

RELIGION ET DÉVELOPPEMENT INCLUSIF EN AFRIQUE : LA MÉDIATION PAR L'ÉDUCATION

Résumé

Institution qui relie l'homme au sacré, la religion est un moyen de cohésion sociale. Ce faisant, elle est censée favoriser l'inclusion sociale à partir du développement socio-économique. À cet égard, la notion du développement inclusif en général et celle de l'Afrique particulièrement ne saurait revêtir un caractère purement théologique ni occulter la dimension éducative. Le problème au centre de cet article est la place de l'éducation dans l'instauration de l'égalité sociale à partir de la religion en vue du développement de l'Afrique. L'hypothèse est que, pour réaliser l'égalité et le développement socio-économique inclusif en Afrique, il faut arrimer la religion avec l'éducation. L'objectif de cette recherche est de montrer que l'éducation est l'élément catalyseur entre la religion et le développement socio-économique harmonieux en Afrique. Les perspectives ouvrent sur la nécessité d'intégration de l'éducation à la religion en vue de l'égalité sociale et du développement en Afrique ainsi qu'une redéfinition des rapports des sociétés africaines au sacré.

Mots-clés : Développement inclusif, éducation, égalité sociale, religion, sacré.

Introduction

L'homme est un être religieux parce qu'il est rationnel. En d'autres termes, dans le déploiement de sa raison pour saisir ou appréhender l'univers, il lui arrive de se demander l'origine, le sens et le dessein de celui-ci. Les diverses réponses apportées à ces préoccupations justifient pour une bonne part la naissance de la religion. On entend par religion la somme des rapports de l'homme au sacré ; un sacré pris dans toutes ses acceptions. L'expansion des religions dans le monde et particulièrement en Afrique depuis un demi-siècle apparaît comme un fait naturel et donc normal. Naturel, parce qu'à la religion traditionnelle héritée des ancêtres et transmise de générations en générations, se sont ajoutées celle(s) contenue(s) dans le projet impérialiste. En effet, dans la théorie des 3C (coloniser, christianiser et civiliser) qui ont traduit l'impérialisme occidental en Afrique, la christianisation occupait une place importante. Et, quand on sait que depuis la Révolution de Martin Luther, le christianisme s'est fissuré, on comprend la multiplicité des confessions religieuses issues du christianisme. Le phénomène religieux tel qu'observé en Afrique serait aussi normal puisqu'aucune confession religieuse ne fait l'unanimité nonobstant le fait que

34 chacune revendique le monopole de la vérité. Ce qui passe aujourd'hui pour un phénomène
35 naturel et normal rappelle, à bien des égards, l'influence sociale, politique et même
36 scientifique qu'avaient les autorités religieuses au moyen-âge sur les sociétés d'antan. Il fallut
37 des révolutions pour libérer la raison du *diktat* de la religion. À cette époque, dire que
38 « chaque homme est libre d'embrasser et de professer la religion qu'à la lumière de la raison il
39 aura jugé vraie » était, comme l'a écrit le pape Pie IX en 1864 dans le *Syllabus renfermant les*
40 *principales erreurs de notre temps*, une « funeste erreur » (titre III, prop. 15). La religion était
41 au cœur de la vie sociale et impactait la vie des hommes.

42 Quand vint le XVIIIe siècle avec la Révolution des Lumières, tout devint relatif et
43 questionnable à l'infini. Malgré la synthèse réalisée par Plotin dans l'antiquité (entre Epicure
44 et Lucrèce d'un côté et Epictète et Marc Aurèle de l'autre) et Pascal dans la modernité à
45 propos du sacré, la pratique religieuse, mieux, les ramifications issues des religions révélées
46 se multiplient de façon exponentielle et suscitent encore des interrogations. En effet, chaque
47 religion entretient à sa manière le rêve primitif d'une vie paradisiaque dans une société où tout
48 s'obtiendrait par la prière aussi bien en vue du bonheur individuel que pour le développement
49 des sociétés. Ce stéréotype se transmet par une forme d'éducation endoctrinante et cristallise le
50 rapport de l'individu en quête de reconnaissance sociale au reste des membres d'une société
51 qui aspire au développement. Il se pose alors le problème de la place de l'éducation dans
52 l'instauration de l'égalité sociale à partir de la religion en vue du développement de l'Afrique.
53 L'analyse de ce problème donne à cette recherche sa raison d'être et suscite cette question
54 fondamentale : comment la religion peut-elle concrètement favoriser le développement et
55 l'égalité sociale en Afrique ? Cette question centrale interroge les conditions de possibilité
56 d'un lien entre la religion qui concerne l'homme dans ses rapports avec le divin et le
57 développement qui se réfère au sujet dans ses interactions avec son milieu et les autres dans
58 une société qui se veut égalitaire. De cette question fondamentale, il découle trois autres
59 questions spécifiques. Comment se présente le phénomène religieux en Afrique ? Qu'est-ce
60 qui empêche la religion de contribuer efficacement au développement et à l'égalité sociale en
61 l'Afrique ? Que faire concrètement pour que, de la religion on puisse accéder au
62 développement inclusif en Afrique ?

