for the study of islamic thought in Africa* (ISITA) de la *Northwestern University* (Chicago), témoignent également du dynamisme intellectuel des peuples de l'Afrique subsaharienne. Mise sur pied il y a dix ans, une des missions de cet institut est l'identification, la localisation et la protection de manuscrits africains écrits en langues africaines, en arabe et en turc, et conservés dans les bibliothèques arabo-turques ou dans des collections privées arabes ou religieuses (musulmanes)⁷⁴. Les recherches qui y sont

⁷² Kane mentionne que de nombreuses langues ont été retranscrites en *âjami*, un alphabet arabe adopté à des fins de transcription d'autres langues : les langues slaves, l'espagnol, le persan, le turc, l'ourdu, l'hébreu, le berbère, le malais, l'afrikaans, de même que de nombreuses langues africaines telles que le swahili (Kane, 2003: 23).

⁷³ Olupona dans *The Study of Yoruba Religious Tradition in Historical Perspective* (1993: 246) explique qu'en réponse aux publications des missionnaires chrétiens sur le système *Ifà* un groupe de jeunes nationalistes chrétiens nigériens, dont Fela Sowande, Elisha Kenyo, A. Fagbenro Beyioku et T.A.J. Ogunbiyi, resté « apparemment » proches de la tradition religieuse yoruba, ont défendu le système *Ifà* (*Ifà School*). En effet, les stratégies d'évangélisation des missionnaires visaient à discréditer la structure de la yoruba *religious worldview* et à détruire le système de divination (*Ifà*) et de sacrifices (stratégies où la destruction est justifiée par la mission de sauver l'Autre) ou encore elles consistaient à étudier le système de divination *Ifà*, à écrire sur sa théologie et sa poésie (Emmanuel M. Lijadu, David Epega, etc.) et à connaître la littérature et les langues africaines (Samuel A. Crowther) (stratégies d'inculturation pour comprendre la logique de l'Autre). Cela a conduit à la publication d'un corps de littérature sur l'*Ifà*. Sowande, Kenyo, Beyioku et Ogunbiyi ont enregistré et compilé l'*Ifà corpus* comme les écritures sacrées du peuple yoruba, et ont interprété ces textes. Cette revitalisation culturelle a conduit à la publication, entre 1920 et 1960, de plusieurs pamphlets et monographies sur l'*Ifà*, principalement en langue yoruba.

⁷⁴ Au Mali, on retrouve plusieurs centres importants de recherche et de documentation sur les études islamiques comme l'Institut des Hautes Études et de recherche Islamique Ahmed Baba (IHERI-AB), anciennement le Centre de documentation, d'études et de recherche Ahmed Baba de Tombouctou (CEDRAB). Ce centre, créé en 1960, conserve des milliers de manuscrits anciens écrits en langue arabe et en langues africaines. L'ouvrage d'Anne-Marie Frérot-Tolba, *Villes de sables: Les cités bibliothèques du*

menées couvrent actuellement des écritures et des documents forts élaborés de certains peuples de l’Afrique de l’Est (*Amharic, Harari, Orominna, Silt’é, Swahili, Chimalazi/Chimini, Tigrinya*) et de l’Afrique de l’Ouest (*Dagbane, Fulfulde, Gbanjo, Hausa, Kotokoli, Songhay, Wolof*). Douglas E. Thomas* mentionne également que certaines sociétés africaines ont laissé des récits sacrés écrits bien documentés, comme les Égyptiens (Thomas, 2005: 29, 36). Une position qui soulève le débat concernant l’origine de la religion africaine et les liens entre l’Égypte et l’Afrique subsaharienne⁷⁵.

On s’aperçoit, en fin de compte, que les références aux chercheurs africains et aux modèles explicatifs sur les RTA qu’ils ont développés sont très limitées par rapport à la diversité disciplinaire, culturelle et idéologique des réseaux de chercheurs occidentaux, principalement d’Europe de l’Ouest, qui est présentée. Du côté africain, la parole a été donnée à quelques acteurs sociaux à partir du XX^e s., majoritairement de cultures chrétiennes et formés dans les écoles missionnaires chrétiennes en Afrique ou dans des institutions universitaires européennes et américaines.

Bref, ces articles font principalement un historique de l’étude et des représentations des RTA en Occident, à diverses époques. À partir des descriptions et des représentations occidentales des RTA – particulièrement dans l’article de Grottanelli et Baum (2005) et dans celui de Peel (2001) –, on s’aperçoit qu’un *pattern* dominant se dégage autour de l’évolutionnisme (moins fort à partir de la seconde moitié du XX^e s.), malgré la diversité des explications et la présence de discours plus marginaux. Si les auteurs des articles à l’étude semblent critiques envers un certain nombre de travaux occidentaux qu’ils présentent, pourquoi ont-ils tant insisté sur eux et pourquoi ont-ils si peu présenté la richesse de la production intellectuelle africaine sur les RTA? Le problème qui ressort de l’étude de ces textes renvoie donc à l’occultation – volontaire ou non – des chercheurs africains et de leur savoir savant dans les études historiques sur les RTA. Il renvoie aussi au fait que les recherches contemporaines africaines et également occidentales sur les RTA, à

désert mauritanien (1999), présente des bibliothèques, comme celle de la ville de Chinguetti en Mauritanie, contenant des manuscrits africains et des documents historiques très anciens, certaines étant en train de disparaître complètement dans le sable puisque peu d’argent est investi pour les protéger.

⁷⁵ Certains chercheurs, comme Parrinder, refusent de lier la religion d’Égypte aux religions de l’Afrique de l’Ouest (Thomas, 2005: 173, Olupona, 1993: 244). D’autres chercheurs, comme Asante et Mazama, considèrent que la religion africaine et la religion égyptienne forment une seule et même religion (2009: xxiv).

partir de l'époque postcoloniale, se situant en rupture par rapport aux précédentes, sont moins présentes. En fin de compte, c'est une lecture très « eurocentrée » de ce qui est produit sur les RTA qui met en valeur la « bibliothèque coloniale », pour reprendre l'expression du philosophe congolais Valentin Yves Mudimbe (1988), c'est-à-dire les textes produits par des explorateurs, des voyageurs, des missionnaires, des administrateurs ou des ethnologues dans le cadre des différentes colonisations du continent africain.

Ce constat fait, il vaut la peine de se demander les raisons de l'absence de la diversité des réseaux de chercheurs africains, de même que celles des débats qui ont cours dans les universités africaines, et ce, d'autant plus que l'éditrice de l'*Encyclopedia of Religion* (2005) affirme que la section « *study of religion* » a été revue pour intégrer, notamment le développement des *religious studies* en Afrique subsaharienne. Est-ce parce que présenter la diversité des traditions de recherche et des courants occidentaux constitue déjà un défi de taille? Est-ce parce que les explications sur les RTA des intellectuels africains remettent en question les explications des intellectuels occidentaux? Est-ce parce que les auteurs de ces articles ont mis en scène ce qu'ils jugeaient crédible du côté africain, donc, ce qu'ils considèrent comme du savoir sur le sujet des RTA? Est-ce un problème d'accès à d'autres sources? Aurions-nous eu un portrait différent en sélectionnant d'autres articles ou en sélectionnant des encyclopédies produites dans d'autres traditions intellectuelles, par exemple arabo-islamique de l'Afrique subsaharienne (Kane, 2003: 18-21)?

Pour faire un lien avec ce que nous avons vu dans le chapitre premier, il y a tout lieu de se demander : comment les RTA peuvent-elles être placées parmi les religions du monde, si les encyclopédies du XXI^e siècle priorisent les représentations et les recherches effectuées dans les siècles précédents en Occident plutôt que de mettre à jour nos connaissances, notamment sur ce qui a été et sur ce qui est actuellement produit sur ces religions en Afrique? Il ne s'agit pas de dire qu'il est impertinent de présenter les travaux et les recherches effectuées dans les siècles précédents en Occident, mais qu'il m'apparaît fondamental que soit mis en scène parallèlement ce qui est produit dans les milieux universitaires africains.

En définitive, il est légitime de se demander : quels sont les outils de recherche les plus appropriés pour avoir accès aux savoirs savants sur les RTA produits par différents réseaux de chercheurs africains, en particulier par des chercheurs qui ont étudié et qui

enseignent dans des universités africaines? Est-ce qu'il y en a qui mettent davantage en scène les savoirs produits dans différents contextes culturels et civilisationnels, et d'autres qui visent davantage à mettre en valeur le savoir spécifique à une communauté, à une nation ou à une population? Les bases de données bibliographiques occidentales présentent-elles principalement des documents publiés dans des maisons d'édition occidentales? Quels sont les réseaux de financement de ces publications? Quels réseaux de chercheurs africains peut-on retracer à partir des documents disponibles dans ces bases de données? Devrait-on utiliser des outils de recherche ou retracer des ressources documentaires produites dans les milieux universitaires africains, et particulièrement celles qui sont produites dans les langues africaines? Comment un apprenti chercheur peut-il se retrouver devant la complexité de son sujet et des nombreuses sources d'information souvent contradictoires? En fonction de quels critères les choisit-il? C'est justement ce qu'il convient à présent d'observer.

2.3 Diversité d'outils et de stratégies de recherche pour retracer les chercheurs africains et leurs travaux

Pour retracer la production africaine sur les RTA (auteurs africains travaillant dans des universités africaines et leurs publications) et pour avoir une bonne idée de son ampleur, j'ai exploré différentes ressources et outils de recherche documentaire afin de voir ce à quoi ils donnent accès. Par exemple, j'ai effectué des recherches sur des sites Internet sur les RTA (p. ex. Afrikaworld), dans des bases de données en ligne (Atrium, ATLA Religion Database et WorldCat) et des sites universitaires, etc., et j'ai comparé des articles synthèses africains.

2.3.1 Premières stratégies de recherche : constituer un corpus pour identifier des réseaux de chercheurs africains

Tout d'abord, j'ai effectué des recherches inspirées de la technique d'échantillonnage par boule de neige (Salganik et Heckathorn, 2004) dans ATRIUM, le catalogue des bibliothèques de l'Université de Montréal qui contient près de quatre millions de documents, et sur Internet (sites sur le sujet des RTA, bibliographies, etc.). Cette stratégie m'a permis d'identifier 60 auteurs, majoritairement de cultures chrétiennes, provenant de 17 pays africains. Ensuite, j'ai repris la même stratégie, mais cette fois, à partir des réseaux de

chercheurs présentés dans quatre revues de littérature sur le sujet des RTA (Grottanelli et Baum, 2005; Onunwa, 1991; Ikenga-Metuh, 1987 et Westerlund, 1985). J'ai alors augmenté mon échantillon de 44 noms, pour un total de 104 auteurs. Par la suite, j'ai effectué d'autres recherches dans ATLA Religion Database⁷⁶, créée par l'*American Theological Library Association*, qui regroupe plus de 1,6 million de notices bibliographiques (de 1949 à aujourd'hui). Ces recherches m'ont permis d'identifier 28 auteurs pour un total de 132 auteurs africains originaires de 21 pays, principalement en Afrique de l'Ouest et en Afrique de l'Est. J'avais donc retracé seulement un ou quelques auteurs, selon les pays, pour représenter toute la production nationale sur ce sujet. Ce qui fait que j'avais une vision étroite de la production intellectuelle sur mon sujet qui influençait les conclusions que je tirais, et ce, d'autant plus que j'avais sélectionné des documents traitant de manière générale de la notion d'*African Traditional Religion* par rapport à d'autres types d'études portant, par exemple, sur une RTA en particulier ou sur un thème spécifique. De plus, intuitivement, j'avais l'impression que les auteurs trouvés s'inscrivaient dans des réseaux universitaires occidentaux (diasporas) alors que je voulais identifier des réseaux de recherche en Afrique. Par exemple, la majorité des documents recensés étaient publiés dans des maisons d'édition occidentales. Par ailleurs, je n'imaginai pas ce qu'implique de retracer des réseaux de chercheurs et de parvenir à les situer les uns par rapport aux autres, pour ensuite comparer leurs représentations des RTA.

J'ai alors décidé d'explorer la situation de la recherche universitaire en Afrique de l'Ouest sur les RTA pour m'aider à identifier d'autres chercheurs et réseaux de recherche. La section suivante posera quelques jalons pour appréhender le développement de la recherche sur les RTA dans les universités africaines depuis l'époque des indépendances africaines, au tournant des années 1960.

⁷⁶ Les notices sont dans les domaines suivants : « *Bible, archaeology, and antiquities; human culture and society; church history, missions, and ecumenism; pastoral ministry; world religions and religious studies; and theology, philosophy, and ethics* ». Elles sont principalement dans ces langues: 55 % en anglais, 8 % en allemand, 5 % en français, 1 % en espagnol, 1 % en italien et 30 % dans d'autres langues. Voir ATLA Religion Database. (2010). « General information ». En ligne. <http://www.atla.com/products/catalogs/catalogs_rdb.html> (consulté le 3/03/2010).

2.3.2 La recherche universitaire sur les RTA en Afrique de l'Ouest

Selon le théologien zimbabwéen Ezra Chitando, les RTA, après s'être fait dénier pendant une longue période « *the status of religion by European colonizers* » (Chidester, 2008: 313), font partie, depuis les luttes d'indépendance des pays africains dans les années 1950 et 1960, des programmes d'études de nombreuses universités africaines (Chitando, 2001: 43-44). Par exemple, elles sont enseignées dans les départements de théologie, de *religious studies* (et leurs variantes : « *for the study of religions* » de théologie et de *religious studies*, de religions, etc.), dans les Facultés des arts, des humanités ou des sciences sociales (Platvoet, 1989: 113). L'étude des RTA fait également partie du curriculum de collèges universitaires, d'instituts de recherche et de séminaires de différentes églises (Ejizu, 1998: 4; Westerlund, 1985: 9). Cependant, on retrouve peu de programmes de formation dédiés uniquement à l'étude de ces traditions religieuses (Olupona, 1996b: 192).

Le développement de la recherche et de la formation sur les RTA a suivi les grandes transformations dans les milieux universitaires africains. En Afrique de l'Ouest anglophone (Olupona, 1996a: 212-217), les premiers collèges universitaires ont été créés en 1827 en Sierra Leone (*Fourah Bay College* à Freetown fondé par l'*Anglican Church Missionary Society*) et en 1862 au Libéria (*Liberian College* à Monrovia). Ces collèges universitaires étaient affiliés respectivement à la *University of Durham* et à la *University of London*. Très tôt, des départements de théologie y ont été ouverts. Ceux-ci visaient entre autres, lors de leur création, la formation de pasteurs (par exemple, le premier évêque anglican nigérian Samuel Ajayi Crowther, qui a lutté pour l'abolition de l'esclavage en Sierra Leone, a étudié au *Fourah Bay College*). L'indépendance de ces collèges universitaires a entraîné, entre autres le changement de noms de ces universités et la création de départements séculiers d'étude des religions (Olupona, 1996a: 22-25; Chitando, 2008: 106-107). Ces départements d'étude des religions ont été mis en place, notamment au Ghana et au Nigéria. Créées toutes les deux en 1948, l'*University College at Achimota* est devenu l'*University of Ghana* en 1961 et l'*University College at Ibadan* est devenue l'*University of Ibadan* en 1962.

À l'*University of Ibadan*, au Nigéria, le programme de *religious studies* a été approuvé en 1948. Parrinder a contribué à l'introduction de l'étude des *West African Indigenous Religions* :

By introducing as an integral part of the Religious Studies programme at Ibadan, Parrinder broke new ground by insisting that the study of the beliefs of African peoples, which had been transmitted from generation to generation through oral traditions, should be given the same academic status and credibility as the study of Christianity and its written scriptures. Andrew Walls (2004: 211) underscores the significance of this act: 'It was the first time that the subject has appeared at university level in the English speaking world.' (Cox, 2007: 17).

Des départements de *religious studies* ont été créés ensuite dans de nombreuses universités nigérianes à Nsukka, Jos, Calabar, Lagos, Ilorin, Benin City, Ife, Ekpoma, etc. (Chitando, 2008: 107 ; Olupona, 1996a: 212-215; Hackett, 1988: 37; Westerlund, 1985: 24). Andrew Walls écrit que les départements de *religious studies* du type de celui créé à Ibadan, bien que concernés par le champ d'étude de la religion, étaient dans les faits construits autour de quatre facteurs : « *strong interest in African religion, the abundance of local research material, respect for African heritage, and the fact that most of the teachers and most potential students were Christians* » (Walls, 2004: 212).

Selon Olupona (1996a: 215), plusieurs chercheurs ghanéens (Dickson, Pobe, Oduyoye, Gaba, etc.) et nigériens (Idowu, Omoyajowo, Awolalu, Kalu, etc.) ont effectué des études doctorales en Angleterre avant de retourner dans leur pays pour contribuer au développement des départements de *religious studies*. Le milieu académique, en s'africanisant (professeurs africains et formation des professeurs en Afrique), est devenu un environnement plus interreligieux⁷⁷. Autrement dit, la révision des programmes universitaires, parallèlement à la reconnaissance du pluralisme des pays africains indépendants, aurait permis aux études sur les RTA comme à celles sur l'islam d'être plus intégrées dans différents programmes aux côtés des études sur le christianisme dans les universités de traditions chrétiennes⁷⁸. Le curriculum de l'*University of Ife* dans les années 1980, aujourd'hui *Obafemi Awolowo University*, était assez typique de ces

⁷⁷ Selon Westerlund, plusieurs étudiants ou professeurs auraient eu néanmoins des réserves à étudier d'autres religions que la leur (Westerlund, 1985: 24).

⁷⁸ Bien entendu, comme le rappelle Olupona, dans certaines universités de traditions chrétiennes dans le sud du Nigéria, l'islam est peu enseigné tout comme dans certaines universités de traditions musulmanes dans le nord du Nigéria, le christianisme est peu enseigné (Olupona, 1996b: 188-189).

changements: « *The basic objective of the Department is to provide an opportunity for the student to acquire the basic knowledge of the three main religions of the country* » (Westerlund, 1985: 23)⁷⁹. L'objectif secondaire était de sensibiliser les étudiants aux autres « grandes religions du monde » : l'hindouisme, le shintoïsme, le bouddhisme et bahaïsme. D'après Andrew Walls (2004: 1980), professeur émérite de *religious studies* en Écosse et fondateur du département de *religious studies* à Aberdeen en 1970, et Rosalind Hackett (1988), professeur de *religious studies* à l'*University of Tennessee*, de tels départements de *religious studies* axés sur le pluralisme religieux n'existaient pas à la même époque en Angleterre. D'ailleurs en 1975, la *Nigerian Association for the Study of Religion* (NASR) a été mise sur pied, laquelle est devenue membre de l'*International Association for the History of Religions* (IAHR) en 1980. En plus d'être étudiées dans les départements de *religious studies*, il importe de mentionner que les recherches et l'enseignement sur les RTA ont été développés dans de nombreuses disciplines telles que l'histoire, la sociologie, la psychologie, la littérature, l'anthropologie, etc. (Platvoet, 1989: 120-123).

L'exploration du développement de l'enseignement et de la recherche sur les RTA en Afrique de l'Ouest m'a donné accès à une somme imposante d'auteurs, de travaux et à tellement d'information ethnographique sur les auteurs et sur le dynamisme de chaque université que j'ai commencé à compiler l'information dans *File Maker Pro*. J'ai réalisé qu'aborder les spécificités de ce champ de recherche pour toute l'Afrique de l'Ouest demanderait un travail de longue haleine, juste pour me familiariser avec des univers culturels extrêmement nombreux et variés. J'ai donc choisi d'explorer l'état de la situation de l'enseignement et de la recherche sur les RTA au Nigéria. Devant la complexité d'appréhender la diversité des milieux universitaires nigériens, j'ai décidé d'approfondir la situation dans le sud du Nigéria, ayant réussi à me familiariser davantage avec certains réseaux de chercheurs de cultures chrétiennes qu'avec des réseaux de cultures musulmanes. Une lacune que je souhaite combler lors de mes recherches doctorales.

⁷⁹ D'après Westerlund (1985: 23-24), à cette époque, chaque département était généralement bâti autour d'un professeur d'expérience et de chargés de cours; l'enseignement et les tâches administratives se faisaient souvent au détriment de la recherche. Quelques-uns seulement s'y consacraient, puisqu'il y avait peu de fonds pour soutenir la publication des résultats.

2.3.3 La situation universitaire nigériane : l'exemple de quatre universités du Sud

On retrouve au sein de la fédération nigériane, subdivisée en 36 États, plus d'une centaine d'universités, dont 104 sont reconnues en 2010 par la *National Universities Commission* (NUC), l'agence qui règlemente l'enseignement universitaire nigérian⁸⁰. Le sud du Nigéria regroupe 17 des 36 états et on y retrouve 66 des 104 universités officielles. De ce nombre, 18 ont un curriculum spécialisé, soit en agriculture soit en science soit en technologie, comme la *Anambra State University of Science & Technology*, et les RTA n'y sont pas étudiées. Ce qui fait tout de même 48 universités de tailles variées et majoritairement de cultures chrétiennes ou séculières. J'ai exploré quatre de ces universités en profondeur : l'*University of Ibadan*, l'*University of Nigeria Nsukka*, l'*University of Lagos* et l'*Obafemi Awolowo University*. Je les ai retenues puisque ce sont les plus anciennes universités du sud du Nigéria et elles ont une longue tradition de recherche et d'enseignement sur les RTA. Pour en savoir plus sur l'étude des RTA, j'ai retracé les informations disponibles sur les sites Internet des quatre universités retenues (informations sur les programmes, curriculums vitae des chercheurs, bibliographies et travaux disponibles), qui se trouvent majoritairement dans les zones culturelles et linguistiques dominées par les Yoruba et les Igbo, mais également par les *Edo*, *Ijaw Efik*, *Ibibio*, *Urhobo*.

L'*University of Ibadan*, la première université nigériane créée en 1948 qui accueillait un peu moins de 20 000 étudiants en 2005-2006, est un centre important pour les *religious studies* (histoire et phénoménologie des religions, théologie et philosophie). Les études sur le christianisme y sont encore prédominantes. Toutefois, de nombreuses études sont menées sur les RTA, dont la religion yoruba, notamment par Akpenpuun Dzugba, le directeur actuel du département⁸¹ et par les chercheurs Isaac Deji Ayegboyin, Jacob Kehinde Ayantayo, Charles Obafemi Jegede, S.K. Olajide. Autour de l'époque des

⁸⁰ De ces 104 universités, 27 sont fédérales, 36 des universités d'État et 41 sont privées. Il faut ajouter à ce nombre les universités non reconnues par la NUC, souvent des campus satellites (45 universités sont considérées comme étant illégales par la NUC en 2009). La population étudiante était estimée à plus d'un million en 2007, seulement pour les universités reconnues à ce moment par la NUC. On retrouve aussi des centres de formation à distance. Un type de formation qui existe depuis les années 1940 au Nigéria. Tout d'abord, avec les cours par correspondance de l'*University of Oxford* (1947) et ceux de l'*University of London* (1950). Puis, le premier programme nigérian d'enseignement à distance, l'« *English by radio programme of Nigeria Broadcasting Corporation* », a été établi en 1960, peu après l'indépendance du Nigéria (Guemadji-Gbedemah, 2008).

⁸¹ Voir University of Ibadan. (2010). *Department of Religious Studies*. En ligne. <<http://www.ui.edu.ng/?q=node/194>> (consulté le 16/03/2010).

indépendances, l'*École d'Ibadan* a joué un rôle marquant dans l'étude de ces religions et de nombreux chercheurs nigériens s'y sont rattachés à différentes époques tels que B. Idowu, S.O. Biobaku, J.F. Ajayi, J. O. Awolalu, P.A. Dopamu, S. A. Adewale, etc. (Olupona, 1993: 246-47). Beaucoup d'articles sont publiés sur les RTA dans la revue éditée par le département de religious studies : *Orita: Ibadan Journal of Religious Studies*. Les RTA sont aussi étudiées dans le département de linguistique et de langues africaines, de philosophie, d'histoire et de sociologie. L'*Ibadan Cultural Studies Group* rassemble des chercheurs nigériens et des chercheurs d'autres régions du monde autour de différentes thématiques liées aux *cultural studies*⁸². La mission de ce groupe de recherche, créé en 1999, est, notamment de promouvoir le « *folklore scholarship* » et l'interdisciplinarité. L'*Ibadan Cultural Studies Group* publie l'*Ibadan Journal of Folklore* de même que des monographies, des séries d'entrevues et des biographies dans le champ des *Folklore studies*. L'*University of Ibadan* a également mis sur pied, en 1979, son *Distance Learning Center* (Ajadi, Salawu et Adeoye, 2008). Aujourd'hui, il compte plusieurs départements, dont un département de *religious studies*. Celui-ci est dirigé par Michaël Young Nabofa, dont le champ de spécialisation est l'étude des RTA, particulièrement la religion urhobo, et l'interaction des religions au Nigéria⁸³. Quelques cours y sont offerts sur les RTA.

L'*University of Nigeria*⁸⁴ a été fondée en 1960, grâce au travail de *leaders* politiques nigériens tels que Nnamdi Azikiwe, le premier président nigérien de 1963 à 1966 et de chercheurs tels que Olawale Elias et Okechukwu Ikejiani⁸⁵. Beaucoup de travaux ont été menés, et le sont toujours actuellement, sur les RTA comme en témoigne la production importante qui est mise en ligne sur le site Internet de l'université. Cette stratégie est utilisée pour diffuser autant la production des chercheurs que celles des étudiants. Ces travaux ont été menés, notamment dans les départements de religions (Stephen Nweke Ezeanya, Edmund Christopher Onyedum Ilogu, Ogbu Uke Kalu, Ibenwa Christopher

⁸² Voir le site de l'*Ibadan Cultural Studies Group* au : <<http://ibadanculturalstudiesgroup.org/>>.

