

*Arch. de Sc. soc. des Rel.*, 2003, 124, (octobre-décembre 2003) 49-61  
André MARY

## L'INVENTION CHRÉTIENNE DE L'IDENTITÉ YORUBA

### Les racines missionnaires d'une nation africaine

À propos de :

PEEL (John David Yeadon), *Religious Encounter and the Making of the Yoruba*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 2000\*, 420 p., (bibliogr., index, illustr.) (coll. « African Systems of thought »).

Dans cet ouvrage consacré à la conversion chrétienne des élites yoruba du Nigeria, J.D.Y.P. emprunte les voies du détour historique, et du travail sur les archives missionnaires du XIX<sup>e</sup> siècle, pour mieux revenir au questionnement initial, très contemporain, de sa première monographie sur les fameuses Églises Aladura qui ont fait suite au grand Réveil des années trente (1). Il faut rappeler que les données de ce travail d'enquête engagé dans les années soixante ont alimenté le célèbre débat introduit dans les années soixante-dix par R. Horton sur la « conversion africaine » (2) : une interrogation rétrospective sur le pourquoi et le comment des phénomènes de conversion première à l'islam et au christianisme au sein de certaines populations africaines. Le questionnement cognitif, et quelque peu spéculatif, d'Horton revenait sur les hypothèses de J.D.Y.P. concernant les modalités de l'appropriation du christianisme au sein des Églises Indépendantes, et cela d'autant plus que non seulement les membres de ces Églises africaines étaient d'anciens

---

\* Cette note critique reprend et développe les remarques nécessairement plus restreintes esquissées dans un « point de vue » associé à celui de T. RANGER et Jean-François BAYART autour du même livre publié par *Politique Africaine*, Les Sujets de Dieu, n° 87, Karthala, 2002.

(1) John David Yeadon PEEL, *Aladura: A Religious Movement Among the Yoruba*, Londres, Oxford University Press for the International African Institute, 1968. Précisons qu'*aladura* est un terme yoruba d'influence arabe qui désigne « celui qui prie ».

(2) Robin HORTON, « African conversion », *Africa*, vol. XLI, n° 2, Avril, 1971, pp. 85-108. Sur tout ce débat, nous nous permettons de renvoyer ici à André MARY, « Retour sur la conversion africaine : à propos de Horton, Peel et les autres », *Journal des Africanistes*, n° 68, pp. 1-2, *Parcours de conversion*, 1998, pp. 11-20.

pratiquants des Églises chrétiennes établies, mais que tous les membres des Églises historiques missionnaires se révélèrent « *aladura* dans l'âme ». C'est donc l'enjeu contemporain de ce qu'il faut appeler en fait une « re-conversion africaine » du christianisme qui a conduit à reconsidérer les motifs et les malentendus de la conversion historique ou de l'adhésion initiale aux religions missionnaires. Toute conversion implique une reconversion d'identité et donc un retour sur le sens des adhésions premières ou de l'engagement initial.

Revisitant aujourd'hui le dossier historique de la rencontre religieuse entre les Yoruba et les missionnaires sur la base d'un corpus exceptionnel de lettres et de journaux de la Church Missionary Society remontant à 1830, l'auteur intègre désormais la problématique de la « conversion », « the path to conversion », dans une approche plus globale et plus politique de la formation de l'identité Yoruba, « the making of the yoruba », en mettant en évidence le rôle majeur des agents missionnaires (européens et africains) dans l'éveil d'une conscience nationale, d'un « peuple » yoruba. Il n'est nullement question pour autant de noyer l'œuvre missionnaire dans le cadre élargi de l'entreprise coloniale, ni de reprendre les travaux des historiens nigériens sur la formation chrétienne des élites politiques modernes (3). Il s'agit plus fortement pour l'A. de prendre toute la mesure de l'idée qu'une « nation » est sur le fond un projet culturel et même religieux et d'affronter le paradoxe qui veut que c'est en se faisant chrétiens que les Egba ou les Ijesha sont devenus des « Yoruba », l'ethnonyme retenu par les fils d'esclaves convertis de Sierra Leone de retour au pays, les *returnees* qui seront les premiers agents missionnaires indigènes.

## Le chemin de la conversion

Dans une première contribution, très construite et documentée, sur la conversion historique des Ijebu (sous groupe yoruba), l'A. précisait : « By « conversion » I mean the process by which the primary religious identification of a people changes » (4). En reprenant cette définition dans le chapitre 8 du présent ouvrage (« The path to conversion », p. 216), J.D.Y.P. précise bien que cette problématique de l'identité ne comporte aucune concession à l'idée proprement religieuse d'une expérience intérieure de « changement de vie ». Mais la primauté accordée à la question de l'identité religieuse, comme source de l'identification sociale des sujets, permet d'interroger et de bousculer le socle des évidences qui alimentent les explications les plus courantes des processus de conversion religieuse : la quête de bien-être, la recherche du pouvoir, le désir de savoir, le souci de l'efficacité, le calcul de l'utilité, et autres. Il n'y a pas d'univocité pour les « convertis », même dans un contexte historique et culturel donné, dans les critères qui président à l'appréciation de l'efficacité d'une technique, de la supériorité d'un pouvoir, de la valeur d'une richesse ou même de la largeur de vue d'une cosmologie. Évoquant la

(3) Cf. entre autres J.F.A. AJAYI, *Christian Missions in Nigeria 1841-1891. The Making of a New Elite*, I, Londres, Longman, 1965 (coll. « Ibadan History Series »).

