

D'un syncrétisme à l'autre : Transe visionnaire et charisme de délivrance

André Mary

▶ **To cite this version:**

André Mary. D'un syncrétisme à l'autre : Transe visionnaire et charisme de délivrance. Social Compass, 2001, 48 (3), pp.315-331. halshs-00205096

HAL Id: halshs-00205096
https://shs.hal.science/halshs-00205096

Submitted on 16 Jan 2008

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Social Compass 48 (3), 2001, 315-331

André MARY

D'un syncrétisme à l'autre : Transe visionnaire et charisme de délivrance

Cette contribution illustre les voies alternatives d'un travail syncrétique à l'œuvre dans trois formes de « culture de la transe » qui s'offrent comme sources de diagnostic et de guérison divine à des sujets africains du Gabon d'aujourd'hui : le prophétisme initiatique et l'expérience visionnaire d'un culte syncrétique (Bwiti), le ministère de la voyance d'une Eglise africaine indépendante (Christianisme Céleste) et le charisme de délivrance des pasteurs exorcistes des Eglises pentecôtistes brésiliennes. Ces trois figures exemplaires d'une hybridité religieuse africaine ne vise pas à introduire à quelque nouvelle typologie des syncrétismes ou à quelque discernement théologique quant à l'authenticité chrétienne ou païenne de ces religions. Si le terme de syncrétisme continue à marquer certaines religions qui s'en défendent ou à pointer certains processus qui ne relèvent pas du simple mélange ou du cumul, c'est que l'ambiguïté de ces configurations va de pair avec l'ambivalence productive du travail symbolique de ces prophètes initiés, visionnaires ou pasteurs exorcistes.

D'un syncrétisme à l'autre

La notion de syncrétisme généralement comprise comme fusion de religions hétérogènes ou comme contamination par l'autre n'a cessé de susciter les plus extrêmes réserves. Pour certains anthropologues, il faut en finir avec une catégorie cléricale héritée de l'histoire missionnaire (Droogers, 1989) ou avec les faux problèmes qu'engendre l'idée d'une religion pure, chrétienne ou païenne : le syncrétisme est partout et nul part (Peel, 1968b). Même pour ceux qui s'efforcent de réhabiliter sinon le mot du moins la chose, la reformulation est de règle : métissage, bricolage ou hybridité, qu'importent les métaphores, l'essentiel est de faire comprendre que les syncrétismes religieux ne sont pas syncrétiques et encore moins syncrétistes, autrement dit qu'ils relèvent ni d'un mélange ni d'une identification mais plutôt d'un processus de réinterprétation ou d'une logique de cohabitation (ce que Bastide fut le premier à soutenir). Mais qu'il s'agisse de faire table rase de la notion ou d'aller « au delà du syncrétisme » (Meyer, 1994) il faut bien avouer que chasser le syncrétisme et il revient au galop. Le problème n'est pas très différent de celui que posent d'autres catégories plus nobles de l'anthropologie religieuse, totémisme, fétichisme ou paganisme, que l'on croyait reléguées au grenier et qui reviennent malgré tout, comme si on ne pouvait ni les éradiquer complètement ni leur substituer définitivement – sans reste – tel ou tel concept savant.

La conversion au « point de vue indigène » ne permet pas non plus de se débarrasser des alternatives et des enjeux suscités par une notion qui ne serait que le pur produit d'un travail savant d'incompréhension et de rationalisation externe (Palmié, 1995). Car le syncrétisme, qu'il soit valorisé comme synthèse créative ou stigmatisée comme contamination par l'autre, est de fait une catégorie indigène, religieuse ou idéologique, qui fait partie du discours des acteurs et alimente les luttes symboliques pour la légitimité. Le Bwiti des Fang du Gabon parce qu'il se donne comme une reprise du culte initiatique ancestral des Mitsogho et qu'il témoigne dans le même temps d'emprunts manifestes au christianisme a été qualifié par les missionnaires et les anthropologues de « culte syncrétique » alors même que les bwitistes fang présentent ces emprunts comme un approfondissement de la tradition bwitiste dévoyée par les anciens initiés ou comme une révélation visionnaire de leurs prophètes. Jésus a toujours été connu des bwitistes fang, il s'appelle Eyene Nzame, le fils de Nzame, le dieu-ancêtre, mais il a fallu qu'il revienne apporter aux Noirs l'Eboga (la drogue sacrée) dont ils avaient « gaspillé » les secrets. Les initiés du Bwiti traditionnel des Mitsogho – le seul Bwiti, à leurs yeux et aux yeux de certains intellectuels, qui soit authentique – considèrent de leur côté le Bwiti syncrétique des Fang comme une dérive et une perversion, et ne reconnaissent pas ses adeptes comme de vrais initiés. Syncrétisme et anti-syncrétisme sont donc au cœur des débats sur la pureté culturelle et la légitimité religieuse, et l'on retrouve ainsi en Afrique équatoriale, les termes mêmes qui opposent (et soudent) sur le terrain américain les héritiers des cultes syncrétiques afro-cubains ou afro-brésiliens (santeria, candomblé) et les adeptes africains américains d'une religion Yoruba réafricanisée et plus pure (Palmié, 1995 ; Capone, 2005)

Dans la mouvance chrétienne, on pensait en avoir fini, compte tenu des nouvelles théologies de l'inculturation, avec la stigmatisation des syncrétismes païens, mais les nouvelles Eglises, évangéliques et pentecôtistes, ont pris agressivement le relais, au Brésil comme en Afrique, en faisant de la lutte contre toutes les formes de compromis avec les pratiques traditionnelles africaines (cultes de possession ou autres) le terrain par excellence de l'affrontement avec le Diable. Les Eglises Aladura du Nigeria, véritable fleuron d'une tradition chrétienne authentiquement Yoruba (à chacun sa tradition …), sont aujourd'hui particulièrement attaquées par les pasteurs pentecôtistes, accusées de compromission avec les fétiches du Vaudu et le culte d'Ifa, alors même que leurs prophètes et leurs évangélistes se réclament exclusivement de la Bible et se présentent, comme ceux de la *Celestial Church of Christ*, comme membres d'une Eglise évangélique et charismatique africaine.

