Yao Assogba

Professeur en travail social, Université du Québec en Outaouais

(1999)

Jean-Marc Ela.
Le sociologue et théologien
africain en boubou.
ENTRETIENS.

Un document produit en version numérique par Diane Brunet, bénévole,
Diane Brunet, bénévole, guide, Musée de La Pulperie, Chicoutimi

Courriel: Brunet_diane@hotmail.com

[Page web](#) dans Les Classiques des sciences sociales

Dans le cadre de: "Les classiques des sciences sociales"

Une bibliothèque numérique fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Site web: <http://classiques.uqac.ca/>

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi

Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
[LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES](#).

Cette édition électronique a été réalisée par [Diane Brunet](#), bénévole, guide, retraité du Musée de La Pulperie, Chicoutimi
à partir du livre de :

Yao Assogba

Jean-Marc Ela.
Le sociologue et théologien africain en boubou.
ENTRETIENS.

Montréal-Paris : L'Harmattan, Éditeur, 1999, 107 pp. Collection : Études africaines.

[Autorisation formelle accordée par l'auteur le 14 août 2008 de diffuser toutes ses publications dans Les Classiques des sciences sociales.]

Courriel : Yao.Assogba@uqo.ca

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5'' x 11''.

Édition numérique réalisée le 25 avril 2013 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec.

Yao Assogba

Professeur en travail social, Université du Québec en Outaouais

Jean-Marc Ela.

Le sociologue et théologien africain en boubou.
ENTRETIENS.

Montréal-Paris : L'Harmattan, Éditeur, 1999, 107 pp. Collection : Études africaines.

Collection Études Africaines

Dernières parutions

Denis ROPA, *L'Ouganda de Yoweri Museveni.*

Louis NGOMO OKITEMBO, *L'engagement politique de l'Église catholique au Zaïre 1960 - 1992.*

André FOFANA, *Afrique Noire. Les enjeux d'un nouveau départ.*

Louis SANGARE, *Les fondements économiques d'un État confédéral en Afrique de l'Ouest.*

Elisabeth BOESEN, Christine HARDUNG, Richard KUBA (dir), *Le Borgou - regards sur une région ouest-africaine.*

Pierre PIGEON, *Les activités informelles en République centrafricaine.*

Josias SEMUJANGA, *Récits fondateurs de drame rwandais.*

Moussa DIAW, *La politique étrangère de la Mauritanie.*

Michel DELNEUF, Joseph-Marie ESSOMBA et Alain FROMENT, *PALÉO-ANTHROPOLOGIE EN AFRIQUE CENTRALE, Un bilan de l'archéologie au Cameroun.*

[107]

Table des matières

[Quatrième de couverture](#)

[Remerciements](#) [11]

[Avant-propos](#) [13]

Chapitre I. [Le baobab en herbe](#) [23]

Chapitre II. [La sociologie du « monde d'en-bas »](#) [41]

Chapitre III. [La théologie sous l'arbre](#) [55]

Chapitre IV. [La plume au service de l'Afrique](#) [71]

Chapitre V. [L'engagement de l'homme, du théologien et du sociologue](#) [81]

[Conclusion.](#) L'homme et l'œuvre : essai de synthèse [93]

[Ouvrages de Jean-Marc Ela](#) [105]

Jean-Marc Ela.
Le sociologue et théologien africain en boubou.
ENTRETIENS.

QUATRIÈME DE COUVERTURE

[Retour à la table des matières](#)

Ce livre est le fruit littéraire des entretiens que Yao Assogba a eus avec le professeur Jean-Marc Ela, en exil politique au Canada depuis août 1995. Par ces entretiens minutieusement menés pendant plusieurs rencontres, Yao Assogba réussit à amener Jean-Marc Ela, homme généralement discret, à raconter son histoire de vie.

En lisant cet ouvrage, on découvre qu'au-delà de la vie personnelle du sociologue et théologien camerounais, qui présente certes un intérêt véritable pour les gens qui l'aiment et l'apprécient, c'est une partie de l'histoire de l'Afrique contemporaine qui est écrite sur ces pages.

En se racontant, l'homme, l'Africain et le Camerounais intellectuel engagé raconte les luttes pour la survie, la liberté, la démocratie et la dignité humaine qu'il a menées aux côtés des étudiants, des communautés paysannes du Nord-Cameroun, des jeunes, des femmes et des hommes des quartiers populaires de Yaoundé, des intellectuels et des artistes africains depuis les trente dernières années.

À travers ces entretiens se dégagent également la sociologie et la théologie « élanienne ». C'est-à-dire une sociologie africaine de la

« banalité », de la vie quotidienne du « monde d'en-bas », ces acteurs sociaux « anonymes » qui se battent pour la survie et qui construisent l'Afrique contemporaine.

Yao Assogba est né à Atakpamé au Togo. Il a fait ses études universitaires en sociologie et en éducation à l'Université Laval (Québec), Canada, où il a obtenu son Ph. D. Depuis 1986, il est professeur de sociologie et de méthodologie de recherche au département de travail social de l'Université du Québec à Hull. Yao Assogba est auteur de nombreux articles sur les questions d'éducation, de sociologie et de développement et a collaboré à divers ouvrages sur l'Afrique et le Québec.

Illustration de couverture : Yao Assogba

[7]

À la jeunesse africaine
qui prendra la relève...
C'est à elle que
j'ai pensé
en faisant
ces entretiens avec
Jean-Marc Ela
qui fait partie du patrimoine
culturel et intellectuel de l'Afrique.

Yao Assogba.

[8]

[9]

LE PROSCRIT DE 1871

(à **Auguste Gamé**)

« J'ai combattu pour ma pensée,
Pour la justice et pour le Droit,
Contre une foule intéressée,
Dont le capital est le roi.

J'ai combattu contre les crimes
De la vieille société,
Qui martyrise ses victimes,
Au nom de la propriété.

Par les balles couché par terre,
Je me suis relevé, vaincu,
Et depuis ce temps j'ai vécu
Sous le ciel gris de l'Angleterre. »

Eugène Châtelain

CENT POÈMES SUR L'EXIL
Ligue des droits de l'homme et
France terre d'asile, Paris,
Le cherche midi Éditeur,
1993, p.40,

« C'est un dur métier que l'exil »

Nazim Hikmet

[11]

Jean-Marc Ela.
Le sociologue et théologien africain en boubou.
ENTRETIENS.

REMERCIEMENTS

[Retour à la table des matières](#)

En tout premier lieu, je remercie le professeur Jean-Marc Ela de m'avoir accordé ces entretiens, acceptant ainsi de me raconter avec patience et en toute confiance sa trajectoire de vie faite de joies, de difficultés, de peines, de luttes, mais toujours remplie d'espoir.

Guy d'Almeida, mon assistant de recherche, a fait la retranscription verbatim de ces entretiens. Je le remercie pour sa patience et la qualité de son travail. Je tiens à remercier Caroline Gagnon, professionnelle de recherche à l'Université du Québec à Hull, qui a bien voulu lire et corriger la première version du manuscrit. Enfin, je suis reconnaissant au Département du travail social de l'Université du Québec à Hull et au Groupe d'étude et de recherche en intervention sociale (GERIS) pour leur aide technique.

[13]

Jean-Marc Ela.
Le sociologue et théologien africain en boubou.
ENTRETIENS.

AVANT-PROPOS

[Retour à la table des matières](#)

Je connaissais Jean-Marc Ela, le sociologue et le théologien, l'éveilleur des consciences de la jeunesse africaine par ses ouvrages depuis le début des années 1980, avant de faire la connaissance de l'homme physique et psychosocial dans tout son calme spirituel qui dégage une paix et inspire confiance. Notre première rencontre a eu lieu en janvier 1995 à Cotonou au Bénin lors du 1^{er} Colloque de l'Association internationale des sociologues de langue française (AISLF) en Afrique noire. J'ai reconnu sans hésitation l'auteur de *Le cri de l'homme africain* grâce à sa photographie qui apparaît au verso des livres qu'il a publiés aux éditions Karthala et L'Harmattan à Paris. Je l'ai abordé dans la cour de l'hôtel où logeaient la plupart des participants au Colloque, et l'ai appelé spontanément « grand frère » Jean-Marc.

Ce premier contact a été effectivement fraternel. Nous nous sommes présentés puis avons échangé quelques mots. Je lui ai dit que deux de ses ouvrages sont obligatoires dans un cours intitulé : *Développement communautaire comparé : Afrique, Amérique latine, Québec* que je dispense conjointement avec un collègue du Département de travail social de l'Université du Québec à Hull (Québec) Canada.

Tout modestement, il m'a dit en retour : "Au Cameroun, grâce à la revue de presse des missionnaires québécois, je lisais souvent tes articles sur l'Afrique dans *Le Devoir* de Montréal". Nous avons passé le plus grand temps du Colloque ensemble, et au moment de nous séparer nous avons échangé nos adresses. J'ignorais alors que huit mois plus tard, soit au début du mois d'août 1995, nous [14] devrions nous revoir à l'Université du Québec à Hull (UQAH) à l'occasion d'un autre Colloque organisé cette fois par l'Association internationale de pédagogie universitaire (AIPU). Jean-Marc Ela y était invité pour prononcer la conférence de clôture. À la fin du Colloque, il a demandé asile au Canada, car sa vie est menacée dans son pays natal, le Cameroun.

C'est un événement grave. J'en informai aussitôt par téléphone Achille Mbembe et Célestin Monga qui résidaient respectivement à Philadelphie et à Boston où ils enseignaient au Department of History, University of Pennsylvania et au Massachusetts Institute of Technology Sloan School of Management. Les deux amis nous rejoignirent à Hull, près d'Ottawa, le 22 août 1995. Nous passâmes la soirée et la nuit à écouter le récit de l'exilé, à discuter de sa situation présente et future, de la crise politique en Afrique en général et au Cameroun en particulier, etc. Nous décidâmes d'écrire un Mémoire sur les raisons du départ forcé de Jean-Marc Ela du Cameroun et de lancer par la même occasion un *appel urgent* à toutes les personnes, aux chercheurs et universitaires de bonne volonté, aux pays amis de l'Afrique, aux organisations internationales, etc. pour qu'ils se mobilisent pour protéger le Professeur Ela dont la vie est menacée par le régime camerounais. Cet appel, précisons-nous dans le *Mémoire*,¹ « concerne aussi la vie des autres créateurs qui font l'épreuve d'un calvaire dans leurs pays respectifs ».

L'atmosphère de la rencontre était pleine de différentes formes d'émotions allant de la colère et de la révolte à la mélancolie, à la joie et à l'humour. Achille Mbembe et Célestin Monga regagnèrent les États-Unis deux jours plus tard, soit le 24 août 1995. Jean-Marc Ela

¹ Yao Assogba, Achille Mbembe et Célestin Monga, *Mémoire au sujet des menaces de mort à l'encontre du Professeur Jean-Marc Ela et de son départ forcé du Cameroun*, Hull-Ottawa, Québec, Canada, Miméo, Août 1995, 12 pages.

prit le chemin de la ville de Québec ² après que nous ayons participé à un Colloque international conjoint de l'Association canadienne des sociologues et anthropologues de langue française (ACSALF) et de l'Association internationale des sociologues de langue française (AISLF) qui eu lieu à l'Université de Montréal les 24, 25 et 26 août 1995. Le thème du Colloque était « La dynamique pluriculturelle des sociologies de langue française ».

[15]

C'est durant son séjour à Hull que j'ai effectué ces entretiens avec Jean-Marc Ela. De par sa vie et de par son œuvre, Jean-Marc Ela fait partie du patrimoine intellectuel de l'Afrique noire, de sa conscience morale et des luttes historiques de ses populations pour vivre en dépit du destin, des calamités et d'innombrables épreuves. J'ai voulu, par ces entretiens effectués avec Jean-Marc Ela durant son séjour à Hull, que ce grand intellectuel Camerounais résolument engagé et de réputation internationale nous fasse lui-même son récit de vie à travers son itinéraire personnel et de ses trajectoires sociales. En fait, si son œuvre sociologique et théologique est très bien connue, sa vie individuelle et sociale est cependant peu connue non seulement du grand public, de l'intelligentsia et/ou des universitaires africains, mais aussi européens, nord-américains, etc. qui s'intéressent au savant camerounais et au chef de file des intellectuels africains de cette fin de siècle.

Jean-Marc Ela est né à Ebolowa au Cameroun. Formé aux Universités de Strasbourg et de Paris V-Sorbonne, il est titulaire d'un doctorat d'État en théologie, d'un doctorat de troisième cycle en anthropologie sociale et culturelle et d'une Habilitation en sociologie. Après ses études supérieures en France, il était rentré au Cameroun en 1969. De 1969 à 1984, il a vécu et travaillé avec des communautés paysannes à Tokombéré, dans le Nord-Cameroun. Pendant toute cette période, il a observé, étudié et analysé leurs problèmes grâce à une expérience d'immersion dans leur vie que l'on retrouve rarement dans l'intelligentsia et parmi les chercheurs. Il a pu, ainsi, constituer un stock inestimable d'informations dont on a pu mesurer la richesse dans ses deux

² Grâce au soutien et aux recommandations des collègues sociologues québécois, l'Université Laval à Sainte-Foy, Québec, avait offert à Jean-Marc Ela un statut de professeur invité pour un certain temps.

ouvrages, *L'Afrique des villages* (Paris, Karthala, 1982) et *Quand l'État pénètre en brousse* (Paris, Karthala, 1990).

À partir de 1985, il vivait dans un quartier pauvre de la capitale, Yaoundé, au milieu de gens dont la survie quotidienne dépend, en grande partie, de la débrouillardise et de l'exercice de petits métiers. À travers cette expérience, il a dû confronter au quotidien les problèmes de l'exclusion urbaine, du déclassement des générations neuves, de la pauvreté, du chômage et du SIDA, bref, la question de la [16] souffrance des jeunes avec lesquels il travaillait dans le cercle de réflexion (Cercle MALULA) qu'ensemble, ils avaient créé. Membre de diverses associations scientifiques internationales, professeur au département de sociologie de l'Université de Yaoundé I depuis 1985, il est aussi Professeur invité à l'Université de Louvain-La-Neuve (Belgique) depuis 1989. Dans ces deux institutions, Jean-Marc Ela a engagé un important travail d'animation scientifique et pédagogique. Il a, notamment, orienté la recherche sociologique et l'enseignement de cette discipline - et, au-delà, la recherche en sciences sociales - vers de nouvelles voies, en remettant au centre des programmes les grands défis de l'Afrique postcoloniale (population, environnement, crise de l'État et du développement, croissance urbaine et ajustement structurel).

Jean-Marc Ela est, en outre, l'auteur de nombreux ouvrages publiés en langue française et traduits dans plusieurs langues étrangères. Il est aussi l'un des théologiens africains les plus respectés de son temps, ainsi que l'atteste la réception faite à ses ouvrages dont *Le cri de l'homme africain* (Paris, L'Harmattan, 1980) et *Ma foi d'Africain* (Paris, Karthala, 1985). Du fait de son témoignage de vie comme scientifique, comme prêtre et comme intellectuel, et à cause de son engagement d'abord aux côtés des jeunes et des paysans, ensuite auprès des couches pauvres de la population urbaine, à cause également de ses prises de parole et de ses écrits, il subissait périodiquement, depuis 1984, des menaces de mort. Au lendemain de l'assassinat du père Engelbert MVENG, jésuite et historien, au mois d'avril 1995, il a pris une part active dans le travail de réveil des consciences sur le prix de la vie dans les pays où sévissent la dictature, l'appauvrissement économique et la corruption des élites au pouvoir. Les menaces de mort se sont alors précisées et se sont intensifiées. C'est la persistance et la précision de ces menaces de mort qui l'ont forcé à quitter le Cameroun, son pays natal, pour l'exil, le 6 août 1995.

Ce n'est pas la première fois que des menaces de mort sont dirigées à l'encontre de Jean-Marc Ela. Pendant 14 ans, de 1970 à 1984 sous l'ère d'Ahmadou Ahidjo, il a en effet travaillé avec des [17] paysans au Nord-Cameroun, sur des questions de justice et de servitude (santé, nutrition, alphabétisation, développement). Au cours de cette période, il avait subi le harcèlement des autorités, notamment au moment de la condamnation à mort de feu Mgr Albert Ndongnio et de l'exécution du dernier des chefs historiques de l'UPC, Ernest OUANDIÉ en 1971. Ces harcèlements se traduisaient par des interdictions épisodiques de tenir réunion, et par une surveillance étroite de la part des autorités du parti unique, de l'administration et de la gendarmerie. Aussi, au moment de la tentative - avortée - de putsch conduite par des cadres de l'ancien régime en 1984, son nom figurait-il sur la liste de ceux qui devaient être exécutés.

Sous le régime de M. Paul Biya, Chef de l'État depuis 1982, ces menaces reprirent à partir de 1990, lorsque des étudiants, des chauffeurs de taxis, des femmes, des jeunes, des vendeurs à la sauvette, des journalistes et des avocats s'engagèrent dans la lutte pour la démocratie et la revendication de la tenue d'une conférence nationale. Des membres de la classe politique au pouvoir appartenant au groupe ethnique du Chef de l'État (groupe ethnique auquel appartient Jean-Marc Ela lui-même) jugèrent alors ses prises de position nuisibles à leur cause. Il reçut, à l'époque, des lettres dites d'avertissement émanant de l'un des responsables de l'une des milices liées au pouvoir. Tout au long des années qui ont suivi, ces menaces se sont précisées, soit sous la forme de lettres anonymes, soit sous la forme d'intermédiaires dont la mission était de le mettre en demeure de réaffirmer ses loyautés ethniques ou d'être déclaré traître à sa race.

À ces menaces anonymes ou relayées par des intermédiaires prétendant lui donner des conseils, se sont graduellement ajoutés une intensification de la surveillance et de la filature, des pressions de plus en plus grandes sur les membres de sa famille (ses frères, neveux et nièces), l'interception, puis la violation de plus en plus ostentatoire de sa correspondance, le harcèlement téléphonique (lorsqu'il disposait d'une ligne), des visites impromptues de personnes inconnues qui s'introduisaient dans sa maison à des heures douteuses.

[18]

Tout ceci a eu lieu dans un contexte où de nombreux assassinats, jamais élucidés par les enquêtes policières ou par la justice, et mettant presque toujours en cause le gouvernement, se produisaient. Ainsi en fut-il de l'assassinat de Me NGONGO OTTOU (avocat à Yaoundé), de Mgr Yves PLUMEY (missionnaire de la congrégation des Oblats depuis 1946 et ancien évêque de Garoua), de l'abbé Joseph MBASSI, rédacteur en chef du seul hebdomadaire catholique *L'Effort Camerounais*, des abbés Jean KOUNOU, Materne BIKOA, Joseph YAMB, Anthony FONTEGH, du Père Cornelius VAAN DEN BURG, des religieuses Germaine et Marie LEONE.

Ces assassinats ont culminé le 24 avril 1995 avec le meurtre du jésuite Engelbert MVENG, historien, peintre et sculpteur, poète et théologien, secrétaire général de l'Association Œcuménique des Théologiens Africains (AOTA) dont Jean-Marc Ela est membre. Depuis son retour dans le Sud-Cameroun en 1985, Jean-Marc Ela avait travaillé très étroitement avec le Père Engelbert MVENG aussi bien dans le cadre des activités de l'AOTA que dans l'action en faveur des jeunes déclassés urbains à Yaoundé. C'est ainsi qu'ils fondèrent ensemble, à l'occasion du Synode Africain de Rome en avril 1994, le Centre Africain de Recherche pour l'inculturation (CARI). Tous les deux formaient, avec le jésuite Meinrad HEBGA, le groupe de ceux que l'on appelait les "théologiens à problèmes". Ils ne militaient pas seulement pour l'inculturation et la tenue d'un Concile Africain. Aidés par un groupe missionnaire international (SEDOS) qui facilita leur participation à un Synode parallèle à Rome en 1994, ils purent faire admettre l'option selon laquelle la démocratisation et l'instauration de l'État de droit en Afrique étaient la nouvelle route de l'Église.

Les menaces de mort à l'encontre de Jean-Marc Ela se sont intensifiées lorsqu'il s'est mis à prier publiquement en la mémoire d'Engelbert MVENG. Une situation quasi-explosive s'était créée dans la région de Yaoundé au lendemain des obsèques du jésuite assassiné. Réuni, le clergé diocésain avait voulu, un moment, organiser une marche de protestation. Elle n'a pas eu lieu. Il a alors été décidé d'organiser une neuvaine de prière à laquelle Jean-Marc Ela a activement [19] pris part. Lors de ces prières et de ses sermons à la Paroisse catholique de Mélen, il a relu le meurtre d'Engelbert MVENG à partir de certains textes de base empruntés à la Bible.

À partir de la parabole du Bon Samaritain, il a invité les fidèles à s'interroger sur le drame de l'homme qui voyageait de Jérusalem à Jéricho, et qui tomba entre les mains des brigands qui le dépouillèrent et le laissèrent à demi-mort sur le bord du chemin. Il les a ensuite invités à relire l'histoire du Cameroun au cours des dix dernières années pour se demander si cette parabole avait quelque actualité dans la vie des gens d'aujourd'hui. Il a alors observé que beaucoup de gens meurent facilement aujourd'hui, surtout lorsqu'ils sont pauvres. Nombreux sont ceux qui sont dépouillés de leurs biens, victimes des violences exercées par l'armée et la police, et du brigandage de ceux qui dirigent le pays. Jean-Marc Ela a aussi repris le récit du meurtre d'Abel par son frère Caïn, afin d'inviter les priants à réfléchir sur les assassinats et les rapports de conflit entre les frères d'un même pays. Il a remarqué qu'à l'exemple du sang d'Abel dans la Bible, le sang du Père MVENG et des autres victimes des assassinats qui ont eu lieu au Cameroun depuis dix ans crient faute de justice. Or, la justice est un aspect du régime politique camerounais qui ne dispose d'aucune autonomie.

Le texte biblique sur Sodome et Gomorrhe a servi à réfléchir sur le geste d'Abraham implorant Dieu d'épargner la ville. Il a été prolongé par une méditation sur les conditions dans lesquelles l'Évangile pourrait être vécu au Cameroun comme un message de fraternité au-delà des lignages. Les autres textes portaient sur le Dieu 'qui nous délivre tout mal'. Jean-Marc Ela a invité les priants à s'efforcer de comprendre le mal dont souffre le Cameroun et sur le sens de la souffrance subie depuis dix ans (chômage, pas d'accès à la santé, à l'éducation, insécurité). Il a montré que cette souffrance avait une dimension politique, au même titre que le péché qui l'occasionnait. Et que ce péché était institutionnalisé dans toutes les structures qui empêchent les gens d'exercer leur citoyenneté, dans un libre débat qui leur permettrait de refonder leur société.

[20]

Après avoir réfléchi sur les dimensions du mal, il a dénoncé les classes au pouvoir qui utilisent le croyable à des fins qui n'ont rien à voir avec la religion en pactisant avec le "diable". Puis, il a évoqué les moyens de résister à ce pouvoir invisible. C'est alors qu'il a relu le Magnificat, en insistant sur la signification, dans le Cameroun d'aujourd'hui, du Dieu qui "renverse les puissants de leur trône et élève les humbles et les faibles" ; qui "nourrit les pauvres et renvoie les riches

les mains vides". Il a conclu en affirmant que le Dieu du Magnificat, s'il est pris au sérieux, représente le plus grand danger pour ceux qui tuent la vie.