63 Notre hypothèse est que, pour réaliser l'égalité et le développement socio-économique
64 inclusif en Afrique, il faut arrimer la religion avec l'éducation. De cette hypothèse principale,
65 il se déduit trois autres subsidiaires. La première est qu'il existe un foisonnement de religions
66 en Afrique. La deuxième est que l'échec de la religion dans sa contribution au développement
67 et à l'égalité sociale réside dans l'absence de l'éducation à laquelle elle devrait recourir. La

68 troisième est que, pour réaliser le développement et l'égalité sociale en Afrique, la religion
69 doit intégrer l'éducation dans sa pratique. L'objectif principal de cette recherche est de
70 montrer que l'éducation est l'élément déclencheur et médiateur entre la religion et le
71 développement inclusif en Afrique. Il se décline en trois autres spécifiques. Le premier vise à
72 faire l'état des lieux du phénomène religieux en Afrique. Le deuxième objectif relève ce qui
73 entrave la contribution de la religion au développement inclusif en Afrique. Le troisième
74 montre le rôle de l'éducation dans le passage de la religion au développement harmonieux en
75 Afrique. Pour y arriver, trois grands axes orientent notre réflexion. Le premier présente l'état
76 des lieux du phénomène religieux en Afrique. Le deuxième traite des obstacles au
77 développement et à l'égalité sociale en Afrique à partir de la religion. Enfin, le troisième
78 propose l'éducation comme un moyen pour surmonter ces obstacles en vue de parvenir au
79 développement inclusif en Afrique à partir de la religion.

80

81 **1. La religion et la quête de sens en Afrique**

82 Une observation minutieuse de la société et des pratiques humaines permet de se
83 rendre à l'évidence que la pratique religieuse prend des proportions inquiétantes en Afrique.
84 Quelles peuvent être les schèmes mentaux qui entourent le phénomène religieux en
85 Afrique ? La plupart des États africains sont des républiques ayant la laïcité pour valeur et la
86 liberté de culte pour acquis. Cette laïcisation de la vie publique a donné lieu à une
87 diversification de la pratique religieuse et à l'exercice du droit de culte. Désormais, l'individu
88 n'est plus à la périphérie en tension vers le centre qui est le sacré. Les places ont été inversées.
89 C'est plutôt l'individu qui est au centre et qui, en quête de bonheur, de félicité ou de salut,
90 prend la direction qui lui paraît la meilleure pour approcher le sacré ; pour s'adresser à Dieu.
91 Les rapports changent du coup puisque Dieu périphérique se trouverait partout et nulle part en
92 même temps. Plotin (1967, p.66) écrivait justement à propos de l'Être Suprême qu'il désignait
93 par l'Un qu'« il n'a point de nom parce que rien ne se dit de lui comme d'un sujet ». On ne
94 saurait donc nommer cet Être Suprême même s'il est bien possible de parler de lui. Ceci ouvre
95 la voie à tout type d'interprétation, de conceptions qui finissent par devenir des convictions.
96 Ces appréhensions et représentations du divin s'excluent et se diffament quand elles ne se
97 combattent pas. Il s'agit là de contradictions que Plotin a entrepris de résoudre lorsqu'il
98 refusait de désigner l'Être Suprême par autre chose que par l'Un. Pour lui, l'Un n'est pas
99 multiplicité mais unité. Une unité qui est en même temps une absoluité. Dieu est un principe
100 absolu et ineffable, source de toute réalité et de toute existence. Il écrit « en dehors de
101 l'intelligence et autour d'elle circule l'âme ; elle regarde en l'Intelligence et, en la

102 contemplant jusque dans son intimité, elle voit par elle le Dieu suprême » (Plotin, 1924, p.
103 116).

104 En fait, la religion représente tout cela à la fois. K. Marx (1975, p. 197) écrit à ce
105 propos : « La détresse religieuse est pour une bonne part, l'expression de la détresse réelle et,
106 pour une autre, la protestation contre la détresse réelle. La religion est le soupir de la créature
107 opprimée, l'âme d'un monde sans cœur, comme elle est l'esprit de conditions sociales d'où
108 l'esprit est exclu ». Il conclut ce paragraphe en ces termes : « Elle est l'opium du peuple ». La
109 religion se nourrit donc des conditions sociales défavorables. La corrélation n'est à ce titre pas
110 difficile à établir entre le sous-développement du continent africain et l'essor des religions
111 puisque celui-ci se nourrit de celui-là. Dans une telle perspective, il est antinomique de parler
112 de religion et développement puisque, ces réalités s'excluent mutuellement. On serait plus
113 conséquent en parlant de religion et sous-développement en ce sens où réciproquement, l'un
114 favorise l'autre.

115 Riche d'une diversité religieuse qui englobe les religions traditionnelles, le
116 christianisme et l'islam, l'Afrique est une terre si fertile que chaque grand ensemble a
117 engendrée une multitude d'autres formes de croyances et de pratiques qui ont fini par générer
118 le fanatisme et l'extrémisme religieux. Il y a là un paradoxe que dans la pratique du culte au
119 Bien suprême qui est Un, il en vient à découler une pluralité de systèmes religieux qui
120 s'excluent réciproquement ouvrant ainsi un boulevard aux dérives et vices. Le spirituel est
121 sacrifié au profit du charnel puisque c'est « la matière qui est pour l'âme cause de faiblesse et
122 de vice ; c'est elle d'abord qui est mauvaise et qui est le premier mal ; à cause de la matière,
123 l'âme qui l'a subie devient génératrice du devenir ; en communion avec la matière, elle
124 devient mauvaise » (Plotin, 1924, p. 129). Dans ce foisonnement de religions, certaines
125 prêches radicales encouragent l'intolérance religieuse et les conflits intercommunautaires. Des
126 soi-disant prophètes embrayent sur la soif de connexion des individus à l'Un, leur source pour
127 installer un réel système d'exploitation et d'escroquerie sur fond de promesses de miracle.
128 Même si les leaders religieux, se fondent et se confondent avec leurs fidèles dans le culte à
129 Dieu, ils finissent par appartenir à des classes sociales différentes du fait de la paupérisation
130 ou de la stagnation des uns et de l'accumulation des autres. La crédulité des populations
131 favorise l'expansion des mouvements religieux charismatiques.