(4) John David Yeadon PEEL, « Conversion and Tradition in two African Societies: Ijebu and uganda », *Past and Present*, n° 77, 1977, p. 108.

question de savoir si les ressources de pouvoir qu'offrent les religions missionnaires suffisent à justifier certaines conversions, notamment celle des chefs traditionnels, la réponse de Peel est significative : « Only if the power is deemed so intrinsic to the religion that it furnishes a sufficient proof of validity, need conversion follow. And this seems to be so only if a *people's identity* (that is to say, the *sense of what they are*) does not critically rest upon their religion. » (5) Autrement dit, la question du pouvoir, qui est censée commander l'attrait de la conversion aux ressources des Blancs, ne peut être séparée de ce qui fait sens pour les sujets.

Le sens aigu de la spécificité des styles de vie religieux autant que celui de leur plasticité a toujours conduit l'A. à récuser toutes les lectures unilatérales du changement religieux, les modèles simples et élégants qui ne sont même pas faux mais qui ne sont jamais à la hauteur de la complexité des processus en jeu. Le pragmatisme indéniable des religions dites traditionnelles et le matérialisme de leurs préoccupations magiques ou mystiques n'ont jamais empêché que la recherche du pouvoir (le pouvoir sur les choses n'étant jamais séparé du pouvoir sur les hommes) y cohabite, surtout dans les périodes de confusion, avec une demande de sens ou d'explication. Le changement religieux qui se négocie dans le monde yoruba pendant tout le XIX<sup>e</sup> siècle répond aux troubles des esprits et aux conflits entre cités (Abeokuta, Ibadan, Lagos) attisés par la présence européenne. Il est solidaire de l'élargissement de l'horizon d'expérience et de la vision du monde des populations, et ce n'est pas par hasard que les meilleurs alliés des missionnaires seront les fameux *returnees* de Sierra Leone dont certains sont passés par Londres pour leur formation. Mais comme le dit J.D.Y.P., en se démarquant de l'approche cognitive d'Horton, la conversion ne peut se lire comme un simple « changement de *Gestalt* des individus » (6), comme une mutation des formes symboliques et des catégories de pensée, elle s'inscrit dans une négociation complexe entre des structures de pouvoir, religieux et autres (chefferies, prêtres ou devins), dans une confrontation des sources de maîtrise des forces (gagner la guerre ou faire tomber la pluie), et des formes de contrôle des dispositifs rituels d'initiation (circoncision et baptême), ou encore dans le défi des formes narratives (tradition orale ou texte biblique) qui justifient le sens de ce que l'on fait. La conversion au christianisme, précédée en ce pays yoruba par le modèle qu'incarne l'islam, est un acte social risqué de rattachement à une communauté témoignant d'un nouveau style de vie. Les stations missionnaires n'ont pas toujours encouragé, comme au Congo, la création de « villages chrétiens » mais les opportunités offertes par la conversion ont pour envers l'exclusion de certains rites familiaux et parfois les persécutions. Les perspectives de promotion sociale, notamment pour les jeunes hommes, ne se confirmeront que plus tard avec l'entrée dans la situation coloniale au XX<sup>e</sup> siècle. Dans cette phase de la « rencontre » qui va de 1830 à 1880, les initiatives et les marges de liberté dont disposent les agents religieux, notamment indigènes, leurs stratégies intellectuelles de persuasion, leurs tactiques de prosélytisme et d'implantation des lieux de culte, apparaissent tout aussi incertaines et en même temps déterminantes.

Horton stigmatisait dans les premiers écrits de J.D.Y.P. une dérive néo-wébérienne liée notamment à son usage du concept de « rationalisation » des croyances, mais le wébérianisme de l'A. est d'abord épistémologique, il est lié à

(5) John David Yeadon PEEL, 1977, *op.cit.*, p. 127, souligné par nous.

(6) John David Yeadon PEEL, « The Pastor and the Babalaow: the interaction of religions in nineteenth-century Yorubaland », *Africa* 60 (3), 1990, p. 338.

son sens de l'individualité historique des agents engagés dans la « rencontre religieuse ». Le modèle d'analyse « interactionnelle » des récits biographiques de conversion et des formes du dialogue entre les pasteurs et les *babalawo* du culte d'Ifa que nous fournit l'A. dès 1990 constitue sur ce plan la meilleure introduction à l'œuvre d'aujourd'hui (7). La thèse hortonienne selon laquelle : « the explanation of change has to be grounded in an appreciation of the continuities through change », conserve quelque écho dans cet ouvrage écrit trente ans plus tard, mais le paradigme dialectique ou « dialogique » de l'interaction a fait son chemin au cœur de l'œuvre de J.D.Y.P. La « rencontre religieuse » qui nous est relatée ici est explicitement aux antipodes d'un modèle continuiste mettant l'accent sur les ressources illimitées d'adaptation et d'appropriation d'une matrice cosmogonique et religieuse yoruba et réduisant l'apport des religions du Livre à un simple rôle de catalyseur. L'hypothèse d'un renforcement mutuel des réinterprétations missionnaires des données cosmologiques africaines et des appropriations indigènes des religions du Livre, que R. Horton reprend explicitement dix ans plus tard dans une de ses grandes synthèses dont il a le secret (8), doit beaucoup aux remarques critiques de son collègue. Les métaphores de la « rencontre religieuse » ou du « dialogue » entre les pasteurs et les *babalawo* évoquent par contre plus nettement la « longue conversation » des missionnaires et des Tswana qui est au cœur de l'œuvre maîtresse de J. et J. Comaroff (9). Mais le moins qu'on puisse dire est que la « rencontre » et le dialogue entre des entreprises scientifiques pourtant aussi proches tournent court (10). On peut comprendre que le sens de la singularité religieuse de l'entreprise missionnaire puisse être irrité par une approche aussi globale de la « formation du sujet colonial » que celle que nous offrent les Comaroff, mais la vision « too simple » (disons instrumentale et fonctionnaliste, pour ne pas dire néo-marxiste) de l'œuvre missionnaire que l'A. s'évertue à retenir des travaux des Comaroff est le produit manifeste d'une simplification, d'autant plus étonnante qu'il reconnaît leur souci commun de la contradiction et de l'ambivalence présentes au cœur des relations incertaines et complexes entre mission et colonisation (p. 5).

