L'islam face au défi de l'ethnocentrisme en Guinée : quel contrat politique pour la paix et le développement ?

Souglouman BAMPINI,
Université de Kindia, Département de Philosophie, Enseignant-chercheur et Maître Assistant en Éthique, philosophie morale et politique,
jobampini@gmail.com
Foromo KOLIÉ,
Doctorant *à l'Université Assane Seck-Ziguinchor, École Doctorale Espaces, Sociétés et Humanités (ESH), Enseignant-chercheur à Université de Kindia, Département de Philosophie.*
Kéa TOUARO,
Doctorant en Philosophie politique et sociale, Enseignant-chercheur à Université de Kindia, Département de Philosophie.

Résumé

En Guinée, l'instrumentalisation politique de l'ethnicité fragilise l'unité nationale, malgré une population majoritairement musulmane. Ce paradoxe interroge l'incapacité apparente de la religion à transcender les clivages. L'hypothèse centrale est que si l'Islam possède des ressorts doctrinaux pacificateurs, leur portée est neutralisée par l'ethnicisation des élites religieuses. Cette étude vise à identifier les obstacles sociopolitiques entravant la médiation trans-ethnique des leaders musulmans et à proposer des pistes pour une éducation à la paix ancrée dans le pluralisme coranique. Mobilisant la philosophie de l'altérité d'Emmanuel Levinas et la théorie de la reconnaissance d'Axel Honneth, l'analyse démontre comment l'Islam peut favoriser la reconnaissance d'autrui comme alter ego. Il s'agit ainsi de substituer au tribalisme une solidarité nationale organique, refondant le pacte social sur la citoyenneté.

Mots-clés : *Altérité, ethnocentrisme, justice, médiation, reconnaissance.*

Abstract

In Guinea, the political manipulation of ethnicity undermines national unity, despite the population being overwhelmingly Muslim. This paradox highlights religion's apparent inability to transcend social divides. The central hypothesis is that while Islam possesses doctrinal mechanisms for peace, their impact is neutralised by the ethnicisation of religious elites themselves. This study aims to identify the sociopolitical obstacles hindering Muslim leaders from acting as impartial trans-ethnic mediators, while proposing pathways for peace education rooted in Quranic pluralism. Drawing on Emmanuel Levinas's philosophy of alterity and Axel Honneth's theory of recognition, the analysis demonstrates how Islam can foster the acknowledgment of others as alter egos. Ultimately, the goal is to replace clannish tribalism with organic national solidarity, thereby rebuilding the social contract upon citizenship.
Keywords: *Alterity, ethnocentrism, justice, mediation, recognition.*

Introduction

L'espace public et les dynamiques électorales en Guinée sont aujourd'hui profondément marqués par une polarisation ethnique rigide. Au fil des crises politiques successives, l'appartenance communautaire s'est ainsi muée en un vecteur d'exclusion et de méfiance mutuelle, fragilisant l'unité nationale tout en hypothéquant le développement économique du pays. Pourtant, face à ce constat, un paradoxe évident émerge : plus de 90 % de la population guinéenne partage une foi commune, l'Islam. Or, alors que le texte coranique et la tradition prophétique condamnent explicitement le tribalisme, cette identité religieuse commune peine à neutraliser l'instrumentalisation politique de l'ethnie. C'est pourquoi, nous pensons qu'il devient urgent d'étudier ce décalage et de comprendre comment l'éthique égalitaire islamique peut être mobilisée comme un rempart contre la désintégration sociale et comme fondement d'un nouveau contrat civil. Dès lors, cette

réflexion conduit à formaliser la question de recherche suivante : comment l'éthique égalitaire de l'Islam peut-elle être mobilisée pour déconstruire les préjugés ethniques en Guinée et refonder un contrat social basé sur la citoyenneté plutôt que sur l'appartenance communautaire ?

Pour répondre à cette interrogation, nous postulons comme hypothèse que l'Islam en Guinée dispose bel et bien de ressources doctrinales et de mécanismes moraux capables de pacifier les rapports interethniques ; cependant, leur efficacité sur le terrain politique se trouve entravée par une « ethnicisation » et une inféodation des élites religieuses elles-mêmes au pouvoir temporel ou aux solidarités claniques, limitant de la sorte considérablement leur rôle d'arbitres impartiaux et crédibles. C'est pourquoi, l'objectif principal de cette recherche est d'identifier les obstacles sociopolitiques et historiques qui empêchent les leaders musulmans guinéens d'exercer une médiation trans-ethnique efficace, afin de proposer des pistes concrètes pour une éducation à la paix et une gouvernance inclusive fondées sur le pluralisme coranique.

Notre approche philosophique s'articule, d'une part, autour de la philosophie de l'altérité d'Emmanuel Levinas et de la théorie de la reconnaissance d'Axel Honneth, postulant que l'Islam, en tant que système de pensée spirituel et politique, offre les outils nécessaires pour une véritable « reconnaissance de l'autre » en tant que frère en religion et en humanité. D'autre part, nous montrons, dans une perspective socio-philosophique, que l'enjeu est de penser la transition d'une « solidarité mécanique », au sens d'Émile Durkheim, où l'individu reste totalement soumis à la conscience de son clan ou de son ethnie, vers une « solidarité organique » nationale, véritablement favorisée par une éthique islamique de la justice

et de la citoyenneté partagée. Pour valider notre hypothèse, notre démarche s'articule autour de trois points complémentaires : nous examinons d'abord la dissonance entre l'égalitarisme doctrinal de l'Islam et la réalité de la polarisation ethnique en Guinée. Ensuite, nous analysons l'instrumentalisation politique et l'ethnicisation des élites religieuses comme freins à la médiation. Enfin, nous proposons la refondation du contrat politique guinéen par une éthique de l'altérité et de la reconnaissance inspirée des valeurs islamiques.

1. La dissonance entre l'égalitarisme doctrinal de l'Islam et la réalité de la polarisation ethnique en Guinée

La trajectoire socio-politique de la Guinée contemporaine présente une énigme fondamentale pour l'éthique, la philosophie des religions et l'analyse politique. Comment une nation profondément monothéiste, où l'Islam s'impose comme la matrice confessionnelle de l'écrasante majorité des citoyens, peut-elle être simultanément le théâtre d'une polarisation ethnique si rigide et destructrice ? Pour élucider ce paradoxe, il convient d'analyser la confrontation dialectique entre, d'une part, l'universalisme égalitaire inscrit au cœur de la doctrine islamique et, d'autre part, la persistance des réflexes identitaires et claniques au sein de la *praxis* sociale guinéenne. En d'autres termes, il est convenable d'examiner cette tension à travers l'étude sémantique et doctrinale de la négation islamique du tribalisme, avant de se pencher sur l'analyse philosophique de la prépondérance démographique de l'Islam face à l'ancrage systémique des replis communautaires.