⁸³ Voir University of Ibadan. (2006). *University of Ibadan Distance Learning Centre*. En ligne. <<http://www.dlc.ui.edu.ng/degree.aspx#>> (consulté le 16/03/2010).

⁸⁴ L'*University of Ibadan* et l'*University of Nigeria Nsukka*, sont les deux institutions universitaires qui illustrent le mieux les luttes d'influence que les Nigériens ont menées avec et contre les Britanniques et les Américains. Le « modèle Nsukka » qui était en gestation avant l'indépendance du pays en 1955 se voulait une « initiative nigérienne indépendante en rupture avec la tutelle londonienne », qui a davantage développé de collaborations avec les universités américaines.

⁸⁵ Voir University of Nigeria. (2008). *About the University*. En ligne. <<http://www.unn.edu.ng/index.php/Admission/About-the-University.html>> (consulté le 10/01/2010).

Ndubuisi, Agha Uka Agha, etc.), de sociologie (Azuka A. Dike) de philosophie (Joseph Chemeka Achike Agbakoba), d'histoire et d'études internationales (Adiele E. Afigbo). Christopher Okeke Tagbo Ugwu, actuel directeur du département de religions, est spécialisé sur les RTA. Un département où plusieurs cours sont offerts sur les RTA tels que *African Traditional Religion II* :

*The course posits before students the indepth contents of African culture and religion, starting from Chineke, the Creator, to every other thing created. The significance of worship, sacrifice, ethics, life, death and eschatology. The significance of Chukwu and other created spirits. The role of the traditional religion in nation-building*⁸⁶.

L'objectif des programmes en religions est de familiariser les étudiants avec le contenu des « *major religious traditions in the country and in the world: Christianity, Islam, African traditional Religion, and Eastern Religions* »⁸⁷. Rattachée à l'université, l'*Institute of African Studies*, créé en 1963, a pour objectif la recherche et l'enseignement sur les cultures africaines, avec un accent plus prononcé sur les cultures nigérianes et les études igbo. Les programmes en études africaines comprennent des cours sur l'ethnographie, les politiques, les religions, les langues et la philosophie africaines ainsi que les « *Myth and Ethnochoreographic Patterns in African Performances* »⁸⁸. De nombreuses publications sont rattachées à cet institut telles que la revue internationale d'études africaines *Ikenga*, dont Adiele E. Afigbo fut un des premiers éditeurs, et l'organe de diffusion d'information sur les recherches et les activités académiques au niveau national, *Ikoró*.

L'*University of Lagos*, créée en 1962, accueille près de 40 000 étudiants⁸⁹. Bien qu'il n'y ait pas de départements de *religious studies*, les langues et les religions yoruba et igbo sont un sujet d'étude dans plusieurs départements comme le département d'*African & Asian Studies*. Ce dernier a été établi en 1964. Il y avait, jusqu'en 1969, seulement un programme sur la culture yoruba. Puis, en 1970, un programme sur la culture edo a été incorporé et un certificat sur les langues hausa et igbo. Adebayo Babalola, Olusoji

⁸⁶ Voir les cours offerts au : <<http://unn.edu.ng/socialsciences/content/view/24/40/1/12>>.

⁸⁷ Voir University of Nigeria Nsukka. (2010). *Department of Religion*. En ligne. <<http://unn.edu.ng/socialsciences/content/view/24/40/>> (consulté le 16/03/2010).

⁸⁸ Voir le site de l'*Institute of African Studies* au : <<http://www.unn.edu.ng/africanstudies/>>.

⁸⁹ University of Lagos. (2006). *About Us*. En ligne. <http://www.unilag.edu.ng/index.php?page=about_welcome> (consulté le 20/05/2010).

Ogunbowale et Wande Abimbola ont été les trois premiers professeurs de ce département⁹⁰. Abimbola, rappelons-le, est un spécialiste de la littérature et de la religion yoruba qui a beaucoup publié sur Ifa et la culture yoruba⁹¹. Les religions, l'histoire, les coutumes et les institutions igbo et yoruba y sont également étudiés, du premier cycle aux études doctorales au *Department of Arts and Social Education*, à l'intérieur des programmes d'histoire, d'études igbo et d'études yoruba. Par exemple, au moins deux cours sont offerts dans le programme d'études yoruba : *Introduction to Yoruba Beliefs and World View* et *Introduction to Ifa literature Corpus*). Des cours sont également offerts sur les RTA dans les programmes d'études sur le christianisme et d'études islamiques de ce département : *Introduction to African Traditional Religion* et *African Traditional Religion*⁹².

L'*Obafemi Awolowo University*, créée elle aussi en 1962, accueille plus de 25 000 étudiants. Anciennement *University of Ife*, elle a été renommée en 1987, en l'honneur du chef et dirigeant politique yoruba Obafemi Awolowo (1909-1987)⁹³, premier ministre de la *Western region* en 1954 (une subdivision de la fédération nigérienne jusqu'en 1967). Awolowo a participé à la fondation avec d'autres acteurs nigériens de l'*Action Group* et de l'*Egbé Omo Odùdùwà*, une organisation culturelle des descendants d'Odùdùwà, devenue par la suite une organisation politique visant l'unité des Yorubas similaire à l'*Ibibio State Union* et à la *Ibo Federal Union*⁹⁴. L'étude des RTA tient donc une place importante à la Faculté des Arts, dans les départements de *religious studies* (J. Akinyele Omoyajowo, Chris Ukachukwu Manus, J. O. Kayode), de linguistique/langues africaines (Wande Abimbola) et de philosophie (Akin Makinde), mais aussi dans les départements de la Faculté de sciences sociales comme en sociologie/anthropologie (O. Bayo Lawuyi). Dans le département de *religious studies*, dirigé par Elisha O. Babalola, spécialiste des questions interreligieuses au Nigéria (interactions entre les RTA, dont la religion yoruba, l'islam et le christianisme), elle est étudiée au côté du christianisme et de l'islam. Ce département est spécialisé dans les

⁹⁰ Voir University of Lagos. (2006). *Department of African and Asian Studies*. En ligne. <http://www.unilag.edu.ng/index.php?page=about_departmentdetail&sno=1> (consulté le 16/01/2010).

⁹¹ Voir le site Internet d'Abimbola au <<http://www.wandeabimbola.com/>>

⁹² Voir University of Lagos. (2006). *Department of Arts and Social Education*. En ligne. <http://www.unilag.edu.ng/index.php?page=about_departmentdetail&sno=5> (consulté le 20/05/2010).

⁹³ Voir Obafemi Awolowo University. (2010). *About OAU*. En ligne. <http://www.oauife.edu.ng/about_oau/index.php> (consulté le 20/05/2010).

⁹⁴ Online Nigeria. (2010). *Chief Obafemi Awolowo*. En ligne. <<http://www.onlinenigeria.com/people/ad.asp?blurb=49>> (consulté le 20/05/2010).

études comparatives, les approches pragmatiques ou fonctionnalistes de l'étude des religions ainsi que l'analyse socioculturelle des phénomènes religieux dans la société⁹⁵. L'*Institute of Cultural Studies*, dont la mission est de préserver l'héritage culturel africain, est un acteur clef de l'étude des RTA. Il a succédé en 1983 à l'*Institute of African Studies*, lequel institut était rattaché à l'université depuis sa création en 1962.

Pour conclure, cette section a mis en lumière le dynamisme des études sur les RTA dans les quatre universités explorées. Un dynamisme qui est manifeste, d'abord, par la diversité des disciplines, des programmes et des Facultés impliqués. Dans certaines universités, l'étude des RTA est importante, par exemple, dans des départements de religions, de *religious studies* et de *christian religious studies*, au sein de Facultés des Arts ou d'*Humanities*. Dans d'autres universités, l'étude des RTA est plus présente dans des départements de langues et d'études spécialisées sur une ou plusieurs cultures nigérianes. Néanmoins, l'étude des RTA varie, par exemple, en ce qui concerne le nombre de cours et les approches utilisées (p. ex. des approches qui priorisent l'étude d'une ou de plusieurs RTA).

Le dynamisme des études sur les RTA est également manifeste par la diversité des groupes, des centres ou des instituts de recherche, pour qui l'étude des RTA est un axe de recherche ainsi que par les types de publications et la production personnelle des chercheurs sur ce sujet. Par exemple, on retrouve dans ces universités des publications de types institutionnelles, des bulletins d'information spécialisés dans un champ de recherche ou encore une production importante de monographies, de pamphlets ou d'articles éditée par les maisons d'édition de ces universités et par diverses maisons d'édition nigérianes. Juste pour les quatre universités explorées, j'ai identifié plus d'une trentaine de chercheurs qui enseignent ou qui effectuent des recherches sur les RTA. Ce qui ressort, en définitive, c'est la quantité importante de recherches et de travaux sur le sujet des RTA ainsi que la pluralité des réseaux de communication (revues, maisons d'édition, etc.) et de collaboration (Rostaing, 1996; Pescosolido, 2006). Pourquoi ne retrouve-t-on pas ce dynamisme et la diversité des réseaux de communication et de collaboration dans les articles encyclopédiques qui présentent des synthèses de l'étude des RTA? Pourquoi, tenant compte

⁹⁵ Voir Obafemi Awolowo University. (2009). *Department of Religious studies*. En ligne.

de toutes ces informations, a-t-on donné la parole à un seul chercheur (Wande Abimbola) formé en Afrique et y faisant carrière? Devant ces constats, celui de l'importance et de la diversité des études sur les RTA et des réseaux de chercheurs au Nigéria, j'ai alors décidé de construire une autre section de ma bibliographie seulement à partir d'auteurs nigériens traitant des RTA. En effet, la liste d'auteurs que j'avais identifiée ne me permettait pas de vérifier l'affirmation selon laquelle la production africaine sur les RTA est importante. J'avais identifié des auteurs de plus de 21 pays africains, mais j'avais identifié à peine un ou quelques auteurs par pays.

J'ai alors imaginé une autre stratégie pour identifier des chercheurs faisant carrière dans des universités africaines. L'exploration de quatre universités nigérianes m'avait permis de retracer 35 auteurs travaillant sur les RTA. J'ai ajouté à ce nombre les 39 auteurs nigériens retracés à partir de mes premières stratégies de recherche. Ensuite, j'ai cherché de nouveau dans ATRIUM, mais cette fois, avec des mots clés plus précis (*Yoruba religion, Igbo religion, etc.*), davantage en lien avec les particularités culturelles du Nigéria. Cette recherche m'a permis de retracer 25 nouveaux auteurs nigériens (quatorze concernant les Igbos/Ibos et onze concernant les Yorubas) pour un total de 99 auteurs⁹⁶. Après quoi, j'ai commandé de nombreux documents de ces auteurs – des documents qui semblaient contenir de l'information sur mon sujet – en commençant par ceux qui étaient disponibles par le biais d'Atrium et d'ATLA, ce qui m'a amenée à identifier 22 nouveaux auteurs, pour un total de 121 auteurs nigériens regroupés dans 15 disciplines⁹⁷.

À partir des documents consultés par le biais des universités nigérianes, j'ai réalisé que je n'avais pas accès à la production scientifique la plus récente sur mon sujet par le biais des bases de données ATRIUM et ATLA et qu'elles ne donnaient accès, dans certains cas, qu'à un nombre fort réduit de publications des auteurs nigériens. J'ai ensuite découvert

<http://www.oauife.edu.ng/faculties/arts/religiou_std/abt_us.htm> (consulté le 20/05/2010).

⁹⁶ J'ai réalisé que les résultats varient en fonction de l'orthographe du descripteur/mot-clé, de la langue de production et de l'organisation selon chaque discipline. Par exemple, en tapant « Ibo », cela donne 56 notices bibliographiques alors qu'en tapant « Igbo », cela en donne 28. De même, les résultats varient en tapant « *African traditional religion* » (13 notices) et « religion traditionnelle africaine » (2 notices).

⁹⁷ Les deux disciplines qui regroupent le plus de chercheurs sont : la théologie (31) et les *religious studies* (25), suivi de l'histoire (13). Sept disciplines regroupent de deux à dix chercheurs : la philosophie (10), la littérature (8), la sociologie (4), la linguistique (4), l'anthropologie (3), l'éducation (3) et le journalisme (2). Enfin, cinq disciplines regroupent un chercheur africain : la bibliothéconomie, le droit, la géographie, l'histoire de l'art et la science politique.

WorldCat, un catalogue collectif sous la gouverne d'*Online Computer Library Center* (OCLC) basé aux États-Unis. Ce catalogue rassemble 182 millions de notices bibliographiques⁹⁸ représentant plus d'un milliard de documents dans 470 langues de 112 pays et territoires (OCLC, 2010). Comme je me questionnais, à savoir quels sont les outils de recherche et les ressources documentaires les plus appropriés pour retracer les chercheurs africains et leurs travaux, j'ai décidé de comparer ce qui est disponible dans ATRIUM, ATLA et WorldCat.

2.3.4 Comparaison de trois bases de données (ATRIUM, ATLA et Worldcat)

Dans le dessein de comparer ces trois bases de données, j'ai utilisé deux stratégies. Tout d'abord, j'ai comparé le nombre de références à partir des cinq mots-clefs utilisés lors de mes recherches dans ATRIUM (*African traditional religion, Yoruba religion, Igbo religion, Igbo, Yoruba*). Cette comparaison m'a donné l'occasion de constater que le nombre de références est beaucoup plus important dans WorldCat et surtout, que cette base de données est constamment mise à jour. En effet, en un intervalle d'un peu plus de six mois, le nombre de références a considérablement augmenté dans WorldCat. Alors que le nombre de références est resté stable ou il y a eu une augmentation extrêmement minime dans les deux autres bases de données, comme on peut le constater dans le tableau 1.

Tableau 1 - Nb. de résultats (notices bibliographiques) par mots-clés dans Atrium, ATLA et WorldCat

Mots-clefs	Bases de données					
	ATRIUM		ATLA		WorldCat ⁹⁹	
	15 août 2009	03 mars 2010	15 août 2009	03 mars 2010	15 août 2009	03 mars 2010
<i>African traditional religion</i>	13	14	250	253	1488	2092
<i>Yoruba religion</i>	15	15	32	32	1336	1681
<i>Igbo religion</i>	9	9	13	13	400	506
Igbo	56	57	248	249	4703	6053 ¹⁰⁰
Yoruba	88	93	449	459	11 159	14 720 ¹⁰¹

⁹⁸ C'est le nombre de notices bibliographiques répertoriées en date du 3 mars 2010.

⁹⁹ Il faut noter qu'il y a des doublons puisque WorldCat répertorie ce qui se trouve dans tout son réseau de bibliothèques.

¹⁰⁰ De ce nombre, on compte, notamment, 3301 livres et 2123 articles et 534 documents sur les 4703 références ont une partie de leur contenu ou en totalité en langue igbo.

Ensuite, j'ai voulu savoir lesquels des 121 auteurs nigériens identifiés sont présents dans les trois bases de données utilisées. Les résultats sont les suivants : 47 des 121 auteurs sont présents dans ATRIUM, 74 des 121 auteurs le sont dans ATLA et 112 des 121 le sont dans WorldCat. Sur les neuf auteurs absents de la base de données WorldCat, trois seulement sont répertoriés dans ATLA. Puis, j'ai croisé les informations pour savoir quels auteurs parmi les 121 identifiés sont répertoriés dans les trois bases de données, ce qui m'a donné 25 noms. J'ai alors vérifié la production de chaque auteur qui est répertoriée dans les trois bases de données, afin d'avoir une idée de ce qu'elles mettent en valeur. Sans contredit, c'est la base de données WorldCat qui contient le plus de références. En effet, j'ai vérifié – pour les 25 auteurs répertoriés à la fois dans ATRIUM, ATLA et WorldCat –, la production personnelle qui est présentée de chaque auteur de même que les références générales. Celles-ci incluent la production personnelle de l'auteur, des résumés sur des publications de cet auteur, des publications de type biographique ou encore des publications où le nom d'un auteur se retrouve dans les mots-clefs/descripteurs. Dans le tableau 3, on voit clairement que le nombre de publications est plus élevé dans Worldcat que dans les deux autres bases de données (voir l'annexe 2, p. vi). Dans ATRIUM, une seule publication est recensée pour plus de la moitié des 25 auteurs. Le nombre de publications recensées est un peu plus élevé dans ATLA, mais il est moindre que ce que l'on retrouve dans WorldCat, où chaque auteur a un minimum de sept publications inventoriées. En ce qui a trait aux références générales, leur nombre diffère peu du nombre de publications personnelles recensées pour chaque auteur dans ATRIUM et ATLA. Cependant, dans WorldCat, le nombre de références générales est souvent supérieur (voir le tableau 4, annexe 2, p. vi).

Sans aucun doute, les recherches effectuées dans WorldCat m'ont permis de retracer un plus grand nombre d'auteurs et de documents, et ce, dans différentes disciplines. Elles m'ont également permis d'avoir un bien meilleur aperçu de l'importance et de l'influence de certains auteurs et de certains sujets. On voit alors combien le choix des outils de recherche et des ressources documentaires influence la connaissance de son sujet. Comme l'explique Westerlund : « *The representation is not only conditioned by the presuppositions and limitations of the representer but also by the inadequacies of the instruments and mediums*

¹⁰¹ De ce nombre, on compte, notamment, 6870 livres et 5309 articles et 2251 documents sur les 14 720

of expressions which are used » (1985: 91). Assurément, l'utilisation d'un outil de recherche comme WorldCat, qui propose des millions de notices et de ressources, permet d'être plus humble sur les limites de nos travaux et de nos recherches pour ne pas donner l'impression qu'ils couvrent l'ensemble du savoir produit dans différentes régions du monde, et sur les conclusions qu'il sera possible d'atteindre même en dévouant sa vie entière à la recherche. Au bout du compte, lorsque les encyclopédies consultées affirment qu'elles font un état du savoir sur un sujet, on est en droit de se demander si elles ne devraient pas mieux présenter les limites de ce qu'elles couvrent et de ce qu'elles ne couvrent pas.

Ces recherches m'amènent à poser la question suivante : sommes-nous toujours conscients de la pluralité des outils de recherche documentaire pouvant nous aider à cerner la complexité de notre sujet? Sommes-nous conscients des orientations idéologiques, théologiques, disciplinaires, etc. de ces outils qui influencent les documents disponibles et les auteurs répertoriés, comme dans le cas des bases de données bibliographiques? On peut se demander, en dernière analyse, que reflètent les trois bases de données consultées par rapport à l'ensemble de la production intellectuelle sur les RTA et par rapport à la multitude de ressources et d'outils disponibles pour compiler le savoir sur ce sujet, ceux produits dans nos universités et ceux produits dans les universités africaines?

En effet, les recherches dans WorldCat m'ont permis de découvrir d'autres bases de données spécialisées dans les périodiques africains. À titre d'exemple, on peut mentionner l'*Africana Periodical Literature Bibliographic Database*, créée par Davis Bullwinkle, qui répertorie actuellement 108 000 titres publiés dans 22 pays en Amérique du Nord, en Europe, en Afrique et en Asie. On peut également mentionner l'*African Studies Centre Catalogue* de l'*African Studies Centre* aux Pays Bas qui contient, notamment 80 000 livres et plus de 200 séries, incluant des revues électroniques, et 70 000 articles. Enfin, on peut faire mention du *Quarterly Index of African Periodical Literature* de la *Library of Congress Office* au Kenya, qui répertorie 300 périodiques de 29 pays africains, qui contiennent une somme colossale de références sur les RTA.

2.4 Analyse de trois articles synthèses de chercheurs africains

Dans les sections précédentes, j'ai exploré trois articles encyclopédiques de chercheurs occidentaux pour voir comment les savoirs élaborés sur les RTA dans les universités africaines y sont intégrés et présentés. Ces articles, rappelons-le, tiennent peu ou pas compte de la production africaine sur les RTA. Ensuite, j'ai exploré quatre universités nigérianes par le biais de leurs sites universitaires et de documents qui y sont produits. Cette exploration a mis en lumière une importante production intellectuelle sur les RTA. Cette découverte m'a poussée à réfléchir sur les stratégies de recherche documentaire que j'avais utilisées. J'ai pu constater à quel point les outils de recherche choisis influencent les résultats obtenus. Dans la présente section, j'ai choisi d'analyser trois articles synthèses de chercheurs africains afin de comparer les réseaux de chercheurs mis en scène et les représentations soulevées par ces réseaux de savoir. La description de ces matériaux est introduite préalablement. Il faut noter que les informations disponibles sont moindres que dans le cas des encyclopédies, ce qui fait que la section est plus succincte; l'identification des documents et la définition de la relation sociale de communication ne sont pas séparées.

2.4.1 Description des matériaux (construction des données sociologiques)

Le premier article, celui d'Onunwa, est tiré de l'ouvrage collectif¹⁰² *Readings in African Traditional Religion: Structure, Meaning, Relevance, Future* publié chez Peter Lang Suisse¹⁰³. Il est édité par le théologien nigérian Emele Mba Uka qui enseigne au département de religion et de philosophie de l'*University of Calabar*. Uka écrit dans l'introduction que ce volume vise à mettre de l'ordre devant le foisonnement d'articles sur la RTA et le nombre important d'auteurs qui traitent de ce sujet.

¹⁰² Treize auteurs (incluant Uka) de diverses traditions chrétiennes ont collaboré à cet ouvrage : 12 auteurs africains, dont neuf nigériens, et un occidental. Les neuf auteurs nigériens sont Ogbu U. Kalu, Emefie Ikenga-Metuh, J.O. Awolalu, U.R. Onunwa, P.A. Dopamu, A.O. Iwuagwu, E.M. Uka, J.A. Kayode, S.N. Ezeanya. Les cinq autres auteurs sont : J.S. Mbiti (Kenya), Peter K. Sarpong (Ghana), P. Kalilombe (Malawi) et H.W. Turner (Grande-Bretagne).

¹⁰³ Le groupe publie environ 2000 titres par an, principalement en allemand, en anglais et en français, mais également dans d'autres langues. Les programmes éditoriaux varient selon les divisions. Les différentes divisions publient des monographies jusqu'aux manuels scolaires en passant par les revues dans plus de 35 disciplines. On peut lire sur le site Internet : « En plus de nos collaborations avec les universités en Suisse, nous entretenons des liens étroits avec de nombreuses institutions à l'étranger et sommes solidement orientés internationalement. » (Voir Peter Lang Suisse. (2005). En ligne. <<http://www.peterlang.com/index.cfm?vUR=10&vLang=F>> (page consultée le 26/05/2010).

L'article de Ndlovu est publié dans l'*Atisca Bulletin*, la revue de l'*Association of Theological Institutions in Southern and Central Africa* (Zomba, Malawi) publiée par *Kachere Series*, un « *non-profit making Publisher* » administré par le département de théologie et de religions de l'*University of Malawi*. *Kachere Series*¹⁰⁴ a pour mission de publier des livres et des revues sur la religion, la culture et la société du Malawi.

Enfin, l'article d'Ejizu est publié dans la section « *African Traditional Religion* » du site Internet *Afrikaworld* créé par Chidi Denis Isizoh. Ejizu est Isizoh sont tous les deux affiliés au Conseil pontifical pour le dialogue entre religions, une organisation de la curie romaine. Le but de ce Conseil Pontifical est la promotion du dialogue entre les membres de diverses religions pour la paix et l'harmonie dans le monde. C'est d'ailleurs aux membres de cette institution qu'Ejizu s'adresse :

We are literate Africans, and also Christians. We are keen to promote interreligious dialogue, particularly between Christianity and African traditional religion. We have an extra job to discharge towards a fruitful realisation of our objective. We have to act as 'translators' and 'interpreters' for African traditional religion. A non-African could also perform that role but only if such person possesses the necessary qualities, including the disposition and knowledge of the accumulated insight and vision of reality of the African people (1998: 11).

2.4.2 Udobata Rufus Onunwa : classification selon trois courants nationalistes africains

Dans *African Traditional Religion in African Scholarship: An Historical Analysis* (1991), Onunwa mentionne tout d'abord qu'un problème majeur dans l'étude des RTA est qu'elle a été menée principalement par des acteurs y étant extérieurs (1991: 109). Cette étude n'intègre donc pas les explications des croyants des RTA eux-mêmes. Onunwa propose une typologie de groupes d'auteurs de traditions chrétiennes qui ont étudié ces religions : les *Nationalist Writers*, les *Secular Agitators* et les *Indigenous Christian Scholars*. D'après lui, les réactions du premier groupe au XIX^e siècle (Edward Wilmot Blyden, J.E. Casely Hayford, John M. Sarbah, John Augustus Abayomi Cole, Joseph B. Danquah, P.J. Meffre, Mojola Agbebi, etc.)¹⁰⁵, contre les attitudes des Européens à l'égard

¹⁰⁴ Voir leur site au : <<http://www.kachereseries.org>>.

¹⁰⁵ Penseur du panafricanisme, Blyden (1832-1912) a été journaliste, éditeur, diplomate, politicien (secrétaire d'État du Libéria de 1862 à 1864 et ministre de l'Intérieur de 1880 à 1882). Pasteur presbytérien, il a renoncé à ses fonctions ministérielles et s'est converti à l'islam (Fyfe, 2008: 241-242). Casely-Hayford

des Africains, de leurs modes de vie, de leurs cultures et de leurs religions, en ont fait les pionniers des luttes pour l'indépendance politique des pays africains. Ils lui paraissent également avoir utilisé les RTA comme un moyen de défendre la « personnalité africaine » (1991: 110-111). Par exemple, il rapporte que pour Casely-Hayford :

African Religion should be studied diligently before any reliable and dependable assessment of its tenets and practices could be made. He described Fante religion (the traditional religion of his people) as an authentic faith that had enriched his people's spiritual aspirations (Onunwa, 1991: 113).