On est donc toujours le syncrétiste d'un autre et dans ce jeu de renvoi d'un syncrétisme à l'autre – où l'appropriation et la dénégation des appellations savantes jouent un rôle capital – l'anthropologue qui ne souhaite pas jeter le bébé avec l'eau du bain doit s'attacher à distinguer, sinon à hiérarchiser, des niveaux d'analyse et aiguiser ses outils conceptuels. Il nous semble utile entre autres de distinguer les enjeux idéologiques des politiques syncrétistes ou anti-syncrétistes des agents religieux et les logiques du travail de syncrétisation auxquels ils se livrent, de façon plus ou moins consciente ou inconsciente, au niveau de la production symbolique, des catégories de la pensée religieuse, des schèmes de la pratique rituelle. Les stratégies anti-syncrétistes qu'adoptent certaines élites religieuses ou certains prophètes vont de pair avec une certaine inconscience de l'alchimie des opérations de syncrétisation sur lesquelles elles reposent. Ainsi les leaders des religions

afro-américaines (yoruba, lucumi) se réclamant de la tradition noire la plus pure peuvent bien s'approprier les lectures bastidiennes des cultes brésiliens ou cubains en termes de « syncrétisme de masque » et inviter à retrouver le vrai visage de l'Afrique, le nouveau visage qu'ils modèlent n'est lui-même qu'un masque recouvrant un vaste bricolage savant d'emprunts à l'égyptologie, aux religions indiennes revisitées par les anthropologues ou à la nébuleuse du New Age. De même le réformisme des réveils de l'Esprit, le baptême du christianisme « primitif » que revendiquent les nouveaux convertis (les *born again*), ne peuvent faire oublier que la naissance du pentecôtisme doit beaucoup non seulement à la veine méthodiste mais aussi à la relecture fondamentaliste des traditions judaïques et aux pratiques liturgiques de danse et de transe des cultures noires américaines. Comme le dit Harvey Cox dans son voyage en pays pentecôtiste, au Brésil ou en Afrique,: « les pentecôtistes réussissent à être hautement syncrétistes alors que leurs dirigeants prêchent contre le syncrétisme » (Cox 1995: 220). Une des Eglises pentecôtistes brésiliennes les plus virulentes dans le combat engagé contre les cultes afro-brésiliens du Candomblé ou de l'Umbanda, l'Eglise Universelle du Royaume de Dieu, peut être considérée par certains comme un véritable danger pour l'avenir des cultures populaires brésiliennes et par d'autres comme une nouvelle expression du syncrétisme de l'identité brésilienne (Fernandes 1998.)

La transe dans tous ses états : prophètes, visionnaires et possédés

La confrontation entre les logiques de justification développées par les agents religieux dans leur discours et les ressorts effectifs des dispositifs cultuels de guérison et de délivrance qu'ils mettent en scène au quotidien, est de ce point de vue très révélatrice. Je voudrais illustrer ici les voies alternatives de trois formes de culture de la transe qui s'offrent comme sources de diagnostic et de guérison divine à des sujets africains d'aujourd'hui, et en particulier aux habitants des quartiers de Libreville. Précisons que la littérature ethnologique use de manière très floue du terme de "transe" pour désigner des états psycho-physiologiques diamétralement opposés : 1) d'un côté, la crise nerveuse la plus agitée et la plus agressive (convulsions et tremblements violents du corps, cris gutturaux, bavures) qui s'achève souvent par une chute brutale du corps 2) de l'autre, un état d'hébétude et de prostration prolongée où le regard fixe semble témoigner du fait que l'individu est comme absent à lui-même, ailleurs. Compte tenu de cette dualité et de cette fluidité du terme qui se retrouve au sein même de ce que l'on désigne couramment par « transe de possession », on voit comment on peut en venir à parler également, dans les cultes initiatiques usant de drogues hallucinogènes, comme le Bwiti ou le Peyotl de « transe visionnaire » pour spécifier l'état de somnolence et les manifestations somatiques qui accompagnent l'expérience du narcosé (somnambulisme, inaccessibilité sensorielle, respiration anormale, fixité du regard, etc.), même si en définitive ce sont les cultures religieuses en présence qui décident du sens de telle ou telle expérience.

Lorsqu'un sujet gabonais malade, souffrant, a épuisé le diagnostic médical de l'hôpital et que la famille a conclu que le mal en question ne relevait pas d'une maladie des Blancs, la solution qui lui est proposée est de s'initier au Bwiti ou à l'Ombwiri pour « aller voir » ce qu'il en est de ce mal qui persiste. Traditionnellement le Bwiti, même dans sa version fang,

est censé ne s'occuper que de la naissance et de la mort ; il n'est pas là pour guérir, il s'en remet sur ce point aux « cliniques » de l'Ombwiri ou aux guérisseuses de l'Elombo ou du Mabandji, à l'origine des cultes de possession contrôlés par les femmes. Mais l'explosion du marché de la guérison spirituelle, autant que la mixité systématique des cultes, ont en fait contraint le Bwiti à abandonner sa posture aristocratique de voie privilégiée d'accès aux secrets de la vie et de la mort et à permettre à tout un chacun « d'aller voir » et en même temps de « faire ses affaires », pour reprendre les expressions courantes du parler local. La révélation initiatique n'a d'ailleurs jamais exclu l'élucidation des accidents de la biographie familiale et les prédictions quant au destin individuel (santé, attaques de sorcellerie, descendance à venir). La transe visionnaire, dont la vertu est attribuée à la consommation d'une drogue sacrée, *eboga* permet la communication avec les ancêtres et certaines figures divines. Elle n'est pas à confondre ni avec le don de voyance des devins-guérisseurs, les célèbres *nganga*, ni avec la possession par les génies que ménagent d'autres cultes (Ombundi, Mabandji), mais le dispositif rituel dans lequel s'insère la consommation de l'*eboga* et le cadre cosmogonique qui donne sens à ce voyage dans le monde des esprits, sont clairement repris du Bwiti traditionnel. Les prophètes du Bwiti fang ont cependant transformé à partir des années 50 ce dispositif en utilisant les ressources des visions d'*eboga* pour « aller voir » les héros chrétiens (Jésus, Marie, St Michel, etc.) et ouvrir ainsi à tout initié les promesses de délivrance des religions de salut.

Une autre ressource, apparue plus récemment sur le marché de la guérison divine, est d'aller « faire la vision » chez les célestes, cette Eglise chrétienne africaine d'origine béninoise et nigériane bien implantée dans Libreville depuis les années 80. Toutes les églises charismatiques font appel aux dons de prophétie et de guérison mais le Christianisme Céleste est particulièrement connue pour cette offre permanente et relativement gratuite de voyance ouverte à tous et la mise en sécurité des malades au « couvent » pour l'accomplissement des « travaux » censés procurer la guérison de tous les maux, sans obligation immédiate de conversion ou de baptême. L'entrée dans cette Eglise se fait tout naturellement par le biais d'une demande de consultation portant sur les problèmes de maladie, de divorce, de chômage, d'échec ou d'accident. Un visionnaire est disponible à tout heure pour vous « faire la vision » et sous la seule inspiration de l'Esprit qui agite son corps et s'exprime par sa bouche, il vous indiquera les causes de votre mal et les « travaux » à accomplir. On peut penser que cette consultation de voyance (sur le parvis de l'église ou dans la salle des visions) s'apparente aux pratiques de divination du culte de Fa et que l'agitation des visionnaires se distinguent mal des transes du *vodu*, mais le discours et les termes de cette culture visionnaire sont ici clairement ceux de la Bible, rien que la Bible mais toute la Bible (Le « plein évangile »).