Au delà de l'air de famille des paradigmes ou des métaphores de la « rencontre », c'est l'approche comparative qui mériterait d'être poursuivie par la confrontation systématique entre les Yoruba et les Tswana (ceux du Sud comme ceux du Nord (11)). Ces deux chantiers de l'histoire de la christianisation africaine

(7) *Idem.*

(8) Robin HORTON, « Judaeo-Christian spectacles: Boon or Bane to the study of African religions ? », *Cahiers d'Études africaines*, 96, XXIV-4, 1984, pp. 391-436.

(9) J. J. COMAROFF, *Of Revelation and Revolution, Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*, vol. 1, Chicago-Londres, The University of Chicago Press, 1991.

(10) Le volume II de *Of Revelation and Revolution, The Dialectics of Modernity on a South African Frontier* (J., J. COMAROFF, Chicago-Londres, The University of Chicago Press, 1997) qui consacre une bonne partie de son introduction à répondre aux critiques antérieures, et notamment à celles de J.D.Y. Peel, est manifestement ignoré et même absent de la bibliographie. Ce deuxième volume est pourtant plus spécifiquement consacré à l'entreprise missionnaire, ses principaux chapitres concernant les agents pasteurs ou prophètes, la question de l'indigénisation, les formes de la prédication et les stratégies de conversion, autant de sujets pour une comparaison située qui a toujours été au cœur des préoccupations de J.D.Y. Peel.

(11) Cf. Ornulf GULBRANDSEN, « Missionaries and Northern Tswana Rulers: who used whom? », *Journal of Religion in Africa*, XXIII, 1, 1993, qui souligne que les Tswana du Nord ont été moins directement marqués par la polarisation Blancs/Noirs et la dichotomie chrétiens/païens qui travaillent ceux du Sud étudiés par les Comaroff.

(et de l'africanisation du christianisme) portent sur un processus de longue durée équivalent (1830-1910) et mettent en scène des acteurs et des stratégies issus de deux entreprises missionnaires britanniques très proches, la CMS (Anglican Evangelical Church Missionary Society) pour le Nigeria et surtout la LMS (Congregationalist London Missionary Society) pour l'Afrique du Sud. Le choix d'exposition d'un scénario interactif de la rencontre qui est celui de l'ouvrage de J.D.Y.P. conduit l'A. à ne pas s'attarder sur la culture évangélique, les structures organisationnelles et les stratégies missionnaires qui caractérisent la CMS par rapport aux autres dénominations congrégationalistes ou wesleyennes (12). Les cultures évangéliques de ces dernières en matière de réveil, de conversion et d'action dans le monde, étaient sans doute plus radicales que celles de la CMS, comme l'illustre la stratégie missionnaire des wesleyens qui misaient sur une totale « régénération » des populations et donc sur la rupture avec les traditions locales. Mais avec le temps et l'expérience, les politiques d'évangélisation vont à la fois se rapprocher et se différencier en se contextualisant, en cherchant des ponts avec les croyances indigènes et en participant à la formation des identités ethniques locales. L'écart entre les mondes locaux et les ordres coutumiers (*fashion country*) en présence est évidemment important, mais on retiendra particulièrement la donne comparative que représentent, dans le cas de la christianisation des Yoruba, l'antériorité et la concurrence de l'islam, cette religion « africaine du Livre ».

## Lire les récits missionnaires : entre histoire et anthropologie

L'ambition de J.D.Y.P. n'est pas de nous fournir un modèle explicatif global, un nouveau paradigme de l'interaction coloniale, qui permettrait d'aller au delà du constat de la pluralité des facteurs et des motifs des acteurs. Le modèle matriciel qu'il esquisse chemin faisant au début du chapitre 6 ne vise pas à réviser les schémas à la fois unilinéaires et dualistes de la conversion hortonienne (micro/macro, pratique/théorie), ni encore moins à concurrencer le modèle dialectique ou « dialogique » particulièrement complexe de l'interaction que construisent les Comaroff à partir de l'opposition complémentaire de l'idéologie et de l'hégémonie (13). La discussion sur les préalables d'un modèle théorique lui paraît moins importante que les conditions méthodologiques de validité des propositions qu'on avance. La « priorité épistémologique de l'interaction » (14) telle que l'A. la conçoit et la pratique dans l'approche du procès colonial est d'abord issue d'une contrainte méthodologique forte : la nécessité de prendre acte du fait que les données

(12) La bibliographie citée en note est pourtant abondante. Pour une présentation, Cf. Steven MAUGHAN, « "Mighty England do Good": The Major English Denominations and Organisation for the Support of Foreign Missions in the Nineteenth Century », in Robert A. BICKERS and Rosemary SETON, *Missionary Encounters, Sources and Issues*, Londres, Curzon Press, 1996 ; et en français l'étude comparative très éclairante de Bernard SALVAING, *Les Missionnaires à la rencontre de l'Afrique au XIX<sup>e</sup> siècle (Côte des Esclaves et pays yoruba, 1840-1891)*, Paris, L'Harmattan, 1994.

(13) Nous renvoyons sur ce sujet à André MARY, « Conversion et conversation : les paradoxes de l'entreprise missionnaire », *Cahiers d'Études africaines*, 160, XL-4, 2000, pp. 779-799.