Le deuxième groupe, les *Secular Agitators* (Nnamdi Azikiwe, Mazi Mbonu Ojike, Kwame Nkrumah, Jomo Kenyatta, Kofi Abrefa Busia, etc.)¹⁰⁶, inspirés par les efforts de leurs prédécesseurs comme Blyden, ont lutté pour les indépendances politiques et culturelles africaines au XX^e siècle. La majorité d'entre eux ont été formés dans les écoles créées par les missions chrétiennes et dans des universités européennes ou américaines. Ils ont toutefois défendu leur héritage culturel et religieux, et critiqué l'introduction du christianisme en Afrique qui se serait fait avec le but avoué de détruire les RTA (1991: 114-115). Ils percevaient les RTA comme un aspect important de la vie en Afrique et comme un vecteur pouvant être utilisé pour projeter leur conception de la « personnalité africaine ». Selon Onunwa (1991: 115), un groupe d'universitaires qui ont combiné à leurs intérêts une

(1866-1930) a été un auteur, journaliste, avocat, politicien (notamment au conseil législatif) supportant le nationalisme panafricain dans le *Gold Coast*, actuel Ghana (Thoulouis, 2008b: 39-340). Sarbah (1864-1910) a été le 1^{er} avocat africain nommé par le barreau anglais en *Gold Coast*. Reconnu comme un penseur nationaliste, il publia plusieurs ouvrages sur le droit et la Constitution fanti. Abayomi-Cole (1846-1943), prêtre, politicien et administrateur sierra-léonais originaire du Nigéria, est connu pour sa grande polyvalence. Il a écrit sur la grammaire mendé, il a fondé la *Sierra Leone farmers Association* et il a été, de 1911 à 1914, commissaire libérien pour les affaires autochtones (Wyse, 1979). Danquah (1895-1965), *leader* politique ghanéen a été l'un des premiers Africains à recevoir un doctorat en droit de l'*University of London*. Avocat et journaliste, il a participé de diverses manières à la vie politique de la *Gold Coast* et milité pour l'indépendance (il a participé à la fondation de l'*United Gold coast Foundation*) (Thoulouis, 2008a: 9-10). Agbebi (1860-1917), pasteur baptiste yoruba nigérian, a contribué à l'établissement d'une des premières églises africaines en Afrique de l'Ouest (la *Native baptist Church*, appelée maintenant la *First baptist Church*). En 1898, il a fondé la *African Baptist Union of West Africa* et la *Yoruba baptist association* en 1914 (Ojo, 1988)

¹⁰⁶ Azikiwe (1904-1996) a été le premier président du Nigéria de 1963 à 1966. Détenant un doctorat en anthropologie de la *Lincoln University* en Pennsylvanie, il a été aussi journaliste et chancelier de l'*University of Lagos* de 1972 à 1976 (Lawal, 2008: 208-09). Ojike, lui aussi nigérian, a été ministre sous la présidence d'Azikiwe. Nkrumah (1909-1972), un des pères du panafricanisme, a été le premier ministre de 1957 à 1960 et président de la première République du Ghana de 1960 à 1966. Il a étudié la sociologie, l'économie, la théologie et la philosophie à la *Lincoln University* en Pennsylvanie et le droit et la politique à la *London School of Economics and Political Science* (Mbougouen, 2003). Kenyatta (1893-1978) a été le premier ministre du Kenya de 1963 à 1964 et le premier Président de la République du Kenya de 1964 à 1978. Journaliste, il a étudié l'anthropologie à la LES et a fondé la *Pan-African*

préoccupation pour la culture et pour l'Église peut être inclus parmi les *Secular Agitators*. Au sein de ce groupe, C. G. Baeta et Sidney George Williamson au Ghana ont lutté pour introduire et développer l'étude des RTA dans les anciennes universités coloniales : l'*University College* à Legon au Ghana, l'*University College* à Ibadan au Nigéria et l'*University College* à Makerere en Ouganda.

Le troisième groupe, celui des *Indigenous Christian Scholars*, est composé de membres ordonnés de différentes missions et de chercheurs de diverses confessions chrétiennes tels que E. Bolaji Idowu, Francis A. Arinze, Edmund C. O. Ilogu, Joseph Hanson Kwabena Nketia, Joseph Omosade Awolalu, Harry Sawyer, John Mbiti, etc.¹⁰⁷. Pour évangéliser leur peuple, ils se sont servis de leur connaissance sur les cultures et sur les religions africaines. Au sein de ce groupe, rapporte Onunwa (1991: 116-117), certains ont condamné la terminologie utilisée par les auteurs occidentaux pour parler de la RTA (p. ex. *paganism*, *fetishism*, *heathenism* et *primitive*). Ces chercheurs sont considérés comme nationalistes parce qu'ils ont cherché à définir l'identité de la « personnalité africaine » par l'intermédiaire de leur lutte pour l'indigénisation du christianisme. Plusieurs des chercheurs de ce groupe qui étaient des prêtres catholiques romains ont fait leurs études doctorales à Rome sur divers aspects des religions et des cultures africaines ; un moyen de renforcer leurs stratégies d'évangélisation (1991: 117).

Onunwa mentionne également un quatrième courant, *the New Culture-area approach*, regroupant des travaux « *which point to a new direction in understanding and interpreting African Traditional beliefs and practices* » (1991: 111). Parmi ces travaux, il mentionne ceux de P'Bitek, critique envers les travaux de ses prédécesseurs (Danquah, Busia, Abraham, Idowu et mbiti), ainsi que les travaux de trois chercheurs, Gaba, Ikenga-Metuh et Afigbo, qui ont valorisé, entre autres, la prise en compte des traditions orales.

Federation avec Nkrumah (Kanogo, 2008: 108-109). Busia (1913-1978), docteur en anthropologie, a été le premier ministre de la deuxième République du Ghana de 1969 à 1972 (Rathbone, 2008: 290).

¹⁰⁷ Onunwa (1991) donne la parole à trois Nigériens : un théologien et chercheur en *religious studies* protestant et yoruba (Idowu) et deux théologiens catholiques igbo (Arinze et Ilogu). Arinze a été, entre autres, Préfet de la Congrégation pour le culte divin et la discipline des sacrements à partir de 2002. Il a également présidé la conférence des évêques du Nigéria de 1979 à 1984 et il a été le président du Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux à partir de 1985 (Voir Cardinal Arinze au <http://www.catholic-pages.com/hierarchy/cardinals_bio.asp?ref=8>). Ilogu a été professeur au *Nigerian College Ibadan* ainsi qu'à l'*University of Nigeria Nsukka*. Il donne aussi la parole à un théologien et musicologue ghanéen (Nketia), à un théologien anglican sierra-léonais (Sawyer) et à un théologien méthodiste kényan (Mbiti).

2.4.3 Hebron Luhlanya Ndlovu : classification selon les démarches théologiques

Dans *Interpretations of African Religions by African Scholars* (1997), Ndlovu présente d'abord sa méthode pour introduire les étudiants universitaires à l'étude des RTA. Elle consiste à présenter ses critiques des travaux de trois groupes de chercheurs qui ont étudié les RTA (1997: 22). Le premier groupe est composé de chercheurs occidentaux tels que Tylor, Frazer et Spencer. Le deuxième groupe est composé de chercheurs occidentaux et africains tels que Mbiti, Taylor, Parrinder, Evans-Pritchard, etc. Enfin, le troisième groupe est composé uniquement de chercheurs africains tels que Idowu, G.M. Setiloane, etc. La classification des démarches théologiques africaines en lien avec les RTA s'articule autour de « *liberal Africans Theologians* » comme Mbiti, Idowu, Setiloane et Ikenga-Metuh. Ces auteurs ont critiqué les représentations des anthropologues, des sociologues et des missionnaires occidentaux et ont cherché à présenter ces religions comme des systèmes religieux avec leur propre cohérence, mais en ont donné, d'après Ndlovu, une image tout aussi déformée.

Ndlovu introduit trois catégories de problèmes que présentent leurs travaux (1997: 23). Premièrement, les travaux de ces chercheurs démontrent un biais théologique chrétien, lequel biais est évident dans leurs interprétations des concepts africains de Dieu et du rôle des ancêtres qui sont inspirées des notions judéo-chrétiennes. Les théologiens de la continuité tels que Ikenga-Metuh*, écrit-il, auraient tendance à subordonner les RTA au christianisme. En effet, selon les théologies de la continuité, le christianisme est vu comme l'accomplissement (*fulfilment*) des RTA. Deuxièmement, selon Ndlovu, les travaux qui adoptent une approche phénoménologique ou descriptive, laquelle met en évidence les caractéristiques communes entre les RTA, présenteraient des représentations trop générales de ces religions (couvrir trop de sociétés sans positionner le contexte culturel, social et historique). Ces travaux proposeraient des analyses synchroniques des RTA, faisant d'elles des religions a-historiques malgré les innovations dans les sphères sociale, économique et politique, et ignorerait les réalités religieuses contemporaines (1997: 26-27). Enfin, selon Ndlovu, la troisième catégorie de problèmes est la vision simpliste des RTA qui dégage des représentations des RTA comme étant des systèmes de croyances religieuses liées à tous les aspects de la vie (aucune distinction entre le sacré et le profane). En fait, selon lui, cela ne

serait pas une particularité des RTA. Il réfute le fait que l'univers africain serait de part en part religieux et fait mention d'autres dimensions, sans préciser sa pensée cependant.

2.4.4 Christopher Ifeanyi Ejizu : classification selon les discours philosophiques et théologiques

Dans *Emergent Key Issues in the Study of African Traditional Religions* (1998), Ejizu présente, du côté africain, deux groupes d'auteurs qui ont étudié les RTA. Il s'agit d'intellectuels nationalistes et politiciens qui ont écrit avant les indépendances (M.M. Ojike, J.B. Danquah, Kenneth Kaunda¹⁰⁸, etc.), et d'intellectuels et ministres du culte qui sont souvent spécialistes d'une branche de la théologie chrétienne (1998: 3-4). Ejizu départage les acteurs du deuxième groupe entre ceux de tradition francophone et ceux de tradition anglophone. Du côté francophone, Vincent Mulago*, Alexis Kagame, François-Marie Lufuluabo (Mizeka) et Edmond N. Mujynya¹⁰⁹, inspirés par les travaux du missionnaire belge Tempels, ont cherché à comprendre les principes philosophiques unifiants sous-jacents aux systèmes religieux africains. Selon Ejizu, Mulago et Kagame ont étudié les cosmologies bantous et ont cherché à présenter les *worldviews* africaines le long des grandes lignes de la philosophie scolastique (1998: 4). Du côté anglophone, les auteurs ont adopté, selon Ejizu, une approche plus théologique que philosophique. Certains d'entre eux ont écrit des textes plus généraux pour favoriser l'étude systématique des RTA (Mbiti et Idowu) alors que d'autres (H. Sawyerr, F. Arinze et Ezeanya) se sont concentrés sur certains aspects spécifiques des RTA tels que la croyance aux ancêtres, les sacrifices, la morale, etc. Ejizu explique également que certains auteurs tels que Mbiti, Idowu, Ezeanya et Danquah, ont été critiqués pour avoir présenté les RTA en fonction des construits de la philosophie gréco-romaine et ceux de la théologie judéo-chrétienne, où Dieu occupe le haut

¹⁰⁸ Kaunda (1924-) est un politicien zambien qui fut le 1^{er} président de la République de Zambie de 1964 à 1991. Voir *BBC*. (2005). « 1964: President Kaunda takes power in Zambia ». En ligne. <http://news.bbc.co.uk/onthisday/hi/dates/stories/october/25/newsid_2658000/2658325.stm> (consulté le 26/04/2010).

¹⁰⁹ Kagame (1912-1981), prêtre catholique rwandais, historien, philosophe et ethnologue, a enseigné la littérature, la linguistique et l'histoire à l'Université Nationale du Rwanda. Il a aussi enseigné à l'Institut Pédagogique national et au Grand Séminaire de Nyakibanda (Vansina, 2008: 87 ; Brockman, 1994). Il laisse derrière lui de nombreuses publications sur l'histoire du Rwanda. Lufuluabo (1926-1998) est prêtre catholique franciscain originaire de la République démocratique du Congo (RDC). Il a fait ses études doctorales à Rome (Muya, 2005: 45-48). Mujynya (1933-), lui aussi originaire de la RDC, a été professeur de philosophie à l'Université de Lumumbashi en RDC.

de la hiérarchie suivi des différentes divinités et déités (Githige, 1980 et Ikenga-Metuh, 1983) :

Okot p'Bitek was quite categorical in his assertion that African scholars of the traditional religion are "intellectual smugglers" (Okot p'Bitek 1971: 107) who dress up African deities in borrowed garbs (Graeco-Roman Philosophy and Judeo-Christian Theology) and using them "as mercenaries in foreign battles, none of which was in the interest of African peoples" (p'Bitek 1971: 102) (Ejizu, 1998).

Selon Ndlovu, les acteurs sociaux du deuxième groupe avaient des objectifs davantage religieux que politiques, mais tout comme les intellectuels du premier groupe, ils ont cherché à présenter la viabilité des idées, des rituels, des pratiques, des institutions et des valeurs religieuses africaines, et à corriger les représentations des RTA faites par des auteurs occidentaux.

Pour conclure, comme on peut le voir, ces articles, comparativement à ceux analysés au tout début du chapitre, présentent une plus grande diversité de réseaux de chercheurs africains, tant au niveau culturel qu'au niveau disciplinaire et idéologique. Néanmoins, on reste dans des réseaux de chercheurs de cultures chrétiennes que Kane nomme les « intellectuels euphones », influencés par l'ordre épistémologique occidental dominant (Kane, 2004: 54). On s'en aperçoit d'abord, par le bagage théologique chrétien des auteurs des articles (Onunwa, Ejizu et Ndlovu). Cela transparait également à travers le choix des acteurs sociaux présentés dans ces articles. La grande majorité des réseaux mis en scène ont entretenu beaucoup de liens avec des réseaux européens et nord-américains de cultures chrétiennes. De plus, on peut citer l'exemple de la revue dans laquelle est publié l'article de Ndlovu, la revue de *l'Association of Theological Institutions in Southern and Central Africa*, publiée par la maison d'édition qu'administre le département de théologie et de religions de l'*University of Malawi*. On peut également évoquer le public à qui s'adresse l'article d'Ejizu, des chrétiens africains membres du Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux.

Conséquemment, ces articles n'ouvrent pas davantage, par exemple, sur d'autres traditions intellectuelles et sur des réseaux de chercheurs africains de cultures musulmanes, arabisants et non arabisants (Kane, 2003: 55). Ils ne donnent pas davantage la parole à des chercheurs qui se déclarent ouvertement adhérents des RTA, du moins selon les informations recueillies jusqu'à présent. On peut noter également que les informations

données concernent davantage les réseaux ou les courants idéologiques dans lesquels les auteurs cités s'inscrivent, que les contenus des RTA eux-mêmes.

2.5 Conclusion : l'internationalisation des universités favorise-t-elle la prise en compte des savoirs africains

En utilisant différentes stratégies de recherche documentaire et en sélectionnant des ressources qui retracent ce qui est produit dans les universités africaines, on obtient en fin de compte un bien meilleur portrait de la diversité des réseaux de chercheurs africains tout comme du dynamisme des études sur les RTA dans certains pays comme le Nigéria. Mais, il ne faut pas oublier que cela n'est qu'un début puisque mes recherches, jusqu'à présent, se limitent à des réseaux de cultures chrétiennes. Il me faudrait néanmoins explorer plus la base de données Worldcat afin de vérifier si elles donnent accès à des réseaux africains de cultures musulmanes.

Toute cette démarche soulève la question de ce qui est valorisé au niveau de l'internationalisation des universités et particulièrement au niveau des programmes de formation. Attardons-nous quelques instants à cette question. L'absence de références aux chercheurs africains est-elle liée aux stratégies d'internationalisation des universités depuis le milieu du XX^e siècle et aux idéologies développementalistes? Par exemple, au Québec et au Canada, ces stratégies viseraient, de manière générale, le transfert des savoirs des pays du Nord vers les pays du Sud (AUCC, 2007; CSE, 2005; Knight, 1999; Lavergne et Saxby, 2001; ACIDI, 2006) plutôt que l'intégration des savoirs produits dans des milieux universitaires non occidentaux. L'intégration d'une perspective internationale ou interculturelle (CSE, 2005; AUCC, 2007; Nilsson, 2001; Bond et Lemasson, 1999), voie priorisée pour l'internationalisation des curriculums depuis au moins les années 2000, semble parfois comparable aux stratégies d'inculturation religieuse, où le savoir occidental est mis en valeur au détriment des savoirs élaborés dans d'autres contextes culturels et

civilisationnels. Par exemple, l'Université de Montréal, dans sa stratégie d'internationalisation de 2^e génération (2006)¹¹⁰, mentionne :

[...] des filières axées sur l'étude des questions internationales sont apparues dans la grille des programmes, tout particulièrement aux cycles supérieurs. Au baccalauréat en études internationales, par exemple, s'est ajouté un programme de maîtrise auquel participe une quinzaine d'unités académiques. Par ailleurs, en collaboration avec des établissements étrangers, certaines unités académiques tendent à imprimer une orientation internationale en faveur de leurs étudiants ou en s'engageant dans une démarche vers un cursus intégré (2006: 10).

On peut se demander à quoi correspond « des filières axées sur l'étude des questions internationales »? De quel genre de collaboration est-il question? Qu'est-ce qu'un « établissement étranger »? En effet, un grand nombre de cours ont un contenu qui intègre des données sur des pays (géographie, histoire, culture, etc.) ou relatives à des enjeux mondiaux. Cependant, dans mon expérience, tout est conceptualisé à partir de perspectives occidentales. Dans ce sens, l'internationalisation des programmes de formation se résume-t-elle à inclure des données sur les autres, sur des enjeux, sur des questions ou sur des événements internationaux ou plutôt cherche-t-elle à présenter une diversité de points de vue issus de traditions intellectuelles différentes, à intégrer les conceptions et les savoirs d'autres milieux universitaires sur différentes questions et problématiques¹¹¹? Vise-t-on à internationaliser les universités pour faire la promotion de nos systèmes de croyances et de valeurs ou pour comprendre les autres et s'enrichir de leurs expériences, de leurs réflexions? Difficile d'y répondre. Sheryl Bond et Jacquelyn Thayer Scott proposent une réponse qui recadre l'internationalisation et les changements institutionnels profonds qu'elle demande (1999: 18) :

L'internationalisation nécessite une ouverture aux cultures, aux valeurs et aux formes de savoir différentes. Les stratégies d'enseignement et d'apprentissage, en particulier au premier cycle, devraient nécessairement devenir plus contextualisées et plus interdisciplinaires. On pourrait croire que l'internationalisation ouvre les disciplines à de nouvelles formes de savoir. C'est malheureusement le contraire. On constate chez le corps

¹¹⁰ Cette stratégie comprend cinq grands chantiers : les programmes de formation, la recherche, les relations avec les partenaires étrangers, la présence de l'université à l'étranger et le rayonnement de l'université.

¹¹¹ Par exemple, j'ai assisté durant ma maîtrise à un cours qui se voulait une ouverture à la diversité des éthiques. L'accent était mis sur la diversité des éthiques élaborées par les « grands » penseurs occidentaux (culture gréco-romaine et judéo-chrétienne) avec une seule référence par civilisation autre pour illustrer la différence. N'enfermait-on pas de cette façon les autres dans une conception réductionniste de leurs savoirs en mettant en valeur la diversité, la richesse et la subtilité des nuances entre les penseurs occidentaux en parallèle avec le discours de quelques grandes figures dans les autres civilisations (p. ex. mentionner l'éthique de Nelson Mandela pour l'éthique africaine) ?

professoral presque internationalisé dans certaines disciplines une forte tendance à promouvoir le « tourisme intellectuel », appliquant les connaissances et les pratiques traditionnelles à de nouvelles cultures sans bien comprendre ces dernières. [...] Les implications pour le corps professoral sont donc très vastes ; il faudra réexaminer les structures de connaissance, les programmes d'études et leurs exigences [...].

Il convient désormais de revenir à notre question principale, c'est-à-dire, comment représenter et nommer les RTA? Le chapitre premier m'a amenée, notamment, à retenir la notion de religion traditionnelle au pluriel, bien que certains auteurs, comme on l'a vu, y voient une notion tout aussi questionnable que les notions de religions ethniques et de religions tribales, sur lesquelles nous nous sommes penchées. Constatant que ces catégories étaient toujours utilisées par certains chercheurs occidentaux, je me suis demandé si les représentations africaines des RTA étaient différentes de celles des chercheurs occidentaux. Pour le savoir, il m'a fallu explorer différentes ressources pour en trouver qui intégraient la contribution de chercheurs africains à l'étude des RTA. L'exploration des textes africains choisis a montré que les notions utilisées pour définir les RTA sur les cartes des religions du monde consultées ne sont pas utilisées et même qu'elles ont été largement critiquées. Cette exploration m'a amenée à constater qu'il n'est pas simple d'analyser les représentations de ces religions puisque les représentations ouvrent sur toute une diversité de dimensions philosophiques, théologiques, idéologiques, etc., de thématiques et d'enjeux et qu'elles constituent une forme de connaissance localisée. Ma démarche de recherche n'avait pas pour ambition d'analyser les schémas organisateurs d'un acteur social, ou d'un réseau d'acteurs sociaux, pour comprendre ses représentations des RTA, c'est-à-dire, « le modèle concret de connaissance qui relève de l'expérience sociale des personnes puisque la connaissance est posée comme ce qui permet de se retrouver dans le monde et d'y agir » (Sabourin, 2003: 383). Elle cherchait davantage à montrer la diversité des réseaux de chercheurs africains travaillant sur les RTA et à questionner leur absence à l'intérieur d'un corpus bien délimité.

À présent, alors que le chapitre deuxième n'a pas offert de pistes de réponses sur une terminologie qui serait plus adéquate pour représenter les RTA, il importe d'explorer les arguments de quelques chercheurs pour soutenir une vision d'une RTA au singulier ou une vision des RTA au pluriel. J'ai préféré mettre en scène plusieurs perspectives – de

manière très succincte –, afin de donner une idée de la diversité des discours manifestant les différentes positions, tout en présentant une certaine diversité disciplinaire et régionale.

Chapitre 3

Comment représenter l'unité ou le particularisme des RTA?

A number of debates have characterised the study of ATRs. To begin with finding an appropriate label has not been easy. [...] Alongside the quest for appropriate terminology, the singular/plural debate also featured in the study of ATRs. Should we talk of a single pan-African "ATR" in the singular or do we have to refer to a multiplicity of "ATRs" in the plural?
(Awolalu, 1991: 44)

Quels sont les arguments pour soutenir une vision des RTA au pluriel ou une vision d'une RTA au singulier? Ces visions se sont-elles transformées selon les époques? Comment ces visions influencent-elles la terminologie utilisée pour nommer les RTA? Ce chapitre troisième vise à mettre en scène la position de cinq auteurs africains retracés à partir de mes recherches documentaires. Le choix s'est porté, d'abord, sur trois auteurs qui ont marqué l'étude des RTA et qui sont cités dans les textes analysés tant occidentaux qu'africains : Idowu, Mbiti et Ikenga-Metuh. Ensuite, j'ai choisi deux auteurs plus contemporains non mentionnés dans les textes analysés, mais que j'ai découvert en explorant la recherche dans les universités nigérianes et en consultant la base de données Worldcat : Mbon et Lugira. Ces derniers ont également été choisis, car ils m'ont semblé avoir développé de nouvelles approches et proposés de nouvelles terminologies. Certes, mon corpus est très limité et il est loin de refléter toute la diversité des perspectives existantes. Toutefois, dans le contexte du présent mémoire, cette réflexion constitue en quelque sorte une boucle de rétroaction sur mon propre choix de terminologie en lien avec ce qui a été exposé précédemment. Les cinq auteurs sont mis en scène à la fois dans une perspective diachronique (des années 1960 aux années 2000) et dans une perspective synchronique. J'ai choisi de débiter par la période des années 1960-1970 afin de voir l'influence du courant postcolonial et d'évaluer ensuite s'il y a des similitudes ou des différences avec des écrits qui ont suivi cette période.

Avant d'aborder ce débat, il importe de décrire les matériaux. En fonction des informations disponibles, j'ai choisi de ne faire qu'une section comportant à la fois l'identification des documents et la définition de la relation sociale de communication. On se rappellera aussi que les données nous renseignant sur les énonciateurs se trouvent dans l'annexe des principaux auteurs cités à la fin du mémoire (voir l'annexe 3, p. vii).

3.1 Description des matériaux

L'ouvrage de Mbiti, *African Religions and Philosophy*, a été publié pour la première fois en 1969 par Praeger, une maison d'édition américaine rattachée à Greenwood Publishing Group. L'objectif de l'auteur était de répondre à un besoin pour un manuel scolaire (*textbook*) sur le sujet des religions traditionnelles et de la philosophie africaine (Mbiti, 1969: x). Cet ouvrage est donc une introduction au sujet et s'adresse à des étudiants universitaires.

L'ouvrage d'Idowu, *African Traditional Religion: A problem of definition* (1973), a été publié par la maison d'édition Orbis books, un « *leader in religious publishing* » depuis 1970. Orbis books est la maison d'édition des *Maryknoll Fathers and Brothers*, la « *Catholic Foreign Mission Society of America (CFMSA). A mission community of priests and brothers whose focus is to work overseas and share Gospel values and Christ's message with other peoples, cultures, and religious traditions* »¹¹². Idowu mentionne dans la préface que son ouvrage vise à combler un besoin urgent pour un « *guide book* », dans le contexte où les religions africaines sont enseignées dans les universités, dans les « *training colleges* » et les séminaires en Afrique, afin de mener à bien la recherche et l'enseignement (Idowu, 1973: x).