Cette Eglise africaine « céleste » a souvent été soupçonnée de fétichisme ou de complot politique, mais les nouvelles Eglises évangéliques ou pentecôtistes en font purement et simplement une Eglise du Diable. Parmi les dernières arrivées, les Eglises brésiliennes (Dieu est Amour ou l'Eglise Universelle du Royaume de Dieu) sont les plus virulentes vis à vis des célestes, peut-être parce que dans une même rue de Libreville, elles ont justement en commun d'être des églises ouvertes 24h/24h offrant au tout venant, à tous ceux qui ont « des problèmes », un service permanent de consultation et de guérison. La priorité dans la lutte contre les forces diaboliques qui sont, aux dires des pasteurs,

particulièrement concentrées dans ce pays du fétichisme et de l'or noir qu'est le Gabon, est clairement accordé aux « réunions de délivrance » qui donnent lieu à des mises en scène d'exorcisme spectaculaires et qui sont retransmises par Radio Soleil. Dans les églises du Christianisme Céleste, il existe aussi des séances exceptionnelles d'exorcisme, où les prières de combat de St Michel et l'encerclement du sujet par les bougies viennent à bout d'individus possédés par le démon, mais au quotidien ce sont les visionnaires eux-mêmes qui « tombent en esprit » et mobilisent à leur profit les ressources d'une transe assimilée à un charisme de prophétie pour procéder au diagnostic du mal et chasser les démons (Mary 1999a). Dans les séances de délivrance de l'Universelle, la transe est exclusivement le fait d'individus malades, se roulant par terre, possédés par des esprits diaboliques qui parlent par leur bouche et délivrés par le charisme d'un pasteur agissant « au Nom de Jésus ».Une telle convocation et mise en scène des esprits et des dieux païens au sein d'une église ou une telle maîtrise des techniques du corps des cultes de possession, ne saurait relever aux yeux des pasteurs d'une quelconque concession aux pouvoirs des forces diaboliques puisqu'ils visent à faire, et refaire sans cesse, la démonstration de la puissance de l'Esprit Saint.

Vision initiatique et vocation prophétique

Faut-il rappeler que dans le Bwiti traditionnel l'expérience visionnaire qui est proposée au néophyte fait l'objet d'un contrôle rituel rigoureux de la part des initiés confirmés et reste a priori unique ! Elle ne conforte pas un don de voyance qui ferait de l'initié un visionnaire. Le voyage de l'esprit introduit le sujet à un monde dont seul un enseignement initiatique de longue durée permet de connaître les secrets. Les récits cosmogoniques d'origine tsogho transmis sous une forme ésotérique n'ont été assimilés cependant par les Fang que de manière fragmentaire et morcelée. Ils se trouvent incorporés à une production mythologique d'inspiration fang-chrétienne qui prolonge en partie le travail d'assimilation entamé par les missionnaires. Ainsi les figures divines du cosmos des Mitsogho (Kombe, le Soleil; Ngonde, la Lune) et les dieux-ancêtres des légendes fang (Nzame et Nyingone) ont été mis en correspondance avec les nouveaux héros chrétiens (Jésus, Marie) au sein d'une généalogie divine réaménagée susceptible de relever le défi de la malédiction originelle de la sorcellerie des Noirs. Ce travail symbolique a été l'œuvre des prophètes du Bwiti fang qui ont particulièrement contribué à déplacer l'enjeu de la rencontre initiatique, des parents disparus ou des ancêtres qui révèlent les secrets de famille, aux entités divines ou aux héros mythico-religieux qui font entrevoir le secret de la vie et de la mort. Le charisme prophétique et visionnaire s'est révélé, ici comme ailleurs, être une excellente ressource pour concurrencer sur son propre terrain l'autorité ancestrale, qu'il s'agisse du pouvoir magique des *nganga*, devins-guérisseurs, et de la maîtrise initiatique des *kombo*, les grands initiés.

Comment des prophètes sont-ils arrivés à se faire un chemin chez les initiés et surtout à débouter les grands initiés tout en évitant d'instituer une sorte de prophétisme partagé par l'ensemble des "visionnaires" que sont les initiés ordinaires ? D'un côté en effet la révélation prophétique court-circuite l'enseignement initiatique au nom de la relation

élective et personnelle que le prophète entretient avec telle ou telle figure divine, mais de l'autre la vision que promet à tout un chacun l'initiation invite à partager cette communication privilégiée. La logique de l'appel divin dans laquelle s'inscrivent les récits de vocation des prophètes du Bwiti entretient en fait un rapport de double entente avec celle de l'initiation, certains prophètes n'hésitant pas à parler de leur "initiation" pour désigner le moment de la révélation. Seule l'attention à un certain nombre de déplacements de sens permet de lever le paradoxe de ce prophétisme visionnaire.

La convocation par la maladie ou la captation de l'esprit (Bwiti est allé le prendre, disent les initiés) introduisent à une vision originelle qui relève de la même rhétorique que les visions d'Eboga mais les "visions" prophétiques tendent à contourner la contrainte initiatique de la consommation à forte dose de la drogue hallucinogène. Ndong Obame Eya, le fondateur de la branche du Bwiti dite Assumgha Ening, le Commencement de la Vie, est « tombé comme mort », dans un état de catalepsie, pendant sept jours avant de renaître à la vie et de transmettre son message. La rupture avec les voies ordinaires de la vision s'impose d'autant plus que le moment prophétique émerge souvent au sein d'une expérience marquée par l'errance et l'accumulation de multiples échecs initiatiques. Les prophètes sont souvent stigmatisés comme de piètres visionnaires par les grands initiés, ce qui les conduit en retour à inverser le sens du stigmate qui pèse sur eux et à en faire l'indice d'un renouvellement des voies légitimes de la communication avec le monde d'Eboga.

La mise entre parenthèse des vertus de l'*eboga* s'inscrit dans la cohérence d'un mode de révélation fondé sur la convocation ou la captation par Dieu en personne. Cette captation ne doit surtout pas être confondue avec la possession par un génie et elle ne survient d'ailleurs pas dans cette situation d'effervescence collective où l'esprit souffle sur l'assemblée des initiés, prédisposant ainsi les plus réceptifs à des manifestations de transe rapidement réprimées. L'appel de Dieu que relatent les récits de la vision prophétique s'inscrit dans une logique du service divin qui ne comporte aucune descente de la puissance divine dans le corps de son serviteur. Comme chez les prophètes judaïques, le rôle de l'audition est par contre prépondérant. La voix est le véhicule du commandement et de l'ordre de mission. Dieu leur a confié un message à transmettre et un travail à accomplir.

Ces prophètes ne sont donc pas, pour reprendre les termes wéberiens, des « virtuoses de la vision » : ils ne cherchent pas à s'imposer sur le terrain d'une science des choses cachées par des techniques mystiques ou par la revendication d'une aptitude hors du commun à l'extase. Mais la problématique du secret initiatique se mue subtilement en mystère de la révélation. Le prophète ne peut pas tout dire. Le message qui lui a été transmis fonctionne comme l'attestation d'une alliance personnelle privilégiée et témoigne de la confiance qui lui est ainsi accordée pour sa 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 quelque soit son grade. Sur le plan des procédés de transmission/rétention du donné révélé, l'innovation prophétique s'inspire ainsi de l'habitus initiatique mais il en transgresse aussi les règles du jeu en s'en remettant à la sanction de l'ensemble des adeptes qui ont foi en lui et acceptent de le suivre et non plus au contrôle du cercle étroit des grands initiés.

