

André Mary

Le travail symbolique des prophètes d'Eboga :

logiques syncrétiques et entre-deux culturel

Le syncrétique, un génie introuvable

Faut-il souligner le paradoxe qu'il y a à parler de logiques (même en prenant la précaution de mettre le mot au pluriel) en l'associant à un terme qui est généralement synonyme de cumul ou de mélange d'éléments culturels hétéroclites parce qu'hétérogènes ? Le glissement de la métaphore mécanique de l'assemblage au discours enchanté du métissage n'arrange rien, car l'idée d'une fusion parfaite des éléments revient à mettre au défi tout effort d'analyse. Il n'est pas sûr que l'éloge d'une « raison polythéiste » ou la conversion à un « mode de pensée métisse », pour faire allusion à quelques titres d'ouvrages récents¹, aient pris toute la mesure de ce défi. Que dire lorsque les chantres de la culture « postmoderne » réhabilite un syncrétisme « polyphonique » et « baroque » qui ne se contente plus de cultiver la cohabitation des contraires mais prétend assumer, sereinement, le contradictoire en tant que tel ou le « contradictoire » en acte ! (Mary 1992a). L'attention que certains anthropologues, ou une certaine tradition de l'anthropologie (Balandier, Bastide, Augé, etc.), portent aux phénomènes de syncrétisme culturel issus de la situation coloniale, est pourtant inséparable d'un souci de renouvellement de la réflexion sur la logique des procès de symbolisation. Si nous nous sommes intéressé, pour notre part, pendant plus de dix ans à un « culte syncrétique » comme le Bwiti des Fang de l'Afrique Équatoriale, c'est en partant de l'idée que les créations par syncrétisme font appel à une logique complexe (logique du flou, logique faible ou logique paradoxale) qui constitue un vrai défi pour le modèle structural des logiques symboliques.

La duplicité des réactions syncrétiques engendrées par la situation coloniale ou postcoloniale, notamment dans le domaine religieux, trouble

1. J.-L. AMSELLE 1990 ; R. HORTON *et al.* 1990. Pour un compte rendu critique de ce dernier ouvrage, cf. A. MARY 1991.

également les alternatives classiques d'une lecture en termes de logiques sociales (qu'elle soit d'inspiration fonctionnaliste ou stratégique). Difficile de faire, en effet, la part de ce qui relève d'un pur mimétisme témoignant d'une aliénation profonde par rapport à la domination symbolique du Pouvoir blanc, et d'un « syncrétisme de masque » cachant derrière les apparences de la conversion une résistance culturelle souterraine. Ni les lectures populistes en termes d'indocilité ou de ruse du génie païen, ni les lectures misérabilistes en termes de survie symbolique ou de stratégie du pauvre, ne rendent vraiment justice à l'ambivalence des syncrétismes (Mbembe 1988).

L'horreur des mélanges impurs, des contaminations ou de toutes les formes d'hybridation culturelle — horreur que les ethnologues partagent souvent avec les missionnaires pour des raisons sans doute diamétralement inverses — conduit souvent à traiter les phénomènes de syncrétisme comme de simples apparences qu'il faut savoir dépasser pour rejoindre une logique culturelle plus authentique. Mais la quête d'un modèle originellement pur, qui s'avoue parfois dans les notes de terrain, cohabite parfaitement, au sein de la corporation des ethnologues, avec le mythe inversé d'un vieux fond syncrétique dont les cultures présentes seraient dérivées. L'hypothèse d'un syncrétisme originaire, qui sur le fond justifie aussi bien une lecture radicalement discontinuiste des transformations culturelles qu'une lecture insistant sur la continuité des formes historiques, peut même s'offrir le luxe de dénoncer pratiquement l'usage empirique du terme comme une forme de concession ultime au mythe concurrentiel de la pureté originelle des cultures (Amselle 1990 : 184). L'important est de pouvoir retomber sur ses pieds et de s'accorder sur le statut de faux objet du syncrétisme pour mieux éliminer le défi qu'il représente pour la pensée anthropologique : le syncrétisme est partout et donc nul part.

Il est vrai que l'usage spécifique du terme de « syncrétismes », consacré par les typologies des mouvements religieux modernes, se heurte à des contradictions manifestes. Le poids de l'héritage diffusionniste, qui conduit à analyser une culture particulière comme un simple agencement ou dosage d'éléments empruntés à des cultures-mères, prive de fait le concept de syncrétisme de toute limite logique. Quel est le culte qui pourrait ne pas être qualifié, surtout dans ses débuts, de syncrétique ? À l'inverse, qu'est-ce qui justifie l'appellation de « cultes syncrétiques » appliquée à des configurations religieuses dont on s'attache à souligner, au-delà de l'hétérogénéité des matériaux, le caractère de création originale et de système cohérent ? Ou bien la synthèse est achevée, on a affaire, comme on le dit parfois pour les grandes traditions religieuses, à un syncrétisme réussi, et l'appellation de syncrétique ne se justifie plus : ou bien la synthèse est inachevée, et pourquoi pas refusée en tant que telle, et c'est en termes de processus ou de logiques spécifiques qu'il faut poser le problème.

Le fait que les appellations pseudo-savantes de « traditionalismes », « syncrétismes » ou « néo-traditionalismes » soient devenues aujourd'hui, dans certains pays, des catégories de classement indigènes (au même titre que les fameux « animismes » des statistiques officielles) et fonctionnent comme des marques identitaires ou des instruments politiques de stigmatisation de l'autre, constitue un autre problème. L'usage empirique ordinaire de ces termes risque de faire trop de concessions aux discours de légitimation et aux signes de reconnaissance par lesquels ces cultes s'affichent et s'engagent dans les luttes de concurrence présentes. Que certains cultes se réclament d'une idéologie religieuse explicitement « syncrétiste » ne signifie nullement, en effet, que le travail de syncrétisation qui est à l'œuvre dans ces cultes est en soi plus intense ou plus significatif que celui qui s'opère dans des cultes qui en appellent au contraire à un « retour à la tradition ancestrale », autrement dit dans les néo-paganismes en tout genre, souvent inspirés par une population de « lettrés », qui sont en fait les derniers avatars de la modernité religieuse brésilienne ou africaine.

Les antinomies que soulève l'examen de ce pseudo-concept peuvent être en partie levées par la distinction entre le syncrétisme comme produit syncrétique et le syncrétisme comme procès de syncrétisation ou « travail syncrétique », pour reprendre une expression introduite en son temps par J.-P. Dozon (1974). S'interroger sur les logiques syncrétiques à l'œuvre dans les dynamiques interculturelles, c'est prendre pour objet les modèles d'intelligibilité qui permettent de rendre compte du travail de syncrétisation. L'enjeu véritable de ce questionnement ne se situe pas tant au niveau de ce que Bastide appelait le « syncrétisme matériel », disons le mode d'agencement des matériaux ou le dosage des éléments substantiels des cultures en présence. Il concerne ce que le même Bastide appelait l'« acculturation formelle », autrement dit l'éventualité d'un syncrétisme des formes symboliques ou des catégories de pensée (Bastide 1970a : 137). Or, à peine évoquée, cette possibilité d'un syncrétisme, compris comme métissage des schèmes, se révèle à la fois impensable et introuvable. Impensable parce que le travail syncrétique se heurte au principe de discontinuité qui commande la définition même des formes culturelles, leur cohabitation et leur métamorphose. Le concept de « forme », repris de la *Gestalttheorie*, n'est pas à comprendre ici dans son sens morphologique habituel (formes d'expression des significations culturelles), mais dans la définition transcendantale que la tradition néokantienne, avec notamment la notion de forme symbolique d'E. Cassirer, lui confère : principe constituant d'un univers de sens. Introuvable parce que les formations culturelles qu'on appelle syncrétiques — et notamment les cultes afro-brésiliens — ne semblent pas pratiquer à ce niveau le mélange ou l'identification des formes, mais plutôt le dédoublement, l'alternance, ou encore le jeu des correspondances.

Les paradigmes du procès de syncrétisation

Sans ignorer les risques d'un panlogisme faisant fi de la diversité des situations historiques et culturelles, on peut retenir au moins quatre types de paradigmes dans l'approche courante des logiques du travail syncrétique, tous ayant tendance à dissoudre leur objet dans le mouvement même par lequel ils s'efforcent de le penser. Le cheminement de l'œuvre de Bastide, toute entière consacrée à l'étude des cultes afro-brésiliens, peut servir ici de référence puisqu'elle parcourt un à un les divers modèles d'intelligibilité disponibles sans vraiment s'arrêter sur un seul.

I. Un premier paradigme de la syncrétisation nous est fourni par le concept de réinterprétation et par la métaphore bien connue du moule. Herskovits, comme Bastide, ont insisté sur le fait qu'il n'y a pas de syncrétisme sans réinterprétation, c'est-à-dire sans appropriation des contenus culturels exogènes par le biais des catégories de pensée de la culture native. Le concept de réinterprétation se prête à de multiples lectures — sémiologique, stratégique ou herméneutique — exploitant soit les décalages et les combinaisons entre signifiant et signifié (l'altération), soit les déplacements de la valeur d'écart des signifiants (réévaluation), soit les ressources du double sens (reprise interprétante). Mais à partir du moment où la question de la mise en péril des catégories de pensée n'est pas posée (où se trouve exclue l'idée d'une refonte du moule), force est de constater que le modèle de la ruse sémantique présuppose toujours une matrice culturelle suffisamment souple pour digérer tout apport étranger.

La plasticité des cultures païennes n'a pas fini d'enchanter les anthropologues, leur tolérance et leur surabondance attestant malgré tout d'une profonde fidélité à soi. Stigmatisant les usages du concept de réinterprétation, R. Bastide souligne à quel point celui-ci tend à consacrer l'idée d'une « double indissolubilité des mentalités, par delà les apparences » (Bastide 1970a : 139). Il poussait l'impertinence jusqu'à suggérer que ce présupposé — peut-être inhérent à la démarche ethnologique — pourrait n'être qu'une idéologie de Blanc inversée, transformant le discours colonial sur l'incapacité des Noirs à penser comme un Blanc en un éloge de leur résistance culturelle... Le succès de la formule du « syncrétisme de masque » qui permet à l'anthropologue de retrouver, au-delà du malaise que peuvent susciter des manifestations culturelles hybrides, une culture authentique ayant fait le choix stratégique de la clandestinité, pourrait susciter les mêmes réserves. Faut-il exclure que le masque des saints catholiques (le masque étant la métaphore complémentaire et inverse du moule) puisse triompher du visage des dieux africains, ou si l'on peut dire que le masque puisse avec le temps remodeler le visage ?

