

# **Cahiers gabonais d'anthropologie**

**NUMERO 17 – Anthropologie  
religieuse**

**Libreville, Université Omar Bongo**

**17 – 2006**

## LES CAHIERS GABONAIS D'ANTHROPOLOGIE

sont une publication semestrielle du Département d'Anthropologie de l'Université Omar Bongo, BP 13 131 Libreville (Gabon), en coédition avec le Laboratoire d'Anthropologie (LABAN) pour l'édition au format A5 et pour la version électronique sur le site : [www.anthropologie-gabon.org](http://www.anthropologie-gabon.org)

Cette publication s'adresse aux enseignants, étudiants et chercheurs travaillant sur des thèmes d'intérêt anthropologique consacrés au domaine gabonais. Elle appelle toutes les contributions des spécialistes développant leurs analyses à partir de concepts ou de réalités endogènes, et voudrait promouvoir d'une part une anthropologie de corpus, et d'autre part, une anthropologie des spécificités culturelles, l'une et l'autre s'appliquant à identifier des modèles culturels et fonder ainsi une « anthropologie matricielle ».

**Directeur de la publication :** Stéphanie NKOGHE

**Éditeur scientifique du numéro :** Julien BONHOMME

**Comité de lecture :** Blandine AKENDENGUE – Florence BERNAULT – Julien BONHOMME – Henri Paul BOUROBOU – John CINNAMON – Georges DUPRÉ – François GAULME – Juste-Roger KOUMABILA – Philippe LABURTHE-TOLRA – Jean-Noël GASSITA – ELIKIA M'BOKOLO – Guy-Claver LOUBAMONO BESSACQUE – Raymond MAYER – Médard MOUELE – Patrick MOUGUIAMA DAOUDA – Pierre N'DOMBI – Paulin NGUEMA OBAM – Fabien OKOUE – Louis PERROIS – Joseph TONDA – Lolke VAN DER VEEN.

**Déjà parus :**

N°1-1997 Anthropologie factuelle et anthropologie textuelle – N°2-1998 Ethnoscience (1) – N°3-1999 Ethnoscience (2) – N°4-1999 Colloque et conférences – N°7-2001 Ethnomédecine. Anthropologie de la santé.

**Sous presse :** N° 5-2000 Ethnomusicologie – N°6-2000 Quels mythes pour l'an 2000 ? Mélanges offerts à Paulin Nguéma-Obam

**En préparation :** n°8 à 16.

Prix du numéro : 2 000 FCFA au siège – 3 000 FCFA en librairie – 5 000 FCFA pour envoi à l'étranger – Payable par chèque à l'ordre de l'AGA.

Site de l'édition électronique : [www.anthropologie-gabon.org](http://www.anthropologie-gabon.org)

E-mail : [laboanthropologieuob@yahoo.fr](mailto:laboanthropologieuob@yahoo.fr)

**Cahiers gabonais d'anthropologie**  
**17 – 2006**



ISBN 2-912603-10-2

EAN 9782912603074

Les éditions du LABAN pour le format A5

Les éditions électroniques :

[www.anthropologie-gabon.org](http://www.anthropologie-gabon.org)

BP 13 131 – Libreville (Gabon)

Tél/Fax (241) 29.97.02

E-mail : [laboanthropologieuob@yahoo.fr](mailto:laboanthropologieuob@yahoo.fr)

**CAHIERS GABONAIS D'ANTHROPOLOGIE****17 – 2006****« Anthropologie religieuse »****SOMMAIRE (PAGES 1921 A 2040)**

Présentation du numéro.....	1925
Dignes considérations sur les cultes d'ancêtres au Gabon.....	1927
<i>par Raymond Mayer et Emmanuel Ekankang</i>	
« La feuille sur la langue ». Pragmatique du secret initiatique.....	1938
<i>par Julien Bonhomme</i>	
Les usages de l'iboga(ïne) en Afrique équatoriale et en Occident.....	1954
<i>par James Fernandez et Renate Fernandez</i>	
Transe visionnaire et charisme de délivrance.....	1965
<i>par André Mary</i>	
Le Diable fétichiste sorcellaire en société postcoloniale.....	1981
<i>par Joseph Tonda</i>	
« Taper le Diable ». Les transformations des pratiques ordaliques.....	1993
<i>par Christian Mayissé</i>	
Fétichisme et crise du politique en Afrique équatoriale.....	2001
<i>par Florence Bernault</i>	
L'anthropologie religieuse du Gabon. Bibliographie commentée.....	2019
<i>par Julien Bonhomme</i>	
Actualité de l'anthropologie gabonaise.....	2037
Index général des <i>Cahiers</i> .....	2039



## PRESENTATION DU NUMERO

Ce numéro 17 des Cahiers Gabonais d'anthropologie est consacré à l'anthropologie religieuse. L'anthropologie de la religion a toujours constitué une branche importante de la discipline, et cela depuis ses débuts. Tout en s'inscrivant pleinement dans ce champ classique de l'anthropologie, les contributions de ce numéro entendent présenter des regards à la fois variés et novateurs sur les faits religieux. C'est pourquoi, outre les contributions d'anthropologues, ont été inclus dans ce numéro les articles d'auteurs provenant de disciplines voisines des sciences sociales : sociologie ou histoire. Partageant des sensibilités théoriques différentes, les contributeurs sont en outre originaires de, ou exercent dans au moins trois continents (Afrique, Europe et Amérique du nord) – diversité géographique et culturelle qui ne manquera pas d'enrichir les points de vue. Si tous les articles sont avant tout consacrés au Gabon, la plupart d'entre eux s'inscrivent dans une perspective résolument comparatiste (au niveau de l'Afrique centrale, et même plus largement de l'Afrique subsaharienne, voire au-delà). Il s'agit par ce mouvement de mettre en perspective les faits religieux gabonais à une plus vaste échelle. De plus, ces articles s'attachent à ne pas isoler les faits religieux des autres secteurs de la vie sociale, afin de les étudier comme des faits sociaux comme les autres. Il s'agit de montrer qu'au Gabon, comme souvent ailleurs, le « religieux » n'est pas coupé du champ politique ou du champ thérapeutique : on parlera alors de phénomènes politico-religieux ou thérapeutico-religieux, et pourquoi pas économique-religieux comme tendrait à le suggérer l'article de Joseph Tonda notamment. Enfin, les contributions de ce numéro s'efforcent de ne pas se laisser enfermer outre mesure dans l'opposition entre la tradition et la modernité, opposition stérile d'un point de vue scientifique. Ils entendent au contraire s'intéresser aux dynamiques religieuses contemporaines, ainsi qu'aux entrelacements particulièrement complexes en Afrique centrale entre les systèmes initiatiques traditionnels, toujours très actifs, et les mouvements religieux modernes, déjà implantés depuis longtemps.

L'article de Raymond Mayer et Emmanuel Ekankang rouvre le dossier des cultes des ancêtres au Gabon, dossier que l'on croyait – à tort – clos depuis longtemps en raison de la disparition supposée de ces cultes. A partir d'un film documentaire sur une statuette du Byeri fang, les auteurs s'interrogent ainsi sur les significations de ce culte des ancêtres, sur ses mutations et sa survie clandestine, ou du moins discrète, dans la société fang contemporaine. On retiendra également de cet article que l'évocation de documents filmés témoigne de la fécondité d'une anthropologie audiovisuelle pour l'étude des faits religieux.

L'article de Julien Bonhomme est consacré au rôle du secret dans les systèmes initiatiques du Gabon, et notamment dans le Bwete (ou Bwiti). L'auteur s'intéresse autant au secret initiatique en lui-même qu'aux problèmes éthiques et méthodologiques que son étude pose inmanquablement à l'anthropologue sur le terrain. Proposant une approche pragmatique plutôt que sémantique du secret initiatique, l'auteur montre comment ce dernier constitue en réalité un système général de communication qui relie et sépare initiés et profanes, hommes et femmes, aînés et cadets, vivants et ancêtres. S'intéressant également aux transformations contemporaines de cette logique initiatique du secret, l'article analyse les rapports entre secret, oralité et écriture.

L'article de James et Renate Fernandez revient sur un terrain mené à la fin des années 1950 sur le Bwiti fang afin de comparer les usages initiatiques de l'iboga avec ses récentes utilisations thérapeutiques en Occident. En effet, il se pourrait que l'iboga puisse servir à soigner, sevrer, ou du moins aider les toxicomanes. Ce passage de l'iboga de l'Afrique à l'Occident est ainsi l'occasion pour les auteurs de se livrer à un stimulant exercice comparatiste entre l'expérience religieuse et l'usage thérapeutique, entre l'encadrement rituel des initiateurs et le protocole médical des soignants.

L'article d'André Mary propose une comparaison entre plusieurs usages de la transe et de la vision dans trois cultures religieuses syncrétistes présentes au Gabon : le Bwiti des Fang, l'Eglise du Christianisme Céleste (originaire du Bénin et du Nigeria) et des Eglises pentecôtistes d'origine brésilienne. Cette entreprise comparatiste ouvre sur une réflexion originale sur les formes de l'hybridité religieuse en Afrique. Tournant le dos à la question de l'authenticité et à l'opposition stérile entre paganisme et christianisme, l'auteur s'intéresse plutôt à l'ambivalence productive du travail symbolique opéré dans ces cultures religieuses.

L'article de Joseph Tonda offre un contrepoint sociologique (ou socio-anthropologique) aux articles anthropologiques précédents. La contribution s'attache à replacer la « sorcellerie » et le « fétichisme » dans le cadre d'une modernité capitaliste qui affecte profondément les sociétés africaines postcoloniales. A travers un examen stimulant et original de l'imaginaire du Diable, l'auteur montre ainsi que ces phénomènes ne doivent pas être exclusivement rattachés à l'Afrique traditionnelle, mais qu'ils constituent également une dimension essentielle de l'Afrique contemporaine.

L'article de Christian Mayissé s'attache à replacer le recours contemporain à une épreuve ordalique, le Motèndo, dans le contexte des transformations coloniales et postcoloniales de la justice traditionnelle. Il montre ainsi que, si une ordalie comme le poison d'épreuve Mbundu a été progressivement marginalisée, le recours au Motèndo est au contraire extrêmement répandu, tant en milieu rural qu'en milieu urbain, dans la mesure où il permet de contourner l'incapacité des tribunaux étatiques modernes à prendre en charge les affaires de sorcellerie.

L'article de Florence Bernault offre un éclairage d'historienne fort pertinent sur les phénomènes politico-religieux, en montrant que l'on ne peut étudier ces faits qu'en restituant leur épaisseur historique. A travers l'analyse des usages sociaux sédimentés dans le terme « fétichisme » et l'examen de ses réappropriations stratégiques, l'auteur replace ainsi les catégories du religieux et du politique – leurs distinctions et leurs chevauchements – dans l'histoire de l'entreprise coloniale et missionnaire en Afrique centrale.

Enfin, une bibliographie commentée consacrée à l'anthropologie religieuse du Gabon a été rassemblée par Julien Bonhomme. Cette bibliographie comporte plus de 215 références et entend servir à faciliter et orienter les recherches futures tout en pointant au passage quelques nouvelles pistes possibles d'investigation.

**Julien Bonhomme,**  
**éditeur scientifique invité**

## DIGNES CONSIDERATIONS SUR LES CULTES D'ANCETRES AU GABON A PROPOS DU TOURNAGE D'UN FILM SUR LE *BYERI*

Raymond Mayer<sup>1</sup> & Emmanuel Ekankang<sup>2</sup>  
(Université Omar-Bongo)

*En mémoire de Jean Ndong-Mintsa (1920-2006)*

### Résumé

A la faveur d'un film auquel ils ont pris part, les auteurs interrogent l'existence des cultes d'ancêtres au Gabon et s'interrogent sur les significations qui s'y attachent en prenant en considération à la fois le contexte de la confrontation coloniale et celui des recompositions postcoloniales.