L'Islam, dès sa genèse dans la péninsule arabique du VIIe siècle, s'est constitué en rupture anthropologique majeure avec les structures sociales préexistantes, dominées par l'ère de l'ignorance et le culte exclusif du sang. Ainsi, le message coranique s'est d'emblée affirmé comme une force de subversion et de déconstruction des solidarités exclusives fondées sur le lignage. La formulation la plus explicite de cet universalisme se trouve, en effet, dans le texte coranique, précisément au sein de la Sourate 49 (*Al-Hujurat*), Verset 13. Ce verset jette les bases d'une anthropologie de l'altérité et d'une ontologie de l'égalité humaine : « Ô hommes ! Nous vous avons créés d'un mâle et d'une femelle, et Nous avons fait de vous des nations et des tribus, pour que vous vous entre-connaissiez. Le plus noble d'entre vous, auprès d'Allah, est le plus pieux. Allah est Certes Omniscient et Grand-Connaisseur. » Ce passage textuel subvertit la logique de la hiérarchisation raciale, ethnique ou tribale en introduisant deux concepts fondamentaux : « *Al-Ta'aruf* » qui signifie l'inter-connaissance et « *Al-Taqwa »,* la piété.

Le premier concept, « *Al-Ta'aruf »*, c'est-à-dire l'inter-connaissance, postule que la fragmentation de l'humanité en « peuples et tribus » (''*shu'ûban wa qabâ'ila''*) n'a pas été voulue par le Créateur pour légitimer la domination, la ségrégation ou l'ethnocentrisme, mais bien pour instaurer une dialectique de la découverte mutuelle. Ainsi, la diversité linguistique, culturelle et phénotypique est présentée non comme une infériorité ou une anomalie, mais comme un signe de la grandeur divine. En effet, comme le souligne le célèbre exégète et philosophe contemporain Tariq Ramadan (2002, p. 84) : « L'expression coranique *al-ta'aruf* va bien au-delà de la simple tolérance passive. Elle exige un mouvement actif vers l'Autre, une volonté spirituelle et intellectuelle de comprendre la différence comme

une richesse voulue par le Divin, annulant ainsi toute velléité de repli chauvin ou de suprémacisme clanique. »

En revanche, le second concept, « *Al-Taqwa* », c'est-à-dire la piété, la conscience intime de Dieu, vient quant à lui opérer une révolution axiologique en devenant l'unique thermomètre de la noblesse humaine. En substituant le mérite moral et spirituel aux privilèges de la naissance, du sang ou de la région, l'Islam vide ainsi le concept de noblesse clanique ou de supériorité ethnique de toute substance théologique. Cette entreprise de déconstruction doctrinale trouve son prolongement et son application pratique dans les dits et gestes du Prophète Mahomet. En effet, la tradition prophétique a mené une guerre sémantique et politique implacable contre l'« *Asabiyya* », terme arabe qui désigne le chauvinisme tribal, le nationalisme exclusif ou l'ethnocentrisme aveugle. Dans un sermon célèbre, rapporté par les compilateurs de la tradition, le Prophète de l'Islam proclame avec force ce qui suit :

> Certes, Dieu a fait disparaître de vous la fierté de l'époque préislamique (*Jahiliyya*) et son arrogance fondée sur l'ancestralité. Les hommes ne sont que de deux types : un croyant pieux et honoré par Dieu, ou un pécheur misérable et insignifiant aux yeux de Dieu. Vous êtes tous les fils d'Adam, et Adam a été créé de terre. Qu'un Arabe n'ait aucun mérite sur un non-Arabe, ni un non-Arabe sur un Arabe, ni un homme blanc sur un homme noir, ni un homme noir sur un homme blanc, si ce n'est par la piété (S. Abû Dâwûd, 1998, p. 342)

De même, dans un autre hadith célèbre issu du recueil de l'Imam Muslim, la condamnation de l'ethnocentrisme prend une résonance politique majeure. Il écrit : « « N'est pas des

nôtres celui qui appelle à l'*asabiyya*, c'est-à-dire le tribalisme ; n'est pas des nôtres celui qui combat pour l'*asabiyya* ; et n'est pas des nôtres celui qui meurt en défendant l'*asabiyya* » (I. al-H. Imam Muslim, 2001, p. 415*)*

L'utilisation de la formule « n'est pas des nôtres » implique d'ores et déjà une exclusion symbolique de la communauté de foi pour quiconque place la loyauté envers son groupe ethnique au-dessus de la justice objective et de la fraternité universelle. Ainsi, l'Islam se présente, dès son origine, comme une négation théorique absolue du tribalisme et de l'ethnocentrisme. Il instaure une citoyenneté de la foi et de la vertu, universelle et inclusive, qui transcende radicalement les frontières de la tribu, de la langue et de la géographie. Le paradoxe guinéen réside dans le contraste saisissant entre la pureté de cette doctrine universaliste et la réalité d'une vie politique et sociale fracturée par l'appartenance ethnique. Pour comprendre cette déconnexion, il est impératif d'analyser la structure socialement religieuse et historique de la Guinée qui est une nation majoritairement musulmane.

En effet, les statistiques démographiques s'accordent à estimer la population musulmane à plus de 90 %, le reste se répartissant entre le christianisme et les religions traditionnelles. L'Islam y est profondément enraciné depuis plusieurs siècles, introduit initialement par les réseaux de commerçants et de lettrés *dyula* et peuls, avant de connaître une expansion de masse à travers les grands mouvements de djihad régionaux du XVIIIe et du XIXe siècles, notamment la création de l'imamat théocratique du Fouta-Djallon et l'empire de Samory Touré. Ainsi, « le Fouta-Djallon devint un des hauts lieux de la culture islamique en Afrique de l'Ouest », surtout « par les non peuls, à savoir : les Malinkés musulmans, les

Diakanké et les Sarakollé d'un part, et certains Karamoko peuls du Fouta-Djallon d'autre part » (L. Mansaré, 2021, p.317).