C'est ce genre de prédication qui a inquiété le régime au pouvoir. Dans le Cameroun actuel, on n'entend le langage de ces sermons ni dans les églises, ni dans les journaux, ni dans les partis politiques. La paroisse de Melen où prêchait Jean-Marc Ela était devenue un lieu où des foules de plus en plus nombreuses se retrouvaient chaque samedi soir. Son travail à Yaoundé se situait dans la continuité de ce qu'il avait vécu et fait au Nord-Cameroun. Depuis son retour de Belgique en juin 1995, les menaces de mort s'étaient précisées au point où nombreux sont ceux qui, dans les milieux de la police, du clergé, de l'administration, de l'université, de l'armée et de la présidence de la république étaient venus soit pour le plaindre, soit pour lui suggérer de partir, soit pour lui annoncer que des listes circulaient, qu'un programme d'assassinat était en place, et qu'après Engelbert MVENG, son tour était venu. C'est ainsi que pour sa sécurité, Jean-Marc Ela était forcé à l'exil en ce mois d'août 1995.

Cette brève biographie du professeur Ela est un récit « extérieur ». Or l'approche biographique en méthodologie qualitative postule que l'acteur social est « le meilleur expert de sa vie ». J'ai essayé, à travers ces entretiens, d'amener Jean-Marc Ela en tant qu'agent sociologique, à nous raconter sa vie. Voici donc les résultats des séries d'entrevues que j'ai eues avec celui qu'un étudiant de l'Université Laval a surnommé « *L'Africain qui porte le boubou* », signifiant par là que le professeur Ela est toujours habillé en "boubou".

[22]

[23]

Jean-Marc Ela.
Le sociologue et théologien africain en boubou.
ENTRETIENS.

Chapitre I

Le baobab en herbe

[Retour à la table des matières](#)

Yao Assogba : *Jean-Marc Ela, qui êtes-vous ?*

Jean-Marc Ela : Il est très difficile de répondre à une telle question. Je dirais que je suis une personne qui est habitée par un certain nombre de questions. À l'instar de tout être humain, j'ai vécu des expériences très diverses qui m'ont profondément marqué, de telle sorte qu'il m'est aujourd'hui difficile de me définir sans prendre en compte tout ce passé et ce vécu qui font partie, désormais, de mon existence et de mon histoire. Qui suis-je ? Eh bien, je me définis d'abord comme un Africain né au Cameroun en 1936. J'ai passé mon enfance au village, en pleine forêt équatoriale. Cet environnement a conditionné, bien entendu, les jeux de mon enfance. Je me souviens que tout petit, je m'amusais souvent à tendre des pièges. J'en tendais, par exemple, une vingtaine pendant une journée dans la forêt. J'ai tendu des pièges jusqu'à la fin de mes études primaires. J'étais aussi un grand farceur quand j'étais tout petit.

- Pourquoi aimiez-vous tendre des pièges ?

- Je crois que j'étais influencé par un de mes cousins qui faisait le métier de la chasse à l'aide des pièges. Ce cousin était mon compagnon, mon aîné et tout ce qu'il faisait me fascinait. C'est ainsi que je me suis mis à apprendre à tendre des pièges. Je dois par ailleurs souligner que cette expérience m'a permis, non seulement de m'exercer aux techniques de chasse mais aussi et surtout de mieux connaître la forêt. En effet, il y a tout un savoir à travers ces pratiques [24] de chasse où, sans avoir eu une initiation tout à fait systématique, j'ai néanmoins pu découvrir des savoir-faire, des techniques qui font partie des traditions des chasseurs de la forêt.

- Parlez-moi davantage de votre famille.

- Nous étions une très grande famille. Mon père et ma mère avaient eu neuf enfants dont huit sont vivants. De plus, nous vivions avec des neveux et nièces. Mon père s'était occupé d'eux après le décès de mon oncle. La maison pouvait comprendre plus d'une vingtaine de personnes, nous mangions ensemble. C'était une vie très communautaire qui, inévitablement, ne manquait pas de conflits. Par exemple, les orphelins vivaient très difficilement leurs conditions et cela provoquait de vives tensions. Toutefois, nous, les jeunes, restions au-dessus de ces tiraillements, si bien que nous avions des relations très fraternelles entre nous.

Pendant la Deuxième Guerre mondiale nous avons connu une période de famine. Quand les réserves alimentaires étaient épuisées, nous devions nous débrouiller pour nous nourrir. Cela s'avérait parfois difficile. J'ai passé mon enfance dans un milieu familial où les jeunes s'exerçaient à faire la cuisine tout en étudiant. Ces années de famine coïncidaient avec mes années d'école primaire. Elles furent celles où j'ai commencé à me heurter aux difficultés de la vie d'un jeune africain qui connaît très tôt les problèmes de la faim et doit se battre pour étudier.

Toutefois, le plus important n'est pas ces années de chasse dans la forêt, mais plutôt une enfance dans un milieu familial riche. Mon père avait étudié à l'école française alors que son frère avait été à l'école allemande. C'étaient deux personnages qui s'aimaient et s'entendaient très bien. Je les voyais souvent ensemble, ils se rencontraient régulièrement. L'un chantait en allemand et l'autre en français. Si l'aîné avait été instituteur à l'époque allemande, mon père l'avait été du temps des Français. J'ai grandi dans ce milieu où les gens s'intéressaient à la littérature, mon père lisait des auteurs français en même [25] temps que mon oncle lisait des Allemands.

Je voyais continuellement ces gens avec des livres entre leurs mains ; tout cela m'intéressait et, je crois, m'a marqué profondément. Mon père fut aussi mon premier instituteur : j'ai suivi ses cours quand j'ai commencé à apprendre le français. Mon père avait une très belle écriture. Il était toujours bien habillé et aimait par dessus tout la propreté. Je l'ai vu balayer la cour de la maison très tôt le matin avant d'aller au travail. En 1946, j'ai quitté le village pour aller en ville.

À Ebolowa où je suis né, nous habitions une case que mon père avait construite pour ses enfants et nous nous prenions en charge. Il y avait les aînés et les cadets. J'étais le plus jeune, toujours bien protégé par les grands frères. Parfois, ils m'empêchaient d'aller danser avec les filles. J'étais passionné par l'école. Ce qui m'a le plus imprégné c'est le fait que je sois né dans une famille de gens qui avaient une conscience très stricte. Mon père était un catholique très croyant, mais il préférait parfois ne pas aller au culte du dimanche parce qu'il trouvait que le prêtre racontait des bêtises, et pour ne pas perdre son temps, il restait à la maison pour lire la Bible. Pour un catholique de ce temps-là, lire la Bible était presque un acte de protestation.

La Bible, il faut bien le reconnaître, n'était pas toujours un livre apprécié par tous les catholiques, ceux-ci avaient davantage d'affinités avec le catéchisme. La Bible était réservée aux protestants ; or mon père, catholique, lisait la Bible. Ces gestes m'ont énormément marqué. Nous avons grandi pendant la Deuxième Guerre mondiale ; on en suivait toutes les péripéties. Je me souviens encore de ce que nous entendions à la radio. Les répercussions de la Deuxième Guerre mondiale dans nos villages s'étaient traduites par le fait qu'on venait chercher des jeunes gens pour les envoyer au front. Habituellement, on fuyait : on quittait le village pour se retirer en brousse. Je me rappelle d'une

nuits où nous nous sommes cachés dans la forêt. Nous avons été à la pêche, nous avons rapporté du poisson et en le mangeant le soir dans le noir, je m'étais fait piquer par une arête. J'étais tombé de mon [26] lit et j'avais commencé à pleurer. Ma grand-mère était venue me dire qu'il ne fallait pas pleurer, car « un homme ne pleure pas ». Afin que nous ne soyons pas repérés par ceux qui partaient à la chasse à l'homme, capturer des jeunes gens pour qu'ils aillent se battre en Europe, je devais souffrir en silence.

En ce temps de guerre, on était privé de beaucoup de choses : on manquait de sel, de savon ; certains produits tel que le sucre étaient extrêmement rares. Je me souviens de ce temps de pénurie pendant une guerre dont je ne connaissais absolument pas les causes ! Je me sentais perdu et je vivais ce sentiment au plus profond de moi. Les souvenirs, dont je garde en mémoire les images très précises, sont les moments forts de l'année 1947, lorsque nous avons vécu au Cameroun, principalement au sud du pays, l'époque passionnante de la lutte pour l'indépendance et que dans nos régions, nous étions passionnément impliqués, avec nos parents, dans cette lutte. Tout petits, à l'école primaire, nous nous permettions de chanter l'hymne national qui avait été interdit par les Français dans nos écoles, car le Cameroun avait son hymne depuis 1933 : « Ô Cameroun berceau de nos ancêtres, etc. ». Cet hymne, composé par des jeunes d'une école protestante dans notre région, était devenu le symbole de notre patrimoine culturel et historique et faisait partie de notre mémoire. Ces luttes pour la libération constituent une tradition d'indocilité et de résistance qui a marqué mon imaginaire. Arrivé à un âge avancé, je me mets à écrire, à parler et quand j'essaie de reconstruire cet imaginaire, je retrouve quelque chose de cette tradition. Quand je m'engage pour un certain nombre de choses, je me demande si cette mémoire des luttes ne s'est pas réactualisée, d'une certaine manière, à travers mes différents itinéraires.

Qui suis-je ?... Une conscience aigüe de ce que représente la situation de nos sociétés et, venant d'une famille où l'on n'a jamais partagé passivement les injustices, les humiliations, le mépris et la domination, je me considère un peu comme l'héritier de ces cultures de résistance. Toutes nos vies sont faites de ces petits riens qui marquent profondément, qui nous poursuivent continuellement, même lorsque nous

sommes appelés à vivre dans d'autres milieux ou sous [27] d'autres cieux.

- Dans votre enfance au village, qu'est-ce qui vous a marqué dans la tradition africaine ? J'aimerais que vous me parlez de l'influence des traditions purement africaines autres que la tradition littéraire ou scolaire.

- Ce qui m'a marqué le plus dans la tradition africaine, ce sont surtout les soirées au village. Nous passions nos soirées à écouter les récits d'autrefois et c'était souvent au clair de lune. On se réunissait dans la cour du village, tantôt c'était un de nos aînés, tantôt une de nos sœurs qui nous parlait de ce monde merveilleux à partir des contes, légendes et mythes qui font partie de notre littérature orale. Je crois que j'ai appris à deviner le monde à travers ces formes d'oralité où, grâce à des énigmes et des devinettes, nous exerçons notre intelligence à la compréhension du monde. À vrai dire, les rythmes que je peux avoir gardés de cette époque ont été d'abord ceux des chants qui accompagnent souvent les fables. La plupart de mes souvenirs de cette époque représentent essentiellement ce que l'oralité a pu nous transmettre dans ces soirées où, en fait, nous apprenions énormément en nous amusant.

- Parlez-nous de votre scolarisation à l'école primaire. Comment cela s'est-il passé ? Était-ce avec des enseignants camerounais ? Quels sont vos meilleurs souvenirs et quel est l'instituteur qui vous a le plus marqué ?

- À l'école primaire, nous étions essentiellement avec des instituteurs camerounais, le directeur d'école était un missionnaire français qui m'aimait beaucoup et avec lequel je me promenais dans les quartiers. Le maître qui m'a le plus marqué, était celui du « cours enfantin ». C'était un jeune homme d'apparence très sévère mais qui était, au fond, très bon et très sympathique ; nous ne le savions pas. Il avait essayé d'obtenir son certificat d'études pendant plusieurs années, sans résultat. Ce n'était qu'après qu'il avait réussi. Il était bien dynamique et

nous apprenait surtout des chants. J'ai appris l'histoire [28] de France à l'école primaire ; nos chansons nous parlaient de la France : « la France est belle, ses destins sont bénis, vivons, vivons pour elle ! ». Vous voyez le genre de choses qui m'ont beaucoup marqué quand je découvre un monde centré sur la métropole.

Il faut dire que j'ai commencé l'école en 1946, à la fin de la Deuxième Guerre mondiale ; en France la guerre était finie et Paris, libérée. Nous vivions une époque où l'on sentait dans les pays d'outremer, en Afrique, au Cameroun en particulier, cette influence de la victoire. Elle se vivait à travers l'école, principalement dans le domaine du chant : on chantait la victoire, « France, reprends ton rang, l'ennemi a perdu la guerre ! ... ». Ces chants m'ont marqué, ainsi que cette atmosphère d'euphorie après la guerre où nos cousins sont partis ; ils sont allés mourir pour la France. Leur retour sera pour nous une fête. On les regardait comme des gens du ciel !

L'enseignement est bien sûr en français, on n'apprend pas notre langue maternelle, il n'est pas question non plus, dans les programmes, qu'on fasse référence à nos réalités. L'enseignement que nous suivions était extraverti : tout était pratiquement tourné vers l'Europe. Je ne m'en rendais pas compte, j'apprenais sérieusement. Je travaillais beaucoup ; j'avais de très bonnes notes à la fin de l'école primaire où j'avais décroché mon certificat sans grandes difficultés. J'ai eu une scolarité tout à fait normale durant laquelle j'ai eu l'occasion de sauter des classes. D'autres souvenirs me reviennent : on avait un maître qui nous battait beaucoup. Il avait une règle en fer et il nous tapait sur les doigts, ce qui m'a révolté. Je me rappelle l'avoir injurié dans ma langue après qu'il ait fini de me battre. Je l'ai traité de « sauvage ».

- J'aimerais revenir à votre scolarisation. Vous avez quitté l'école primaire, puis avez quitté votre village pour aller en ville afin de poursuivre vos études primaires. Avez-vous fait une partie du primaire au village ?

- Oui, une partie au tout début, la première année.

[29]

- Vous avez donc fait tout le reste de vos études primaires en ville.

- Oui, j'ai terminé mes études primaires à Ebolowa après le certificat d'études obtenu en 1951. Après je suis allé dans une petite ville qui s'appelle Edéa, au bord du grand fleuve Sanaga et je suis entré au petit séminaire dirigé par un Père suisse français, un religieux. Je m'y suis retrouvé avec des jeunes venant du sud du pays et du littoral camerounais. J'étais censé y rester deux années, mais mon séjour n'a pas duré car je suis passé de la septième en cinquième.

Je vais donc quitter rapidement ce petit séminaire pour revenir beaucoup plus près de Yaoundé, dans un petit village du centre du Cameroun. J'y suis resté de longues années, durant tout mon cycle secondaire jusqu'en classe terminale, toujours avec des religieux français et en compagnie de camarades venus de tout le sud et de l'ouest. Ensemble, nous avons fait l'expérience d'un Cameroun très divers et nous en étions arrivés à avoir une conscience commune de nos situations et de nos réalités. Nous apprenions l'anglais et les vendredis, nous devions nous exprimer uniquement dans cette langue. Si l'on vous surprenait à parler français, on vous ridiculisait en vous faisant porter une espèce de masque qui montrait que vous n'aviez pas parlé anglais.

- À quelle distance de Yaoundé se trouvait le séminaire ? Quel était son nom ?

- Akono, à 60 km² de Yaoundé.

- Pourquoi le séminaire ?

- Parce que, dès la fin de l'enseignement primaire, je me destinais à la prêtrise. Tout petit déjà, je jouais au prêtre : je prenais les feuilles de bananier, je les taillais de manière à ce qu'elles ressemblassent à

une chasuble, l'habit que les prêtres catholiques portent quand ils célèbrent la messe. Je les portais et je jouais au prédicateur. [30] Après l'école primaire, je suis allé voir le directeur de l'école, un prêtre français, pour lui annoncer que je voulais aller au séminaire et il me répondit : « Allez le dire vous-mêmes à l'Évêque ». À ce moment-là, l'Évêque de Douala était de passage à Ebolowa. J'ai pris tout mon courage, j'ai traversé la foule pour aller parler à l'Évêque. Il m'a dit : « Vous allez passer un examen, et après on verra si vous êtes admis, alors vous irez au séminaire ». On est venu avec les épreuves de cet examen, je les ai passées et j'ai réussi. En septembre, je faisais le premier grand voyage de ma vie en partant d'Ebolowa à Edéa. Je découvrais le train pour la première fois. Je me souviens encore de ce long voyage.

- D'où vient votre vocation ?

- Je ne sais pas du tout. J'ai vécu dans un environnement familial catholique, même si j'avais des parents protestants de mentalité. À l'école primaire, on avait un prêtre qui était lié à nous. J'ai vécu comme *boy* chez les Pères, mais je ne participais pas aux tournées en brousse parce que je ne voulais pas perdre des heures de classe ; j'étais donc associé, très tôt, à cet entourage clérical, cela a dû jouer. Personne de mon village n'avait encore tenté cette expérience. J'ai dit à mes parents que je voulais aller au séminaire et ils m'ont laissé partir sans problème. Quand je suis allé dire au revoir à mes parents, ma grand-mère pleurait. Maman m'a dit d'être obéissant. Mon père a posé sa main sur mon front pour me bénir. J'ai pris la route sans plus regarder en arrière.

- Quel est le professeur qui vous a le plus marqué au séminaire ?

- Il y en a deux qui m'ont marqué, l'un d'une manière positive et l'autre plutôt en termes négatifs. Le premier était professeur de littérature ; je le trouvais extrêmement brillant, il nous a aidés à travailler, de façon méthodique, surtout en littérature française mais aussi en histoire. Il m'a fait découvrir et aimer les auteurs du XVIII^e siècle.

[31]

- Était-ce un Français ?

- Oui. Le deuxième était le professeur de mathématiques. Il nous insultait tout le temps. Il nous traitait de fils de chiens, de race d'esclaves. Comme il n'avait pas réussi à nous intéresser à sa matière, évidemment, nous n'obtenions pas de très bons résultats. Il n'avait pas su nous motiver. Au lieu d'assumer ses responsabilités, de remettre en question son mode d'enseignement, il se permettait de nous insulter. Dans le contexte de lutte pour notre dignité, nous acceptions très mal qu'un missionnaire nous appelle « fils de chiens, race d'esclaves ». Nous nous étions alors ligués contre lui et avons dit à l'évêque : « parlez avec votre prêtre, sinon nous rentrons chez nous » ; et on a fini par le faire partir. C'est un souvenir qui m'a marqué.

- De votre temps, qu'est-ce qu'être boy chez les missionnaires ?

- Eh bien, le *boy*, c'est un homme à tout faire. Il fait le lit du prêtre, le ménage de sa chambre, vide son pot de nuit, lui apporte de l'eau pour sa toilette, cire ses chaussures et effectue bien d'autres menus travaux.

- Qu'avez-vous retenu de cette expérience en termes de socialisation, d'influence sur votre vie ?

- Ce que j'ai retenu c'est que j'ai vu combien ces gens-là pouvaient être sales. Quand je devais débarrasser la cuvette où le Père avait fait sa toilette, il y avait toutes ces horreurs qu'il laissait et que je devais nettoyer ; je voyais une saleté vraiment repoussante. Alors, j'ai compris que ces gens que nous craignons, eux aussi, pouvaient être sales. En étant boy, j'ai découvert l'aspect caché de cet univers, les ombres qu'on ne soupçonnait pas.

- Qu'avez-vous tiré de cette expérience ?

- C'est qu'elle m'a éduqué à une sorte de rigueur morale. Dans la chambre du Père, le *boy* pouvait trouver des crayons, des stylos, des [32] images, des médailles ou de l'argent. Je m'étais donné comme consigne que je ne voulais pas entendre le Père dire que je volais chez lui ou que les petits noirs étaient des voleurs. Je m'étais imposé comme discipline de ne rien toucher de tout ce qui lui appartenait.

- Vous laissait-on étudier ? Chez nous, au Togo, il y avait des boys qui n'avaient pas le temps de faire leurs devoirs et leurs études.

- Je me rattrapais surtout le soir après le travail et, comme je l'ai signalé plus tôt, je refusais d'accompagner le père dans ses tournées en brousse. Quand j'ai dû préparer mon certificat de fin d'études primaires, j'ai arrêté de travailler comme boy.

- Y avait-il aussi d'autres boys ?

- Oui, nous étions une équipe, environ six jeunes, mais je pense être l'un des rares à avoir poussé loin les études.

- Et au séminaire, avez-vous étudié le latin ?

- Oui, j'ai étudié le latin et le grec jusqu'en classe terminale. J'ai passé le baccalauréat série A (Lettres) ; tous nos sujets étaient composés à Bordeaux, nos copies y étaient corrigées mais l'examen oral avait lieu à Yaoundé. Après le baccalauréat, je suis allé au grand séminaire d'Otélé, de là, je suis allé en France.

- Quelles études étiez-vous allé poursuivre à Strasbourg ?

- L'Évêque m'a dit : « je veux que tu sois professeur de philosophie ».

- Était-ce un Évêque camerounais ?

- Oui, et il voulait former des professeurs pour son séminaire.

- Donc à l'époque, le Cameroun avait déjà son Évêque ?

[33]

- Oui, dès 1956. Nous étions les premiers en Afrique francophone à avoir eu un Évêque originaire du pays même.

- Il voulait alors former des cadres compétents ?

- Oui, il m'envoyait pour faire des études de philosophie alors que d'autres partaient afin d'étudier les lettres et les mathématiques.

- Racontez-nous vos premiers contacts avec la France, je veux dire, ceux du jeune Africain qui débarque dans la métropole, avant de parler de vos études de philosophie, ou bien de théologie, ou encore de sociologie.

- Je suis arrivé en France en septembre, après avoir voyagé sur un bateau qui m'avait conduit de Douala à Marseille. Durant le voyage, j'avais étudié la géographie de l'Afrique, je ne la connaissais pas. À l'école, on avait comme livre de géographie *La France dans le monde*. Je confrontais mes souvenirs d'écolier avec les villes que je visitais :

Dakar, Casablanca, Alger. Car à travers *Mamadou* et *Bineta*, notre livre de lecture, nous faisions à l'école des dictées portant sur certaines villes d'Afrique. Aussi en passant à Lomé et Cotonou, comparais-je le contenu du manuel scolaire aux réalités concrètes. J'étais heureux de passer une nuit à Casablanca. Je pensais aux sardines marocaines que je voyais à Ebolowa. À Alger, je suis allé rendre visite à l'archevêque qui m'a reçu à sa table. Je découvrais la ville d'Alger en pensant à l'insurrection algérienne.

En France, en prenant contact avec Marseille, je pensais à une dictée de l'école primaire : « Marseille, ville d'Orient ... ». Je regardais Marseille à partir de l'image que l'école m'en avait donnée. Je dois avouer que j'apprenais énormément, sans pour autant tomber en admiration devant ce que je voyais. J'étais très réservé, même très critique. Je me disais qu'on pourrait retrouver ailleurs ce que j'avais sous mes yeux. Par contre, ce qui m'a extrêmement frappé, de Marseille à Paris, c'est le fait que les gens marchaient très vite, ils couraient tout le temps et je les prenais un peu pour des fous, ces blancs !