**Mots-clés** : religion – statuaire – reliquaire – culte – ancêtre – *byèri* – fang – film – Gabon

### Introduction

Le récent tournage d'un film sur le *byèri fang*<sup>3</sup> au Gabon appelle notre attention sur un aspect des religions gabonaises que l'on croyait disparu : le culte des ancêtres. A travers le traitement de ce sujet particulier, il est possible de reconsidérer quelques grandes questions se rapportant aux religions gabonaises dans leur ensemble. Les cultes des ancêtres se réfèrent en effet à la conception qu'une culture se fait de la personne humaine et des autres éléments de l'existence (cosmologie), à la conception qu'elle se fait de la réincarnation (métempsycose), et enfin à la conception de la surnature intervenant ou non dans les processus humains (théodicée). C'est ce triple examen qui fait l'objet de cet article, en attendant un travail plus complet qui s'annonce<sup>4</sup>.

### La question particulière du *Byèri fang*

Le propos du film, et d'ailleurs de la série tout entière, est limpide. Il s'agit de partir d'un objet figurant dans un musée européen pour retrouver la culture qui l'a produit. Après des tournages consacrés à un tiki des Maori de Nouvelle-Zélande, une coiffure à plumes des Kayapo amérindiens, une vièle à tête équestre de Mongolie, un métier à tisser des Dogons, voici que le tour est venu d'interroger l'origine et la culture d'une tête de *byèri fang* du Gabon. Dénommée « gardienne de reliquaire » dans la littérature muséographique, la tête de femme taillée dans un bois qui a concentré tous

<sup>1</sup> Directeur du Laboratoire d'Anthropologie (LABAN) de Libreville, laboratoire partenaire du tournage.

<sup>2</sup> Chercheur du LABAN en DEA d'anthropologie (2005-2006) ayant collaboré au tournage, transcripteur et traducteur du récit fang de Jean Ndong-Mintsa, filmé le 5 novembre 2005.

<sup>3</sup> Film de Philippe Truffault tourné du 5 au 11 novembre 2005 pour la série « Arts du mythe », diffusé le 29 juillet 2006 sur la chaîne de télévision franco-allemande « Arte » (Strasbourg). Coproduction Musée du Quai Branly (Paris) et Program 33, 26 minutes.

<sup>4</sup> Ouvrage de Raymond Mayer sur l'histoire des religions gabonaises à paraître en 2007. Voir aussi son article dans les *Actes d'anthropologie*, n° 4, 2006.

les regards du film a été exposée et publiée par les soins du Musée Dapper à l'occasion d'une exposition de 1991-1992<sup>5</sup>. La pièce originale fait partie des collections du Musée ethnographique de Neuchâtel en Suisse. Comme le souligne un commentaire de Chris Marker (*Les statues meurent aussi*, 1953) cité dans le film : « les statues sont muettes ». Le film était chargé de lui rendre la parole.

Le film réalisé par Philippe Truffault a vu notamment la participation de Louis Perrois et de deux signataires d'articles du présent numéro, André Mary et Raymond Mayer. Le premier pour introduire au contexte culturel de l'objet, le deuxième pour restituer l'idéologie missionnaire dans la collecte des supposés « fétiches païens », le troisième en situation de dialogue avec Paulin Nguema-Obam, auteur de « Aspects de la religion fang » chez Karthala (1983). Le seul texte en langue originale sollicité dans le montage final du film est celui de Jean Ndong-Mintsa, originaire de Kango, combattant pour la libération de la France en 1944 et décédé en juillet 2006. Ce texte en est retranscrit et traduit ici par Emmanuel Ekankang. On ne peut s'empêcher de considérer le récit de Ndong-Mintsa, recueilli le samedi 5 novembre 2005, comme une sorte de testament intellectuel et spirituel, propre à nous éclairer sur le sujet qui nous occupe ; de là l'épithète de notre article.

Pour l'équipe de tournage, le film a été l'occasion de découvrir non seulement le contexte de production de l'objet culturel, mais aussi la pérennité d'un culte que l'on croyait éteint. Dans le film, la déclaration de Paulin Nguema-Obam est sur ce point sans ambages et corrobore ses écrits antérieurs (1983) : « Le *byèri* n'a pas disparu aujourd'hui (...) Je suis en contact avec de nombreuses familles... où ils ont leur *byèri*... donc ils ont leurs ancêtres... à l'Estuaire ici, dans le Moyen-Ogooué, Lambaréné, Ndjolé, je crois que la plupart des familles fang qui se respectent ont leurs *byèri*. »

Le même ajoute que ce sont les modalités culturelles qui ont changé : « Aujourd'hui il n'y a plus de cérémonie grandiose comme dans le temps, parce que les familles sont dispersées dans l'espace... Il y a des rites beaucoup plus discrets... On ne rassemble plus le village pour organiser le rite *melane*... sauf de temps en temps. Aujourd'hui le rite est devenu plus discret. » A la question de Raymond Mayer de savoir si les seuls initiés pouvaient voir le *byèri*, Paulin Nguema Obam répond par l'affirmative, ce qui fait conclure le premier en l'inanité d'une recherche exogène qui voudrait s'affranchir de cet interdit s'appliquant aux ressortissants mêmes de l'ethnie. Ces diverses affirmations appelleront plus loin des commentaires spécifiques.

Le centre de gravité du film se trouve dans les propos tenus en langue fang par Jean Ndong-Mintsa. D'entrée, celui-ci fait remarquer que ce qui est important, ce n'est pas ce qui est au-dessus (la tête de reliquaire), mais ce qui est en-dessous (les reliques). Contrairement à la valorisation esthétique occidentale de la sculpture qui surmonte le panier en écorce qui contient les ossements des parents défunts, un ressortissant de la culture fang privilégie instantanément et fondamentalement le contenu du reliquaire plus que le contenant. L'on ne peut s'empêcher, à ce niveau, de faire le rapprochement avec les réflexions d'un ancien directeur du laboratoire d'ethnologie du musée de l'Homme qui écrit qu'il vaut mieux que les textes de présentation d'un objet soient

---

<sup>5</sup> Exposition « Fang » organisée du 22 novembre 1991 au 15 avril 1992. Catalogue, traduction de Tessmann et CD.

« issus de sa propre culture et représentent l'apport constamment original d'une société [...] qui se donne enfin le droit de s'exprimer elle-même, au lieu de rester la spectatrice silencieuse des discours de spécialistes » (Guiart 2003, 242). Le même de préciser : « L'unique moyen scientifique de pouvoir situer le symbolisme d'une forme, d'un décor ou d'un objet, est d'avoir su recueillir, et traduire sur place, un corpus de textes traditionnels en langue vernaculaire, suffisamment vaste et suffisamment diversifié quant à ses sources » (Guiart 2003, 160). On accordera donc un intérêt particulier au récit<sup>6</sup> que Ndong Mintsa a imaginé pour répondre à une question relative aux modalités et aux obligations liées au *byèri* :

### Un récit de Jean Ndong-Mintsa le 5 novembre 2005 sur le *byèri fang*

<p><i>Dzal ézing y'ayong y'Engong, mor ambe wégn atoe nnom ye nkokone.</i>  <i>Mor te ambe abele mone fame, mone fame te ambe abele angom.</i>  <i>Mosté angom engazu yen doma dzégn na alergne ntébé a ngomanegne nté asese éyong embe gne ndzuk amu okone otuyome ésiè.</i></p>	<p>1. Dans un village du peuple d'Engong, il y avait un homme vieillissant et malade. Cet homme avait un fils, et ce fils avait un ami. Ce jour-là, l'ami rendit visite au fils pour lui témoigner son amitié pendant cette période difficile de la maladie du père vieillissant.</p>
<p><i>Gnene anga yemna étamdzé ékwian (éning dzi), nnom ésiè odzo ndoma dzégn nà :</i>  <i>« engeng éyong daye kwign na wake leraneme osong, ézezang nseng dzè, ézang minlong mibor mibègn, vège m'abane dwè ayo owè mbim wom ngù osi !</i>  <i>éyonté ayong daye seme mora nsemane !</i>  <i>nté nyoneté wébete, énefe ékum djiè daye sumvè... ! »</i>  <i>Esiè adzogede doma dzégn, angom dégne embe vè émane wok ye bàle.</i></p>	<p>2. Sentant approcher sa fin (dans cette vie), le père vieillissant dit à son fils :  « Lorsque le moment viendra de m'accompagner à la tombe, au centre de la cour du village, et entre les deux rangées du peuple, de ton épaule jette fortement mon corps par terre !  Alors du peuple s'élèvera un grand cri !  Pendant que ce cri s'élèvera, ce sera aussi le début de ta richesse... ! »  Le père dit cela à son fils, et l'ami de son fils qui était là avait tout entendu et retenu.</p>
<p><i>Emu nnen okwiafe.</i>  <i>Gnene bengane mane kob nwu, akwignki éyong bake mbim bebagewo mebane doma dzégn ye angom dégn (enga lige akal dzamté), dulu ésum ézem osong.</i></p>	<p>3. Le grand jour arriva.  Après le rituel consacré au mort, ce fut le grand départ du mort porté sur les épaules par le fils et par son ami (qui était resté pour la circonstance), et la marche vers la tombe commença.</p>
<p><i>Bong bebègn besum kigane nseng, mvuign ésimganefe émane nwu adzo mone gnung nà :</i>  - « <i>mui, ésua éngni...édzomdzi éne ésua !</i> »  <i>Evóo ! mone gnung kabodzam.</i></p>	<p>4. Les deux jeunes gens entamèrent le premier tiers de la traversée de la cour, et l'ami se souvenant des recommandations du défunt dit à l'orphelin :  - « Mon ami, voici ton père... ceci est ton père ! »</p>

<sup>6</sup> Transcription et traduction d'Emmanuel Ekankang.

	Silence ! L'orphelin ne réagit pas.
<p><i>Bengake bayit ézezang nseng, bekwi ézezang zene :</i>  <i>Mone gnung kabodzam !</i>  <i>Eyong beè, aboena abere king, agomdégn ébalé, asimgane émane nwu:</i>  - « mui, ésua égnngni... édzomdzi éne ésua ! »  <i>mone gnung kavagle bodzam avitsang. Evóo!</i></p>	<p>5. Ils entamèrent le deuxième tiers de la cour, ils atteignirent la moitié du trajet :  et toujours pas de réaction de l'orphelin !  Pour la deuxième fois, en appuyant un peu plus de la voix, son ami répéta, en souvenir des recommandations du défunt :  - « Mon ami, voici ton père... ceci est ton père ! »  L'orphelin ne réagit même pas un peu.  Silence total !</p>
<p><i>Gnene enga yen bengala sumalot ezezang nseng, na bengaya manelot minlong mibor mibègn mimbe mitele minfa minseng mibègn, na éyong ye mefur m'osong enga yirang, asimanena mvuign mone gnung dazú mane dzimle ase (émienfe, mvene ambe mindzeng), ane anga boe édzam édzam ayiène boe.</i>  <i>Abane dégne ayo, étune éyong, awè mbim osi metso.</i>  <i>Abonté, nseme onga bet abor été, nsemeté onga fonane zalang !</i></p>	<p>6. Lorsque l'ami vit le dernier tiers de la cour entamé et que les deux rangées de la foule de part et d'autre de la cour allaient être dépassées, que l'atmosphère du lieu de sépulture commençait à se faire sentir, il se dit que son ami l'orphelin allait tout perdre (et lui aussi, puisqu'il était dans le besoin), et il fit donc ce qui devait être fait.  De son épaule à lui, le temps d'un éclair, il jeta violemment par terre le corps du défunt.  A l'instant même, du peuple s'éleva un cri, un cri semblable à un tonnerre !</p>
<p><i>Edzam enga yiène bombane é bombane !</i>  <i>Aval nnom mor onga dzo, mboaneté ye nsemeté, akum ésum...kum dédzefe berake ebe mone gnung, dake ebe mvuign !</i>  « mekeng mene biè ézezang, ma bombane mos té ! »</p>	<p>7. Et ce qui devait être fait fut fait !  Comme l'avait dit le vieil homme, par ce geste et par ce grand cri, la richesse s'incarna... elle ne s'incarna... pas en l'orphelin, mais en son ami !  « Le miracle qui est toujours parmi nous, se produisit encore ce jour-là ! »</p>
<p><i>Mone gnung vewok abé, anga boe mvuign mintiè, asili ayong bor beye Engong été na mvuign éduganegn akumdégn :</i>  - « médze wowup akum, emoboe angadzo !  <i>Eyong ésua anga yane wa membe vè...Akal angom bièwa éde évavena gnene mevayen na anga zua manedzimle ase, ane mevaboe dzamté, meva yem na amu bine angom wayefe mesimane !</i>  <i>mayewoke gap akum, yakumdam, amu ésua égnanga bonede, ve dzamdè mése wede dugane... ! »</i></p>	<p>8. L'orphelin prit ombrage, fit palabre à son ami, et exigea, au milieu du peuple d'Engong, que son ami lui rendît sa richesse :  - « Je n'ai pas volé ta richesse, clama ce dernier ! Lorsque ton père t'a fait cette recommandation, j'étais présent... C'est par amitié pour toi que voyant que tu allais tout perdre, j'ai fait ce geste parce que je savais qu'étant ton ami, tu allais aussi penser à moi !  Je te ferai une part de ta richesse qui s'est incarnée en moi par la volonté de ton père, mais je ne peux pas te la rendre... ! »</p>
<p><i>Medzo meté, ayong y'Engong dakigde édzona mvuign dakiabe.</i></p>	<p>9. A ces mots, le peuple d'Engong trancha et donna raison à l'ami.</p>

<i>Aval bengà dzo éde engà tobe !</i>	Ainsi il fut dit, ainsi il fut fait !
<i>Alebga yété : éyong wayem bisap biye éning djiè, boge ! Ene byeri one biè nè : avolbiè simane éningdzè ye lerede mimboane !</i>	10. Moralité : lorsque tu connais les clés de ton destin, agis ! Le <i>byeri</i> sert un peu à cela : aider à se rappeler notre destin et à agir !