De même, dans son analyse de l'islamisation de l'Afrique de l'Ouest, le chercheur Lansiné Kaba met en lumière cette adhésion massive :

> L'Islam en Guinée n'est pas une simple religion d'importation récente ; il est devenu l'ossature culturelle et spirituelle de la majorité des groupes ethniques (Soussous, Malinkés, Peuls, Forestiers). L'identité guinéenne s'est construite dans un bain linguistique et rituel islamique qui imprègne le quotidien, de la naissance à la mort, en passant par les structures de socialisation traditionnelles (L. Kaba, 1995, p. 112).

L'Islam est donc le dénominateur commun par excellence des Guinéens. En théorie, cette foi partagée devrait servir de liant national indéfectible, unifiant les différentes composantes de la nation (notamment les quatre grandes régions naturelles : la Basse-Guinée, la Moyenne-Guinée, la Haute-Guinée et la Guinée Forestière) au sein d'une seule et même communauté morale.

Cependant, l'observation de la scène socio-politique guinéenne contemporaine révèle une réalité opposée. Lors des grands rendez-vous nationaux, notamment les élections présidentielles et législatives, la solidarité confessionnelle s'effondre face à la réactivation des clivages ethniques. Le vote y est majoritairement un vote d'appartenance communautaire. Les partis politiques, bien que se réclamant d'idéologies nationales, s'adossent à des bastions ethno-régionaux identifiables (L. Kaba, 2001). Ainsi, le champ politique guinéen est ainsi caractérisé par une rivalité de longue date, parfois exacerbée par les élites politiques, entre les principales communautés ethniques du pays (L. Mansaré, 2021, p. 334). Ce

repli identitaire engendre des discours d'exclusion, des tensions intercommunautaires récurrentes et une profonde méfiance mutuelle qui paralyse l'appareil d'État et fragilise la cohésion nationale.

Pour éclairer ce phénomène, il convient d'emprunter à Émile Durkheim ses concepts fondateurs sur la division du travail social. Dans son œuvre magistrale, *De la division du travail social*, E. Durkheim (pp. 8-12) distingue deux formes de solidarité : la solidarité mécanique et la solidarité organique. La première solidarité caractérise les sociétés traditionnelles où la cohésion sociale repose sur la ressemblance, l'uniformité des croyances et l'absorption de l'individualité au sein du groupe d'origine. La conscience collective y est forte et coercitive. À l'inverse, la solidarité organique est le propre des sociétés modernes et complexes, où la cohésion naît de la différenciation, de la complémentarité des fonctions, de l'autonomie individuelle et d'un système de droits et de devoirs partagés, comme la citoyenneté par exemple.

En appliquant cette grille de lecture durkheimienne à la Guinée, force est de constater que malgré l'adoption formelle des structures de l'État moderne, caractérisé par la constitution, les partis politiques, les élections, etc., la société demeure profondément régie par une solidarité mécanique de type ethnique et clanique. Ainsi, l'individu guinéen reste, dans les moments de crise ou d'arbitrage politique, inséré dans des réseaux de dépendance et d'obligation morale envers son groupe de sang. C'est d'ailleurs ce que démontre explicitement le sociologue guinéen Alpha Amadou Bano Barry (2012, p. 178) :

> L'appartenance à l'ethnie en Guinée fonctionne comme un système de sécurité sociale primordiale. Face à un État défaillant, incapable de garantir la justice

> distributive, la sécurité et l'accès égalitaire aux ressources, l'individu se replie tout naturellement sur sa communauté ethnique, perçue comme le seul espace de solidarité mécanique fiable. Les institutions républicaines et la foi religieuse universelle s'effacent alors devant l'impératif de préservation du groupe clanique.

La foi religieuse, bien que sincère et omniprésente dans l'espace privé et les pratiques rituelles, telles que les prières quotidiennes, le jeûne du Ramadan, le pèlerinage, etc., subit un processus d'extériorisation et de ritualisation qui la vide de sa charge transformatrice sur le plan social. Ainsi, l'Islam est vécu en Guinée sur un mode individuel ou strictement dévotionnel, sans parvenir à se muer en une éthique publique partagée capable de briser la solidarité mécanique du groupe ethnique face à l'État.

L'analyse de cette confrontation entre l'égalitarisme doctrinal de l'Islam et la persistance des replis identitaires en Guinée met en lumière une fracture majeure entre la *foi dogmatique*, c'est-à-dire ce que le croyant professe et célèbre dans les espaces de culte, et la *praxis sociale,* précisément la manière dont le croyant agit, vote et se positionne dans l'espace public. Ce phénomène peut être qualifié d'« anesthésie éthique » de l'universalisme islamique. Car, face aux urgences politiques, aux concurrences pour l'accès aux ressources étatiques et aux traumatismes historiques des violences politiques en Guinée, le discours d'unité religieuse s'avère souvent impuissant. L'universalisme doctrinal subit ainsi une réduction fonctionnelle : il est mobilisé pour pacifier superficiellement les esprits ou pour prononcer des appels formels au calme lors des crises, mais il ne pénètre pas les

structures de décision politique ni les choix électoraux des citoyens. Cette déconnexion s'explique théoriquement par le concept d'aliénation de la praxis religieuse, où le symbole sacré est dissocié de son exigence de justice relationnelle. La fraternité religieuse, si puissamment proclamée dans les prêches du vendredi, se trouve reléguée au rang de concept abstrait dès lors que s'ouvrent les compétitions électorales ou les luttes d'influence administrative.

Le clan ou l'ethnie redevient immédiatement le référentiel ultime d'action et de solidarité mécanique. Dans son étude philosophique de l'aliénation sociale, le penseur de la libération d'origine africaine Eboussi Boulaga notait déjà ce mécanisme en ces termes :

> Lorsque la religion se contente de gérer le sacré rituel sans interroger les structures de domination et les peurs existentielles qui aliènent les hommes au quotidien, elle devient une superstructure impuissante. Elle console l'individu mais laisse intacts les démons du tribalisme et de l'exclusion, car elle n'a pas réussi à traduire la transcendance divine en une immanence éthique et civique contraignante (F. E. Boulaga, 1977, p. 204)

De surcroît, ce décalage entre dogme et praxis engendre un risque de contamination de la sphère religieuse par la sphère ethnique. L'Islam guinéen, loin de neutraliser l'ethnocentrisme, risque d'être à son tour fragmenté de l'intérieur. Lorsque les mosquées d'un quartier ou d'une région deviennent, par la force de la ségrégation résidentielle ou des affinités linguistiques, les mosquées d'une seule ethnie, le sacré lui-même s'ethnicise de manière inconsciente. Le prêche, bien que prononcé en arabe ou traduit selon les règles, s'imprègne des sous-entendus politiques et des frustrations de la communauté

majoritaire qui fréquente le lieu de culte. Cette instrumentalisation passive du religieux par le politique et l'ethnique consacre l'échec provisoire de l'Islam en tant que force de dépassement de la solidarité mécanique au sens durkheimien.