L'ouvrage d'Ikenga-Metuh, *Comparative Studies of African Traditional Religions*, a été publié en 1987 par IMICO Publishers, une maison d'édition nigériane située à Onitsha dans le sud-est du Nigéria. Il a été publié avec l'aide de l'*Institute of missiology Missio* en

¹¹² *Maryknoll Fathers and Brothers* est elle-même une division de Maryknoll « *the U.S. –based Catholic mission* » qui inclut « *the Maryknoll Society (priests and brothers), maryknoll Congregation (Sisters), the Maryknoll Lay Missioners (laity, priests and religious), and the Maryknoll Affiliates* ». Voir Maryknoll The U.S. Catholic Mission Movement. (2010). Maryknoll. En ligne. <<http://home.maryknoll.org/maryknoll/>> (consulté le 10/02/2010).

Allemagne. Cet institut fournit des subventions pour l'impression de publications académiques, principalement dans le domaine de la théologie et de la philosophie, destinées à être imprimées et distribuées en Afrique, en Asie, en Océanie ou en Amérique latine, et écrites par des auteurs provenant principalement de ces régions¹¹³. Son ouvrage s'adresse aux étudiants gradués qui étudient les RTA (1987: x). L'objectif principal est de comparer les *world-views*¹¹⁴ de différents peuples africains afin d'identifier les différences et les similarités, puisque, selon Ikenga-Metuh, à la base d'une religion se trouve une *world-view* qui en détermine les diverses facettes (1987: x). Donc, l'étude des RTA, selon lui, passe par l'étude comparative des *world-views* et des cosmogonies, des sources importantes pour comprendre la logique et la congruence des pratiques et des croyances d'un peuple.

Le texte de Mbon, *Some Methodological Issues in the Academic Study of West African Traditional Religions* (1996), est tiré de l'ouvrage collectif *The Study of Religions in Africa. Past, Present and Prospects*, édité par Platvoet, Cox et Olupona. Il a été publié grâce au soutien de l'AASR par la maison d'édition anglaise Roots and Branches et il découle de la première conférence de l'IAHR à s'être tenue en Afrique (au Zimbabwe) en 1992. Mbon y discute des enjeux méthodologiques concernant l'étude contemporaine des religions traditionnelles ouest-africaines (Mbon, 1996: 174). Son objectif est d'examiner comment les chercheurs africains étudient actuellement les religions de leur peuple.

Enfin, l'article de Lugira, *Africism: A Response to Onomastic Plight of African Religion* (2001), a été publié dans la revue *Religions and Theology*, éditée par la division américaine de Brill. Un des objectifs de cette revue est de publier de nouvelles conceptualisations de la religion. Cet article est issu d'un texte présenté à la 26^e *Third World Conference: An Interdisciplinary and Intercultural Conference*¹¹⁵. L'objectif de

¹¹³ « L'Institut de Missiologie missio e.V. (MWI) a été créé comme association autonome en 1971 à l'initiative de l'Oeuvre missionnaire internationale *missio*-Aachen, a été confirmée officiellement par la Conférence épiscopale allemande en 1972 et reconnue en 1978 par la Congrégation pour l'Évangélisation des peuples à Rome. Fruit de Vatican II et des changements qui en ont résulté dans l'Église universelle, l'institut a pour tâche, selon ses statuts, d'encourager la science, la recherche et l'enseignement dans le travail missionnaire catholique. » Voir MWI. (s.d.). « 32 années du MWI: Des hommes et des projets ». En ligne. <<http://www.mwi-aachen.org/fr/Portrait/geschichte/anfaenge.asp#0>> (consulté le 06/12/2010).

¹¹⁴ J'ai conservé pour ce mot l'orthographe utilisée par Ikenga-Metuh.

¹¹⁵ Cette conférence est organisée par la *Third World Conference Foundation* (TWCF), une organisation indépendante à but non lucratif dévouée à la recherche et à l'éducation dans une perspective interdisciplinaire et interculturelle sur tous les aspects du développement (local, régional, interrégional et

Lugira, dans cet article, est de proposer une désignation « *appropriately consolidated and objective* » pour la « religion autochtone africaine » (Lugira, 2001: 1-2) afin de résoudre le problème des terminologies inadéquates.

3.2 Dans les années 1960-70, unité ou diversité

Dans les années 1960-1970, Shaw mentionne l'importance du courant du « *Cultural Nationalism* », lequel avait pour but de « *bring about a parallel 'decolonisation' within scholarship and the arts, a reorientation in terms of Africa-centred rather than Eurocentric perspectives of history and culture* » (Shaw, 1990b: 183)¹¹⁶. Certains auteurs, privilégiant l'« *hypothesis of unity approach* » (Ikenga-Metuh, 1987: 2) appelée aussi l'*unitary approach* (Platvoet, 1996: 124), expliquent l'unité par la définition de la notion de civilisation et de culture pour parler des similitudes au niveau continental (Westerlund, 1985: 71). Pour d'autres, l'unité est au niveau religieux (Ikenga-Metuh, 1987: 18). Cette dernière tendance concerne particulièrement comment les auteurs perçoivent la notion de Dieu créateur (Westerlund, 1985: 48). D'autres auteurs, privilégiant la « *particularist approach* » (Ikenga-Metuh, 1987: 2), mettent l'accent sur la diversité des RTA, en affirmant, par exemple, que la religion de chaque peuple ou de chaque communauté est si différente qu'on ne peut les regrouper sous une appellation commune.

3.2.1 L'unité est au niveau racial et religieux (Idowu)

Le travail d'Idowu, pasteur méthodiste, professeur de *religious studies* et de théologie qui fut l'étudiant de Parrinder, s'inscrit dans le courant du *Cultural Nationalism*. Dans *African Traditional Religion: A problem of definition* (1973), Idowu défend l'hypothèse d'une « *pan-African ATR* » (Platvoet, 1996: 125), principalement à partir d'études ethnographiques de son peuple, les Yorubas, s'opposant de ce fait à la tendance chez certains anthropologues de mettre l'emphase sur l'hétérogénéité des cultures et des

global) à travers des conférences, des publications et des consultations. Voir le site de la conférence au <<http://www.twcfinternational.org/home.html>>.

¹¹⁶ Molefi Kete Asante, professeur au département d'*African American Studies* à la *Temple University* et considéré comme une figure centrale de la *Temple School* et du courant de l'*afrocentricity*, explique que cette notion affirme le rôle central du sujet africain dans le contexte de l'histoire africaine. L'*Afrocentricity* étudie les idées, concepts, événements, processus économiques et politiques à partir du point de vue des peuples africains. (Asante, 2009)

worldviews africaines (Hackett, 1988: 39). Il soutient dans cet ouvrage l'unité de la religion africaine, d'une part, sur la base d'une origine raciale commune aux populations africaines, la négritude¹¹⁷ : « *There is a common Africaness about the total culture and religious beliefs and practices of Africans* » (Idowu, 1973: 104). D'autre part, sur un argument théologique : le concept de Dieu (*Supreme Being* ou *living God*, « *who formed creation* »), lequel concept serait commun à différents peuples africains (*cohesif factor*) : « *With regard to the concept of God, there is a common thread, however tenuous in places, running throughout the continent* » (1973: 103). La vision d'Idowu a été largement reprise par des auteurs tels que Dopamu (1991: 23) et Awolalu (1991: 23) :

Everywhere, there is the concept of God (called by different names); there is also the concept of divinities and/or spirits as well as belief in life after death which leads to the veneration of the ancestors. Every locality may and does have its own names for the Supreme Being, but in essence, the pattern is the same. There is that noticeable 'Africaness' in the whole pattern (Awolalu, 1991: 123).

Mais, elle a également été critiquée. Westerlund soulève la question des intérêts nationalistes et théologiques ainsi que l'influence disciplinaire :

This tendency to stress 'religious universals' rather than 'culture-bound specifics' may be a characteristic of most studies in comparative religion. Yet it can also be interpreted as a backdrop to specific theological and nationalist interests. Both a theology of continuity and nationalism provide fruitful ground for a 'Pan-Africanization' or 'nationalization' of African religion. The religious and political background of African scholars of religion contrasts sharply with that of Western anthropologists influenced by functionalism and Durkheim. The latter are not interested in presenting a coherent, homogeneous system of all African religions or cultures but of various peoples or 'tribes'. In consequence, they tend to present African religions as coherent and homogeneous but culture-bound, 'tribal' systems (Westerlund, 1985: 48).

¹¹⁷ Dans l'Encyclopédie Larousse (2009), on peut lire que : « Ce mouvement, d'ordre littéraire avant tout, puise aux sources de la culture et du folklore africains, mais il ne se limite pas au seul domaine artistique. Car la négritude est tout autant une prise de position politique, et le concept a joué un rôle important dans la lutte contre le colonialisme; il s'est manifesté à ses débuts dans l'Étudiant noir – revue fondée à Paris en 1934 par Léon-Gontran Damas, Aimé Césaire et Léopold Sédar Senghor –, puis, à partir de 1947, dans Présence africaine, nouvelle revue dirigée par Cheikh Anta Diop. [...] à partir de la fin des années 1960 (congrès panafricain d'Alger en 1969), de nombreux auteurs africains ou antillais manifestent de plus en plus fortement leur réticence vis-à-vis de ce mouvement de la négritude auquel ils reprochent d'avoir perpétué les préjugés racistes de l'époque coloniale [...] ». L'historien burkinabé Magloire Somé affirme justement : « Ni les idéologues de la négritude, ni les promoteurs des mouvements d'authenticité n'ont pu parvenir à une véritable réhabilitation de la personnalité négro-africaine. Les « négrologues » à l'exemple de Senghor ont présenté des sociétés africaines dénuées de rationalisme et faites simplement d'émotion, ce qui incite à la comparaison avec les sociétés antiques. Les seconds ont plus produit du folklore qu'ils n'ont revalorisé leurs propres cultures nationales. L'image qu'ils ont donnée des sociétés africaines à travers leurs mouvements, correspond exactement à celle du Bon Sauvage de Rousseau, le reflet de produits exotiques suscitant la curiosité du côté de l'Occident » (Somé, 2001: 57-58).

Selon Westerlund, Mbiti et Idowu adhèrent à une théologie de la continuité (continuité entre les RTA et le christianisme), une position théologique qui défend la respectabilité des RTA, bien qu'on puisse y voir, selon lui, une tendance à christianiser ces religions (*preparatio evangelica*) (1985: 45-47).

3.2.2 La pluralité de religions correspond à la pluralité de peuples africains (Mbiti)

La première édition d'*African Religions and Philosophy* (1969) est parue un peu avant la publication de l'ouvrage d'Idowu. Dans cet ouvrage, Mbiti, théologien et pasteur anglican kenyan, explique que chaque peuple africain a son propre système religieux intrinsèquement lié à la structure socioculturelle de la communauté (1969: 2). Ce système, selon lui, ne peut être diffusé d'une communauté à l'autre, bien que d'un individu à un autre des idées religieuses puissent être propagées, ce qui l'amène à conclure que la conversion est impossible entre membres de communautés différentes. La preuve, selon Mbiti, est que chaque membre assimile sa religion depuis l'enfance au sein de sa famille et de sa communauté et qu'elle (la religion) ne peut être isolée des autres dimensions de la vie (« *permeates into all the departments of life* » (1969: 1). Elle est liée également, d'après lui, au fait qu'il n'y a ni fondateurs ou réformateurs ni missionnaires ni textes sacrés dans ces religions (Mbiti, 1969: 4).

Mbiti était donc un partisan de la *particularist approach* d'autant plus qu'il n'y avait aucune preuve, selon lui, d'un développement historique illustrant l'émergence de différentes dénominations d'une même religion africaine. Malgré cela, il ne nie pas dans cet ouvrage, l'existence de quelque chose de commun entre les peuples africains, mais pour lui, c'est au niveau philosophique que cette unité se situe : « *'African philosophy' here refers to the understanding, attitude of mind, logic and perception behind the manner in which African peoples think, act or speak in different situations of life.* » (Mbiti, 1969: 2). Par contre, dans l'édition de 1989 d'*African Religions and Philosophy* et dans *Introduction to African Religion* (1991), la position de Mbiti s'est modifiée puisqu'il utilise dorénavant l'expression « *African Religion* » au singulier. Une position beaucoup plus proche de celle d'Idowu. Il explique :

It is remarkable that in spite of great distances separating the peoples of one region from those of another, there are sufficient elements of belief which make it possible for us to discuss African concepts of God as a unity on a continental scale (Mbiti, 1989: 30).

Selon Molefi Kete Asante, plusieurs auteurs contemporains de Mbiti ont tenté de clarifier ses écrits sur les RTA, mais ils ont donné des explications de ces religions toujours dans le contexte de la théologie chrétienne :

Subsequent African authors such as Bolaji Idowu, Kofi Opoku Asare, Emeka Nwadiora, Ifa Krade, Wande Abimbola, and Laurent Magesa engaged the discussion on African religion with the idea of expanding and clarifying much of what was written by Mbiti in the 1960s and 1970s. Of course, in most cases, these writers were, like Mbiti, Christians or newly reconverted Africans who were attempting to explain African religion in the context of Christian theology (Asante, 2009: xxii).

Devant les positions fort différentes de ces deux auteurs, Idowu et Mbiti, il n'est pas facile de déterminer comment leur bagage théologique chrétien, méthodiste et anglican, a influencé leur vision des RTA.

3.3 Dans les années 1980-1990, développements de méthodologies pour répondre au débat entre singulier et pluriel

3.3.1 Favoriser les études comparatives (Ikenga-Metuh)

Ikenga-Metuh, théologien et prêtre catholique nigérian, a développé des méthodologies pour essayer de répondre au débat entre singulier et pluriel. Pour savoir si certaines RTA peuvent être regroupées en une seule tradition religieuse, il suggère dans *Comparative Studies in African Traditional Religion* (1987) d'effectuer des études comparées (*comparative approach with a quest for meaning*). De telles études devraient permettre de vérifier, selon lui, s'il y a suffisamment d'éléments similaires entre les différents systèmes de croyances pour parler de familles de RTA. Pour ce faire, il ne mise pas tant sur l'histoire pour retracer la réalité vieille de plusieurs millénaires, mais sur des études comparatives contemporaines qui ont déjà accumulé de l'information et sur de nouvelles études ethnologiques pour approfondir les similarités et les différences.

Ikenga-Metuh, dans la pratique, mentionne que chaque pratique religieuse « *still take place largely in closed tribal communities* » (1987: 19) et il ne perçoit aucun mouvement d'unité entre elles, c'est-à-dire de mise en place d'une structure institutionnelle. Au niveau de la recherche, il explique que les sociologues et les anthropologues ont généralement privilégié une approche structuraliste ou fonctionnaliste de la religion. Tandis que les études des théologiens, selon lui, ont davantage porté sur la

relation transcendante entre les pratiquants et leurs relations avec les êtres « supranaturels » (Dieu). C'est ce qui explique, selon lui, que les premiers auraient tendance à préférer parler des RTA au pluriel, alors que les derniers auraient tendance à s'inscrire davantage dans l'*hypothesis of unity approach* (sans nier la diversité des pratiques religieuses). Les chercheurs ayant peu privilégié les études comparatives au niveau des systèmes de croyances africaines, il serait difficile, selon lui, de répondre au débat sur le singulier ou le pluriel des RTA. D'autant plus que les recherches jusqu'à une époque récente auraient eu davantage tendance à construire des parallèles avec le christianisme et l'islam qu'à mettre en valeur la spécificité des RTA.

Les recherches d'Ikenga-Metuh, s'appuyant aussi sur les travaux d'Aylward Shorter (1975), mettent en évidence qu'il y a eu divers processus de diffusion et d'influence entre les différentes pratiques et les systèmes de croyances des RTA. Ses conclusions démontrent qu'il y a beaucoup plus de similitudes que de différences entre les RTA (1987: 19), conclusions partagées par Taylor dans « *Primal Religion* » (1963). D'ailleurs, selon lui, les études comparatives permettent aussi de mettre en évidence l'existence d'une structure africaine démarquant les RTA des autres « religions indigènes traditionnelles » tout aussi immémoriales, mais localisées sur d'autres continents. Par contre, il mentionne qu'il y a plusieurs types de *world-views*¹¹⁸ selon les aires culturelles (p. ex. bantou, nilotique, etc.), lesquelles variaient également entre les populations et à l'intérieur d'une même population (1987: 67). Une position qui est donc quelque peu différente de Mbiti qui, comme on l'a vu, concluait à une diversité au niveau religieux et à une unité au niveau philosophique (*worldview*).

¹¹⁸ Ikenga-Metuh définit comme suit la notion de world-view : « *A people's world-view has been described as the complex of their beliefs and attitudes concerning the origin, the nature, structures, organisation, and interaction of beings in the universe with particular reference to man. A world-view seeks to answer fundamental questions about the place and relationship of man with the universe. Answers to these fundamental problems provide man with the blue-print for controlling his environment and for establishing his social and political institutions. Conversely, knowledge of a people's worldview is a key to the understanding of their social, political and even psychological problems. To know how a people views the world around them say Uchendu, "is to understand how they evaluate life, and a people's evaluation of life both temporal and non-temporal provides them with a charter for action, a guide to behaviour"* [Uchendu, V.C. *The Igbo Southern Nigeria*, New York, 1965, p.11]. However, a people's world view is not only the multiplicity of beings, concepts, beliefs, and attitudes which they share, but also the under-lying thought-link or logic which holds them together. Besides, a people's world-view is never static; it is constantly changing as a result of contacts from outside and inspirations from inside. » (Ikenga-Metuh, 1987: 61).

3.3.2 La *cultural area approach* (Mbon)

D'après Friday Mbon*, un tenant de la *particularist approach*, défendre qu'il y a une religion africaine, revient à dire que les religions *yoruba*, *nuer* ou *luo* sont exactement les mêmes (« *carbon copy* » les unes des autres), qu'elles ont les mêmes croyances et les mêmes pratiques (Mbon, 1996: 175). Donc, dans sa perspective, adopter l'*hypothesis of unity approach* conduit à nier la diversité religieuse et par le fait même, à nier la diversité culturelle du continent africain :

A pan-continental unity, fail to appreciate the great diversity in African traditional religions, and that failure is likely to lead to wild generalizations and possibly wrong theories about African traditional religions. Such generalizations and theories would certainly stand to be corrected by the findings of the comparative, cross-ethnic studies on the religions in question (Mbon, 1996: 175).

Mbon, dans *Some Methodological Issues in the Academic Study of West African Traditional Religions*, propose une nouvelle approche dénommée « *the cultural area* », afin d'éviter que les chercheurs, à partir de l'observation d'un seul groupe ethnique ou d'une seule société, généralisent leurs conclusions à tout le continent africain :

The notion of 'culture area' or 'subculture areas' as used in this text is not to be limited to the linguistic cultural and sociopolitical map of West Africa drawn by the colonialists. Rather, my idea of a culture area includes the entire geo-political space which a people of a given cultural identity has occupied, irrespective of the extent of the space occupied by a people through the process of migration. For since religion is not monolithic, it is possible that the religion of a given culture area may undergo environmental and cultural variations in the process of transportation and transplantation, hence the inevitability fragmentary nature of the culture area approach to the academic study of religion (Mbon, 1996: 176).

Cette approche, d'après Mbon, vise à couvrir un grand nombre de communautés dans une aire culturelle et à accumuler des données sur les similitudes et les différences entre les communautés qui pratiquent la même religion et s'identifient comme appartenant au même groupe ethnique. Elle vise également à comprendre le développement de chacune des communautés selon leurs migrations dans d'autres aires culturelles. Dans ce dessein, elle propose de comparer des données sur divers aspects et dimensions des RTA provenant d'une diversité d'informateurs, et recueillies par des chercheurs ayant une diversité d'expérience familiale, sociale et culturelle. Cette approche favorise également la prise en compte de l'« *experiential dimensions of "religious" participation in ritualised activities* » plutôt que de se concentrer uniquement sur l'examen des « *"religious"* »

knowledge » (1996: 177). En d'autres mots, elle privilégie l'étude comparative de plusieurs communautés culturelles, de plusieurs discours entretenus dans ces communautés et des traditions orales, par des acteurs sociaux ayant différentes localisations sociales.

Selon Mbon, la *cultural area approach* devrait permettre à chaque département de *religious studies* de développer sa propre analyse des données accumulées et de favoriser la création de relations interdépartementales, à l'intérieur d'une même université et entre des universités d'une même région, de régions ou de pays différents, pour valider ou d'infirmer certaines conclusions. Donc, cette stratégie de coopération entre des chercheurs et des étudiants pour accumuler des données sur les RTA devrait rendre possible la formulation d'hypothèses et le développement des théories expliquant mieux les RTA. D'après Mbon, la grande différence de cette approche par rapport à celles des générations antérieures de chercheurs africains (« *the old method of generalised descriptive phenomenology* »), est qu'elle vise à élaborer des explications qui prennent en compte les croyants (*an insider view*) et les transformations historiques : « *the characteristic dynamics and internal processes of [the] religions, with their forms of decay and revival, degeneration and reformation, fresh revelation, transposition and conservation* » (Mbon, 1996: 178).

Mbon explique également que l'*hypothesis of unity approach*, celle qui tente d'expliquer qu'il existe une seule religion africaine, est liée à des conceptions politiques (p. ex. la *pan-continental unity*) et à des spécificités méthodologiques qui sont incapables d'apprécier la grande diversité des RTA (1996: 175). Platvoet soutient une position semblable lorsqu'il affirme que la RTA décrite par Idowu et Opoku peut être étudiée comme une « *new theologies constructing a new religion and offering it to a new brand of Africans in a new-pan-Nigerian, pan-West-African, and pan-African-market* » (Platvoet, 1996: 125). Westerlund explique lui aussi que les chercheurs africains en religion mettaient en évidence les similarités entre les religions pour marquer l'unité de la nation et ultimement du continent africain : « *By stressing the similarities between the various religions and playing down divisive elements, the civil religions of religiously pluralist countries like Nigeria and Kenya aim at creating social solidarity and national integration* » (Westerlund, 1985: 89). Shaw soutient également que l'unité des RTA est une construction des universitaires occidentaux qui est liée à leurs propres « *own predetermined prescription of the nature of religion* » (Shaw, 1990: 340-41) :

[...] '*African Traditional Religion*' was constructed as a single, pan-African belief system comparable to Christianity, a mega-homology in comparison to the much more limited delineation of equivalence (and presumed African inferiority) in missionary cultural translations and in the work of scholars such as Westermann (Shaw, 1990a: 345).

Elle cite quelques chercheurs nigériens qui auraient développé des arguments pour réfuter la conception unitaire des RTA :

More recently, scholars such as Jacob Olupona, Olatunde Lawuyi, Donatus Nwoga and Ifi Amadiume represent a new wave of scholarship that is breaking new ground by incorporating both historical change and the presence of multiple, contested perspectives within what has too often been assumed to be a monovocal 'Yoruba religion' or 'Igbo religion' (Shaw, 1990a: 346).

3.4 Dans les années 2000

3.4.1 *Africism* : unité dans la diversité (Lugira)

Aloysius M. Lugira* propose la « *geo-ontological approach* » comme approche permettant de développer une terminologie pour nommer de manière « *comprehensively, consolidatively and inclusively* » les religions « autochtones » africaines et pour projeter une image appropriée exempte de racisme sémantique¹¹⁹ (Lugira, 2001: 43). Cette approche cherche à nommer ces religions « *on the basis of the origin and relationship of its being, within the context of its geographical reference point* » (Lugira, 2001: 55). À partir d'elle, il préconise l'emploi du terme *Africism*. Un terme dérivé de la forme latine « *Afric* », une racine adjectivale « *connected with the being of Africa and the being of whatever pertains to the continent of Africa* » (Lugira, 2001: 54) et du suffixe « *ism* » référant au processus permettant de former le nom d'une théorie, d'une pratique qui peut être de nature religieuse, philosophique, etc. Le terme *Africism*, selon Lugira, permet d'expliquer l'unité et la singularité des religions africaines, et en même temps la pluralité de leurs manifestations. En effet, d'après lui, les religions africaines sont nombreuses et elles regroupent une grande diversité de rituels, de mythes¹²⁰, de croyances et de divinités. En même temps, dans cette diversité, elles sont une :

¹¹⁹ Lugira mentionne quelques termes péjoratifs (misnomers): *Kafir, Fetishism, Juju, Grigri, Animism, Primitive Religions, African Tribal Religions, African Native Religions, African Primal Religions, African Traditional Religion, Religions of Pre-Literary Societies* (Lugira, 2000: 2).

¹²⁰ Lugira ne spécifie pas le sens qu'il donne à la notion de mythe. Il est intéressant de souligner que si certains auteurs, particulièrement en Occident les considèrent comme des croyances irrationnelles, pour

[...] *they share with each other and with most other faiths the goal of guiding individuals safely through the passages of life, from birth and puberty, marriage and maturity, to death and ancestorhood. They mark not only the seasons of life, each with its particular responsibilities and duties, but also the seasons of the year and the cycles of time. They answer the questions of why there is suffering and death in the world and offer ways of dealing with human pain. Finally, they provide a way for the people who follow them to be in touch with the spiritual in themselves and in the universe* (Lugira, 1999: 19).

Ainsi, selon lui, de la même manière qu'on parle de différentes traditions – catholique romaine, luthérienne, anglicane, méthodiste, etc. – comme des variations d'une seule et même religion, le christianisme, on peut également présenter les religions yoruba, akan, amazulu, massai, shilluk comme des variations de « la » religion africaine (Lugira, 1996: 39). L'*Africism* est ainsi défini par Lugira comme un terme qui combine des éléments reflétant la religion, la philosophie et la conception du monde (*Weltanschauung*) africaine : « *The System of African autochthonal religious beliefs, ritual practices and thought, concerning the Supreme Being, superhuman beings, human beings, extrahuman beings and the world* » (Lugira, 2001: 55).