(14) L'expression se réfère à l'article de 1990 (*op. cit.*) qui en fournit l'exposé le plus systématique mais le principe en est repris dans le présent ouvrage pp. 22-23.

historiographiques à partir desquelles s'élabore toute construction intelligible de ce processus sont de nature interactives puisqu'elles découlent de la rencontre elle-même. L'historien n'est sans doute pas dans la posture de l'ethnologue qui, selon une formule de Marc Augé, est toujours : « contemporain de l'énonciation et de l'énonciateur » (15), et cette « contemporanéité » a pu être mise en avant comme une ligne de démarcation entre anthropologie et histoire. L'A. ne cesse lui-même de souligner l'écart qui existe entre une enquête anthropologique qui se nourrit du présent des interactions possibles entre l'ethnologue et ses informateurs et peut contribuer ainsi à la production de ses données, et une recherche sur archives qui n'a pas la même maîtrise de ses sources et donc les mêmes possibilités de « manufacture » des données transmises (16). La distance affichée par J.D.Y.P. vis-à-vis des anthropologies contemporaines de la « religion traditionnelle yoruba » se nourrit entre autres de ce soupçon épistémologique. Mais l'humilité de l'historien face aux faits le conduit à prendre acte à un autre niveau de la dimension interactive qui est au cœur des données historiographiques puisqu'elles sont elles aussi, par définition, le produit d'une rencontre entre un témoin et ses interlocuteurs. Le fait que le témoin soit, dans ce contexte historique principalement, un agent missionnaire qui est à l'initiative de la rencontre avec « l'indigène » ne contribue pas à faciliter l'évidence de la dimension interactive du témoignage puisque celui-ci n'est jamais recueilli ou transmis que « d'un seul côté ». Mais si la chance sourit à l'historien et si le témoignage est celui d'un agent missionnaire « indigène », l'hybridité du personnage oblige à admettre qu'il peut être en partie « des deux côtés ».

Le corpus des extraits de journaux missionnaires de la CMS constitué à partir de 1830 offre cette chance puisque plus de la moitié de ces témoignages sont issus de « native agents », même si l'origine de ces « indigènes » n'est pas une garantie d'authenticité puisqu'ils sont, pour la plupart, des descendants d'esclaves yoruba christianisés de retour de Sierra Leone. Le caractère d'exception de ce corpus montre, s'il en était besoin, que la contrainte méthodologique de l'interaction qui exclut le recours à des données antérieures au premier contact laisse place à une grande marge de jeu et que l'humilité de la posture empirique ne peut dissimuler les choix épistémologiques. Ce ne sont pas seulement les données de son corpus, comme J.D.Y.P. tend à le laisser entendre parfois (17), qui l'ont conduit à renoncer au projet hypothétique d'une reconstruction de la religion « traditionnelle » yoruba car il n'a jamais cessé de pourfendre l'idée même qu'il existe une religion « traditionnelle » en soi (18) : la pluralité disséminée des cultes yoruba était déjà travaillée par l'islam et le noyau de ce « système », le culte d'Ifa, sans doute le produit d'un syncrétisme antérieur. Il y a surtout un paradoxe, souvent souligné par l'A., à vouloir comprendre le changement religieux en reconstituant au préalable la belle totalité d'un système religieux « pré-colonial » à partir de données essentiellement contemporaines. Selon l'heureuse formule : « Pour nous, la religion

(15) Marc AUGÉ, *Non-Lieux, Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Seuil, 1992, p. 17.

(16) Cf. John David Yeadon PEEL, « Problems and opportunities in an anthropologist use of a missionary archive », in Robert A. BICKERS, Rosemary SETON, *Missionary Encounters, Sources and Issues*, Londres, Curzon Press, 1996, p. 72.

(17) John David Yeadon PEEL, *op. cit.*, 1996, p. 73.

(18) John David Yeadon PEEL « Syncretism and Religious Change », *Comparative Studies in Society and History*, 10, 1968, pp. 121-141.

traditionnelle ne vient pas en premier, mais ce qui vient à sa place c'est la rencontre du pasteur et du *babalaow* » (19). Pour autant, et c'est peut-être le cœur de la discussion qu'impose le travail subtil d'analyse du corpus en question, la dimension interactive des archives missionnaires de la CMS (ou d'autres) n'est nullement incompatible avec la légitimité d'une analyse prenant en compte les différences spécifiques entre religions « païennes » et religions « chrétiennes » mises en avant par les acteurs eux-mêmes, différences qui, à défaut d'être authentiques, donnent sens aux différends qui opposent par exemple les pasteurs et les *babalaow*.