132 Dans une autre perspective, la dimension métaphysique de l'homme le prédispose à
133 des interrogations du type : qui suis-je ? Pourquoi suis-je celui que je suis ? Comment réaliser
134 mon dessein ? Ces questions et plusieurs autres encore plongent tout l'être en quête de sens
135 dans une incertitude emprunte d'angoisse prédisposant l'individu à se fier à tout discours qui

136 prétend avoir des réponses certaines. Pour cela, K. Marx (1975, p. 197), voit dans la religion
137 « le sentiment de soi qu'a l'homme qui ne s'est pas encore trouvé lui-même, ou bien s'est déjà
138 reperdu ». Si dès lors la religion est en quête de sens en Afrique, cette quête favorise-t-elle ou
139 handicape-t-elle la "Polis" ?

140 La religion, en mettant en rapport l'individu et le sacré, s'invite dans l'espace public.
141 Le spirituel ne relèverait plus de la sphère exclusivement individuelle mais transparaît sur la
142 scène sociale. Occulter l'aspect social du fait religieux c'est feindre de savoir que la société
143 est composée d'individus. De façon nécessaire, ceux-ci constituent un ensemble dans lequel il
144 règne une solidarité objective, physique, mécanique. Ils sont dans une sorte de « solidarité ».
145 A. Comte (1970, p. 181) ne disait-il pas qu'« une société n'est pas plus décomposable en
146 individus qu'une surface géométrique ne l'est en ligne ou une ligne en point » ? Le monde
147 humain, celui de l'humanité proprement dite, ne commence pas dans la solitude absolue d'une
148 conscience individuelle, mais avec l'expérience des rapports intersubjectifs au sein d'une
149 société. On ne parle de société que lorsque des individus choisissent ou acceptent de se mettre
150 ensemble et de s'organiser en vue d'œuvrer les uns pour le bonheur ou la réalisation des
151 autres. Le constat qui s'établit cependant en Afrique est que les communautés religieuses
152 tendent à arracher (manifestement ou subtilement) les individus des autres cercles (familiaux,
153 associatifs etc.) et à se substituer à eux. La conséquence est que les églises, temples et autres
154 milieux religieux, se montrent de plus en plus ingénieux en créant et en mettant en place des
155 structures et activités chronophages qui laissent peu de temps aux fidèles de se livrer à autre
156 chose. Il s'établit entre ces fidèles des liens sociaux plus forts qu'avec les autres membres de
157 la société élargie.

158 Ce détachement (des cercles et familles d'origines) et rattachement (à sa famille
159 religieuse) engendre des conflits d'intérêts ou antagonismes divers. De fait, la religion divise
160 les hommes et constitue un obstacle à la réalisation de certaines réformes sociales comme
161 l'émancipation des femmes, la santé reproductive, l'universalisation de l'éducation. La
162 religion crée ainsi une société parallèle à celle civile. Dans le cas d'espèce, on parle de société
163 lorsque des hommes décident d'établir entre eux des relations d'un autre ordre que le simple
164 fait d'être ensemble. Il s'agit donc de passer de la solidarité purement mécanique à celle
165 organique ou spirituelle. Les individus n'entrant dans cette société qu'avec d'autres individus
166 plus proches ou plus éloignés dans le temps et dans l'espace en vue d'entrer dans une relation
167 durable voir éternelle. Par exemple, le noir musulman ou le chrétien catholique africain est
168 plus lié à l'Arabie Saoudite ou à Rome qu'à son Pays d'origine. Il s'identifie ou se rapproche
169 plus de ceux qui partagent ses convictions religieuses que de ceux avec qui il est proche par le

170 sang. On voit donc qu'on peut être dans une société (par la force des choses) avec ses
171 semblables sans faire société avec eux. La scission est d'autant plus flagrante lorsque la
172 religion traditionnelle africaine est diabolisée malgré l'aspect positif et humain de certaines
173 pratiques religieuses. Ceci est davantage vrai lorsqu'on observe l'influence des confessions
174 religieuses sur les individus en Afrique. La relation de l'individu au sacré est à ce titre, très
175 complexe.

176 E. Kant (1967, p. 233) trouve que cette appartenance du citoyen à une religion peut-
177 être gage de stabilité puisqu'il écrit que si on privait la société de la discipline qu'impose la
178 religion, « on verrait fatalement un mouvement d'animosité et de révolte ». À la lumière de
179 tout ceci, on est tenté de dire que la religion est capable d'humanisation de l'homme qui ne se
180 réalise pleinement qu'à travers ses rapports avec ses semblables. C'est ce qui explique la
181 reconnaissance aux parents, à la société par la plupart des États africains le droit d'éduquer les
182 enfants selon la croyance religieuse qui leur convient. L'éducation formelle, l'instruction
183 publique, l'école étant par principe, laïque. Cette séparation des religions et de l'État octroie
184 de plus en plus de liberté et de pouvoir aux premiers puisque la loi protège la foi aussi
185 longtemps que la foi ne prétend pas dicter la loi. Seulement, des fractures surviennent et
186 hypothèquent fortement les idéaux étatiques.