[34]

- *Maintenant, parlez-moi de vos études à Strasbourg.*

- Arrivé à Strasbourg, je m'étais inscrit dans deux facultés, celle des Lettres et Sciences Humaines et celle de Théologie catholique. Ce n'était pas très facile, il ne fallait manquer ni les cours de théologie, ni ceux de philosophie. Éprouvant une immense soif de connaître, je m'étais jeté dans les études avec une ardeur extraordinaire. À l'Institut de philosophie, on avait la chance d'avoir de très bons enseignants dans différentes disciplines, des maîtres à penser doublés de fins pédagogues ; ils m'ont beaucoup appris. Ce que j'ai retenu de beaucoup d'entre eux, c'est la maîtrise de leur discipline, l'amour de leur travail et surtout leur extrême rigueur intellectuelle. J'ai toujours énormément admiré cette dernière. Je me souviens d'un professeur qui, toute l'année, écrivait au tableau le thème du cours et le plan en trois parties. Je dois reconnaître que cela m'a influencé ; aujourd'hui encore, je veille à ce qu'il y ait une cohérence interne dans mon cours et que l'on sache

les points de repère sur lesquels j'organise mon cours. Mes étudiants savent que mon cours comprend trois parties et une conclusion.

- Quels professeurs avez-vous eu ? Sont-ils connus ? Quels sont ceux qui vous ont marqué ?

- Lorsque je parle de philosophie, je pense à un enseignement pluridisciplinaire. Nous préparions une licence de philosophie qui, en réalité, comportait des cours de philosophie générale et de logique, d'histoire de la philosophie, de philosophie morale, de psychologie générale, de sociologie et d'ethnologie ; il y avait aussi des options. Parmi ces dernières, j'avais choisi la pédagogie et l'esthétique. Parmi les professeurs qui m'ont le plus marqué, il y a d'abord Henri Lefebvre, à la fois philosophe et sociologue. Il est resté, pour moi, un maître à penser. Je me rappelle encore ses cours de sociologie urbaine. Lefebvre nous parlait des villes avec une telle pertinence qu'après son cours, nous avions envie d'aller sur le terrain vérifier ce qu'il nous disait. Ses cours étaient une sorte d'appel à découvrir l'urbain à travers [35] la rue, les monuments et les spectacles qu'offre la ville avec ses signes, ses langages, ses pratiques, ses luttes, ses rapports sociaux. De plus, il nous initiait à une critique de la vie quotidienne à partir des phénomènes de la vie ordinaire. Lefebvre nous a appris que « l'homme est un être de chaque jour ». Depuis cette époque, la quotidienneté est devenue, pour moi, le lieu par excellence où j'apprends à découvrir la vie sociale.

L'autre professeur qui m'a marqué est Georges Gusdorf, l'un des grands initiateurs de l'histoire des sciences humaines en France. Georges Gusdorf appartenait à la génération de la philosophie de l'existence. Il nous ramenait toujours au concret dans un effort qui vise à cerner le phénomène humain dans sa variété, à travers l'espace et la durée. Et surtout, il nous montrait comment l'homme avait fait son entrée dans l'espace du savoir. D'où son intérêt pour la genèse, la formation et l'essor des sciences de l'homme. Ainsi, cette approche historique allait marquer ma sensibilité intellectuelle. Il est difficile, aujourd'hui, que j'entreprene une étude sans en cerner les dimensions historiques. Une certaine sensibilité historique est, je crois, l'un des grands apports de l'enseignement que j'ai reçu à l'Université de Strasbourg. Gusdorf

m'a aussi aidé à découvrir que l'interdisciplinarité est une loi fondamentale de la recherche en sciences sociales. Un séminaire organisé en 1967 et 1968 sur « L'impensé du discours » regroupait des sociologues, des linguistes, des philosophes et des psychologues. J'avais été admis à participer à ce séminaire comme étudiant au doctorat sous la direction de Gusdorf.

Le dernier professeur que je dois signaler est Abraham Moles qui était à la fois psychosociologue et mathématicien. Ce n'était pas le mathématicien qui nous intéressait mais l'homme qui initiait une sociologie fondée sur des choses ordinaires comme le feu rouge, le téléphone ou le fait de prendre l'ascenseur. Moles nous initiait à une sociologie des objets. Parallèlement à ses cours sur le rapport à l'espace qui allaient m'ouvrir plus tard à l'environnement, Moles me préparait à regarder les objets de tous les jours, à les comprendre comme une sorte de miroir de la société. J'étais passionné par ces approches. [36] À partir de cet enseignement, je vais explorer l'univers des objets qui composent mon environnement immédiat. Ces trois hommes m'ont ouvert les yeux sur les réalités que j'essaie d'appréhender dans le contexte des sociétés africaines. Je pense aussi à Georges Lantéri-Laura qui nous fascinait par son élégance de style et son enseignement sur la phénoménologie psychiatrique.

- Quels cours le professeur Moles vous donnait-il ?

- Il nous donnait les cours de méthodologie en sociologie et de la sociologie des objets.

- Maintenant, parlons de votre formation en théologie à Strasbourg.

- Ma formation en théologie, je dois l'avouer, est une des plus riches. C'était pour moi des années passionnantes, comme d'ailleurs tout ce temps que j'ai passé à Strasbourg. En théologie, j'ai eu aussi la chance d'avoir de grands maîtres. La Faculté de Théologie de Strasbourg avait le privilège d'être très autonome à l'égard de Rome car elle

faisait partie de l'Université d'État. De par son statut, elle constitue l'une des rares facultés en France dont les diplômes sont reconnus officiellement en même temps qu'elle échappe à la mainmise de Rome sur les politiques d'enseignement religieux ; d'où la grande liberté que pouvaient avoir les professeurs de théologie de Strasbourg.

J'étais formé à Strasbourg dans un climat de liberté où la théologie était d'abord une science et non la récitation du catéchisme. On ne répétait pas le dogme chrétien, mais on s'efforçait réellement de soumettre à un mode de rationalité questionnante les réalités de la foi en faisant appel à de nombreuses sciences comme l'histoire, l'archéologie, la philosophie, les sciences du langage ou l'histoire des religions. Nous avions des enseignants qui faisaient honnêtement leur travail en se préoccupant de donner à la théologie un statut scientifique. Strasbourg est près de l'Allemagne où la théologie est enseignée dans des Facultés de Théologie qui sont des Facultés d'État. [37] Le privilège d'être passé par cette université a créé en moi une grande capacité de réflexion libre quand je parle sur le plan théologique. Je dois ajouter que tout en faisant ces études, j'étais conscient du rôle que je pourrais jouer en Afrique. À partir des problèmes d'exégèse biblique et de la réflexion sur le Christ et l'Église, je pensais à mes tâches futures.

Durant ma formation théologique et sociologique, « je vivais en Afrique ». Je veux dire que j'examinais continuellement le lien entre mes études et mes responsabilités en Afrique ; pendant toutes ces années de formation, je me disais sans cesse : « il faut absolument que nous aussi, en Afrique, nous ayons notre théologie ! ». Je me posais des questions d'une théologie africaine. Je me répétais : « il faut que j'assimile ce qu'ils font, que je prenne en compte cet apport pour le repenser en fonction de ce que je découvrirai plus tard ! ». Le théologien africain a besoin de passer par l'Occident pour découvrir ce que d'autres ont entrepris afin de se rendre à l'évidence : les théologiens européens n'abordent jamais, dans leur réflexion sur la foi, les réalités qui nous concernent. Jeune étudiant, j'avais pris la résolution de mettre au centre de mes efforts de théologien nos réalités parce qu'elles étaient ce qui manquait le plus à ma formation. Strasbourg aura été le lieu où je me préparais à exercer mon rôle de théologien africain.

- Quels sont les grands thèmes que vous abordiez ou qu'on a l'habitude d'aborder dans les facultés de théologie ?

- Les sciences bibliques faisaient partie intégrante des programmes d'enseignement. Les textes bibliques étaient soumis aux exigences de l'analyse critique, en tenant compte des grands courants de pensée développés dans le monde occidental. Nous étudions l'histoire du culte et des institutions chrétiennes et, par ailleurs, les grands traités portant sur Dieu : Jésus-Christ, la Trinité, les sacrements, l'existence chrétienne, la place de Marie dans l'économie du salut, l'eschatologie, l'œcuménisme et les églises orientales. Je lisais beaucoup les pères de l'Église grecque et latine et je suivais de près les courants de la théologie française et allemande.

[38]

- En 1966, après avoir obtenu vos licences en sciences sociales et en théologie à Strasbourg, avez-vous préparé votre doctorat ou êtes-vous rentré au Cameroun ?

- Je suis rentré au Cameroun après ma thèse de théologie et je suis revenu en France pour terminer l'autre en sciences sociales. Dans la première, je voulais réfléchir sur Martin Luther, revenir aux sources de la réforme protestante pour comprendre les causes profondes de la séparation entre Rome et les Églises issues de la réforme. J'ai achevé et soutenu cette thèse d'État en 1969. C'était la première thèse présentée en théologie à Strasbourg par un Africain. J'étais également presque le seul parmi les catholiques à avoir travaillé sur le sujet. Une seule thèse similaire avait été écrite à Lyon, par un Français, dans la mesure où très peu nombreux étaient les catholiques intéressés à travailler sur la théologie de Martin Luther, au point que certains s'étaient demandés si Jean-Marc n'était pas luthérien. Pourtant, pour moi, c'était un objet d'études comme un autre, le choix de ce sujet n'enga-

geait nullement ma foi en tant que telle ; il ne représentait rien d'autre qu'un travail académique.

Avant de quitter la France cependant, je m'étais inscrit au doctorat d'État en philosophie, la raison de mon séjour à Strasbourg, et j'avais effectivement commencé mes recherches dans ce domaine. Je devais considérer deux thèmes, tel qu'il était exigé à l'époque : ma thèse principale portait sur l'image de l'Africain dans la vie intellectuelle en France. Si vous lisez *Cheik Anta Diop ou l'honneur de penser*, vous trouverez des éléments où je fais le point sur le regard de l'Occident sur l'Afrique. Ayant toujours été intéressé par les questions du langage, j'avais axé mon second travail sur l'existence humaine et le langage dans la philosophie de Maurice Merleau-Ponty. Le sujet m'avait si passionné que j'étais allé jusqu'à demander un rendez-vous avec sa veuve à Paris. Elle m'avait reçu avec un des amis de Merleau-Ponty, Jean Wahl, professeur de philosophie à la Sorbonne.

Je suis parti pour le Cameroun avant d'avoir terminé ce travail et les années suivantes, j'ai oublié de renouveler mon inscription. [39] Après six ans, je suis retourné en France pour le faire et on m'apprit que ce n'était pas possible. « Après tout, m'étais-je dit, à quoi la philosophie me servira-t-elle ? ». Je me trouvais dans les villages et c'est de là que m'est venue l'idée de préparer mon doctorat de troisième cycle à la Sorbonne sous la direction de Louis-Vincent Thomas. Rentré au Cameroun en 1969, j'avais commencé à travailler dans les villages et surtout, j'avais quitté le sud du pays pour aller au nord, dans les montagnes où vivent les Kirdi *. Je voulais valoriser cette expérience de terrain sur le plan sociologique et anthropologique.

* [Sur les Kirdi, voir l'ouvrage de Jean Benoist, *Kirdi au bord du monde*. Paris: René Juilliard, Éditeur, 1957 225 pp. Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

- Sur quoi est bâtie votre thèse en sciences sociales ?

- J'avais travaillé sur le sujet suivant : *Structures sociales et changements économiques chez les montagnards du nord du Cameroun*. Ce travail me permettait de faire le lien entre la sociologie et l'économie dans un contexte politique marqué par un système de domination de type féodal : une thèse de plus de 350 pages. Plus tard, je suis retourné en France pour faire une thèse en vue de l'habilitation à diriger les recherches en sociologie.

[41]

Jean-Marc Ela.
Le sociologue et théologien africain en boubou.
ENTRETIENS.

Chapitre II

LA SOCIOLOGIE DU « MONDE D'EN-BAS »

[Retour à la table des matières](#)

- Avant de parler du professeur, parlons d'abord de Jean-Marc Ela l'écrivain. Où avez-vous trouvé le goût pour l'écriture ?

- Écrire m'a toujours beaucoup passionné. J'ai commencé à écrire comme étudiant. J'ai dit tout à l'heure que nous avions des revues telles que *Lumina* au séminaire et *Tam-Tam*, la revue des étudiants catholiques africains, en France. À Strasbourg, j'ai participé à la rédaction d'ouvrages collectifs, dont je parlerai plus tard à propos du Concile du Vatican II. Peut-être ai-je aussi été très marqué par le fait que la plupart de mes professeurs écrivaient continuellement, soit des articles dans la presse, soit des ouvrages. Cela m'intéressait toujours de voir un livre à partir des cours que j'avais reçus. À mon retour au Cameroun, j'ai voulu vivre cette expérience. Je pense aussi à une autre raison : j'étais sur le terrain et j'observais une variété extraordinaire de

choses que je considérais comme déterminantes pour notre vie intellectuelle. Je trouvais tout à fait normal de le partager avec les autres, d'où ma motivation à établir le lien entre le vécu et l'écrit. De cette manière, j'essayais de rendre à notre société ce qu'elle m'avait donné.

- Professeur Ela, dans l'une de vos thèses, vous soutenez que l'Afrique maîtrise la modernité par le bricolage que vous voyez comme une voie alternative. Qu'entendez-vous par bricolage et dans quelle mesure constitue-t-il une domestication de la modernité ?

- Il faudrait nous arrêter brièvement sur le mot bricolage qui [42] représente, sans aucun doute, un des concepts-clé. Pour mieux saisir ce que j'avance ici, il serait bon de se rendre compte de tout le potentiel de créativité propre à l'homme africain. Il est évident que tout au long de notre existence, nous pouvons observer un travail culturel s'opérer dans tous les actes que nous posons, tout comme dans les perceptions que nous avons de la réalité ainsi que dans l'ensemble des représentations par lesquelles nous essayons d'établir des rapports avec notre environnement. Quand je parle de bricolage, je pense à tous ces savoirs produits par la société pour relever les défis de son environnement avec lesquels l'Africain n'a pas rompu, malgré les apparences. Il est vrai que ces savoirs ont parfois été occultés, ils ont fini par entrer au maquis dans les sociétés où la colonisation a conduit à leur marginalisation.

Les gens continuaient à y recourir. Aujourd'hui, on assiste à une sorte de résurgence du refoulé, au moment où l'on se rend compte que ni les savoirs issus de l'école occidentale, ni les techniques provenant de l'extérieur n'arrivent à résoudre nos problèmes. Les gens sont contraints de se réapproprier les savoirs précoloniaux sur lesquels se constitue la modernité africaine. En gestation, cette dernière est en train de se déployer dans différents domaines ; on se rend compte de l'extraordinaire ingéniosité de nombreux acteurs dans le domaine de l'alimentation, de la santé, de la technologie et de l'habitat. En parlant de « bricolage », j'exclus toute connotation péjorative à ce concept. Derrière l'image qui recouvre cette réalité, il faut retrouver un fond de connaissances qui se sont constituées dans l'histoire africaine. Pour mieux percevoir l'enjeu de ces savoirs, l'on doit se rendre compte de

leur actualité. Si l'on veut cerner notre réalité, il faudra rencontrer l'Afrique là où elle s'invente, à partir de ces bricolages qui forment en quelque sorte le tissu de notre vie sociale. Pour moi, le mot bricolage ne renvoie pas seulement à des petits trucs mais à tout un art de vivre réactualisant une mémoire technologique et mettant en œuvre tout un potentiel de créativité qui conduit l'Africain à imaginer des réponses pertinentes aux problèmes dans un contexte où vivre est un défi quotidien. L'art du bricolage s'inscrit dans la dynamique des sociétés où se déploient les ruses de l'imaginaire.

[43]

- À titre d'illustration, pouvez-vous citer quelques exemples de bricolage ?

- Considérons d'abord les manières d'habiter la ville car au cours de ces dernières années, j'ai eu particulièrement l'occasion d'observer la vie urbaine. Rien n'a été prévu pour accueillir la plupart de nos citadins à leur arrivée, rien ne facilite leur insertion ; il leur faut affronter le défi perpétuel représenté par le fait même de vivre en ville. En effet, pour habiter les villes en Afrique, les gens se débrouillent : ils bricolent leur rapport à l'espace à travers les manières de construire et de s'orienter dans la ville. Dans nos villes africaines, il y a des points de repère que les gens inventent pour circuler. On demandera à un taxi de vous déposer devant tel bar à Yaoundé, les bars sont les points de repère.

Du point de vue de la topographie urbaine, ce type d'aménagement s'opère par le bas et témoigne de la créativité dont les gens font preuve. Je pense que l'examen de tous les éléments de cette topographie, avec leur symbolique, constitue un aspect important de l'étude sur les bricolages urbains. Pensons aussi à l'habitat du plus grand nombre de citadins. Il relève aussi du bricolage. Les bidonvilles sont une manière de construire le rapport à l'espace. Ici, tout peut être utile pour se donner un lieu d'existence ; les gens s'implantent comme ils peuvent, là où ils peuvent. L'art du bricolage s'inscrit ici dans les rapports à l'espace, à travers des modalités d'occupation, des formes de logement et d'aménagement.

Vous pouvez trouver dans un quartier enclavé des routes et des ponts qui sont l'œuvre des citadins eux-mêmes, œuvre à laquelle les services publics n'ont absolument pas pris part. Je me souviens qu'à Yaoundé, les gens ont créé une route pour relier des espaces traversés par le chemin de fer, puisqu'à la construction de celui-ci, on n'avait pas pensé à mettre en place un passage souterrain permettant aux gens de circuler librement. Ils l'ont fait eux-mêmes en faisant payer d'avance ceux qui l'utiliseront de façon à dédommager un peu ceux qui allaient entreprendre ce travail. Je citerai d'autres exemples de bricolage à [44] travers des formes de gestion de l'environnement.

Vous savez que dans nos villes, il y a beaucoup de poussière et que les gens habitent le long des voies de circulation. Pour réduire les nuisances causées par la poussière lors des passages des voitures, ils arrosent eux-mêmes le sol avec de l'eau. De la même manière, pour obliger les automobilistes à ralentir afin de soulever moins de poussière, ils placent des fûts ou des blocs de pierre sur la route. Il faut avoir de l'imagination pour faire tout cela. Des formes de génie civil animent les riverains confrontés à des problèmes de salubrité qu'ils doivent résoudre par leurs propres moyens. Évidemment, cela peut paraître artisanal, rudimentaire mais ce qui m'intéresse ici, ce sont les logiques qui sont à l'origine de ces processus. Ce qui m'importe, c'est de voir comment se réactualise ici un savoir technologique, c'est la façon dont les gens assument leur rapport à l'espace à partir d'une mémoire technologique. Il y a derrière tout cela un fond de connaissance, un stock de techniques qui montrent que l'Afrique n'est pas un désert culturel et que finalement, à un niveau tout à fait immédiat, c'est grâce à ce savoir, à ces techniques que les gens arrivent à résoudre leurs problèmes.

Vous voyez de quelle manière l'imaginaire social se déploie à travers cette forme de bricolage et met en œuvre tout le potentiel de créativité dont j'ai parlé. Cela peut paraître banal comme souci, mais je suis convaincu que comprendre le souci de l'homme africain d'aujourd'hui présuppose que l'on redonne toute sa valeur à la banalité. Les cas du transport, de la circulation et de la consommation de l'espace urbain que je viens de citer illustrent ces manières de bricoler inscrites dans les manières d'habiter la ville. Je pourrais aussi aborder l'exemple de l'alimentation, un autre domaine de créativité urbaine, où les gens composent des menus à partir de rien et inventent des manières de

manger. On assiste à un genre de pluriculturalité alimentaire vécu à travers des techniques de cuisine faites d'emprunts à de nouvelles modalités de consommation. Ce secteur de l'alimentation pourrait donner lieu à un inventaire de bricolages où l'on s'apercevrait comment les gens arrivent à maîtriser le défi alimentaire en milieu [45] urbain.

- Je vais continuer dans la même veine. Professeur Ela, vous savez sans aucun doute que d'autres vous diront que ce que vous appelez bricolage ainsi que les exemples concrets que vous avez cités dénotent un échec du développement, étant donné qu'il existe un service d'urbanisme sur place et que les organismes et l'État avaient prévu des rues, des institutions, des structures selon les normes des villes développées. Dans ce sens-là, comment pourrez-vous faire admettre aussi bien à la communauté internationale qu'aux nationaux que ces réponses que nous donnons constituent une forme de développement ? Comment pourrez vous les faire admettre en tant que notre mode spécifique de développement pour qu'elles deviennent le point de départ d'une planification, un point de départ accepté par tous ?

- C'est une question fondamentale. Pour y répondre, il faut revenir au concept de ce qu'on nomme développement. Le développement c'est ce qui se passe dans la tête des gens. Il faut partir de là sinon toute stratégie de développement mise en place sera vouée à l'échec. Malheureusement, c'est ce qui s'est passé. On n'a nullement tenu compte de ce que le paysan ou le citoyen pense quand il parle de développement. Résoudre leur problème de proximité s'avère, selon moi, la chose la plus importante pour les gens. Autrement dit, il n'y a de développement réel que dans les lieux d'existence où, confrontés à des problèmes quotidiens, les gens attendent des réponses crédibles. Les services de l'urbanisme n'ont pas résolu le problème de la grande majorité des consommateurs d'espace dans les villes africaines. Nous assistons à l'échec de l'urbanisme officiel qui n'a pris en compte que les problèmes des habitants des quartiers dits résidentiels.

Devant cet échec, il faut reconsidérer les réponses inventées par les gens eux-mêmes. C'est à partir de ces réponses qu'on peut découvrir les vrais problèmes de développement. Aussi, les stratégies de ceux

qui construisent actuellement les villes africaines et qui ne sont ni les agents de l'État ni les organismes d'intervention dans les questions [46] urbaines mais simplement les gens de la rue, du quartier, doivent désormais servir de références. L'avenir repose sur les formes de soutien et d'appui que l'on peut apporter aux initiatives de ceux qui, au ras du sol, cherchent à s'organiser pour apporter la meilleure solution à leurs problèmes réels.

Tant qu'on ne reviendra pas à ces initiatives, là où elles s'organisent au niveau d'un quartier ou dans un village, on dépensera énormément d'argent, mais on n'obtiendra que des résultats négatifs. Le véritable développement n'est possible que dans les lieux de l'existence où par leur savoir-faire les gens réinventent le quotidien.

- Cela veut-il dire que le développement qu'on nous propose est basé sur une référence ? Entendez-vous par là que le référent qu'on nous donne n'est pas le nôtre ? Comment alors expliquer le fait que l'Africain n'imité pas, ne se développe pas par rapport à ce référent ? Pourquoi les villes africaines ne peuvent-elles pas être à l'image des villes européennes ?

- Pour moi, la réponse est simple. Toute intervention en matière de développement suppose la soumission à une norme de référence. Quand on étudie les projets de développement en Afrique, on observe des stratégies de résistance car les Africains ne se reconnaissent pas dans ces projets ; ceux-ci ne tiennent pas compte de leur manière de voir le monde et de vivre. Dès que l'Africain ne se sent pas reconnu et prend conscience que ses valeurs fondamentales sont menacées, il répond par le refus. L'idée selon laquelle le développement doit s'appuyer sur des références enracinées dans les cultures du terroir me paraît essentielle. La reconstruction de l'Afrique exige la reconnaissance des systèmes de référence qui sont le fondement de toutes les alternatives au développement. La raison pour laquelle tout ce qui est venu du dehors n'a pas réussi est que les gens, se sentant étrangers, n'y ont pas participé. Le modèle n'a pas fait l'objet d'une réappropriation critique et responsable.