II. Le second paradigme prend acte de ce démon de l'analogie qui se moque des frontières entre systèmes culturels et pratique allègrement la ressemblance globale et l'abstraction incertaine (Bourdieu 1980). Le

leur de la redécouverte de l'autre en soi ou de soi chez l'autre se nourrit des relations imaginaires entre les croyances (réincarnation et résurrection), les figures (dieux-ancêtres et saints) ou les formes rituelles (rite initiatique et rite baptismal). Les relations en miroir, pour glisser vers une autre métaphore, sont au principe de ce que l'on a parfois baptisé logique des correspondances, la notion de « correspondance » pouvant être comprise dans les termes savants d'équivalence fonctionnelle ou d'homologie structurale, mais aussi dans les termes d'une mystique de la participation.

Ainsi le terrain des religions afro-brésiliennes montre que l'analogie immédiate et partielle entre tel saint catholique et tel dieu du panthéon africain repose d'abord sur la sélection approximative de l'un ou l'autre trait signifiant, considéré pour lui-même. Saint Pierre fait écho au Legba portier et gardien des seuils ; saint Antoine, au milieu des flammes, illustre la maîtrise du feu du dieu solaire ; enfin Lucifer, par son aspect cornu et surtout sa malice, évoque les caprices et les exigences de Legba en matière de sacrifice. L'identification des figures fondée sur le rapprochement d'attributs substantiels semble bien s'établir sur la base d'une sorte de myopie structurale par rapport au culte catholique des saints, mais il arrive que le langage des « correspondances » suggère une sorte d'équivalence fonctionnelle des dieux et des saints prenant appui sur une hypothétique homologie entre les deux systèmes religieux. Les esclaves africains auraient ainsi trouvé dans les saints ce statut d'« intermédiaires » entre les hommes et le Dieu lointain que les dieux, génies ou esprits ancestraux, auraient, paraît-il, toujours assumé. Le dieu-ancêtre africain ainsi promu, par le détour de son identification au saint catholique, au rang de force d'intercession ou de messenger de la volonté divine, intégré dans un « culte des intermédiaires » soi-disant universel, est sans nul doute un bel exemple de produit syncrétique. Mais la reconstruction pseudo-savante que nous propose la théorie des correspondances relèverait plutôt de ce que M. Sahlins appelle la logique du malentendu productif (*working misunderstanding*), autrement dit d'une « mésinterprétation constructive » où s'entrecroisent l'intériorisation des catégories de pensée de l'autre et la redécouverte de sa propre tradition (Sahlins 1979).

III. Dans la pensée de Bastide, la logique des correspondances n'implique pas d'identification : les Noirs du Brésil vont à la messe et au *candomblé*, et ils ne voient pas pourquoi il faudrait décider que l'entité qui vient les habiter, lors des séances de possession, est ou bien un dieu-ancêtre ou bien un saint, elle « participe » des deux statuts à la fois, elle est une et double. La logique de la participation, dans sa version bastidienne, associe correspondance et compartimentage des sphères de l'existence ou des univers logiques. Le troisième paradigme du travail syncrétique reposerait ainsi sur un « principe de coupure » qui permet l'alternance ou la cohabitation, chez un même individu ou au sein d'une même culture, de catégories de pensée en elles-mêmes incompatibles et

irréductibles. La métaphore de la coupure, et la logique paradoxale qu'elle évoque, constituent sans doute l'expression la plus radicale du refus de lier le syncrétisme à un souci du dépassement, de l'intégration ou de la synthèse.

Comment ne pas reconnaître néanmoins, dans cette matrice culturelle qui additionne les dieux comme elle compose sans problème les multiples dimensions de la personne, dans ce bon usage de l'ambivalence qui s'accommode de la coexistence des contraires, une profonde continuité structurale par rapport aux logiques symboliques du « paganisme » ? L'expansion des cultes de possession, à caractère syncrétique ou non, au sein des sociétés du Tiers Monde est souvent liée aux ressources thérapeutiques qu'offre la mise en scène du dédoublement de la personnalité. Ces « zones d'ambivalence » (Bastide 1972) en marge du monde de la vie quotidienne ne permettent-elles pas de gérer les conflits d'identité qui travaillent les individus dans la société globale en « coupant les contraires » ? Le principe de coupure finit, on le voit, par relever d'une logique autre, mystique ou africaine, et le génie du syncrétisme se présente dans ce cas de figure comme l'expression des vertus de tolérance des cultures païennes.

IV. Au-delà de la simple continuité structurale ou des voies douteuses d'une hybridation des formes symboliques qui masque, comme le pense souvent Lévi-Strauss, l'affaiblissement d'une structure expirante, n'y a-t-il donc place que pour des transformations « fortes », en un mot pour des changements brusques ? Si la dynamique du procès de syncrétisation réussit en fait à contourner le principe de la discontinuité des formes, c'est en prenant toute la mesure du fait que la matière est déjà informée et en s'engageant dans ce que Bastide appelle une dialectique de la matière et de la forme :

« L'acculturation matérielle peut bien agir analytiquement, brisant les complexes culturels pour y opérer des choix, en accepter des éléments, en rejeter d'autres ; chacun de ces éléments garde du complexe culturel sa coloration, sa force dynamique : la valeur occidentale empruntée [ou la catégorie indigène reprise] tendra à reconstituer à l'intérieur de la psyché l'organisation mentale qu'elle exprime » (Bastide 1970a : 147).

Bastide retrouve ici les ressources du paradigme du bricolage mythique cher à C. Lévi-Strauss. En lançant l'idée que « le propre de la pensée mythique, comme du bricolage sur le plan pratique, est d'élaborer des ensembles structurés non pas directement avec d'autres ensembles structurés mais en utilisant des résidus et des débris d'événements » (Lévi-Strauss 1962 : 32 et 48), Lévi-Strauss revient sur le principe, énoncé à maintes reprises, selon lequel la genèse d'une structure ne peut se concevoir qu'à partir d'une autre structure, et reconnaît par là même une sorte de pouvoir opérant à la matière symbolique. Le succès de la métaphore du bricolage a pu faire oublier l'idée centrale dont elle était por-

teuse : la matière symbolique récupérée par le bricoleur est marquée par son usage antérieur ; elle est précontrainte, c'est-à-dire qu'elle conserve en partie le souvenir de sa valeur (au sens saussurien du terme) et impose à la configuration où elle s'intègre des effets de système qui peuvent déboucher sur une recombinaison inédite.

Dans son analyse exemplaire de l'immigration et des métamorphoses brésiliennes de la figure d'*Eshu* (Bastide 1970b), ce *trickster* africain, assimilé dans certains lieux culturels à Satan, Bastide nous a fourni la meilleure illustration de cette dialectique de la valeur relative des termes qui provoque une mise en péril des catégories et conduit à une réélaboration des formes symboliques. Lors des situations de rencontre et de confrontation entre figures divines, chacune constitue en effet un faisceau de traits différentiels susceptible d'attirer l'autre dans sa mouvance. Au départ Satan se trouve pris dans les mailles de la figure africaine : la séduction de sa malignité, qui fait écho aux caprices et à l'espièglerie de la puissance protectrice d'*Eshu*, l'emporte sur le principe de sa méchanceté foncière, principe qui est en quelque sorte mis sous le boisseau. La myopie structurale par rapport au système de croyances du catholicisme lusophone, qui rend possible cet emprunt fragmentaire, est en fait toute relative puisque, en un sens, elle revivifie l'ambivalence de la figure diabolique du christianisme populaire. Mais en liant son identité au Prince du mal, *Eshu* prenait le risque d'une mise en péril des catégories de pensée dont il était porteur. Progressivement le dualisme du Bien et du Mal travaille au corps l'ambivalence du *trickster* qui ne sauve son être qu'en jouant sur sa puissance de dédoublement et de démultiplication. Être un et multiple, il devient le chef rebelle d'un monde d'esprits à la fois bons et mauvais : être de l'intérieur et de l'extérieur, il est du côté des esprits gardiens, protecteurs bienveillants des lieux et des corps, et du côté des esprits nuisibles qui viennent d'ailleurs. L'emprise des oppositions hiérarchisées (supérieur/inférieur, spirituel/matériel, lumineux/ténébreux) qui structurent le nouveau monde des Esprits, dans la Macumba et surtout dans la nouvelle religion de l'Umbanda, conduit au morcellement de la figure africaine même si celle-ci ne cesse de se recomposer. Le dédoublement permet, en effet, à l'ambivalence de l'entité païenne de se reconstituer en quelque sorte une nouvelle niche au sein d'une redistribution systématique commandée par la hiérarchie chrétienne du Bien et du Mal, du supérieur et de l'inférieur, du spirituel et du matériel.

Il est difficile de dire si le masque de Satan triomphe en définitive du visage d'*Eshu* ou, pour reprendre le beau titre de Renato Ortiz (1975), si le procès engagé conduit à la mort blanche du sorcier noir. La religion de l'Umbanda représentait incontestablement pour R. Bastide l'exemple le plus achevé d'une « création par bricolage », et c'est sur le terrain du travail syncrétique, accompli au sein de ce corpus de croyances et de pratiques, que la question de savoir si le bricolage conduit ou non à un syncrétisme des formes devait selon lui être posé (Bastide 1970c). Le

redécoupage du monde umbandiste illustre un entrecroisement subtil des schèmes en présence où les oppositions hiérarchiques, constitutives de l'évolutionnisme spirite, composent avec l'ambiguïté des figures païennes pour engendrer des produits hybrides comme les fameux *eshu* baptisés.

Loin d'être assigné au refus de la synthèse, le travail syncrétique peut donc faciliter des transitions ou conduire à des formations de compromis relativement stables reposant sur un véritable entrelacement des schèmes en présence². L'analyste de telle formation syncrétique se doit sans doute d'éviter les pièges à pensée du dépassement dialectique et de la synthèse achevée, mais également le fétichisme de l'ambivalence ou les facilités d'une logique duale, nouvelles versions de l'exotisme. À la façon des formes ambiguës de la *Gestalttheorie*, qui peuvent faire l'objet de deux lectures différentes, selon le cadre de référence adopté, les schèmes que mobilise le travail syncrétique donnent toujours le sentiment de se prêter à une sorte de « double entente ». Un procédé rhétorique, comme celui du dédoublement d'une figure ou d'une catégorie de pensée, peut toujours se lire aussi bien comme le triomphe du dualisme hiérarchique de la pensée chrétienne que comme une ruse ultime de la culture païenne. D'une manière générale, lorsqu'on prend la mesure de la multiplicité des paradigmes qu'un chercheur comme Bastide a pu mobiliser, on est en droit de se demander si le message ultime qu'on peut tirer de son entreprise n'est pas qu'une réalité aussi objectivement ambiguë que le syncrétisme condamne ceux qui essaient de relever le défi à recourir, au moins successivement ou alternativement, à des grilles de lecture en elles-mêmes incompatibles, mais également indispensables.