Quand bien même il se réfère dans son incipit (et en séquence 9) au village emblématique d'Engong de la tradition du *mvèt* fang (Pepper 1972), ce récit ne se veut pas, sur le plan formel, un mythe fondateur. C'est un récit de type conversationnel donné par son auteur à l'occasion d'une question posée par un réalisateur de film. Et pourtant il l'est explicitement à travers l'enseignement qu'il transmet. En particulier dans la phrase conclusive : « Moralité : lorsque tu connais les clés de ton destin, agis ! Le *byèri* sert un peu à cela : aider à se rappeler notre destin et à agir ». C'est un récit éminemment pédagogique, comme le sont quantité de « contes moraux » de la tradition fang ou plus généralement bantu. A travers un récit de fiction sont transmis les valeurs et les enjeux de l'existence présente et ici de l'existence *post-mortem*. Ce récit de fiction se permet même de mettre en scène l'appropriation de la richesse par un ami qui est hors du lignage, ce qui contredit la logique habituelle de la transmission lignagère des reliques et de ses bienfaits. C'est dire que l'impératif catégorique qu'il prescrit est l'obéissance absolue aux injonctions et aux dispositions testamentaires du *byèri*.

Par rapport à la criminalisation du prélèvement des reliques sous l'administration coloniale (Bernault 2005) et par rapport au délit de profanation des tombes qui avait été édicté à cette période, la réplique de Ndong-Mintsa est claire et définit les conditions préalables de tout prélèvement : « C'est moi-même qui dois leur transmettre. On ne peut prendre d'os sans mon autorisation ». Dans la longue chaîne généalogique, on voit que chaque homme concerné entraine de son vivant dans le dispositif pérenne.

### **La question générale des cultes d'ancêtres au Gabon**

La question particulière du *byèri* fang ne peut manquer de rejaillir sur des questions plus générales de positionnement des religions gabonaises par rapport à d'autres religions du monde, et en particulier par rapport au christianisme auquel elles ont été directement confrontées pendant la période coloniale et continuent de l'être pendant la période postcoloniale.

Dans un livre sur la parenté qui traite incidemment de religion (2004), Maurice Godelier rappelle que partout où il s'est implanté, le christianisme n'a eu de cesse de combattre le culte des ancêtres. Ce que nous pourrions appeler un « acharnement doctrinal » est d'ailleurs, signalons-le, aussi bien l'œuvre de la tradition catholique que protestante, et l'on devrait ajouter aujourd'hui, de la tradition des « Eglises éveillées », ce qui veut dire que cela renvoie à une conception basique indépendante de conceptions divergentes plus secondaires. Dans l'histoire européenne, cet acharnement a commencé par se tourner contre le christianisme lui-même. L'histoire romaine nous rappelle que les offrandes offertes aux divinités impériales ont fait un temps partie des préoccupations doctrinales du christianisme « primitif », de même que le maintien ou

non de la circoncision comme rituel d'agrégation masculine à la communauté chrétienne, ce que le rite *melane* accomplit pour la communauté fang par rapport à l'accès au culte du *byèri*. Le christianisme a finalement choisi d'abandonner la circoncision comme condition d'agrégation, de même que la parenté spirituelle (parrain et marraine de baptême) s'y est progressivement substituée à la parenté biologique.

Sans doute faut-il revenir, comme l'infère Godelier, à l'argument que l'élimination du « culte des ancêtres » est la résultante directe du monothéisme. « Que l'âme d'un individu soit la réincarnation d'un autre individu, d'un ancêtre, est, pour les théologiens chrétiens, une idée à combattre dans la mesure où elle nie l'intervention systématique de Dieu dans 'l'animation' des corps » (2004, p. 302). Comme se plaît à le souligner cet auteur tout au long de ses analyses de la parenté, nulle part un enfant n'est le produit exclusif d'un homme et d'une femme. Sous-entendu, partout les conceptions de la conception humaine supposent l'intervention d'un élément extérieur, souvent surnaturel, dans la création d'un être humain.

Il est possible d'étendre le constat de Godelier à tous les monothéismes, et pas seulement au monothéisme chrétien. L'Islam, pas plus que le Judaïsme, ne laisse de place aux cultes des ancêtres. De plus, tous les cultes des ancêtres du monde ne reposent pas sur les mêmes fondements. La véritable histoire des cultes des ancêtres reste encore à écrire. Car un culte des ancêtres n'est pas seulement lié à la conception que l'on se fait de la réincarnation, mais à la conception de la personne humaine. Dans les descriptions des religions chinoises anciennes faites par Marcel Granet (1937, 86), on note que le culte des ancêtres occupait une place centrale et que les ancêtres étaient censés se réincarner toutes les cinquièmes générations. Deux types d'âme constituaient chaque individu : une âme mortelle qui disparaissait avec le corps, et une âme immortelle « l'âme désincarnée du défunt » qui se logeait dans la tablette domestique, objet de culte sur l'autel familial, enterrée ou brûlée au bout de quatre générations.

Pour en revenir à l'exemple fang, il faut affirmer que non seulement il n'est à aucun moment question de dualisme (corps/âme), mais il est question d'une pluralité de constituants. Et ces différents constituants n'ont pas la même longévité, si l'on peut s'exprimer ainsi. A force d'insister sur l'*évus* qui occupe certainement une position centrale pour les stratégies de sorcellerie et d'anti-sorcellerie (Nguema-Obam 1981, Mba-Ndzeng 2006), on finit par oublier qu'il existe aussi le *nsisim*. Relisons comment les qualifie Berthe M'Bene-Mayer dans un mémoire de 3<sup>e</sup> cycle (1983, cité dans *Cahiers Gabonais d'Anthropologie* n° 7, p. 813) : « L'*evur* dure au-delà de l'existence, mais il est périssable. La réalité immortelle de tout être est le *nsisim* (pl. *misisim*), rendu habituellement par le terme 'esprit' ». Cette seule phrase met fin à l'idée que la religion fang serait spontanée et non conceptualisée. Elle met surtout fin à l'idée que les religions autres que les « grandes religions » seraient inaptes à produire des cosmologies complexes. Continuons dans ce qui pourrait être une véritable dogmatique si l'on prenait la peine de déployer le système dans toute son extension : « Dans le cas d'une vie irréprochable, il entre dans l'éternité et agit en tant que bon esprit (en fang : *mba nsisim*) sur l'humanité » (*ibidem*). Il y aurait à préciser s'il s'agit de l'humanité en général, et dans ce cas, on aurait affaire à une religion universaliste

de l'immanence ; ou s'il s'agit restrictivement de l'humanité de voisinage du groupe fang considéré.

La poursuite de la lecture des principes présidant à la rétribution temporelle ou spirituelle dans la conception fang est tout à fait éclairante sur les cycles de réincarnation potentielle. « Dans le cas d'une vie qui n'est pas sans reproches, il [*le nsisim*] se réincarne pour se purifier des fautes antérieures : soit dans une race humaine différente, soit dans le règne animal, soit dans le règne végétal. » On fonde à la fois le mythe de la réincarnation des Noirs sous la forme de Blancs, et le passage d'une forme humaine à une forme animale ou végétale, ce qui fonde la non-rupture entre les « règnes » occidentaux des vivants (Mayer 2004, Cheyssial 1998). En tout cela, nous sommes bien en présence d'une religion de parfaite immanence. Le Dr Albert Schweitzer aurait pu y reconnaître une similitude structurelle entre des conceptions asiatiques et des conceptions africaines (1936).

On peut s'interroger aussi sur le secret qui entoure fondamentalement toute opération et actes rituels liés au *byèri*. C'est un leitmotiv du film et du rite que de restreindre la vision des reliques aux seuls initiés du *melane*. Les scientifiques ont maille à partir avec la pratique du secret dans nombre de sociétés initiatiques (cf. Bonhomme 2006). Il est pourtant facile de comprendre qu'un rite aussi essentiel de la vie lignagère que le culte rendu aux parents défunts rencontre la prescription de modalités d'accès. Modalités de genre d'abord : les reliques fang étant principalement masculines, on comprend aisément que l'accès au *byèri* soit réservé aux hommes, d'autant qu'il concrétise aussi la patrilinéarité de leur système de filiation. Modalités d'âge : de même que la formation religieuse dans toutes les religions du monde admet des conditions d'âge, de même le *byèri* suppose un accès limité aux garçons matures et initiés, donc en âge de comprendre ce qui se passe. La conception occidentale de la religion fait de celle-ci un support exclusif d'universalisme. Mais la perspective endogène des cultes familiaux nous oblige à voir en une religion la possibilité d'être un domaine réservé – on pourrait presque dire : privatisé – d'un rituel intime qu'il ne sied pas d'ouvrir à des étrangers à la famille.

Pour juger du culte des ancêtres dans une société donnée, il est utile de concevoir sa place dans le dispositif religieux global. Si sa place est centrale, alors on comprend qu'il n'est plus pertinent de parler d'animisme, l'étiquette qui s'est pourtant imposée dans le monde entier, y compris dans les écrits anthropologiques, pour définir les religions des sociétés traditionnelles. Pas plus peut-être n'est-il important de parler de chamanisme, car le chamanisme pourrait ne définir que la forme des cultes, et non leur contenu, alors que l'essentiel est ailleurs, en l'occurrence dans le cas qui nous occupe, dans le rapport conceptuel établi entre les vivants et les morts, et pas seulement dans le rapport empirique suscité à l'occasion de la transe. Dans le film, le cinéaste Philippe Mory conclut magistralement que « cela représente ce que l'imaginaire du Noir pouvait faire pour essayer de faire revivre son père, son ancêtre... On reconnaissait leur valeur pour perpétuer leur présence ».

Qu'en est-il d'autres « cultes des ancêtres » du Gabon ? Dans sa thèse sur la terminologie de parenté mpongwè, Michel Jouin y fait directement référence en observant que « la chefferie, comme le culte des ancêtres, sont deux institutions clefs de l'organisation clanique mpongwè ; c'est en les examinant que l'on saisit le mieux la

désorganisation de la société traditionnelle. La présence d'un pouvoir administratif colonial et l'influence des missions ont concurrencé l'efficacité de la chefferie et combattu les anciennes croyances » (1973, p. 13). Florence Bernault (2005) a montré depuis lors qu'en criminalisant les reliques, l'administration a été l'alliée objective des missions. Michel Jouin fait encore indirectement allusion au culte des ancêtres en écrivant (1973, 164) : « Traditionnellement le fils aîné hérite des biens du père et succède aux charges et fonctions de celui-ci. Un lien particulier unit le père à son fils aîné. A la mort du père, le fils aîné ne doit pas pleurer le défunt car l'esprit du mort est censé se réincarner chez son fils » Que n'a-t-il donné le terme *mpongwè* pour « esprit », car le choix terminologique est décisif dans la nomenclature des termes du lexique religieux, comme il l'est dans celle de la parenté étudiée par l'auteur ? Néanmoins, on peut supposer qu'il s'agit du terme *inina*, et dans ce cas, on reviendrait aux acceptions qui s'attachent au terme *nsisim* chez les Fang. Le deuxième intérêt qui marque l'observation de Jouin est celui de supposer qu'il y a une hiérarchie dans les rapports entre vivants et morts. Certaines personnes, dont les aînés, y occupent des positions marquées. Ce point n'est pas sans intérêt pour qui veut en savoir davantage sur les liens privilégiés entre certaines personnes du monde visible et d'autres du monde invisible, et de la circulation entre les deux mondes.