- Mais deux autres questions se posent. Dans le cas de [47] l'Occident, il y a eu les penseurs de ces référents-là, ceux qui les ont conçus alors qu'en Afrique, ces référents sont en train de se faire. Qui peut donc les concevoir afin de les propager ? Comment pourrait-on socialiser les Africains à ce référent ?

- Je pense qu'ici, il est nécessaire de revenir au paradigme de l'acteur. Parmi les acteurs qui, vous l'avez dit, sont indiqués, certains détiennent un rôle absolument irremplaçable. Il faudrait établir une liste d'acteurs appelés à jouer des rôles dans les processus de socialisation et en même temps de conception de ces référents. En ce qui me concerne, je suis tenté de dire qu'il n'y aura pas de développement en Afrique sans recherches scientifiques. Jusqu'à présent, on a peu souligné l'importance de celles-ci dans les projets de développement. On croit que les problèmes sont d'ordre financier, politique et qu'il suffirait d'alphabétiser la population. Le développement exige la recherche scientifique, non seulement dans le domaine des sciences dites exactes, mais aussi en sciences sociales. La recherche sur les référents nécessiterait l'intervention des spécialistes en sciences sociales dans la mesure où ils sont les plus aptes à identifier tous ces systèmes de références sans lesquels le développement du continent africain ne serait pas possible. On a besoin des anthropologues et des sociologues pour mettre à jour tout l'ensemble du système de références dont il faudra tenir compte.

Je voudrais également rappeler que tout ce qui a trait à l'éducation doit être valorisé car il n'y a pas de développement sans l'éducation d'un peuple. Tout ce que nous avons fait jusqu'à présent sur le plan scolaire n'a pas réussi à susciter des acteurs de développement. L'enseignement n'avait pas pour objectif le développement des populations, il a été un appareil du système colonial. La décolonisation ne s'est pas traduite par la mise en place d'un système éducatif axé sur le développement. On a formé des gens qui devaient gérer le pays au niveau administratif. Ce n'est pas avec la bureaucratie qu'on fait le développement en Afrique. Il faut repenser un enseignement lié aux problèmes du développement dans le but de faire émerger l'homme africain à partir des savoirs indispensables à la transformation des conditions [48] de son existence. Cela fait partie des tâches d'aujourd'hui et de demain. Je voudrais enfin insister sur les acteurs de base

que sont les communautés villageoises, les quartiers urbains, les femmes, toutes ces générations ouvertes aux innovations et sur lesquelles il faut s'appuyer pour interioriser les mécanismes institutionnels et culturels favorables au développement.

- Vous savez bien que l'Afrique ne manque pas de sociologues qui pensent comme vous, ni de gens qui prennent des initiatives. Alors, comment expliquez-vous que ces élites-là n'ont pas pu s'imposer dans nos sociétés ?

- Si ces élites ne se sont pas imposées dans nos sociétés, c'est parce que les questions de développement sont des questions sociopolitiques. Il existe une dimension politique de ces questions qui implique des stratégies de contrôle du changement social. Tous les Africains ne sont pas favorables au développement populaire. Il y a des gens qui bénéficient du sous-développement et comme je l'ai dit, il y a quelques années, le développement des uns implique le sous-développement des autres. À l'heure actuelle, les élites en Afrique ne veulent pas renoncer à des positions de pouvoir qui sont des positions d'accumulation. Les élites ne peuvent jouer un rôle moteur dans le développement, elles ne peuvent pas s'y engager vraiment. Cela les obligerait à redistribuer la carte du pouvoir. Cela met en cause tout le système d'inégalité et de domination liés à l'avènement de l'État postcolonial, tout ce qui a trait au développement est un champ de luttes sociales. Dès lors, les stratégies de développement s'inscrivent dans la perspective du changement social. La modernité africaine est l'objet de conquêtes sociales. Pour que ces dernières soient possibles, il faut un climat de liberté qui conditionne le débat sans lequel il n'y a pas de développement pour les laissés-pour-compte. Ceux-ci doivent s'organiser pour mettre en place, face à ces élites qui veulent confisquer le pouvoir à leur profit, des contre-pouvoirs.

- Donc vous faites un lien entre le développement, la riposte des Africains à la modernité imposée du dehors et le système politique.

[49]

- Tout à fait ! C'est inséparable : le système politique comme le système social sont des éléments de références pour une approche du développement. Au-delà des approches technocratiques, il faut remettre en valeur les phénomènes de pouvoir, les formations sociales et les luttes démocratiques.

- Vous avez à plusieurs reprises parlé de modernité et de modernité africaine. D'une manière générale, qu'entendez-vous par modernité et selon vous, que faut-il entendre par modernité africaine ?

- Je voudrais reprendre ici le concept de modernité apparue dans la littérature africaniste des années 1950. Je ne voudrais pas du tout qu'on limite la discussion sur ce sujet à la simple opposition tradition-modernité car il n'y a ni société traditionnelle, ni société moderne. Je me souviens d'un ouvrage provoquant d'un sociologue français qui dit : « nous n'avons jamais été modernes ». Il y a tout un fond mythique et précritique au cœur des sociétés dites modernes. Concernant l'Afrique, croire que les sociétés dites traditionnelles sont des sociétés figées et immobiles, c'est méconnaître les dynamiques propres à toute société, car les sociétés précoloniales ne sont pas des sociétés en marge de l'histoire. Ces sociétés portent en elles la marque incontestable des événements fondateurs et perturbateurs qui les ont façonnées.

La recherche sur la modernité africaine nous ramène à la rencontre de l'Afrique avec le processus de mondialisation en cours. Depuis la fin de la guerre froide, le monde n'a plus qu'un seul modèle, celui du capitalisme triomphant. Dans ce contexte, je me pose la question suivante : « comment allons-nous entrer dans cette nouvelle modernité ? ». Car il s'agit bien d'une nouvelle modernité. Elle n'a rien à voir avec celle du XVIIIème siècle. Le monde moderne a été façonné par la raison critique qui s'est développée au siècle des Lumières. Aujourd-

d'hui, on assiste à l'émergence d'une autre modernité. Il me semble que ce qui est nouveau pour l'Afrique comme pour le reste du monde, c'est cette nouvelle étape du capitalisme qui s'infiltré jusque [50] dans notre vie quotidienne au point que rien n'est laissé en marge de l'emprise des forces du marché.

Au cours des trente dernières années, nous n'avons pu entrer dans le temps du monde. Confrontés à une modernité envahissante à partir du processus de mondialisation du capital, nous devons interroger profondément nos systèmes culturels, sociaux et politiques. Nos institutions politiques, nos formes de gouvernabilité, nos logiques sociales sont-elles en mesure de nous faciliter ce passage, cette inscription dans le temps du monde ?

C'est de cette manière que nous allons affirmer notre singularité humaine, en tenant compte des sociétés qui ont eu leur spécificité culturelle, leur imaginaire propre. Le débat sur la modernité est donc celui des conditions de notre entrée dans le XXIème siècle en sachant qu'il n'y a plus qu'un modèle. Il faut le réexaminer, le soumettre au tribunal de notre culture et de notre rationalité. C'est dans une culture de la confrontation qu'il nous faut repenser le rapport à la modernité. Cela exige un processus complexe de réinterprétation de nos systèmes culturels, de réinvention de nos traditions.

- Professeur Ela, vous avez parlé de plusieurs trajectoires du capitalisme. Le capitalisme français est différent du britannique et, en conséquence, vous pensez que dans l'histoire des pays, il y a plusieurs trajectoires. Pouvez-vous nous dire exactement ce que vous entendez par plusieurs trajectoires ?

- Pour répondre à cette question, il faudrait entreprendre un travail de fond. Je ne dispose pas en ce moment d'outils pour le faire. Je pense qu'il faut relire aujourd'hui Max Weber, non plus en référence à l'Occident mais à partir de nos cultures africaines. Il est reconnu que la naissance du capitalisme a été conditionnée par un certain esprit. Max Weber a trouvé cet esprit dans l'éthique protestante, pas nécessairement dans les églises protestantes officielles d'ailleurs, mais en marge, dans des milieux austères où le culte du travail était très dévelop-

pé. Weber considère que la naissance du capitalisme ne pouvait [51] pas se faire sans cet esprit. Il y a donc un ethos qui conditionne l'émergence du capitalisme dans les sociétés occidentales, un ethos qui n'est pas forcément grec mais lié à la Réforme protestante. Le travail à faire est de relire Max Weber à partir de notre rapport à l'argent. Il faut des recherches sur les comportements et les attitudes des Africains face à l'argent. En d'autres termes, le problème n'est pas fondamentalement de savoir si nous sommes aptes ou non à créer, produire de l'argent. La question est de savoir si nos logiques sociales sont favorables ou non à l'esprit de profit qui est le moteur du capitalisme.

Si je prends l'exemple de deux groupes comme les Bamiléké et les Beti, ils n'entretiennent pas tous le même rapport à l'argent. On ne peut pas affirmer de façon systématique que l'Africain est anti-capitaliste. Certains groupes se sentent parfaitement à l'aise dans l'esprit d'entreprise, tandis que d'autres opposent une sorte de résistance à un esprit de profit dans la mesure où, le plus souvent, celui-ci peut se traduire par une forme d'accumulation qui risque de vous sortir de vos réseaux de solidarité. Un certain nombre d'Africains apparaissent comme de mauvais capitalistes, lorsqu'ils refusent de céder au goût de l'argent qui peut conduire à une véritable exclusion sociale. Pour garder les liens de solidarité, ils vont se mettre à redistribuer leur argent à partir d'une conception de la richesse donnant le primat à l'esprit de famille. Quand je parle des trajectoires du capitalisme, je pense à ces différents modes de comportement. Il y a lieu de faire l'inventaire des manières dont le passage au capitalisme s'opère dans la mesure où il n'existe pas une seule voie vers le capitalisme.

On pense aujourd'hui que l'Afrique a mal utilisé l'argent qu'elle a reçu pendant plusieurs années. Pour la forcer désormais à se soumettre au modèle capitaliste, on la prive des ressources nécessaires sur les plans social et éducatif. C'est une manière d'obliger les Africains à une certaine rigueur, là où les États ont donné trop de liberté vis-à-vis des finances publiques. La Banque mondiale et le FMI voient dans les programmes d'ajustement structurel la seule voie de passage au capitalisme en Afrique. Je ne pense pas que cette voie conduira nécessairement aux buts auxquels on veut nous faire aboutir. La diversité [52] des trajectoires nous oblige à dépasser les ajustements structurels en cours pour chercher s'il y a lieu d'expérimenter d'autres chemine-ments, d'autres formes d'appropriation de l'esprit d'entreprise. Pour

moi, le capitalisme est intrinsèquement pervers. D'autres voies d'accès à la modernité économique sont possibles. Très souvent, on a cru que tout ce qui mène au progrès est anti-africain ou purement occidental. Il est vrai que le mythe du progrès est apparu en Occident, mais je me demande s'il n'a pas une dimension humaine fondamentale : ce qui s'est manifesté en Occident peut aussi se manifester chez nous. Le problème est de savoir si, à l'heure actuelle, nos sociétés sont préparées pour que l'ethos du travail trouve racine dans nos pratiques sociales, dans nos comportements et se traduise par des formes d'innovation qui s'articulent avec la réinvention des traditions africaines.

Les experts de la Banque mondiale et du FMI ne se rendent pas compte qu'il y a une diversité d'accès à la richesse et au bien-être. Il faudrait voir comment les Asiatiques se comportent par rapport à l'argent. Le modèle occidental n'est pas forcément universel. Par contre, je crois à la possibilité d'une diversité de trajectoires. Le fond du problème est celui de l'articulation du rapport entre l'argent, la culture et la société. Dans le contexte africain, nos logiques sociales sont restées longtemps des logiques de parenté. La plupart de nos investissements sont des investissements sociaux, improductifs. Le problème est de savoir si, face aux contraintes économiques qui sont incontournables, nous ne devons pas revoir notre rapport à l'argent afin que tout ce qui relève de la parenté ne soit pas nécessairement un obstacle à l'accumulation.

Là où le système social leur a permis de s'ouvrir à cette culture de l'argent, les gens ont compris la nécessité de repenser les logiques de parenté. Ceci me semble désormais inévitable. À la limite, les sociétés africaines sont appelées à faire des choix d'avenir à partir de l'état de pénurie qui oblige à réévaluer nos structures sociales et nos comportements économiques. Si la famille doit nous conduire à l'appauvrissement, je me demande si on ne doit pas l'amener à se réexaminer pour savoir comment concilier argent et parenté. Il faudrait [53] creuser davantage les choses, essayer de revoir tous les apports de l'anthropologie économique et réfléchir sur la « réinvention » des itinéraires d'accumulation à partir de la diversité des trajectoires propres aux sociétés africaines.

- Vous dites qu'il y a plusieurs trajectoires, mais on constate que celles de beaucoup de pays occidentaux comme la France, l'Allemagne, la Grande Bretagne ne diffèrent pas tellement les unes des autres et c'est ce capitalisme qui domine le monde. Du point de vue du rapport à la science et la technologie, dans quelle mesure, premièrement, le capitalisme qui est en train de se mettre en place et la riposte des populations peuvent-ils permettre à l'Afrique de résoudre certains problèmes humains tels que ceux de la santé et de la sécheresse et deuxièmement, dans quelle mesure ce capitalisme qui constitue la voie alternative peut-il se rattacher au capitalisme international et mondial ou le concurrencer ?

- Il faut considérer deux niveaux. Le premier concerne la situation concrète dans laquelle nous nous trouvons. Je veux dire qu'il y a un capitalisme international qui, à présent et de manière générale, affecte notre rapport au monde, comme partout ailleurs. Je pense que par leurs actes concrets, les gens essaient de dire non à la barbarie inhérente à ce système. Quand ils réinventent leur rapport à l'argent en y associant les obligations de parenté, ils refusent de laisser mourir les autres pour le profit. Attardons-nous un peu sur le cas de ceux qui montent de petites affaires dans un quartier de Lomé ou de Yaoundé. Vous remarquerez que ces micro-entreprises sont généralement établies au niveau familial. Des membres de la famille y travaillent. Cela veut dire que le critère de recrutement n'est pas nécessairement la compétence ; il repose sur des obligations sociales.

Ce souci d'articuler argent et logiques sociales constitue une subversion du modèle capitaliste. Mais comment faire en sorte que les demandes sociales n'étouffent pas les impératifs économiques ? Tout le problème est là. J'attire l'attention sur une deuxième remarque : jusqu'à présent, on a pensé que les seules solutions à donner aux [54] grands problèmes du pays se situent au niveau national. Je veux bien que, dans un pays, on cherche à mettre en place les hôpitaux et les politiques sociales, mais n'oublions pas que les problèmes auxquels les gens sont confrontés se posent aussi au niveau local, dans un quartier ou un village. Aussi faut-il repenser la question de la santé dans l'espace où l'homme vit avec son savoir, ses ressources et son mode d'or-

ganisation. Tout ce qui a été pensé au niveau national, avec les grands moyens, a été un échec.

- J'aimerais que vous abordez la question de la connexion et de la reconnexion de l'Afrique au capitalisme mondial.

- Je voudrais revenir au problème de l'ethos et des traditions nationales. Considérons le cas précis de l'entreprise. De nos jours, la sociologie de l'entreprise démontre qu'il y a une âme propre à chacune d'elles ; ce qui suppose la réintroduction de l'immatériel dans le système de production. Autrement dit, les questions de culture sont fondamentales dans toute vie d'entreprise. Aussi, la reconnexion de l'Afrique au système mondial dominé par le capitalisme, doit se faire par la prise en compte de notre culture.

[55]

Jean-Marc Ela.
Le sociologue et théologien africain en boubou.
ENTRETIENS.

Chapitre III

LA THÉOLOGIE SOUS L'ARBRE

[Retour à la table des matières](#)

- Maintenant, nous allons parler de l'homme formé. Je vais commencer par le théologien, l'homme de foi. J'ai été, moi-même, membre de jury d'une thèse sur les questions religieuses en Afrique et vous étiez parmi les théologiens africains que le doctorant avait choisis. Tout d'abord, comment avez-vous pu devenir un théologien africain après avoir fait une thèse d'État en théologie sur Martin Luther et ensuite, qu'est-ce qu'un théologien africain ?

- Le théologien africain doit chercher à comprendre comment d'autres chrétiens ont essayé de lire la Bible. Ce qui m'intéressait était justement de voir comment en Allemagne, on a été préoccupé de donner des réponses aux questions posées à la fin du Moyen Âge, car la Réforme a eu lieu dans un contexte historique où l'Église avait besoin d'une réforme profonde et cette réforme ne pouvait se faire que si on

revenait à la racine des choses. Or la racine, c'est le rapport à Dieu dans la foi ; ce que Luther a voulu faire, c'est de restaurer la souveraineté de Dieu. Tout son effort consiste à dire : « laissez Dieu être Dieu » ; autrement dit, il ne faut pas que l'homme cherche à mettre la main sur Dieu. Luther était animé par ce souci de respecter la liberté de Dieu. C'est ce « motif » qui structure la pensée de Luther à travers les formules célèbres : la foi seule, la grâce seule, l'Écriture seule ; ces formules renvoient à un principe de base : « Dieu seul ».

Cette préoccupation fondamentale m'a aidé à opérer une sorte de révolution copernicienne à partir du contexte africain. Le théologien africain qui a travaillé sur la pensée de Luther ne peut pas ne pas [56] soumettre à un libre examen le rapport entre l'homme africain et l'Évangile de Jésus-Christ dans un contexte historique où tout le poids d'occidentalité pèse sur ce rapport. De fait, il n'est pas évident que la manière de dire Dieu à l'homme africain prenne réellement en compte les questions spécifiques qui viennent du monde africain. Pour moi, le théologien africain doit parler de Dieu à partir du lieu où la Parole de Dieu nous trouve. Ce lieu est l'Afrique elle-même, compte tenu des enjeux de nos sociétés et de la tragédie de notre histoire. Depuis des années, j'ai pris conscience que l'Afrique est un véritable pôle de la révélation, un lieu où Dieu parle à l'Église et au monde.

J'ai pris conscience de l'insignifiance du christianisme occidental pour l'homme africain. Ce christianisme est intégré à un système de domination dans lequel Dieu risque d'être capturé par les forces qui nous oppriment. Or il faut que *Dieu soit Dieu* et pour qu'il en soit ainsi, il faut que Dieu soit libéré de cette captivité. Autrement dit, ma théologie prend pour point de départ le fait que l'Évangile ne peut réellement être une force de libération que si on le dégage du christianisme occidental fondamentalement associé à un système de domination depuis la conversion de l'Empereur Constantin. On retrouve ce virus impérial dans l'obsession de l'autorité au sein du catholicisme romain.

- Avez-vous été influencé par la théologie de la libération ?

- Absolument pas ! Ce qu'il faut savoir, c'est que la théologie de la libération est d'origine africaine. Nous avons été parmi les premiers à poser les bases d'une théologie de la libération en essayant de retrouver les rapports entre Dieu et les peuples opprimés. Dès les années 1960, pendant que nous préparions le Concile, j'étais préoccupé par les problèmes de la libération.

- Dans le texte que vous avez écrit, quelle question avez-vous abordée ?

- J'aborde ces problèmes dans « L'Église, le monde noir et le [57] Concile », publié en 1963 dans un Cahier de Présence Africaine sur le thème : « Personnalité africaine et Catholicisme » sous l'impulsion d'Alioune Diop.

- Que réclamiez-vous ? Quels étaient vos souhaits ?

- Nous demandions que le christianisme se libère de la tutelle de l'Occident et que le Concile travaille à repenser les rapports entre le christianisme et les cultures afin que l'Africain puisse apporter au christianisme ce qui manque à l'épiphanie de la catholicité.

- Qu'est-ce que le christianisme africain ? Et qu'est-ce que l'Afrique va apporter au catholicisme ?

- D'abord, une manière de lire la Bible avec nos yeux d'Africains, une lecture africaine de la Bible. Ensuite, une façon de célébrer le culte chrétien qui prenne en compte toutes les dimensions de notre humanité. Rien ne nous oblige à nous tenir devant Dieu avec une humanité d'emprunt. Donc, sur le plan de la liturgie, il faudrait que le

christianisme en Afrique puisse réellement s'incarner. Enfin, le Dieu de Jésus-Christ doit retrouver un visage noir dans toutes les expériences de la vie de foi et de la réflexion théologique et de la spiritualité.

- Puisque vous dites qu'il faut lire la Bible avec les yeux d'Africain, la vie africaine peut-elle s'exprimer à travers la Bible ? L'Africain peut-il se voir à travers le récit biblique ?

- Je pense que l'homme africain peut très bien se retrouver dans la Bible qui a été écrite pour toute l'humanité. En fait, il y a des convergences profondes entre le monde de la Bible et le monde africain. Nous parlons par images, par symboles. Le langage de la Bible est un langage symbolique ; de même, il y a un sens de la parenté, de la solidarité et de la totalité. Plus radicalement, quand on lit l'histoire de la Bible, on s'aperçoit que ce récit est construit sur un fond d'histoire qui est l'histoire de la servitude et de la libération.

[58]

- Alors Professeur Ela, comment faire une lecture africaine de la Bible ?

- La Bible doit être considérée comme le récit d'une libération, depuis Moïse jusqu'à Jésus-Christ venu dans le monde pour libérer les pauvres et les opprimés. C'est ce qui me frappe le plus quand j'essaie d'écouter le Dieu de la Bible. Le défi de la pauvreté et de l'oppression est au centre de la Révélation. C'est pour cela que notre théologie ne peut pas être autre chose qu'une théologie de la libération. À cet égard, l'Afrique apparaît comme un des lieux de la terre où la création gémit dans l'attente de la délivrance. Le théologien africain ne peut pas passer à côté de tous ces soupirs de création, s'il veut être fidèle à Dieu et à son peuple.

- Vous m'avez dit qu'après vos études à Strasbourg, vous êtes rentré et vous avez travaillé au nord du Cameroun. Qu'y avez-vous fait ?

- Je suis parti dans le nord du Cameroun pour partager une expérience de vie avec le tout premier prêtre camerounais qui s'appelait Baba Simon, qui lui aussi, venait du sud du pays. Ce missionnaire africain aux pieds nus est devenu mon maître spirituel. Né à Édéa, au bord de la Sanaga, il a été parmi les huit premiers Camerounais ordonnés prêtres le 8 décembre 1935. Il est monté au nord du Cameroun en 1959 pour vivre dans un petit village où il a créé une station missionnaire à Tokombère, le « lieu où l'on se bat ». Je venais partager l'expérience de cet homme qui m'avait fasciné quand j'étais étudiant. Je voulais d'abord aller travailler chez les Pygmées de l'est du Cameroun dans les forêts où le régime Ahidjo avait tué l'économiste Ossende Afana. Après un mois d'expérience avec les frères de l'Évangile dans cette forêt, j'ai vite compris que je serais tout le temps surveillé par les hommes d'un régime engagé dans la lutte contre la subversion.