Prophétisme et travail syncrétique : l'invention de la religion d'Eboga

Nous avons souligné d'emblée le malentendu que suscite l'usage du qualificatif de « syncrétique » comme attribut spécifique d'une formation religieuse donnée, et la reconnaissance simultanée du « syncrétisme » comme processus susceptible d'affecter toute formation culturelle dans ces diverses dimensions (mythes, croyances, rites, mais aussi statuts, rôles et organisation sociale). Rien n'illustre mieux cette source d'incompréhension que les tentatives typologiques visant à opposer, sur le terrain africain, les cultes syncrétiques aux prophétismes messianiques. C'est ainsi que le Bwiti gabonais s'est trouvé très tôt assigné au statut de « culte syncrétique » et que G. Balandier (1971) a fait de l'opposition significative entre le prophétisme messianique des Bakongo et le syncrétisme des Fang

2. A. BABADZAN (1982) nous fournit une remarquable illustration de ces formations en entrelacs dans le cadre du syncrétisme polynésien.

le point de départ d'une interrogation sur les alternatives de réponse à la situation coloniale.

Les figures emblématiques de la première génération du prophétisme africain, les protoprophètes (Harris, Kimbangu) — ceux qu'on a parfois appelés les « christes noirs » — se sont trouvés associés à une entreprise qui comportait une dimension messianique ou millénariste incontestable, au moins au niveau du discours : annonce d'une ère nouvelle pour les Noirs plus ou moins identifiée à l'avènement des Indépendances. Mais les petits prophètes qui ont suivi se livrent, en fait, à un travail syncrétique élaboré, puisant dans les ressources d'identification du prophète messager des temps nouveaux tout en s'installant prudemment à leur compte comme prophète-guérisseur ou prophète-fondateur de culte. Le scénario qui conduit ces petits entrepreneurs de biens de salut et de guérison, de l'errance plus ou moins subversive à l'enracinement dans un culte « syncrétique » localisé, à vocation religieuse ou thérapeutique, permettant de gérer le malheur au quotidien et de faire face à l'attente différée des temps meilleurs, est désormais bien connu. Il conduit à relativiser les lectures du prophétisme comme figure subversive de la crise et mouvement de contestation, de même que celles qui assignent parallèlement les syncrétismes à un rôle plus conciliant d'intégration à la société globale. Avec le recul, il apparaît que l'idéologie du charisme prophétique a surtout permis à certains personnages (à de nouveaux professionnels de la religion) de se bricoler une légitimité d'emprunt qui les place en situation de concurrence non seulement par rapport au prêtre-missionnaire mais également par rapport au chef, devin-guérisseur ou contre-sorcier (Mac Gaffey 1983). Ceci dit, la lutte symbolique engagée contre les fétiches et les sorciers, contre le culte des crânes et des génies, n'empêche nullement de récupérer subtilement à son profit les formes traditionnelles du pouvoir magico-religieux. En un mot, l'invention de la tradition prophétique africaine relève bel et bien d'un travail syncrétique qui associe de façon troublante le cumul ambigu des légitimités et la dialectisation des catégories du pouvoir.

Si la dimension prophétique du Bwiti fang a été plutôt méconnue c'est que, à la différence du harrisme et du kimbanguisme, dont les appellations font d'abord référence au prophète fondateur, l'héritage de la tradition initiatique, qui donne son nom le plus connu au culte, joue ici un rôle décisif. Le caractère très éclaté, segmentaire, du champ culturel gabonais, avec ses multiples sociétés, rendait *a priori* impensable et impossible l'irruption de figures prophétiques court-circuitant l'organisation et l'appareil rituel des diverses branches du Bwiti et prétendant au monopole de la Révélation. La précontrainte structurelle a évidemment beaucoup pesé, et pèse encore, sur le mouvement bwitiste, mais il faut toujours rappeler que le Bwiti des Fang s'est constitué par vagues successives, et qu'on peut au moins distinguer deux temps dans son histoire.

Celui qui conduit les Fang, vraisemblablement dès la fin du XIX^e siècle

et le début du xx^e siècle, à adopter le culte Bwiti des Mitshogo et des Apindji du Sud Gabon selon une pratique d'emprunt qui n'a rien, en tant que tel, d'exceptionnel. L'échange de bons procédés entre ethnies voisines était monnaie courante avant l'arrivée des Blancs et les populations les plus proches des Mitshogo et des Apindji, les Eshira et les Bapunu du Sud Gabon, se sont plus ou moins converties elles-mêmes aux vertus du nouveau rituel avant les Fang ou à la même époque, quitte à revenir à leur propre « fétiche » une fois épuisé l'effet de nouveauté. Pendant près d'une trentaine d'années les chefs de village ou les simples villageois fang qui se sont initiés à l'*eboga*, au début par la médiation de travailleurs immigrés mitshogo ou apindji, n'ont pas fondamentalement modifié la structure socio-symbolique et l'organisation rituelle de cette société initiatique, mises à part l'introduction de la mixité et l'adjonction d'éléments du culte des ancêtres fang, le *hyeri*, qui relève d'un premier syncrétisme que l'on peut qualifier d'endogène.

C'est vers la fin des années 1930, juste avant la seconde guerre mondiale, à la suite d'ailleurs d'un moment d'apogée de la répression exercée par les missionnaires qui va donner au mouvement ses premiers martyrs, que vont se faire entendre des leaders religieux affirmant une volonté affichée de rompre avec les pratiques en cours (cultes des fétiches ou culte des crânes) et de créer un nouveau culte ou plutôt une « vraie » religion pour les Noirs, la « religion d'Eboga », et non simplement une nouvelle branche du Bwiti. Ces réformateurs inspirés vont se proclamer « prophètes », et c'est au nom de leur « message » que les nouveaux disciples se livreront à un prosélytisme actif qui modifiera profondément le paysage religieux gabonais. La fin des années 1940-1950 constitue la phase d'apogée de cette effervescence prophétique marquée par l'émergence de ses plus grandes figures, notamment celle du prophète Ndong Obame Eya, fondateur de la religion Assumgha Ening, le Commencement de la Vie.

L'effervescence prophétique n'a pas mis fin pour autant à la segmentation du champ religieux traditionnel. Chacun des leaders religieux aspirant, pour son propre compte, à créer les conditions d'un rassemblement des pratiques se réclamant de l'Eboga au sein d'une Église nationale, contribue, sans le vouloir, à entretenir un procès de division et de scission ininterrompu au cœur de cette nouvelle religion. Les communautés bwitistes ne sont néanmoins ni des « sectes » concurrentes, au sens moderne et actuel du terme, ni la simple reproduction de l'organisation segmentaire traditionnelle. Leurs guides spirituels se reconnaissent des liens de filiation généalogique, et leur entreprise de fondation s'inscrit paradoxalement dans la répétition du rituel prophétique initial instaurant ainsi une sorte de prophétisme continué. Les prophètes du Bwiti fang sont, de ce point de vue, tout à fait comparables à ceux que Marc Augé (1987) appelle les prophètes de la « seconde génération », ceux qui en Côte-d'Ivoire, mais aussi dans d'autres pays, ont succédé au « protoprophète ». C'est dans un champ de légitimité dominé par la composition des rela-

tions de filiation et de concurrence entre prétendants au pouvoir religieux, et parfois thérapeutique, que s'affrontent ou cohabitent nos « petits prophètes » en inventant chacun pour soi et tous ensemble un des personnages les plus familiers et les plus originaux de la scène africaine actuelle.

L'emprunt du terme de prophète — car personne ne peut douter qu'il s'agit là d'un emprunt à la tradition biblique — est en lui-même significatif, même si la question de savoir ce que l'on met sous le terme est un autre problème et peut prêter, comme nous le verrons, à toutes sortes de montages. Rien n'empêche de considérer que derrière le masque du prophète se perpétue la figure traditionnelle du chasseur de sorciers, et notamment le fameux « prêtre » du Ngil, un culte anti-sorcellerie associé à toutes les crises fang. La revendication du statut de prophète opère néanmoins à l'intérieur d'un champ de représentations de la légitimité du pouvoir religieux qui est fortement marqué par les formes judéo-chrétiennes d'élection qui fondent l'autorité religieuse. Quelle que soit l'idée que chacun se fait de sa « mission », du « travail de Dieu », le terme lui-même fonctionne d'abord comme un symbole, comme un emblème, et dans la lutte pour la reconnaissance l'appropriation des marques distinctives de la légitimité religieuse dominante semble une condition nécessaire, à défaut d'être suffisante. Ce fait de légitimité se retrouve dans la manière dont tous les récits de vocation prophétique insistent sur un passé de « séminariste » ou sur une trajectoire de « futur abbé », en s'empressant, il est vrai, de préciser que la vocation initiale a été plus ou moins volontairement interrompue, à l'appel des ancêtres, ou refusée par les missionnaires.

En adoptant comme modèle d'identification la figure du « prophète » et non celle du « prêtre » ou du « missionnaire », le montage qui se dessine se construit dans un rapport oblique au pouvoir sacerdotal des Églises blanches. Assimiler d'emblée, comme l'a fait souvent l'administration coloniale, la figure du prophète noir à la subversion, ou faire de cette « imitation de Jésus-Christ » une tentative de retournement du message biblique contre l'institution, ce serait encore une fois aller trop vite. Dans la terminologie de M. Weber, le prophète est celui qui se prévaut d'un charisme personnel, qui fait habituellement la force du magicien, pour s'affirmer sur le terrain du prêtre en tant que celui-ci prétend clore le moment de la révélation et s'assurer le monopole de la gestion des biens de salut et de l'interprétation des commandements divins (Weber 1971 : 464). Sur la scène africaine, le charisme n'est pas à ce point éloigné du pouvoir d'institution et la manière dont le prophète noir s'approprie en premier lieu le costume et les insignes du ministère chrétien est hautement significative.

La « candidature » au statut de prophète est d'ailleurs couramment transmise, en toute naïveté, à l'instance de légitimation politique ou religieuse qui incarne le pouvoir blanc dans ses formes les plus éloignées et les plus mythiques. La lettre adressée en 1965 au général De Gaulle en personne par le prophète Ekanj Ngoua est à ce sujet révélatrice : « La première création avait son prophète, Notre Seigneur Jésus-Christ, de la

part de la Religion catholique. Je viens vous informer que je pose très respectueusement ma demande de prophète Eboga de la part des Noirs gabonais. » Le candidat Ekang Ngoua s'empresse d'ailleurs de préciser oralement qu'il a bien réussi « l'examen ». Par un renversement inattendu, qui traduit une certaine forme de lucidité, la démarche laisse entendre que c'est en obtenant le « brevet » de prophète pour celui qui en est le plus digne que la religion d'un peuple se fait reconnaître auprès de l'instance suprême de légitimation (le pape ou De Gaulle). Notons également que chaque « création » ou génération de l'humanité suppose un prophète qui l'annonce, autrement dit, à chacun son tour.

Le prophète et le sorcier : charisme prophétique et pouvoir sorcellaire

Le champ religieux et thérapeutique de la tradition fang s'organisait à partir d'une certaine distribution de forces qui commandait la répartition des pouvoirs reconnus : l'*evus*, le principe sorcellaire plus ou moins diffus et différencié ; le *biang*, le médicament ou le fétiche dont l'usage était sous le contrôle des *bengang* ; le *hyer*, le crâne des morts, ou la statuette du reliquaire, qui attestait de l'alliance privilégiée des chefs de famille ou de clan avec les ancêtres ; enfin les divers dons de voyance et de communication avec les esprits qui étaient l'objet d'un héritage familial ou d'une transmission initiatique. D'une manière générale, on peut dire que les prophètes d'Eboga opèrent une véritable subversion de l'économie de ce système de forces en pratiquant une stratégie subtile de dépassement et de double entente vis-à-vis des pouvoirs en place.