Le débat qui entoure le mode de lecture des *missionary narratives* (lettres, journaux, témoignages des récits missionnaires) a beaucoup agité le monde de l'anthropologie historique (ou de l'histoire anthropologique) de ces dernières décades. Le privilège accordé aux narrations missionnaires par rapport aux récits indigènes (des convertis ou des païens, des gens ordinaires ou des chefs) dans l'« ethnographie d'archives » que pratiquent les Comaroff a suscité les plus vives critiques de la part des historiens, J.D.Y.P., T. Ranger et bien d'autres. L'introduction du volume II de *Of Revelation and Revolution* (20) prend la peine de répondre systématiquement à ces critiques et corrige en partie les choses par quelques chapitres consacrés aux pasteurs, catéchistes et prophètes, en un mot aux agents « indigènes ». Le corpus des « native agents » de la CMS – dont on ne retrouve pas d'équivalent au sein de la LMS ou des autres organisations missionnaires britanniques – a un caractère exceptionnel au regard de la faiblesse singulière de la tradition narrative chez les Tswana, un constat empirique selon les Comaroff, et non généralisable, même aux peuples voisins. Mais on peut avoir le sentiment dans cette controverse d'un dialogue de sourds qui accentue le fossé entre le privilège accordé à des journaux de missionnaires ou d'administrateurs (Moffat, Livingstone, Read, Campbell, Mackenzie, etc.), ayant donné lieu à des ouvrages publiés de longue date, et le recours inestimable à des documents qui sont des extraits de rapports journaliers transmis régulièrement par les évangélistes aux supérieurs de leur ordre missionnaire. Ces extraits de première main ne sont pas les journaux intimes ou les chroniques du quotidien tenus par les agents et J.D.Y.P. souligne suffisamment lui-même à quel point ces « journal extracts » témoignent de modes de contrôle du discours (et de l'action missionnaire), le recours aux figures bibliques imposées étant particulièrement prisé des agents africains (p. 17). La relativité des écarts de points de vue liés aux sources disponibles est renforcée par l'incertitude identitaire des agents chrétiens africains, ces *returnees* portant des noms anglais (Johnson, Crowther, ou White) et souvent perçus par les populations locales comme des *oyinbo*, des « hommes blancs », comme certains le notent dans leurs journaux, des « évolués » qui vont former la future élite lettrée yoruba (21). À titre de comparaison, les Comaroff insistent également sur le rôle essentiel de ces médiateurs ou courtiers culturels (*cultural brokers*) : des premiers assistants prédicateurs envoyés sur le front par les missionnaires aux prophètes fondateurs et gestionnaires d'Églises indépendantes. Chez les Tswana comme chez les Yoruba, l'« agencéité chrétienne indigène » des catéchistes et évangélistes se caractérise par

(19) John David Yeadon PEEL, 1990, *op. cit.*

(20) *Op. cit.*, pp. 42-52.

(21) Il est significatif que dans l'exploitation qu'il fait lui-même de ce corpus de journaux missionnaires de la CMS, Bernard SALVAING (1994, *op.cit.*) éprouve le besoin dans les citations de préciser à côté des noms britanniques qu'il s'agit « d'Africains ».

une plus grande lucidité quant aux écarts ou confusions entre le message biblique et les attentes « païennes », en matière notamment de guérison et de « médecines », mais ce souci de faire la différence (en réaction contre l'angélisme ou le racisme de certains missionnaires européens) se traduit dans l'action par des attitudes qui peuvent être apparemment opposées : d'un côté l'excès de zèle ou d'orthodoxie dans la condamnation des traditions partagé par les premières générations de convertis, dont le prototype même et la consécration est S.A. Crowther, le premier évêque anglican noir ; de l'autre une exigence d'inculturation avant la lettre de l'éthique chrétienne et de la piété évangélique qui peut conduire à la revendication d'une Église « autonome » et d'un « pastorat indigène », comme chez les leaders de la seconde génération dont la grande figure reste J. Johnson. Lorsque ce dernier voulut interdire les noms anglais lors des baptêmes dans sa paroisse de Lagos, il se heurta d'abord aux chrétiens africains qui allèrent baptiser leurs enfants ailleurs.

Le rôle de ces agents indigènes dans la construction d'un nationalisme culturel inscrit dans l'imaginaire chrétien du Plan de Dieu et de la résurrection du peuple yoruba est particulièrement illustré par l'apport d'un autre pasteur lettré comme Samuel Johnson, l'auteur de la fameuse *History of the Yorubas* (p. 304). Il est clair que pour J.D.Y.P. le développement de la conscience historique d'une identité nationale et la possibilité d'une action sur le cours des choses passent par l'appropriation de formes discursives d'expression et par une mise en récit (et même en intrigue) des événements du passé et donc la construction d'une mémoire collective empruntant en l'occurrence la trame de l'Ancien Testament. Mais, selon la formule, « telling is doing », la conscience historique ne peut être confinée à un mode d'expression narratif et discursif dont la maîtrise écrite reste le privilège de l'élite lettrée africaine. Les Comaroff soutiennent, en contrepoint, que l'émergence d'une telle conscience peut se décoder dans le discours messianique de prophètes africains, souvent analphabètes, ou se loger dans le langage non-verbal et implicite de l'activité symbolique la plus quotidienne. Les Tshidi, nous disent-ils, « parlent » avec leur corps, dans la lenteur de leurs gestes, dans le choix des matières et des couleurs de leur vêtement, ou dans les formes architecturales de leur maison, et leur mode d'appropriation du christianisme passe par cette culture matérielle. La possibilité de lire « par-dessus leurs épaules », en prenant le relais des missionnaires, comporte sans doute un réel danger de surinterprétation mais on ne saurait opposer ici une lecture anthropologique misant sur le sens implicite des formes symboliques (verbales ou non) ou sur les « schèmes inconscients de la pratique », et une lecture historienne s'en tenant au contenu littéral de ce qui est dit et transcrit par les « indigènes ». Le problème est là encore méthodologique mais la dialectique de la forme et du sens est au cœur de tout travail interprétatif, des textes ou autres, et l'art de lire entre les lignes (ou « against the grain » selon l'expression anglophone) que pratiquent historiens et anthropologues ne fait pas appel à des savoir-faire et des règles si différents. L'historien anthropologue n'est pas étranger à une lecture « critique » des textes missionnaires qui part du principe soutenu par les Comaroff que : « their authors reveal more than they intended, giving glimpses not only of their own unspoken concerns, but also into the ways in which their african interlocutors engaged with them » (22). La reconnaissance au cœur même du récit missionnaire d'une structure dialectique ou même d'un « format dialogique » (p. 19) qui donne un accès indirect au feedback du discours est la clef de la lecture

(22) J., J. COMAROFF, 1997, *op.cit.*, p. 52.

que pratique l'A. Comme l'illustre l'analyse d'une prédication de W.S. Allen dans un quartier d'Ibadan : « What he says of his own words is mostly his responses to theirs, rather than what he preached to them » (p. 157). L'historien pratique heureusement lui-même une lecture « entre les lignes » en cherchant à entendre une certaine parole « indigène » à travers la manière dont les missionnaires parlent de leurs interlocuteurs et les mettent en scène dans leurs écrits.