3.5 Conclusion : tensions entre représentations et idéologies

Selon les tenants d'une vision de l'unité, les RTA partagent un socle commun (des ressemblances dans les systèmes de croyances, les rituels, les valeurs, les institutions, etc.) ou une origine commune (variation d'une même tradition religieuse), comme c'est le cas pour les religions chrétienne, musulmane, hindouiste ou bouddhiste (Ikenga-Metuh, 1987: 18). Les tenants d'une vision au pluriel pour leur part (Grillo, 1999; Mbon, 1996; Mbiti, 1969), affirment que les RTA (*Yoruba religion, Nuer religion, Luo religion, Ewe religion, etc.*) sont extrêmement variées, bien qu'elles possèdent des éléments communs.

En fin de compte, est-ce qu'il est plus approprié de parler d'une RTA ou des RTA? La notion de religion traditionnelle africaine en elle-même est-elle la plus adéquate? Y a-t-il des notions, comme celle d'*Africism* qui favorise la mise en scène à la fois de ce qui est différent et de ce qui est semblable entre ces religions? Comment ces positions sont-elles influencées par les ancrages des chercheurs? Est-ce un biais théologique des auteurs de vouloir unifier ces religions en argumentant l'unité, entre autres, autour du concept de Dieu

d'autres, elles sont des explications valables de l'origine et de l'organisation de l'univers, selon des principes et éléments, et suivant une logique interne (Ikenga-Metuh, 1987: 41), tout comme d'autres types

commun à un grand nombre de populations ou encore autour d'un certain nombre de croyances communes? Est-ce comme plusieurs auteurs l'ont soulevé, une tentative d'interpréter les RTA à partir d'un cadre judéo-chrétien? Est-ce un biais lié à une idéologie nationaliste ou panafricaniste telle que l'*Afrocentricity*? Est-ce un biais disciplinaire de les réduire en des particularismes? Difficile d'y répondre. Une chose est sûre, l'organisation des représentations des RTA change selon l'idéologie ou les théologies des individus (différentes conceptions religieuses ou politiques du monde) (Lypianski, 1992). Mais, il me faudrait explorer beaucoup plus en profondeur les schémas organisateurs, c'est-à-dire, la logique profonde qui structure le rapport au monde, des auteurs étudiés au moyen d'une analyse de discours (Sabourin, 2003: 383).

Après avoir exploré les perspectives de quelques auteurs défendant l'une ou l'autre de ces positions, je ne suis pas en mesure de prendre position. En choisissant un des pôles ou en tentant d'équilibrer les stratégies de mise en scène de ce qui est différent et de ce qui est similaire entre ces religions, comment peut-on échapper aux critiques fondamentales qui ont été faites aux acteurs de la période coloniale? Certes, la notion d'*Africism* me semble très intéressante pour sortir du racisme sémantique et poser ces religions dans toute leur complexité au même titre que les autres religions du monde. Pourtant, alors que Lugira utilise cette notion depuis au moins les années 1990, je ne l'ai vue reprise dans aucun des travaux consultés sur les RTA. Mais qu'en est-il dans la réalité? Pour répondre à cette question, il faudrait jumeler à cette exploration très limitée d'interprétations savantes des données empiriques. Dans ce sens, quelles sont les positions des croyants de cette ou de ces religions? La notion d'*Africism* peut-elle faire sens pour les croyants des RTA? Comment nomment-ils leurs religions?

Conclusion générale

Comment présenter la complexité des religions traditionnelles africaines (RTA) et des réseaux de chercheurs qui se penchent sur différents aspects, dimensions et problématiques de ces religions? C'est la question qui traverse le présent mémoire, lequel a exploré diverses formes de représentations des religions traditionnelles africaines (RTA). Cette exploration a fait ressortir certaines difficultés et certains enjeux fondamentaux pour avoir un portrait de différents réseaux de chercheurs sur ces religions. On peut citer, notamment, l'identification, la sélection et l'accessibilité des outils de recherche et des ressources documentaires (encyclopédie, monographie, périodiques, base de données, etc.). On peut également citer la difficulté d'identifier et de mettre en scène de manière équitable des points vus différents ainsi que la localisation sociale relative au travail intellectuel.

Comme on l'a vu, les représentations des RTA dans les encyclopédies disponibles dans les universités montréalaises, de même que les représentations graphiques et cartographiques consultées dans différents médiums sous-estiment le dynamisme et l'importance des religions africaines parmi les religions du monde. De même, les articles encyclopédiques consultés ne mettent pas en valeur l'importante contribution africaine aux réflexions sur les RTA. Or, la production intellectuelle africaine sur les RTA est imposante. On s'en rend bien compte lorsqu'on utilise des stratégies de recherche qui mettent en valeur ce qui est produit dans différentes régions du monde.

Assurément, le monde du savoir n'est pas neutre. Qu'est-ce donc qu'un savoir international? Le savoir n'est-il pas toujours localisé? C'est ce qui se dégage des ouvrages encyclopédiques consultés, par exemple, qui ont une prétention internationale, mais qui dans les faits, ouvrent très peu sur le savoir des autres. Tendre à un état du savoir sur un sujet n'est-il pas un défi de taille, d'autant plus si on veut faire une présentation équitable de la contribution réelle de différents milieux universitaires? Pourtant, la valorisation du pluralisme des savoirs n'est-elle pas fondamentale pour plus de justice et d'équité entre personnes d'horizons divers, et pour reprendre les propos de Knight (2004 : 11), pour intégrer une dimension internationale et interculturelle aux fonctions d'enseignement et de recherche dans les universités canadiennes?

Il me semble que James A. Banks, directeur du *Center for Multicultural Education* de l'*University of Washington*, en abordant la situation des minorités et des différents groupes ethniques aux États-Unis rappelle bien les dangers d'un curriculum centré uniquement sur les conceptions du monde et de l'histoire du groupe dominant :

A mainstream-centric curriculum has negative consequences for mainstream students because it reinforces their false sense of superiority, gives them a misleading conception of their relationship with other racial and ethnic groups, and denies them the opportunity to benefit from the knowledge, perspectives, and frames of reference that can be gained from studying and experiencing other cultures and groups. [...] A mainstream-centric curriculum also denies mainstream U.S. students the opportunity to view their culture from the perspective of other cultures and groups. [...] In the mainstream-centric approach, events, themes, concepts, and issues are viewed primarily from the perspective of Anglo-Americans and Europeans. Events and cultural developments such as the European explorations in the Americas and the development of American music are viewed from Anglo and European perspectives and are evaluated using mainstream-centric criteria and points of view (Banks, 2009: 234).

Limites et recherches à poursuivre

Avant de penser connaître le domaine de recherche sur les RTA, c'est-à-dire, d'être en mesure de présenter un bon portrait des études sur les RTA et des représentations qui émergent de différents réseaux, j'ai beaucoup de chemin à faire, puisque ce mémoire n'est que mon premier exercice de recherche fort incomplet sur ce sujet. Par exemple, le chapitre premier n'a pas mis en scène des cartes, des schémas ou des données issues de milieux universitaires africains. À cet égard, il aurait été très intéressant de comparer des encyclopédies occidentales avec des encyclopédies africaines. Ce constat démontre combien il est important, pour les étudiants qui travaillent sur des sujets liés à d'autres environnements culturels et civilisationnels, de sortir des sentiers battus afin d'avoir accès, par exemple, à des documents qui ne sont pas recensés par nos outils de recherche, mais qui donnent accès à d'autres localisations sociales.

De même, le chapitre deux n'a traité que de la situation universitaire en Afrique de l'Ouest et je n'ai donné que quelques exemples pour certains pays anglophones, en particulier le Nigéria. En plus, il a comparé un nombre fort restreint d'articles de chercheurs occidentaux et africains, un nombre qui, à mon avis, est insuffisant pour tirer des conclusions solides, mais suffisant pour soulever un certain nombre de questions.

Enfin, le chapitre trois présente, lui aussi, un corpus restreint composé d'un seul document des auteurs retenus, alors qu'en triangulant plusieurs documents d'un même auteur, nous aurions pu pallier l'absence de certaines données et mieux saisir à la fois les continuités et les transformations dans les conceptions des auteurs et dans leurs représentations des RTA. Le choix de limiter cette section à ce corpus ne donne pas les outils nécessaires ni pour cartographier différents réseaux socio-idéologiques existants à différentes époques ni pour dégager certaines tendances, entre autres, théoriques, méthodologiques, théologiques, idéologiques, culturelles dans leurs représentations des RTA. La tension entre le « savoir », les « savoirs culturels », les « savoirs disciplinaires » et les « savoirs internationaux » reste donc à approfondir.

De plus, une des limites de ce mémoire est sans aucun doute l'absence de références aux croyants des RTA, tout comme à des réseaux musulmans. En effet, les auteurs mis en scène sont majoritairement de cultures chrétiennes. Toutefois, il est ardu pour une jeune étudiante occidentale de déceler si les auteurs ont une double appartenance religieuse lorsqu'ils n'en font pas mention ou de percevoir l'influence des RTA sur la conception du monde des auteurs, pour ceux, par exemple, qui ont grandi dans un milieu où elles étaient présentes. Me familiariser avec les enjeux liés à la production et à la diffusion du savoir savant dans ma propre société m'a demandé de nombreux efforts. Cela en dit long sur le travail à faire pour me familiariser avec ceux d'autres sociétés. J'ai donc tout un chemin à parcourir de ce côté pour m'outiller dans l'analyse de discours des acteurs et des réseaux de recherche afin de parvenir à mettre en scène de manière beaucoup plus dynamique la diversité des réseaux de recherche africains sur les RTA, surtout des réseaux « non europhones ». À cet égard, Kane rappelle l'importance d'étudier les diverses traditions intellectuelles qui existent en Afrique :

Il est impératif de repenser le quasi-monopole revendiqué par les langues et l'ordre épistémologique occidental dans les processus « d'intelligibilité du réel en Afrique » (Copans, 1993). [...] L'histoire intellectuelle de l'Afrique subsaharienne ne peut se résumer à l'étude des seuls intellectuels europhones. Il est important d'étudier les autres traditions intellectuelles, et nécessaire à ce titre de continuer le recensement des écrits en langues non occidentales, y compris en Arabe et en A^cjami. Cette tâche est d'autant plus urgente que certains de ces écrits n'ont été ni microfilmés, ni publiés (Kane, 2004: 55).

Par ailleurs, une autre limite de ce mémoire est de ne pas tenir compte des disciplines de la géographie et de la bibliothéconomie qui posent un certain nombre de problèmes formulés dans ce mémoire, notamment en ce qui a trait à la cartographie.

Tout compte fait, à la suite de ce travail de mémoire, il me semble que des années de recherche et d'études sont essentielles pour parvenir à une réelle compréhension de la diversité des conceptions et des représentations des RTA. Ce n'est qu'après avoir mis en scène une réelle diversité de positions idéologiques, théologiques, épistémologiques, tout en prenant en compte la grande diversité culturelle, religieuse, bref une variété de localisations sociales, qu'il sera possible de tenter une explication traduisant ou s'approchant de la réalité.

Pour les recherches à poursuivre, le choix des observatoires ne manque pas. Par exemple, je pourrais choisir de me concentrer uniquement sur l'étude des religions yoruba et igbo au Nigéria ou encore, je pourrais choisir uniquement les études sur la religion yoruba au sein de réseaux de chercheurs africains et africains-américains, ce qui impliquerait d'approfondir la structure organisationnelle des réseaux et de différents milieux universitaires.

Pour conclure, je souhaite que mon travail me permette de parvenir éventuellement à concevoir des outils pédagogiques pour représenter la complexité de ces religions et la diversité des études sur elles en m'appuyant sur une catégorisation des religions du monde plus adéquate où les RTA (ou l'*Africism*?) seraient représentées de manière plus équitable. Cela m'apparaît essentiel dans le contexte de l'internationalisation des universités québécoises et de manière plus générale, en fonction des objectifs de la vision interculturelle du Québec et des enjeux sociaux liés à la diversité culturelle et religieuse (Commission Bouchard-Taylor, cours d'éthique et de culture religieuse dans les écoles primaires et secondaires du Québec, etc.) pour aider au dialogue et à la compréhension mutuelle entre personnes ayant des systèmes de croyances, des idéologies et des conceptions du monde différentes. En fait, je veux devenir une chercheuse et une professeure universitaire pour accompagner mes futurs étudiants dans leur découverte du monde de la recherche et des enjeux socioculturels, religieux, idéologiques, politiques,

économiques, etc. sous-jacents à la rencontre de personnes ayant des présupposés culturels différents, tout en les encourageant à s'outiller pour concrétiser leurs ambitions.

C'est pourquoi je veux poursuivre mes études doctorales en sociologie de la connaissance afin de développer ma capacité à introduire de manière dynamique les liens entre la théorie, la méthodologie et la pratique dans un contexte de pluralisme religieux et dans des environnements culturels et civilisationnels variés.

Bibliographie

- Abimbola, Wande. (s.d). *Wande Abimbola*. En ligne. <<http://www.wandeabimbola.com/>> (consulté le 28/06/2009).
- ACDI. (2006). « *Stratégie de développement durable 2007-2009* ». Agence canadienne de développement international. En ligne. <<http://www.acdi-cida.gc.ca/sdd>> (consulté le 30/12/2009).
- Adherents.com. (2007). « *World Religions: Religion Statistics Geography Church Statistics* ». *Adherents.com*. En ligne. <<http://www.adherents.com/>> (consulté le 03/10/2009).
- Afigbo, Adiele Eberechukwu. (2006). « Ancestral Igbo Religion and Cosmos and the Idea of World Religion ». In T. Falola (ed), *Myth, History and Society. The Collected Works of Adiele Afigbo*. Trenton, Africa World Press, 207-217.
- Afigbo, Adiele Eberechukwu (1981). *Ropes of Sand. Studies in Igbo History and Culture*. Nsukka, University of Nigeria Press, 387 p.
- Afolayan, Michael Oladejo. (2004). « Epistemology: Defining and Conceptualizing Knowledge Among the Yoruba ». In N. S. Lawal, M.N.O. Sadiku et P. Ade Dopamu (eds), *Understanding Yoruba Life and Culture*. Trenton, Africa World Press, p.187-200.
- African Studies Center/MATRIX. (s.d). *Exploring Africa*. En ligne. <<http://exploringafrica.matrix.msu.edu/index.php>> (consulté le 06/01/2010).
- Ajadi, Timothy Olugbenga, Salawu, Ibrahim Olatunde et Adeoye, Femi Adetunji. (2008). « E-Learning and Distance Education in Nigeria ». *The Turkish Online Journal of Educational Technology*, vol. 7, no 4. En ligne. <<http://www.tojet.net/articles/747.pdf>> (consulté le 30/11/2009).
- Ajayi, Jacob Festus Ade. (1999). « The Ibadan School of History ». In T. Falola, *Traditions and Change in Africa. The Essays of J. f. Ade. Ajayi*. Trenton, Africa World Press, 468 p.
- Amiguet, Olivier et Julier, Claude. (1996). *Intervention systémique dans le travail social: repères épistémologiques éthiques et méthodologiques*. Genève, Éditions I.E.S et EESP, 351 p.
- Asante, Molefi Kete et Mazama, Ama. (2009). *Encyclopedia of African Religion*. Los Angeles, SAGE Publications, 866 p.
- AUCC. (2007). « Internationalisation des campus canadiens: Principaux thèmes abordés lors de l'édition 2007 de l'atelier Banque Scotia et AUCC sur l'excellence en internationalisation au sein des universités canadiennes ». *Association des universités et des collèges du Canada*. En ligne. 27 p. <http://www.aucc.ca/pdf/francais/publications/aucc-scotia_web_f.pdf> (consulté le 04/10/2009).
- Awolalu, Joseph Omosade. (1991). « African Traditional Religion as an Academic Discipline ». In E. M. Uka (ed), *Readings in African Traditional Religion: Structure, Meaning, Relevance, Future*. Bern, Peter Lang, p. 123-138.
- Battestini, Simon. (2006). *De l'écrit africain à l'oral. Le phénomène graphique africain*. Paris, L'Harmattan, 307 p.
- Banks, James Albert. (2009). « Approach to Multicultural Curriculum Reform ». In J. A. Banks and C. A. McGee Banks (eds), *Multicultural education, Issues and Perspectives*. 7e édition. New York, John Wiley & Sons, p. 233-258.
- Bob-Duru, R. Chukudebe. (1992). « Ethnographic Mapping of Igbo Settlements ». In A.E. Afigbo (ed), *Groundwork of Igbo History*. Lagos, Vista Books, p. 96 à 115.
- Boisvert, Danielle. (2003). « La recherche documentaire et l'accès à l'information ». In B. Gauthier (éd.), *Recherche sociale: De la problématique à la collecte des données*. Sainte-Foy, Presses de l'Université du Québec, p.85-102.
- Bona, Touam Dénètem. (2006). « Dieux africains et "nationalisme noir " aux États-Unis ». *Africultures*. En ligne. <<http://www.africultures.com/php/index.php?nav=article&no=4267>> (consulté le 15/09/2009).

- Bond, Sheryl et Lemasson, Jean-Pierre. (1999). *Un nouveau monde du savoir: Les universités canadiennes et la mondialisation*. Ottawa, Centre de recherches et de développement international (CRDI), 330 p.
- Brandon, George. (2009). « Orisha ». In M. K. Asante et A. Mazama (eds), *Encyclopedia of African religion*. Thousand Oaks, Sage Publications, p.503.
- Brandon, George. (2009). « Santeria ». In M. K. Asante et A. Mazama (eds), *Encyclopedia of African Religion*. Thousand Oaks, Sage Publications, p. 589
- Brandon, George. (1993). *Santeria from Africa to the New World: Dead Sell Memories*. Bloomington and Indiana, Indiana University Press, 206 p.
- Brockman, Norbert C. (1994). « Kagame, Alexis ». *Dictionary of African Christian Biography*. En ligne. <http://www.dacb.org/stories/rwanda/kagame_alexis.html> (consulté le 20/05/2010).
- Bureau, René. (1991). « L'Afrique noire ». In *Encyclopédie des religions*. Paris, Universalis, vol. 2, p. 133-135.
- Capone, Stefania. (2005). *Les Yoruba du Nouveau Monde*. Religion, ethnicité et nationalisme noir aux États-Unis. Paris, Karthala, 395 p.
- Capone, Stefania. (1999). Les dieux sur le Net: L'essor des religions d'origine africaine aux États-Unis. *L'Homme*, vol. 151, p. 47-74.
- Catholic-Pages. (2007). « Cardinal Arinze ». En ligne. <http://www.catholic-pages.com/hierarchy/cardinals_bio.asp?ref=8> (consulté le 1er février 2010).
- Cengage Learning. (2010a). *Cengage Learning*. En ligne. <<http://www.cengage.com/>> (consulté le 17/11/2009).
- Cengage Learning. (2010b). « About us ». En ligne. <<http://www.cengage.com/about/>> (consulté le 17/11/2009).
- Changa, Ibo. (2009). « Ibo ». In M. K. Asante et A. Mazama (eds), *Encyclopedia of African religion*. Thousand Oaks, Sage Publications, p. 333-334.
- Chidester, David. (2008). « Religion and the Study of Africa ». In J. Middleton (ed), *New Encyclopedia of Africa*. Farmington Hills, Charles Scribner's Sons, p. 313-316.
- Chitando, Ezra. (2008). « Sub-Saharan Africa ». In G. D. Alles (ed), *Religious Studies: A Global View*. New York, Routledge, p. 102-125.
- Chitando, Ezra. (2001). « "Insiders" and "Outsiders" in the Study of African Traditional Religions: One More Time! ». *Missionalia*, vol. 29, no1, p. 43-54.
- Colliot-Thélène, Catherine. (2003). « *Weltanschauung* ». In *Grand dictionnaire de la philosophie*. Paris, Larousse, CNRS éditions.
- Copinschi, Philippe. (2006). « *Afrique, richesse du multiple* ». En ligne. 54 p. <<http://www.unistrat.com/IMG/pdf/afrique-2.pdf>> (consulté le 15/10/2009).
- Coulon, Christian. (2002). « Aires et frontières religieuses en Afrique ». Gérard Dorel (dir.), *Les Actes du FIG 2002, Religion et Géographie*. En ligne. <http://fig-st-die.education.fr/actes/actes_2002/coulon/article.htm> (consulté le 10/03/2010).
- Cox, L. James. (2007). *From Primitive to Indigenous: The Academic Study of Indigenous Religions*. Aldershot, Ashgate Publishing Limited, 194 p.
- Cox, L. James. (1996). « The Classification 'Primal Religions' as a Non-Empirical Christian Theological Construct ». *Studies in World Christianity* 2, p. 55-76.
- Crowther, Paul, Joris, Michael, Otten, Matthias, Nilsson, Bengt, Teekens, Hanneke, et al. (2000). *Internationalisation at Home: A Position Paper*. En ligne. 42 p. <<http://www.eaie.nl/IaH/IaHPositionPaper.pdf>> (consulté le 30/12/2009).
- CSE. (2005). *L'internationalisation: nourrir le dynamisme des universités québécoises*. En ligne. 104 p. <<http://www.cse.gouv.qc.ca/fichiers/documents/publications/50-0449.pdf>> (consulté le 3/03/2010).
- De Boeck, Guy. (s.d) « Dis Bwana, tu n'as pas vu mon ethnique? L'ingénierie ethnique: Libres propos sur une arme idéologique ». *Congo Forum*. En ligne. <<http://www.congoforum.be/fr/ongodetail.asp?subitem=20&id=7038&Congofiche=selected>> (consulté le 10/10/2009).

- Donnadieu, Gérard et Karsky, Michel. (2002). *La systémique, penser et agir dans la complexité*, Liaisons, Paris, 272 p.
- Dorier-Appril, Elisabeth. (2008). « Le pluralisme chrétien ». *Questions Internationales*, Le christianisme dans le monde 29. Paris, La documentation française, p.1-11.
- Durand-Dastes, François. (2004). « Ethnie ». *Hypergééo*. En ligne. <http://www.hypergeo.eu/article.php?id_article=387> (consulté le 5/10/2009).
- Eid, Paul. (2006). « Portrait religieux du Québec en quelques tableaux ». *CDPDJ*. En ligne. 12 p. <<http://www.cdpedj.qc.ca/fr/placedelareligion/docs/religion-Quebec-statistiques.pdf>> (consulté le 28/03/2010).
- EIDO-IDEA. (2005). « Ethnie ». *Irenees.net, Site web de ressources pour la paix*. En ligne. <<http://www.irenees.net/fr/fiches/notions/fiche-notions-67.html>> (consulté le 02/02/2010).
- Ejizu, Ifeanyi Christopher. (1998). « Emergent key issues in the study of African Traditional Religions ». *Afrikaworld*, 12 p. En ligne. <<http://www.afrikaworld.net/afrel/ejizu.htm>> (consulté le 10/11/2009).
- Eliade, Mircea et Couliano, Ioan Petru, (1991). *The Eliade Guide to World Religions*. San Francisco, HarperSanFrancisco, 301 p.
- Elsevier. (2010a). *Elsevier*. En ligne. <www.elsevier.com> (consulté le 08/02/2010).
- Elsevier. (2010b). « Elsevier at a Glance ». En ligne. <http://www.elsevier.com/wps/find/intro.cws_home/ata glance> (consulté le 09/02/2010).
- Ethnologue. (2009). « Statistical Summaries ». *Ethnologue: Language of the World*. En ligne. <http://www.ethnologue.com/ethno_docs/distribution.asp?by=area> (consulté le 07/01/2010)
- Falola, Toyin et Heaton, Matthew. (2005). « Introduction ». In T. Falola (ed), *Igbo History and Society. The Essays of Adiele Afigbo*. Trenton, AfricaWorldPress, 651 p.
- Frérot-Tolba, Anne-Marie. (1999). *Villes de sables. Les cités bibliothèques du désert mauritanien*. Paris, Hazan, 190 p.
- Fyfe, Christopher. (2008). « Blyden, Edward Wilmot ». In. J. Middleton et J. Miller (eds), *New Encyclopedia of Africa*, Farmington Hills, Charles Scribner's Sons, p. 241-242.
- GEP. (2004). « About the GEP ». *The Global Education Project*. En ligne. <<http://www.theglobaleducationproject.org/about.php>> (consulté le 29/12/2009).
- Gingras, François-Pierre. (2003). « Sociologie de la connaissance ». In B. Gauthier (dir.), *Recherche sociale. De la problématique à la collecte des données*. 4^e édition. Sainte-Foy, Presses de l'Université du Québec, p. 19-48.
- Goodland, Robert. (1982). *Tribal peoples and economic development: human ecologic considerations*. Washington, World Bank, 111 p.
- Goyette, Gabrielle et Lessard-Hébert, Michelle. (1987). *La recherche-action, ses fonctions, ses fondements et son instrumentation*. Québec, Presses de l'Université du Québec, 204 p.
- Gouteux, Jean-Paul. (2006). « Construction et diffusion des représentations sociales de l'Afrique et des Africains en France ». En ligne. <<http://1libertaire.free.fr/RacismDifferentialist03.html>> (consulté le 18/10/2009).
- Grillo, Laura. (1999). « African Religions ». In S. Young (ed), *Encyclopedia of Women and World Religion*. New York, Macmillan Reference USA, vol. 1, p. 6-12.
- Grottanelli, Vinigi. et Baum, Robert M. (2005). « African Religions: History of Study ». In L. Jones (ed), *Encyclopedia of Religion*. Detroit, MacMillan USA, vol. 1, p. 111-119.
- Guemadji-Gbedemah, Tété Enyon. (2008). « L'Open University du Nigéria : un géant de l'EAD en Afrique ». *Thot Cursus. Le monde de la formation à distance*. En ligne. <<http://www.cursus.edu/?module=document&uid=64818&type=1&division=19>> (consulté le 30/08/2009).
- Hackett, Rosalind I.J. (1988). « The Academic Study of Religion in Nigeria ». *Religion* 18, p. 37-46.
- Haar, Gerrie ter. (2000). « World Religions and Community Religions. Where does Africa fit in? ». Paper presented at Centre of African Studies, University of Copenhagen, 21/09/1999, 13 p.
- Harvey, Graham. (2006). *Animism. Respecting the Living World*. New York, Columbia University Press, 262 p.