Nul ne peut ignorer le cercle des rapports du prophète et du sorcier, la manière dont le premier se « nourrit » en quelque sorte du second dans une lutte incessante où le sorcier, en acceptant de jouer le jeu de l'aveu, à la limite en répondant au désir du prophète, conforte ce dernier dans sa mission et justifie son existence. Pas de prophète sans sorcier, et cette analyse est évidemment généralisable à l'ensemble des prophétismes africains dans la mesure où ils se donnent comme la seule réponse crédible face au problème de la sorcellerie après l'échec du christianisme. Mais il faut aller au-delà de cette relation de complicité dans l'adversité. Au sein de l'anthropologie des pouvoirs qui sous-tend le système des représentations fang de la réussite des entreprises humaines, la question du rapport du prophète à l'*evus*, le pouvoir sorcellaire, est incontournable. Tout homme n'appartient-il pas, dès la naissance, à l'une des trois espèces (ou des trois « tribus ») qui se définissent par leur relation différenciée à ce pouvoir ? Le *mem* est celui qui a un *evus* fort mais incontrôlé, et par conséquent maléfique ; le *ngolongolo* maîtrise suffisamment l'aptitude au dédoublement que lui procure son *evus* pour anticiper et déjouer les actions des *beyem*, non seulement pour lui-même mais pour l'ensemble

des siens ; enfin le *miêmiê* c'est l'innocent et le naïf qui n'a pas d'*evus* ou dont l'*evus* reste très faible, inconscient des actions qui se trament et condamné à en être la victime.

Si toute entreprise suppose la puissance et la connaissance, et si seul l'*evus* procure la force et la clairvoyance, il va de soi que le prophète ne peut accomplir son travail s'il n'est qu'un *miêmiê*, un cœur pur sans lucidité. Il ne peut être qu'un homme fort. C'est là la première représentation indigène, plus ou moins explicite, que dans la vision du monde fang on peut se faire du « charisme » du prophète. N'est-ce pas d'ailleurs à ces « pouvoirs extraordinaires » désignés sous les termes indigènes de *mana*, *orenda*, *maga*, que M. Weber donne le nom de « charisme » ? Il précise à ce propos que « les pouvoirs charismatiques ne peuvent se développer que dans les personnes ou les objets qui le possèdent en germe mais que ce germe peut demeurer caché si on ne l'incite pas à se développer en l'éveillant » (Weber 1971 : 430). Les Fang s'expriment quasiment dans les mêmes termes pour évoquer la « préparation » ou le « façonnage » de l'*evus* (*akômngé*) qui commande l'accès à toute position de pouvoir et d'excellence dans la société, qu'il s'agisse du chef de village qui a de l'autorité, du grand guérisseur, ou même des danseurs réputés ou des joueurs de *mvet*.

Il est difficile de savoir si la catégorie de *ngolongolo* appartient à la tradition de pensée fang ou s'il s'agit déjà d'une invention propre au Bwiti. Les témoignages les plus anciens ne connaissent apparemment que deux termes : *miêmiê* (ou *mieu*, ou *mimia*) et *nnem*. La catégorie intermédiaire fournit une matrice d'interprétation toute trouvée pour situer le pouvoir de clairvoyance du prophète sans le confondre avec celui qui est par excellence son ennemi, le *nnem*. La posture de l'entre-deux est néanmoins toujours ambivalente, et c'est sans doute là la clef de son succès dans les spéculations bwitistes. Si les positions intermédiaires entre les deux pôles extrêmes n'ont jamais été ignorées, elles se construisent à partir du dédoublement d'un des deux termes. L. Mallart Guimera (1981 : 75) montre comment le système de l'*evus* chez les Evuzok, une population apparentée aux Fang, élabore les variantes possibles en s'appuyant sur un partage premier entre ceux qui ont l'*evus* et ceux qui ne l'ont pas. À partir de là un premier dédoublement intervient parmi les possesseurs d'*evus*, le critère essentiel étant le contrôle de ce pouvoir et son usage (social ou anti-social). Mais la catégorie de *mmimyë* se divise elle aussi entre les simples *mmimyë* et les *mmimyë* « à la tête percée », l'écart entre les non-possesseurs d'*evus* étant fondé cette fois sur l'initiation au culte des ancêtres.

La place médiane du *ngolongolo*, que le prophète serait censé occuper dans le système de pensée fang, est donc à double face. La plupart des discours bwitistes en font un être qui a l'*evus* mais qui sait le contrôler et le mettre au service de la communauté, à l'image des *beyem mam* de la tradition. D'autres formulations laissent entendre cependant que le *ngolongolo* est de ceux qui disposent d'un pouvoir de discernement et de clairvoyance face aux entreprises des sorciers, mais qui ne « se salissent pas les

mains », qui n'y « touchent » pas, qui ne s'engagent pas dans les rapports de force que commande la lutte contre la sorcellerie. Interprété en ces termes, le pouvoir prophétique s'apparenterait alors à celui des *mmimiyē* « à la tête percée », les grands initiés dont on a « cassé la tête » et qui ont, de ce fait, le don de communiquer avec le monde des ancêtres. Le point important est que cette classe d'individus ne tire pas son pouvoir de voyance de l'*evus* mais d'une force d'un autre genre, celle des ancêtres, force qui leur permet néanmoins de voir les agissements des *beyem* dans le monde du *ngwel* sans avoir besoin de s'y rendre.

En se faisant le champion de la lutte contre la sorcellerie, le prophète-*ngolongolo* donne à lire son pouvoir dans les termes de ce langage de la force que d'une certaine façon il récuse. Au regard de sa prétention à se faire reconnaître parallèlement dans un autre champ de légitimité, celui des Églises missionnaires, cet air de famille par rapport aux pouvoirs magico-religieux impose une démarcation d'autant plus nette que la proximité avec la figure du contre-sorcier prête à confusion. L'appropriation de l'idéologie prophétique lui permet, si l'on peut dire, ce coup de force qui consiste à se réclamer d'une puissance à la fois autre et supérieure à toutes les autres, avec laquelle il entretient une relation élective d'alliance. Qu'importe ici les appellations (Eboga, Bwiti, Nzame, etc.), l'essentiel est que la puissance invoquée apparaisse, par le biais de mises en scène appropriées, comme celle qui consiste à brûler publiquement les fétiches, d'un autre ordre par rapport à celles que l'on connaissait jusqu'alors. Surtout qu'il soit bien clair que le prophète n'en est que l'envoyé, l'instrument ou le serviteur, car on ne dispose pas de la force de Dieu comme on dispose de la force de l'*evus*. Le prophétisme fang retrouve par ce biais, à la manière du prophétisme harriste, la matrice de pensée du prophétisme judéo-chrétien. Weber ne remarque-t-il pas, au sujet du pouvoir « magique », que les prophètes judaïques « n'invoquent jamais un tel pouvoir pour attester leur élection et ne le revendiquent d'ailleurs jamais comme un attribut personnel ». Il ajoute que le « sentiment que le prophète a de sa propre valeur s'accompagne toujours de la conscience de n'être que l'instrument de Dieu » (Weber 1970 : 396).

Le prophète de la religion d'Eboga prétend lui aussi s'inscrire dans une logique du « service divin » et non de la « contrainte magique » des dieux, mais son problème est de faire passer auprès des siens ce paradoxe d'un pouvoir qui gagne en puissance en renonçant à recourir aux forces incarnées dans les choses ou les personnes (fétichisme ou sorcellerie). Pour comprendre l'alchimie idéologique à laquelle il se livre, on peut partir du débat quasi théologique sur la position de Jésus — le prophète de la religion des Blancs — par rapport au système de l'*evus*, et plus précisément du témoignage du prophète Ekang Ngoua :

« Jésus était *ngolongolo* : il était indépendant ; il pouvait voir ces choses-là [les agissements des sorciers] sans y toucher ; il n'avait pas en effet tout le pouvoir de *mmem*, mais il avait le pouvoir de Dieu à la place, et ce pouvoir était plus fort, il

n'avait pas besoin de s'en servir comme *nnem*... Donc le *nnem* n'est pas la même chose que la puissance de dieu. »

Le propos est une belle illustration du bricolage auquel se livre le prophète. Dans un premier temps la position de Jésus est rapprochée de celle du *ngolongolo*, celui qui « voit » sans y « toucher », position exemplaire d'indépendance et d'intermédiaire entre le *nnem* et le *miëmië*. Reste que, comme le rappelle par ailleurs Ekang Ngoua, le *ngolongolo* est toujours susceptible de profiter de cette position d'intermédiaire pour « faire le trafic » entre le *miëmië* et le *nnem*, une telle duplicité étant évidemment inacceptable de la part du Christ.

Une première porte de sortie pour sauver la position de Jésus dans le système de l'*evus* est le recours aux possibilités illimitées de la division des types de *ngolongolo*. C'est un procédé classique de la pensée symbolique, particulièrement mobilisée en matière d'« evulogie », que de redoubler la division première par application du principe même de la division à un des termes de la division. L'opposition *ngolongolo/nnem* engendre ainsi une opposition de second rang *ngolongolo-ngolongolo/ngolongolo-nnem*, en plus clair une distinction entre deux types de *ngolongolo*, les *ngolongolo* « purs mais avisés » et les *ngolongolo* qui « font le trafic ». Nous avons vu que ce procédé était déjà à l'œuvre dans la matrice de pensée de la tradition fang et servait à innocenter le *mmimyë* « à la tête percée ». Mais, outre le fait que cette division, qui peut se répéter à l'infini, maintient l'ambiguïté d'une simple différence de degré entre le *ngolongolo* et le *nnem*, elle tend à placer Jésus dans une position de faiblesse relative par rapport au *nnem* puisque, dans cette logique, toute puissance vient de l'*evus*.

Ekang Ngoua sort de cette impasse en faisant référence à un pouvoir de second rang, *a priori* incommensurable avec le pouvoir mortifère de l'*evus*. Si le pouvoir de Dieu, par lequel Jésus compense le fait qu'il n'a pas « tout le pouvoir de *nnem* », est d'un autre ordre que celui-ci, s'il vient « à la place de », Eyene Nzame (litt. « celui qui a vu Dieu ») loin d'être l'archétype du *ngolongolo* n'entretient alors qu'un rapport métaphorique avec cette place. La posture de l'entre-deux qu'incarne le *ngolongolo* dans le système de l'*evus* fournit en fait la métaphore de la position indépendante et médiatrice qu'incarne le Christ au sein du système des relations entre les hommes et Dieu ; c'est en termes d'homologie de position des fonctions d'intermédiaire présentes dans chaque système de forces qu'il faut penser ici. Mais, dans la logique de recomposition auquel se livre le discours du prophète, la métaphore renoue finalement avec un lien métonymique lorsque le pouvoir de Dieu, dont dispose virtuellement Jésus, est posé comme supérieur, « plus fort » que le pouvoir de *nnem*. La « suture » de deux systèmes de force, en eux-mêmes incommensurables, est la seule façon de sauver cette fois Jésus de l'assignation, même métaphorique, à la position de *miëmië*, de naïf et d'innocent, ce qui est impensable de la part d'un personnage qui « chasse le Démon ». Il ne sera pas dit que le Christ a moins de pouvoir que le *nnem*, ce qui serait le cas s'il n'était qu'un *ngolongolo* « pur et simple ».