Pour que l'Islam devienne un rempart contre la désintégration sociale en Guinée, un simple rappel incantatoire des versets sur l'égalité ne suffit plus. Il est crucial de déconstruire les mécanismes sociopolitiques figeant les identités et d'instaurer une théologie de la libération interethnique. Celle-ci doit générer une solidarité nationale organique où la dignité de l'Autre est pleinement reconnue, par-delà sa langue ou sa région. Il existe un hiatus profond entre la théorie scripturaire islamique, porteuse d'un potentiel subversif contre l'ethnocentrisme et d'un contrat social fondé sur la justice, et sa mise en pratique publique en Guinée. Ce potentiel reste inexploité en raison de structures sociales mécaniques issues de l'histoire étatique et de la défaillance institutionnelle, poussant la foi universelle à céder face à la peur de l'Autre et au repli ethnique. Si la doctrine demeure pure mais que la praxis défaille, c'est que les élites religieuses, en tant que vecteurs de transmission, traversent une crise de positionnement et de crédibilité morale qu'il importe d'élucider.

2. L'instrumentalisation politique et l'ethnicisation des élites religieuses comme freins à la médiation

Ayant mis en lumière le décalage entre l'universalisme de l'Islam et les replis identitaires guinéens, il faut analyser leur principal vecteur : les élites religieuses (imams, oulémas, leaders des ligues), à l'instar de Cheikh Mouhammad Chérif (L.

Kaba, 2004). L'hypothèse centrale est que la pacification par l'Islam est entravée par la vulnérabilité de ces leaders face à la cooptation politique et par leur propre alignement sur les clivages ethno-régionaux, transformant d'impartiaux arbitres en acteurs indirects des conflits. Pour saisir cette posture, une perspective historique s'impose. Depuis l'indépendance en 1958, le régime de Sékou Touré a façonné un rapport de dépendance, subordonnant l'Islam après des phases de répression (L. Mansare & S. Bampini, 2025). En centralisant le fait religieux via des structures officielles telles que le Secrétariat National aux Affaires Religieuses[1], l'État a converti le clergé en instrument de légitimation idéologique du parti-état (PDG-RDA).

Les régimes successifs, de Lansana Conté à celui actuel, en passant par le professeur Alpha Condé, ont perpétué cette dynamique de domestication. Le pouvoir temporel utilise dès lors l'autorité morale des imams pour faire accepter des réformes impopulaires, appeler au calme lors des grèves syndicales ou légitimer des processus électoraux contestés. Dans son ouvrage de référence sur les relations entre l'État et l'Islam en Afrique subsaharienne, le politologue Jean-Louis Triaud analyse ce mécanisme d'assujettissement en ces termes :

> En Afrique de l'Ouest, et particulièrement en Guinée, l'appareil d'État a historiquement développé des stratégies de cooptation des élites cléricales à travers l'octroi de privilèges matériels, de financements de pèlerinages ou de chantiers de mosquées. Cette dépendance financière et logistique transforme progressivement les autorités religieuses en fonctionnaires moraux du régime, neutralisant toute

1 Voir https://affairesreligieuses.gov.gn/, consulté le 12 avril 2026.

> velléité d'autonomie critique ou de dissidence prophétique face aux dérives du pouvoir exécutif (J.-L. Triaud, 2006, p. 143)

La vulnérabilité des leaders musulmans guinéens est donc à la fois institutionnelle et matérielle. Privées de ressources financières indépendantes, comme des fondations de dotation ou *waqf* structurées à l'échelle nationale, de nombreuses figures cléricales dépendent du clientélisme d'État ou de la générosité d'acteurs politiques influents pour le financement de leurs activités et le maintien de leur prestige social. Ce troc asymétrique, l'échange de la bénédiction religieuse contre des passe-droits ou des ressources matérielles, vide la fonction cléricale de sa substance prophétique. En acceptant ces compromis, l'élite musulmane s'interdit d'exercer le devoir islamique de correction du gouvernant qui consiste à ''*Al-Amr bi-l-ma'rûf wa-n-nahy 'ani-l-munkar*'', c'est-à-dire à ''commander le bien et interdire le mal''. Aussi lorsqu'une crise politique éclate par des violences policières, des manipulations constitutionnelles, des fraudes électorales, etc., le leader religieux coopté ne peut plus s'ériger en contre-pouvoir moral ou en médiateur impartial : il est perçu automatiquement par l'opinion publique, et notamment par les forces d'opposition, comme le complice en soutane ou en boubou du pouvoir politique en place.

Le second verrou qui paralyse la fonction de médiation de l'Islam guinéen est l'infiltration des solidarités ethno-régionales au sein même du corps clérical. Les élites religieuses ne vivent pas en vase clos ; elles sont issues de terroirs, parlent des langues spécifiques et partagent les mémoires traumatiques de leurs communautés d'origine. De ce point de vue, l'analyse de la cartographie religieuse en Guinée révèle une

superposition étroite entre l'autorité spirituelle et les fiefs ethno-régionaux. Bien que la liturgie islamique s'exprime en langue arabe, la prédication courante, l'orientation spirituelle et la gestion des réseaux de fidèles s'opèrent dans les langues nationales, notamment en pular, en malinké, en soussou, en guerzé, etc. Cette fragmentation linguistique favorise essentiellement une territorialisation de l'autorité cléricale. Lorsqu'une crise politique majeure survient, opposant de manière flagrante des leaders politiques issus de communautés différentes, l'élite religieuse subit une immense pression sociale de la part de sa propre base communautaire.