- Houle, Gilles. (1979). « L'idéologie, un mode de connaissance ». *Sociologie et sociétés*, vol. 11, no 1, p. 123-145.
- Ibadan Cultural Studies Group. (2007). *Ibadan Cultural Studies Group*. En ligne. <<http://ibadanculturalstudiesgroup.org/>> (consulté le 16 /03/2010).
- Idowu, Emmanuel Bolaji. (1973). *African Traditional Religion: A Definition*. Maryknoll, N.Y, Orbis Books, 228 p.
- IHERI-AB. (s.d.). *Institut des Hautes Études et de la Recherches Islamiques Ahmed Baba*. En ligne. <<http://www.sum.uio.no/research/mali/timbuktu/cedrab/index.html>> (consulté le 02/12/2009).
- Ikenga-Metuh, Emefie. (1987). *Comparative Studies of African Traditional Religions*. Onisha, IMICO Publishers, 288 p.
- Isizoh, Chidi Denis. (2010). *African Traditional Religion*. En ligne. <<http://www.afrikaworld.net/afrel/>> (consulté le 18/02/2010).
- Jones, Lindsay. (2005). *Encyclopedia of religion*. 2e édition. MacMillan Reference, Farrington, ,13 500 p.
- Kane, Ousmane. (2003). *Intellectuels non europhones*. Dakar, Codesria, 71 p.
- Kanogo, Tabitha. (2008). « Kenyatta, Jomo ». In. J. Middleton et J. Miller (eds), *New Encyclopedia of Africa*, Farmington Hills, Charles Scribner's Sons, p. 108-109.
- Knight, Jane. (1999). « Thèmes et tendances de l'internationalisation: Une optique comparative. In S. Bond et J.-P. Lemasson (eds), *Un nouveau monde du savoir: les universités canadiennes et la mondialisation*. Ottawa, CRDI, 18 p.
- Ladmiral, Jean-René et Lipiansky Edmond, Marc. (1989). *La communication interculturelle*. Paris, Armand Colin, 318 p.
- Larousse. (2009). « Négritude ». *Encyclopédie Larousse en ligne*. En ligne. <<http://www.larousse.fr/encyclopedie/litterature/négritude/175565>> (consulté le 29/07/2009).
- Lavergne, Réal. et Saxby, John. (2001). *Le développement des capacités: vision et conséquences. Développement des capacités*. Collection de publications hors série sur le développement des capacités, no 3, ACDI Direction générale des politiques.
- Lawal, Babatunde. (2008). « Azikiwe, Benjamin Nnamdi ». In. J. Middleton et J. Miller (eds), *New Encyclopedia of Africa*, Farmington Hills, Charles Scribner's Sons, p. 208-209.
- Lemasson, Jean-Pierre. (1999). « L'internationalisation des universités canadiennes ». In *Un nouveau monde du savoir: Les universités canadiennes et la mondialisation*. Ottawa, Centre de recherches pour le développement international (CRDI), 19 p.
- Lenoir, Frédéric et Tardan-Masquelier, Ysé. (1997). « Les religions indigènes ». In F. Lenoir et Y. Tardan-Masquelier (eds), *Encyclopédie des religions*. Paris, Bayard Éditions, p.1155.
- Lessard-Hébert, Michelle et al. (1995). *La recherche qualitative, Fondements et pratiques*. Montréal, Éditions Nouvelles, 124 p.
- Lipiansky, Edmond Marc. (1999). « Pédagogie des rencontres interculturelles ». In E.M. Lipiansky et J. Demorgon (eds), *Guide de l'interculturel en formation*. Paris, Retz, 349 p.
- Lomomba, Emongo. (1998). « La tradition et son questionnement: Vers un lieu de fondation épistémologique ». In *Anthropologie et Sociétés*, vol 22, no1, p.137-151.
- Lugira, Aloysius Muzzanganda. (2001). « Africism: A Response To the Onomastic Plight of African Religion ». *Religion and Theology*, vol. 8, no12, p. 42-60.
- Lugira, Aloysius Muzzanganda. (2000). « A Geontological Approach to African Religion and Philosophy ». In *Third World and Global Development: Continuing the Search for a New Paradigm* (Chicago, 15-18 mars 2000). Chicago, Third World Conference, 44 p.
- Lugira, Aloysius Muzzanganda. (1999). *African religion. World religions*. New York, Facts On File, 128 p.
- Lugira, Aloysius Muzzanganda. (1997). *Africism: A Response to Semantic Racism*. Paper presented at the Academic Development Center, Oneill Library, Boston College, 3 dec. 1997. En ligne. <<http://www2.bc.edu/~lugira/africism2.htm>> (consulté le 20/01/2010).
- Lugira, Aloysius Muzzanganda. (1996). *From Fetishism to Africism. Towards A Consolidated Name of African Autochtonal Religion and Philosophy*. Boston, Afrisource Publications.

- Magesa, Laurenti. (1997). *African Religion: The Moral Traditions of Abundant Life*. Orbis Books, New York, 296 p.
- Mamora, Olorunnimbe. (2006). « Yoruba at home and in diaspora: Partnering for development ». *Nigeriaworld*. En ligne. <<http://nigeriaworld.com/articles/2006/aug/183.html>> (consulté le 25/08/2009).
- Matthews, Warren. (2004). *World Religion*. Belmont, Thomson Wadsworth, 4^e édition, 459 p.
- Mbiti, John Sanuel. (1969). *African religions and philosophy*. New York, Praeger, 288 p.
- Mbon, Friday M. (1996). « Some Methodological Issues in the Academic Study of West African Traditional Religions ». In J. Platvoet, J. Cox and J. O. K. Olupona (eds), *The Study of Religions in Africa: Past, Present and Prospects*. Cambridge, Roots and Branches, 172-182.
- Mbougouen, Hervé. (2003). « Kwame Nkrumah (1909-1972) le père du panafricanisme ». *Grioo.com*. En ligne. <<http://www.grioo.com/info510.html>> (consulté le 12/02/2010).
- Middleton, John et Miller, Joseph C. (2008). *New Encyclopedia of Africa*, Farmington Hills, MI: Charles Scribner's Sons, 2^e édition, 3500 p.
- Mulago, Vincent Kwa Cikala. (1980). *La religion traditionnelle des Bantus et leur vision du monde*. 2^e ed. Kinshasa, Faculté de théologie catholique, 214 p.
- Muturzikin. (2007). « Carte linguistique en Afrique : Nigeria et Cameroun ». *Muturzikin.com*. En ligne. <<http://www.muturzikin.com/cartenigeria.htm>> (consulté le 30/11/2009).
- National African Religion Congress. (2010). *National African Religion Congress: The Certifying Board for Priests and Priestesses of African-Based Religion Worldwide*. En ligne. <<http://www.narcworld.com/home.html#>> (consulté le 14/10/2009).
- NUC. (s.d.). *National Universities Commission*. En ligne. <<http://www.nuc.edu.ng/default.asp>> (consulté le 4/01/2010).
- Ndlovu, Hebron. L. (1997). « Interpretations of African Religions by African Scholars ». *ATISCA bulletin* 7, p. 22-30.
- New World Encyclopedia. (2008). « Azikiwe, Nnamdi ». *New World Encyclopedia*. En ligne. <http://www.newworldencyclopedia.org/entry/Nnamdi_Azikiwe> (consulté le 12/02/2010).
- Nilsson, Bengt. (2001). « Internationalising the curriculum ». *Internationalisation at Home: A Position Paper*. En ligne. 46 p. <<http://www.eaie.org/IaH/IaHPositionPaper.pdf>> (consulté le 02/12/2009).
- Northwestern University. (2010). *Institute for the Study of Islamic Thought in Africa (ISITA)*. En ligne. <http://www.northwestern.edu/african-studies/programs_isia.html> (consulté le 2/12/2009).
- Obafemi Awolowo University. (2010). *Obafemi Awolowo University, Ile-Ife*. En ligne. <<http://www.oauife.edu.ng/>> (consulté le 4/01/2010).
- Ochwada, Hannington. (2004). « African Religions and Holy People ». In P. Jestic (ed), *Holy people of the world: a cross-cultural encyclopedia*. Santa-Barbara, ABC-Clio, p.16-20.
- OCLC. (2010). *WorldCat: Un catalogue mondial*. En ligne. <<http://www.oclc.org/ca/fr/worldcat/catalog/default.htm>> (consulté le 03 mars 2010).
- Ofosu-Appiah, Lawrence Henry Yaw. (1977). « Sarbah, John Mensah ». *Dictionary of African Christian Biography*. En ligne. <http://www.dacb.org/stories/ghana/sarbah_john.html> (consulté le 12/02/2010).
- Oguagha, Philip, Adigwe. (1992). « The Igbo and Their Neighbours ». In A.E. Afigbo (ed), *Groundwork of Igbo History*. Lagos, Vista Books, p. 362 à 382.
- Ogundayo, Biodun. (2009). « Yoruba ». In M. K. Asante et A. Mazama (eds), *Encyclopedia of African Religion*. Los Angeles, SAGE Publications, 738-739.
- Ojo, Mathews A. (1988). « Agbebi, Mojola (David Brown Vincent) ». *Dictionary of African Christian Biography*. En ligne. <http://www.dacb.org/stories/nigeria/agbebi_2mojola.html> (consulté le 12/02/2010).
- Oloyede, Olanrewaju Is-haq. (1986). « Comparaison et contraste entre les concepts de Dieu dans la Religion traditionnelle, le Christianisme et l'Islam ». *Bulletin l'Islam et les relations islamo-chrétiennes en Afrique*, vol 4, no2, p. 3-19.

- Olupona, Jacob Kehinde. (1996a). « The Study of religions in West Africa: A Brief Survey ». In J. G. Platvoet, J. L. Cox and J. O. K. Olupona (eds). *The Study of Religions in Africa: Past, Present and Prospects*. Cambridge, Roots & Branches, p. 211-219.
- Olupona, Jacob Kehinde. (1996b). « The Study of Religions in Nigeria. ». In J. G. Platvoet, J. L. Cox and J. O. K. Olupona (eds). *The Study of Religions in Africa: Past, Present and Prospects*. Cambridge, Roots & Branches, p. 185 à 210.
- Olupona, Jacob Kehinde. (1993). « The Study of Yoruba Religious Tradition in Historical Perspective ». *Numen* 40, p. 240-273.
- Onunwa, Udobata Rufus. (1991). « African Traditional Religion in African Scholarship: an Historical Analysis ». In E.M. Uka (ed.), *Readings in African Traditional Religion: structure, Meaning, Relevance, Future*. Bern, Peter Lang, p.109-122.
- OnlineNigeria. (2010). « Igbo People ». *OnlineNigeria*. En ligne. <<http://www.onlinenigeria.com/finance/?blurb=668>> (consulté le 26/05/2010).
- Opoku, Kofi Asare. (2004). « Religion: African Traditional Religion ». In P. M. Peek et K. Yankah (eds), *African Folklore: An Encyclopedia*. New York, Routledge, p.389-391.
- Opoku, Kofi Asare. (1993). « African Traditional Religion: An Enduring Heritage ». In J. Olupona et S. S. Nyang, *Religious Plurality in Africa*. New York, Mouton de Gruyter, p. 66-82.
- Opoku, Kofi Asare. (1977). *West African Traditional Religion*. Accra, FEP International Private Limited, 170 p.
- Orisha World. (s.d.) International Congress of Orisa Tradition and Culture. En ligne. <<http://www.orisaworld.org/pages/1/index.htm>> (consulté le 17/01/2010).
- Parrinder, Geoffrey. (1954). *African Traditional Religion*. London, New York, Hutchinson's University Library, 151 p.
- P'Bitek, Okot. (1970). *African Religions in Western Scholarship*. Kampala, East African Literature Bureau, 139 p.
- Peel, John David Yeadon. (2001). « African Studies: Religion ». In N. J. Smelser and P. B. Baltes (eds), *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*. Oxford, Elsevier Science, vol. 1, p. 259-263.
- Pescosolido, Bernice (2006). « The Sociology of Social Networks ». In C.D. Bryant, D.L. Peck (eds), *21st Century Sociology: A Reference Handbook*, p. 209-217.
- Platvoet, Jan G. (1996). « From Object to subject. A History of the Study of the religions of Africa ». In J. Platvoet, J. Cox et J. Olupona (eds), *Religions in Africa, Past, present and prospects*. Cambridge, Roots and Branches, p. 105-138.
- Platvoet, Jan G. (1989). « The institutional Environment of the Study of Religions in Africa South of the Sahara ». In M. Pye (ed), *Marburg Revisited: Institutions and Strategies in the Study of Religions*. Marburg, Diagonal-Verlag, p. 107-126.
- Pourtier, Roland. (2002). « Les territoires des religions en Afrique: Enjeux et acteurs ». Gérard Dorel (dir.), *Les Actes du FIG 2002, Religion et Géographie*. En ligne. <http://fig-st-die.education.fr/actes/actes_2002/pourtier/article.htm> (consulté le 10/03/2010).
- Rathbone, Richard. (2008). « Busia, Kofi A. ». In J. Middleton et J. Miller (eds), *New Encyclopedia of Africa*, Farmington Hills, Charles Scribner's Sons, p. 290.
- Riggs, Thomas. (2006). *WorldMark Encyclopedia of Religious Practices*. Farmington Hills, Thomson Gale, 2085 p.
- Rinsum van, Henk J. (2004). « "They became slaves of their definitions." Okot p'Bitek (1931-1982) and the European Traditions in the Study of African Religions ». In F. Ludwig et A. Adogame, *European Traditions in the Study of Religion in Africa*. Wiesbaden, Harrassowitz verlag, p.23-38.
- Rist, Gilbert. (2003). « Le "développement" : la violence symbolique d'une croyance ». In C. COMELIAU (dir.), *Brouillons pour l'avenir, Contributions au débat sur les alternatives*. Paris, PUF, p. 135-151
- Rist, Gilbert. (2001). *Le développement. Histoire d'une croyance occidentale*. 2^e édition, Coll. Références inédites. Paris, Presses de Sciences po. 427 p.

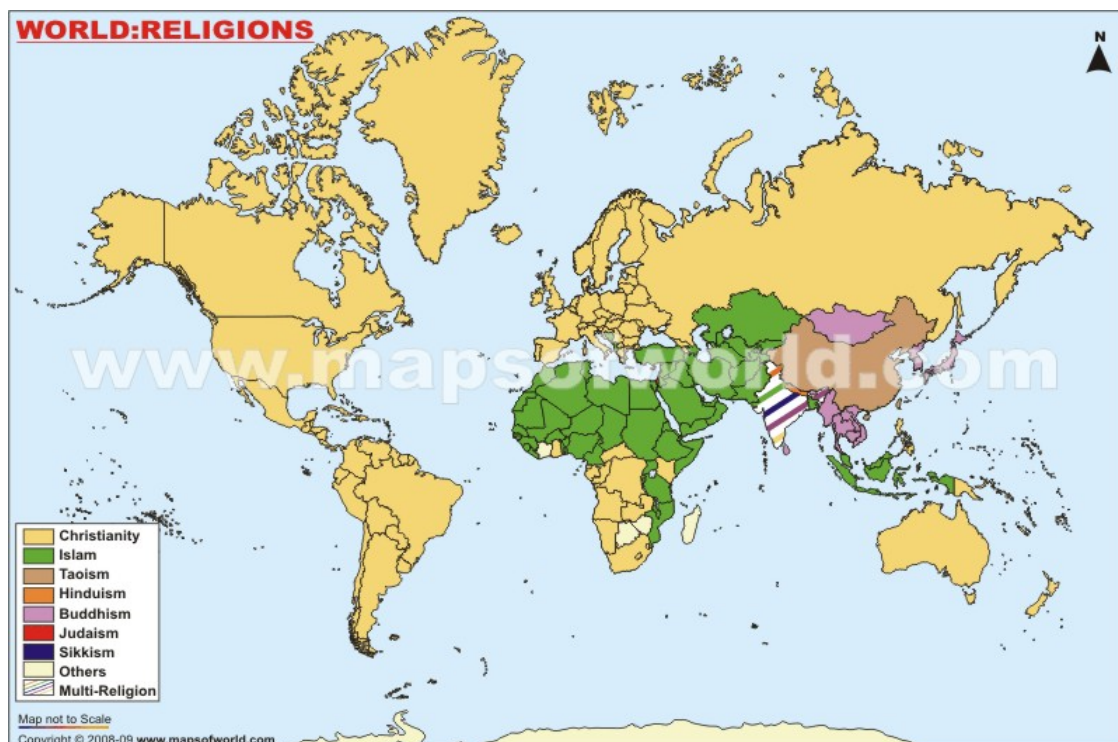
- Rist, Gilbert. (1988). « Le développement est-il rationnel ? Un concept occidental à l'épreuve de la démarche interculturelle ». *Pluralisme et école. Jalons pour une approche critique de la formation des éducateurs*. Québec, IQRC, p.57-84.
- Rivzi, Fazal. (2000). « Internationalisation of Curriculum ». En ligne. 8 p. <<http://www.eotu.uiuc.edu/events/RIZVIPaperInternatRMIT.pdf>> (consulté le 30/10/2009).
- Sabourin, Paul. (2008). Notes de cours SOL 6212 Analyse de discours, document inédit. Université de Montréal.
- Sabourin, Paul. (2003). « L'analyse de contenu : un élément central de la problématique méthodologique de la recherche sociale ». In Benoît Gauthier (dir.), *La recherche sociale : de la problématique à la collecte de données*. Sainte-Foy, PUQ, p.357-385.
- Sadri, Ahmad. (1998). « Civilizational Imagination and Ethnic Coexistence ». In E. Weiner et Alan B Silkfa (eds), *The handbook of Interethnic*. New York, Continuum, p. 82-93.
- Saint-Moulin, Léon. (2001). De l'ethnie à la nation. *Afriquespoir* no13, jan-mars 2001, p. 24-26. En ligne. <<http://www.afriquespoir.com/Ae13/page7.htm>> (consulté le 20/08/2009).
- Salganik, Matthew et Heckathorn, Douglas D. (2004). « Sampling and Estimation in Hidden Populations Using Respondent Driven Sampling ». *Sociological Methodology*, vol. 34, p.193-239.
- Schein, Edgar H. (2004). *Organizational Culture and Leadership*. 3^e édition. San Francisco, Jossey-Bass., 464 p.
- Schmidt, Roger., Sager, Gene C., Carney, Gerald T. et al. (2005). « World Dispersion of the Jewish Population, 2002 ». *Patterns of Religion*. 2^e éd. Belmont, Wadsworth Publishing, p. 306.
- Shaw, Rosalind. (1990a). « The Invention of 'African Traditional Religion' ». *Religion* 20, 339-353.
- Shaw, Rosalind. (1990b). « 'Traditional' African Religions ». In U. King (ed.), *Turning Points in the Study of African Religions. Essays in Honour of Geoffrey Parrinder*. Edinburgh, T & T Clark, p. 181-191.
- Shorter, Aylward. (1997). « Secularism in Africa: Introducing the Problem. » *African Christian Studies* 13 (1), March 1997, p. 1-5. En ligne. <<http://www.sedos.org/english/shorter.htm>> (consulté le 06/08/2009).
- Smart, Ninian et Denny, W. Frederick. (2007). *Atlas of the World's Religions*. 2^e édition. Oxford University Press, 272 p.
- Smart, Ninian. (2000). *Atlas des religions dans le monde*. Köln, Könnemann, 240 p.
- Smelser, Neil J. et Baltes, Paul B. (2001). *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*. N. J. Smelser et P. B. Baltes (eds), Oxford, Elsevier, 17 500 p. (26 volumes).
- Some, David, K. et Khaemba, Battan M. (2004). *Internationalisation of higher education: The African experience and perspective*. Eldoret, Moi University Press, 347 p.
- Somé, Magloire. (2002). « Les cultures africaines à l'épreuve de la colonisation ». En ligne. p. 41-59. <<http://www.codesria.org/Links/Publications/zamani9/some.pdf>> (consulté le 10/09/2009).
- Taiwo, Olufemi. (2008). « Òrìsà: A Prolegomenon to a Philosophy of Yorùbá Religion ». In J.K. Olupona et T. Rey (eds), *Òrìsà dévotion as World Religion: The Globalization of Yorùbá Religious Culture*. Madison, University of Wisconsin Press, p.84-105.
- Taylor, Anne-Christine. (2004). « Ethnie ». In P. Bonte et M. Izard (dir), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. 3^e éd. Paris, PUF, p. 242.
- The Metropolitan Museum of Art. (2000a). « The Empires of the Western Sudan ». *Heilbrunn Timeline of Art History*. En ligne. <http://www.metmuseum.org/toah/hd/wsem/hd_wsem.htm> (consulté le 28/04/2010).
- The Metropolitan Museum of Art. (2000b). « The Empires of the Western Sudan: Songhai Empire ». *Heilbrunn Timeline of Art History*. En ligne. <http://www.metmuseum.org/toah/hd/sghi/hd_sghi.htm> (consulté le 28/04/2010).

- The Metropolitan Museum of Art. (2000c). « The Empires of the Western Sudan: Mali Empire ». *Heilbrunn Timeline of Art History*. En ligne. <http://www.metmuseum.org/toah/hd/mali/hd_mali.htm> (consulté le 28/04/2010).
- The Metropolitan Museum of Art. (2000d). « Western and Central Sudan, 1400–1600 A.D ». *Heilbrunn Timeline of Art History*. En ligne. <<http://www.metmuseum.org/toah/ht/?period=08®ion=afu#/Key-Events>> (consulté le 28/04/2010).
- The Yard. (2008). « Jacob Olupona: A Pluralistic Vision ». *The Yard Magazine*. En ligne. <<http://yardmagazine.harvard.edu/jacob-olupona-a-pluralistic-vision/>> (consulté le 05/05/2010).
- Thomas, Douglas E. (2005). *African Traditional Religion in the Modern World*. London, McFarland, p.150.
- Thoulouis, Gary. (2008a). « Danquah, Joseph Kwame Kyeretwi Boakye » In. J. Middleton et J. Miller (eds), *New Encyclopedia of Africa*, Farmington Hills, Charles Scribner's Sons, p. 9-10.
- Thoulouis, Gary. (2008b). « Casely-Hayford, Joseph Ephraim ». In. J. Middleton et J. Miller (eds), *New Encyclopedia of Africa*, Farmington Hills, Charles Scribner's Sons, p. 339-340.
- Uka, Emele Mba. (1991). E.M. Uka (ed.), *Readings in African Traditional Religion: structure, Meaning, Relevance, Future*. Bern, Peter Lang, 393 p.
- UNFPA. (2009). « *State of World Population 2009* ». En ligne. 94p. <http://www.unfpa.org/swp/2009/en/pdf/EN_SOWP09.pdf> (consulté le 01/01/2010).
- Université de Montréal, Vice rectorat-international et responsable des études supérieures. (2006). *Stratégie d'internationalisation de 2e génération*. En ligne. 37 p. <<http://www.international.umontreal.ca/documents/pdf/StrategieInternUdeMnov2006.pdf>> (consulté le 15/02/2010).
- University of Ibadan. (2010). *University of Ibadan Nigeria's Premier University*. En ligne. <<http://www.ui.edu.ng/>> (consulté le 04/01/2010).
- University of Ibadan. (2006). *University of Ibadan Distance Learning Center*. En ligne. <<http://dlcui.org/degree.aspx>> (consulté le 05/01/2010).
- University of Ilorin. (2008). *University of Ilorin, Ilorin, Nigeria*. En ligne. <<http://www.unilorin.edu.ng/>> (consulté le 04/01/2010).
- University of Lagos. (2006). *University of Lagos, Nigeria*. En ligne. <<http://www.unilag.edu.ng/>> (consulté le 04/01/2010).
- University of Nigeria Nsukka. (2010). *University of Nigeria Nsukka*. En ligne. <<http://www.unn.edu.ng/>> (consulté le 04/01/2010).
- Vansina, Jan. (2008). « Kagame, Alexis ». In. J. Middleton et J. Miller (eds), *New Encyclopedia of Africa*, Farmington Hills, Charles Scribner's Sons, p. 87.
- Walls, Andrew. (2004). « Geoffrey Parrinder (*1910) and the Study of Religion in West Africa ». In F. Ludwig et A. Adogame (eds), *European Traditions in the Study of Religion in Africa*. Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, p. 207-215.
- Warnke, Georgia. (1997). « Legitimate prejudices ». *Laval théologique et philosophique*. Université Laval, Québec, vol. 53, p.80-102.
- Watzlawick, Paul, Fisch Richard et Weakland, John H. (1975). *Changements: paradoxes et psychothérapie*. Paris, Éditions du Seuil, 189 p.
- Westerlund, David. (1985). *African Religion in African Scholarship: A Preliminary Study of the Religious and Political Background*. Stockholm, Almqvist & Wiksell International, 104 p.
- Yansane, Aguibou Y. (1985). « Cultural, Political, and Economic Universals in West Africa ». In M. K. Asante et K. W. Asante (eds), *African Culture. The Rhythms of Unity*. Westport, Greenwood Press, p. 39-68.
- Wyse, Akintola J.G. (1979). « John Augustus Abayomi-Cole ». *Dictionary of African Christian Biography*. En ligne. <http://www.dacb.org/stories/sierraleone/abayomi_cole.html> (consulté le 12/02/2010).
- Zuccala, Alesia. (2006). « Modeling the Invisible College ». *Journal of the American Society for Information Science and Technology*, 57(2), p. 1-29.