On retrouve ici les étapes de l'opération de bricolage symbolique dans la formulation savante qu'en donne C. Lévi-Strauss (1962 : 198) à partir des concepts de métonymie et de métaphore :

- I. Suggestion d'une relation métonymique entre Jésus et le système de l'*evus* (Jésus est un *ngolongolo*) ;
- II. Reconnaissance de la limite de cette relation métonymique (Jésus n'a pas tout le pouvoir du *nmem*) ;
- III. Substitution d'une relation métaphorique à la relation métonymique première (Jésus a le pouvoir de Dieu à la place de...) ;
- IV. Transformation de la relation métaphorique en une relation métonymique au sein d'une nouvelle chaîne syntagmatique (le pouvoir de Dieu est « plus fort » que le pouvoir de *nmem*).

Le prophète bwitiste, à l'image de son modèle, se veut à l'interface de deux systèmes de forces ou de deux champs de légitimité. Si l'on peut parler d'une position de « double entente », c'est qu'il cumule à la fois la position de médiateur au sein du système de l'*evus*, intermédiaire ou tampon entre les sorciers et les innocents, et celle d'embrayeur par rapport à un système d'un autre ordre. Mais, dans son esprit, le prophète africain ne tient pas un double discours, il invente une syntaxe inédite où il est possible de conjuguer le pouvoir de Dieu et le pouvoir de l'*evus*, autrement dit d'être bon et fort à la fois.

Des prophètes chez les initiés : expérience visionnaire et révélation prophétique

Nous avons suggéré que le pouvoir prophétique pouvait également se lire dans la continuité du don de clairvoyance que la tradition fang attribuait aux grands initiés du culte des ancêtres, le Byeri. Par le biais de l'initiation au Bwiti des Mitsogho, l'expérience visionnaire, associée à la consommation de la drogue hallucinogène *eboga*, prend le pas sur l'héritage du « don de voyance », et le champ de la vision va s'élargir bien au-delà du cercle des ancêtres familiaux jusqu'aux figures cosmiques (Kombe, le soleil ; Ngonde, la lune ; Ngadi, le tonnerre). L'enjeu n'est pas négligeable quand on sait que la substitution des entités du cosmos aux esprits ancestraux exprime, à sa façon, l'arrachement de l'individu au cycle des naissances et des morts et à la loi du clan. Le syncrétisme visionnaire constitue également la voie privilégiée de la capture du surnaturel chrétien et de la domestication de ses héros familiers (Eyene Nzame, le Christ ; Nyin-gone, la Mère des hommes ; Ekurana, saint Michel Archange)³. Dans un tel contexte, la vocation prophétique devient franchement paradoxale : le

3. Sur un syncrétisme visionnaire équivalent dans ses procédés au cœur de l'expérience mexicaine, cf. S. GRUZINSKI (1992)

prophète fonde son autorité sur la relation élective qu'il entretient avec l'instance suprême, Eboga ou Bwiti, ou avec telle ou telle instance intermédiaire qu'il a rencontrée. Or la vision d'Eboga que procure l'initiation au Bwiti garantit à tout un chacun cette communication privilégiée, à condition bien sûr qu'elle se soumette aux normes de l'enseignement initiatique. Le Bwiti des Fang n'a effectivement pas attendu les prophètes pour mettre à la portée de tous — et même des femmes qui en étaient exclues chez les Mitsogo — une expérience extatique sous contrôle. La question se pose donc réellement de savoir comment les prophètes de l'Eboga légitiment leur prétention à se distinguer de l'ensemble des « visionnaires » que sont les *bandzi* ordinaires. Comment peuvent-ils réussir à la fois à échapper au contrôle social des grands initiés et éviter d'encourager, par leur exemple, une sorte de prophétisme continué et partagé ?

La logique de l'appel dans laquelle s'inscrivent les récits de vocation des prophètes du Bwiti pratique un certain mimétisme par rapport au scénario initiatique, au point que certains prophètes n'hésitent pas à parler eux-mêmes de leur « initiation » pour désigner en fait une révélation dont l'initiative leur échappe totalement, et dont souvent ils commencent par refuser le message. Tout en reprenant le terme d'« initié », Ekang Ngoua en montre l'inadéquation : « Quand je me suis fait initier, ce n'est pas pour aller voir Eboga ou de mon vouloir, c'est Dieu lui-même qui m'a pris... Quand Dieu me parle, quand les Esprits me parlent ils viennent me dire ce qu'on doit faire dans l'Eboga. » La convocation par la maladie, qui est classiquement le signal de l'appel, introduit à une vision originelle et fondatrice qui présente un air de famille avec les visions d'Eboga des initiés, et surtout avec les itinéraires initiatiques qui donnaient accès aux grandes fonctions divinatoires, thérapeutiques ou artistiques dans la société fang traditionnelle. Seule l'attention à un certain nombre de déplacements significatifs permet de lever le paradoxe d'un prophétisme visionnaire émergeant au sein d'un milieu culturel pratiquant la communion extatique avec les dieux.

On peut d'abord remarquer que les « visions » prophétiques ne sont pas des visions d'Eboga, au sens où elles supposeraient, comme le veut la logique initiatique, la consommation à forte dose de la drogue hallucinogène. Dans certains cas, il est vrai, particulièrement dans les récits des prophètes guérisseurs, la vision se produit dans un contexte initiatique et thérapeutique qui comporte une absorption d'*eboga*, mais il est à noter que ce n'est pas le « bois amer » (nom courant de la racine de l'arbuste qui procure la substance hallucinogène) qui est présenté en tant que tel comme l'élément déclencheur de la vision. Le « voyage » du prophète, la captation de son esprit associée à l'entrée dans un état cataleptique qui peut durer plusieurs jours, se dit dans le langage de la maladie soudaine ou de la « mort », de la « chute » à terre, de l'immersion dans la rivière ou encore dans les métaphores du vol aérien. Ce langage est toujours à

double sens puisque si le récit de la chute fait penser à celle de saint Paul sur le chemin de Damas, il faut savoir que traditionnellement l'initiation se dit dans la métaphore de la chute : *ku melan*, s'initier au culte des ancêtres, c'est littéralement « tomber dans le *melan* ». Le scénario de la « mort » du prophète, coupé de l'expérience de l'évanouissement que procure la drogue sacrée, veut signifier la rupture avec les voies ordinaires d'accès aux statuts et aux fonctions du culte. Cet écart distinctif s'impose d'autant plus que le moment prophétique émerge souvent au sein d'un itinéraire de vie marqué par l'errance et l'accumulation de multiples échecs initiatiques. Les prophètes sont stigmatisés comme de piètres « visionnaires » par les grands voyants traditionnels. On voit très bien ici le processus qui conduit celui qui prétend au charisme prophétique à inverser le sens de la stigmatisation qui pèse sur lui et à en faire une occasion de renouvellement des voies légitimes de la communication avec Eboga (compris ici comme l'entité divine suprême).

L'invalidation exceptionnelle et provisoire des vertus de l'*eboga* s'inscrit dans la cohérence d'un mode de révélation fondé sur la captation directe de l'esprit par Dieu. En se plaçant en position d'élu ou d'appelé, le prophète se démarque de la position de simple initié quand bien même celle-ci correspondrait au grade le plus élevé. Cette convocation du prophète, que les initiés expriment en disant que « Bwiti est allé le prendre », ne doit pas pour autant être confondue avec une possession. Dans le champ thérapeutique et religieux gabonais, l'Ombwiri et les cultes apparentés reconnaissent un statut à la possession comme voie de l'élection par les génies, à côté de la vision d'*eboga* (Mary 1983b). Le Bwiti, par contre, même le plus traditionnel, a toujours considéré la transe comme une forme illégitime et déplacée de communication avec les esprits. On aurait pu imaginer que, dans leurs stratégies symboliques de syncrétisation, les prophètes de l'Eboga investissent cette voie de la communication avec les dieux, mais la réhabilitation de la possession ne s'inscrit pas dans la cohérence d'une réforme visant plutôt l'intériorisation des manifestations du divin. L'appel de Dieu est ici à comprendre dans une logique du service qui ne suppose pas que la puissance divine vienne habiter le corps de son serviteur. La révélation prophétique ne se produit jamais de toute façon dans les conditions qui sont habituellement celles de la possession. Le prophétisme visionnaire du Bwiti — toujours très proche sur ce point du modèle judaïque — ne doit rien à l'influence contagieuse de ce que M. Weber (1970 : 389) appelle « une communauté émotionnelle extatique », autrement dit à une situation d'effervescence collective où l'esprit souffle sur l'assemblée des fidèles, prédisposant ainsi les plus réceptifs à l'extase sacrée.

Dans les récits de la « vision » prophétique, le rôle de l'audition est prépondérant. La mise sous le boisseau des effets de la drogue hallucinogène favorise le glissement de la vision « des yeux » vers une vision « du dedans » qui tend à se confondre avec l'écoute d'une voix intérieure.

Entre le voir et l'entendre la distinction s'estompe. Le message prophétique, on l'a dit, prône une élévation du niveau de la rencontre, des membres disparus de la famille ou des ancêtres familiers à celui des entités divines ou des héros mythico-religieux. Or le visiteur divin ne se révèle que sur un mode fragmentaire, à travers des signes, ou justement par la médiation de la voix qui représente en quelque sorte la bonne distance, l'association d'une présence et d'une absence. La voix est surtout le véhicule du commandement et de l'ordre de mission. Les prophètes bwitistes ne cherchent pas, en effet, à s'imposer sur le terrain de la connaissance supérieure par l'apport de techniques savantes ou par la revendication d'une aptitude à l'extase hors du commun. Ils laissent à d'autres le privilège de se présenter comme des « virtuoses de la vision ». Dieu leur a confié un message à transmettre et un travail à accomplir.