C'est alors que le visage de Baba Simon s'est imposé à moi. Quand j'arrive en 1970, pour la première fois, Baba Simon me dit [59] d'aller en pleine montagne chez les Zoulgo. Dans cette montagne, j'ai été très frappé par la misère des gens et en écoutant ce qu'ils racontaient, j'ai compris que ces gens vivaient des situations de servitude larvée. Dès ce moment-là, je me suis organisé pour que ces gens puissent redécouvrir une certaine dignité au nom de l'Évangile.

Mon travail au nord du Cameroun consistait à mettre les gens dans des conditions où ils pouvaient s'organiser pour se sortir de toutes les situations de pauvreté et d'oppression dans lesquelles ils vivaient. J'ai essayé d'ouvrir la conscience des gens sur leur situation, de les amener à se rassembler, à s'organiser, à créer des communautés. Au sein de ces communautés, je formais des leaders qui pouvaient être en quelque sorte des moteurs de changement. Ce travail devait partir de choses très concrètes. Je m'intéressais essentiellement à la terre, à l'eau et au mil. Les gens vivent dans la montagne où la « terre est fatiguée » et s'épuise. En plaine, beaucoup n'ont pas accès à la terre. Beaucoup sont des paysans sans terre. Il faut chaque année louer des champs à des

notables Mandara ou Peuhls qui sont les grands propriétaires fonciers de la plaine. Il fallait tout faire pour que les gens puissent avoir accès à la terre.

Il n'y a pas d'eau dans ces régions sahéliennes et cela nous a amenés à nous organiser pour creuser des puits dans le village. C'est de même au sujet de l'alimentation. Souvent au nord du Cameroun, les périodes de soudure sont très difficiles. Les greniers sont vides, les gens ont faim et les femmes qui ont des enfants connaissent une difficulté particulière. Dans ces régions où, en plaine surtout, les paysans étaient obligés de cultiver le coton, la question alimentaire est centrale. Voilà pourquoi j'ai amené les gens à s'interroger sur la place qu'il faut accorder à la culture vivrière, dans un système agricole centré sur la culture du coton. Ils savaient très bien que le coton ne se mange pas, mais les meilleures terres auxquelles ils avaient accès, en plaine surtout, étaient réservées en priorité à la culture du coton. À partir des contraintes de l'impôt, l'État obligeait les gens à planter le coton vendu sur les marchés où les Kirdis se font voler.

[60]

Autour des enjeux fonciers, des problèmes d'eau, de santé et d'alimentation, nous organisons des séminaires de réflexion et des séances d'éducation où l'alphabétisation était au centre de nos préoccupations. J'organisais des sessions de formation pour des responsables de communauté, et dans les villages j'élaborais moi-même les programmes, je suivais attentivement comment cela passait par les gens que je formais. Il faut dire que ces activités n'étaient pas toujours appréciées par les autorités aussi bien traditionnelles que publiques. Car, un Kirdi qui sait bien lire et écrire peut facilement se défendre et on ne peut plus se permettre de lui faire n'importe quoi.

Les chefs coutumiers, leurs notables et les autorités administratives n'aimaient pas le travail que je faisais. Le député de Tokombère, président de la section locale du parti unique, envoyait les gens pour me contrôler lorsque j'allais dormir dans les massifs. On me reprochait d'ouvrir les yeux aux gens. Ce député devenu le Président de l'Assemblée nationale, me disait : « Jean-Marc, si tu alphabétises ces gens, tu me déshabilles ! » Pendant quatorze ans, j'ai essayé de le mettre à nu, de m'investir le plus possible en allant dans les villages régulièrement, je m'efforçais de m'intégrer le plus possible, en mangeant leur nourri-

ture, en dormant sur une natte sur la montagne, en allant travailler dans les champs de mil, surtout pendant les récoltes. Cela a conduit à la formation des communautés de base qui étaient de vrais lieux critiques où tout pouvait être réexaminé à la lumière de l'Évangile du Bon Samaritain

- Quels étaient vos rapports avec la population ? Comment la population réagissait-elle à vos actions ?

- Mes liens avec la population étaient très étroits, des liens de solidarité. Ils savaient que je partageais leurs préoccupations, leur vie et que j'étais de leur côté. J'étais prêt à les défendre quand il le fallait, mais eux aussi prenaient soin de moi et si quelque chose se tramait contre moi, ils s'arrangeaient pour m'informer et ils étaient prêts à me défendre. Je pouvais faire vingt kilomètres en plaine ou au pied de la montagne avec ma mobylette, ou je circulais à pied, je ne craignais [61] rien. Quand les gens savaient que je passais, ils s'arrêtaient ou si j'étais en panne, ils venaient m'aider.

- Les paysans ont reçu cette théologie de la libération. En quoi consiste-t-elle et quelle a été la réceptivité des populations ?

- La théologie a été vécue dans une praxis, à travers l'effort que nous avons entrepris de construire des communautés qui étaient comme le lieu par excellence où les gens se retrouvent avec leurs problèmes, les considèrent en les analysant, de manière assez dynamique, à partir de l'avenir de libération ouvert par l'Évangile. Nous nous sommes organisés dans les communautés pour échapper à toute forme de violence et de tracasseries. Il est arrivé qu'on fasse payer des impôts pour des gens qui étaient morts. Il a fallu qu'à travers des formes d'alphabétisation conscientisante, nous mettions les gens en position de se défendre et pour moi, la théologie de la libération, c'est chaque fois qu'un bras se lève, qu'une voix essaie de dire ce qui ne va pas et qu'on échappe à la peur, quand on est capable d'affronter des situations d'oppression. Cette théologie a fait naître chez les gens une nouvelle conscience, une certaine fierté d'être eux-mêmes. Les Kirdi, ces hom-

mes du rocher, se sont sentis comme réhabilités à partir de l'Évangile qu'ils recevaient comme un message d'espérance.

- Comment faisiez-vous le rapport entre l'Évangile et les problèmes vécus quotidiennement ? Comment arriviez-vous à trouver dans la Bible des messages, des passages qui rappellent la situation que les populations vivent ?

- La Bible est centrée sur des situations concrètes. Un des livres qui nous a le plus marqués durant toutes ces années de réflexion et d'expérience de vie, au nord du Cameroun, c'est le livre de l'Exode. On y décrit des conditions de servitude d'un peuple soumis à un système de domination. On voit comment les gens travaillent dur, on voit les violences dont ils sont victimes, les formes de mépris dont ils font l'objet. Nous aussi, nous nous retrouvions dans cette situation de servitude dont il est question dans la Bible. Même quand il était question de [62] problèmes d'eau, de sécheresse, de famine, nous relisions l'Évangile à partir de ces situations-là. Nous nous sommes aperçus que l'Évangile n'est pas enfermé dans des questions purement spirituelles. Jésus-Christ s'intéresse à la violence, aux injustices, aux mépris, aux formes d'exclusion. Nous avons pensé qu'il fallait relire l'Évangile avec ces préoccupations-là. Les gens repartaient dans les villages avec cette capacité de mobilisation qu'apporte l'Évangile là où il est relu à partir des situations de souffrance.

- Après, vous avez vécu dans les quartiers populaires de Yaoundé avec les jeunes, au milieu des petits vendeurs et vous étiez aumônier dans une paroisse populaire. Quelle a été la pratique de votre théologie de la libération en ville, en milieu urbain, dans un quartier populaire ?

- Des villages, je suis revenu avec tout un capital d'expériences qui portaient sur des intuitions fondamentales. Il m'a suffi de contextualiser tout cela en sachant que je n'étais plus avec des paysans mais des citoyens de Yaoundé, des jeunes, des gens qui occupaient des petits métiers. J'étais avec tous les laissés-pour-compte d'une société qui se

construit sur la base des inégalités et des injustices. J'ai assumé ces problèmes dans tout ce que j'ai vécu avec les jeunes dans la paroisse de Melen. Pour nous, il n'y avait aucun sujet tabou dans les groupes de réflexion comme dans les rencontres du samedi soir qui attiraient de nombreux jeunes et étudiants.

- Professeur Ela, on sait que vous n'êtes pas seulement sociologue, on vous considère parmi les grands théologiens de l'Afrique contemporaine et vous appartenez à ce que l'on appelle la théologie de la libération appliquée en Afrique. En quoi consiste cette théologie africaine de la libération ?

- Je voudrais tout d'abord préciser que ma réflexion théologique est née dans les villages. Ma théologie est née plus précisément sous l'arbre à palabre dans les montagnes du nord du Cameroun où, les soirs, je me retrouvais avec les paysans et paysannes, [63] pour lire la Bible avec nos yeux d'Africains, lorsque pendant près de quatorze ans, j'ai partagé leur sort et que je me suis impliqué dans un travail d'évangélisation. Ma théologie n'est pas née entre quatre murs de béton. Je n'ai jamais enseigné la théologie dans un grand séminaire et les universités catholiques en Afrique. Je suis intervenu en Europe, principalement en Belgique et en Allemagne, dans certains instituts d'enseignement théologique, mais c'était de façon purement ponctuelle, et d'ailleurs, c'était pour y partager mon expérience de terrain ou dans le cadre des séminaires animés autour de mes ouvrages.

Concrètement, ma théologie est partie de la redécouverte du Dieu dont parle une femme du Nouveau Testament. Marie chante le Dieu qui nourrit les affamés et renvoie les riches les mains vides. Ce Dieu est en même temps celui qui renverse les puissants de leur trône. Il m'est apparu qu'il y avait là un des grands moments de la révélation de Dieu aux hommes : redécouvrir ce Dieu des pauvres et des opprimés est le défi de toute théologie chrétienne. Pour redécouvrir le Dieu du magnificat, je devais rompre avec une sorte de Dieu impérial et, en fait, le Dieu négrier, ce Dieu confondu avec les structures impériales dans lesquelles le christianisme s'est développé en Occident. Il fallait revenir au Dieu qui a comme une sorte de complicité avec les pauvres et les démunis et qui, au lieu de se révéler dans la toute puissance, se

manifeste dans la toute faiblesse, l'humiliation, le Dieu qui se découvre dans la foi, à travers l'événement de la crucifixion. Le Dieu qui est au centre de ma réflexion théologique est le Dieu que nous regardons sur l'arbre de la croix.

Ma théologie est née sous l'arbre où nous sommes renvoyés en profondeur, au gibet de la croix. Dieu se découvre hors des temples, à la marge de l'histoire, à partir des damnés de la terre qui manifestent l'actualité du calvaire au cœur de notre histoire. Pour repenser le message du christianisme, il fallait considérer que la croix est non seulement un instrument d'humiliation de Dieu en Jésus-Christ, mais aussi un instrument de lutte pour la libération de l'homme. Jésus-Christ s'implique dans le processus de renversement du désordre du monde, ce monde qui se construit sur la base de l'injustice, de la pauvreté et de [64] l'oppression. Jésus assume dans sa croix, c'est-à-dire dans le combat qu'il mène contre les forces de la mort, profondément en lui-même, toute l'expérience douloureuse de l'histoire africaine. Le continent africain est, comme l'a dit Frantz Fanon, celui des « damnés de la terre ». Il faut revenir à cette situation fondamentale dans notre expérience de réflexion sur le sens du christianisme. Or, pour moi, dans ces lieux de la souffrance et de la pauvreté, l'Évangile est un message que l'on cherche toujours à faire taire, parce qu'il s'agit d'un message qui dérange.

À travers mon expérience de travail, j'ai été l'objet de persécution, de tracasseries diverses, parce que j'étais porteur de ce message. Là où un peuple est écrasé par les pouvoirs, le Dieu de la Bible apporte un message d'espérance. On s'aperçoit qu'opprimer le pauvre c'est outrager le créateur. Autrement dit, Dieu n'est pas neutre. Il prend partie pour les pauvres et les opprimés. Telle est la mission de Jésus de Nazareth. « L'Esprit du Seigneur est sur moi. Il m'a envoyé porter la bonne nouvelle aux pauvres, libérer les captifs ». Cette mission s'actualise dans tout effort de libération pour refaire le monde à neuf par la force de l'Évangile. Toute ma théologie est centrée sur ce thème. *Le cri de l'homme africain* est une sorte de jalon de cette théologie sous l'arbre. Je me suis aperçu qu'il fallait articuler foi et libération dans un effort de réflexion théologique. Il me semblait qu'il fallait soumettre à une nouvelle interprétation le rapport de la révélation de Dieu à l'homme en sachant que notre défi n'est pas seulement de vouloir harmoniser foi et intelligence, mais il s'agit d'articuler étroitement dans

une expérience concrète et historique, les relations qui existent entre foi et libération. En Afrique, l'enjeu de Dieu, c'est ce qui se passe au quartier, dans les villages, là où le cri du pauvre monte vers Dieu.

- Comment la théologie de la libération a-t-elle été appliquée dans les quartiers populaires ?

- Nous nous sommes demandés comment vivre la foi dans une époque de turbulence, de conflit et de violence. Cela nous a préoccupés principalement depuis les années 1990. Dans le cercle de réflexion que [65] j'avais fondé avec les jeunes, je me suis aperçu qu'il était important de voir comment Jésus s'est situé par rapport aux pouvoirs de son temps. Nous avons relu les évangiles dans cette perspective et nous nous sommes aperçus que dès sa naissance, Jésus-Christ est confronté à des pouvoirs qui tuent. Il a dû se réfugier en Égypte pour échapper à la mort, faisant de notre continent celui qui a abrité l'un des plus grands réfugiés du monde, Jésus de Nazareth. Dans ce contexte d'exil où se trouve Jésus, je vois un peu le drame de l'ensemble des exilés de notre continent. Là aussi, ils ont quelque chose de commun avec Jésus lui-même, l'exilé qui a trouvé asile en terre africaine quand les pouvoirs de son temps en voulaient à sa vie.

Nous nous sommes intéressés à la manière de vivre l'Évangile comme un message d'espérance dans cette Afrique qui est un des lieux de la terre où « la création gémit ». On s'est aperçu que la vie est un calvaire pour un grand nombre de jeunes, de femmes et d'hommes qui sont actuellement les laissés-pour-compte de notre société. Le fait de me trouver dans un quartier où tous les jours, nous sommes cernés par les ordures, où les petits vendeurs à la sauvette sont menacés par les forces de police, alors même qu'ils aident le pays à ne pas sombrer dans la pauvreté m'a conduit à penser qu'il fallait qu'on ouvre les yeux aux gens, que l'Évangile soit comme une lumière qui éclaire. Par conséquent, en le relisant, je joue un peu le rôle de porte-parole de Dieu dans une situation de crise où en assumant la mission de Jésus comme prophète, il fallait annoncer, mais aussi dénoncer les injustices, les pillages dont le pays fait l'objet et la violence qui s'instaure dans les rapports entre l'État et la société. Tout ce travail a consisté à

revenir au concret pour voir comment une spiritualité de la libération peut être vécue dans ce contexte.

Les pays africains sont tombés entre les mains des brigands. Les victimes de la violence des brigands qui laissent le peuple à demi-mort nous obligent de repenser plus profondément les réalités de la foi. À cet égard, j'ai amorcé une réflexion sur une théologie du péché. Je me suis aperçu que le péché n'est pas seulement quelque chose de personnel ou d'intérieur, de moral et de spirituel. Il a aussi une dimension [66] politique parce que le péché s'inscrit dans les structures d'injustice, de violence et de domination qui font que beaucoup d'hommes sont dépouillés de leurs biens, sont victimes d'un État qui affame et tue en fonctionnant par différentes formes de massacres, de violation des droits de la personne et les camps de torture. Tout ce travail a débouché sur une relecture de l'Évangile en vue d'organiser une vraie résistance au nom de l'Évangile, pour amener les gens à exercer leur citoyenneté, dans un débat libre qui les amènerait à poser de nouvelles bases pour la fondation de leur société à travers une sorte de contrat entre le pouvoir et les citoyens.

- On sait aussi qu'à l'occasion du décès du Père Mveng, vous avez interprété cet assassinat en vous référant à quelques passages de la Bible. Cela renvoie-t-il également à la théologie de la libération ?

- Tout ce que j'ai essayé de faire après l'assassinat du Père Mveng était une illustration de la démarche théologique et aussi de mon engagement, au nom de l'Évangile, comme chrétien africain. Ce qui s'est passé pendant ces semaines a mobilisé un grand nombre de personnes autour de l'Évangile dans la paroisse où je travaillais avec les étudiants, les cadres moyens et les femmes. C'était un temps fort d'une pratique de libération qui, comme on le voit dans d'autres pays, ne peut que provoquer la colère et ne peut que susciter la violence. L'assassinat du Père Mveng est apparu comme un acte de violence et à travers ce qui l'a suivi, nous avons redécouvert une société où ce ne sont pas des lois qui nous gouvernent, mais le diable.

Nous sommes gouvernés par des gens qui ont pactisé avec les forces du mal. Quand je me suis aperçu de toutes les formes de dérives qui s'organisaient, la mascarade qui se mettait en place lors du procès qui a suivi la mort du Père Mveng, je me suis dit qu'on ne peut pas se taire. Il faut qu'au nom de l'Évangile, je dénonce ce qui se passe ! J'ai refusé que soit banalisé l'assassinat d'un homme qui, pour moi, était l'un des grands patrimoines intellectuels et culturels de l'Afrique. La théologie de la libération a été vécue dans ce quartier populaire de Mèlèn où nous recherchions ce que l'Évangile apporte à une société où [67] l'on assiste à l'écroulement de l'économie et des fondements de tout espoir au cœur des jeunes générations.

- Brièvement, j'aimerais savoir quel est le message que vous donnez dans Ma foi d'africain.

- Les défis majeurs à partir desquels nous devons procéder à une nouvelle lecture de la Bible en Afrique, sont des défis de la pauvreté et de l'oppression. Quand je me suis rendu compte que dans beaucoup de pays d'Afrique, les greniers sont vides, que l'accès à la santé est un leurre pour grand nombre de gens et que l'injustice s'aggrave et que des formes d'exclusion s'instaurent, je me suis dit : il faut que nous cherchions à vivre l'Évangile non seulement au-delà des lignages, mais en même temps, que nous voyions comment procéder à une reconstruction du continent africain sur d'autres fondations. *Ma foi d'africain* veut montrer comment il est possible d'enraciner l'Évangile dans la vie d'un peuple et de rencontrer Dieu sur les chemins de notre histoire.

- Pensez-vous qu'on a abordé l'essentiel de la théologie de la libération ou croyez-vous qu'on n'a pas parlé de certains aspects ?

- Nous avons ouvert les pistes. On pourrait les explorer davantage en étudiant plus attentivement, de manière systématique, toute la réflexion que j'ai menée, qui n'est pas un système en tant que tel. Je n'ai pas voulu construire une somme théologique mais ouvrir des chemins pour une autre théologie à partir des défis africains.

- Quel aspect ou quelles questions les étudiants qui ont fait leur thèse sur votre théologie ont-ils essayé d'éclaircir ?

- Beaucoup d'étudiants africains, australiens, européens, dont des Belges, des Français, des Allemands et des Hollandais ont travaillé sur mes œuvres pour voir quelle est la pensée que j'essaie d'exprimer sur la mission de l'Église en Afrique, pour étudier plus profondément les rapports entre foi et révélation ou alors pour examiner [68] comment l'Église peut s'impliquer dans le processus de changement en Afrique. D'autres travaillent sur un thème particulier telle que la croix ou alors une vision plus globale de toute mon œuvre pour voir si on peut la redéfinir autour de concepts majeurs comme par exemple celui de la théologie sous l'arbre. Il y a des gens qui ont écrit des ouvrages en néerlandais sur la théologie sous l'arbre.

- Vous avez dit que vous êtes habité par trois grandes questions. J'aimerais les connaître et avoir un développement de chacune d'elles.

- Il me sera difficile de préciser ces questions et de les développer. Cela pourrait faire l'objet d'autres entretiens. Cependant, très rapidement, ma première préoccupation est de redonner à l'Évangile en Afrique toute sa crédibilité et sa pertinence, et ceci, en rupture avec tout le discours théologique qui s'est développé en Occident pratiquement depuis les origines chrétiennes. C'est très ambitieux de dire que l'avènement de l'Afrique dans la vie de l'Église doit nous conduire à une sorte de révolution copernicienne quand on sait que l'avenir du christianisme se joue en Afrique essentiellement, car on assiste à un déplacement du centre de gravité du christianisme du nord vers le sud et singulièrement vers l'Afrique au sud du Sahara. Quand on se rend compte de cette migration du christianisme, on se dit : nous ne pouvons pas nous permettre de reproduire n'importe quel christianisme en Afrique. Ce qui me préoccupe, c'est de mettre en lumière la force subversive du souvenir du Dieu crucifié que nous devons redécouvrir, comme j'ai essayé de le faire à travers ma théologie pour que l'enjeu

de Dieu soit réellement redéfini à partir de l'Afrique qui est, comme je l'ai dit, un des lieux de la terre où la création gémit dans l'attente de sa délivrance. Il faut repenser le christianisme dans la perspective de libération de l'homme africain.

Mon deuxième souci est de déterminer la place qui doit être accordée à la jeunesse. Pour moi, la jeunesse représente tout l'espoir de notre continent et il ne faudrait pas que cette jeunesse retombe dans l'histoire de la souffrance qui est l'histoire douloureuse du peuple noir. [69] Il ne faut pas que les choses se répètent. Je voudrais qu'il y ait une rupture par rapport à cette histoire de la souffrance afin que, nous aussi, nous puissions faire l'expérience de la joie de la liberté en sachant que nous sommes appelés à la vie. Les jeunes doivent être replacés au centre de cette expérience. Ce qui me préoccupe enfin, c'est de voir comment contribuer à l'instauration d'une civilisation de l'État en Attique. Je dis « civilisation » parce que l'État a été décivilisé dans la mesure où il est organisé sur la barbarie. Il faut refuser la barbarie sous toutes ses formes.

La barbarie s'est imposée en Afrique au cours des trente dernières années, à travers une économie politique fondée sur la gestion de la violence par des pouvoirs qui tuent, dépouillent, accaparent et monopolisent l'accès aux conditions d'existence. Je pense qu'il faut passer de cette barbarie de l'État à un État civilisé. Civiliser l'État est le grand enjeu de cette fin de siècle. Il faut essayer de voir comment les intelligences peuvent se mobiliser pour construire un État qui soit vraiment à la hauteur de nos espérances. L'Afrique risque de sombrer dans le hors monde dont j'ai parlé dans mon livre. L'avènement d'une société où la démocratie n'est pas seulement une affaire d'institution mais une manière d'être, toute une culture, me semble ouvrir les seuls chemins permettant de sortir de la barbarie dont j'ai parlé.

[71]

Jean-Marc Ela.
Le sociologue et théologien africain en boubou.
ENTRETIENS.

Chapitre IV

LA PLUME AU SERVICE DE L'AFRIQUE

[Retour à la table des matières](#)

- Professeur Ela, vous avez énormément écrit sur l'homme africain, en voici quelques échantillons : Le cri de l'homme africain ; Ma foi d'Africain ; L'Afrique des villages ; Voici le temps des héritiers ; La ville en Afrique noire ; Quand l'État pénètre la brousse ; Afrique : L'irruption des pauvres ; Restituer l'histoire aux sociétés africaines ; Innovations sociales et renaissance de l'Afrique noire. Les défis du « monde d'en-bas ». Voilà des titres aussi variés que possible. Avant d'aborder chacun de vos ouvrages, je vais vous poser une question fondamentale : quel est le message véhiculé par vos livres, quel est l'objet, le sujet ou la problématique que vous y abordez ?