Intégrer des héros chrétiens comme Marie ou Jésus dans un culte de vision (ou des saints dans un culte de possession) c'est aussi s'engager dans une réévaluation du rapport des sujets aux choses divines et une refonte de toute l'économie symbolique du culte. L'*eboga* a toujours été pour les initiés autre chose qu'une plante ou une drogue sacrée puisque Eboga désigne aussi bien par métonymie le monde ou la réalité auxquels sa consommation donne accès. Dans le Bwiti syncrétique des Fang, l'arbuste dont les racines fournissent les râpures d'*eboga* se trouve naturellement identifié à la croix du Christ car manger le « bois amer » est un sacrifice, et le fruit de l'arbuste est assimilé au cœur ou au corps du crucifié. Un bricolage rituel très élaboré transforme en conséquence la manducation régulière d'*eboga* à petite dose qui accompagne toute cérémonie en un rituel qui s'apparente à la communion eucharistique, *nlem mvore*, le grand mélange des vivants et des morts (Mary, 2000). Mais la capture du héros chrétien par l'imaginaire bwitiste ne s'arrête pas là puisque le personnage du *nganga* qui incarnait dans la tradition fang le devin-guérisseur, disposant de la force de l'*evus*, le pouvoir sorcellaire, se métamorphose à son tour en un Christ Nganga qui représente dans l'ensemble des cérémonies nocturnes du Bwiti, la figure de l'homme qui naît, meurt et renaît, et incarne ainsi les promesses du scénario initiatique.

L'initiation au Bwiti traditionnel relève d'une élaboration progressive, construite, guidée qui doit aboutir à une vision conforme en tout point à la représentation conventionnelle du monde du Bwiti. La mise en scène rituelle, l'audition des textes sacrés concernant la remontée de la rivière Moboghwe et de l'arbre Môtombi, les commentaires constamment fournis par les anciens, visent à raconter au visionnaire ce qu'il doit voir et le récit de la vision a plutôt l'allure d'un interrogatoire. L'élaboration de l'expérience visionnaire se confond donc avec l'enseignement initiatique et l'obligation d'éprouver par soi-même n'a rien à voir avec l'abandon aux vagabondages et aux errances d'un imaginaire individuel. La voie ouverte par les prophètes ne conduit pas à une sorte de prophétisme partagé puisque le récit exemplaire de leur voyage, et ses traductions dans l'architecture des lieux, la couleur des vêtements et la forme des instruments, et dans la mise en scène rituelle, informe l'expérience présente de chaque initié. Mais dans le Bwiti fang l'expérience de la vision prend un peu plus le caractère d'une aventure unique et individuelle et de fait les rites qui l'encadrent ménagent une certaine intimité au visionnaire. L'enjeu initiatique de la connaissance ésotérique s'efface au profit de l'importance de la confrontation avec soi-même. La confession du néophyte auprès de son père d'initiation est un préalable à la réussite de la vision (tout échec, surtout mortel, étant rapporté à un aveu incomplet), mais dans le même temps l'expérience visionnaire est elle-même une manière de se placer, en toute transparence, sous le regard de Dieu et d'accepter son jugement.

Les premiers prophètes du Bwiti fang sont dans l'ensemble restés attachés à la dimension mystique et religieuse de la vision. Le renouvellement de la population du monde d'Eboga conduit à admettre une certaine diversité et une hiérarchie dans les voies de la vision liées aux dispositions des sujets : si les élus ont le privilège de dialoguer avec les esprits-saints et les figures célestes, bon nombre d'adeptes ne rencontrent que leurs ancêtres pour régler des histoires de famille : raisons de la mort ou de la folie d'un frère ou de la stérilité d'une femme, attaques de sorcellerie, descendance à venir. Celui qu'on a « envoyé » peut aussi être porteur en retour de messages pour le groupe tout entier de la part des

esprits. Quant à tous ceux qui sont entrés dans les voies d'Eboga par la maladie et la fréquentation des « hôpitaux » de l'Ombwiri, ils sont simplement invités à compléter leur connaissance par une initiation en bonne et due forme dans les « chapelles » du Bwiti. Mais le pouvoir de divination et de guérison accordé par les prophètes guérisseurs de la seconde génération à la vision initiatique est au centre des pratiques d'*eboga* qui tendent aujourd'hui à supplanter le Bwiti dans l'ensemble des quartiers de Libreville et même du Gabon.

Les commentaires fournis par les malades initiés trahissent le mélange extrême des catégories qui informaient l'expérience visionnaire. Concrètement, on ajoute à l'*eboga* des plantes spécifiques afin de favoriser pendant l'état d'inconscience des narcosés les tremblements et les soubresauts du corps, signes de la présence de l'esprit ou du génie dans le corps des sujets, alors que ces manifestations que les vieux du Bwiti appellent *ebogan* étaient considérés par eux comme incompatibles avec la sérénité de la vision. Mais en définitive l'oscillation des catégories à travers lesquelles l'expérience initiatique et thérapeutique est désormais pensée s'opère globalement au détriment des cultes de possession traditionnels et favorise une conversion généralisée de ces cultes aux vertus de la vision comme voie suprême de la guérison. Les visions d'*eboga* ne se contentent plus d'éclairer les causes de la maladie, de permettre d'y « voir clair », elles indiquent le traitement à suivre (interdits à respecter, plantes à consommer, sacrifice à faire). La guérison peut parfois s'opérer pendant le voyage dans les "hôpitaux" du monde d'Eboga notamment par un changement d'organe. Il arrive également que la vision des figures divines, notamment celle du Christ en croix, soit présentée comme étant par elle-même source d'une guérison miraculeuse. D'autres témoignages conduiraient à penser que l'efficacité thérapeutique a pour ressort le voyage visionnaire lui-même en tant que régression aménagée. Le scénario initiatique de la mort symbolique suivie d'une renaissance vécue comme une régénération, serait la vraie clef de la guérison du mal vivre ou du mal être des jeunes initiés scolarisés en quête d'identité. Mais cette accentuation psychothérapeutique de l'usage de l'*eboga*, généralisée par les prophètes de l'Ombwiri, encourage une attitude consumériste qui conduit rarement l'initié guéri à devenir un fidèle de la société.

En définitive, le desserrement des contraintes de l'enseignement initiatique au profit de la révélation prophétique ou d'un certain mysticisme religieux a ouvert la voie à une quête plus subjective et instrumentale. L'usage psycho-spirituel ou pharmacologique des vertus de l'*eboga* dans lequel les européens, en quête de voyage et de sensations psychédéliques, ont été les premiers à s'engager s'offre aujourd'hui au monde entier sur Internet (Mary 2005).