La problématique du secret initiatique, qui entoure traditionnellement l'expérience visionnaire, se déplace sur le terrain de la révélation. Le prophète ne peut pas tout dire : comme le précise Ekang Ngoua qui prétend avoir appris le « vrai nom de Dieu », s'il le communiquait, il ferait « éclater la terre ». Le message qui lui a été confié fonctionne comme l'attestation d'une alliance personnelle privilégiée avec la divinité et témoigne de la confiance qui lui est ainsi accordée ; c'est un gage de reconnaissance qui sert de prélude à l'annonce de la mission. En attendant l'accomplissement de celle-ci, le pacte du silence qui protège le mystère de la révélation place le prophète à distance de tout initié ordinaire quel que soit son grade. Il lui permet surtout de se soustraire à toute obligation collective de redistribution immédiate. Sur le plan des procédés de transmission du donné révélé, l'innovation prophétique s'inspire donc de l'habitus des dépositaires de la « Science cachée des choses » en matière de rétention du savoir, mais il en transgresse aussi les règles du jeu en procédant à un coup de force qui reçoit sa sanction de l'ensemble des adeptes qui ont foi en lui et le suivent, et non plus du cercle étroit des « grands initiés ». En s'appropriant, avec une lucidité étonnante, le scénario de la révélation prophétique d'inspiration biblique, nos petits prophètes provoquent ainsi une refonte de la matrice initiatique qui informait l'expérience visionnaire du Bwiti.

Messager, guérisseur et fondateur de culte : le prophète bricoleur

Par certains aspects, la construction de soi à laquelle se livre le prophète africain reprend trait pour trait l'entreprise de démarcation par rapport aux formes païennes du prophétisme engagée par les prophètes judaïques, mais par un jeu de bascule elle emprunte aussi bien le chemin dans l'autre sens en anticipant, si l'on peut dire, le mouvement d'« inculturation » que la théologie missionnaire appelle aujourd'hui de ses vœux. L'oscillation

entre les deux pôles majeurs de légitimité du champ thérapeutique et religieux condamne les candidats prophètes à naviguer dans une situation d'entre-deux où il faut savoir pratiquer un vrai travail de godilleur. La formation de compromis devient encore plus impérieuse lorsque l'entreprise prophétique, qui se donne pour vocation exclusive le « travail de Dieu », se trouve confrontée aux attentes individuelles des fidèles en matière de salut ou de guérison et à la gestion de l'attente collective, régulièrement différée, des temps nouveaux.

L'archétype du prophète, nomade et errant, en rupture avec tout ancrage familial et local, laisse souvent place, en Afrique noire, au prophète-paysan, à la figure singulière du prophète « en son pays » (Girard 1974 ; Augé 1987 : 16). Les prophètes des villages fang ou des quartiers fang de Libreville sont des chefs de famille qui décident de s'installer un jour comme petit entrepreneur de biens de salut, en misant d'abord sur les ressources de la parenté. L'activité prophétique n'est pas liée pour eux au « mouvement » mais au rayonnement à partir d'un centre culturel privilégié, une « chapelle-mère » construite à l'image de la « cité céleste » sur l'emplacement de l'*abègn*, la traditionnelle maison des hommes. Parce qu'ils parlent au nom du Dieu-ancêtre de leurs pères, Nzame, en prenant bien soin de commencer par réciter leur généalogie, ils savent qu'ils seront écoutés des autres clans. Une des initiatives les plus marquantes du prophète Ndong Obame Eya, dans les années 1950, fut de réunir autour de lui, dans son village de Nzobermitang, les représentants de douze clans de la tribu des Betsi, un sous-groupe de l'ethnie Fang. Cette structure socio-symbolique visait d'abord à encourager un réenracinement clanique de l'homme fang et à favoriser, à la manière du mouvement politique *alar ayong* (le rassemblement clanique), la réappropriation des traditions lignagères et l'apprentissage des généalogies. Mais la « canonisation » des douze clans promus au rang de « clans originels de l'humanité noire » — chacun étant représenté à la « porte du Ciel » par les Pères de clan, eux-mêmes identifiés aux « saints apôtres » — préfigurait également la future Église nationale qui était censée ouvrir la voie de la Renaissance, ou tout du moins de la naissance de l'État-nation gabonais conduite par l'élu (au sens politique et religieux du terme) du Bwiti, le président Léon Mba.

On voit bien la logique qui relie les ambiguïtés de ce projet d'une Église nationale, dont le moule est fourni par la matrice d'accueil des patriclans, transfigurée par la grâce de son lien généalogique avec l'assemblée des douze apôtres, à un mode de légitimation de l'autorité prophétique fondé sur la filiation avec le Dieu des Pères. Rappelons cependant que pour abolir le culte des ancêtres, le mouvement prophétique juïque s'appuiera également sur le Dieu ancestral en prenant la précaution, comme le fait Moïse, d'annoncer aux Hébreux que Yahweh était bien le nom du Dieu de leurs pères Abraham, Isaac et Jacob (Ortigue 1981 : 35). Par ailleurs, la promotion des ancêtres claniques fang au statut d'apôtres

et de pères de la nouvelle Église s'accompagne de leur reconnaissance comme « fils adoptifs » de Jésus-Christ. La tradition chrétienne a fait du scandale que représente un fils unique né d'une vierge et mort sans progéniture, sans descendance selon la chair, l'envers d'une réévaluation du schème généalogique qui introduit à l'idée d'une filiation et d'une alliance purement spirituelle incarnée par les apôtres, piliers de l'Église. Tout se passe comme si le travail de rapiéçage de la mémoire collective auquel se livrent les prophètes du Bwiti faisait la suture entre les récits généalogiques du peuple juif et ceux du peuple fang en procédant à l'opération inverse, autrement dit en transformant la métaphore du lien « spirituel » en un lien social d'adoption. Mais l'enjeu du « décalage de généalogie » (Rosolato 1969), qui passe par la rupture inaugurale de la continuité du sang, est conservée, ce qui permet l'ouverture sur le principe d'une parenté symbolique élargie. La religion du prophète, que l'on peut qualifier de « religion du Fils », compose ainsi avec la religion des Pères jusqu'à se muer en une religion de fidèles liant initiation et conversion, communautarisme et prosélytisme.

L'incertitude concernant les frontières de la communauté humaine à laquelle s'adresse la religion d'Eboga est entretenue par la revendication réitérée d'une « religion pour les Noirs ». Le discours de l'égalité et de la fraternité de toutes les races sous le regard de Dieu cohabite sans problème, au cœur du message prophétique, avec une sorte d'apartheid religieux inversé, simple envers de la discrimination pratiquée par la religion des Blancs. L'ambiguïté fondamentale que charrie l'entreprise de « réhabilitation de l'Homme Noir » (*nsur ô mor*) tient à la double source à laquelle elle s'alimente : d'un côté le thème de la trahison ou de la tromperie missionnaire, de l'autre celui de la malédiction des « fils de fétiches », chacun de ces thèmes comportant en lui-même une grande part d'ambivalence.

Le discours de la dénonciation des promesses non tenues ne relève pas uniquement d'une lecture en termes d'illusion entretenue par l'entreprise missionnaire : « Convertissez-vous et vous serez aussi riches que les Blancs » (Fernandez 1982 : 280). La religion du Livre, celle de la Bible mais aussi du bréviaire, a d'emblée été appréhendée comme dissimulant derrière le masque de l'écriture sa vérité ultime. Le succès de la thématique du « secret bien gardé » se nourrit de la mésinterprétation de l'offre religieuse des Blancs dans le cadre des catégories de la logique initiatique du savoir et du pouvoir. Une des grandes révélations du message transmis post-mortem au prophète Ndong Obame Eya par le martyr principal du Bwiti, un des premiers prêtres noirs du Gabon soi-disant assassiné par les pères missionnaires justement pour sa découverte, est que ces derniers utilisent en fait les dons offerts par les Noirs pour le repos de leurs défunts au profit des Blancs. Le choix symbolique des pratiques de prière ou de messe pour les morts comme lieu d'élection de la trahison missionnaire n'est pas innocent. Il facilite le rapprochement avec les préoccupa-

tions chères aux religions des ancêtres et la projection des catégories propres aux religions ethniques sur les manières de faire de la religion des Blancs (communication privilégiée avec les morts, recours aux fétiches, empoisonnement de celui qui a trahi le secret). La conclusion inavouée de cette révélation du prophète est que les missionnaires, en condamnant la pratique des reliques et des fétiches, entendent tout simplement s'en réserver le monopole et les profits. La réplique que représente le principe d'une religion qui prie pour le salut des Noirs relève typiquement, de ce point de vue, de la logique du travail de l'incompréhension (*working misunderstanding*) évoqué par M. Sahlins.

Par rapport aux variantes bien connues de cette thématique du « secret bien gardé », il faut signaler une nuance importante entre l'entreprise prophétique d'un Harris, ou des « Christ noirs » en général, et celle des prophètes de l'Eboga : là où les premiers prétendent dévoiler le secret des Blancs et proposent de se l'approprier, les seconds se réclament plutôt d'un autre secret, celui que procure justement la Science de l'Eboga. Mais ceci n'empêche nullement — par un télescopage des traditions religieuses constamment présent dans les spéculations bwitistes — que se réactive le thème de la dépossession du secret des origines : la mise à mort sacrificielle du Christ n'aurait pas d'autre explication que la jalousie des Blancs découvrant son projet de venir en Afrique apporter l'*eboga* aux Noirs. Il ne fait pas de doute, en effet, que le messie réservait à chacun sa part, la Bible et le calice aux Blancs, le sac d'*eboga* aux Noirs. Le message spécifique du prophète noir vise ainsi à suppléer à la fois au gaspillage du don originel de l'*eboga* par les « fils de fétiches », souvent identifiés à la génération de Caïn, et à la révélation avortée par la faute des Blancs accapareurs.

Tous les prophètes des années 1950 se doivent, par une sorte de rituel d'authentification de la légitimité prophétique, d'avoir annoncé l'avènement de l'Indépendance et la prise en mains par les Noirs de leur propre destinée. Mais la symbiose entre la problématique initiatique et la tentation millénariste a trouvé sa forme historique la plus achevée dans le mouvement Assumgha Ening, et son fondateur Ndong Obame Eya représente incontestablement la figure la plus proche des prophètes messianiques⁴. Dans les années qui précèdent l'Indépendance, ce thème du « commencement de la vie » est bien associé à l'inauguration d'une ère nouvelle d'abondance marquée par la fin du cycle des malheurs, par le retour de la fécondité des femmes, de la fertilité des plantations, et surtout par l'accès immédiat à une richesse et à un pouvoir équivalent et même supérieur à celui des Blancs. En s'appuyant sur les ressources du scénario initiatique de la Naissance, de la Mort et de la Renaissance, Ndong Obame Eya offre aux bwitistes une grille de lecture de la situation collective du peuple fang et une issue aux impasses de son histoire présente :

4. *Assumgha ening*, littéralement, la vie va venir, elle a commencé.

« J'ai vu trois Noirs devant la Porte du Ciel qui surveillaient le passage des Morts et j'ai vu un Noir devant la Porte de la Terre (le futur Président) » (Mary 1983a : 101). Dans l'Assumgha Ening l'attente du millenium se tient néanmoins prudemment à distance de l'histoire immédiate : elle est moins solidaire de l'intervention définie d'une figure salvatrice extra-mondaine envoyée par Dieu que d'une confiance renouvelée dans la vertu opératoire de la trame initiatique. Les « trois Noirs » de la vision prophétique sont en fait les trois grands martyrs du Bwiti et d'une certaine manière ce recours à la médiation de la figure de l'initié-sacrificié, véritable opérateur d'un réamorçage de la circulation du flux des forces vives, renoue avec la fonction restauratrice, et en un sens « salvatrice », qu'assumaient autrefois, dans les périodes de crise, les grands rites d'initiation comme le *So*.