### La « religion yoruba » : une construction interactive

Si pour J.D.Y.P., on ne peut pas vraiment parler de « religion » yoruba, c'est que le concept même de « religion » reste solidaire, pour les interlocuteurs des missionnaires (mais aussi pour l'A.) de l'idée du religieux que se font les religions du monde (*world religion*). Son application à un ensemble de mythes ou de croyances morcelées et de pratiques hétérogènes dispersées dans la vie sociale ne va de soi ni pour les uns ni pour les autres. D'où la dissymétrie de la rencontre entre des religions du Livre dont l'identité et la spécificité ne font pas de doute, aux yeux des agents religieux concernés autant qu'aux yeux de l'historien et de l'anthropologue, et des pratiques incertaines ayant à construire leur identité et leur légitimité religieuse. À distance des constructions anthropologiques contemporaines de la « religion yoruba », plus ou moins suspectées de concessions aux spéculations ethno-théologiques ou mytho-cosmogoniques, l'historien entend s'en tenir ici aux seules sources interactives qu'apportent les journaux missionnaires sur les pratiques quotidiennes des populations d'Abeokuta ou d'Ibadan. Mais l'ensemble des coutumes locales (*country fashion*) et des pratiques culturelles qui se reflètent dans ces journaux, et notamment dans les réactions aux provocations et interpellations des évangélistes, est finalement étonnamment en phase avec les leçons d'une anthropologie religieuse contemporaine. La continuité entre les ancêtres et les dieux, l'identité multiple et incertaine des *orisha*, notamment au regard des genres, liée aux relations pratiques et contextuelles que les individus ou les communautés nouent avec eux, en un mot ce matérialisme et ce pragmatisme « païen » dont le discours missionnaire se fait l'écho, empruntent les mêmes termes et se construisent sur les mêmes alternatives que le « génie du paganisme » de Marc Augé, en inversant simplement les valeurs. On pourrait en conclure que cette « religion yoruba » est un pur artefact issu de la rencontre, une religion du Livre à l'envers, mais ce à quoi nous invite J.D.Y.P. est à renoncer une fois pour toute à l'idée qu'une religion yoruba en soi ait jamais existé. Une fois admis que la rencontre religieuse initiée par les missionnaires est constitutive d'une identité yoruba en train de se faire, il faut aussi intégrer le fait que les différends (et les différences) se formulent dans les termes et les alternatives imposés par ces derniers mais aussitôt appropriés par les autres.

Ce qui fait la force et la faiblesse de cette « religion » face au prosélytisme missionnaire, c'est en effet la tolérance aux emprunts, la disponibilité d'accueil et l'ouverture au questionnement dont font preuve ses représentants autorisés. Il est significatif que face au défi que représente le christianisme, c'est le culte d'Ifa, dont le dispositif divinatoire doit beaucoup à l'influence de l'islam, qui va former

le noyau identitaire de la résistance culturelle mais aussi du dialogue. La sensibilité de ces experts religieux que sont les *babalawo* aux arguments critiques des missionnaires constitue une autre source d'étonnement (p. 177) mais elle a été largement aiguïlée par la confrontation avec l'islam et le dialogue avec les *alufa*. Dans la dialectique des échanges ou dans les témoignages de ceux qui sont tentés par les « mérites religieux » du christianisme et qui finiront par se convertir, c'est toute une tradition de réflexion théologique et éthique qui rend pensable l'anticipation (ou la redécouverte) des révélations du message chrétien. Le passage de relais ou les jeux de renvoi entre les uns et les autres (entre l'Orunmila sauveur des hommes et le Christ d'Ifa) sont d'une remarquable subtilité. Dans ces moments dialogiques, sur fond d'incertitude et de demande de sens, la recherche de solutions éthiques (en matière de rétribution morale de la conduite individuelle) ou de médiations théologiques « indigènes » (l'assimilation d'Orunmila au Christ médiateur entre les hommes et Dieu ou la promotion des *orisha* comme intermédiaires d'Olorun p. 183), l'écart et la spécificité des problématiques religieuses en présence (pragmatisme matériel *versus* religion de salut) s'estompent.

J.D.Y.P. se défend d'appréhender la conversion des Yoruba comme un simple échange de *Gestalt*, mais l'approche dialectique de la confrontation culturelle et le rôle privilégié des médiateurs religieux qui est au cœur de son travail d'analyse suppose bel et bien la mobilisation d'un ensemble de schèmes religieux (de la force, de l'esprit, du mal) qui sont appelés à se dialectiser. La reconstitution patiente du puzzle des témoignages fragmentaires et contextuels des pratiques quotidiennes issus du classement thématique des extraits de compte rendus journaliers conduit l'historien anthropologue à mettre en évidence une matrice culturelle yoruba dont les schèmes ne sont pas évidemment explicites mais qui peuvent dans l'entraînement du dialogue entre le pasteur et le *babalawo*, ou dans les palabres avec les chefs, prendre parfois une forme réfléchie et systématique, constituer une sorte de théologie réactive et improvisée. Le travail d'analyse auquel se livre l'A. à propos des thèmes de la prédication (chap. 6) et des ressorts de la conversion (chap. 8), est constamment dans la tension et l'oscillation entre le souci de marquer l'écart différentiel entre les schèmes religieux du mal ou les formes de la délivrance (sacrifice aux *orisha* *versus* sacrifice à Dieu), et le repérage des analogies et passerelles entre les systèmes qui profitent de la confusion des esprits et d'un « déficit cognitif » renforcé par la situation coloniale (p. 177) pour amorcer des glissements de sens (par exemple entre la force du sacrifice, *ebo*, et l'efficacité de la prière, *al adua*) et assurer la continuité dans le changement.