Le réflexe de l'ingénierie ethnique s'active alors : on attend de l'imam ou de l'ouléma qu'il défende d'abord « les siens » face à la menace supposée des autres blocs ethniques. En effet, le chercheur et historien guinéen Djibril Tamsir Niane a longuement documenté cette dérive de l'encadrement social en ces mots :

> Les tensions post-électorales en Guinée agissent comme un révélateur des failles de notre encadrement moral. On assiste à un alignement tacite de certains chefs spirituels sur les positions politiques de leur région d'origine. Par leur silence sélectif face aux exactions commises contre les communautés rivales, ou par leurs déclarations ambiguës, ces leaders légitiment, parfois malgré eux, les clivages géopolitiques régionaux, détruisant la confiance trans-ethnique indispensable à toute œuvre de paix (D. T. Niane, 2010, p. 89.)

L'alignement, qu'il soit dicté par la peur du bannissement communautaire ou par une adhésion idéologique consciente, produit ainsi des effets dévastateurs sur l'appareil de médiation. Dans un contexte de polarisation rigide, la légitimité d'un

médiateur repose entièrement sur la perception de sa neutralité absolue. Or, dès lors que les instances supérieures de l'Islam, à l'instar du Conseil National des Imams ou de la Ligue Islamique, sont perçues par une frange de la population comme étant dominées par une ethnie spécifique inféodée au régime, leurs appels au dialogue sont immédiatement disqualifiés. Le soupçon de partialité vicie dès lors le dialogue avant même qu'il ne commence. Le discours religieux n'est plus reçu comme la parole universelle de Dieu, mais comme un habillage rhétorique destiné à maintenir un statu quo politique ou à favoriser un groupe ethnique au détriment d'un autre. Cet alignement des autorités cléricales sur les failles géopolitiques de la nation consacre ainsi le triomphe de l'identité de sang sur l'identité de foi.

Si notre analyse nous a plongé au cœur du problème managérial et structurel des institutions religieuses en Guinée, elle révèle aussi que l'impuissance de l'Islam face à l'ethnocentrisme n'est pas un problème de dogme, mais un problème de ''*porteurs de parole*''. Les élites musulmanes guinéennes se retrouvent prises au piège dans les rets d'une structure sociale hautement conflictuelle qu'elles ont constitutionnellement et spirituellement pour mission de réformer. Ce phénomène correspond précisément à ce que l'on qualifie de « captation publique » ou « captation systémique » (F. Cochoy, 2004, p.13). Car, en acceptant de s'inscrire dans les réseaux de clientèle du pouvoir et des blocs ethniques, le corps clérical perd la distance critique indispensable à la fonction d'arbitrage. Le médiateur potentiel se transforme, par capillarité sociale et économique, en une partie prenante indirecte du conflit. Sa parole n'est plus une parole de médiation, c'est-à-dire une parole située au-dessus de la mêlée,

mais une parole de négociation ou de justification, celle-là même qui est située justement à l'intérieur de la mêlée.

Pour éclairer cette faillite de la médiation cléricale, le concept de rationalité instrumentale développé par le philosophe allemand Jürgen Habermas s'avère particulièrement fécond. En effet, sa *Théorie de l'agir communicationnel*, précisément dans le Tome 1 intitulé « Rationalité de l'action et rationalisation de la société », mais surtout dans *Science et technique comme « idéologie »*, J. Habermas (1987, 1990) oppose l'agir communicationnel, orienté vers l'intercompréhension et le consensus désintéressé, à l'agir stratégique ou instrumental, c'est-à-dire orienté vers le succès personnel, le pouvoir et le contrôle des ressources. Dans la même logique en Guinée, l'espace religieux public, qui devrait être le lieu par excellence de l'agir communicationnel fondé sur l'éthique coranique, est profondément colonisé par l'agir stratégique des élites politiques et cléricales. Aussi le discours religieux y est-il instrumentalisé pour préserver des positions de pouvoir ou pour protéger le groupe communautaire d'origine. D'ailleurs, dans son étude critique de l'espace public, J. Habermas (1989, p. 212) souligne clairement ces propos en ces termes :

> Lorsque les institutions chargées de produire du sens moral et de la régulation normative - telles que les églises ou les communautés religieuses - s'insèrent dans les logiques de pouvoir de l'État ou des factions d'intérêt, elles subissent une perte de crédit communicationnel. Leur parole perd sa force obligatoire et sa capacité à générer un consensus rationnel et moral, car les acteurs sociaux y décèlent immédiatement une stratégie de domination ou une défense d'intérêts particuliers.

Ce positionnement biaisé des élites religieuses explique leur fréquente démission morale lors des tournants critiques de l'histoire guinéenne.

Ainsi, au lieu de s'interposer physiquement ou moralement entre les forces de répression et les populations civiles, indépendamment de l'ethnie des victimes, le leadership clérical se réfugie souvent dans une rhétorique de la fatalité divine ou de l'obéissance aveugle à l'autorité établie. Cette théologie de la soumission, déconnectée de l'exigence absolue de justice islamique, achève de discréditer les institutions religieuses auprès de la jeunesse guinéenne, qui y voit un outil de conservation d'un ordre social injuste et ethnocentrique. En conséquence, l'ethnicisation et la cooptation des élites musulmanes constituent le principal verrou structurel à faire sauter. Tant que les imams et les oulémas guinéens ne s'affranchiront pas des tutelles financières de l'État et des pressions affectives de leurs clans respectifs, l'Islam restera une force neutralisée, incapable de formuler un contrat politique pour la paix et le développement. Aussi estimons-nous donc que la refondation éthique de la Guinée ne peut nécessairement passer que par une révolution managériale et spirituelle au sein même de son clergé, afin de faire renaître une autorité morale capable de regarder chaque citoyen à travers le prisme exclusif de son humanité et de sa citoyenneté.

En bref, le corps clérical guinéen souffre d'une double crise d'indépendance : matérielle vis-à-vis d'un État coaptateur, et identitaire vis-à-vis des forces centrifuges de l'ethno-régionalisme. Pris donc en étau entre la nécessité de plaire au Prince pour préserver ses privilèges et l'obligation de soutenir son clan pour conserver sa base, le leader religieux guinéen a abdiqué son rôle de prophète de la justice pour devenir un

gestionnaire de l'apaisement de façade. Ce diagnostic structurel met essentiellement en évidence l'urgence d'une alternative théorique et pratique. Car, si les structures cléricales actuelles sont bloquées par leurs contradictions, il devient impératif de puiser dans les ressources philosophiques de l'altérité et de la reconnaissance pour refonder, sur de nouvelles bases théologico-politiques, le contrat social guinéen. C'est cela l'objet de notre préoccupation suivante.