Prophètes visionnaires du monde céleste

En passant d'un culte syncrétique comme le Bwiti à une Eglise indépendante africaine comme l'Eglise du Christianisme Céleste (ECC), la matrice de la tradition initiatique laisse place à l'inspiration d'une religion de l'Esprit qui se veut à l'image de « l'Eglise Primitive » du christianisme biblique. Mais le corpus de la doctrine et des pratiques liturgiques est en fait le produit d'une politique de synthèse particulièrement exemplaire qui arrive à greffer sur un fond méthodiste et pentecôtiste les formes les plus baroques du catholicisme romain

et les ressources d'une culture yoruba en partie islamisée. L'ECC peut être qualifiée de prophétique à un double titre : d'abord parce que sa fondation est liée à l'expérience visionnaire d'un prophète, ensuite parce que sa mission repose sur l'institutionnalisation de la fonction de prophète ou visionnaire.

Au commencement, il y a l'expérience de retrait du monde, en forêt pendant 3 mois, d'un jeune charpentier en quête d'ébène, au Dahomey en 1947 et le récit de la révélation du Prophète : apprendre aux hommes à adorer uniquement Dieu. Mais cette expérience inaugurale se poursuit par une série de visions et de miracles ininterrompue qui témoignent de la présence de l'Esprit Saint et d'un charisme partagé par d'autres de ses proches. Ces visions - comme s'attache à le montrer le récit autobiographique de la *Constitution Bleue* du diocèse du Nigeria- inspirent toutes les innovations liturgiques introduites au cours de l'histoire de l'Eglise (du nom même de l'Eglise jusqu'à l'apparition de la Vierge en 1954). Une telle expérience et la confirmation de ce charisme visionnaire autorisent Samuel Biléou Joseph Oschoffa à s'inscrire dans la filiation des prophètes bibliques et permet à tous ses fidèles de justifier les enseignements, prescriptions et pratiques liturgiques en référence exclusive à la Bible. Si le premier appel de Jésus se mêle à l'apparition d'une trinité animale hybride : un singe blanc ailé, un oiseau à longue queue et un serpent à tête de cobra, le nom même du Prophète témoigne d'une dualité originaire des sources d'inspiration et des fondements de sa légitimité, une forme de double entente particulièrement significative lorsqu'on sait l'importance du rite de la nomination comme marqueur du destin personnel à la fois dans la tradition Yoruba et au sein de l'ECC. Comme le prophète du même nom, Samuel, ce fils inespéré a été confié à Dieu par son père méthodiste à la suite d'un vœu, mais cet « enfant de Dieu » porte aussi le nom yoruba de Biléou, nom commun des « enfants nés plusieurs fois », morts et renés, *abiku*, qui hésitent entre le monde des esprits et le monde des vivants. Cette dualité se retrouve sous une autre forme dans le double titre que s'est toujours donné Oschoffa, Prophète et Pasteur. A la différence d'autres figures prophétiques africaines comme celle d'Harris, auquel certains de ses fidèles le rattachent, Oschoffa cumule d'emblée le charisme prophétique et le statut de chef d'Eglise, gestionnaire des biens de salut disposant entre autres du pouvoir exclusif de l'onction qui décide de toute avancée en grade au sein de l'Eglise. Cette double autorité charismatique et bureaucratique est humainement assumée par un vrai père (Papa Oschoffa pour tous les célestes) usant du pouvoir spirituel, de la force vitale et du sens du commandement (*agbara*) qui étaient l'apanage des chefs traditionnels et des *babalawos* pour gérer la grande famille ecclésiatique (Afeosemime 1999 : 117).

La mémoire biographique du Prophète s'accorde avec les données de la connaissance historique pour reconnaître au moins la filiation qui rattache l'ECC aux églises Aladura des années 30, et notamment à l'Eglise des Chérubins et Séraphins, fréquentée quelque temps par Oschoffa lui-même. Le mythe de la révélation inaugurale fondée sur la rencontre directe entre Christ et Oschoffa s'accommode, en toute lucidité, de l'évidence de l'antériorité du Réveil des Eglises Aladura et en particulier de l'invention historique du ministère des prophètes et visionnaires par les Chérubins et Séraphins. Le premier commencement est donc, comme le dit l'Esprit qui parle à l'oreille du prophète interpellé à ce sujet, un re-commencement : «The Celestial Church of Christ is Christ's Church, while the church of Cherubim and Seraphim belongs to the Angels of God and is no more than a forerunner to

prepare the way for the Celestial Church of Christ » (*Constitution Bleue*, p. 11). Selon un argumentaire traditionaliste que l'on retrouve dans le Bwiti, les visionnaires de l'ECC sont censés prendre le relais et accomplir les promesses d'un charisme porté par les anges des Eglises Aladura mais en voie d'épuisement et de détournement. Le premier visionnaire céleste sera de façon significative un « mort ressuscité » miraculeusement par le prophète.

Au sein de l'ECC la vision relève d'un don du Saint Esprit mais aussi d'un charisme personnel qui fonde une vocation particulière consacrée et instituée. Les visionnaires se distinguent des deux autres catégories de statut occupées au sein de la hiérarchie de l'Eglise : les leaders, ministres du culte, à l'image des sacrificateurs ou des prêtres de la tribu de Lévi ; et les anciens ou docteurs (en anglais, *elder*; en yoruba arabisant, *alagba*). La Bible ne dit-elle pas que « Dieu a établi dans l'Eglise premièrement des apôtres, secondement des prophètes, troisièmement des docteurs » ? (1 Corinthiens 12 :28) En réalité, l'institutionnalisation de ces trois statuts représente une formule de compromis par rapport aux luttes de pouvoir qui dans le mouvement Aladura opposaient les prophètes visionnaires aux pasteurs lettrés, spécialistes des Écritures, et aux leaders, gestionnaires des sacrements et de la vie de l'église (Peel 1968a: 282).

Le terme consacré pour désigner les visionnaires est *woli*, voyant, devin ou prophète, mais ce terme vernaculaire que tous considèrent comme d'origine yoruba est dérivé de *wali*, le personnage saint de la tradition musulmane véhiculée par les Haoussa. (Peel 1968: 279). La tension existe dès le départ entre deux versions du rôle: le *woli*, proprement dit, le prophète prédicateur itinérant du Réveil annonçant la Parole de Dieu et l'*ariran*, le visionnaire sédentaire exerçant son ministère dans un lieu saint. Si le prophétisme itinérant est étranger à la pratique de l'ECC, l'exercice de la voyance, le fait de consulter directement Dieu pour tous les problèmes personnels, est omniprésent et aussi légitime que l'exercice de la prophétie s'adressant au groupe tout entier. La Bible n'associe-t-elle pas également les voyants et les prophètes ? : « Autrefois en Israël, quand on allait consulter Dieu, on disait : Venez, et allons au voyant ! Car celui qu'on appelle aujourd'hui le prophète s'appelait autrefois le voyant » (1, Samuel 9 : 9.).Le visionnaire, c'est donc à la fois le prophète et le voyant, mais également le songeur ou le rêveur - spécialiste des songes et de leur interprétation, à l'image de Joseph. Entre le songe et la divination, la voyance et la prophétie, la vocation du *woli* est très large, à la mesure de la diversité des manifestations de l'Esprit qui se retrouve également dans l'inspiration de la prière, du chant ou de la lecture des Ecritures.