Annexe 1 : Cartes illustrant différentes représentations des religions dans le monde

Figure 10 - Une représentation qui crée l'impression que le christianisme est la seule religion pratiquée dans plusieurs régions du monde

Sur cette carte, les RTA ne sont pas représentées. Le continent africain est divisé entre l'islam et le christianisme. Trois pays africains, soit la Côte d'Ivoire, le Botswana et le Zimbabwe, sont représentés par la catégorie « *Other* ». Seule l'Inde est représentée par la catégorie « *Multi-Religion* ». Pourquoi cette catégorie est-elle appliquée uniquement à ce pays, sachant la diversité religieuse existante en Afrique, par exemple?

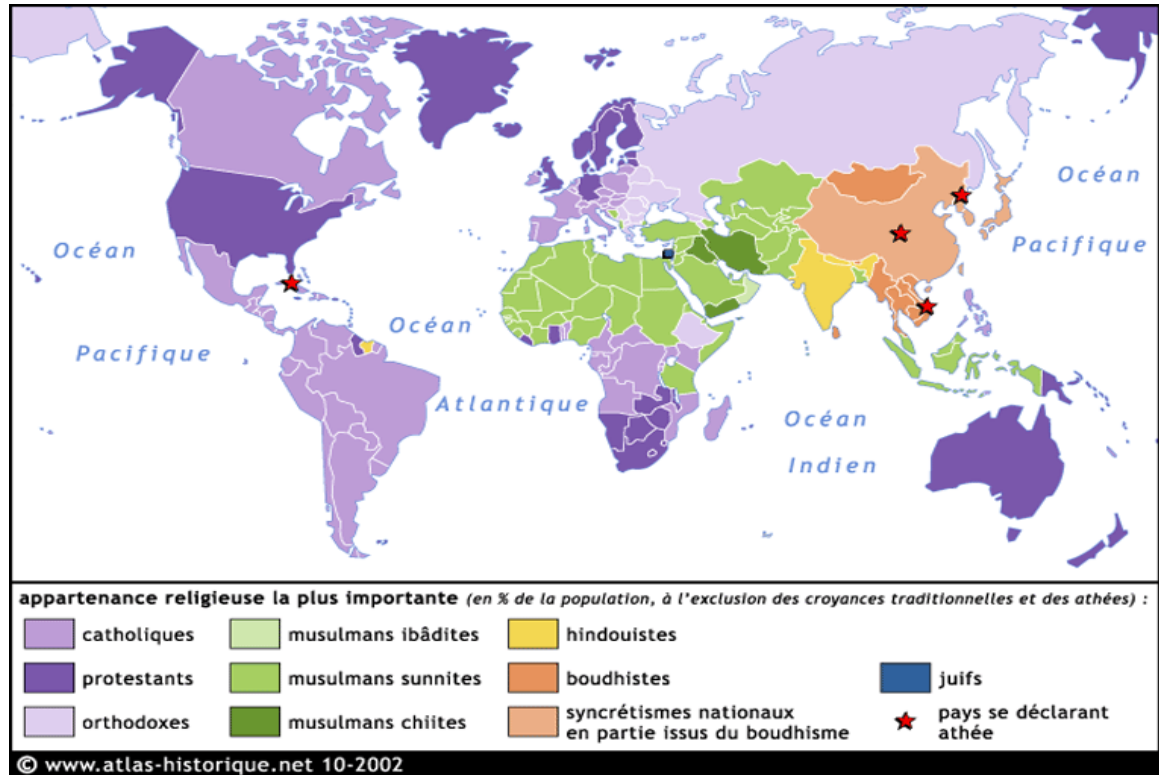


Classification des world's major religions :		
Middle Eastern Religions : Christianity Roman Catholicism Protestantism Eastern Orthodox Church Islam Shi'ite Sunni Judaism Zoroastrianism	Far Eastern Religions : Confucianism Taoism Shinto Mahayana Buddhism Indian Religions : Hinduism Sikhism Jainism Theravada Buddhism	African Religions: Tribal Religions of Sub-Saharan Africa American Religions: Religions of Indigenous American Indians Oceanic Religions: The religions of the Pacific Islanders The beliefs of the Aborigines of Australia The beliefs of the Maoris of New Zealand

Source : *Mapsofworld.com* (2008-09). « World Religion Map ». En ligne. < <http://www.mapsofworld.com/world-top-ten/religion.htm> > (consulté le 08 avril 2010). (Reproduite avec la permission de G. Singh)

Figure 11 - Une représentation qui met l'accent sur quelques grandes confessions du christianisme et de l'islam

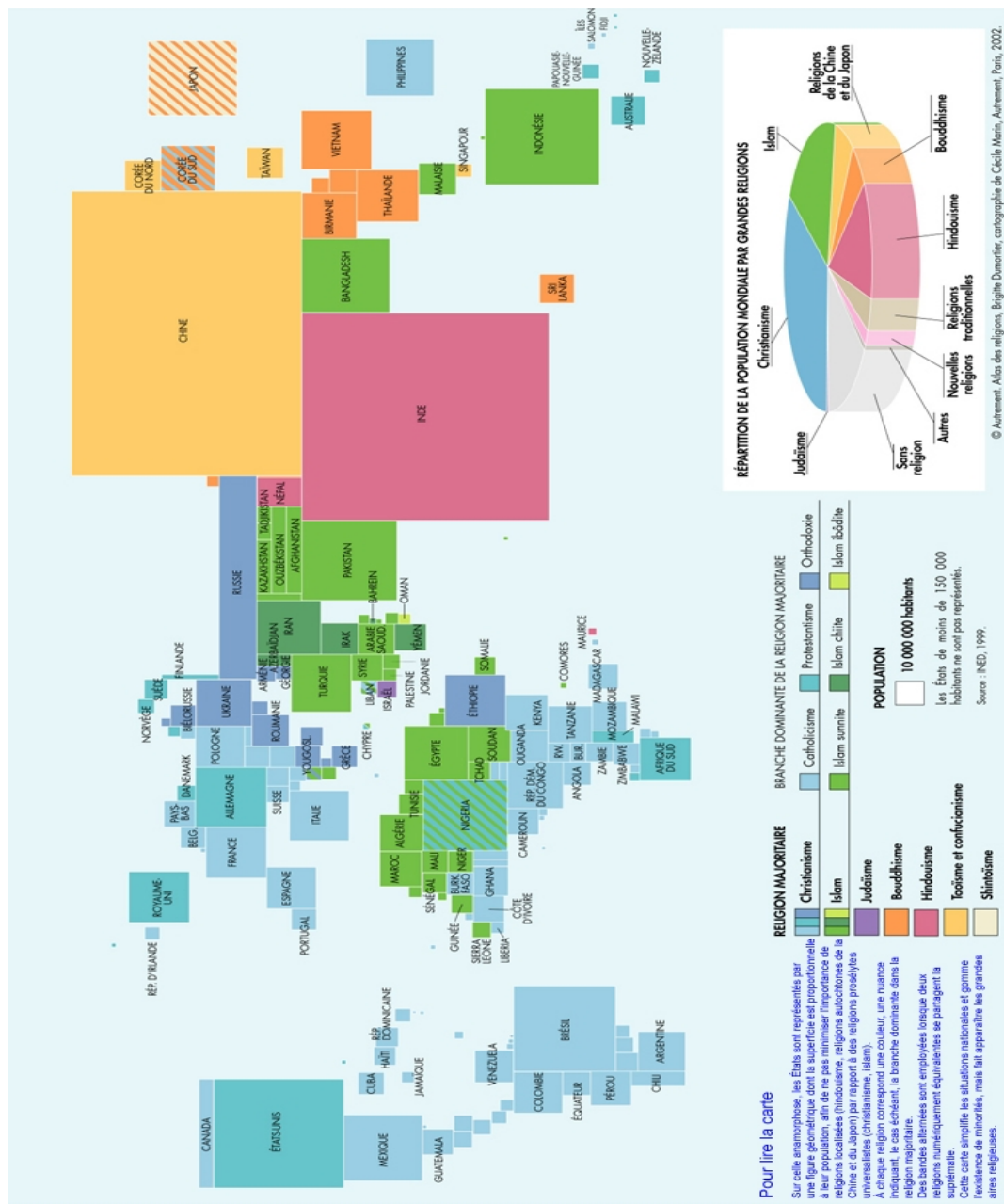
Sur cette carte, les RTA ne sont toujours pas représentées. L'accent est mis sur les confessions principales du christianisme et de l'islam, alors qu'aucune distinction n'est faite dans le cas de l'hindouisme, du bouddhisme et du judaïsme. La Chine, avec plus d'un milliard trois cents millions de personnes (*WorldFactBook*, 2009) est représentée par la catégorie suivante : « syncrétismes nationaux en partie issus du bouddhisme ». Comment peut-on donner une idée de la diversité religieuse dans les pays africains, lorsque, par exemple, le Nigéria est dépeint comme étant entièrement musulman, malgré les millions de chrétiens et de croyants des RTA?



Source : *Atlas-historique.net*. (2002). « Les religions les plus pratiquées dans le monde ». En ligne. < <http://www.atlas-historique.net/1989-aujourd'hui/cartes/MondeReligions.html> > (consulté le 08 avril 2010).

Figure 12 - Cartographie de religions du monde selon leurs populations

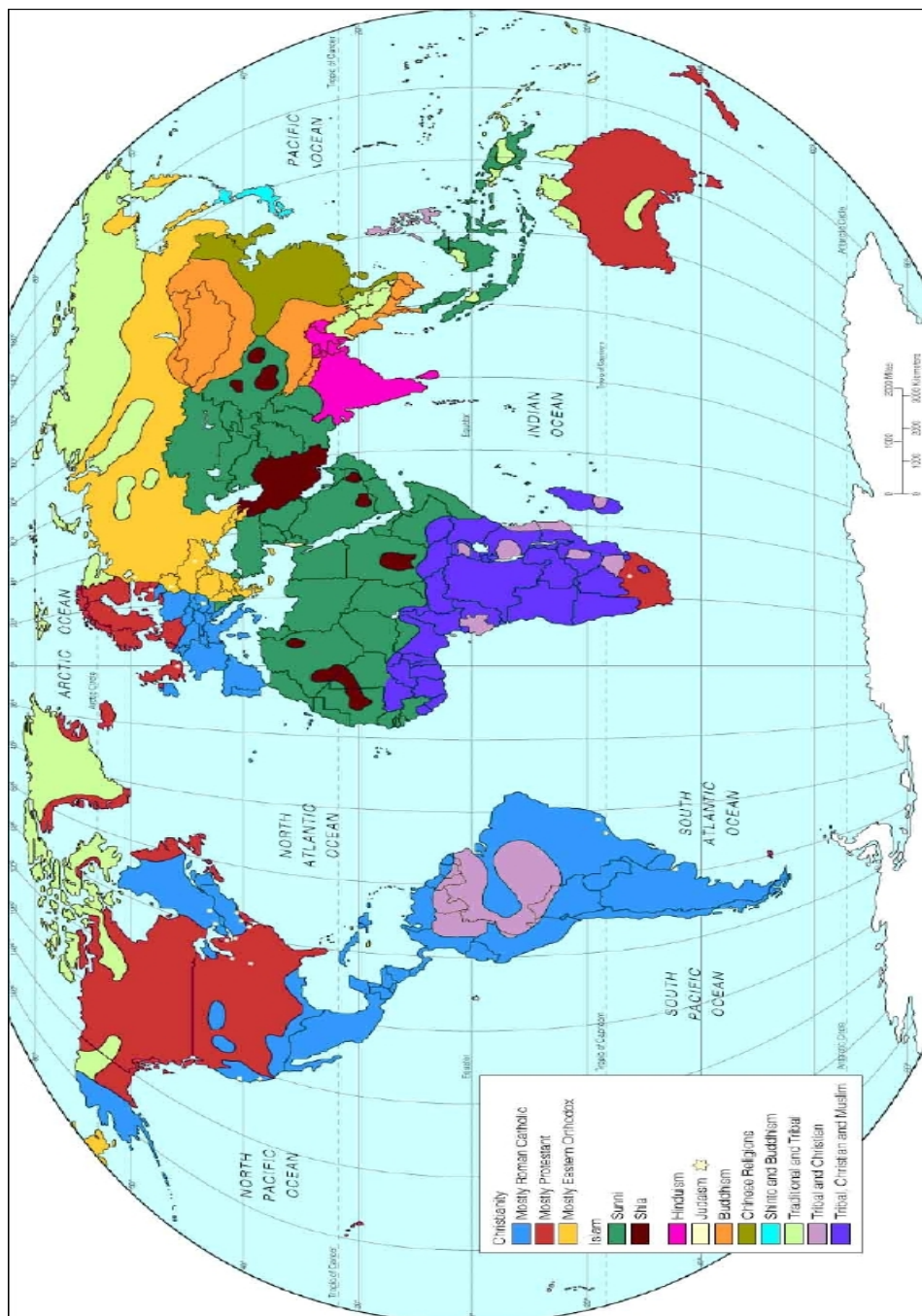
Sur cette carte, à l'exception du Nigéria, tous les autres pays africains sont représentés par une confession de l'islam ou du christianisme. Dans la légende de la carte, on peut lire que les minorités sont absentes pour laisser place aux grandes aires religieuses, mais en faisant cela, ne fait-on pas disparaître la diversité religieuse? Par exemple, peut-on réellement représenter le Togo et le Bénin comme des pays catholiques tenant compte de la place très importante des RTA dans ces pays?



Source : Dumortier, Brigitte et Rouvillois, Madeleine. (2002). « Carte mondiale des religions ». Atlas des religions © Éditions Autrement. (Reproduite avec la permission de S. Vernet)

Figure 13 - Distribution des religions du monde

Sur cette carte, pratiquement toute l'Afrique subsaharienne est représentée par la catégorie « *Tribal, Christian and Muslim* ». Certains pays sont également représentés par la catégorie « *Tribal and Christian* » et presque toute l'Afrique du Sud est représentée par la catégorie « *Mostly Protestant* ». Si les deux premières catégories ont l'avantage de mettre en lumière la présence de ces trois familles de religions (notons que dans le cas des RTA, on parle de religion tribale), il est impossible de saisir, par exemple, l'importance de cette présence selon les pays.



Source : Matthews, Warren. (2003). « Modern Distribution of World Religions ». *World Religion*. Wadsworth Publishing, 3^e édition.

Annexe 2 : Tableaux consultés

Tableau 2 – Distribution des appartenances religieuses pour l'ensemble du Québec

TABLEAU I		
DISTRIBUTION DES APPARTENANCES RELIGIEUSES		
– ENSEMBLE DU QUÉBEC –		
Appartenance religieuse	Population	%
Catholique ¹	5 939 715	83,4
Protestante ²	335 595	4,7
Orthodoxe chrétienne ³	100 370	1,4
Chrétienne non incluse ailleurs	56 750	0,8
Musulmane	108 620	1,5
Juive	89 920	1,3
Bouddhiste	41 380	0,6
Hindoue	24 530	0,3
Sikh	8 225	0,1
Religions orientales ⁴	3 430	0,0
Autres religions ⁵	3 865	0,1
Aucune appartenance religieuse ⁶	413 190	5,8
Total – Religions	7 125 575	100 %

¹ Regroupe les confessions ou les églises suivantes : catholique romaine, catholique ukrainienne, Église catholique nationale polonaise, autres catholiques.

² Regroupe les confessions ou les églises suivantes : adventiste, anglicane, Église chrétienne apostolique, Évangile de l'union, baptiste, Frères dans le Christ, Renouveau charismatique, Christadelphie, Alliance chrétienne et missionnaire, Congrégation chrétienne, Frères de Plymouth, Église des disciples du Christ, Église de Dieu, Église de Nazaréen, Doukhobors, Église évangélique libre, Huttérite, Témoins de Jéhovah, Saints des Derniers Jours, Église de Jésus-Christ des Saints des derniers jours, Église réorganisées des Saints des derniers jours, Luthérienne, Mennonite, Méthodiste, Église missionnaire évangélique, méthodiste libre, méthodiste non inclus ailleurs, Mission de l'esprit Saint, morave, apostolique nouvelle, pentecôtiste, presbytérienne, quakers, réformée, Église chrétienne réformée, Église réformée du Canada et d'Amérique, Église réformée hollandaise, réformée non incluse ailleurs, Armée du salut, spiritualiste, Standard Church, Swedenborgian (Église nouvelle), unitarienne, Église unie, Vineyard Christian Fellowship, Wesleyenne, Worlwide Church of God, non sectaire, intersectaire, protestante non incluse ailleurs.

³ Regroupe les confessions ou les églises suivantes : orthodoxe d'Antioche, orthodoxe arménienne, orthodoxe copte, orthodoxe grecque, orthodoxe roumaine, orthodoxe russe, orthodoxe serbe, orthodoxe ukrainienne, orthodoxe non incluse ailleurs.

⁴ Regroupe les confessions ou les églises suivantes : baha'i, djaïn, shintoïste, taoïste, zoroastrienne, religions orientales non incluses ailleurs.

⁵ Regroupe les confessions ou les églises suivantes : spiritualité autochtone, païenne, Unité – Nouvelle Pensée – panthéiste, nouvel âge, scientologie, gnostique, rasta, satanique, autres religions non incluses ailleurs.

⁶ Regroupe les catégories suivantes : agnostique, athée, humaniste, aucune religion, autres non incluses ailleurs.

Source : Statistique Canada, Recensement de la population 2001, *Distribution des appartenances religieuses – Ensemble du Québec*. Tiré de Eid, Paul. (2006). « Portrait religieux du Québec en quelques tableaux ». En ligne. <<http://www.cdpdj.qc.ca/fr/placedelareligion/docs/religion-Quebec-statistiques.pdf>> (consulté le 28/08/2009).

Tableau 3 - Le nombre de publications personnelles des 25 auteurs identifiés présents dans Atrium, ATLA et Worldcat

	ATRIUM	ATLA	WORLDCAT
O publication	0	2	0
1 publication	16	5	0
De 2 à 6 publications	8	6	0
De 7 à 13 publications	1	5	7
De 14 à 30 publications	0	6	5
De 31 à 40 publications	0	1	2
De 41 à 60	0	0	3
De 61 à 80	0	0	1
De 81 à 100	0	0	5
Plus de 100	0	0	2

Tableau 4 - Tableau comparatif des publications (personnelles et générales¹²¹) présentées pour 25 auteurs présents dans Atrium, ATLA et Worldcat

	ATRIUM		ATLA		WORLDCAT	
	Nb. résultats prod. personnelle	Nb. résultats généraux	Nb. résultats prod. personnelle	Nb. résultats généraux	Nb. résultats prod. personnelle	Nb. résultats généraux
Les données ont été prises le 9 juillet 2009						
Abimbola Wande	1	1	12	24	82	94
Afigbo Adiele Eberechukwu	1	1	9	9	82	129
Aguwa Jude C. U.	2	2	2	2	12	12
Ajayi Jacob Festus Ade	5	5	11	15	159	209
Amadiume Ifi	4	4	3	4	37	50
Arinze Francis A.	1	1	27	9776	88	118
Awolalu Omosade, Joseph	1	1	14	17	7	7
Azikiwe Nnamdi Benjamin	1	3	0	4	94	553
Biobaku Saburin Oladeni	3	3	2	2	42	42
Crowther Samuel Adjai	2	2	0	2	30	30
Ejizu Christopher Ifeanyi	1	1	22	22	13	13
Falola Toyin	10	10	24	24	389	520
Lawal Babatunde	1	1	1	1	53	73
Manus Chris Ukachukwu	1	1	29	29	22	40
Mbachu Hilary	1	1	2	4	9	9
Mbon Friday	2	2	13	13	8	13
Ogbalu Fred Chiedozi	1	1	1	1	96	96
Ohadike Don C.	1	4	3	5	17	29
Ojo G.J. Afolabi	1	1	1	1	26	30
Okorochoa Chukwunonyerem	1	1	12	16	10	13
Olaniyan Richard Adeboye	1	1	1	1	47	47
Olupona Jacob Kehinde	4	4	38	38	36	117
Onaiyekan John	1	1	22	22	7	12
Orij John Nwachimereze	1	1	1	1	24	24
Uchendu Victor Chikezie	3	3	3	5	69	77

¹²¹ Elle comprend la production personnelle de l'auteur, des résumés de ces publications, des biographies ou encore des publications où le nom d'un auteur se retrouve dans les mots-clefs/descripteurs.

Annexe 3 : Liste des principaux auteurs cités

Afigbo, Adiele Eberechukwu

L'historien nigérian Afigbo [1937-2009], spécialiste de l'histoire et de l'historiographie africaine et particulièrement de l'histoire igbo et du Sud-Est nigérian, est né à Ihube (Okigwe) dans l'État actuel d'Imo au Nigéria. Il est l'un des pères fondateurs de l'*Ibadan School*. Parmi ces thèmes de recherche, on peut nommer : « *pre-colonial and colonial history, inter-group relations, the Aro and the slave trade (1), the art and science of history in Africa, non-written-sources and the reconstruction of African history, history and nation-building* ». Il a fondé un centre spécialisé sur les études Igbo, le *Obi Ikenga: The Pan-Igbo Centre for Igbo Studies*, à la *Abia State University*. « *Adiele Afigbo had not only graduated top of his class, but also was the first among his colleagues to complete his Ph.D. [University of Ibadan]. With this, he became the first person to receive a doctoral degree in History from a Nigerian university. [...] On obtaining the Ph.D. Adiele Afigbo was appointed a lecturer in his parent department of history, a position he held for two years before fleeing to the University of Nigeria, Nsukka in the wake of the Nigerian civil war. [...] He promptly resumed his interrupted academic duties after the war and rose very fast on the academic ladder – Lecturer to Senior Lecturer in History in 1970 and Senior Lecturer to Professor in 1972, thus reaching the top of his profession after only five years input as an academic. [...] A year after attaining to professorship he was appointed the Head of the Department of History and Archaeology. The year after he became also the Dean of the Faculty of Arts. On more than one occasion he held the Directorship of the Leo Hansbury Institute of African Studies. At different times in the following years he held the following public appointments among others – pioneer Director of Research at the National Institute for policy and Strategic Studies, Kuru, Jos; Commissioner first for Education and then for Local Government in the Government of Imo State; Chairman of the Michael Okpara College of Agriculture, Umuagwo in Imo State and Sole Administrator of the Alvan Ikoku College of Education, Owerri. He has also won many coveted academic honours: Honorary Member of the Historical Association of Great Britain, Fellow of the Historical Society of Nigeria, the Nigerian National Order of Merit, the (foundation) Fellowship of the Nigerian Academy of Letters¹²². »*

Awolalu, Joseph Omosade

Awolalu, théologien anglican nigérian, fut professeur au département de *religious studies* de l'*University of Ibadan* au Nigéria. Il succéda à Idowu à la direction du département. « *The decade of the 1970s was a crucial one in the development of African theology. At its beginning, the work of exploring ATR was only just beginning; by its end, the movement was so strongly developed that many scholars who had gained their higher education through the church were showing greater interest in ATR than in Christianity, at least as an academic pursuit. One can see such a development in the career of Joseph Omosade Awolalu, who acquired Bachelor of Divinity, Sacred Theology Major (STM) and Ph.D. degrees through his church, and at the doctoral level shifted his attention to the study of Yoruba traditional religion.¹²³ »*

Baum, Robert

« *Since joining the Religious Studies Department, in 2005, I have taught courses in Indigenous Religions (African, Australasian, and Native American), Islam, and the history of religions. Since the end of August, I have served as chair of the Religious Studies Department. I am an affiliated faculty in Women and Gender Studies and in Black Studies, as well as the Afro-Romance Institute, and an associate faculty in the Folklore Program. In my three years at the University of Missouri, I have also been active in developing an African Studies Initiative for the Campus and have been active in the Center for Arts and Humanities, the Pew Center on Religion and the Professions, and the Ford Foundation Difficult Dialogue Initiatives. In Difficult Dialogues, one of my roles has been to provide a basic understanding of Islam and issues confronting Muslim*

¹²² Watson, Ruth. (2006). « Professor Afigbo and The Ibadan Tradition ». *Journal of African History* 47, p. 330-331. En ligne. <<http://journals.cambridge.org/action/displayIssue?jid=AFH&decade=2000&volumeId=47&issueId=02&iid=453132>> (consulté le 08/12/2009) ; « Adiele Afigbo ». *Wikipedia, the Free Encyclopedia*. En ligne. <http://en.wikipedia.org/wiki/Adiele_Afigbo> (consulté le 08/12/2009).

¹²³ Ritchie, Ian. (1993). *African Theology and Social Change: An Anthropological Approach*. En ligne. <<http://www3.sympatico.ca/ian.ritchie/ATSC.Chapter1.htm>> (consulté le 16/02/2010).