187 Désormais, les affiliations et les désaffiliations à tel ou à tel autre groupe de croyance
188 se font sans tenir compte des priorités de l'État. Ce parallélisme entre l'État et les religions
189 favorise le repli, voir l'enfermement des religions sur elles-mêmes. La conséquence est que la
190 survie desdites religions dépend de ce qu'elles tendent à se prémunir d'un monde extérieur
191 qui leur semble hostile. Il y a là un danger. Des déviances qui ne tardent pas à naître puisque
192 ce qui se voit chez les individus n'est pas différent de ce qui se passe dans la mentalité de ces
193 derniers. Cette séparation entre l'État et les religions donne aux derniers l'impression que le
194 premier approuve ce qu'il tolère. Si l'État n'interdit pas tout ce qui dérange au nom des droits
195 de l'homme, il faut reconnaître que l'autocritique n'est pas une valeur partagée par la plupart
196 des religions en Afrique. Sur ce plan justement, les pays africains qui se réclament être des
197 États-nations laissent faire au nom de l'unité nationale sous prétexte que ce qui n'est pas
198 contraire à la loi n'a pas à être interdit. Or, entre ce qui n'est pas interdit et ce qui est autorisé,
199 il y a un pas qu'il faut éviter de franchir avec empressement. Alors, comment partir du
200 spirituel pour susciter des êtres à l'esprit généreux et soucieux de leurs semblables, des
201 collectivités, de l'environnement et du développement de la communauté toute entière ?

202

203 **2. La religion comme obstacles au développement inclusif en Afrique**

204 Ayant doté les autres êtres des dons qui leur permettent de vivre indépendamment,
205 Dieu a fait que, spécifiquement, la perfection de l'homme ne s'accomplisse que dans sa
206 relation avec ses semblables. Il n'y a, par conséquent, pas d'homme en dehors de la société.
207 Par essence, l'homme est social, politique. Mieux, la sociabilité ou la communauté est inscrite
208 en homme. Elle lui est inhérente. Pour preuve, la Bible dans la Genèse fait état de la misère du
209 premier homme qui, malgré tous les biens à sa disposition était incomplet. C'est ainsi que
210 Yahvé Dieu dit « il n'est pas bon que l'homme soit seul. Il faut que je lui fasse une aide qui
211 lui soit assortie » (Gn 2, 18). L'homme ne semble donc pas être fait pour la solitude.
212 Seulement, il convient de distinguer sociabilité et égalité sociale. D'ailleurs, la pratique
213 religieuse peut subtilement embrayer sur la sociabilité pour creuser et approfondir les
214 inégalités sociales.

215 Dans son ouvrage *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, M. Weber explique
216 le capitalisme par le fait que la religion invite et exhorte au travail tout en prônant une vie
217 ascétique. En se conformant à ces exigences l'individu travaille beaucoup mais dépense très
218 peu pour ne pas tomber dans la luxure. La conséquence est qu'il finit par disposer d'un
219 excédant ou d'une économie qu'il investit pour créer une petite entreprise qui, à force
220 d'augmentation du capital devient une moyenne puis une grande entreprise et enfin une
221 multinationale. Il en découle un lien très étroit entre la religion et le capitalisme qui
222 institutionnalise les inégalités sociales. Un tel raisonnement apologétique du capitalisme
223 justifie l'esprit et la puissance du capitalisme par le fait que le capitaliste est un individu
224 ordinaire rigoureux envers lui-même, travailleur et méthodique qui a su investir quand et où il
225 faut. Pour lui, le capitalisme est le système économique le plus rationnel, le plus moderne et
226 incomparablement plus efficace que tous les systèmes économiques antérieurs. Le capitalisme
227 est donc de loin une des perfections de l'esprit rationnel au point où on en vient même à se
228 demander si la lutte contre les inégalités ne serait-elle pas plus efficace s'il venait à être établi
229 que les inégalités sociales handicapent la croissance économique. M. Weber n'est toutefois
230 pas un ultracapitaliste naïf puisque, dans les dernières pages du même livre, il trouve que la
231 vie ascétique que préconise l'éthique protestante est une force qui recherche en permanence le
232 bien mais qui finit toujours par créer le mal. Il révèle dans le passé, l'humanité avait beaucoup
233 plus de beauté et de plénitude ; aujourd'hui, c'est fini, nous sommes dans le monde de la
234 spécialisation étroite. Cette appréhension du capitalisme et de son devenir nous met en droit
235 de nous interroger sur les impacts réels du système éducatif moderne méritocratique sur le
236 destin social des individus et sur la cohésion sociale.

237 La religion et l'économie sont étroitement liées. L'une influençant en permanence
238 l'autre, même si la propension mondialiste de l'économie a très peu d'influence sur la kyrielle
239 de religions différentes et divergentes. *A contrario*, certaines pratiques religieuses impactent
240 la gouvernance, l'économie, la société et sont susceptibles d'influencer l'égalité sociale. Pour
241 l'auteur du *Projet de constitution de la Corse*, la limitation du commerce international
242 empêcherait que des peuples se rencontrent sur une terre et finissent par entrer en conflit. Cela
243 préserverait l'indépendance et la stabilité des peuples puisqu'une mondialisation économique
244 accroîtrait les inégalités et engendrerait de la rivalité, voire des conflits entre les États.
245 L'expérience de l'extrémisme violent et du terrorisme transfrontalier qui se nourrit d'une sève
246 idéologique qui n'est étrangère à certaines religions remet en cause cette conception
247 rousseauiste du rapport entre la religion, l'économie et la stabilité sociale. J.-J. Rousseau
248 pensait qu'en réduisant les échanges commerciaux chaque peuple serait contraint de vivre sur
249 ses propres ressources en évitant les tensions liées à la compétition économique et religieuse.
250 L'histoire récente du monde nous enseigne qu'il s'est mépris.