Le message du prophète ne doit pas être compris comme une leçon de sagesse qui laisserait entendre que les souffrances du peuple noir cesseront par la vertu d'une loi fondée sur la simple succession des opposés ; il dépasse également l'évidence commune d'une vie après la mort et la célébration de la vie bienheureuse qui attend les initiés dans l'autre monde. Le « Commencement de la vie » mise sur le miracle de l'avènement de la vie au sein de la « mort » présente. La « résurrection » des vivants, si on peut employer le terme, est d'ailleurs concomitante de celle des esprits puisqu'elle est associée au retour et à l'irruption intempestive des ancêtres et des dieux appelés à venir « prendre le *meyaya* », autrement dit à se revivifier en se mêlant aux vivants. La béatitude des « esprits-saints » (*mbengansisim*) reste en effet affectée par une certaine incomplétude qui ne peut être surmontée sans l'union active des vivants et des morts, ce que les initiés appelle « le grand mélange », l'espoir fou d'un télescopage des contraires, la fusion du ciel et de la terre, de la nuit et du jour, de la vie et de la mort.

Le désenchantement des lendemains de l'Indépendance, la fin de la croyance en l'imminence du millenium, auraient pu encourager soit une fuite hors du monde dans une sorte de repli mystique, soit une gestion résignée du malheur au quotidien. La problématique de l'épreuve et du salut collectif du peuple noir, qui reste au cœur du discours des prophètes d'aujourd'hui, rend néanmoins impossible toute confusion avec les prophètes mystiques de l'Inde ou de la Grèce qui invitent une communauté restreinte et élective d'adeptes, rassemblés autour d'eux, à s'engager dans les voies de l'ascèse et de la contemplation bienheureuse de l'Au-delà. Tout prédisposait le Bwiti, société initiatique offrant l'accès à des visions supérieures et disposant d'un corpus de connaissances ésotériques, à développer une culture religieuse de l'extase ou à engendrer des guru porteurs d'un savoir révélé⁵. Mais les prophètes qui sont « retournés voir »,

5. Rappelons cependant que pour M. WEBER (1971 : 469) « le gourou n'est qu'un maître dispensant sur commande un savoir acquis, il ne répand pas, de sa propre autorité, un savoir révélé ».

usant du privilège d'une communication permanente avec le monde d'Eboga, n'encouragent nullement leurs adeptes à transgresser la règle du jeu de la tradition bwitiste qui veut que l'expérience visionnaire ne soit pas cultivée en tant que telle. La recherche d'une extase réitérée, par le biais d'une consommation abusive d'*eboga* ou par le recours à de nouvelles techniques du voyage mystique, conduirait, dit-on, l'initié ordinaire à une mort sans retour.

Quant à la voie de l'élaboration scripturaire d'une Science des choses cachées, elle semble conduire celui qui s'y engage à l'impasse. L'échec de l'entreprise communautaire du prophète mystique et théologien, à la fois génial et raté, que fut Ekang Ngoua, confirme ce point de vue. En se plaçant dans la position de disciple de Ndong Obame Eya, chargé d'approfondir les « enseignements de l'Eboga », le « prophète-professeur », pour reprendre les termes de ses secrétaires, s'est apparemment fourvoyé dans une spéculation cosmo-théologique qui a pu séduire (et séduit encore) certains lettrés du Bwiti, amateurs de littérature spiritiste, mais qui a irrité les anciens et découragé les plus jeunes de ses auditeurs. La problématique du mystère se condamne souvent au silence, mais elle peut également déboucher sur une inflation de signes qui se veulent le reflet, toujours inadéquat, d'une révélation surabondante. L'imagination spéculative d'Ekang Ngoua cumule ces deux écueils : d'un côté il ne peut donner le vrai nom de l'entité originelle qui précède et transcende toutes les figures connues jusqu'alors, et de l'autre, cette entité se démultiplie en un nombre illimité de manifestations dérivées que le prophète est censé « visiter » régulièrement. L'inflation de ces figures secondes justifie un travail de renomination systématique de toutes les instances que la tradition bwitiste croyait connaître et alimente une rhétorique du dépassement basée sur le principe que toutes les entités connues sont, en fait, des incarnations dérivées de l'instance primordiale. Les simulacres d'écriture, les graphismes abstraits, tous inspirés de ses visions et recueillis soigneusement sur des cahiers par ses secrétaires, relèvent autant de l'expression artistique d'une cosmologie traduite spontanément en graphologie que d'un rapport imaginaire à l'écriture et au statut de « lettré » pas très éloigné de la fameuse leçon d'écriture de *Tristes Tropiques*. Le soupçon de sorcellerie, qui a suivi la mort du prophète en 1978, a sanctionné une personnalité « compliquée » et un « voyage » solitaire qui s'attaquait de front, sur son propre terrain, à la tradition initiatique en bousculant les règles de la maîtrise graduée des énigmes de la connaissance.

Les contraintes historiques et structurelles du champ religieux et thérapeutique gabonais, notamment la séparation traditionnelle du Bwiti et de l'Ombwiri, société thérapeutique à dominante féminine, expliquent sans doute que les prophètes du Bwiti fang ont toujours tenu à se distinguer des prophètes guérisseurs qui combinent le salut et la guérison à la manière de nombreux prophètes africains. Rien ne leur est plus étranger que l'attitude de certains prophètes ivoiriens qui semblent se placer pru-

demment sur le terrain de la guérison pour éviter tout conflit avec les orthodoxies religieuses (catholique, protestante ou musulmane) (Augé 1987). Le souci de se démarquer de toute vocation thérapeutique va de pair avec la volonté de se situer délibérément sur le plan de l'innovation religieuse en concurrence ouverte par rapport aux religions importées. Cela n'empêche nullement les prophètes du Bwiti de confier volontiers, avec une bienveillance condescendante et même un paternalisme protecteur, le soin des malades à des prétendants légitimement reconnus au sein de la branche qu'ils ont fondée, et même aux prétendantes de l'Ombwiri qui se disent aussi prophètes.

Le culte qu'ils prônent n'exclut pas les profits symboliques de la guérison par surcroît consacrant la force supérieure de l'Eboga puisqu'il vise à faire corps contre l'action des *beyem*, des sorciers, par l'accomplissement du *nlem mvore*, la communion des vivants et des morts, mais la responsabilité rituelle n'a pas pour impératif premier la « cure des corps », ni d'ailleurs la « cure des âmes » au sens weberien du terme. Rappelons, en effet, que pour Weber « la cure d'âmes, la sollicitude religieuse donnée aux individus, sous sa forme rationnelle systématisée, est un produit de la religion prophétique révélée » (Weber 1971 : 487). Si la confession en est l'expression privilégiée, elle présente toute sorte d'intermédiaires entre la consultation magique et la forme éthique de l'examen de conscience. Les réformateurs du Bwiti ont, dès le départ, condamné la mise en scène de la confession publique et de l'aveu provoqué dont les contre-sorciers abusaient. La confession auriculaire et individuelle a en revanche toujours constitué un préalable à l'expérience visionnaire. Pour voir, il faut avoir tout dit. Mais en dehors du passage obligé du rituel d'initiation, la vie religieuse du *bandzi* n'est pas soumise à l'obligation institutionnelle d'un « examen de conscience » réitéré répondant aux exigences d'un progrès spirituel de la personne. La « communion d'*eboga* » qui ouvre les soirées de *ngoze*, la cérémonie quasi hebdomadaire, fait l'économie d'une préparation individuelle des corps et des âmes à la venue de Bwiti.

La présence du prophète durant les trois nuits de *ngoze* se caractérise, il est vrai, par des sermons très moralisateurs, mais on se tromperait si l'on en faisait un « prédicateur » exhortant à la moralisation des pratiques, à l'expiation des fautes, à la soumission aux commandements divins. La pureté des corps et l'apaisement des cœurs sont des thèmes non négligeables de son discours, mais la faute est d'abord dans l'inobservance et la déviation rituelle, dans le non respect ou le relâchement vis-à-vis de la tâche à accomplir. La grande affaire des prophètes bwitistes, en tout point comparables aux prophètes zionistes d'Afrique du Sud décrits par J. Comaroff (1985 : 200)⁶, c'est la manière dont on doit effectuer le travail

6. J. COMAROFF (1985 : 200) souligne que les prophètes zionistes, dans la lutte symbolique et le bricolage subversif qu'ils mènent contre les Églises protestantes,

cérémoniel, seule définition authentique du « travail de Dieu ». D'où le souci constant de la correction, de l'application dans la manière de « faire le Bwiti », mais également de l'innovation rituelle. La mission prophétique se donne en effet à voir dans la production liturgique, et le message de chacun se donne à entendre dans l'espace cultuel, le geste rituel et les objets symboliques. Ces fondateurs ou ces rénovateurs de culte sont essentiellement porteurs d'une « mission de salut ritualiste » qui les place cette fois aux antipodes de la mission éthique des prophètes judaïques. On pourrait leur appliquer le qualificatif de « mystagogues » (Weber 1971 : 470)⁷ dans la mesure où ils se réclament d'un « charisme sacramental » dispensateur de techniques rituelles de salut, à distance du charisme magique et de l'autorité fonctionnelle du prêtre. Par opposition aux prophètes éthiques ou mystiques, nous préférons parler de prophètes cultiques. Au terme d'un itinéraire qui conduit chaque candidat à esquisser successivement, ou simultanément, les diverses facettes de la vocation prophétique (mystique, messianique ou thaumaturgique) sans en épouser franchement aucune, la solution ritualiste s'impose comme la seule qui permette de gérer l'attente différée de la Renaissance en s'inscrivant dans une logique du recommencement.

La dialectique de l'ambivalence

Le détour par les hésitations du travail syncrétique auquel se livre le prophète africain pour se construire une sorte d'identité croisée montre que ses bricoles ou ses trouvailles restent marquées par une ambivalence irréductible. Aucun des paradigmes que nous avons évoqués en débutant et que nous avons pu reprendre chemin faisant (le métissage originaire des formes symboliques, la cohabitation enchantée des contradictoires ou la belle complémentarité des contraires, les stratégies du compartimentage, du cumul tactique, ou de la double entente), ne réussit à lui seul à en épuiser le sens. Reste qu'on peut au moins distinguer — peut-être pour mieux les conjuguer — deux types d'analyse de cette ambivalence du syncrétisme : l'une qui serait à dominante culturelle, l'autre qui serait plutôt idéologique.