Dans le cas punu étudié par Ruth Moussavot (2006), l'on doit reconnaître dans le séquençage des rites funéraires relevés par l'auteur que plusieurs actes se réfèrent à la rémanence d'éléments du disparu au sein de la société des vivants. Par exemple *ghudighe tangi* symbolise le « renversement » du lit conjugal. Moussavot note : « il est versé par le conjoint survivant à la famille du défunt. Cela signifie que le partenaire en vie peut se remarier s'il le désire sans que l'esprit du mort vienne le hanter » (p. 25). Par ailleurs *ilimbe i dufu* est le « geste qui consiste à laver les mains et à se frotter de la cendre au front de retour des cimetières. Effectivement, de retour de l'enterrement, les Punu considèrent que ceux qui sont partis à l'inhumation du mort ne doivent pas aussitôt se mélanger avec les personnes qui sont restées au lieu du deuil avant d'avoir procédé à ce rituel. Car ces derniers sont porteurs maléfiques » (p. 26). On remarquera que la conception punu est différente de la conception fang et myènè, car, à l'époque actuelle, elle consacre le vide laissé par la disparition du défunt. L'économie de la mort y est celle d'une compensation, pas celle d'une transmission de témoin, comme dans les imaginaires envisagés plus haut. De fait, la tombe punu, comme celle de la plupart des populations de la rive gauche (sud) de l'Ogooué, est loin du village, alors que la tombe fang est devant la maison. Ce simple trait traduit la différence de conception attachée à la mort, quand bien même il s'agit de deux populations de langue bantou.

Pour ce qui est des conceptions religieuses en général, il faut affirmer qu'il s'agit, plus que ne le croient parfois les scientifiques occidentaux, de conceptions très élaborées, tout à fait explicites, et pas du tout « brouillonnes » et approximatives, comme a tenté de l'accréditer un siècle d'anthropologie (de Morgan à nos jours), continuant à être marquée à son insu par un évolutionnisme qui n'ose pourtant plus dire son nom. La simplicité est affectée aux religions africaines, tandis que la complexité revient aux religions occidentales. Il s'agit pourtant dans l'un et l'autre cas,

de conceptions sur lesquelles les cultures concernées peuvent à chaque fois théoriser et dissenter. C'est le mérite de Joseph Tonda d'avoir appliqué des principes de « théodicée » à l'analyse des conceptions religieuses des peuples de l'Afrique centrale (2002, 226). Dans ce cas de figure, comme dans l'autre, les interlocuteurs des diverses cultures sont à même de s'interroger sur les tenants et aboutissants de leurs conceptions ; et si « conversion » il y a, à moins de contraintes physiques qui donnent lieu à des martyres dans quelque religion que ce soit (Mayer, en préparation), c'est qu'il y a adhésion à des principes mûrement réfléchis et reconnaissance de traits compatibles avec le système de base, et non pas syncrétisme. Dans le cas contraire, il y a perpétuation de systèmes clandestins, ce qui a été le cas pour les formes religieuses réprimées pendant la période coloniale (Bernault 2005).

### Conclusion

Au terme de ces quelques commentaires suscités par le tournage d'un film qui entre dorénavant dans l'inventaire des documents disponibles sur le *byèri* fang du Gabon, il apparaît que l'intérêt minime porté jusque là dans le discours scientifique aux cultes d'ancêtres est en porte à faux avec l'importance réelle que ceux-ci revêtent dans les sociétés considérées. Plus fondamentalement, ce désintérêt traduit une erreur épistémologique qui consiste à privilégier les religions « verticales », c'est-à-dire des religions dont l'imaginaire construit une relation prééminente avec une transcendance, par rapport aux religions « horizontales » qui postulent un simple lien avec des parents défunts. Dans la hiérarchie des analyses relevant de l'histoire des religions, tout se passe comme si les « grandes » religions étaient scientifiquement celles qui se rattachent à des monothéismes, classant les autres formes religieuses dans des hiérarchies subalternes. Voilà pourquoi les scientifiques eux-mêmes ont parfois rechigné à appeler religion ce qui ne leur semblait que croyances et coutumes (Raponda-Walker et Sillans 1962) et que des anthropologies même récentes (Bonhomme 2005) ont encore parfois tendance à prolonger une imagerie de religions exotiques (« Le miroir et le crâne ») au lieu de confronter leurs données à celles des historiens des religions.

Or à y regarder de plus près, on doit convenir que dans les religions de l'immanence, la rationalisation est à la limite plus poussée que dans les religions de la transcendance. En effet, on n'y exprime pas de recours à une divinité extérieure au groupe, mais on en reste, dans les explications causales, à un cercle d'humains connus, ayant historiquement existé, et on requiert leurs conseils et leur assistance, puisqu'ils ont l'expérience d'une vie derrière eux, en attendant de réintégrer eux-mêmes la famille visible. Le lien de proximité établi avec les ancêtres se révèle moins « irrationnel » que ne le laissent croire les analyses classiques entièrement dévolues aux « religions révélées » et à leurs théologies multiséculaires. Une situation intermédiaire entre cultes d'ancêtres et cultes de déités pourrait être interprétée comme étant celle des aires culturelles qui attestent de divinités tutélaires (David-Néel 1931 & 1947). De ce fait, l'ensemble des formes et concepts religieux de maintes sociétés qualifiées de traditionnelles méritent à tout le moins un sérieux réexamen. Dans le rapport colonial des grandes religions aux religions de terroir, il ne suffit donc pas de dire que deux religions ont été en confrontation ouverte : il faut aller jusqu'au bout et

de part et d'autre de la différence des conceptions religieuses et des logiques inhérentes.

Il resterait enfin à se demander pourquoi, dans les sciences humaines, une théorie est obligée de dire exactement le contraire des certitudes scientifiques de l'époque précédente. Pour passer des conceptions évolutionnistes hiérarchisant les productions religieuses à la reconnaissance paritaire des phénomènes religieux (Boyer 2001), il aura fallu une véritable révolution galiléenne qui est loin d'être achevée.

### Références bibliographiques

#### **Bernault, Florence**

2001 – « L'Afrique et la modernité des sciences sociales », *Vingtième siècle*, Paris, Presses de Sciences Po, n° 70, avril-juin, pp. 127-138.

2005 – « Economie de la mort et reproduction sociale au Gabon », dans Odile Goerg et Issiaka Mande (éds) *Mama Africa : Hommage à Catherine Coquery-Vidrovitch*, Paris, L'Harmattan.

#### **Bonhomme, Julien**

2005 – *Le miroir et le crâne*, Paris, éd. du CNRS.

2006 – La feuille sur la langue, *Cahiers Gabonais d'Anthropologie*, n° 17.

#### **Boyer, Pascal**

2001 – *Et l'homme créa les dieux*, Paris, Robert Laffont, 361 p.

#### **David-Néel, Alexandra**

1931 – *La vie surhumaine de Guésar de Ling*, Paris, éd. Adyar.

1947 – *Vieux Tibet et nouvelle Chine*, Paris, Plon.

#### **Godelier, Maurice**

2004 – *Métamorphoses de la parenté*, Paris, Fayard, 679 p.

#### **Granet, Marcel**

1939 – *Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne*, Paris, Félix Alcan.

#### **Guiart, Jean**

2003 – *Variations sur les arts premiers*, Nouméa, Le Rocher-à-la-Voile, 279 p.

#### **Jouin, Michel**

1973 – *La terminologie de parenté mpongwè*, Paris, Orstom, 187 p. + diagrammes.

#### **M'Bene-Mayer, Berthe**

1983 – Tradition et modernisme : implications anthropologiques de la maladie et de son traitement, Paris I, IEDES, mémoire de 3<sup>e</sup> cycle (partiellement reproduit dans *Cahiers Gabonais d'Anthropologie* n° 7-2001, pp. 807-816), 121 p.

#### **Mary, André**

1999 – *Le défi du syncrétisme*, Paris, Le Seuil.

#### **Mayer, Raymond**

1992 – *Histoire de la famille gabonaise*, Paris, Sépia, 269 p.

2004 – « Des caméléons et des hommes » *Revue gabonaise des sciences de l'homme*, n° 5, pp. 61-69.

2006 – « Sept questions autour d'un film sur le *byèri fang* » à paraître dans *Actes des 4è journées des anthropologues (26-29 juillet 2006)*.

[2007] – Histoire des religions gabonaises, Paris, L'Harmattan (en préparation).

**Mba-Ndzeng, Ludovic**

2006 – Parasociété et politique au Gabon, Paris 5-Sorbonne, thèse de doctorat d'ethnologie, 347 p.

**Moussavot, Ruth**

2006 – *Les rites funéraires punu en milieu urbain*, UOB, mémoire de maîtrise d'anthropologie, 120 p.

**Musée Dapper**

1991 – *Fang*, catalogue d'exposition comportant une traduction française (partielle) de G. Tessmann 1913 par Philippe Laburthe-Tolra.

**Nguema-Obam, Paulin**

1981 – L'évêque chez les Fang du Gabon, *M'Bolo*, magazine d'Air Gabon, n° 21.

1983 – *Aspects de la religion fang*, Karthala.

**Pepper, Herbert**

1972 – *Un mvèt de Zwe Nguema*, Paris, Armand Colin.

**Raponda-Walker, André et Roger Sillans**

1962 – *Rites et croyances du Gabon*, Paris, Présence africaine.

**Schweitzer, Albert**

1936 – *Les grands penseurs de l'Inde*, Paris, Payot.

**Tessmann, Günther**

1913 – *Die Pangwe*, Berlin, Wesmuth (tr. fr. dans *Fang* 1991, Musée Dapper)

**Tonda, Joseph**

2002 – *La guérison divine en Afrique centrale (Congo, Gabon)*, Paris, Karthala.

**Références filmographiques**

**Cheyssial, Jean-Claude**

1998 – *Le souffle de la forêt*, film documentaire (France, K Production) 48'.

**Truffaut, Philippe**

2006 – *Tête de reliquaire fang*, Paris, Program33, 26'.

**Référence phonographique**

**Mayer, Raymond & Berthe M'bene-Mayer**

1991 – *Fang*, textes des enregistrements audio (dont un *menzimba* de *ngozé fang*), CD pour le Musée Dapper de Paris, 60'.

## « LA FEUILLE SUR LA LANGUE » PRAGMATIQUE DU SECRET INITIATIQUE

**Julien Bonhomme**  
(Université Lyon-2)

L'étude des sociétés initiatiques, au Gabon comme ailleurs, est une entreprise particulièrement délicate car elle enferme inévitablement le chercheur dans le dilemme du secret initiatique : le profane ne peut rien dire car il est ignorant ; l'initié ne peut rien dire car il est tenu au secret. Ainsi, l'observateur non-initié se verra constamment reprocher, tant par les initiés que les profanes, de n'avoir qu'une connaissance « superficielle » et « extérieure » de son objet. Mais le chercheur qui acceptera de se faire initier pour connaître le rituel de l'intérieur se trouvera lié par l'interdiction de divulguer son nouveau savoir aux profanes. On dit ainsi du nouvel initié du *Bwete*<sup>7</sup> qu'il a désormais « *la feuille sur la langue* » – expression imagée de cet impératif de silence. Cet écueil vaut d'abord pour les chercheurs nationaux qui sont personnellement pris dans le système du secret initiatique, soit comme profanes soit parfois comme initiés. Mais il concerne également les chercheurs étrangers, dès lors qu'ils entendent respecter une certaine éthique scientifique et qu'ils reconnaissent être eux aussi inévitablement partie prenante, ne serait-ce qu'à travers la diffusion de leurs publications dans le pays où ils ont mené leur terrain<sup>8</sup>. Au premier abord, l'étude des sociétés initiatiques semble donc enfermée dans une contradiction structurelle : ou bien ne pas savoir, ou bien ne pas pouvoir dire.