La consultation de voyance répondant, au sein de l'église ou exceptionnellement à domicile, aux attentes d'une clientèle fluctuante, l'emporte au quotidien sur la prophétie, entre autres parce que celui qui parle au nom de Dieu et se prononce sur l'avenir du groupe est toujours susceptible d'alimenter des conflits et de créer le désordre au sein des paroisses. Les prophéties sont soumises au contrôle préalable des évangélistes et suppose un discernement pour éviter toute provocation par des esprits démoniaques. D'une manière plus générale la confusion entre la vision de l'Esprit et la possession démoniaque est au centre des préoccupations. Les célestes se font remarquer par les tremblements du corps (*shaking*) qui s'emparent des fidèles en prière, et surtout par les « agitations » des visionnaires qui, à tout moment du culte, peuvent « tomber en esprit » en se roulant par terrre et en émettant des sons inarticulés. Mais là encore la Bible véhicule toute une culture

de « l'agitation » qui sert d'appui au diagnostic des chefs visionnaires (*wolileader*) pour faire la différence entre un tremblement qui témoigne de la résistance naturelle du corps qui se cabre ou se tord sous l'emprise de la force de l'Esprit et une transe qui signe la possession du corps par une puissance diabolique, celle des *vodun* ou des *orisha*. La maturité aidant, l'agitation est d'ailleurs censée laisser la place chez les grands visionnaires à la concentration de la prière et à l'inspiration sereine de l'Esprit.

Le visionnaire céleste remplit une fonction quasi oraculaire qui n'a rien à voir avec la fonction expressive de la glossolalie (le plus faible des dons pour tous les Aladura). Les visions engendrent des émissions sonores transcrites par un secrétaire attitré et traduites essentiellement à l'intention du consultant en termes de prescriptions et de « travaux » à accomplir : prières, bains, expositions, etc.. A la différence de la géomancie du Fa qui passe par l'interprétation des signes et des figures, la transe du corps et la voix syncopée sont ici le seul véhicule de l'Esprit. Mais seule la lettre et les méandres de la Bible quotidiennement pratiquée sont susceptibles de fournir avec le temps l'intelligence de la parole divine et de permettre au visionnaire dont le corps est agité par une force qui le dépasse et le submerge, le laissant sans conscience, ni souvenir, de mieux comprendre et interpréter par lui-même les messages dont il est porteur en devenant un *wolileader*.

La vision est donc à la fois la manifestation suprême de l'Esprit – et l'absence de visionnaires et de visions au sein d'une église est toujours le signe d'une perte de puissance et de vie spirituelle – et le lieu par excellence de la suspicion, du trouble, de l'incertitude – d'où la nécessité d'un discernement et d'un contrôle permanent. Le don spirituel qui fonde le charisme visionnaire est censé se cultiver par une formation biblique et des techniques rituelles appropriées mais il doit aussi être soumis régulièrement à la « sanctification » pour éviter toute dérive. Le moment fort de la sanctification hebdomadaire (le vendredi à 15h) est celui de la « flagellation » des visionnaires accompagnée d'un chant qui sollicite la venue de l'Esprit Saint. Il faut dire que par le biais de la relation personnelle que le visionnaire noue avec les consultants en « faisant la vision », la tentation existe de se constituer une clientèle et d'exercer ses consultations de voyance en dehors de l'espace sacré de l'église, à domicile, en monnayant ses prescriptions. La vision est une grâce de l'Esprit qui est officiellement gratuite mais l'économie de la voyance ouvre sur un marché de biens de salut et de guérison (bougies, encens, fruits, eau sacrée, etc.) qui peut transformer le visionnaire en fétichiste.

L'histoire de l'ECC a en fait toujours été travaillée par le souci d'épurer la vision de ses attaches païennes en clarifiant les rapports entre prophétie et voyance, vision et possession, sanctification et fétichisme. Cette lutte symbolique engagée par le prophète pasteur traverse les visionnaires eux-mêmes ou opposent ces derniers aux gestionnaires de l'institution. Dans les terres de mission que sont le Gabon et le Congo, ou au cœur du Nigeria ou du Bénin, des « virtuoses » de la vision, souvent de jeunes lettrés migrants, des intellectuels chômeurs, à l'image des initiateurs du mouvement Aladura des années 30, interpellent les vieilles « mamans » qui ont fait de la consultation visionnaire leur affaire ou pourchassent les faux-prophètes, les *babalawo* nigérians ou les *bokönö* béninois qui exercent à leur compte. Le souci de « rationalisation » qui les anime comporte plusieurs aspects: d'abord l'impératif d'une justification et d'une argumentation constante par rapport à la référence ultime qu'est le texte biblique ; ensuite, la recherche systématique d'une plus

grande cohérence dans les discours et dans les pratiques quotidiennes, notamment par le biais de l'écriture; enfin une exigence affirmée de spiritualité et de moralisation de la vocation de visionnaire. La rationalité des visions célestes suppose une lutte incessante pour l'éradication de la magie et du fétichisme qui hantent la vie ordinaire du visionnaire comme le fait de « gober des oeufs crus pour mieux voir clair », ou d'utiliser du parfum pour la « flagellation » des yeux, ou encore de faire appel à des bougies de couleurs pour renforcer la prière. La tension entre une vision spiritualiste ou mystico-ésotérique et une vision utilitaire et pragmatique, qui est parfaitement présente dans le Bwiti, n'est pas ici l'essentiel. Le débat n'est pas sur la fin, mais sur les moyens: les fétiches ou la prière.

Cette tension entre la rationalité du discours et l'hybridité des pratiques permet de mieux comprendre la manière dont une culture biblique de la prophétie, profondément polymorphe, peut constituer la matrice d'identité et de légitimité d'un certain christianisme africain. Car l'entreprise de rationalisation éthique et bureaucratique de la vision ne peut réussir paradoxalement que par un travail syncrétique en profondeur qui ménage des passerelles entre les ressources d'une culture divinatoire traditionnelle et les vertus du prophétisme des Eglises de l'Esprit. Tout dans cette pratique visionnaire fait penser au système divinatoire du culte de Fa qui était le noyau de la religion yoruba, et en même temps il n'en reste rien. Aucun dispositif divinatoire de tablettes et de noix palmistes, ou autres, aucune combinatoire des signes à déchiffrer, aucune connaissance ésotérique, n'interviennent ici. L'habitus initiatique et la maîtrise savante de la combinatoire des 256 couples des figures de la géomancie ont laissé la place à la connaissance experte du texte biblique et au jeux de miroir des citations de versets. Les noms des Orisha sont remplacés par l'invocation répétitive des noms saints de Jehovah ou de Jésus-Christ, ou par ceux des anges, St Michel, St Gabriel, St Raphaël ou St Uriel. Les sacrifices aux dieux et les travaux des couvents du *vodu* sont relayés par les offrandes de fruits, la flamme des bougies et la fumée de l'encens, l'imposition de l'huile sainte et la purification de l'eau bénite, mais surtout par l'efficacité absolue de la prière. En l'absence d'une continuité matérielle, la simple référence à une similitude de fonction fondée sur l'attachement à une religiosité pragmatique, à une religion qui résout les problèmes de la vie quotidienne, ne suffit pas à accréditer un ancrage yoruba puisque la culture pentecôtiste des Aladura fonctionne depuis longtemps sur la « résolution de problèmes ». Il faudrait par contre interroger de plus près ce que devient, au cœur de la consultation visionnaire et du diagnostic des maux, la conception de la personne et du destin individuel, la configuration des forces invisibles, bénéfiques et maléfiques, qui étaient au fondement du dispositif divinatoire du Fa. Nul doute que l'Esprit qui souffle dans les salles de vision de l'ECC réveille fortement tous les schèmes d'interprétation du mal faisant appel à la possession par les génies et surtout à la sorcellerie familiale.