Dans ce mouvement d'analyse subtil qui épouse les hésitations et les ambiguïtés des récits missionnaires, on est souvent amené à s'interroger sur la convergence d'intérêt qui existe entre le souci du théologien évangéliste de faire la différence, entre le paganisme et le christianisme, entre le Diable et le bon Dieu, ou entre le vrai et le faux sacrifice – une différence qui donne tout son sens à la conversion – et l'exigence conceptuelle d'explicitation des schèmes religieux (à commencer par celui de la conversion « intérieure ») qui fournit à l'historien anthropologue, intervenant en arrière-plan, les outils de son analyse des télescopes et des malentendus. À certains moments, ce dernier est sans doute amené à accentuer le trait, à pratiquer délibérément la surinterprétation, en « passant par-dessus les épaules » des évangélistes, pour mieux faire saisir l'enjeu de certains écarts : un sacrifice divin qui oblige les hommes au lieu d'obliger les dieux (*orisha*)

(pp. 185-186), un schème historique du salut rédempteur qui interpelle la conception fataliste du destin individuel d'Ifa. L'analyste sait très bien que l'élaboration de la figure du Christ d'Ifa ou la conception des *orisha* comme « médiateurs » du Dieu suprême qui émergent dans les réponses improvisées aux défis missionnaires, ne s'opèrent pas à partir d'un système d'écart clairement appréhendés (entre médiateur et sauveur, entre créateur et créature) dont on s'efforcerait après coup de faire la synthèse. Les théologies syncrétistes que produiront, à la seconde ou à la troisième génération, certains agents missionnaires africains marginalisés ou certains prophètes indépendants pratiqueront explicitement ce genre de synthèse savante (comme dans les écrits de Lijadu sur Ifa, p. 302), mais l'analyse de cette « inculturation » spontanée, où les spéculations des babalaow croisent celles des chrétiens yoruba, relève d'un autre défi. La fiction d'un système d'écart qui aide à construire l'idéal-type des figures du médiateur indigène Orunmila et du Christ sauveur, a dans ce cas pour finalité d'explicitier le jeu même de l'ambiguïté ou encore le travail de l'ambivalence qui procède du cumul de deux figures.

La « priorité épistémologique de l'interaction » qui pèse sur les données historiographiques n'a donc jamais été synonyme pour J.D.Y.P. de conversion à la thèse d'un syncrétisme originaire (culturel ou religieux) qui rendrait inutile et vain tout travail d'analyse des parallèles ou des amalgames suscités par la rencontre. La tolérance théologique, les compromis éthiques ou le cumul pragmatique des pouvoirs, dont s'accommoderaient sur le fond les Yoruba ne témoignent pas d'une indifférence aux différences qui tiennent à cœur aux théologiens ou qui fournissent aux anthropologues leurs outils d'intelligibilité. Dans un article complémentaire postérieur à l'ouvrage, l'A. revient sur la question négligée des genres et du rôle discriminant des différences sexuées, croisées avec celles des générations, dans les formes et les rythmes de la conversion au christianisme (23) pour expliquer comment les femmes âgées et les jeunes hommes au départ les plus éloignés de l'entreprise chrétienne finiront par y occuper avec le régime colonial une place centrale. L'ensemble des cultes yoruba apparaît bien ici comme un système de différences marquées opposant à dominante les cultes de possession féminins, ou la sorcellerie des femmes, au dispositif masculin de la divination par le Fa. C'est tout ce système d'écart distinctifs qui va être mis à l'épreuve par l'arrivée du monde des Blancs, à la manière dont il s'efforçait jusque-là de répondre au défi des irruptions intempestives de dieux profondément instables ignorant toutes les distinctions (sexuelles ou autres) qui fondent l'ordre coutumier. De leur côté, les systèmes de sens, comme le christianisme missionnaire ou l'islam subsaharien, sont eux-mêmes pluriels, éclatés, soumis à la plasticité et sensibles aux contraintes pragmatiques. Les alternatives de sens en matière de sacrifice, d'offrandes, ou de pureté (spirituelle / corporelle), introduites par l'islam au cœur du monde yoruba, vont servir de « têtes de pont conceptuelles » (*conceptual bridgehead*) (p. 194) à l'arrimage du christianisme.

Le paradoxe est que pour éclairer les synthèses incompatibles qui forment le « christianisme africain », yoruba ou autres, il faille recourir à la fiction méthodologique d'un écart distinctif entre tel schème ou catégorie de pensée du divin, du mal ou du salut que toutes les productions de sens s'empressent de dépasser. Dans une

(23) John David Yeadon. PEEL, « Gender in Yoruba Religious Change », *Journal of Religion in Africa*, 32.2, pp. 136-166.