251 J.-J. Rousseau voyait aussi dans les biens matériels une source de vices. Cette critique
252 du luxe susceptible de corrompre les mœurs traverse plusieurs autres ouvrages notamment *Le*
253 *discours sur l'économie politique* et *Du contrat social*. Dans ce dernier ouvrage, il distingue
254 deux types de religions : celle dite du prêtre qui est institutionnelle et manichéenne en ce
255 qu'elle divise la société en royaume temporel et en royaume spirituel. Ceci place certains au-
256 dessus d'autres pour le fait qu'ils appartiennent à un royaume supérieur affaiblissant ainsi le
257 pouvoir politique en renforçant l'autorité des chefs religieux qui justifient les inégalités
258 sociales comme volonté divine. Il considère aussi que la religion, en prêchant la patience et
259 l'acceptation des souffrances terrestres en échange d'une récompense après la mort encourage
260 la soumission et par ricochet l'inégalité. Il écrit « les vrais chrétiens sont faits pour être
261 esclaves ; ils le savent et ne s'en émeuvent guère ; cette courte vie a trop peu de prix à leurs
262 yeux » (J.-J. Rousseau, 1964, p. 289). La religion encourageant la passivité, empêche le
263 peuple de revendiquer ses droits d'où la perpétuation des inégalités. Si cette hypothèse était
264 envisageable au XVIIIe siècle où Rousseau l'écrivait, l'accélération de l'histoire notamment
265 celle des religions autorise-t-elle toujours une pensée pareille ? En effet, du fond de sa tombe,
266 il doit avoir déjà écrit une "critique de l'économie religieuse". De fait, toute une économie
267 s'est bâtie autour des différentes religions. Curieusement, cette économie ressemble en
268 plusieurs points à celle capitaliste. Et, comme dans le capitalisme, le système de gestion
269 économique dans la plupart des religions creuse, entretient, accentue et perpétue les inégalités
270 sociales.

271 L'absence d'esprit critique conduit au fatalisme religieux qui décourage l'effort
272 personnel et encourage la soumission au destin et à la volonté divine. Pire, certains courants
273 religieux en Afrique découragent l'éducation et la culture scientifique. Ils rejettent la théorie
274 de l'évolution, la médecine moderne, la technologie tout en encourageant les études
275 théologiques. Ceci contribue à enliser l'Afrique dans un sous-développement qui se perpétue
276 avec l'expansion religieuse. Pendant que les couches défavorisées s'enferment dans la
277 croyance en un Dieu Providence et transmettent à leurs descendants leurs conditions, les
278 classes sociales les mieux loties embrayent sur la passivité des premiers pour creuser
279 davantage l'écart et perpétuer leur domination de génération en génération. C'est la position
280 de Pierre Bourdieu qui parle de la reproduction pour désigner ce phénomène puissant de
281 perpétuation de inégalités sociales. Il écrit :« il faut se garder de sous-estimer la pression ou
282 l'oppression, continues et souvent inaperçues, de l'ordre ordinaire des choses, les
283 conditionnements imposés par les conditions matérielles d'existence, par les sourdes
284 injonctions » (P. Bourdieu, 1997, p. 205). Ce qui fait que la domination se maintient et la rend
285 difficile à combattre c'est le mécanisme de reproduction. Bourdieu appelle reproduction le fait
286 que les inégalités sociales ; la situation dans la hiérarchie sociale se perpétue par transmission
287 familiale. La reproduction pose de *facto* que l'on hérite d'une position de dominant ou de
288 dominé. Ceci rejoint certains textes sacrés qui font l'apologie de l'héritage et qui répandent
289 que tout pouvoir (et toute richesse) viendrait de Dieu. L'hypothèse de mobilité ou d'ascension
290 sociale devient un mirage, un leurre. L'idée de méritocratie que certains dignitaires religieux
291 professent en disant « aide-toi et le ciel t'aidera » ; posant ainsi que la réussite dépendrait
292 d'une part des efforts individuels, apparaît comme une illusion savamment concoctée et
293 entretenue par les dominants puisqu'ils en ont besoin pour pouvoir légitimer leur statut
294 favorable. P. Bourdieu (1997) fait toute une analyse de la légitimation ou du fait que les
295 dominants justifient leur statut de dominant par une culture dominante ; par un mode de
296 pensée dominant. Selon lui :

297 La violence symbolique est cette forme de violence qui s'exerce avec la complicité tacite de
298 ceux qui la subissent et aussi souvent de ceux qui l'exercent, dans la mesure où l'un et l'autre
299 sont pris par un jeu dont les enjeux et les règles, historiquement constitués, sont ignorés
300 comme tels. (P. Bourdieu, 1997, p. 217.)

301 Par la notion de mérite, on légitime la situation des dominants et du même coup celle
302 des dominés. Face à une telle analyse, Bourdieu trouve qu'il n'est pas juste que les dominés
303 soient dominés. L'injustice est encore plus grande lorsque ce système de perpétuation des
304 inégalités se fait par la religion. Pour lui, la véritable cause de la situation n'a rien à voir avec

305 l'absence de mérite ou une volonté transcendante. La véritable cause est le phénomène
306 sociologique de la reproduction puisque la position d'un individu dans l'appareil de
307 domination et le résultat d'un héritage ; des structures de la domination, mieux, d'un
308 déterminisme social dont se servent habilement les responsables religieux. Profondément
309 ancrée dans les schèmes de perception et des dispositions incorporées, il est inenvisageable
310 que la victime qui professe une foi naïve le réalise ou s'en révolte. Comme nous l'avons
311 démontré dans le point précédent, lorsque, par exemple, les parents sont des cadres, les
312 descendants ont plus de chance de le devenir à leur tour. Si c'est plutôt un réseau social et
313 professionnel assez riche qu'ils ont, la progéniture hérite de ce même réseau. Chose qui paraît
314 bien logique et cela semble être une banalité recouverte par le mythe de la méritocratie qui se
315 heurte au discours officiel sur l'égalité des chances. Il n'y a pas d'égalité des chances d'après
316 P. Bourdieu. Il n'y a que des mécanismes collectifs et structurels puisque l'individu qui
317 parvient à se soustraire de ces mécanismes représente l'exception à la règle et non un
318 référentiel. C'est pourquoi une éducation repensée est nécessaire pour émanciper les
319 mentalités tout en armant les individus de sorte à assainir leur relation au sacré et à accéder
320 aux privilèges des classes sociales supérieures.