Il est pourtant possible de contourner ce dilemme à la fois épistémologique et éthique. Il faut pour cela déplacer le regard porté sur le secret initiatique. Ce qu'on entend habituellement par « secret initiatique » renvoie à la fois à des contenus particuliers et à une relation générique. Le secret porte sur des contenus : l'ensemble des énoncés et des actes en droit inaccessibles aux profanes (divulgarion de mythes, révélation de sacra, rituels secrets, etc.). Cette distribution inégale du savoir et de la compétence initiatiques instaure des rapports de subordination entre acteurs. Le secret définit donc également une certaine forme relationnelle : ces énoncés et ces actes, *indépendamment de leurs contenus particuliers*, organisent un certain type de rapports entre différentes classes de personnes (profanes et initiés, aînés et cadets, hommes et femmes, et même vivants et ancêtres). L'idéologie initiatique disqualifie le savoir tacite des profanes et survalorise le savoir présumé des initiés. Les discours des initiés sont chargés de sous-entendus suggérant un sens profond inaccessible aux profanes, comme s'ils ne parlaient pas la même langue et appréhendaient le monde

---

<sup>7</sup> Le *Bwete* (ou *Bwiti*) est un rite initiatique originaire des Mitsogo du Gabon central mais aujourd'hui largement répandu, notamment dans la moitié sud du pays (Bonhomme 2005). L'initiation impose l'absorption d'un hallucinogène végétal, l'*iboga* (Tabernanthe iboga). Ce rite de passage, et le franchissement des étapes initiatiques subséquentes, ouvrent l'accès à un savoir et à des rituels secrets. Les données ethnographiques utilisées dans cet article ont été recueillies lors de séjours répétés de terrain dans plusieurs provinces du Gabon (Ngounié, Estuaire, Ogooué-Lolo, Moyen-Ogooué) entre 2000 et 2006.

<sup>8</sup> Sur le rôle du secret dans le terrain anthropologique, voir Zempléni 1984, Zempléni 1996.

différemment. A l'inverse, quand bien même nombre de profanes en savent en fait beaucoup sur le *Bwete* et ses secrets à force d'assister à des veillées et de fréquenter des parents initiés, ces non-initiés restent fondamentalement dans une relation de subordination vis-à-vis des initiés. La relation a donc la capacité de perdurer relativement indépendamment de contenus particuliers<sup>9</sup>.

Le détail des secrets importe ainsi en réalité moins que la relation générique qu'ils instaurent. Le chercheur aura donc intérêt à focaliser son analyse sur la relation au principe du secret plutôt que sur ses contenus en partie contingents. C'est dire que l'étude du secret initiatique relève plus d'une pragmatique que d'une sémantique. La sémantique est une analyse des énoncés du point de vue de leur contenu signifiant. La pragmatique déplace le regard de l'énoncé vers l'énonciation, du contenu vers la relation : elle s'intéresse moins à ce qui est dit (la signification intrinsèque du message) qu'à la façon de le dire (le contexte de communication) (Austin 1970, Searle 1972, Ducrot 1991). Il s'agit donc d'étudier les contextes de transmission des secrets initiatiques : qui transmet des secrets à qui ? et selon quelles modalités spécifiques ? L'approche pragmatique se donne ainsi pour ambition d'analyser non pas quels sont les secrets initiatiques, mais plutôt comment la dynamique de leur divulgation et de leur rétention structure les relations entre profanes et initiés, mais aussi entre initiés. Ce déplacement de regard permet ainsi à l'anthropologue d'étudier le secret initiatique sans avoir nécessairement à trahir ses contenus particuliers.

Si cet article s'intéresse avant tout aux systèmes initiatiques du Gabon – le *Bwete* en particulier –, la compréhension de la logique du secret à partir d'un cas ethnographique singulier possède en réalité une valeur paradigmatique, tant sont frappantes les similitudes (au niveau des modalités pragmatiques et interactionnelles du processus rituel, de ses fonctions sociales et parfois même de son symbolisme) entre des initiations relevant pourtant de contextes socioculturels très différents (Afrique, Mélanésie, Australie entre autres).

Le secret organise au premier chef les relations entre profanes et initiés. La barrière du secret sert en effet à délimiter les frontières de la communauté initiatique : d'un côté ceux qui en sont et peuvent savoir, de l'autre ceux qui n'en sont pas et n'ont pas le droit de savoir. Toutes les opérations rituelles d'importance ont ainsi lieu à l'écart des profanes dans le secret du *nzimbe*, le site en forêt réservé aux initiés (autrement appelé *bwenze*). Les soupçons récurrents de sorcellerie à l'égard du *Bwete* dérivent justement de cette opacité constitutive du rituel : les initiés comme les sorciers agissent de nuit et en secret. Les profanes ne sauraient ainsi avoir qu'une appréhension superficielle du *Bwete* qui se résume de leur point de vue à une « danse », seule partie publique du rituel à laquelle ils peuvent assister.

Il importe cependant que des non-initiés soient présents aux veillées. La position des spectateurs est en effet une position nécessaire. Les initiés ont besoin de spectateurs profanes pour se démarquer d'eux en manifestant leur exclusion du secret – par exemple à travers les allées et venues entre le *mbandja*<sup>10</sup> et le *nzimbe* qui

<sup>9</sup> Ce que le sociologue allemand Georg Simmel avait déjà bien repéré dans *Secret et sociétés secrètes* (Simmel 1996).

<sup>10</sup> Le *mbandja* est le « corps de garde » qui fait office de « temple » aux cérémonies de *Bwete*.

marquent l'alternance entre séquences publiques et séquences secrètes. Pour reprendre une expression d'Andras Zempléni (1976), il s'agit là d'une « sécrétion » du secret : processus par lequel le secret s'exhibe devant ses destinataires sans être pour autant révélé par ses détenteurs. Les initiés montrent aux non-initiés qu'il y a du secret sans toutefois leur révéler ce que sont ces secrets. Les apparitions publiques des *migonzi* du *Bwete Disumba* constituent la meilleure illustration de cette ostension dissimulatrice. Les masques blancs qui incarnent les esprits ancestraux *migonzi* apparaissent au bout du village, alors que les hommes initiés sont massés à côté du corps de garde. Même s'ils doivent rester en retrait des initiés, l'assistance des profanes – femmes et enfants – joue un rôle crucial puisque la danse des masques leur est en réalité destinée. Leur présence est en effet nécessaire pour faire exister le secret mystérieux des *migonzi*. C'est bien là le rôle du masque : il montre et cache tout à la fois. Le secret initiatique est donc moins une affaire de contenu que de relation : il n'existe que par les interactions asymétriques qui relient et séparent initiés et non-initiés (Smith 1984, Houseman 2002).

Dans le *Bwete*, l'exclusion du secret concerne avant tout les femmes. Certes, bien des garçons et des hommes ne sont pas initiés, mais au moins peuvent-ils l'être : les hommes sont initiés ou initiables<sup>11</sup>. La position des profanes s'identifie donc avec celle des femmes. Quel que soit son sexe, un non-initié est une « femme » au regard des hommes du *Bwete*. Chez les Mitsogo, des profanes s'approchant du lieu d'une cérémonie de *Bwete* doivent ainsi avertir les initiés par la formule « *a viga ageto* » (« les femmes arrivent »), et cela quel que soit leur sexe. La situation est la même dans le *Mwiri*, rite de passage nécessaire pour transformer un garçon en homme. L'opposition entre homme initié et femme profane y est fortement liée à la question du secret et de sa rétention : on ne peut pas confier des secrets à un garçon tant qu'il n'est pas initié au *Mwiri* car il n'est pas garanti qu'il ne les trahira pas. En revanche, une fois initié, il ne peut plus divulguer ces secrets aux profanes sous peine d'être avalé par le génie *Mwiri*. Au moment de son initiation, le néophyte (*mbuna*) doit en effet prêter serment qu'il ne trahira jamais les secrets confiés par les aînés. Le *Mwiri* fonctionne ainsi comme une sorte de police magique du secret.

Tout le système initiatique masculin repose en définitive sur le postulat que les femmes doivent rester exclues du secret justement parce qu'elles seraient par nature incapables de ne pas le trahir. Les aînés mettent ainsi en garde les cadets de ne pas « vomir le secret sur l'oreiller ». Dans le *Mwiri*, on raconte que la pomme d'Adam donne aux hommes une capacité de rétention verbale qui fait d'eux les maîtres du secret : interposée entre le cœur et la bouche, la pomme d'Adam agit comme un filtre censurant les paroles qu'il ne faut pas laisser échapper. Et c'est parce que les femmes n'ont pas de pomme d'Adam que leur parole n'est pas fiable et qu'elles se répandent en bavardages et en commérages. Seul un « vrai » homme – c'est-à-dire un homme initié – peut avoir accès aux secrets. C'est pour cette raison que le *Mwiri* qui fabrique les « vrais » hommes a également pour fonction de protéger le secret initiatique.

Les mythes d'origine racontent en outre comment tant le *Bwete* que le *Mwiri* ont d'abord été découverts par des femmes (généralement au cours d'une partie de

---

<sup>11</sup> Sur cette construction initiatique de la masculinité, voir Houseman 1984.

pêche à la nasse, activité typiquement féminine) puis confisqués par les hommes dans un second temps. On voit apparaître ici la circularité autoréférentielle qui structure le système relationnel du secret initiatique : le secret des hommes dont sont exclues les femmes concerne justement l'origine mythique de cette exclusion. Le secret et sa frontière servent donc en fait la domination masculine en lui donnant une légitimation mythico-rituelle. Des institutions initiatiques comme le *Bwete* et le *Mwiri* sont en effet des instruments du pouvoir masculin. Ce que les initiés reconnaissent parfois explicitement : « *si l'homme dit tout à sa femme, que lui reste-t-il pour la dominer ?* ». Le secret initiatique a ainsi pour fonction de produire ou reproduire les rapports sociaux de subordination entre les sexes (Jaulin 1967, Tuzin 1980, Herdt 1990, Héritier 1996).

Pourtant, dans certaines communautés du *Bwete*, les femmes peuvent également être initiées (*mabundi* du *Bwete Misoko*, *yombo* du *Bwiti fang*). Cela modifie radicalement la configuration relationnelle du secret, puisque l'opposition entre initié et profane ne recouvre plus exactement la division sexuelle. Innovation d'origine récente dont les normes ne sont pas encore clairement fixées, le statut initiatique des femmes dans le *Bwete* varie selon les communautés locales. Dans le cas des *mabundi* du *Misoko*, on peut ainsi distinguer trois types possibles de rapports initiatiques entre les sexes : la domination, l'égalité ou la séparation. Tantôt les *mabundi* sont perçues comme des initiées inférieures, subordonnées aux hommes et n'ayant pas accès aux secrets les plus profonds qui demeurent exclusivement masculins. Tantôt les *mabundi* revendiquent leur égalité avec les *nganga* en ce qui concerne l'activité rituelle et le savoir initiatique. Tantôt enfin, les *mabundi* se conçoivent comme formant une branche initiatique autonome, collaborant avec les *nganga* pendant les veillées, mais détenant leurs secrets propres dont les hommes sont exclus. Dans ce dernier cas, elles se rattachent alors de manière privilégiée au *Ndjembe* (ou *Nyembe*) dont elles tirent leur pouvoir et leurs secrets.

Il ne faudrait en effet pas oublier que les femmes possèdent elles aussi leurs propres sociétés initiatiques à côté du *Bwete*. Certaines sont mixtes quoique à majorité féminine (*Ombwiri*, *Elombo*, *Ombudi*, etc.) ; mais d'autres restent exclusivement féminines (*Ndjembe*, au moins pour certaines étapes et certains rituels). On possède malheureusement encore trop peu de données ethnographiques précises sur le sujet – l'anthropologie étant, ou du moins ayant longtemps été, une discipline plutôt masculine. Il serait pourtant du plus grand intérêt d'examiner le statut du secret initiatique dans le *Ndjembe* : est-il ou non organisé selon une configuration relationnelle symétrique par rapport au *Mwiri* ou au *Bwete* ? Si dans les initiations masculines la relation au principe du secret se calque sur la division sexuelle, qu'en est-il dans les initiations féminines ?