analyse remarquable d'un roman plus ou moins autobiographique de l'écrivain prix Nobel W. Soyinka, *Isarà*, J.D.Y.P. nous fournit une illustration de la manière dont la fiction littéraire emprunte les mêmes voies (24). Une femme chrétienne stérile pressée par son mari de faire un « sacrifice » pour remédier à l'impuissance de la médecine des Blancs, sous prétexte que les chrétiens font aussi des « offrandes », lui répond qu'en bonne chrétienne elle fait la différence entre le *saara* des chrétiens, disons l'action de grâce offerte à Dieu et l'*etutu*, le rituel secret de sacrifice d'un animal offert aux *orishas*. L'homme s'empresse dans un premier temps de nier l'écart entre la transparence des Blancs et le secret des Noirs, en pratiquant quelque télescopage avec les pratiques chirurgicales « secrètes » de la médecine des Blancs, mais finit par réintroduire la différence sur un autre plan en dénonçant l'égoïsme de sa femme qui préfère se soigner « seule » en refusant le partage communautaire avec la famille inscrit dans le sacrifice animal. Le jeu sur les ressources d'ambiguïté qui alimente la dialectique de la conservation et du dépassement (ou déplacement) des écarts est très bien restitué par le dialogue littéraire. Évoquer en la circonstance un schème typiquement chrétien ou yoruba du sacrifice ne peut faire oublier que chaque tradition religieuse charrie une pluralité et même une polysémie qui font écho à celles des autres. Mais la distribution des cartes est ici de peu d'importance pour l'anthropologue (sans doute moins pour le romancier nationaliste qu'est Soyinka), l'essentiel étant d'éclairer le déplacement des écarts, les inversions ou les glissements de sens qui témoignent d'un travail de réélaboration des catégories, ou pour reprendre un terme que J.D.Y.P. emprunte à B. Meyer, de « transvaluation » des formes symboliques (25).

Après un tel travail d'analyse, on peut s'étonner de l'absence de distance de l'historien par rapport à l'usage, en l'occurrence peu dialectique, qui peut être fait de l'opposition cruciale de la forme et du sens dans les productions plus récentes des élites lettrées du christianisme yoruba, une « inculturation » programmée, et non plus spontanée, qui prétend retrouver comme bien d'autres l'essence du christianisme originel en empruntant ses formes à la culture africaine. Les politiques d'inculturation des agents missionnaires que résume J.D.Y.P. dans son dernier chapitre font appel à des stratégies de récupération ou à des rhétoriques de la réinterprétation qui réduisent explicitement la culture yoruba à un stock de formes expressives ou instrumentales, susceptibles de véhiculer un message chrétien dont le contenu universel permettrait à ces formes de transcender leur particularité « ethnique ». Le concept hybride d'in-culturation, télescopage des préoccupations théologiques de l'incarnation du message chrétien et des théories anthropologiques de l'acculturation, n'a pas fini d'alimenter les débats de la missiologie, mais pour l'anthropologue il reste difficile d'admettre que les formes rituelles et esthétiques africaines, particulièrement musicales, soient réduites à leur dimension expressive ou instrumentale. Au même titre que les formes liturgiques chrétiennes, ces formes

(24) John David Yeadon PEEL, « Christianity and the logic of Nationalist assertion in Wole Soyinka's *Isarà* », in David MAXWELL, Ingrid LAWRIE, eds, *Christianity & the African Imagination, Essays in Honour of Adrian Hastings*, Leyde, Brill, 2002, chap 5. Voir le compte rendu de l'ouvrage dans le même numéro.

(25) La « transvaluation » est plus qu'une inversion structurale, elle implique une surévaluation des termes et donc une hiérarchie de valeurs, comme l'illustre l'exemple de l'inversion du sens de l'obligation dans le sacrifice du Christ, une obligation illimitée en échange de la vie éternelle. L'usage de ce concept, comme celui d'inculturation, à la frontière de la missiologie et de l'anthropologie, appellerait toute une discussion.

sont par elles-mêmes porteuses de sens, et l'échange des formes (chrétiennes ou africaines) n'introduit-il pas à une dialectique des significations ?

### À chacun son « pur » yoruba

Le monde yoruba du XIX<sup>e</sup> siècle nous offre l'image de l'effervescence et de l'inventivité d'un pluralisme religieux exemplaire, un dialogue entre la religion des *orishas*, le culte d'Ifa, l'islam et le christianisme qui n'est pas une simple cohabitation. Les missionnaires chrétiens se sont trouvés confrontés à un paganisme qui avait déjà intégré certains éléments de l'islam. L'appropriation indigène du christianisme a suscité en retour un nationalisme culturel soucieux de renouer avec la grande tradition yoruba. L'A. nous montre qu'un écrivain comme W. Soyinka est le produit de cet entrelacement d'identités réactives et d'ambivalences productives. Malgré les réveils religieux des années trente, la « matrice yoruba » a pu également contenir les excès de l'exclusivisme de la culture évangélique protestante face aux tolérances païennes qu'incarnent les « white-garment Church », les Églises d'hommes habillés de soutanes blanches dites Aladura. À l'heure où les Églises Aladura se répandent dans les banlieues européennes en se proposant de ré-évangéliser l'Europe tandis que dans le même temps la « religion traditionnelle yoruba » s'implante à New York et triomphe sur le Net, le détour historique que nous offre l'œuvre de J.D.Y.P. permet de comprendre le paradoxe d'une culture yoruba d'autant plus « pure » qu'elle a toujours pratiqué l'emprunt. Elle est à la fois la plus purement africaine aux yeux du moins des néo-yoruba (africains ou américains) et la plus fortement chrétienne qui soit notamment pour les fidèles *aladura*. Mais les croisades d'aujourd'hui des *born again* veulent ignorer tout ce que le pluralisme et le syncrétisme des Églises prophétiques doivent à la culture pentecôtiste. Et c'est malheureusement, comme le confirme d'une autre manière plus radicale la globalisation du conflit entre les islamistes du Nord partisans de la Charia et les chrétiens fondamentalistes qui veulent rendre la terre du Nigeria à Jésus, le type de religiosité qu'ils partagent qui séparent là encore et opposent les frères ennemis.

André MARY

Centre d'Études Interdisciplinaires des Faits Religieux  
CNRS

*Avis à nos lecteurs*

*Les A.S.S.R. sur internet*

Notre revue est consultable sur le web à l'adresse suivante :

[www.ehess.fr/centres/ceifr/assr](http://www.ehess.fr/centres/ceifr/assr)

*La rédaction*