- Si je pouvais résumer le message véhiculé par mes livres, je dirais que c'est un message de libération. Je suis préoccupé par la condition de l'homme en Afrique. Notre situation est marquée par une histoire de souffrance qui prend des formes variées selon les époques. Elle exige un effort de rupture qui doit conduire les Africains à passer de la servitude à la liberté.

- *Avant d'aborder les questions respectivement traitées dans chacun de vos livres, je vais d'abord les diviser en deux groupes : les œuvres théologiques et les écrits sociologiques. En commençant par ces derniers, pouvez-vous me dire si on peut parler de la sociologie d'Ela ?*

- C'est un grand titre ! Je ne sais pas si j'ai créé un système sociologique ; ce qui est certain, c'est que j'ai procédé à des analyses sociologiques [72] portant sur des thèmes très variés. Peut-être qu'en étudiant le cheminement que j'ai fait et en retrouvant les articulations maîtresses de toutes mes analyses, on pourrait éventuellement dégager une ligne de force qui permettrait d'établir la cohérence interne dans l'ensemble de mes études. D'abord, depuis des années, dans une tentative d'intelligence de la société africaine, je me suis interrogé sur la manière dont on pourrait saisir le social à partir du contexte africain. Pour dire très rapidement les choses, je suis souvent parti des choses les plus ordinaires, les plus concrètes et les plus simples, je dirais les plus banales. Quand je relis certains de mes ouvrages, je constate que les introductions sont souvent consacrées à un fait divers, à un fait ordinaire.

Je prends l'exemple qu'on retrouve dans *La plume et la pioche*, un de mes premiers livres qui traite de l'enseignement en Afrique. À Yaoundé, j'avais été frappé par le fait que les jeunes élèves et étudiants venaient, la nuit, étudier sous des poteaux électriques. Je suis parti de cette observation pour reconsidérer le caractère stratégique de l'accès au savoir. J'avais pris conscience de l'importance de l'enjeu que représentait le phénomène *école* dans les sociétés qui aspirent au développement. Pour introduire *L'Afrique des villages*, je pars d'un chant de Manu Dibango : « ma mère a préparé un bon couscous aromatisé, c'est ça la vie au village ». Je m'étais arrêté sur cette phrase de Manu Dibango, « c'est ça la vie au village ». Or, je vivais dans les villages depuis les années 1970 et lorsque j'ai confronté la réalité villageoise avec ce qu'affirmait le chanteur camerounais, je me suis rendu compte que la vie au village n'avait rien à voir avec cette image mythique que semblait traduire de façon nostalgique, le célèbre artiste africain dans une musique qu'on entend dans les bars. Je vais retrouver plus tard

cette manière de procéder ; je n'ai pas besoin de multiplier les exemples.

Je pourrais revenir en arrière : en 1980, j'ai écrit *Le cri de l'homme africain*, ce livre de théologie qui se réfère à l'histoire, à la sociologie politique et même, d'une certaine manière, à l'économie. Le début raconte ce qui s'est passé dans un village du nord du Cameroun [73] où l'on demandait aux gens d'arracher les tiges de mil qu'ils venaient de semer pour planter plutôt du coton. Une scène horrible quand on sait ce que le mil représente pour un paysan de cette région où les questions alimentaires sont cruciales, principalement en période de soudure. Ce geste imposé à des paysans Kirdi exprimait une violence terrible qui venait détruire toutes les aspirations que l'homme porte en lui lorsque, dans son rapport à la terre, il veut construire une économie qui n'est plus une économie au service des autres, mais une économie pour son alimentation, sa vie quotidienne.

Je me suis aperçu que ma manière de faire la sociologie signifie d'abord redonner toute sa valeur à la banalité. Une certaine perception du social m'apparaît, tout au long de mes écrits, inséparable du regard sur le quotidien, la banalité, ce qui semble sans importance. Il y a là une démarche qui tend à investir ce qui semble insignifiant. La sociologie qui m'intéresse veut porter un regard nouveau sur nos sociétés, pour mettre à jour bien des choses qui passent inaperçues ou que l'on cache. C'est une culture du soupçon qui se développe de manière systématique pour construire un discours qui s'appuie toujours sur le fait social tel qu'il est vécu par des acteurs dans un système où je m'intéresse à tous les mécanismes qui permettent de mettre en évidence les forces sociales, les rapports de force, les enjeux de société, stratégies et les dynamiques qui traversent la vie sociale. Cette sociologie s'organise autour des thèmes mobilisateurs. Ainsi, le champ paysan ne renvoie pas seulement à la société rurale en tant que telle mais à un ensemble de rapports entre le rural et le politique. Le champ paysan comme objet d'étude, s'inscrit dans la totalité de la vie sociale, économique et politique. Il faut y voir une sorte de sociologie de l'État au ras du sol comme le suggère mon livre *Quand l'État pénètre en brousse*.

Il m'importe moins de saisir les formes d'organisation sociale que de mettre en évidence les contradictions, les tensions et les conflits à l'œuvre dans la vie sociale en milieu rural. *L'Afrique des villages* n'est

pas seulement une étude de sociologie rurale. Je tente de saisir l'Afrique « par le bas », à partir du village, pour voir comment s'établit [74] un lien entre le rural et l'urbain. En un sens, il faut appréhender la ruralité dans ses rapports avec ce qui n'est pas rural, mais qui a une interférence avec la vie des paysans et un impact sur la condition paysanne.

Cette approche m'amène à conclure qu'on ne peut pas parler de village sans considérer le poids des interventions des politiques agricoles, de même qu'il est difficile de comprendre la vie sociale en milieu rural sans insister sur les modes de production qui dominent la vie économique depuis l'irruption du capitalisme et l'avènement de l'État post-colonial. On ne peut occulter le poids des mécanismes de domination dans la mise en place des processus de paupérisation dans la vie des paysans. À partir des questions paysannes, on s'oriente vers une sociologie du développement, inséparable d'une sociologie politique et du changement social. Vous voyez la complexité de cette analyse qui tente de cerner une réalité en diversifiant les voies d'approche. Il est difficile de travailler en sciences sociales sans procéder à un décroisement disciplinaire. C'est la raison pour laquelle ma démarche sociologique est pluridisciplinaire. Elle tient compte des apports de l'histoire, de l'économie ou des sciences politiques.

- Pour utiliser un terme savant, et si l'on veut catégoriser, dans quel paradigme votre sociologie s'inscrit-elle ?

- Le paradigme de l'acteur est au centre de mes analyses. Il y a le paradigme du changement et de l'innovation. Une sociologie de l'innovation me semble s'imposer dans la mesure où des acteurs confrontés à des situations difficiles prennent des initiatives, élaborent des stratégies qui changent leurs conditions d'existence. Un des paradigmes qui me préoccupe est celui de l'imaginaire. Le contexte de mutation dans lequel nous sommes m'a aidé à revenir à l'imaginaire pour voir comment les sociétés africaines relisent leur propre histoire, leur propre situation en référence à un fond d'imaginaire traversé par des mythes et un système de croyances. Je m'intéresse au travail culturel qui s'opère dans toutes ces situations où les Africains sont appelés à relire leur situation présente à la lumière de leur imaginaire.

[75]

- Vous avez dit tout à l'heure que vous faites une sociologie par le bas. Est-ce à dire que vous êtes bayartien ?

- Il y a une convergence de préoccupation entre nous et je dois préciser que je ne sépare pas le haut et le bas quand je m'intéresse au « monde d'en-bas ». Ce qui me diffère surtout de Bayart, c'est que j'ai vécu avec les gens d'en-bas, j'ai été avec des gens sans importance.

- Savez-vous que Bayart ne fait pas le lien entre le bas et le haut dans son approche ?

- Il parle du bas, mais il s'occupe beaucoup plus des gens d'en-haut. Dans *L'État en Afrique*, il fait essentiellement une sociologie des gens d'en-haut, de leurs pratiques à partir de leur position de pouvoir. Il analyse « la politique du ventre », celle des classes dirigeantes, leur manière de gouverner.

- Professeur Ela, j'aimerais que vous me nommez les concepts-clés incontournables qui se dégagent de vos ouvrages ?

- C'est une question très difficile, il faudrait que je relise les écrits que j'ai publiés pour savoir quels sont les concepts majeurs. À titre exploratoire, je pense que parmi ceux qui reviennent le plus souvent, il y a les concepts de dynamique, de changement, et aussi ceux de contradiction, tension, conflit, de même que les concepts d'État, de pouvoir, de violence. Autour d'eux s'organise un discours sur le social. Une sorte de nomenclature des concepts de Jean-Marc Ela pourrait faire l'objet d'une étude qui me permettrait de mieux me connaître moi-même.

- Professeur Ela, nous allons passer en revue vos nombreux ouvrages et je vous demanderais de me donner l'idée principale et les idées secondaires de chacun d'entre eux et plus tard d'aborder votre méthodologie. Commençons d'abord par La plume et la pioche.

- *La plume et la pioche* est pour moi un livre-clé parce qu'il [76] ouvre le chemin. La plupart des thèmes étudiés à partir des années 1980 ont germé dans *La plume et la pioche*.

L'enseignement dont je parle en Afrique et que je voudrais voir s'y développer, est celui qui a pour tâche d'apprendre à l'Africain à faire la synthèse entre le livre et l'outil. L'homme qui est passé par l'école doit être porteur d'une culture qui doit lui servir d'arme dans les luttes contre le sous-développement.

- Maintenant, j'aimerais poursuivre avec Le cri de l'homme africain, publié en 1980. Quelles en sont la thèse fondamentale et les idées secondaires ?

- C'est un ouvrage de théologie de la libération à partir du contexte africain. Dans ce livre auquel je tiens beaucoup, je suis parti d'un événement traumatique : l'histoire du peuple noir est une longue histoire de souffrance et j'en ai fait l'expérience en participant à la vie des Kir-di au nord du Cameroun. Cette souffrance est assumée par Jésus de Nazareth qui a une extraordinaire complicité avec les pauvres et les opprimés. Quand Jésus meurt, on l'entend pousser un grand cri. J'ai perçu en ce cri de Jésus sur la croix, celui de l'homme africain. Jésus résume dans son cri, celui de l'humanité en général et en particulier celui de cet homme d'Afrique, dans la mesure où l'Afrique est l'une des vieilles terres où l'humanité souffre et est traitée avec mépris depuis de longs siècles. *Le cri de l'homme africain* est un effort de théologie africaine qui ne se contente pas de marquer l'articulation entre foi et culture mais qui découvre que les rapports entre foi et libération sont l'axe d'une théologie qui doit aujourd'hui être construite à partir de l'affrontement entre l'Évangile et l'histoire des peuples africains.

- Qu'est-ce que le cri de l'homme africain ? Quel en est le contenu ?

- C'est le cri des pauvres ! Ce n'est pas exclusivement le cri de la souffrance, c'est aussi un cri d'espérance.

[77]

- Ici, j'enchaîne avec La ville en Afrique noire. Pouvez-vous nous livrer l'idée centrale de cet ouvrage ?

- Je veux contribuer à la réflexion sur le défi urbain de l'Afrique. La ville est le lieu de pouvoir. À cet égard, si l'on veut comprendre l'urbanisation en Afrique, il faut s'interroger sur la façon dont l'État postcolonial gère le rapport à l'espace. Bien plus, on retrouve dans la ville elle-même un système de domination qui nous relie au capitalisme international. Et la ville prend d'autant plus d'importance qu'elle est le lieu où l'État réactualise le modèle colonial de ségrégation dans un contexte où l'urbanisation est le fruit du sous-développement des campagnes. Ce livre amorce la réflexion sur les politiques urbaines inséparables des politiques de développement. Moderniser la ville ne consiste pas à faire déguerpir les gens qui s'installent dans les bidonvilles ; la véritable solution aux problèmes urbains, c'est le développement des campagnes. Il faut revaloriser les villes secondaires et désacraliser la capitale en redistribuant la carte du pouvoir.

- On va retourner encore à la campagne ou à la ville, ou à la campagne ou à la brousse et j'aborde Quand l'État pénètre en brousse dont le sous-titre est Les ripostes paysannes à la crise de 1990.

- Ce qui intéresse l'État quand il pénètre dans la brousse, c'est de savoir comment contrôler la production paysanne pour son développement. Je procède à une sociologie de la domination que l'État exerce sur un groupe social qui produit les richesses dans l'économie africaine. En même temps, je montre comment les paysans élaborent des

stratégies pour échapper au contrôle que l'État exerce sur le monde rural. Dans cette perspective, j'analyse les réponses que les paysans apportent à la crise au moment où l'économie officielle est en panne. L'Afrique renaît à partir des villages, grâce au dynamisme des paysans qui font preuve d'une grande créativité dans les manières de vivre qu'ils inventent pour relever le défi.

- En 1994, vous publiez L'irruption des pauvres. On a toujours [78] l'idée d'une confrontation avec Quand l'État pénètre en brousse tandis que L'irruption des pauvres nous donne l'impression que les pauvres s'insurgent contre l'ingérence, le pouvoir et l'argent et je trouve que c'est un ouvrage capital à la fin de ce siècle.

- L'année 1990 s'est présentée comme une césure historique un peu comme l'avaient été les années 1960. *L'irruption des pauvres* est un ouvrage de sociologie des turbulences africaines dans le contexte des mutations contemporaines qui s'opèrent à travers les processus de démocratisation qui ont avorté, comme je le montre dans un titre provoquant : *Fini la démocratie ?* Dans ce contexte, les Africains sont confrontés à la dictature de l'argent qui, avec ses logiques marchandes, son culte et ses impératifs, considère le social comme résidu. Face à cette dictature de l'argent, les pauvres font preuve là aussi d'une sorte de résistance et prennent leur revanche. Cet ouvrage amorce une sociologie de la débrouillardise.

- Il y a aussi Restituer l'histoire aux sociétés africaines. Promouvoir les sciences sociales en Afrique noire.

- Je voudrais dans cet ouvrage réhabiliter les sciences sociales en Afrique et je me suis posé la question suivante : « si tu avais à proposer un programme d'enseignement et de recherche sur les sciences sociales en Afrique, qu'est-ce que tu pourrais dire ? ». Je réponds à cette question à travers cet ouvrage qui veut redonner aux sciences sociales leur place. Il y a là les matériaux pour la promotion des sciences sociales dans les sociétés africaines.

- Et pendant l'hiver de 1998, vous publiez votre premier livre écrit au Canada, votre pays d'exil. Cet ouvrage de 425 pages s'intitule : Innovations sociales et renaissance de l'Afrique noire. Les défis du « monde d'en-bas », Montréal/Paris, L'Harmattan. Quelle est l'idée principale de cet ouvrage ?

- Dans ce livre, je recentre l'analyse et le débat sur les enjeux et les tensions qui s'articulent autour de la pauvreté, les savoirs [79] endogènes, la ruralité, la population et les réformes économiques, et pose sans complaisance le rapport à l'Afrique en me mettant à l'écoute du « monde d'en-bas ». Il se dégage de mon analyse que le « monde d'en-bas » se révèle comme le lieu par excellence des innovations et des dynamiques imprévues qui rappellent au monde d'autres manières de vivre que celles de la compétitivité. J'en conclus, entre autre, que loin d'être « perdue », l'Afrique noire renaît. Ses ressources humaines et matérielles, ses innovations sociales annoncent, à mon avis, que l'Afrique peut être le continent de l'avenir.

- Professeur Ela, vous savez qu'il est très rare qu'on écrive sur un intellectuel africain, encore moins qu'un Africain écrive sur un grand intellectuel. Mais vous, en 1989, vous avez consacré un ouvrage au grand homme, au grand Africain que fut Cheikh Anta Diop et vous l'avez intitulé Cheikh Anta Diop ou l'honneur de penser. Pourquoi avez-vous choisi Cheikh Anta Diop ? Et ensuite, qu'avez-vous voulu montrer dans cet ouvrage ?

- Pourquoi ai-je choisi Cheikh Anta Diop ? Parce qu'il est l'un des rares génies que l'Afrique a produit au cours de ce XXème siècle et il m'a semblé que, comme c'est souvent le cas dans notre société africaine, nous ne savons pas toujours apprécier les valeurs que nous avons. Cheikh Anta Diop est une pensée qui dérange, une pensée qui perturbe. Par la relecture qu'il fait de l'histoire africaine, de son apport, Cheikh Anta Diop était un penseur hérétique qui nous a obligés à détruire un ensemble d'idoles et à désacraliser des dogmes.

Je voulais réhabiliter cet homme en sachant qu'on allait organiser une sorte de silence autour de son œuvre et de sa pensée dans le monde des savants pour que les nouvelles générations africaines ne perdent pas la mémoire de Cheikh Anta Diop. Je me suis précipité d'écrire ce petit livre que je dédie aux générations africaines parce que je me dis que cet homme incarne une mémoire qui doit rester pour nous comme une référence. Cheikh Anta Diop est un maître à penser et si les Africains veulent faire leurs pas vers la science, il faut qu'ils aient des repères, il faut qu'ils aient des références, des modèles, [80] et Cheikh Anta Diop comme savant, comme chercheur, est pour nous un repère, un modèle. Je ne veux évidemment pas faire de lui une idole. Je ne veux pas qu'on parle de Cheikh Anta Diop de façon aveugle. Mais ce que je souhaite, c'est qu'on puisse assumer l'héritage fondamental de cet homme et qu'on puisse aller plus loin que lui. Qu'on comprenne une chose, c'est qu'il y a une manière de vivre qui consiste à redonner une place centrale à la vie de l'intelligence.

- Cheikh Anta Diop était-il un historien, un linguiste, un chimiste ou un sociologue ?

- Cheikh Anta Diop est tout cela à la fois. Cheikh Anta Diop fait le tour du savoir en essayant de suivre attentivement les efforts de la pensée dans tous les domaines. Évidemment Cheikh Anta Diop s'est davantage consacré à l'égyptologie, mais cela ne l'a pas empêché de se spécialiser dans les sciences exactes, mais aussi dans les sciences humaines, la linguistique, l'histoire et même la sociologie et l'anthropologie.

[81]

Jean-Marc Ela.
Le sociologue et théologien africain en boubou.
ENTRETIENS.

Chapitre V

L'engagement de l'homme, du théologien et du sociologue

[Retour à la table des matières](#)

- Comment expliquez-vous le fait qu'au primaire, l'enseignement était essentiellement axé sur la France et qu'aujourd'hui vous soyez un observateur très attentif des problèmes africains ?

- Je crois que ce qui s'est passé, c'est que cet enseignement, entièrement français, que nous avons eu, a fini par nous servir d'instrument. J'ai réutilisé cet enseignement non seulement pour mieux connaître ceux qui avaient été nos maîtres, mais aussi pour en tirer des armes pour combattre ce que je considérais comme une domination à laquelle on ne peut pas se soumettre. Je suis sorti de cette école pour essayer de voir comment je pouvais échapper, moi-même d'abord, à la domination et contribuer à la libération de l'homme africain.

- D'où vient encore cette volonté de lutte, de résistance à l'injustice et à l'aliénation ? Pour vos livres, on y reviendra plus tard, ils sont très critiques, vous avez parlé de votre père qui démontrait déjà une certaine forme de résistance en lisant la Bible. Mais trouvez-vous d'autres raisons qui peuvent expliquer cette volonté farouche que vous montrez à travers vos écrits, votre engagement de citoyen, d'intellectuel pour la cause des petites gens ?

- Il y a certainement plusieurs raisons pour lutter contre toutes formes de domination et, je dirai ici, qu'elles ne se sont pas imposées à moi, tout d'un coup. Il y a une progression dans leur découverte. [82] Dans un premier temps, j'ai parlé de l'influence de ma famille, mais cette influence je vais la retrouver plus profondément au fur et à mesure que je vais grandir. Elle m'a aidé à faire l'expérience de la vie. Et je crois que c'est dans cette espèce de choc avec des réalités inacceptables que va augmenter en moi le désir de m'impliquer étroitement dans tous les processus de changement. À ce sujet, je reconnais que mes années d'université ont été déterminantes : je faisais partie de la génération des années 1950, 1958, 1959 et 1960. À l'école secondaire, je suis passé par le séminaire, nous avons créé une sorte de mouvement culturel qui était centré sur le retour aux sources. Dès 1955, j'écrivais dans la revue du séminaire des articles où je prônais une sorte de retour à nos valeurs culturelles et c'est dans le cadre du cercle d'études et de réflexion qu'on avait appelé *Lumina*, « Lumières », que nous réfléchissions sur les problèmes culturels. C'était le premier lieu de réflexion critique pour nous.

- Était-ce sous l'influence de vos professeurs ?

- Pas du tout. Nous faisons tout ce travail dans la clandestinité. Évidemment, les autorités savaient que nous avions créé un cercle culturel, mais elles n'étaient pas spécialement au courant de ce qui se disait là-dedans. C'était en marge de nos cours que nous nous organisions ; d'ailleurs, ce n'était pas tout le monde mais uniquement un petit groupe d'étudiants qui se retrouvaient dans ce cercle et se mobilisaient pour les luttes en faveur de la réhabilitation de notre culture. Ceci se

développera davantage lorsqu'après le secondaire, je me retrouve en France comme étudiant au milieu des années 1960, et prends part aux réunions de la FÉANF (Fédération des Étudiants d'Afrique Noire en France), et celles du mouvement d'étudiants africains que nous appelions l'UÉCA (Union des Étudiants Catholiques Africains en France). Je vais être présent dans la vie de ces mouvements. Là aussi va se former en moi une nouvelle conscience des choses qui m'amènera progressivement à assumer un certain nombre de responsabilités et d'engagements autour des luttes de libération.

Durant ces années de luttes étudiantes, je publiais des articles [83] dans la revue *Tam-tam*, la revue des étudiants catholiques africains en France. J'écrivais des articles assez critiques sur beaucoup de choses concernant le Tiers-monde, les églises, les rapports entre la culture et le christianisme. Bref, les problèmes africains, les problèmes de société vont faire partie des préoccupations autour desquelles j'essaie d'organiser un effort de réflexion critique. Ces années coïncident précisément, dans un premier temps, comme je l'ai souligné, avec les luttes de libération. Nous cherchions intensément la manière efficace de couper la route à tout ce qui visait à étouffer, dès les années 1960, les aspirations à la liberté parce qu'aussitôt après l'indépendance, on allait sortir du pluralisme politique pour entrer dans l'ère des régimes politiques construits sur la base du parti unique. Je me souviens qu'on voulait imposer une jeunesse unique, alors nous n'étions pas pour le parti unique, ni pour la jeunesse, nous étions contre tout ce qui est unique. À partir de la rupture et de la dissidence à toute forme de pensée unique, surgit une manière de penser et un choix d'analyse qui font que je m'inscris dans une dynamique, où je refuse toute forme d'embrigadement dans le système qui ne laisse pas la liberté de s'épanouir et se développer.

- Convieudrez-vous avec moi qu'un bon nombre de gens de votre promotion ou de votre génération qui ont partagé vos expériences du secondaire, ont vécu les années de lutte pour l'indépendance, ont connu mai 1968 en France, on le sait aujourd'hui, ne sont pas aussi engagées, ni aussi déterminées que vous ? Alors, comment expliquez-vous votre singularité ?