Culture de la possession et exorcisme de délivrance

Dans la plupart des églises prophétiques de Libreville, comme le Christianisme Céleste, la dénonciation de ceux qui pactisent en secret avec le Diable ne débouche pas cependant sur une mise en accusation publique et directe de l'autre persécuteur. Les

visionnaires exercent une pression indirecte, par le biais des dons de clairvoyance dont ils disposent, en vue de susciter la confession, publique ou privée, des sorciers présumés. Les coupables ont la garantie d'être traités comme des victimes possédés par les mauvais esprits et d'accéder à la délivrance de l'emprise des démons. Certaines églises du Congo Brazzaville, comme l'Eglise du Christianisme Prophétique, pratiquent, dans la continuité des traditions locales, la « conjuration familiale » et s'engage dans une véritable police des familles ou même un « lavement des villages » (Tonda 2002). Le pasteur n'hésite pas à convoquer la famille sur laquelle pèse le mal dont souffre la victime pour libérer les ressentiments accumulés, la mauvais pensée et le mauvais cœur. Pour éviter néanmoins de relancer le processus qui alimente le conflit, la séance d'exorcisme ménage la conjuration du mal et la réconciliation familiale et se garde d'individualiser le problème en déplaçant par exemple l'agressivité sur les fétiches dévoilés que l'on brûle.

Les réunions de délivrance pratiquées dans les villes africaines par les nouveaux pasteurs pentecôtistes brésiliens sont conformes au scénario observé au Brésil (Boyer 1993: 252) et confèrent aux manifestations de transe qui accompagnent l'effusion de l'Esprit et la conviction de péché dans toute la tradition pentecôtiste une dimension centrale. Le ressort le plus décisif de leur succès se trouve dans la manière dont les pasteurs provoquent les scènes de possession et donnent ainsi droit de cité au sein même de l'église aux esprits, sorciers, ou génies, par le biais des séances d'aveu et de confession. Par rapport à la scène rituelle traditionnelle, il faut souligner la nouveauté de ces séances d'exorcisme qui se vivent en double, à la fois en direct, au coeur des assemblées du culte, et sur un mode médiatique et public par le biais de la radiodiffusion (en attendant la télévision). Le pasteur qui agit « au Nom de Jésus » n'est ni un possédé ni un visionnaire, mais par ses dons d'animateur, par son usage du micro, de la sono et de la caméra, par sa maîtrise de la transe et son corps à corps avec le Diable, on peut dire qu'il donne à voir et à entendre la possession. Cette théâtralisation de la possession diabolique, mélange de dramatisation et de parodie, introduit à une liturgie littéralement « spectaculaire ».

Le rituel fait ici, comme au Brésil, de la nomination de l'autre sorcier ou du chef des diables un enjeu capital de la délivrance. Le démon doit cracher son nom et dévoiler son identité. La médiation des esprits ancestraux, des « maris mystiques » ou des « mamy wata » prend dans ce contexte africain le relais des *cabocles* ou des *orisha* du Candomblé brésilien. Dans une Eglise comme *Dieu est Amour*, cette médiation symbolique s'accompagne de la désignation d'esprits plus directement familiaux: l'esprit de la mère jalouse qui veut dévorer son enfant; le père incestueux qui joue les « maris invisibles » avec sa fille; les parents qui sacrifient leur fils aux *nganga* ou au Bwiti. Le pasteur veille toujours à la présentation nominale des sujets et par ces confessions ou témoignages publics (relayés par la radio) place les affaires de famille ou de voisinage sous le regard des projecteurs. Mais comme dans les « confessions en diable » ou « en double » organisées par le prophète Atcho de Bingerville (Zempléni 1975), le dédoublement de la personne possédée permet de ménager la cohabitation séparée de l'accusation de l'autre et de l'aveu du coupable. Dans ce double jeu ni la responsabilité de l'accusation, ni la culpabilité de la confession ne sont vraiment assumées (« je » parle par un autre). Personne dans ce dispositif n'est directement accusé (c'est mon double qui parle) et personne n'est vraiment coupable (il est victime des mauvais esprits).

La délivrance relève donc moins d'un tribunal de la conscience que d'un combat total où le pasteur s'engage fortement et physiquement, mais aussi le public tout entier invité à s'identifier à la victime et à chasser les démons dans un déchaînement collectif libérateur. Les résonances africaines de l'imaginaire des « chaînes » qui domine le discours de la prédication sont évidentes et ambivalentes. D'un côté les problèmes de l'individu sont censés être fortement liés aux chaînes diaboliques, les « chaînes de la malédiction », dans lesquelles il est pris, « attaché », notamment par le biais des liens familiaux les plus proches. Mais de l'autre, le pasteur invite à participer aux chaînes de prière et de libération spirituelle que forment les fidèles convertis, et aux enchaînements des séances de délivrance sur plusieurs semaines. Pour chasser les démons ou apaiser les corps, le pasteur ne néglige pas non plus la puissance de l'eau bénite ou de l'huile sainte. Malgré l'anti-fétichisme déclaré et la stigmatisation des pratiques catholiques ou traditionnelles, ces lieux finissent par être bel et bien des marchés d'objets bénis, dispensateurs d'énergie spirituelle à renouveler (rose consacrée, croix, huile sainte, pierre, etc.), des objets soit disant issus des lieux saints (du Mont Sinaï) et distribués au compte goutte, contre un sacrifice.