Si le secret orchestre d'abord et avant tout les relations entre initiés et profanes, il organise en fait également les relations entre aînés et cadets initiatiques<sup>12</sup>. Les initiateurs et les aînés reconnaissent en effet maintenir dans l'ignorance ou le flou la majorité des novices (*banzi*), sélectionnant les cadets les plus prometteurs pour leur

---

<sup>12</sup> La hiérarchie du *Bwete* repose sur le système de la parenté initiatique : l'initiateur est le "père" d'un novice, les initiés l'ayant précédé sont ses "aînés", ceux qui le suivent sont ses "cadets".

transmettre les secrets du *Bwete* et assurer ainsi la reproduction initiatique. Il ne suffit donc pas d'être initié pour avoir immédiatement accès à tous les secrets, bien au contraire. Le statut de la langue initiatique du *Bwete* le montre bien. Pour « *parler le Bwete* », les initiés font normalement usage d'une langue secrète, transformation de la langue ordinaire par un jeu complexe de transpositions métaphoriques et d'emprunts aux langues voisines<sup>13</sup>. Les initiés *pove* appellent cela le *mitimbo*, et les initiés *fang* le *popi* (ou *popè-na-popè*).

Si ce cryptage verbal sert à empêcher les non-initiés de comprendre les secrets, il permet également de perpétuer le secret à l'intérieur de la société initiatique, puisque – fait révélateur – les aînés initiatiques font encore usage de cette langue ésotérique lorsqu'ils s'adressent aux cadets à l'écart de toute oreille profane (Sillans 1967). Le fait que le discours initiatique possède toujours un sens caché derrière les paroles littérales empêche toute compréhension autonome de la part des cadets et impose le recours à l'interprétation des aînés. Le *mitimbo* sert donc en réalité moins à protéger le secret qu'à le créer ou le suggérer. Il fait de l'acquisition du savoir initiatique une quête interminable reposant sur une relance indéfinie de l'interprétation : une formule rituelle ésotérique appelle une explication secrète qui elle-même appelle une nouvelle explication, et ainsi de suite. L'exégèse initiatique se nourrit indéfiniment d'elle-même : comme l'écrit très bien l'anthropologue norvégien Fredrik Barth, « *le principe des correspondances symboliques sert à accroître le secret et le mystère du rituel* » (Barth 1975 : 189)<sup>14</sup>.

L'enseignement initiatique du *Bwete* s'organise explicitement selon les métaphores de la profondeur et de l'origine. Ce qui a le plus de valeur, ce qui est le plus secret, c'est le fond (*go tsina* en *getsogo*) et le début (*go ebando*) des choses. Les aînés commencent ainsi par raconter au novice les secrets les plus simples (« *en haut, en haut* ») tout en lui indiquant qu'il y a derrière cela des secrets plus profonds (« *au fond, au fond* »). Chaque signification secrète appelle en effet une autre explication plus profonde, le contraste de la surface et de la profondeur étant toujours relatif. Le savoir initiatique possède ainsi une structure feuilletée en différents niveaux de profondeur. C'est là une caractéristique récurrente du savoir initiatique qui n'est pas propre au *Bwete* : Fredrik Barth a par exemple dégagé chez les Baktaman de Papouasie-Nouvelle-Guinée la même structure du savoir initiatique qu'il compare aux multiples pelures d'un oignon ou aux poupées gigognes qui s'emboîtent les unes dans les autres (Barth 1975 : 82).

Cette structure feuilletée du savoir est isomorphe à la hiérarchie initiatique : les niveaux de profondeur du secret correspondent aux étapes successives qui marquent le parcours initiatique. Tant que l'initié n'a pas franchi telle ou telle étape rituelle, il y a des significations secrètes qui lui sont encore inaccessibles. Et les aînés soulignent de manière fort dramatique les limites qu'ils doivent s'imposer lorsqu'ils parlent à des cadets encore inexpérimentés. De là, cette maxime régulatrice de l'enseignement initiatique : « *à qui connaît peu, on dit peu ; à qui connaît beaucoup, on dit*

<sup>13</sup> Pour d'autres exemples africains de langues secrètes en contexte initiatique, voir Leiris 1948, Bellman 1984.

<sup>14</sup> Sur le savoir initiatique et la parole rituelle, voir également Boyer 1980, Bloch 1974, Bloch 2005. Plus largement, sur les usages sociaux de la parole, voir Bourdieu 1982.

*beaucoup* ». En effet, pour ne pas dévaloriser les secrets de grande valeur, on ne les divulgue qu'aux initiés de grande valeur. Ce n'est qu'entre pères initiateurs (*nyima*) qu'il n'y a théoriquement plus aucun secret et que le savoir initiatique peut être partagé librement. Cette isomorphie prouve bien que le secret vaut autant entre initiés qu'à l'égard des profanes. Ou plutôt il vaut différemment, comme l'avait bien vu Georg Simmel (1996 : 93-94) : à l'égard des profanes, il s'agit d'une séparation absolue (les profanes n'ont pas accès aux secrets) ; entre initiés, il s'agit d'une séparation continue et relative (les initiés ont accès à *certain*s secrets en fonction de leur grade ou « âge » dans le *Bwete*).

Si les secrets des initiés du *Bwete* gabonais et ceux des Baktaman de Papouasie-Nouvelle-Guinée peuvent être très différents du point de vue de leurs contenus (car relevant de traditions culturelles différentes), ils reposent néanmoins sur une même structure formelle et un même type de relations hiérarchiques entre initiés. La forme même du savoir initiatique en fait ainsi un instrument de domination entre les mains des aînés. Indépendamment de ses contenus particuliers, le secret initiatique possède en définitive une fonction sociale essentielle dans des sociétés lignagères où le pouvoir trouve traditionnellement sa source dans l'ordre de la parenté (Mayer 1992) : il sert en effet à reproduire les rapports de subordination aussi bien entre les sexes (frontière externe entre hommes et femmes) qu'entre les générations (frontière interne entre aînés et cadets). Reste maintenant examiner comment cette domination des aînés masculins au principe du secret organise concrètement le système des interactions dans l'enseignement initiatique.

La transmission du savoir initiatique se passe en brousse au *nzimbe*<sup>15</sup>. Ce site débroussé en forêt représente le lieu du secret par contraste avec le village, lieu des interactions quotidiennes. Et le fait que, pour parler des choses les plus secrètes, les initiés n'hésitent pas à se mettre nus (puisque'il s'agit de montrer la nudité du *Bwete*) illustre bien la rupture de l'enseignement initiatique par rapport au cadre ordinaire. Au *nzimbe*, le savoir circule toujours dans le même sens, celui de la hiérarchie initiatique : un aîné ou un père initiateur, supposé savoir, enseigne à un cadet, ne sachant pas mais désirent savoir. Cette subordination s'exprime dans le système des attitudes. C'est ce que les initiés appellent *mabondo* ou *digoba*, le respect dû aux aînés : « *Pour connaître tout ça, il faut suivre. Mabondo, c'est le respect. Il faut plier les genoux* » (Anyepa, 18/04/2001)<sup>16</sup>. Et le cadet doit effectivement se mettre à genoux pour recevoir la connaissance. Cet agenouillement en signe de soumission reproduit la posture de la bénédiction. La transmission du savoir initiatique est en effet explicitement comparée à la bénédiction qui, elle aussi, va toujours des aînés aux cadets.

Les aînés commencent souvent par poser quelques énigmes aux cadets, afin de tester leur niveau de connaissance, mais aussi de les obliger à se déclarer ignorants, et donc de réaffirmer explicitement la relation d'inégalité au principe du savoir initiatique. Et pendant tout le reste de la séance, les aînés prennent soin de ne pas *tout* dire afin de manifester encore leur pouvoir. Les tactiques les plus courantes consistent

<sup>15</sup> En milieu urbain, un endroit discret comme un appentis près du corps de garde ou une pièce de la maison fait souvent office de *nzimbe* par nécessité.

<sup>16</sup> Je ne mentionne que le *kombo* (nom initiatique) de mes informateurs afin de préserver leur anonymat.

à refuser d'expliquer, mentir, et surtout faire attendre et atermoyer. Le cadet peut poser une question et l'aîné répondre à une autre. L'aîné peut se contenter de donner sa bénédiction sans divulguer la moindre information, arguant qu'une bénédiction, c'est plus encore qu'un secret. Des brimades plus substantielles sont également possibles : « *Le Bwete, ce n'est pas vite. Doucement, doucement. D'abord on vous brime. C'est la haute brimade. C'est dur avant qu'on vous donne la signification rien que de la plume de perroquet* » (Kudu, 8/10/2001).

L'enseignement initiatique au *nzimbe* ne consiste donc pas à simplement transmettre un savoir, mais plutôt à alterner divulgation et rétention des secrets. En effet, toute divulgation d'un secret met en scène une rétention qui en constitue le revers nécessaire : « *Je vais t'ouvrir le paquet du Mwiri. Mais je te donne seulement les trois-là [l'explication des trois scarifications initiatiques au poignet] mais pas celui-là [la marque du coude]. Je ne veux pas trop parler l'affaire là* » (Dumu, 3/08/2001). Parler le *Bwete*, c'est donc autant « ne pas dire » que « révéler ». Peu importe alors le contenu dissimulé du secret, du moment que le seul fait de le taire affirme manifestement le rapport de subordination (Jamin 1977).

La relation de pouvoir entre aîné et cadet se traduit également par l'obligation d'une rétribution matérielle. Il faut « *poser le Bwete* » à celui qui parle le *Bwete*. Si l'aîné donne un secret, le cadet doit lui donner quelque chose en retour. Le don du savoir initiatique exige un contre-don immédiat, le plus souvent une contribution financière. L'enseignement initiatique est donc pensé comme un échange. Et les initiés insistent sur le fait qu'il faut toujours refuser un *Bwete* en cadeau, que cela soit une écorce, un fétiche ou un secret : un *Bwete* sans contre-don serait un « *cadeau empoisonné* »<sup>17</sup>. Ce paiement du *Bwete* est souvent modique (quelques centaines de francs CFA), mais peut parfois atteindre des sommes plus conséquentes. Le prix dépend de la valeur du savoir divulgué, c'est-à-dire en réalité de la valeur de l'aîné : à un père initiateur, on donnera plus qu'à un aîné proche de soi. Si l'estimation reste purement tacite, elle est néanmoins prise en compte par les deux parties : un aîné qui s'estime lésé en dira moins et le fera savoir en déclarant ostensiblement qu'il ne dira qu'un mot du *Bwete* et ne divulguera qu'un petit secret.

Mais le destinataire de ce don est en réalité multiple. Le cadet donne à l'aîné, mais en même temps aux esprits ancestraux *mikuku* et au *Bwete* lui-même : poser le *Bwete* (on dit également « *poser les mikuku* »), c'est toujours faire une offrande aux esprits, même si c'est l'aîné qui empoche l'argent. S'il ne s'acquitte pas de la contrepartie, le débiteur est censé oublier tout ce qui lui a été raconté dès la fin de la séance : « *En donnant, tu crois que tu donnes à la personne qui va attraper l'argent, mais c'est aux génies que tu donnes. C'est pour faire en sorte que tout ce qu'ils vont te parler, ça rentre dans la tête et dans le cœur, et c'est inoubliable* » (Ikuka, 18/04/2001). Le paiement du savoir s'inscrit donc dans le système général de la dette initiatique qui structure tout le *Bwete* et les rapports entre initiés. Être initié au *Bwete*, c'est être débiteur d'une dette infinie contractée envers les ancêtres *mikuku* et le *Bwete* lui-même. Cette dette est explicitement envisagée comme une dette de vie : dette

<sup>17</sup> Cadeau qui pourrait par exemple dissimuler une agression sorcellaire.

proprement inacquittable d'avoir été de nouveau mis au monde à travers l'initiation<sup>18</sup>. Le père initiateur n'est alors que le médiateur humain de cette renaissance. Symboliquement, il occupe la seconde place, après le *Bwete* et les ancêtres, même si économiquement, il reste le premier bénéficiaire réel. Et les initiés soulignent bien que la dette n'arrête jamais d'être payée, y compris par les pères initiateurs à travers les dépenses et les efforts afférents au travail rituel. On voit donc que la relation entre aînés et cadets est elle-même prise dans une relation d'ordre supérieur entre vivants et ancêtres.