3. La refondation du contrat politique guinéen par une éthique de l'altérité et de la reconnaissance inspirée des valeurs islamiques

Face à l'impasse du paradoxe guinéen et au blocage des institutions cléricales, la résolution de la crise ethnocentrique exige un saut paradigmatique. Il ne s'agit plus de se contenter d'exhortations au calme, mais de refonder le contrat politique à la croisée de la philosophie contemporaine et de la métaphysique islamique. En articulant la philosophie de l'altérité d'E. Levinas (1982) et la théorie de la reconnaissance d'A. Honneth (2000) aux principes coraniques, l'objectif est de transmuter la solidarité mécanique des clans en une solidarité organique républicaine. Ce dépassement requiert d'abord une révolution du regard. La tolérance passive, qui ne fait que juxtaposer les communautés, a montré ses limites. Il faut instaurer une philosophie active où la différence enrichit l'humanité. À ce titre, la notion de « Visage » chez Levinas est capitale : elle désigne la vulnérabilité et l'altérité radicale d'autrui (K. Kouvon, 2019). Ce Visage m'interpelle et m'impose un impératif éthique absolu : refuser de réduire, d'assimiler ou de détruire l'Autre. Dans son œuvre séminale sur l'éthique de la responsabilité, E. Levinas (1982, p. 93) écrit :

> Le Visage s'impose à moi sans que je puisse rester sourd à son appel, ni l'englober dans mes représentations de nature totalisante. L'accès au Visage est d'emblée éthique. La relation avec autrui n'est pas une simple structure de connaissance, elle est une responsabilité asymétrique où l'existence de l'Autre m'impose un respect absolu et suspend mes velléités de puissance, de repli égoïste ou de domination clanique.

Transposée au contexte guinéen, l'altérité levinassienne exige que le citoyen, qu'il soit Peul, Malinké, Soussou ou Forestier, dépouille le « visage » de son concitoyen des préjugés, des stéréotypes linguistiques et des mémoires conflictuelles qui lui ont été inculqués par l'ingénierie politique de l'ethnocentrisme. Car, rencontrer l'Autre en Guinée, c'est suspendre la grille de lecture tribale pour se laisser interpeller par sa pure dignité humaine.

Cette éthique philosophique trouve un écho d'une force singulière dans la théologie du pluralisme coranique. En effet, l'Islam n'envisage pas la diversité humaine comme une anomalie historique ou un accident de l'évolution sociale qu'il faudrait réduire par une assimilation forcée ou une hégémonie culturelle. Au contraire, le texte coranique sacralise la différence, l'élevant au rang de signe de la puissance créatrice de Dieu, au même titre que la création des cieux et de la terre. La Sourate 30, Verset 22, formule cette vérité ontologique : « Et parmi Ses signes, la création des cieux et de la terre, et la diversité de vos langues et de vos couleurs. Il y a en cela des preuves pour les savants. » Dès lors, l'ethnocentrisme guinéen, en ce qu'il cherche à hiérarchiser les cultures, à rejeter l'Autre en raison de sa langue ou à monopoliser les ressources de l'État au nom d'un groupe, ne constitue pas seulement une faute

républicaine : il s'agit d'une rébellion métaphysique contre la volonté divine. En conséquence, l'Islam guinéen, s'il veut opérer une authentique éducation à la paix, doit enseigner la diversité non pas comme une menace existentielle pour le clan, mais comme un impératif spirituel. Et la déconstruction des préjugés ethniques ne s'accomplit que lorsque le croyant réalise que le respect du Visage de l'autre ethnie est une modalité directe de son adoration envers le Créateur qui a voulu cette altérité.

La transformation des mentalités par l'éthique de l'altérité doit impérativement s'incarner dans des structures politiques et juridiques renouvelées. La paix, en effet, ne peut être durable en Guinée si elle repose sur des pactes fragiles entre élites ou sur l'hégémonie rotative des blocs communautaires. Elle nécessite la fondation d'un contrat civil robuste, capable d'assurer la transition d'une solidarité mécanique, fusionnelle et exclusive, vers une solidarité organique, complémentaire et inclusive. Pour penser alors cette institutionnalisation, la théorie de la reconnaissance développée par le philosophe de l'École de Francfort, notamment A. Honneth, offre un outillage conceptuel irremplaçable. A. Honneth(2000) postule, bien évidemment, que la cohésion d'une société et la réalisation de soi de ses membres dépendent de trois formes fondamentales de reconnaissance intersubjective : l'amour qui se manifeste dans la sphère intime, le droit qui reste évident dans la sphère juridique où l'individu est reconnu comme un sujet de droits égal à tout autre et l'estime sociale, notamment dans la sphère de la contribution communautaire où les compétences et la valeur de l'individu sont validées par la collectivité. De ce point de vue, A. Honneth estime que les conflits sociaux et les pathologies politiques ne naissent que du mépris, c'est-à-dire

de la privation ou du déni de cette reconnaissance. Dans son œuvre théorique majeure, il explicite cette dynamique en ces termes :

> La stabilité morale d'une communauté politique dépend de sa capacité à garantir institutionnellement la reconnaissance juridique et l'estime sociale à tous ses membres. Le déni de ces droits, la marginalisation ou l'exclusion fondés sur des critères ascriptifs (tels que la race, l'ethnie ou la lignée) produisent des sentiments d'injustice et d'humiliation qui brisent le lien social et interdisent l'émergence d'une solidarité partagée, condamnant l'État à l'instabilité permanente (A. Honneth, 2000, p. 154).

Malheureusement, la trajectoire de l'État guinéen depuis 1958 s'apparente à une succession de dénis de reconnaissance juridiques et d'estimes sociales administrés de manière sélective aux différentes ethnies, selon l'origine du groupe au pouvoir. Ainsi, la monopolisation de la fonction publique, la distribution clientéliste des marchés publics et la régionalisation de l'appareil sécuritaire ont généré un sentiment d'humiliation collective qui nourrit le repli défensif sur la solidarité mécanique du clan.