Ce que les analyses brésiliennes ont souligné c'est qu'en luttant contre l'Eglise catholique ou les cultes afro-brésiliens, en tant qu'incarnation du Diable, des entreprises comme l'Eglise Universelle ont fini par épouser les armes de l'Autre, ses formes organisationnelles, son fétichisme rituel, et à conforter dans leur existence les démons qu'ils dénoncent et pourchassent. On a même pu évoquer à propos de ces séances de délivrance une sorte de culte de possession inversé : là où le Candomblé par exemple invite le sujet possédé à devenir un *medium* et à domestiquer le dieu ou le saint perturbateur pour fonder une alliance personnelle régulatrice, le pasteur pentecôtiste cherche au contraire à provoquer l'esprit diabolique qui se cache dans le corps du sujet à se dévoiler pour mieux l'expulser et le chasser (Boyer 1996). L'exorcisme a toujours fait partie comme l'adorcisme des alternatives traditionnelles de la possession africaine mais le déplacement des enjeux par rapport à l'esprit de médiation et de réintégration des cultes de possession est important. Le lien établi entre les forces anonymes du mal et les démons familiaux permet à chacun de réinscrire les maux du présent dans un cadre familier et proche. Les forces diaboliques qui gouvernent le monde se reflètent dans les mauvaises pensées de l'univers domestique, dans la jalousie du voisin ou du collègue, et dans l'intimité des corps. L'ennemi du dehors devient l'ennemi du dedans et le mal radical est ainsi domestiqué, au sens propre et figuré. Mais la chasse aux mauvais esprits et aux démons familiaux est ici l'envers d'une conversion individuelle, d'une « acceptation » de Jésus, qui prend le risque d'une « satanisation » de la famille ou des plus proches au profit de la communauté exclusive des frères en Christ. Ces églises qui se veulent « universelles » finissent donc par élaborer une syntaxe qui conjugue la conversion du cœur et le blindage du corps, le renoncement aux fétiches et la protection des objets oints ou bénis, et surtout la guérison personnelle et l'engagement collectif dans la guerre spirituelle, toute une syntaxe dont les termes font écho à l'imaginaire des populations africaines mais qui modifie profondément ses formes de médiation en rompant avec le pacte social qui préside à la régulation du mal en termes de sorcellerie ou de possession.

Des zones d'ambivalence

Le parcours de ces trois « zones d'ambivalence » (Bastide 1972) qui contribue à forger l'image hybride de la religiosité africaine, ne vise pas, on l'a dit, à introduire à quelque nouvelle typologie (syncrétisme traditionaliste, réformiste, etc.) et encore moins à faire de la théologie en décidant de l'authenticité chrétienne ou païenne de ces religions. Si le terme de syncrétisme continue à qualifier certaines religions qui s'en défendent ou à pointer certains processus qui n'en sont pas, c'est que l'ambiguïté irréductible de ces configurations va de pair avec la multiplicité des grilles de lecture qu'il faut mobiliser pour les approcher. Réinterprétation ou mésinterprétation, synthèse ou cumul, métissage ou bricolage, l'important nous semble de reconnaître dans le travail de ces prophètes, visionnaires ou pasteurs exorcistes une sorte d'ambivalence productive et de souligner le caractère paradoxal des synthèses en cours (Mary 1999b). Ainsi le travail de purification et de spiritualisation des visions d'*eboga* auquel se sont livrés les prophètes du Bwiti, dans leur lutte contre le fétichisme du culte des ancêtres (le culte de l'os) et l'ésotérisme des grands initiés, reste marqué par une profonde incertitude. Ce qui peut s'apparenter à une forme d'appropriation indigène du christianisme s'est fait en grande partie au nom d'un souci de réveil de la tradition et d'élévation du Bwiti au rang de religion pour les Noirs. Mais la capture des héros chrétiens par ces bricoleurs que sont les prophètes initiés a engendré des figures hybrides comme le Christ Nganga qui mettent en péril les catégories de la logique initiatique en l'ouvrant sur une problématique du salut délivrance. Toute la doctrine, les formes liturgiques, les objets de cultes, le moindre cantique du Christianisme Céleste sont censés être inspirés des révélations de l'Esprit Saint et confirmées par la Bible. Mais la lecture en double (dans les termes de la culture yoruba et du référent biblique) est toujours possible et toutes les lectures anthropologiques (Afeosemime 1999) ne s'en privent pas, encouragées autant par la politique de double entente du prophète fondateur que par les dénégations réitérées du discours ecclésiastique. Quant au pentecôtisme brésilien, au delà même des termes empruntés à l'autre païen et du recouvrement troublant des schèmes mobilisés dans la lutte contre la contamination par le fétichisme, ne présente-t-il pas lui-aussi ce mélange de plasticité, de mimétisme et finalement d'hybridité qui a toujours fait la faiblesse et la force des syncrétismes qu'ils soient africains ou afro-brésiliens ?

Bibliographie :

Afeosemime, U.A. (1999), *Celestial Church of Christ*, Peter Lang.

Boyer, Véronique, « Possession et exorcisme dans une église pentecôtiste au Brésil », *Cahiers des Sciences Humaines*, ORSTOM, 32, (2), 1996 : 243-264.

Bastide, R. (1972), Préface à Monfounga Nicolas J., *Ambivalence et culte de possession*, Anthropos.

Capone, S. (2005), *Les Yoruba du Nouveau Monde*, coll. Religions contemporaines, Paris, Karthala,

Cox, H. (1995), *Retour de Dieu, Voyage en pays pentecôtiste*, Paris, Desclée de Brouwer, 1995.

Droggers, A. (1989) "Syncretism : the problem of definition, the definition of the problem", in J.Gort, H.Vroom, R.Fernhout and A.Wessels (eds), *Dialogue and Syncretism : An Interdisciplinary Approach*, Grand Rapids, Michigan : William B.Erdmans Publishing Co.

Fernandes, R. C. (1998), *Novo Nascimento. Os Evangélicos em Casa, na Igreja e na Politica*, Rio de Janeiro, Mauad.

Mary, A. (1999a) « Culture pentecôtiste et charisme visionnaire au sein d'une Eglise indépendante africaine », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n°105, pp. 29-50.

Mary, A. (1999b) *Le défi du syncrétisme*, Paris, EHESS.

Mary, A (2000) *Le bricolage africain des héros chrétiens*, Paris, Cerf.

Mary, A. (2005) « Le Bwiti à l'heure du village global », in *Le Gabon malgré lui*, Ruptures-solidarités n°6, Karthala, pp.83-103.

Meyer, B. (1994) « Beyond syncretism : translation and diabolization in the appropriation of Protestantism in Africa », in Stewart, C. et Shaw, R., (ed.) ; Syncretism/Anti-syncretism, the politics of religious synthesis, Routledge, London, pp. 45-68.

Palmié, S. (1995) « Against syncretism, « Africanizing » and « Cubanizing » discourses in North American *orisa* worship », in Fardon, R. (ed.), *Counterworks, Managing the Diversity of Knowledge*, London, Routledge.

Peel J.D.Y. (1968a) Aladura : A Religious Movement among the Yoruba, London : Oxford University Press.

Peel J.D.Y. (1968b) "Syncretism and Religious Change", *Comparative Studies in Society and History*, 10 : 121-141.

Tonda J. (2002), *La guérison divine en Afrique Centrale*, Paris, Karthala.

Zempleni, A « De la persécution à la culpabilité », in Piault C. (éd.) 1975, *Prophétisme et Thérapeutique, Albert Atcho et la communauté de Bregbo*, Hermann, pp. 153-219.