- Cela fait partie des trajectoires qui peuvent probablement me caractériser. Je dois avouer que la nature de notre engagement au cours de ces années-là dépendait, en grande partie, de choix purement personnels. Je crois que d'aucuns s'étaient engagés pour un temps en se disant : « dès que je ne serai plus étudiant, mon engagement changera aussi ». Mais moi, personnellement, je ne l'avais pas fait comme étudiant, mais en tant qu'individu qui croit en un certain nombre de choses, des choses qui étaient aussi bien valables pendant mes années d'étudiant qu'après. Autrement dit, j'avais opté pour des valeurs, à mes yeux, [84] fondamentales et sur lesquelles il est impossible de transiger ; démarche que plusieurs n'ont vraisemblablement pas entreprise. Et je suis resté fidèle à ces valeurs.

- Quelles sont les valeurs sur lesquelles on ne peut pas transiger ? Quelles sont celles auxquelles vous tenez mordicus ?

- D'abord la liberté, elle est sacrée. Je suis convaincu que je ne pourrais jamais accepter de vivre quelque part où je ne me sentirais pas libre.

- Est-ce que c'est l'enfant de la forêt qui aime la liberté ou ... ?

- Peut-être qu'il y a quelque chose là-dedans, je viens d'une société essentiellement démocratique.

- Quelle est cette région du Cameroun ?

- Au Sud-Cameroun, nous n'avons jamais connu de royaume, de grande chefferie, ni de système politique hiérarchisé. Chez nous, on vit une sorte d'égalité ou d'égalitarisme qui fait que chacun est chef chez lui. Un esprit d'indépendance nous caractérise. Instinctivement, je suis hostile à tout ce qui porte atteinte à ma liberté. J'ai gardé ce fond de culture démocratique et quand j'ai commencé à grandir, il m'a guidé dans les choix de valeurs que j'ai faits.

- Quelles sont les autres valeurs auxquelles vous tenez ?

- Je tiens beaucoup à la justice, je ne supporte pas l'injustice, je ne l'accepte pas. Je suis prêt à réagir dès que je sens une injustice, pas seulement celle dont je suis victime, mais celle dont je suis témoin. Liberté et justice sont, je crois, les valeurs auxquelles je tiens profondément. De la même manière, j'ai horreur du mensonge, de toute parole ou vie mensongère, de tout ce qui ne reflète pas ce souci de la vérité ; alors, je dois le combattre. Ce sens de la vérité, je crois, est pour moi capital.

[85]

En plus, on y reviendra peut-être, je mets au premier rang de mes préoccupations, voire par dessus tout, le souci et le respect des pauvres. En effet, dans nos traditions orales, j'avais été très sensible à tout ce qu'on nous disait sur la veuve et l'orphelin à travers tout un cycle de contes. Quelqu'un qui est resté veuf ou celui qui est devenu orphelin est une personne sacrée. Quand on fera le voyage vers l'au-delà, on le sait, on sera jugé en fonction du comportement qu'on aura eu vis-à-vis de la veuve et de l'orphelin. J'avais été marqué par tous ces contes. La veuve et l'orphelin incarnent la fragilité, tous les exclus. J'ai pensé qu'il faut faire quelque chose pour ces hommes et ces femmes. Voilà pourquoi, dans mes engagements, améliorer les conditions de vie des pauvres constitue le centre de tout ce qui m'anime.

- Est-ce que vous aviez eu des problèmes avec l'État, pendant que vous étiez au nord du Cameroun ?

- J'ai eu de gros ennuis avec l'administration, celle-ci n'a jamais accepté réellement que je fasse ce travail. Chaque fois que je devais réunir les populations, tout était mis en œuvre pour m'en empêcher. On disait que les réunions étaient interdites. Je réunissais soixante paysans pour faire une session de formation sur le thème : « comment vendre, mieux vendre les arachides ? ». J'apprenais aux gens comment lire les tickets d'impôts, ou si on disait qu'on aurait droit à la lumière ou à l'électricité, était-ce dans le village ? Pourquoi paie-t-on des impôts ? Je faisais des réunions sur le préambule de la constitution du Cameroun, avec les libertés fondamentales qui y étaient. Je faisais mon alphabétisation à partir de choses de ce genre et c'était considéré comme de la subversion parce que je confrontais la situation des populations avec ces principes.

Chaque fois que j'avais à organiser quelque chose on voulait l'interdire et il fallait que je me défende. Je me suis bagarré avec les sous-préfets et les préfets. J'étais amené à dire que je fais partie de l'élite de ce pays-là et qu'eux ne faisaient rien pour les gens, donc qu'ils devaient me laisser travailler et que s'ils continuaient, j'allais écrire. Il y avait continuellement des conflits, des tensions. Notre sous-préfet [86] venait jusque sur le terrain de la mission m'empêcher de réunir les jeunes dans un centre que j'avais construit et appelé *Foyer Aimé Césaire* en disant que notre foyer n'était pas autorisé. J'ai répondu que je n'avais pas besoin d'une autorisation pour faire ce travail. Continuellement, il y avait une tension permanente avec un climat de suspicion, de méfiance et de persécution larvée.

- Comment avez-vous pu persister pendant quatorze ans ?

- Je dois dire que j'étais jeune, plus jeune que maintenant. J'étais passionné par ce travail, j'y croyais profondément, cela me mobilisait et c'était pour moi une joie profonde de le faire. Si j'ai tenu, c'est parce que j'avais des ressorts. Je ressentais tant de joie, quand je voyais comment les yeux des gens s'ouvraient et que petit à petit les gens de-

venaient capables de prendre la parole, de faire des expériences entre eux-mêmes. Cela me suffisait, cela m'encourageait davantage. Ce qui m'a fait tenir c'est la passion de me consacrer et de m'investir à fond pour la défense des pauvres.

- Ne craigniez-vous pas pour votre vie à l'époque ?

- Non, je n'avais pas peur.

- Qu'avez-vous laissé aux Kirdi ?

- Je crois que je leur ai laissé une conscience et la capacité de prendre la parole pour se défendre, sans avoir peur.

- Pourquoi avez-vous quitté après quatorze ans et pour aller où ?

- C'est une longue histoire. Il s'est passé beaucoup de choses après la mort de Baba Simon. J'ai dû assumer seul l'héritage en prenant en main les initiatives et vivre dans des choix d'évangélisation situés dans la perspective de la libération des pauvres et des opprimés. Les problèmes de justice étaient au centre de mes préoccupations. Je [87] voulais qu'ils habitent l'esprit et le cœur des personnes qui venaient travailler à la suite de Baba Simon qui, dès mon arrivée au Nord-Cameroun, m'avait fait comprendre que les Kirdi vivaient dans « une situation de servitude larvée ». C'est son expression que j'avais notée dans mon carnet en 1971, le soir de mon arrivée. Toutes mes analyses dans la région ont confirmé l'expérience du prêtre noir qui s'est battu pour la dignité des Kirdi. Je suis venu au Nord-Cameroun pour partager cette lutte avec toutes les ressources de mon intelligence. C'est la passion qui me poussait à prendre des risques pour ma vie et ma santé en essayant de partager le sort des gens de la montagne.

En m'appuyant sur l'expérience de Baba Simon, j'ai voulu radicaliser ses options missionnaires pour répondre aux défis auxquels nous étions confrontés tous les jours. Cela demandait un état de mobilisa-

tion permanente, un travail d'approfondissement spirituel, de ressourcement biblique et théologique, et ce que j'ai appelé « Le ministère de la vigilance ». Car, il fallait être attentif à tous les signes et les faits d'injustice et d'oppression ; et vérifier la force subversive et le potentiel libérateur de l'Évangile à partir d'une expérience avec les Kirdi. Pour la mission, c'était une question de vie ou de mort et cela imposait des sacrifices énormes, des exigences radicales et des refus de toute compromission. Ceux qui étaient autour de moi et avec lesquels je devais travailler n'étaient pas suffisamment préparés pour assumer et vivre le radicalisme des options apostoliques plus ou moins imposées par la recherche d'une évangélisation pertinente et crédible. Certains venaient pour un temps et redescendaient dans le sud du pays. D'autres me suivaient de loin en croyant qu'il fallait investir dans la préparation des baptêmes et la célébration du culte.

De toute évidence, les Européens, en faisant partie de notre équipe, n'étaient pas venus chez les Kirdi pour lutter contre les injustices. Pour eux, la priorité, c'était les puits et les soins de santé primaires. Ces activités devaient prendre toute la place dans les petites communautés de quartiers. J'étais conscient des stratégies de détournement mises en œuvre pour écarter les choix apostoliques qui dérangent de nombreux expatriés bénéficiant de l'énorme appui [88] matériel et financier là où je n'avais pour me déplacer que ma mobylette, ma natte et ma bible. L'évêque de Maroua qui, au cours d'une nuit de discussion, m'avoua qu'il était d'abord Français, était soumis à la pression des lobbies décidés à faire de Tokombéré un espace de contrôle où se déploient d'autres formes de coopération à partir des réseaux qui finançaient les projets d'éducation sanitaire.

Dans ce but, il fallait se réapproprier l'héritage de Baba Simon pour rebâtir l'empire et renvoyer aux calendes grecques les problèmes de justice et de libération qui ne rapportaient pas de l'argent dans les régions qui sont la porte du Sahel. Dans ces conditions, j'étais fatigué de me battre sur tous les fronts au sein d'une Église souffrant d'énormes difficultés pour redéfinir sa mission à partir des pauvres et des victimes de l'injustice. Nous avons vécu des tensions terribles et des incompréhensions stupides. Mais ce qui a motivé mon départ, ce fut en réalité la tentative de putsch avorté en avril 1984. Après cet événement qui a coûté des milliers de morts, je ne me sentais plus en sécurité dans la région où mon engagement était connu par ceux qui

préparaient le retour d'Ahidjo au pouvoir. Des personnes devaient être éliminées au lendemain du putsch comme le prévoyait un document appelé « *Atangana Ntsama 84* », dont des amis m'ont révélé le contenu. Mon nom figurait dans ce document en huitième position. Ainsi, ceux qui trouvaient que je ne suis pas "venu au Nord-Cameroun pour faire de l'évangélisation mais pour la révolution" - ainsi que l'affirmait un ancien ministre des forces armées impliqué dans le putsch du 6 avril - avaient décidé d'en finir avec "ce petit prêtre qui dérange et qui va dormir à la montagne".

Alors, je me suis dit : « Si je continue de rester ici, je ne sais pas ce qui va m'arriver ». J'ai dû partir en prenant soin de planter sur la cour de la mission cette pierre où il était écrit : « À *Baba Simon, les enfants de Tokombéré* ». Je quittais ce village où j'avais fait l'expérience la plus riche de ma vie de prêtre, de théologien et de sociologue. Je suis retourné dans le Sud pour continuer mon travail de prêtre. Je voulais revenir dans les villages de la forêt pour former des leaders de communauté en milieu rural. Je rêvais de créer un centre de formation [89] à partir duquel je voulais construire des communautés de villages avec des animateurs qu'il fallait former continuellement. Dans mon diocèse, ce projet n'intéressait personne. Mon évêque, Pierre Célestin Nkou, qui m'avait ordonné prêtre, était mort. Les gens se méfiaient de ce prêtre catholique qui avait fait une thèse sur Luther. D'autres avaient peur de l'auteur du *Cri de l'homme Africain*. Je n'ai pas été accueilli par mes frères dans la foi.

Dans cette église, j'étais vraiment un étranger. Je ne voulais pas me prostituer en faisant n'importe quoi. J'ai donc écrit au père Barbotin qui fut mon professeur à Strasbourg et mon père spirituel. Il approuva ma décision de solliciter un poste à l'Université de Yaoundé. J'avais tout ce qu'il fallait pour être recruté. J'arrivais avec une expérience de publications, de recherche et d'enseignement en Europe et une réputation qui faisaient de ma candidature un atout pour le rayonnement de cette institution, selon le témoignage du recteur de l'époque. Sur le campus et au quartier, ma vie allait recommencer. Tous les jours, en montant la colline de Ngoékélé, je me disais, en pensant à ma vie de prêtre et de témoin de Jésus-Christ au sein de cette université : « *Vaste monde, ma paroisse* ».

- En août 1995, vous avez été forcé à l'exil et avez demandé asile au Canada. Décidemment, sans cynisme, vous êtes un nomade des temps modernes et le « Vaste monde semble être effectivement votre paroisse » ! Quels sont les faits qui vous ont forcé à l'exil ?

- J'étais absent du Cameroun lorsque le père Engelbert Mveng a été assassiné au mois d'avril 1995. À mon retour, beaucoup de gens sont venus me dire que je n'aurais pas dû rentrer au pays car mon nom était sur la liste de ceux qui devraient être exécutés après le célèbre jésuite camerounais. J'ai travaillé étroitement avec lui dans le cadre de l'association œcuménique des théologiens africains dont le père Engelberg Mveng était le secrétaire général. Dès mon retour de Belgique, j'ai mené une campagne d'évangélisation axée sur la défense de la vie en m'appuyant sur la dernière lettre encyclique du Pape Jean-Paul II. L'Évangile de la vie était au cœur des messes que[90] je célébrais avec les jeunes et les étudiants dans ma paroisse de Mélen. J'ai dénoncé avec force la terreur qui s'installe au Cameroun, la culture de la violence et de la mort, les violences dont sont victimes les gens dépouillés de leurs biens par le brigandage de ceux qui gouvernent. J'ai aussi dénoncé l'incompétence et la complicité de la justice qui organise la diversion autour de l'assassinat du père Mveng. Je me suis permis également de critiquer le totalitarisme des groupes mystiques qui ont investi le pouvoir au Cameroun. J'ai soulevé la colère du régime en place, en parlant du Dieu, du magnificat qui renverse les puissants de leur trône et élève les humbles.

Plus je parlais ainsi, plus les gens venaient à l'église et prenaient conscience de ce qui s'était passé réellement à travers les assassinats des prêtres, des religieux et religieuses, des intellectuels au Cameroun. Pendant les dix années où j'animais les messes à Mélen, je me sentais de plus en plus dans l'insécurité. Des inconnus s'infiltraient chez moi très tôt le matin ou le soir. Des amis sont venus me dire de faire très attention. Un collègue de l'université a entendu un policier dire dans un taxi, qu'après le père Mveng, c'est le tour de Jean-Marc Ela. Une vieille paroissienne est venue dire à notre cure que « si l'abbé Ela continue à prêcher comme il le fait ici, on dit qu'on va le tuer. Un responsable de la présidence de la république m'a fait cet aveux : *il y'a un plan d'assassinat qui vise les intellectuels qui peuvent ouvrir les yeux*

du peuple. Moi au départ, je ne croyais pas cette histoire. Mais de plus en plus, je crois que c'est vrai ».

À force d'entendre ces témoignages, j'ai compris qu'à cause de mes prises de position en faveur de la démocratie et des droits de l'homme, dans mes livres et articles, mais aussi en raison de mon engagement pastoral, j'étais harcelé par le pouvoir. J'étais donc la cible de ceux qui veulent étouffer les voix qui dérangent. Voilà pourquoi j'ai été forcé de quitter le pays pour échapper à la mort qui me guettait tous les jours.

- Malheureusement, l'assassinat du père Mveng vient allonger la liste des prêtres et religieux qui ont été exécutés au Cameroun. [91] Pourquoi ceux-ci sont si souvent persécutés ou tués au Cameroun ?

- Depuis 1990, l'Église du Cameroun est sortie du silence en s'exprimant dans une lettre pastorale sur la crise dont souffre le pays. Dans cette lettre, elle a nettement pris position en faveur de la démocratie. Le Cardinal Tumi s'est prononcé pour la tenue d'une conférence nationale, les amis du chef de l'État s'y sont opposée. Si l'archevêque de Bamenda (à l'ouest du pays) a eu le courage de dénoncer la torture et la violation des droits de l'homme, les évêques du centre et du sud appartenant à la même ethnie que le chef de l'État n'osent pas prendre la parole pour dénoncer un pouvoir qui affame, tue et appauvrit. Si les prêtres et les religieux sont persécutés et tués au Cameroun, cela prouve que le régime de Paul Biya ne recule devant rien ; aucune vie n'a de prix à ses yeux. Je pense en particulier à l'assassinat de Mgr Yves Plumey qui a été tué, laissé nu et les bras en croix, tout juste après la visite que le président Biya venait de lui rendre dans sa résidence. Des prêtres comme Joseph Mbassi et Engelbert Mveng appartenaient au groupe des intellectuels "indociles" pourchassés par le gouvernement actuel du Cameroun. Je crains que ce pays soit victime d'une sorte de « syndrome algérien ». Je pense notamment à cette guerre larvée contre les intellectuels, les artistes et les créateurs.

- Quels sont vos espoirs pour le Cameroun ?

- Je ne vois aucun signe d'espoir à l'horizon. Depuis plus de dix ans, le régime Biya a donné les preuves de son impuissance à sortir le Cameroun de la crise qu'il a provoquée par la corruption et une gestion défectueuse des ressources nationales. Aujourd'hui, l'économie est morte. Eu égard à la liste de prêtres assassinés qui s'est allongée avec le meurtre du père Mveng, Biya a souillé l'image du Cameroun à l'étranger. L'état d'insécurité et de terreur qui règne dans le pays condamne de nombreux intellectuels à l'exil. À l'intérieur, c'est la chasse aux cerveaux qui servent à des cultes cabalistiques. Quel espoir avec un régime qui refuse tout dialogue avec les forces vives de la nation, en vue d'un vrai débat destiné à poser les fondations [92] d'un nouvel ordre politique ?

Les réformes de fond dont le pays a besoin au niveau institutionnel sont bloquées par un homme qui passe une grande partie de l'année à l'étranger. Je ne vois d'espoir pour le Cameroun que si l'on met fin le plus rapidement possible à ce régime qui repose sur une structure de violence. Autrement dit, une ère nouvelle peut s'ouvrir si un État de droit se met en place et que la démocratie s'inscrive dans les manières de gouverner, de penser et de vivre. Et là, je pense que les pays industriels qui soutiennent les dictatures africaines empêchent que germe l'espoir au cœur des générations qui ont le sentiment d'être « les damnés de la terre ».

- Que faites-vous pendant votre exil au Canada ?

- Depuis 1995, je vis en exil au Canada où je participe à des activités d'enseignement et de recherche dans différentes universités dont, entre autres, l'Université Laval, l'Université du Québec à Montréal (UQAM), l'Université de Montréal. J'effectue également des missions en Europe et en Afrique. C'est ainsi qu'en 1997, j'ai été le directeur de l'Institut du *CODESRIA* sur la Gouvernance démocratique, consacré à l'économie politique des conflits en Afrique.

[93]

Jean-Marc Ela.
Le sociologue et théologien africain en boubou.
ENTRETIENS.

CONCLUSION

L'HOMME ET L'ŒUVRE : ESSAI DE SYNTHÈSE

[Retour à la table des matières](#)

J'ai voulu, par ces entretiens, que Jean-Marc Ela raconte lui-même son histoire de vie. Mais en relisant ce manuscrit, je découvre qu'au-delà de la vie personnelle de Jean-Marc Ela, qui présente certes un intérêt véritable pour les gens qui l'aiment ou l'apprécient, c'est une tranche de l'histoire de l'Afrique noire contemporaine qui est écrite dans ces pages. En se racontant, l'homme, l'Africain et le Camerounais engagé raconte les luttes pour la survie, la liberté, la démocratie et la dignité humaine qu'il a menées aux côtés des étudiants, des communautés paysannes du Nord-Cameroun, des jeunes, des femmes et des hommes des quartiers populaires de Yaoundé, des intellectuels et des artistes camerounais depuis les trente dernières années. Bref, ce récit de vie renvoie aux combats de la jeunesse étudiante au moment de la décolonisation, à la lutte des paysanneries africaines, aux mouvements de démocratisation de l'Afrique, à la défense des droits et liberté de la jeunesse, des femmes, des intellectuels africains traqués par les dictatures de leurs pays, à la confiance au « monde d'en-bas ». Jean-Marc Ela dénonce avec rigueur et vigueur toutes les pratiques sociales et politiques endogènes ou exogènes ayant pour noms, contrôle systéma-

tique et exploitation de la paysannerie, embrigadement des jeunes et des populations dans les discours et les partis uniques, détournement de l'aide au développement par les oligarchies civilo-militaires des États postcoloniaux, les despotismes africains, les effets pervers des Programmes d'ajustement structurels du Fonds monétaire international, (FMI) et de la Banque mondiale, etc.

Fidèle combattant de la liberté et de la justice, Ela est un vrai [94] défenseur des pauvres, des opprimés et des laissés-pour-compte des sociétés africaines. Il a non seulement vécu et partagé les dures conditions de vie des « gens d'en-bas » dans les villages et/ou les villes, mais il s'est également battu de toutes ses forces pour les sortir de la misère matérielle et intellectuelle à travers des sessions de formation, d'évangélisation « sous l'arbre à palabre » ou dans des centres de réflexion pour les jeunes des quartiers populaires de la capitale camerounaise. Dans un texte rendant hommage à son ami Jean-Marc Ela, le Martiniquais Alain Anselin résume de manière magistrale l'engagement de l'auteur de *Quand l'État pénètre en brousse... Les ripostes paysannes à la crise*.

« J'ai connu Jean-Marc Ela inventant pas à pas des quotidiens qui mangent et qui furent architecte inlassable maçonnerie de l'avenir dans les lieux mêmes où des décennies de prédation politique le condamnaient, dans les compagnes de paysans démunis et solidaires, dans les mangroves urbaines où s'inventent de nouveaux univers humains. Là même où le pouvoir, en uniforme comme en costume civil, condamnait les hommes pour délit d'espoir, pour délit de justice. C'était en temps longtemps comme on dit chez nous, c'était il y a, il y a... il y a prescription. C'était voilà dix ans et plus, et peut-être vingt ou presque, chez le même éditeur. Nous y avons publié quelques livres, quelques cris, à peine des graffitis comme ceux que les caravaniers égyptiens laissaient sur les rocs du Ouadi Hammamat, en attendant des lecteurs à venir, pour laisser trace, pour témoigner, et c'est ce qui nous rapprocha d'emblée, pour donner à l'action des assises, des lieux de réflexion, autant que des lieux de partage. C'était il y a un peu plus de dix ans, et nous vivions souvent les mêmes choses sans le savoir, d'une rive à l'autre de nos continents si longtemps colonisés » ³

³ Alain Anselin, *Hommage à Jean-Marc Ela*, Miméo, 1997.

C'est le vibrant témoignage que l'écrivain Martiniquais Alain Anselin a rendu à Jean-Marc Ela, lorsqu'il a appris que ce dernier est forcé à l'exil pour ses idées et engagements pour la justice. Ce témoignage qui « valide » le récit de Jean-Marc Ela, est d'autant plus éloquent que l'auteur est un frère antillais ayant vécu au Cameroun et connu Ela il y a « ... en temps longtemps », « c'était voilà dix ans et [95] plus... ».