321

322 **3. L'impact de l'éducation laïque et religieuse sur le développement inclusif en Afrique**

323 Une interprétation littérale des textes sacrés est source d'injustices et d'inégalités
324 sociales. Cela entrave l'émancipation de certains et le développement de l'Afrique. Il y a
325 urgence d'une lecture critique et contextuelle des livres sacrés. En cela, l'éducation joue un
326 rôle central dans la transformation des croyances religieuses en vecteur de justice sociale. Un
327 bon système éducatif peut susciter une interprétation progressiste des doctrines religieuses
328 pour les adapter aux mutations sociales. Dans un monde en perpétuelle mutation, une lecture
329 historique et critique permettrait de comprendre le contexte culturel qui justifiait et légitimait
330 certains passages. Certaines valeurs religieuses peuvent devenir caduques et injustes tandis
331 que d'autres demeurent d'actualité.

332 Le texte central de la loi juive est le Talmud : un livre de controverse où les sages, les
333 rabbins ou quelquefois les écoles de pensées (représentées par Illèle et Shamai) passent le
334 temps à dialoguer sans véritablement parvenir à un consensus. Chaque partie revendique la
335 légalité de sa position (on peut voir dans cet état de fait, une similitude avec la diversité
336 religieuse qui oppose des clans, familles et communautés en Afrique). Pour accentuer les
337 désaccords et semer davantage le trouble, une voix céleste se fait entendre en ces termes : "les
338 paroles des uns et les paroles des autres sont des paroles de vérité". Cette manière d'arbitrer

339 installe une certaine impasse puisqu'en proclamant valides des positions antinomiques, le juge
340 ne contribue pas à la fixation de la loi concrète (qui doit s'imposer à tous). Le Talmud, pour
341 résoudre ce dilemme, prescrit d'élaborer la loi en suivant la position des disciples d'Illèle.
342 Chose curieuse puisque qu'il paraît rendre justice en partant d'une injustice. En vertu de quoi
343 ce qui apparaissait comme une impasse, trouve une solution favorable à l'une et défavorable à
344 l'autre partie ? Ce verdict qui confère à l'école d'Illèle le droit de fixer la loi s'explique
345 justement par le fait que les élèves de ce dernier ont été, non seulement plus humbles, mais,
346 ils avaient eu la patience et la sagesse de chercher les fondements et de comprendre les
347 arguments de l'école de Shamaï qu'ils pouvaient même défendre aisément. Ce faisant, ils
348 étaient capables d'énoncer la position de l'autre avant la leur.

349 Des principes d'égalités jalonnent la plupart des textes religieux. Comment professer
350 l'amour du prochain, la justice, l'ascèse, l'entraide et la dignité des hommes créés à l'image
351 du Dieu Suprême sans en déduire une exigence d'égalité ? Comment professer un Dieu
352 unique source et fondateur de toute chose sans encourager le dialogue interreligieux et
353 interculturel en luttant contre le repli identitaire et le rejet des autres croyances ? La foi
354 devrait devenir un moteur d'engagement social contre les discriminations et les injustices de
355 toute sorte. C'est ce qu'ont compris les églises dans les mouvements de lutte pour les droits
356 civiques aux USA. Si l'on nous demande donc comment, à partir de l'éducation, les différents
357 rapports au sacré peuvent-ils porter le développement, nous raisonnerons d'abord en termes
358 de valeurs. Les élèves doivent apprendre à distinguer les valeurs spirituelles universelles et
359 des traditions culturelles patriarcales ou discriminatoires. Les valeurs comme le don de soi, le
360 travail bien fait, la rigueur, le sacrifice et bien d'autres encore sont transversales et communes
361 aux différentes religions. Ce sont aussi des valeurs nécessaires à tout développement. Sans
362 celles-ci, la notion de développement perd tout son sens. Celui de l'Afrique tout
363 particulièrement serait plus hypothétique si, par l'éducation, il ne s'opère pas une synthèse
364 savante des valeurs contenues dans les différentes religions.

365 À l'école, les élèves doivent découvrir les points de convergence entre les différentes
366 traditions spirituelles parallèlement aux préjugés et aux interprétations biaisées. Cela
367 engendrera la tolérance et le respect mutuel. Sans thèse et antithèse, il ne saurait avoir de
368 synthèse. C'est pourquoi la question de la laïcité de l'enseignement public telle que l'ont
369 conçu les penseurs de l'éducation moderne à l'instar d'E. Kant, N. de Condorcet et même O.
370 Reoul doit être interrogée. Les programmes éducatifs ne peuvent pas ignorer l'impact des
371 religions sur la société. Dans certaines communautés africaines, l'argument religieux est
372 utilisé pour limiter l'accès à l'éducation des femmes, des castes inférieures et des minorités

373 ethniques. L'instruction religieuse doit être séparée de l'endoctrinement et constituer un levier
374 d'égalité sociale. Par l'éducation, les individus doivent pouvoir repenser leur rapport à la foi
375 en comprenant que les textes sacrés sont ouverts à une pluralité d'interprétations.