La posture dans l'entre-deux qu'occupe le prophète africain le rend particulièrement sensible à ce qu'il y a d'équivoque dans les catégories propres à chaque système de sens, et son discours ou sa pratique donne

donnent la priorité au rituel pragmatique sur l'exposition scripturaire. Selon sa formule : « Zionists are what Zionists do. »

7. M. WEBER (1971 : 470). Nous n'ignorons pas que, par d'autres aspects (notamment le pouvoir héréditaire), le mystagogue construit par Weber est bien éloigné de nos prophètes. Mais, une fois relevé le flou ou l'amplitude du terme de « salut magique » associé au salut par les sacrements, l'expression de « charisme sacramental » nous semble pertinente.

souvent l'impression de n'être que le miroir démultiplié de cette équivocité, à défaut de la cultiver pour elle-même. La plasticité des schèmes de la culture africaine en fait néanmoins une matrice d'accueil privilégiée en matière de gestion de l'ambiguïté. Le procédé classique, qui consiste à penser le secret du pouvoir blanc et la malédiction des Noirs à partir du dédoublement de la catégorie de sorcier en sorciers du jour et de la nuit, en sorciers blancs et sorciers noirs, montre comment le dualisme ambivalent du paganisme compose avec les hiérarchies de valeur d'un dualisme plus radical, celui du Bien et du Mal, du Diable et du Bon Dieu. Le système sorcellaire a toujours en effet impliqué le principe d'une démultiplication de la typologie des pouvoirs sorciers dont le fondement n'est autre que l'ambiguïté inhérente à la catégorie de base, une ambiguïté qui semble ne jamais être entièrement levée par le procès de subdivision.

Le jeu de la réplication et du dédoublement est cependant un jeu dangereux : en admettant l'entrecroisement des schèmes de pensée, il conduit à l'affaiblissement du sens des oppositions signifiantes et facilite une refonte du système des valeurs. On aboutit, comme dans le discours du prophète Ekang Ngoua, à laisser entendre non seulement qu'il existe de bons *beyem* et de mauvais *beyem*, ou encore des *ngolongolo* utiles ou des *ngolongolo* malfaisants — ce que l'on savait déjà — mais surtout qu'il devient pensable qu'il y ait des *miëmië* faibles et des *miëmië* forts. Par une série de glissements préparés par la subdivision à l'infini des catégories indigènes, le point d'équilibre n'est plus, comme dans l'anthropologie traditionnelle de l'*evus*, au centre ; la perfection n'est plus dans l'entre-deux ; elle se déplace vers le pôle qui incarne une pureté sans compromis.

L'autre analyse de l'ambivalence du syncrétisme suppose qu'on prenne en compte plus sérieusement l'oscillation constante entre les deux visions du monde antagonistes qui le travaillent, chacune servant alternativement de grille de lecture de l'autre. Le discours prophétique semble soumis (et soumettre ses adeptes) à une situation de *double bind*, en un mot de « double contrainte » où le sujet, confronté à deux visions du monde et aux stratégies de salut qui en découlent, ne peut ni s'en tenir au choix de l'une ou de l'autre, ni ne pas choisir, d'où l'impression d'un jeu de bascule, de rapprochement et d'éloignement par rapport à chacun des deux pôles, chaque option dans un sens se prolongeant dans l'option inverse. Le prophète est peut-être plus que d'autres, par son histoire personnelle (ancien catéchiste ou séminariste), confronté à cette injonction paradoxale, mais il exprime par là l'attitude instable et contradictoire de tous ceux qui subissent une situation de domination sociale et symbolique sans pouvoir s'en distancier et s'offrir le luxe de la relativisation des termes de l'alternative. Le mouvement vers l'autre est aussi mouvement contre l'autre et le retour à soi dénégaration de soi. La question des rapports Blanc/Noir telle que l'aborde le projet d'une « religion pour les Noirs » illustre plus particulièrement cette dialectique de l'ambivalence. Le Noir n'a pas seulement appris dans le regard du Blanc sa différence ; il

a aussi appris sa malédiction. D'où l'appel du prophète à devenir aussi blanc que les Blancs en renonçant à la sorcellerie et au fétichisme. Mais la malédiction va de pair avec la malignité, la double vue : elle dévoile que le Blanc est trompeur, que sa duplicité est à l'égal de celle du Noir. De fait le Noir a renoncé à lui-même, mais il n'a pas obtenu en échange le pouvoir du Blanc. Les choses pourraient en rester là et conduire à une sorte de relativisme ou de pessimisme sur la valeur des hommes au regard de Dieu. Mais le prophète révèle cette fois que le secret que le Blanc garde pour lui n'est finalement rien d'autre que celui qui fut initialement transmis au Noir et qu'il s'est accaparé en « sacrifiant » Jésus. C'est donc en retrouvant le vrai secret de son être originel que le Noir deviendra plus blanc que les Blancs.

Ce type d'oscillation où le second mouvement n'efface pas le premier, le retour à soi n'éliminant nullement l'ambivalence du rapport à l'autre, ne facilite pas l'analyse qui est condamnée, à l'image de cette configuration de pensée, à pratiquer l'alternance des lectures jusqu'à se retrouver en face de contradictions manifestes. Il existe heureusement un rythme dans l'oscillation comme il y a une logique de l'ambiguïté. Comme le dit Y. Barel : « En prenant son temps pour se contredire, la pensée humaine évite de s'affoler » (Barel 1979 : 258). C'est aussi dans cette lenteur de l'oscillation que s'accomplit le travail d'une pensée et qu'on peut le prendre comme objet d'analyse. Pour tout dire, il nous semble que l'ambivalence du syncrétisme, qui peut donner souvent le sentiment d'une impasse, n'est pas incompatible avec une certaine créativité, quand bien même celle-ci ne ferait que déplacer l'ambivalence initiale du rapport à l'autre. En introduisant la notion de « malentendu productif » (*working misunderstanding*), M. Sahlins cherchait à rendre pensable l'idée d'un travail de l'incompréhension à distance du pathos de la communion ou du mariage des cultures. Les productions syncrétiques issues de la domination symbolique du Blanc illustrent la manière dont une culture peut également se construire dans une situation de double contrainte culturelle. Une dialectique de l'assimilation et de l'accommodement des schèmes de pensée peut se développer sur fond d'ambivalence et de double entente.

Université de Caen, 1993

BIBLIOGRAPHIE

AMSELLE, J.-L.

1990 *Logiques métisses*, Paris, Payot.

AUGÉ, M.

1987 « Espace, savoir, pouvoir : les " prophètes " ivoiriens ». Communication présentée au colloque *Space, Power, Representation : Modernity in the Inter-War Years*, Berkeley, décembre 1986, repris in *Gradhiva*, n° 3.

BABADZAN, A.

1982 *Naissance d'une tradition, changement culturel et syncrétisme religieux aux Iles Australes (Polynésie française)*, Paris, Orstom (« Travaux et documents, n° 154 »).

BALANDIER, G.

1971 *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire*, Paris Presses universitaires de France.

BARCL, Y.

1979 *Le paradoxe et le système*, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble.

BASTIDE, R.

1970a « L'acculturation formelle », in R. BASTIDE, ed., *Le prochain et le lointain*, Paris, Cujas : 137-148.

1970b « Immigration et métamorphose d'un dieu », in *Le Prochain et le lointain*, op. cit. : 211-226.

1970c « Mémoire collective et sociologie du bricolage », *L'année sociologique*, vol. 21 : 65-108.

1972 Préface à J. MONFOUNGA NICOLAS, *Ambivalence et culte de possession*, Paris, Éditions Anthropos.

BOURDIEU, P.

1980 *Le sens pratique*, Paris, Éditions de Minuit.

DOZON, J.-P.

1974 « Les mouvements politico-religieux, syncrétismes, messianismes, néotraditionnalismes », in M. AUGÉ, dir., *La construction du monde*, Paris, Maspero (« Les dossiers africains »).

COMAROFF, J.

1985 *Body of Power, Spirit of Resistance. The culture and History of a South African People*, Chicago, University of Chicago Press.

FERNANDEZ, J. W.

1982 *Bwiti, an Ethnography of Religious Imagination in Africa*, Princeton, Princeton University Press.

GIRARD, J.

1974 *Delma, prophètes paysans de l'environnement noir*, t. I et II, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble.

GRUZINSKI, S.

1992 « Visions et christianisation : l'expérience mexicaine », in J. M. SALIMANN, dir., *Visions indiennes, visions baroques. Les métissages de l'inconscient*, Paris, Presses universitaires de France (« Ethnologies ») : 117-149.

HORTON, R. *et al.*

1990 *La pensée métisse. Croyances africaines et rationalité occidentale en questions*, Genève, Cahiers de l'Institut universitaire d'études du développement, n° 19 ; Paris, Presses universitaires de France.

LÉVY-STRAUSS, C.

1962 *La Pensée sauvage*, Paris, Plon.

MAC GAFFEY, W.

1983 *Modern Kongo Prophets. Religion in a Plural Society*, Bloomington, Indiana University Press.

MAILLARI GUIMERA, L.

1981 *Ni dos ni ventre. Religion, magie et sorcellerie Evuzok*, Paris, Société d'ethnographie (« Sociétés africaines. 5 »).

MARY, A.

1983a *La naissance à l'envers. Essai sur le rituel du Bwiti fang au Gabon*, Paris, L'Harmattan.

1983b « L'alternative de la vision et de la possession dans les sociétés religieuses et thérapeutiques du Gabon », *Cahiers d'Études africaines*, XXIII (3), 91 : 281-310.

1991 « Robin Horton en questions », *Cahiers d'Études africaines*, XXXI (3), 123 : 405-410.

1992a « Bricolage afro-brésilien et bricolage postmoderne », Communication au colloque R. Bastide, Cerisy-La-Salle (à paraître aux Éditions L'Harmattan).

1992b *Le défi du syncrétisme. Essai sur le travail symbolique des prophètes et des communautés d'Eboga (Gabon)*, Paris, École de hautes études en sciences sociales. Thèse de doctorat d'État de lettres et sciences humaines, 2 vols, Atelier national de reproduction des thèses, Université de Lille III.

MBIMBE, A.

1988 *Afriques indociles*, Paris, Karthala.

ORTIGUES, E.

1981 *Religions du livre, religions de la coutume*, Paris, Le Sycomore.

ORTIZ, R.

1975 *La mort blanche du sorcier noir Umbanda : intégration d'une religion dans une société de classes*, Thèse, Paris, École des hautes études en sciences sociales.

ROSOLATO, G.

1969 « Trois générations d'hommes dans le mythe religieux et la généalogie », in G. ROSOLATO, ed., *Essais sur le symbolique*, Paris, Gallimard.

SAILLINS, M.

1979 « L'apothéose du capitaine Cook », in M. IZARD, & P. SMITH, dir., *La fonction symbolique*, Paris, Gallimard.

1989 *Des îles dans l'histoire*, Paris, École des hautes études en sciences sociales, Gallimard/Le Seuil.

WEBER, M.

1970 *Le judaïsme antique*, Paris, Plon.

1971 *Économie et société*, t. I, Paris, Plon.