Des entretiens formels et des conversations informelles que j'ai eus avec Ela ainsi que de ses textes inédits auxquels j'ai eu accès depuis son exil forcé au Canada, se dégagent ce qu'on peut appeler la sociologie et la théologie elaniennes. À travers les deux disciplines, l'œuvre de l'auteur se présente nettement dans ses dimensions cognitives et performatives. La sociologie d'Ela s'inscrit d'emblée dans le paradigme de l'acteur, principalement du « monde d'en-bas », à savoir les groupes anonymes et les marges de la société où se construit, en réalité, la modernité africaine au quotidien. Le terrain d'observation privilégié du sociologue sont les scènes de vie quotidienne des « gens d'en-bas », dans les villages et les quartiers populaires des villes africaines. La banalité est considérée comme un fait social, car ces petits gestes insignifiants, par exemple la désignation d'un bar populaire comme point de repère en milieu urbain, l'arrosage par l'eau de lessive du devant de la maison qui donne directement sur la rue, représentent autant de réponses ou de formes d'adaptation possibles des acteurs aux problèmes de la topographie et de la pollution dans les villes africaines où l'État postcolonial a été, incapable de trouver des solutions appropriées. Or l'objet de la sociologie n'est-elle pas d'étudier, comme Jean-Paul Sartre le dit, « ce que les acteurs sociaux font de ce qu'on a fait d'eux » ?

Les notions de bricolage, de débrouille renvoient à l'ingéniosité, à l'inventivité des acteurs sociaux qui sont appelés à réactualiser la mémoire technologique en mettant en œuvre tout un potentiel de créativité. C'est ainsi que *l'homo africanicus* imagine des réponses pertinentes aux problèmes auxquels il est confronté dans un contexte de défi quotidien où on lui impose le « modèle occidental de développement » comme une donnée universelle. La sociologie de Jean-Marc Ela est en fait une sociologie du développement, à la fois critique du point de vue épistémologique, alternative et performative du point de vue pratique sociale. Le sociologue du « monde d'en-bas » refuse l'universalité du modèle unique « occidental » et défend la thèse de

l'existence d'autres « formes de développement ». En effet, il se [96] demande si la culture de la débrouille ne constituerait pas les fondements véritables d'une modernité proprement africaine. Car, face à l'incapacité de l'État Postcolonial qui plonge l'Afrique dans une crise indéniable, l'*inventivité* dont témoignent les acteurs « d'en-bas » semble redonner à la banalité de la vie quotidienne une importance heuristique. D'après Ela, en réaction contre la crise des modèles de développement basés sur le « pillage et la prédation », une culture de la débrouille émerge et se manifeste par une appropriation de la modernité africaine, contraire à la "culture de la prédation". Les pratiques débrouillardes seraient en réalité une manifestation de « l'indocilité » créatrice légendaire de l'Afrique. "*Les temps sont ndjindja*" (de gingembre qui signifie âpre) et il faut lutter pour survivre par les moyens de bord. Les pratiques économiques des « gens d'en-bas » se détournent des modèles imposés de l'extérieur qui les conduisent à la misère. La rupture avec le modèle de développement purement occidentaliste se caractérise ainsi par une inscription de l'économie dans le social des gens datés et situés. À bien y voir, la modernité africaine viendrait en dernier ressort des ruses de l'imaginaire de *l'homo africanicus* des temps modernes.

Il faut, dit Ela, admettre l'échec du développement imposé de l'extérieur à l'Afrique depuis bientôt quarante ans et en rechercher les causes dans la « technocratie » qui a toujours évacué les populations concernées, ainsi que dans la faillite de l'État postcolonial en Afrique, la mainmise des oligarchies civilo-militaires africaines sur les richesses nationales, l'hégémonie de l'économisme de type néolibéral des classes dirigeantes des anciennes Métropoles et des grandes institutions financières internationales que sont le Fonds monétaire international (FMI) et la Banque mondiale. La dimension performative de la sociologie « elanienne » redéfinit le développement en replaçant son enjeu dans le contexte d'un nouveau contrat social « à établir entre l'économie, l'État et la société ». À cet égard, la sortie de la crise développementale en Afrique ne peut se faire que par un retour à l'acteur grâce à une « sociologie de l'innovation » dont les objets d'observation et d'analyse sont les logiques sociales, les stratégies de résistances et de lutte contre « l'exclusion là où les recettes libérales [97] s'avèrent incapables de réduire la pauvreté au sein des déséquilibres actuels de la société », souligne Ela. La recherche des alternatives de dévelop-

pement en Afrique doit désormais prendre appui, non simplement dans les discours, mais dans les réalités, sur ce que le sociologue de la « banalité » appelle « les innovations sociales ou les créativités populaires » qui représentent, en fait, les « formes de revanche de l'homme africain »⁴. La mise en œuvre des projets ou programmes de développement doit, bien entendu, considérer les réponses pertinentes que « les gens d'en-bas » apportent à leurs problèmes. Ces réponses qui prennent parfois et souvent des formes de ripostes doivent être appréhendées dans leur totalité authentiquement africaine, à savoir dans leurs dimensions matérielles et symboliques, sociales et culturelles, économiques et politiques. Car, l'anthropologie moderne en général et celle du développement en particulier ont mis en évidence l'existence d'un *homo oeconomicus* de type africain qui est aussi appelé *homo socialis* parce qu'il tend à baser ses actes sur des choix sociaux⁵.

La sociologie elanienne appartient au paradigme de l'*Homo africanicus*⁶ qui procède, du point de vue méthodologique, par une approche du « dedans des sociétés africaines » et une analyse des logiques sociales ainsi que des stratégies des « gens d'en-bas » dans leurs rapports à la société globale postcoloniale en changement. Cette sociologie permet : de décrire les métissages de l'indigène et de l'importé qui s'opèrent dans toutes les sphères de la société, de comprendre les multiformes de réappropriation des éléments socioculturels, techniques et économiques de l'Occident et leur réactualisation par le génie créateur de l'*homo africanicus*, puis enfin d'expliquer la quête africaine de la modernité⁷. Dans cette perspective, l'Afrique devient un enjeu de connaissance pour un autre développement, car la sortie de la crise commence par la production de savoirs alternatifs sur le continent noir. La façon dont l'Occident a regardé l'Afrique jusqu'à maintenant

⁴ Jean-Marc Ela, *Innovations sociales et renaissance de l'Afrique noire. Les défis du « monde d'en-bas »*, Montréal/Paris, L'Harmattan, 1998, p. 142.

⁵ Marie-Christine Gueneau, *Afrique. Les petits projets de développement sont-ils efficaces ?*, Paris, L'Harmattan, 1986.

⁶ Les principaux représentants de ce paradigme des sciences sociales africaines sont, entre autres, le politicologue et historien camerounais Achille Mbembe, le sociologue togolais Comi Toulabor, l'économiste camerounais Célestin Monga, le politicologue français Jean-François Bayart.

⁷ Voir Compte rendu des conférences du Forum des intellectuels africains de la diaspora (FIAD) dans le cadre du Colloque de l'Association canadienne des études africaines (ACÉA), Université McGill, Montréal, 2 mai 1996, *Miméo*.

n'a pas rendu compte de ce que sont vraiment la culture et la civilisation de ce continent. C'est pourquoi, selon Ela, il devient primordial de questionner les fondements épistémologiques de la production occidentale du savoir sur l'Afrique et de faire le constat de [98] l'épuisement des paradigmes qui en sont à la base. Par ailleurs, les intellectuels africains du « dedans » (les locaux) et du « dehors » (la diaspora) doivent faire une analyse critique des lieux de production et de diffusion des connaissances dans le Système-Monde et mettre en lumière le rapport de l'Afrique à ces lieux. Ensuite, ils doivent critiquer les carences des institutions scientifiques sur le continent, prendre conscience de la clochardisation de leur profession et réclamer l'instauration des conditions favorables à la production de savoirs alternatifs sur les sociétés africaines. Dans un de ses récents ouvrages, Ela approfondit et formalise la problématique du *penser l'Afrique autrement*, puis propose des pistes de recherche dans toutes les composantes de la société totale africaine, à savoir le monde rural, les lieux d'émergence et d'action des sociétés civiles, les savoirs et les technologies populaires, le pouvoir et l'administration publics, les économies formelles et informelles, la culture populaire, les enjeux économiques et politiques de la Francafrique, l'Afrique et la mondialisation, la démocratie, etc. ⁸ Pour Ela, la production et la diffusion de connaissances proprement africaines sur l'Afrique sont un véritable projet politique.

Les méthodes et les connaissances sociologiques constituent une source de réflexion importante pour la théologie africaine de libération élaborée par Ela, au cours des années sur le terrain de la pastorale. En exergue de *Ma foi d'Africain*, le « Pasteur de la théologie sous l'arbre » ⁹ écrit :

« Les réflexions que je propose ici sont nées d'une pratique parmi les paysans africains confrontés à la famine, à la sécheresse et à la maladie. Longtemps mêlé à la vie des villages écrasés par le poids des injustices et des frustrations profondes, j'ai été amené à partager les difficultés et les interrogations des communautés qui s'éveillent à l'écoute de la parole de Dieu. Devenu leur compagnon dans les "petits pas de libération", il m'était

⁸ Jean-Marc Ela, *Innovations sociales et renaissance de l'Afrique noire. Les défis du « monde d'en-bas »*, Montréal/Paris, L'Harmattan, 1998.

⁹ Lire Jean Pichette, « L'entrevue », *Le Devoir*, Montréal, le lundi 18 décembre 1995, p.B2.

impossible de considérer un aspect de la foi sans rechercher son impact sur la vie des paysans marginalisés ».

L'enquête sociologique de terrain de type recherche-action et [99] la connaissance théologique permettent à Ela d'entreprendre une relecture de la Bible à la lumière des réalités africaines marquées par le sceau de la domination, de l'humiliation, de la souffrance et de la douleur. La théologie elanienne est praxis, c'est-à-dire à la fois réflexions et pratiques sociales. Elle est née des réalités rurales et s'y enracine en retour dans le but de libérer les paysanneries africaines de l'exploitation et de l'oppression. Son auteur l'appelle la « Théologie sous l'arbre », rappelant ainsi l'arbre à palabre, symbole authentiquement africain de régulation sociopolitique par le verbe, la parole en groupe. Pour Ela, il s'agit tout simplement d'un retour « sous l'arbre de la croix, là où Jésus-Christ assume dans sa passion, tout le calvaire de l'homme africain. Le cri de Jésus en croix résume pour moi le cri des esclaves, des opprimés »¹⁰ À partir d'une recherche-action portant principalement sur la banalité, la vie quotidienne des acteurs anonymes, les lieux où s'inventent des réponses aux défis que lance l'Afrique postcoloniale aux laissés-pour-compte, Ela concilie théoriquement et pratiquement sa « sociologie par le bas » et sa « théologie sous l'arbre ».

Le sociologue a vécu et travaillé avec les paysans démunis des montagnes du Nord-Cameroun pour mettre sur pied des communautés villageoises, former des formateurs et des animateurs communautaires qui l'ont aidé à alphabétiser, sensibiliser et conscientiser les montagnards Kirdi à leurs droits et responsabilités sociales, politiques et économiques. Dans les quartiers populaires de Yaoundé, il a partagé sa vie avec les jeunes, les femmes et les hommes laissés sur les marges de la capitale camerounaise. Ici et là, il a créé des cercles à travers des discussions pour amener ces gens à identifier leurs problèmes, en discuter et à tenter de les résoudre. Quant au pasteur, son but est d'aider tous ces défavorisés à sortir de la pauvreté et de l'oppression. La voie choisie par Ela est la conscientisation à travers l'Évangile. Le « monde d'en-bas » doit puiser dans ses problèmes de sécheresse, de famine, d'exploitation ou d'analphabétisme, de chômage, de santé, de

¹⁰ *Ibid.*, p. B 2.

paupreté, d'oppression, bref dans leur misère humaine, l'espérance d'une libération, la foi en Dieu qui est venue à leur secours. Selon Ela, pour redécouvrir le Dieu des pauvres, le Dieu du *Magnificat*, l'homme doit rompre avec le Dieu dominateur, le Dieu impérial, le Dieu négrier.

[100]

Le théologien africain lit la Bible à la lumière de la mort de Jésus sur la croix et y voit un Dieu réconfortant dans la faiblesse et l'humiliation. Comme Jésus a triomphé de la mort, l'Africain sera libéré, car non seulement la Bible a été écrite pour l'humanité toute entière mais il existe aussi une grande similitude entre les récits bibliques du temps de Moïse à l'avènement de Jésus et l'histoire africaine. Il s'agit d'une histoire de servitude et de libération. Il ne faut pas ignorer, non plus, la convergence entre le monde de la Bible et le monde africain dans le langage symbolique, le sens de la parenté et de la solidarité, la confrontation avec des pouvoirs qui tuent, torturent, dépouillent, humilient et forcent à l'exil. Certes, Dieu est venu pour sauver les hommes, pas les riches mais les pauvres, pas les puissants mais les opprimés. *La pauvreté et l'oppression, d'après Ela, se trouvent donc au cœur de la Révélation.* On ne peut donc faire de la théologie qu'en écoutant les souffrances d'un peuple, en l'occurrence les peuples d'Afrique dont les trajectoires historiques sont essentiellement jalonnées de diverses formes d'oppression et d'injustice. Dès lors, la prédication du pasteur de la « théologie sous l'arbre » se montre dans sa dimension fondamentalement politique. « Dieu, dit Jean-Marc Ela, n'est pas neutre. Dieu est politique ».

La théologie elanienne est critique et engagée. Elle dénonce les despotismes obscurs d'Afrique, les forces du marché qui « étranglent » l'Afrique subsaharienne, la nouvelle religion de « l'argent-Dieu » qui " quart-mondialise " le Sud et " tiers-mondialise " une partie de plus en plus importante du Nord. Rejoignant les grands critiques contemporains du néolibéralisme ambiant tels que Albert Jacquard, Ignacio Ramonet, Riccardo Petrella, le théologien africain de la libération voit dans la mondialisation de l'économie une soumission des gouvernements actuels aux lois des finances. À cet égard, la démocratie est menacée dans ses fondements mêmes, puisque tout se passe désormais comme si on demande aux citoyens aussi bien des pays d'Afrique, d'Europe, d'Amérique que d'Asie de donner simplement leur appui

politique à ceux qui gouvernent afin qu'ils soient en mesure de « sacrifier sur l'autel de l'argent tout ce qui relève du social » ¹¹.

[101]

La « théologie sous l'arbre » peut parfois être le reflet d'une culture de « l'indocilité » caractéristique de l'Afrique ¹². À partir d'une réflexion théologique sur les assassinats odieux dont sont victimes les hommes et les femmes de l'Église au Cameroun, Ela s'interroge dans un texte inédit sur le devoir de désobéissance et de dissidence qui s'impose aux chrétiens face à un régime politique portant atteinte à ce que le Pape Jean-Paul II appelle « L'Évangile de la vie » ¹³. Elle interpelle le Vatican dans ses relations avec les dictatures africaines ¹⁴.

Enfin, la théologie de Jean-Marc Ela est une théologie de la libération, comme en témoigne cet extrait de l'exergue de *Ma foi d'Africain* : « Au milieu des contraintes et des tensions, des incompréhensions et des menaces, l'Évangile devient alors source d'eau vive où nous puisons la force pour marcher en avant. Il éclaire les grandes questions de l'existence et nourrit l'espérance des pauvres. Cette lecture de l'Évangile avec les yeux du petit peuple constitue l'arrière-plan de toute ma démarche ».

Au total, la théologie africaine de la libération dans la perspective elanienne est traversée par trois grandes questions : premièrement, comment redonner à l'Évangile en Afrique toute sa crédibilité et sa pertinence de manière à vaincre la résistance des gens ? En second lieu, comment déterminer la place à accorder à la jeunesse, qui constitue l'espoir du continent, afin qu'elle ne vive pas les mêmes expériences de souffrance que les générations précédentes ? Enfin, comment contribuer à l'instauration d'une civilisation de l'État en Afrique dans le but de mettre un terme à la barbarie imposée à l'Afrique depuis les indépendances ? À travers l'Évangile, soutient Ela, on peut amener les gens à exercer leur citoyenneté dans un débat libre qui constituera la

¹¹ *ibid.*

¹² Achille Mbembe, *Afrique indocile, Christianisme. État et société en Afrique postcoloniale*, Paris, Karthala, 1989.

¹³ Jean-Marc Ela, « Face aux pouvoirs qui tuent, quelle mission pour les Églises africaines », Québec, Canada, *Miméo*, 1995.

¹⁴ Jean-Marc Ela, lettre à propos du deuxième voyage du Pape Jean-Paul II au Cameroun en 1995.

base d'un nouveau contrat entre les pouvoirs et les citoyens. L'avènement d'une société démocratique est une affaire de manières d'être et d'institutions, c'est-à-dire de culture. Il faut chercher à vivre l'Évangile au-delà des lignages, procéder à la reconstruction du continent africain et montrer qu'il est possible d'enraciner l'Évangile dans la vie d'un peuple et de rencontrer Dieu sur les éléments de notre histoire. Le défi de la théologie africaine, d'après Ela, est d'harmoniser [102] foi et intelligence, faire correspondre, dans une expérience concrète et historique, foi et libération.

La « théologie sous l'arbre » et la « sociologie par le bas » concourent toutes les deux à la compréhension de *l'homo africanicus* dans son historicité et les grandes tendances de son devenir à travers les logiques, les stratégies et les pratiques sociétales (dans l'économique, le culturel, le politique, le social, la symbolique, le religieux, le spirituel) qu'il développe dans l'espace et le temps du local ou du mondial. Du point de vue performatif, la sociologie et la théologie elaniennes sont intimement liées aux questions de développement, et donc du changement social. La démarche paradigmatique est celle qui procède à l'analyse des acteurs sociaux, ici les « gens d'en-bas », confrontés à des situations difficiles donnant lieu à des initiatives novatrices, fruits de l'imagination créatrice des populations dont les cultures sont le siège de mythes, de systèmes de croyances, etc., qu'aucun projet de développement (qui veut augmenter ses chances de succès) ne saurait ignorer. Une telle perspective suppose non seulement un décroisement disciplinaire, mais également un alliage de la fonction cognitive et de la fonction performative des sciences humaines.

Sociologue des acteurs anonymes et des gestes quotidiens insignifiants, théologien « sous l'arbre », citoyen « Afro-optimiste », Jean-Marc Ela peut être considéré métaphoriquement comme *Prométhée* l'Africain de l'après-indépendance. Du Nord-Cameroun à Yaoundé, du Cameroun son pays natal au Canada sa terre d'exil, Ela, par sa plume, ses prises de position sociales et politiques, traduit de manière engagée les rêves et l'histoire de l'Afrique noire contemporaine. Depuis les années 1980 en particulier, les populations africaines ont survécu aux effets pervers des programmes d'ajustement structurels (PAS). Des dictatures sont tombées ; certaines résistent encore. Mais toutes tomberont un jour, car Anselin l'a bien dit lorsqu'il écrit dans un texte d'hommage à son ami et frère Jean-Marc Ela :

« Les dictatures sont des pantalonades où les peuples tragiquement, font ceinture. Mais comme les pantalons, les dictatures [103] finissent toujours par tomber ».

Des groupements issus de la société civile ont émergé aussi bien dans les zones rurales qu'urbaines. Ces mouvements se constituent et se consolident dans des lieux parallèles aux lieux publics. La « sociologie par le bas » permet de les identifier et d'y appréhender les nouvelles formes de résistance aux dictatures politiques et économiques des gouvernements nationaux et des grands bailleurs de fonds, à savoir la Banque mondiale et le Fonds monétaire international (FMI).

Après trois décennies de difficultés, l'économie de l'Afrique connaît des progrès. Les « développeurs » nationaux et internationaux ont fini par reconnaître à leur juste valeur les innovations sociales, économiques et technologiques des populations. Des hommes d'affaires d'Europe, d'Amérique du Nord et d'Asie commencent à prendre conscience du vaste marché que représente l'Afrique subsaharienne. En cette fin du XXe siècle, on parle de renaissance de l'Afrique.

Eu égard aux discours misérabilistes de « l'Afro-pessimisme » triomphant de la fin des années 1970 et du début des années 1980 d'une part, et face aux « décennies perdues du développement » d'autre part, on peut dire qu'en Afrique notamment le pire n'est jamais sûr et le meilleur est toujours possible. Telle est « La substantifique moelle » de l'œuvre de Jean-Marc Ela.

[104]

[105]

Jean-Marc Ela.
Le sociologue et théologien africain en boubou.
ENTRETIENS.

OUVRAGES **DE JEAN-MARC ELA**

[Retour à la table des matières](#)

La plume et la pioche, Yaoundé, Éditions Clé, 1971.

Le cri de l'homme africain, Paris, L'Harmattan, 1980, traduction anglaise et néerlandaise.

De l'assistance à la libération. Les tâches actuelles de l'Église en milieu africain, Paris, centre Lebret, 1981, traduction allemande et anglaise.

L'Afrique des villages, Paris, Karthala, 1983.

Voici le temps des héritiers, Églises d'Afrique et voies nouvelles, Paris, Karthala, 1982, en collaboration avec R. Luneau, traduction italienne. *La ville en Afrique Noire*, Paris, Karthala, 1983.

Ma foi d'Africain, Paris, Karthala, 1985, traduction allemande, anglaise et italienne.

Fede e Liberazione en Africa, Assisi, Citadella Editrici, 1986, traduction espagnole.

Cheik Anta Diop ou l'honneur de penser, Paris, L'Harmattan, 1989.

Quand l'État pénètre en brousse... Les ripostes paysannes à la crise, Paris, Karthal, 1990.

Le message de Jean-Baptiste. De la conversion à la réforme dans les églises africaines, Yaoundé, Éditions Clé, 1992.

Afrique : l'irruption des pauvres. Société contre ingérence, pouvoir et argent, Paris, L'Harmattan, 1994.

Restituer l'histoire aux sociétés africaines. Promouvoir les sciences sociales en Afrique Noire, Paris, L'Harmattan, 1994.

Innovations sociales et renaissance de l'Afrique noire. Les défis du « monde d'en-bas », Montréal/Paris, Harmattan/L'Harmattan, 1998.

[106]

Jean-Marc Ela.
Le sociologue et théologien africain en boubou.
ENTRETIENS.

OUVRAGES
de JEAN-MARC ELA
en collaboration avec d'autres auteurs

[Retour à la table des matières](#)

« Santé et pouvoir en milieu africain », in *Religion et domaine public*, Actes de la 17e Conférence internationale de sociologie des religions, Londres, 1984.

« Développement agricole et structures non-étatiques de participation au développement en Afrique noire », in *Les politiques de l'eau en Afrique. Développement agricole et participation paysanne*, Actes du Colloque de la Sorbonne, Paris, Économica, 1985.

« Femmes et coopération en Afrique noire », in *Développement, coopération et invention sociale : discours et pratiques*, 55e congrès de l'Association canadienne des sociologues et anthropologues de langue française, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa, 1988.

« L'Afrique au-delà de l'africanisme : une crise du regard ? », in *Syllabus Métis. Recueil des cours Métis 1992-1993*, AGL, Approche, Louvain-La-Neuve, 1993.

« Fécondité, structures sociales et fonctions dynamiques de l'imaginaire en Afrique noire », in H. Gérard, V. Piché (dir.), *La sociologie des populations*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1995. « L'Avenir de l'Afrique : enjeux théoriques, stratégiques et politiques », in *L'Avenir du développement*, Paris, L'Harmattan, 1997.

« *Culture, démocratie et développement en Afrique* », Conférence inaugurale du Colloque de l'Association internationale des sociologues de langue française, in Claude Beauchamp (dir.), *Culture, démocratie et développement en Afrique Noire*, Montréal/Paris, Harmattan/L'Harmattan, 1997.

Fin du texte