376 La question était aussi de savoir ce qu'il faut faire concrètement pour qu'à partir de
377 l'éducation, la religion favorise l'émancipation, l'autonomisation et l'égalité sociale en
378 Afrique. À cette interrogation, il s'avère que c'est une éducation bien pensée en amont qui
379 peut permettre à la religion d'être un moteur de reconnaissance et un vecteur d'égalité sociale
380 en Afrique. Ainsi, éduquer consisterait à passer d'une aspiration pieuse au bonheur à la
381 réalisation concrète du développement en Afrique. Pour ce faire, il convient d'éviter de
382 tomber dans le piège dichotomique du tout religieux qui s'opposerait au vide religieux. Inutile
383 de s'y méprendre, il serait vain d'entreprendre une lutte contre les religions. K. Marx (1975,
384 p. 198) voyait déjà dans une telle entreprise un non-sens. Pour lui, « lutter contre la religion
385 c'est indirectement lutter contre ce monde-là, dont la religion est l'arôme spirituel ». Sans
386 réfuter une telle position, l'on peut reprocher à K. Marx de confondre le religieux avec le
387 spirituel. En effet, l'un contient l'autre et il n'est point difficile de montrer que si toute
388 religion se fonde sur une spiritualité, la spiritualité ne saurait s'épuiser dans les religions. La
389 religiosité n'est donc pas à confondre avec la spiritualité. La question des rapports entre la
390 religion et le développement apparaît légitime. Mais, celle des rapports entre la spiritualité
391 d'un peuple et son développement semble moins pertinente du fait de son évidence. Tout
392 développement en effet s'enracine sur une spiritualité.

393 Les contours du terme de spiritualité sont aussi bien flous qu'imprécis. À la différence
394 des religions qui s'imposent et imposent leurs dogmes, leurs rites et pratiques, la spiritualité
395 est comme l'air qu'on ne voit que par ses effets lorsqu'il se déplace. Du grec "pneuma"
396 (souffle, esprit) la spiritualité est source de vie. N'est-il pas écrit dans les textes sacrés qu'au
397 commencement le souffle de Dieu planait sur les eaux (La Bible, Gn 1) et que c'est après
398 avoir mis son souffle en l'homme que celui-ci vint à la vie ? Occulter l'aspect spirituel dans
399 l'aspiration au développement et à l'égalité sociale en Afrique, c'est vouloir bâtir un château
400 sur du sable. Il serait illusoire de penser à un quelconque développement sans poser les bases
401 qui sous-tendent un tel projet.

402 Un autre non-dit du développement est son caractère positif. Les lois, le droit positif
403 constitue le socle de tout développement. Les normes sociales visent l'harmonie entre les
404 individus en vue de la prospérité de l'ensemble. D'après L. Ferry (1996), c'est par l'éducation
405 que la conscience citoyenne se forme ; que l'homme intériorise toutes les valeurs et idéaux
406 qui, non seulement le mettent en harmonie avec l'ordre cosmique, la société mais aussi et

407 surtout avec lui-même. Les croyants devraient adapter leur foi aux exigences des droits
408 humains et des lois positives de leur société. Même si, bien souvent, mu par l'instinct de
409 conservation ou la foi en la vie éternelle, l'individu aperçoit ces normes comme la
410 manifestation de la volonté de puissance et de domination de certains, elles demeurent la seule
411 condition pour lui assurer une reconnaissance sociale. Toutes les religions ayant évolué au fil
412 du temps, tous les textes sacrés ayant été traduits et retraduits ; réécrits et réédités, il convient
413 de les réinterpréter. Si le christianisme médiéval qui justifiait la monarchie de droit divin est
414 aujourd'hui ouverte à la démocratie, pourquoi l'inégalité sociale qu'il promouvait ne devrait-
415 elle pas faire place aux exigences d'émancipation et d'égalité sociale ? Si hier l'hindouisme
416 légitimait le système de castes et qu'aujourd'hui les hindous remettent en cause cette
417 discrimination, pourquoi vouloir imposer une seule vision de la foi ?

418 D'entrée de jeu, il faut reconnaître que l'affirmation des individualités aurait des effets
419 pervers. Elle menace l'intégration sociale en favorisant le repli des individus sur leur
420 conception subjective et relative de ce qui est bien pour eux. Elle conduit à la fragmentation
421 sociale lorsqu'elle n'est pas disciplinée. Comment alors désindividualiser l'homme-crédible
422 sans le dépouiller de ses aspirations légitimes ? Comme nous l'avons montré plus haut, il est
423 difficile de convaincre des individus persuadés d'être dans "la lumière" ou dans "la vérité" de
424 faire communauté avec d'autres qu'ils ne reconnaissent point ou en qui ils n'aperçoivent pas
425 ce qu'ils croient abriter. La tâche de l'éducation serait alors de développer la rationalité en
426 l'homme pour le rendre sociable. C'est pourquoi E. Kant pense que l'éducation est l'acte par
427 lequel on dépouille l'homme de sa subjectivité. Pour lui, éduquer, c'est s'évertuer à effacer ou
428 à éradiquer le pulsionnel ou l'instinctif en l'homme pour que la raison le dirige en tout ; c'est
429 aussi empêcher que l'homme soit détourné de sa destination, celle de l'humanité par ses
430 penchants. Dans une telle perspective, la condition pour que les hommes vivent ensemble
431 dans l'harmonie est de les arracher de leur subjectivité. Il écrit très exactement que « c'est la
432 discipline qui doit avoir le premier pas, et non pas l'instruction. Il ne faut pas oublier non
433 plus, en cultivant le corps des enfants, qu'on les forme pour la société » (E. Kant, 1981, p.
434 35). En dehors des lois positives, l'expérience de la vie collective, même au sein des
435 confréries ou des communautés religieuses révèle des conflits entre les individus: la haine, la
436 concurrence, l'égoïsme, la méchanceté, l'expression de la liberté naturelle. Pour résoudre ces
437 différends intersubjectifs, il faut un organe situé au-delà des individus et au-dessus de toutes
438 les religions particulières en vue de créer des conditions favorables à l'aspiration commune au
439 développement. Dans ce cas, l'éducation à la laïcité et à l'égalité apparaît comme un facteur
440 de paix, un instrument de régulation des relations interindividuelles. Il transparaît que, dans le