Dans cette relation de subordination entre aînés et cadets, l'oralité tient une place d'importance. L'enseignement initiatique est un enseignement exclusivement oral, ce qui impose des contraintes spécifiques sur la mémorisation et donc la transmission de ce type de savoir. Ainsi, une tradition orale ne s'appuie pas sur une mémorisation mécanique (apprentissage par cœur) et une répétition à l'identique, mais bien plutôt sur une « remémoration constructive » (Goody 1977) qui laisse une place importante aux variations et aux innovations idiosyncrasiques (Bonhomme 2006, Barth 1987). L'oralité expose par conséquent l'apprentissage initiatique à la menace de l'oubli. Avant chaque séance au *nzimbe*, l'aîné doit donc faire manger aux cadets un peu d'une mixture « aide-mémoire », appelée *ekasi* (ou *dikasi*), contenant miel, cola et feuilles de *tangimina* (une commelinacée indéterminée). Le nom de cette feuille (dont l'envers rouge et la forme évoquent une langue) signifie « se souvenir ». Miel et cola sont également associés à la parole. L'*ekasi* permet ainsi au cadet qui reçoit l'enseignement initiatique de ne pas oublier ce qu'on lui raconte.

La conception sous-jacente de l'oubli est en réalité singulièrement complexe : « *C'est un dikasi qu'on te donne pour que cela reste dans ta tête. Malgré n'importe qui à qui tu vas parler, tu as déjà tout encaissé. Parce que si on te dit une parole aujourd'hui, toi aussi, tout de suite, tu dis à l'autre. Quand tu parles, cela reste avec l'autre, ça part sur lui pour toujours. Donc on ne parle pas le Bwete n'importe comment. Ce sont tes réserves, tes secrets* » (Magenge, 18/04/2001). L'oubli ne provient donc pas d'un défaut de concentration du cadet, mais plutôt d'une dilapidation du savoir initiatique. Dire un secret à un tiers, c'est risquer de le perdre, de l'oublier aussitôt. C'est pour cela que l'aîné mange également sa part de la mixture : il doit lui aussi conjurer le risque de perdre son savoir en le divulguant au cadet. La transmission est déjà un danger, une privation – ce qui révèle bien que la valeur du secret tient à sa rétention.

C'est pourquoi coucher l'enseignement initiatique par écrit est interdit. Il s'agit là encore d'une question de pouvoir. L'oralité assure que les cadets dépendent effectivement des aînés pour tout ce qui regarde le *Bwete*. Détaché de toute performance orale, l'écrit est accessible et public, et mettrait par conséquent en péril le monopole des aînés touchant le savoir initiatique et son interprétation<sup>19</sup>. Il est d'ailleurs notable que les documents relatifs au *Bwete* (textes de chants ou de prières) que les initiés possèdent parfois ne sont pas destinés à être montrés à des tiers ou alors

<sup>18</sup> Le fait que les rites de passage accomplissent la renaissance des novices est un trait récurrent des rituels initiatiques, quelle que soit l'aire culturelle (Van Gennep 2000, La Fontaine 1985).

<sup>19</sup> Sur oralité et écriture, voir Goody 1979, Goody 1994.

uniquement dans le secret du *nzimbe*. Le reste du temps, ces documents ne circulent pas, mais sont soigneusement cachés avec les autres affaires rituelles de manière à neutraliser la menace de dilapidation.

L'enseignement initiatique du *Bwete* se situe donc à l'opposé de la conception du savoir scientifique (cf. figure 1). Le savoir scientifique n'a en effet de valeur que s'il est partagé par la communauté scientifique dans son ensemble et qu'il est disponible dans des livres ou des articles<sup>20</sup> ; l'idéal humaniste du projet universitaire repose de même sur la diffusion la plus large possible des savoirs (« Université » renvoie étymologiquement à l'universel). Ceci n'implique pas, évidemment, que le savoir initiatique soit de moindre valeur par rapport au savoir scientifique (ni de valeur supérieure), mais seulement que leurs modalités pragmatiques de transmission diffèrent sensiblement : publication *versus* sécrétion. Le savoir scientifique privilégie le recours à l'écriture parce qu'elle constitue un système de traces fiables et reproductibles : de là l'usage scientifique du symbolisme logico-mathématique. Le savoir initiatique, itératif davantage que cumulatif, exige quant à lui le recours à l'oralité afin d'en encadrer et limiter la transmission. Dans le premier cas, l'accent porte sur le contenu du message : la bonne information doit être transmise. Dans le second cas, l'accent porte davantage sur l'émetteur et le récepteur du message : il faut s'assurer de l'identité du destinataire de l'information.

	Savoir académique	Savoir initiatique
Lieu	Université, Académie	<i>Nzimbe</i>
Support	Écrit/Oral	Oral
Disponibilité	Public	Secret
Dynamique	Diffusion	Rétention/Divulgateion

Figure 1 : Savoir académique et savoir initiatique

La valeur du secret initiatique tient ainsi à sa rétention plutôt qu'à sa divulgation : elle dépend donc moins de son contenu réel que du fait qu'il soit hors de portée d'un certain nombre de personnes. Sur l'échelle des secrets, un énoncé initiatique a alors d'autant plus de valeur que peu de personnes le partagent et y ont accès. Valeur et diffusion du secret sont inversement proportionnelles. Pousser cette logique jusqu'au bout conduit au paradoxe du maximum : l'information ayant la valeur maximale est celle qu'une seule personne possède et qu'elle ne transmet pas (Barth 1975 : 217). Les initiés du *Bwete* sont cruellement conscients de cette antinomie et en ont même fait le problème central de la reproduction intergénérationnelle du savoir initiatique. D'un côté, il faut transmettre le *Bwete* : « *si on le garde pour soi, on est maudit* ». La rétention du savoir menace en effet directement la pérennité du système initiatique. Mais d'un autre côté, si on le divulgue trop facilement, à trop d'initiés, ce savoir perd sa valeur. Ce drame de la transmission du savoir est généralement formulé

<sup>20</sup> Une connaissance scientifique n'est avérée (reconnue comme vraie) que lorsqu'elle est publiée (rendue publique) – ce qu'ont bien montré par les travaux en sociologie de la connaissance (Kuhn 1972, Latour 1989).

en termes de conflit de générations : les jeunes gaspillent le *Bwete*, les vieux refusent de donner le *Bwete*.

Cette loi de la valeur du secret permet de comprendre le rôle véritable de la feuille aide-mémoire et du paiement de l'enseignement initiatique qui servent en fait tous deux à conjurer la menace de dévalorisation. Si la transmission du savoir initiatique constitue un risque de dilapidation, c'est bien parce que la divulgation à autrui d'un secret en diminue immédiatement la valeur. Il y a ainsi véritablement une économie du secret : dire, c'est risquer de perdre, car dire un secret, c'est le dévaluer. Comme l'écrit Georg Simmel (1996 : 64), « *un secret connu par deux personnes n'est déjà plus un secret* ».

Une formule initiatique affirme que « *le Bwete ne finit jamais, sauf le jour de la mort* ». Cela signifie d'abord que l'acquisition du savoir initiatique est une tâche interminable. Mais l'expression possède une seconde signification plus profonde qui renvoie à l'économie du secret. La mort n'est pas seulement un terme accidentel au savoir ; elle est aussi le moment essentiel de la divulgation de ce savoir secret. Pour éviter à la fois la dévalorisation de son savoir initiatique pour cause de transmission et sa disparition pour cause de rétention, un père initiateur doit ainsi attendre le jour de sa propre mort pour divulguer ses secrets de plus grande valeur. Il doit toujours garder par-devers lui au moins un dernier secret pour ne le révéler que le jour de sa mort à son fils initiatique préféré. Et s'il meurt sans avoir eu l'occasion de transmettre ce secret, il le dévoilera *post-mortem* dans un message onirique adressé à son héritier. Les secrets de plus grande valeur ne se disent donc qu'à l'agonie, comme l'explique fort bien ce commentaire d'un initié : « *Le maître a toujours un secret pour lui-même personnel. C'est peut-être le jour où il voit qu'il ne peut plus vivre qu'il va le dire à quelqu'un. Mais tant qu'il vit encore, c'est avec lui dans la tête. Toujours une dernière botte secrète. Les enfants, tu vas leur parler des choses qui sont en haut. Mais en bas, en bas là, tu es obligé de garder ça pour toi-même. Jusqu'à ce que tu vois que tel enfant est assez mûr, ou bien le jour de ta mort, tu vas lui léguer telle chose* » (Kudu, 8/10/2001).

L'ultime divulgation garantit à la fois la pérennité et la valorisation du *Bwete*<sup>21</sup>. Par ce biais, il est assuré que le savoir initiatique reste proprement interminable car il recèle toujours des significations secrètes dont la divulgation espérée est indéfiniment différée. Le secret, c'est donc la forme même de la communication initiatique : sa rétention et sa divulgation sont comme les pulsations élémentaires qui scandent la circulation des énoncés initiatiques. Mais le rapport entre secret et mort au principe de la logique de circulation du savoir initiatique est encore plus profond que cela. Non seulement un initié doit attendre son dernier jour pour révéler ses derniers secrets ; mais plus fondamentalement encore, il n'a lui-même accès aux derniers secrets du *Bwete* que le jour de sa propre mort.

---

<sup>21</sup> Une autre justification consiste à dire qu'il faut toujours garder au moins un secret par-devers soi afin de ne pas être vulnérable aux sorciers : dire ses secrets, c'est donner prise aux sorciers. En effet, divulguer un secret, c'est le dévaloriser, et par conséquent se dévaloriser soi-même, c'est-à-dire s'affaiblir. De même, dans le *Bwete Disumba*, un initié possède au moins deux *kombo* (noms initiatiques) : un *kombo* public qui peut être connu des profanes, un *kombo* secret qui n'est connu que des aînés initiatiques.

On ne peut en effet véritablement voir le *Bwete* qu'à l'instant de mourir : « *On ne va jamais finir. Tu n'arriveras jamais au fond au fond. Tant que tu vis, tu ne pourras pas vraiment définir le Bwete. C'est le jour de la mort où tu verras carrément toute la Bible du Bwete comme ça. Dès que tu vois ça, il faut que tu te dises que c'est fini. Tu vas voir vraiment le fond du Bwete. Personne ne peut voir ça vivant, au grand jamais. Signé par eux-mêmes les aïeux qui ont envoyé ça. Le vieux lui-même, il n'a pas fini le Bwete. Parce que finir le Bwete, c'est la mort. C'est significatif pourquoi on dit ça* » (Ndongo, 15/10/2001). C'est dire que le *Bwete* relève d'une appréhension impossible : il ne se dévoile que lorsqu'il n'est plus possible de le voir. Et tout le paradoxe du *Bwete* se concentre dans cet éclair instantané du dernier souffle. De son vivant, l'initié, aussi expérimenté soit-il, ne peut pas savoir ce qu'est véritablement le *Bwete*. Il doit toujours suspecter qu'il subsiste un secret décisif qu'il ignore.