Pour contrer cette pathologie républicaine, l'Islam politique et social doit être mobilisé pour introduire dans l'espace public le principe de la justice objective. En Islam, la justice n'est pas une vertu relative ou une disposition négociable. Elle est une exigence absolue qui prime sur l'intérêt du groupe, de la famille et du sang. Le Coran, par exemple, ordonne au croyant d'être le témoin de la justice objective, dût-elle s'exercer contre lui-même ou contre ses propres parents (Sourate 4, Verset 135). De plus, la tradition coranique interdit

formellement que la haine envers un peuple ou une communauté n'incite le croyant à commettre une injustice (Sourate 5, Verset 8). Dans cette perspective, l'articulation entre la reconnaissance honnethienne et la justice islamique objective permet de conceptualiser un nouveau contrat civil guinéen fondé sur la méritocratie, la transparence et l'égalité citoyenne. L'Islam doit ici servir de levier éthique pour désethniciser l'État. Cela implique ainsi l'adoption de politiques publiques guidées par la notion de justice distributive. Celle-ci se caractérise en termes de désethnicisation de l'administration, d'équité infrastructurelle et d'éducation civique et spirituelle.

Parlant de désethnicisation de l'administration, il s'agit de nommer aux hautes fonctions de l'État en se basant exclusivement sur la compétence et la probité morale, neutralisant le favoritisme ethno-régional. Par contre, l'équité infrastructurelle consiste à repartir d'une manière juste et transparente des ressources économiques et des projets de développement entre les quatre régions naturelles de la Guinée. L'éducation civique et spirituelle consiste à faire des réformes des programmes d'enseignement confessionnel et laïc pour y intégrer les valeurs du pluralisme coranique et des droits humains, et aussi les chefs religieux islamiques et leurs fidèles acceptent la cohabitation des non musulmans surtout des chrétiens, qu'ils soient catholiques ou protestants évangéliques et pentecôtistes. Cette institutionnalisation de la justice favorise la naissance d'une solidarité organique au sens durkheimien. Ainsi, le citoyen guinéen ne pourrait plus se tourne vers l'État avec la peur d'être exclu en raison de son nom ou de sa langue. Mais il se tournerait avec la certitude d'être reconnu comme un sujet de droit souverain, comme un citoyen guinéen comme tout autre. L'interdépendance des fonctions économiques et sociales,

cimentée par une éthique islamique de l'équité, substitue de la sorte la fusion clanique à une union nationale solide et harmonieuse.

La proposition de refonder le contrat politique guinéen à travers l'éthique de l'altérité et de la reconnaissance permet de formuler une théorie de la sortie de crise qui évite deux écueils symétriques : le laïcisme dogmatique, qui ignorerait la ferveur religieuse de 90 % de la population, et le théocratisme exclusif qui exclurait les minorités et détruirait l'édifice républicain. Il s'agit donc de penser l'Islam non comme un projet de reformatage juridique de l'État, mais comme le « ciment éthique » d'un patriotisme constitutionnel inclusif. En effet, en mobilisant E. Levinas et A. Honneth aux côtés des textes scripturaires musulmans, notre recherche entend donc démontrer tout simplement que le salut de la Guinée réside dans la traduction concrète du sacré en règles de gestion civique. L'Islam ne doit plus être utilisé par les élites comme un instrument de pacification passive destiné à anesthésier les colères populaires nées de l'injustice. Il doit au contraire être brandi comme une exigence de transformation des structures de l'État. En effet, le concept de « patriotisme constitutionnel », développé à l'origine par J. Habermas pour les sociétés pluralistes occidentales, trouve aussi ici une résonance africaine et religieuse féconde.

En Guinée, par exemple, ce patriotisme ne peut s'enraciner dans la seule adhésion à un texte constitutionnel abstrait souvent bafoué. Il doit s'adosser à une éthique de la reconnaissance partagée, validée par la conscience islamique de la population. Ainsi, l'attachement à la République devient un prolongement du devoir spirituel de justice et de préservation de la dignité humaine. Au fait, dans sa critique de la raison politique en Afrique, le philosophe camerounais

Achille Mbembe insiste sur la nécessité de réinventer ces espaces de signification commune en ces propos qui suit :

> Pour sortir de la nuit de l'ethnocentrisme et de la violence prédatrice, les sociétés africaines doivent inventer des formes de vie en commun qui reposent sur le partage inconditionnel de la table de la justice. Cela requiert de puiser dans nos patrimoines spirituels et philosophiques les ressources d'une éthique du passager, où l'Autre n'est pas un ennemi à exterminer pour la survie du clan, mais un compagnon de route dont la reconnaissance est la condition absolue de notre propre liberté et de notre émergence historique (A. Mbembe, 2010, p. 118).

Ainsi dit, l'éthique de l'altérité et de la reconnaissance offre une voie de rédemption pour l'espace public guinéen. Elle permet, en effet, de substituer à la rationalité stratégique et corruptrice des élites une rationalité communicationnelle et éthique, où le dialogue national s'ouvre enfin sur la base d'une reconnaissance mutuelle des torts historiques et d'une volonté partagée de justice.

L'Islam, restitué dans sa pureté doctrinale et articulé aux exigences de la modernité philosophique, cesse ès lors d'être le complice involontaire de la division pour redevenir ce qu'il a vocation à être : une force de libération humaine, un bâtisseur de ponts interethniques et le fondement spirituel d'un contrat politique résolument tourné vers la paix et le développement durable de la Guinée. Tel est l'alternative normative indispensable à la résolution du paradoxe guinéen. En effet, en croisant les concepts occidentaux de l'altérité d'E. Levinas et de la reconnaissance d'A. Honneth avec les notions islamiques d'inter-connaissance et de justice objective, nous avons tracé

les contours d'un contrat politique désethnicisé. Nous disons tout simplement que la refondation de la Guinée ne dépend pas d'un effacement artificiel des identités culturelles, mais de leur sublimation au sein d'une solidarité organique nationale où l'État garantit à chaque citoyen sa pleine dignité et ses droits constitutionnels. L'Islam, ainsi libéré de ses chaînes cléricales et de ses inféodations partisanes, s'impose comme l'énergie spirituelle capable de guider la Guinée hors du labyrinthe de l'ethnocentrisme pour l'engager sur la voie de la cohésion républicaine et du progrès économique.