*students at the University of Missouri. From 1998 until 2005, I taught in the Department of Philosophy and Religious Studies at Iowa State University, focusing on Religion and Politics, African Religions, and Islam. My research focuses on African religious and social history, especially the history of Diola religion in Senegal, Gambia, and Guinea-Bissau (West Africa). [...] I also work in African religious history in general (including African Islam and Christianity), African diaspora religions, religious responses to imperialism and to racism, and the religious construction of gender*¹²⁴. »

Capone, Stefania

« Stefania Capone est spécialiste des « Amériques noires » et des religions afro-américaines. Depuis 1982, elle a entrepris l'étude des religions afro-brésiliennes, notamment du candomblé. Elle a vécu douze ans au Brésil où elle a obtenu un *Master's Degree* en anthropologie sociale (Museu Nacional-Université fédérale de Rio de Janeiro). Docteur en ethnologie de l'université de Paris X-Nanterre en 1997, elle a intégré le CNRS en 2000 et soutenu son Habilitation à diriger des recherches en 2005. Elle est devenue directeur de recherche en 2006. Depuis 1997, Stefania Capone donne un cours de maîtrise sur les religions afro-américaines au Département d'ethnologie et de sociologie comparative de l'université de Paris X-Nanterre. Elle dirige le Centre d'études sur les religions et les cultures afro-américaines (CERCAA) et est membre du Comité de rédaction de *Civilisations* (Université Libre de Bruxelles)¹²⁵. »

Chidester, David

« Prof. David Chidester currently heads the Department of Religious Studies. A prolific writer and an internationally acclaimed scholar in the field of comparative religion, Prof Chidester's interests lie in the relationships between religion and globalization, religion and popular culture, religion in society and the problems of social cohesion. He has written extensively on religion in South Africa, North America, as well as religion and education. Prof Chidester is a two-time winner of the American Academy of Religion's "Award for Excellence in Religious Studies". In 2005, he was evaluated as an A-rated researcher by the National Research Foundation and received the Alan J. Pifer Award for Social Research¹²⁶. »

Chitando, Ezra

Chitando, théologien zimbabwéen, est professeur d'histoire et de phénoménologie des religions au *Department of Religious Studies* de l'*University of Zimbabwe*. Il est aussi consultant pour le *World Council of Churches' Ecumenical HIV* et le *AIDS Initiative in Africa* (EHAIA). Il travaille avec le *Circle of Concerned African Women Theologians* pour intégrer les questions de genre et VIH dans les programmes théologiques. Il est l'auteur de plusieurs ouvrages tels que : *Religious Ethics, HIV and Aids and Masculinities in Southern Africa* (2008), *Acting in Hope: African Churches and HIV/AIDS* No. I (2007), *Living in Hope: African Churches and HIV/AIDS* No.II (2008). Il a également publié plusieurs articles sur les religions traditionnelles africaines et l'étude des religions en Afrique.

Ejizu, Christopher Ifeanyi

Ejizu a enseigné au département de philosophie et de *religious studies* de la *Faculty of Humanities* de l'*University of Port Harcourt* au Nigéria. En tant que prêtre catholique nigérian, il a été chargé de l'Afrique au Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux. Il a publié plusieurs livres et articles sur différents sujets touchant aux religions traditionnelles africaines, et particulièrement sur la religion Igbo tels que : *Ofo Igbo Ritual Symbol* (2002), *Traditonal Igbo Religious Beliefs and Ritual* (1992) et *Methodological Issues and Perspectives in the Study of Igbo Religion* (1988). Il a également publié des textes sur les enjeux de l'Église catholique nigériane, comme le livre *Dialogue at the depth-level: inculturation of prayer in the Nigerian Church* (1990).

Gouteux, Jean-Paul

¹²⁴ « Robert Baum ». *Department of Religious Studies*. University of Missouri-Columbia. En ligne. <<http://religiousstudies.missouri.edu/people/baum.html>> (consulté le 29/06/2009).

¹²⁵ Maison René-Ginouès: Archéologie et Ethnologie. (s.d.). « Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative ». <<http://www.mae.u-paris10.fr/ethnologie/menuperethno.php?ID=15>> (consulté le 16/02/2010)

¹²⁶ « Prof. David Chidester ». *Department of Religious Studies*. University of Cape Town. En ligne. <<http://web.uct.ac.za/depts/religion/Staff/chidester.php>> (consulté le 29/06/2009).

« Jean-Paul Gouteux (décédé en juillet 2006), entomologiste médical français et chercheur en entomologie médicale à l'Institut pour le Développement (IRD). Avant son décès, il occupait un poste au Laboratoire MAT de l'Université de Yaoundé I. Durant les années 1970, il est coopérant au Kivu (ex-Zaïre). Par la suite, il a travaillé et résidé dans plusieurs pays d'Afrique tels le Congo, la Côte d'Ivoire, le Burkina Faso, Centrafrique et le Cameroun. Il collabora à de nombreux programmes de recherche médicale dans ces divers pays, et participa depuis 1994 aux initiatives citoyennes pour faire la vérité sur le drame du génocide au Rwanda C'est ainsi qu'il rejoignit l'association Survie en juillet 1994. Il a milité contre le négationnisme et la banalisation des génocides à travers plusieurs ouvrages et articles. Ses contributions portent principalement sur le génocide perpétré contre les Tutsi au Rwanda, l'implication française dans cet événement et la désinformation qui l'entoure, en particulier, selon Gouteux, dans *Le Monde*, avec le directeur duquel il eut plusieurs procès¹²⁷. »

Grottanelli, Vinigi Lorenzo

Vinigi Lorenzo Grottanelli [1912-1993] était un anthropologue italien, professeur à l'*University of Rome "La Sapienza"*, où il a occupé la première chaire d'ethnologie créée en Italie. Il a mené des recherches sur les Nzema du Ghana, lesquelles recherches s'inscrivaient dans le programme de l'*Italian Ethnological Mission to Ghana* (MEIG), la première et la plus importante mission scientifique italienne en Afrique de l'Ouest, dont la première phase de développement s'est effectuée de 1954 à 1976¹²⁸.

Idowu, Bolaji Emmanuel

Bolaji Idowu est né à Ikorodu dans l'État de Lagos au Nigéria en 1913 et il est décédé en 1993. « *Bolaji Idowu, referred to as "His Pre-Eminence Bolaji" within the Nigerian Methodist circles, was the third indigenous leader of the Methodist Church Nigeria, from 1972 to 1984. He was president of the church from 1972 to 1975, and when the leadership title of the church was changed, he became its patriarch from 1976 until his retirement in 1984. As the architect of the church's 1976 constitution, his tenure has been described by some as one of the most eventful in the history of the Methodist Church Nigeria. [...] Bolaji joined the staff of the Department of Religious Studies of the University of Ibadan in 1958 as a professor. He became head of the department in 1963 and retired in 1976*¹²⁹. »

Ikenga-Metuh, Emefie

Emefie Ikenga-Metuh (1940-2000), de nationalité nigériane, docteur en théologie, prêtre catholique et spécialiste en études africaines, a été professeur de *religious sciences* et de religions africaines à l'*University of Jos* au Nigéria et professeur invité dans différentes universités telles que *Harvard University* aux États-Unis en 1984. Il a fait ses études doctorales en théologie à Rome (*Urban University*) et ses études de maîtrise en études africaines à la *School of Oriental and African Studies* de l'*University of London*. Ses disciplines sont ainsi la théologie, et plus spécifiquement la théologie africaine, les études africaines et les religions africaines. Une grande partie de son travail et de ses recherches a porté sur les religions et les cultures de l'Afrique de l'Ouest, et principalement du Nigéria. Il a signé de nombreux articles et publié plusieurs livres dont *Nigerian Cultural Heritage* (1990), *Comparative Studies of African Traditional Religions* (1987) et *African religions in Western Conceptual Schemes: the Problem of Interpretation, Studies in Igbo Religion* (1985).

Kane, Ousmane

« *Professor Ousmane Kane is an associate professor of international and public affairs at SIPA at Columbia University since 2002. He received a BA and M.A in Islamic Studies from the Sorbonne Nouvelle University, and an M.Phil and a Ph.D in Political Science from Science Po Paris in 1993. He specializes in comparative politics (Sub-Saharan Africa), Islamic politics, and transnational migration and religion. Prior to joining SIPA, he held academic appointments at the University of Kansas, the University of London and Yale University. His recent books include Muslim Modernity in Postcolonial Nigeria (Brill : 2003); The Homeland is the Arena. Religion, Transnationalism and the Integration of Senegalese Immigrants in America, (Oxford*

¹²⁷ « Jean-Paul Gouteux ». *Wikipédia, L'Encyclopédie libre*. En ligne. <http://fr.wikipedia.org/wiki/Jean-Paul_Gouteux> (consulté le 10/12/2009).

¹²⁸ « *Italian ethnological mission to Ghana* ». En ligne. <<http://meig.humnet.unipi.it/MEIGingl.html>> (consulté le 29/06/2009).

¹²⁹ Ogunewu, Leke Michael. (2009). « Idowu, Bolaji ». *Dictionary of African Christian Biography*. En ligne. <http://www.dacb.org/stories/nigeria/idowu_bolaji.html> (consulté le 12/01/2010).

*University Press, 2010), and Timbuktu and Beyond. Rethinking African Intellectual History (Harvard University Press, forthcoming). He has published articles in many journals including the Harvard International Review, Politique étrangère, Afrique contemporaine, African Journal of International Affairs and Islam et sociétés au Sud du Sahara. He has received numerous grants and fellowships including from the Rockefeller Foundation, the United States Institute of Peace, Yale University, and the Institute for Advanced Study Berlin*¹³⁰. »

Lugira, Aloysius Muzzanganda

Lugira, anthropologue et théologien, est professeur émérite de théologie comparée et de *religious studies* à la *Makerere University*. Depuis 1981, il enseigne la théologie au *Boston College*. Il a enseigné et a été professeur invité au *Emmanuel College*, à la *Harvard University*, à la *Northeastern University* dans le Massachusetts, ainsi qu'à la *University of California* (Californie) et à la *University of East Africa* (Ouganda). Il a publié plus d'une dizaine de livres, notamment sur le sujet des religions africaines et des dizaines d'articles. Il a édité plusieurs revues et bulletins comme le *Bulletin of the Ugandan American Association For Education* (de 1986 à aujourd'hui), *Ethics and Development*, le *Uganda Digest* (de 1981 à aujourd'hui), le *Uganda Quaterly Review* (1981), etc¹³¹.

Mbiti, John Samuel

Mbiti, théologien, philosophe, professeur de théologie et de religions africaines, pasteur anglican kenyan, devenu chanoine en 2005, est l'auteur de plusieurs ouvrages sur les RTA tels que *African Religions and Philosophy* (1969) et *Introduction to African Religion* (1991). Tout au long de sa carrière, il a été professeur invité dans différentes universités en Afrique, en Europe, en Australie et en Amérique du Nord et a travaillé pour différentes organisations comme le *World Council of Churches*. « *After finishing high school in 1949 Mbiti went on to study at Makerere University College, Kampala, Uganda, which had just become an external college of the University of London. He became one of their first students to graduate with a degree. He majored in English and geography, with additional courses in economics, history, sociology and fine art. [...] After graduating with a B.A. degree in 1953 he taught for a short while at his home school in Kenya. This period of six months in 1954 marks the beginning of a life-long collecting of traditional stories and proverbs. He then travelled overseas to study theology in the United States of America, at what was then named Barrington College,--now Gordon-Barrington College,--in New England. Here, Mbiti obtained an A.B. degree in 1956 and a Th.B. in 1957. After a period of two years back in Kenya working at the Teacher Training College at Kangundo and doing itinerant preaching, he was offered the William Paton Lectureship and worked as visiting lecturer from 1959-1960 at the Selly Oak Colleges, Birmingham, England. □□Mbiti went on to do his doctoral studies in New Testament studies at Cambridge University, and obtained his Ph.D. [...] Ordained to the Anglican orders in 1963 John Mbiti served for fifteen months in St. Michael's parish at St. Albans, near London. For the next ten years (1964-1974) he was lecturer and later professor at Makerere University, Uganda, teaching New Testament, theology, African religion, and other world religions. He also assisted in the chapel ministry. [...] Mbiti's first choice in academic work was New Testament studies. But he was also given the responsibility of teaching African religion, among other courses, in the Department of Religious Studies and Philosophy at Makerere University.*¹³²»

Mbon, Friday M.

Friday M. Mbon a effectué ses études universitaires aux États-Unis et au Canada, où il a obtenu son doctorat à l'Université d'Ottawa. Il est professeur associé au département de *religious studies* et de philosophie de l'*University of Calabar* (Cross River State, Nigéria), où il a aussi été conférencier en sociologie des religions et vice-chancelier de la même université. Il a également enseigné à l'extérieur du Nigéria à l'Université de Bayreuth (Allemagne) en 1990-1991. Il a été le représentant régional de l'AASR pour l'Afrique de l'Ouest. Il a publié, entre autres sur les religions traditionnelles africaines, l'islam et les nouveaux mouvements religieux

¹³⁰ Kane, Ousmane. (2005). « Biography : Professor Ousmane Kane. » *School of International and Public and Public Affairs. Columbia University*. En ligne. <http://www.sipa.columbia.edu/academics/direct_ory/ok2009-fac.html> (consulté le 30/04/2010).

¹³¹ Lugira, A. M. (2010). « Curriculum vitae, Aloysius Lugira ». En ligne. <<http://www2.bc.edu/~lugira/>> (consulté le 20/01/2010).

¹³² Van Wyk, J.J. (2003). « Mbiti, John Samuel ». *Dictionary of African Christian Biography*. En ligne. <http://www.dacb.org/stories/kenya/mbiti_john.html> (consulté le 20/08/2009).

au Nigéria¹³³. On peut nommer, entre autres : *Brotherhood of the cross and star: A New Religious Movement in Nigeria* (1992)

Mulago, Gwa Cikala Vincent Musharhamin

Vincent Gwa Cikala Musharhamin Mulago [1924-], abbé et théologien catholique congolais, a été professeur à la Faculté de théologie catholique de l'Université de Kinshasa (RDC). Il a fondé le Centre d'étude des religions africaines (CERA), qu'il a dirigé pendant 23 ans. Selon Westerlund, il est l'un des chercheurs d'Afrique centrale les plus importants à avoir été influencé par le travail de Tempels (Westerlund, 1985 : 10). Sa présentation de la religion africaine, particulièrement de la religion bantu, d'après lui, serait similaire à différents niveaux, à celle d'autres « *English-speaking Protestant* » chercheurs, par exemple son « *the idealist concept of religion* ». Comme Tempels et d'autres chercheurs, il soutient que l'ordre social est basé sur l'ordre ontologique et que la religion imprègne toute la vie des Africains: « *Since religion impregnates the whole of life for Africans, it is the key to the comprehension of the African world view*¹³⁴. »

Ndlovu, Hebron Luhanya

Ndlovu, « *Commonwealth Fellow (Doctrine of Divine Kingship in African Society), School of Oriental and African Studies, United Kingdom (2001–2002)* », est actuellement professeur au département de *Theology and Religious Studies* de l'*University of Swaziland*. Il fut avant cela « *Lecturer* » dans ce département de 1984 à 1999. Dans les dernières années, il a occupé les postes suivants : « *Dean, Faculty of Humanities, University of Swaziland (from 2002); Chairperson, Association of Theological Institutions in Southern and Central Africa (ATISCA) (from 2001); Senior Lecturer, Department of Theology and Religious Studies, University of Swaziland (from 1999); Executive Committee Member, ATISCA (from 1998); Executive Member, Swaziland Religious Knowledge National Panel, Ministry of Education, Government of Swaziland (from 1994)* ». En 2001, il a été ambassadeur pour la paix pour l'*Inter-religious and International Federation of World Peace* aux États-Unis¹³⁵.

Olupona, Jacob Kehinde

« *Jacob K. Olupona is Professor of African Religious Traditions, Harvard Divinity School and Professor of African and African American Studies in the Faculty of Arts and Sciences. He studied at the University of Nigeria, Nsukka and Boston University where he received his Ph.D in Comparative Religion in 1983. He is currently working on a path-breaking study of the religious practices of the estimated one million Africans who have emigrated to the United States over the last 40 years, examining in particular several populations that remain relatively invisible in the American religious landscape: "reverse missionaries" who have come to the U.S. to establish churches, African Pentecostals in American congregations, American branches of independent African churches, and indigenous African religious communities in the U.S. Olupona has authored or edited seven books, including Kingship, Religion and Rituals in a Nigerian Community: A Phenomenological Study of Ondo Yoruba Festivals. In his forthcoming book Ile-Ife: The City of 201 Gods, he examines the modern urban mixing of ritual, royalty, gender, class, and power, and how the structure, content, and meaning of religious beliefs and practices permeate daily life. Olupona has received prestigious grants from the Guggenheim Foundation, the American Philosophical Society, the Ford Foundation, the Davis Humanities Institute, the Rockefeller Foundation, the Wenner-Gren Foundation, and the Getty Foundation. He has served on the editorial boards of three influential journals and was the president of the African Association for the Study of Religion. In 2000, Olupona received an honorary doctorate in divinity from the University of Edinburgh in Scotland*¹³⁶. »

Onunwa, Rufu Udobata

¹³³ Platvoet, Jan, Cox, James et Olupona Jacob. (1996). « Notes on contributors ». In J. G. Platvoet, J. L. Cox and J. O. K. Olupona (eds). *The Study of Religions in Africa: Past, Present and Prospects*. Cambridge, Roots & Branches, p. 362.

¹³⁴ Westerlund, David. (1985). *African Religion in African Scholarship: A Preliminary Study of the Religious and Political Background*. Stockholm, Almqvist & Wiksell International, p.70.

¹³⁵ CSCU. (2010). « CSCU Profile ». *Commonwealth Scholarship Commission in the United Kingdom*. En ligne. <http://www.cscuk.org.uk/docs/Directory1959-2009_profilesI-O.pdf> (consulté le 24/02/2010).

¹³⁶ Department of African and American Studies. (2005). « Jacob Olupona ». Harvard University. En ligne. <http://www.fas.harvard.edu/~aaas/faculty/jacob_olupona/index.html> (consulté le 20/01/2010).

Le rév. Anglican nigérian de la *Church of England*, Onunwa, a été professeur dans plusieurs universités au Nigéria, dont l'*University of Calabar* où il enseignait des cours sur les RTA, en Tanzanie, en Inde, à Singapour et au Royaume-Uni : « *he has served as an Archdeacon and came to us from Crosslinks, a mission agency working mainly within the Anglican Communion. Udobata was based in Birmingham and served the entire Diocese in the North West region. The Rev. Dr. Udobata Rufus Onunwa was licensed as Priest-in-Charge on Tuesday July 19th 2005 by the Rt. Rev. Alan David Chesters. Honorary Assistant Bishop in the Chester Diocese*¹³⁷. »

Opoku, Kofi Asare

Le prof. Opoku est diplômé de *Yale University Divinity School* aux États-Unis, de l'*University of Bonn* en Allemagne et de l'*University of Ghana* au Ghana. Il a enseigné la religion et l'éthique à l'*Institute of African Studies* de l'*University of Ghana* à Legon (Ghana) jusqu'au 1994, date à laquelle il a pris sa retraite. Il a ensuite enseigné les *religious studies* et les religions traditionnelles africaines au *Lafayette College* à Easton en Pennsylvanie (États-Unis), où il a aussi été codirigé le programme *Africana studies program*. Il a aussi enseigné au *Queens College* (New York), à l'*University of Calabar* (Nigéria), à l'*University of Northern Iowa* (Cedar Falls, Iowa) et à la *North Carolina State University* (Raleigh, NC). Depuis 2008, il est le vice-président pour l'avancement institutionnel de l'AUCC (*African Community College of Communication*). « *His field of scholarly interests includes African Religion and Culture, and African Diasporic Religions in the Americas. Prof. Asare Opoku's publications include: Speak to the Winds: Proverbs From Africa (1975); West African Traditional Religion (1978); Healing For God's World (1990), with Kim Yong Bock and Antoinette Wire; Hearing and Keeping: Akan Proverbs (1997) and Togbe Dawuso Dofe: Mami Water in the Ewe Tradition (2007), with Kathleen O'Brien Wicker*¹³⁸. »

Parrinder, Geoffrey

Geoffrey Parrinder (1910-2005), théologien méthodiste qui a fait ses études doctorales à la *London University* (1947) a été missionnaire pendant 19 ans en Afrique avant d'enseigner les *religious studies*. « *He experienced an early vocation to become a Methodist minister and missionary to Africa, and through a close family friend he learnt about people of other faiths, especially Buddhists. While working at the railway, he qualified as a local preacher and then trained for the Wesleyan Methodist ministry at Richmond College in London (1929-1932). He soon responded to a call from the Methodist Mission House to serve in French West Africa by going out in 1933 to Dahomey (now Benin), after studying theology and French in Montpellier. [...] In 1949, he was appointed to the new Department of Religious Studies at University College Ibadan, Nigeria [...]. In 1958, he was appointed as Reader to a new post in the Comparative Study of Religions at King's College, University of London. In 1970, he was given a personal chair and later was made Dean of the Faculty of Theology (1972-1974). He retired in 1977 after teaching, researching and supervising students' dissertations at King's College for 19 years. In Britain, Geoffrey Parrinder is well known as one of the original founders of the British Association for the Study of Religions (BASR, founded in 1954) and one of its honorary life members. For many years he was closely associated with the work of the BASR, especially when he was Honorary Secretary (1960-1972) and President (1972-1977). He was also very active in the London Society for the Study of Religion (LSSR, founded in 1904) of which he was President (1980-1982), and to which he introduced many other scholars, including myself. Another strong commitment was his work for the London Society of Jews and Christians (LSJC), which elected him President (1981-1990), and then Honorary Life President (1990)*¹³⁹. »

P'Bitek, Okot

¹³⁷ Gould, Elizabeth. (2010). « History of St-Andrew Grange ». *The Church of England*. En ligne. <<http://www.standrewgrange.org.uk/History.htm>> (consulté le 03/03/2010).

¹³⁸ Lafayette College. (2005). « Robeson Conference Profile: Kofi Asare Opoku ». (2005). *Campus news and Events*, Lafayette College. En ligne. <<http://www.lafayette.edu/news.php/view/6817/>> (consulté le 15/01/2010); *The Aya Centre*. (2010) « Professor Kofi Asare Opoku ». *The Aya Centre. For Intercultural Awareness and Development*. En ligne. <<http://ayacentre.com/pages/conference/keynote-speakers.php>> (consulté le 15/01/2010).

¹³⁹ King, Ursula. (2010). « Professor Geoffrey Parrinder (30 avril 1910- 16 juin 2005) ». En ligne. <<http://www.iahr.dk/docs/parrinderbeta.pdf>> (consulté le 30/01/2010).

« Ugandan poet, anthropologist, and social critic, who wrote in Luo and in English. P'Bitek [1931-1982] was one of the most vigorous and original voices in East African 20th-century poetry. [...] His major academic studies were *Religion of the Central Luo* (1971), *African Religions in Western Scholarship* (1972), and *Africa's Cultural Revolution* (1973). P'Bitek was a frequent contributor to *Transition*, a journal published at Makerere, and other journals. His essays varied from literary criticism, such as 'The Self in African Imagery', to articles on anthropological, sociological, and philosophical questions. P'Bitek's direct poems and his academic works caused much debate. He attacked both reactionary modes of thought and the uncritical acceptance of modernization, and was criticised by British observers for his Afrocentric views and cultural nationalism [...]»¹⁴⁰.

Peel, John David Yeadon

Peel [1941-] est professeur émérite d'anthropologie et de sociologie. Avant d'enseigner à la *School of Oriental and African Studies* de l'*University of London* de 1989 à 2007, il a enseigné à l'*University of Nottingham* (1966-70), à la *London School of Economics and Political Science* (1970-73), à l'*University of Ife* (1973-75), à l'*University of Liverpool* (1975-1989) et à l'*University of Chicago* (1982-83), et il a occupé diverses fonctions comme celle de doyen de la *Faculty of Social and Environmental Studies* de l'*University of Liverpool* de 1985 à 1988. Il a été le premier président de la *African Studies Association of the UK* (1996-98) et le président de la *Social Anthropology and Human Geography Section of the British Academy* (1997-2000). Il a travaillé au début de sa carrière dans les années 1960 sur les églises et les religions africaines, principalement chez les Yoruba du sud-ouest du Nigéria. Parmi ses thèmes de recherche, on retrouve : « *West Africa: social theory, history and anthropology, religious conversion and cultural change* »¹⁴¹.

Shaw, Rosalind

« Rosalind Shaw "is Associate Professor of Anthropology at Tufts University (1989-present), and has held appointments at the University of Edinburgh (1987-1989), University of Aberdeen (1984-1985), and University of Nigeria (1982-1984). She holds a Ph.D. in Social Anthropology from the University of London (1982), has carried out extensive ethnographic field research in Sierra Leone since 1977, and has published widely on religion, social memories of violence, and post-war recovery. [...] She has received numerous awards and fellowships, most recently a Jennings Randolph Senior Fellowship at the United States Institute of Peace (2003-04) and a John D. and Catherine T. MacArthur Foundation Research and Writing Grant (2004-05). She is currently writing up a four-year project on post-war memory, healing, and reconciliation in Sierra Leone that forms the basis for a broad reappraisal of truth commissions and the promotion of more locally effective processes of healing and social recovery following mass violence"»¹⁴².

Westerlund, David

Westerlund est professeur de *religious studies* aux universités d'Uppsala et de Gavle ainsi qu'à la *Södertörn University College*. Ses principaux thèmes de recherche sont l'islam sur les continents africain et européen, les *African indigenous religions*, les relations entre chrétiens et musulmans. Il dirige actuellement un projet multidisciplinaire « *Conflict or Peaceful Co-existence? Contemporary Christian-Muslim Relations* ».

¹⁴⁰ Liukkonen, Petri. (2008). « Okot p'Bitek ». *Auhors' Calendar*. En ligne. <http://www.kirjasto.sci.fi/pbit_ek.htm> (consulté le 15/02/2010).

¹⁴¹ *School of Oriental and African studies*. (2010). « Professor J D Y Peel ». *University of London*. En ligne. <<http://www.soas.ac.uk/staff/staff31609.php>> (page consultée le 29 juin 2009); « Prof J.D.Y. Peel, FBA ». *Debrett's*. En ligne. <<http://www.debretts.com/people/biographies/browse/p/6081/John%20David%20Yeadon+PEEL.aspx>> (consulté le 12/01/2010).

¹⁴² *SourceWatch*. (2010). « Rosalind Shaw » En ligne. <http://www.sourcewatch.org/index.php?title=Rosalind_Shaw> (consulté le 11/01/2010).