441 contexte actuel de la démultiplication et de l'expansion des religions en Afrique, le vivre-
442 ensemble n'est pas un acquis définitif mais une œuvre à faire et à refaire à travers une
443 éducation laïque repensée ayant une spiritualité pour socle en vue du développement de ce
444 continent dont les fils et filles, sans exiger l'égalité absolue (parce qu'elle est une chimère),
445 sont en quête de reconnaissance. Il se dégage que l'éducation laïque, en prenant en compte les
446 valeurs religieuses, permet la cohésion sociale qui, à son tour, fonde le développement et
447 l'égalité sociale.

448

449 **Conclusion**

450 L'interrogation au fondement de cette recherche était de déterminer les conditions de
451 possibilité du développement inclusif en Afrique à partir de la religion. L'hypothèse défendue
452 est que, pour réaliser ce développement inclusif, il faut que l'éducation accompagne la
453 religion. Il s'est agi, d'abord de montrer qu'en Afrique, la religion est en quête de sens. C'est
454 d'une sorte de religion du développement en Afrique qu'on est parvenu à un développement
455 des religions. La cohabitation des différentes religions n'est pas aisée et entrave le vivre-
456 ensemble. La religion et le développement sont parallèles en Afrique du fait de la diversité
457 des pratiques religieuses qui s'étendent et influencent les autres domaines de la vie sociale.
458 Ensuite, il a été démontré que l'échec de la religion dans sa contribution au développement
459 inclusif réside dans l'absence d'une éducation adaptée à laquelle elle devrait recourir. Ainsi,
460 la difficulté que pose le phénomène religieux n'est pas si différente de celle que soulève la
461 question du développement. Au départ, dans une sorte de conscience collective, le
462 développement s'entend et se présente de la même manière. Mais, dans les faits, les voies
463 pour y parvenir divisent. Enfin, étant donné que les religions sont au confluent du rationnel et
464 de l'irrationnel, les systèmes éducatifs doivent en extraire une forme de spiritualité et en faire
465 le fondement d'une éducation laïque en vue de l'épanouissement individuel et du
466 développement durable inclusif de l'Afrique. L'éducation religieuse peut, par conséquent, être
467 un moteur d'émancipation sociale si elle est enseignée avec la distance critique nécessaire qui
468 promeut une lecture contextuelle des textes sacrés pour combattre l'endoctrinement. C'est
469 pourquoi J.-J. Rousseau (1964) préconise une religion civile qui unit les citoyens autour des
470 valeurs communes sans dépendre d'une autorité religieuse extérieure.

471

472 **Références bibliographiques**

473 BOURDIEU Pierre etPASSERONJean-Claude,1964, *Les héritiers*, Paris, Minuit.

- 474 BOURDIEU Pierre etPASSERON Jean-Claude, 1970, *La reproduction, éléments pour une*
475 *théorie du système d'enseignement*, Paris, Minuit.
- 476 COMTE Auguste, 1970, *Système de politique positive*, Tome II, Chap. III, Anthropos.
- 477 DOSON Jean-Pierre, 2008, *L'Afrique à Dieu et à Diable, États, ethnies et religions*, Paris,
478 Ellipses Edition Marketing.
- 479 EPICURE, 1977, *Lettres et maximes*, Paris, Éd. De Mégare.
- 480 FERRY Luc, 1996, *Le monde de l'éducation*, Paris, PUF.
- 481 GAUCHET Michel, 2001, *La religion dans la démocratie*, Paris, Gallimard.
- 482 KANT Emmanuel, 1967, *Pensées successives sur la Théodicée et la Religion*, Paris, Vrin.
- 483 MARX Karl, 1976, *Le capital*, Paris, Éditions Sociales.
- 484 PLOTIN, 1967, *Énéades*, Livre V, Trad. Émile Bréhier, Les Belles-Lettres.
- 485 ROUSSEAU Jean-Jacques, 1964, *Du contrat social*, Paris, Folio.
- 486 ROUSSEAU Jean-Jacques, 1966, *Emile ou de l'éducation* ; Paris, Garnier-Flammarion.
- 487 ROUSSEAU Jean-Jacques, 2008, *Discours sur les sciences et les arts* suivi de *Discours sur*
488 *l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Garnier-Flammarion.
- 489 ROUSSEAU Jean-Jacques, 2014, *Lettres écrites de la montagne*, Paris, Garnier-Flammarion.
- 490 SCHWAB Moïse, 1890, *Le Talmud de Jérusalem*, Paris, Maisonneuve.
- 491 WEBER Max, 2004, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard.
- 492 Traduction œcuménique de la Bible, 1988, Éd. Du Cerf et Société Biblique Française.