Conclusion

Au terme de notre réflexion sur les dynamiques sociopolitiques de la Guinée contemporaine, il apparaît que la persistance de l'ethnocentrisme constitue le principal défi à l'émergence d'une nation stable et d'un développement durable. Notre ambition centrale était de déconstruire le paradoxe guinéen, caractérisé par le contraste entre l'adhésion d'une population à plus de 90 % musulmane et la résurgence de clivages ethniques destructeurs lors des compétitions politiques, en interrogeant la capacité des ressources éthiques de l'Islam à neutraliser cette instrumentalisation identitaire. L'analyse s'est articulée autour de trois axes essentiels. Premièrement, nous avons mis en exergue la dissonance entre l'égalitarisme scripturaire de l'Islam et la *praxis* sociale. Face aux défaillances de l'État, les citoyens se replient sur la « solidarité mécanique » du clan, perçue comme un unique filet de sécurité. Deuxièmement, nous avons démontré que l'impuissance de la religion face à l'ethnocentrisme découle de la faillite éthique de ses élites, souvent vulnérables à la cooptation temporelle et prises au piège des clivages ethno-régionaux, ruinant toute

médiation impartiale. Nous avons enfin tracé la voie d'une « solidarité organique » nationale en croisant la philosophie de l'altérité d'E. Levinas et la théorie de la reconnaissance d'A. Honneth avec les concepts coraniques de l'inter-connaissance (*Al-Ta'aruf*) et de la justice objective (*Al-'Adl*).

Au-delà de sa rigueur théorique, cette recherche revêt une portée socio-utilitaire capitale pour la Guinée d'aujourd'hui, engagée dans une transition politique délicate et des chantiers profonds de refondation institutionnelle, comme Simandou 2040. En proposant des outils conceptuels ancrés dans le référentiel religieux majoritaire, ce travail offre effectivement un levier pratique aux décideurs politiques, aux acteurs de la société civile et aux autorités morales pour concevoir des programmes d'éducation à la paix et des politiques de décentralisation inclusives. Il transforme surtout les discours religieux de simples instruments d'incantation en vecteurs concrets de cohésion sociale et de citoyenneté responsable. Toutefois, quelques questions demeurent un chantier ouvert pour l'avenir. En effet, si l'Islam peut et doit servir de socle éthique à un patriotisme constitutionnel, comment garantir la transition d'un usage politique du religieux vers une véritable éthique de la responsabilité publique à l'ère des transitions démocratiques en Afrique de l'Ouest ? Face aux populismes identitaires contemporains, l'enjeu futur invite à élargir la perspective vers un dialogue interreligieux revisité, associant l'Islam, le Christianisme et les spiritualités traditionnelles, non plus comme une simple formalité œcuménique, mais comme un laboratoire d'éthique civique. Mais la Guinée saura-t-elle transformer sa pluralité culturelle en une richesse démocratique pour que le « visage » de l'Autre devienne enfin le miroir fraternel d'une destinée partagée ?

Références Bibliographiques

BARRY Alpha Amadou Bano, 2012, *Sociologie des crises politiques en Guinée : Ethnicité, État et démocratie,* Paris, Éditions L'Harmattan.

COCHOY Franck, 2004, « La captation des publics entre dispositifs et dispositions, ou le petit chaperon rouge revisité », in *La captation des publics. C'est pour mieux te séduire, mon client*, Toulouse, Presses universitaires du Midi, pp. 11-68.

DURKHEIM Emile, 1998, *De la division du travail social*, Paris, PUF.

EBOUSSI BOULAGA Fabien, 1977, *La crise du Muntu : Authenticité africaine et philosophie*. Yaoundé, Éditions Clé.

HABERMAS Jürgen, 1987, *Théorie de l'agir communicationnel, Tome 1 : Rationalité de l'action et rationalisation de la société*, trad.fr. Luc Ferry, Paris, Fayard.

HABERMAS Jürgen, 1990, *Science et technique comme « idéologie »*, trad.fr. Jean-René Ladmiral, Paris, Gallimard.

HABERMAS Jürgen, 1989, *Espace public et agir communicationnel*, Paris, Éditions Payard.

HONNETH Axel, 2000, *La Lutte pour la reconnaissance : Grammaire morale des conflits sociaux*, Paris, Éditions du Cerf.

KABA Lansiné, 1995, *L'Islam en Afrique de l'Ouest : Révolution et adaptation*, Conakry, Éditions Gandal.

KABA Lansiné, 2001, *Lettre à un ami sur la politique et le bon usage du pouvoir*, Paris, Présence Africaine.

KABA Lansiné, 2004, *Cheikh Mouhammad Chérif et son temps, ou Islam et société à Kankan, Guinée, 1874-1955*, Paris, Présence Africaine.

LEVINAS Emmanuel,1982, *Éthique et Infini : Dialogues avec Philippe Nemo*, Paris, Éditions Fayard.

MASSARE Lamine & BAMPINI Souglouman, 2025, « La trajectoire politique de Sékou Touré : impact sur le développement de la guinée1 et leçons éthiques », in *Archives Internationales / Afrique Centrale. Une Revue de la Communauté des Chercheurs d'Afrique*, Tome 3 : Sciences Sociales / Sciences Humaines 2, Editions Francophones Universitaires d'Afrique (EFUA-Editions), Lomé, Togo

MBEMBE Achille, 2010, *Sortir de la grande nuit : Essai sur l'Afrique décolonisée*, Paris, Éditions La Découverte.

NIANE, Djibril Tamsir, 2010, *La Guinée à la croisée des chemins : Traditions, Ethnies et Démocratie*, Conakry, Éditions Société Africaine d'Édition.

DIAKHABY Oumar, 2017, *L'ethnicité en Guinée-Conakry : au prisme de l'organisation sociopolitique*, Paris, L'Harmattan Guinée.

RAMADAN Tariq, 2002, *Aux sources du renouveau musulman : D'al-Afghani à Hassan al-Banna*, Paris, Éditions Bayard.

TRIAUD Jean-Louis, 2006, *L'Islam de l'État, l'Islam de la contestation en Afrique de l'Ouest*. Paris, Éditions Karthala.

ABÛ DÂWÛD Sulaymân ibn al-Ash'ath,1998, *Al-Sunan : Kitâb al-Adab*, Beyrouth, Éditions Dâr al-Kitâb al-'Arabî.

IMAM MUSLIM Ibn al-Hajjâj, 2001, *Sahîh Muslim : Kitâb al-Imâra*. Le Caire, Éditions Dâr al-Hadîth.