Ce lien intime entre secret et mort s'explique par le statut éminent des ancêtres dans la hiérarchie initiatique : les ancêtres – et le *Bwete* lui-même qui n'est rien d'autre que l'incarnation métonymique de tous les aïeux – sont les maîtres du secret initiatique. Le *Bwete*, son rituel et son savoir, sont en effet un legs des aïeux et de *Nzambe*, le premier ancêtre mythique : comme le dit un proverbe *mitsogo*, « *tout ce que nous savons, nous l'avons appris de nos ancêtres* ». Les ancêtres sont donc les seuls personnages omniscients en matière de savoir initiatique. De là, la justification traditionnelle des initiés quand ils ne peuvent donner la signification de tel ou tel geste du rituel : « *nos aïeux faisaient déjà comme cela* ». C'est pourquoi un initié ne peut découvrir le dernier secret du *Bwete* que le jour de sa mort, lorsqu'il rejoint le village de ses aïeux, et devient lui-même un ancêtre parmi les ancêtres. La place maîtresse occupée par les ancêtres – place de la totalité du savoir et de la tradition – structure ainsi toutes les autres relations initiatiques. Le dernier des secrets – le plus important – n'est jamais révélé et ne possède par conséquent pas de contenu sémantique véritable. Le secret initiatique ne renvoie donc pas à un corpus d'énoncés fixes. C'est plutôt un système général de communication qui relie et sépare initiés et profanes, hommes et femmes, aînés et cadets, vivants et ancêtres, articulant ainsi l'ensemble des relations hiérarchiques au fondement de l'organisation sociale traditionnelle<sup>22</sup>. Dans la mesure où les initiateurs eux-mêmes ignorent le dernier secret des ancêtres, il serait donc réducteur de ne voir dans le *Bwete*, et plus largement dans les initiations masculines, qu'un instrument de pouvoir au service des aînés masculins. Peu importe les subterfuges et les fausses révélations des aînés, le secret initiatique ne se résume pas à une simple manipulation cynique ; il organise plus fondamentalement les modalités cognitives du rapport au savoir religieux et à la tradition rituelle (Boyer 1988, Boyer 1990).

Il ne faudrait cependant pas penser que ce système de relations initiatiques structuré par le secret soit figé dans un ordre social immuable. Les traditions religieuses, comme toute autre institution sociale, ne se reproduisent qu'en se transformant continuellement (Sahlins 1989). J'ai déjà évoqué comment l'irruption

---

<sup>22</sup> Les femmes et les ancêtres occupent une place de choix dans les initiations masculines de sociétés pourtant fort éloignées. Mais selon les cas, l'accent sera plutôt mis sur les unes ou sur les autres. Il est notable que les initiations africaines sont davantage structurées par le rapport aux ancêtres alors que les initiations mélanésiennes sont littéralement obsédées par le rapport au féminin.

récente des femmes *mabundi* dans certaines communautés du *Bwete* modifiaient les logiques relationnelles du secret initiatique. Dans le cas du Gabon, cette reconfiguration du clivage sexuel d'un champ initiatique traditionnellement régi par l'opposition entre possession féminine et vision masculine (Mary 1983a) semble opérer par évolutions progressives plutôt que par une remise en cause radicale comme cela peut être le cas ailleurs<sup>23</sup>.

La transformation des rapports sociaux entre les générations, pas plus que celle entre les sexes, ne laisse pas indemne le secret initiatique. Les dynamiques religieuses en Afrique centrale comme en Afrique de l'ouest sont marquées par la floraison récurrente d'innovations rituelles de cadets cherchant à s'émanciper de la tutelle des aînés, voire à faire sortir le religieux du champ de la parenté lignagère (Tonda 2002). Les cadets disputent ainsi aux aînés le monopole du savoir religieux et de ses secrets. Par rapport au *Bwete* plus traditionaliste des Mitsogo, le *Bwiti* des Fang est également un bon exemple de cette transformation du secret (Fernandez 1982, Mary 1983b, Mary 1999). Peu après qu'ils ont emprunté le *Bwete* aux Mitsogo lors de leur rencontre dans les chantiers forestiers autour de Lambaréné dans les années 1900-1910, les Fang ont opéré une profonde entreprise de réforme de la société initiatique : abandon des « fétiches » et des reliquaires d'ancêtres, syncrétisme chrétien, tendance prophétique, féminisation des fidèles, mais également atténuation sensible de la logique du secret. L'influence du christianisme, à la fois religion du Livre et religion universaliste, n'est certainement pas pour rien dans cette transformation : contrairement au savoir initiatique traditionnel, le christianisme divulgue une part substantielle de sa tradition dans la Bible, document écrit universellement disponible.

Inversement, la logique du secret oral a pu également toucher en retour le statut de l'écrit – preuve que l'articulation entre oralité et écriture est bien plus complexe qu'un simple rapport d'opposition. En effet, les initiés du *Bwete* partagent souvent une conception cryptologique du texte religieux, faisant ainsi basculer le christianisme de l'exotérisme vers l'ésotérisme : il faut savoir « lire entre les lignes » de la Bible pour avoir accès aux véritables secrets cachés dans le message chrétien. Le nom de Jésus peut alors donner lieu à des exégèses secrètes, prétexte à disputes entre initiés et chrétiens prosélytes. Certains initiés ont même pu « réinventer » à leur propre compte l'écriture en l'insérant dans le système du secret religieux. Ainsi en est-il d'Ekang-Ngoua (1925-1977), prophète réformateur du *Bwiti fang* qui, bien qu'illettré, a inventé une écriture cryptographique afin de consigner son savoir religieux (Swiderski 1984). Soigneusement couchées dans des cahiers d'écolier, les écritures d'Ekang-Ngoua oscillent entre le texte et le dessin et ne sont pas destinées à transmettre fidèlement un message (voir figure 2, d'après Swiderski 1984 : 630, 632). Il s'agit plutôt d'une tentative d'appropriation du prestige quasi-magique des lettrés et de l'écriture, à la manière du chef nambikwara décrit par Claude Lévi-Strauss lors de son terrain brésilien (Lévi-Strauss 1955 : 347-360). Dans la mesure où Ekang-Ngoua est en effet le seul à pouvoir « lire » et donc interpréter ses écritures, ces dernières servent

---

<sup>23</sup> Pour un exemple particulièrement spectaculaire de dévoilement volontaire par les hommes de leurs secrets initiatiques aux femmes, dans un contexte de crise millénariste en Papouasie-Nouvelle-Guinée, voir Tuzin 1997.

davantage à dissimuler, ou plutôt à suggérer un savoir dissimulé, qu'à le consigner publiquement pour le préserver et le transmettre.



Figure 2 : Les « écritures » d'Ekang-Ngoua

Le champ initiatique et religieux est donc traversé par des tensions concernant les statuts du secret, de l'oralité et de l'écriture. L'anthropologue peut alors jouer de ces tensions pour trouver sa place sur le terrain initiatique. L'ethnologue apparaît comme un scripteur et un curieux professionnel, à toujours poser des questions, carnet et stylo en main (auxquels peuvent s'ajouter magnétophone, appareil photographique et caméra). Son enquête constitue donc une remise en question frontale du secret. Qu'il décide alors d'être initié ou non pour les besoins de son travail, l'anthropologue se retrouve confronté au problème de la transgression de l'interdit de l'écrit – confrontation sur le terrain qui préfigure le problème de la publication de ses données ethnographiques. S'il n'entend pas céder à une auto-censure qui pourrait aboutir à de l'anthropologie-fiction (Moizo 1997), l'ethnologue doit ainsi parvenir à négocier l'autorisation d'enquêter et de publier. Or, les tensions et les divergences d'attitudes entre initiés et communautés locales quant à la valeur et au respect du secret lui permettent habituellement une marge de manœuvre.

Mon expérience ethnographique concernant le terrain gabonais m'a en effet convaincu qu'il est généralement possible de négocier l'« intrusion » de l'anthropologue dans les secrets initiatiques, dans la mesure où toute société se donne habituellement les moyens d'aménager et de justifier la transgression occasionnelle de ses propres normes. Au sein d'une communauté initiatique, cela peut souvent se négocier par de simples offrandes destinées à obtenir l'accord du *Bwete* et des *mikuku* – petits arrangements avec les ancêtres. Certains interlocuteurs, reprenant le leitmotiv de l'anthropologie de l'urgence, justifient la transgression du secret par la nécessité de sauver la tradition en les couchant par écrit (« un vieillard qui meurt, c'est une bibliothèque qui brûle »). D'autres associent explicitement le carnet de terrain à une sorte de journal intime, un « trésor » que l'ethnologue pourra valoriser à sa guise dès lors qu'il en aura lui-même payé le prix symbolique et matériel à travers son investissement personnel dans la société initiatique. D'autres encore opèrent une

remise en cause plus radicale du secret initiatique : l'existence du secret ne tient qu'à l'égoïsme d'ânés cherchant à préserver leur pouvoir et leur savoir au détriment de la communauté. Parler à l'ethnologue est alors un acte d'émancipation. La transgression participe même parfois d'une tentative de reconversion de la société initiatique en une religion universaliste : « *le Bwete appartient à tout le monde* ». L'anthropologue peut alors se voir confier la tâche insigne d'« *écrire la Bible du Bwete* ». Cette transgression peut enfin s'inscrire dans une stratégie de lutte contre la sorcellerie, dans la mesure où l'égoïsme est le premier mobile des sorciers : faire entrer le *Bwete* dans le règne de la publicité devrait alors permettre en quelque sorte de couper l'herbe sous le pied des sorciers.

Placer ainsi les sociétés initiatiques et leurs secrets sous le regard scrutateur de l'anthropologue exige, en un geste de retour réflexif, de porter conjointement son attention sur le savoir académique lui-même. La saisie comparative de la logique de circulation des énoncés dans les champs initiatique et académique est en effet une condition nécessaire pour aménager un lieu possible de rencontre entre eux, c'est-à-dire pour pouvoir faire circuler des énoncés d'un champ à l'autre<sup>24</sup>. Dans l'esprit du séminaire interdisciplinaire sur le « *Bwiti du Gabon* » qui s'est tenu du 8 au 13 mai 2000 à l'Université Omar Bongo sous la direction du Laboratoire Universitaire de la Tradition Orale, il faut ainsi penser et réinventer les rapports – de coopération et d'opposition – entre savoir initiatique et savoir académique (Bonhomme à *paraître*). C'est là une condition nécessaire pour éviter le conflit frontal et stérile entre publicité académique et secret initiatique et nouer un dialogue entre initiés et chercheurs qui ne soit pas un dialogue de sourds. Et c'est sans doute également la constitution d'une tradition anthropologique nationale qui est en jeu dans ce défi pour inventer un rapport original à sa propre tradition culturelle.

## BIBLIOGRAPHIE

### Austin, J.L.

1970 *Quand dire, c'est faire*, Paris, Seuil.

### Barth, F.

1975 *Ritual and Knowledge among the Baktaman of New Guinea*, New Haven, Yale University Press.

1987 *Cosmologies in the making. A generative approach to cultural variation in inner New Guinea*, Cambridge, Cambridge University Press.

### Bellman, B.L.

1984 *The language of secrecy. Symbols and metaphors in Poro ritual*, New Brunswick, Rutgers University Press.

### Bloch, M.

1974 « Symbols, song, dance and features of articulation. Is religious an extreme form of traditional authority ? » *European Journal of Sociology*, 15(1), pp.55-81.

---

<sup>24</sup> Erwan Dianteill (2000) a montré comment l'écriture a joué un rôle important dans la constitution et la transmission des traditions religieuses afro-cubaines, par contraste avec le primat de l'oralité et du secret dans les traditions africaines originelles. Il est d'ailleurs révélateur que, parmi les nombreux écrits circulant parmi les adeptes des religions afro-cubaines, on puisse trouver certains ouvrages anthropologiques.

- 2005 « Ritual and deference » in *Essays on Cultural Transmission*, Oxford, Berg.
- Bonhomme, J.**  
 2005 *Le Miroir et le Crâne. Parcours initiatique du Bwete Misoko (Gabon)*, Paris, Éd. du CNRS.  
 2006 « Transmission et tradition initiatiques en Afrique centrale », *Annales Fyssen*, n°21.  
 à paraître, « Anthropologue et/ou initié. L'anthropologie gabonaise à l'épreuve du Bwiti », *Journal des anthropologues*, n°110.
- Bourdieu, P.**  
 1982 *Ce que parler veut dire*, Paris, Fayard.
- Boyer, P.**  
 1980 « Les figures du savoir initiatique », *Journal des Africanistes*, 50(2), pp.31-58.  
 1988 *Barricades mystérieuses et pièges à pensée. Introduction à l'analyse des épopées fang*, Paris, Société d'ethnologie.  
 1990 *Tradition as truth and communication*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Dianteill, E.**  
 2000 *Des dieux et des signes. Initiation, écriture et divination dans les religions*  
 2001 *Afro-cubaines*, Paris, EHESS.
- Ducrot, O.**  
 1991 *Dire et ne pas dire*, Paris, Hermann.
- Fernandez, J.W.**  
 1982 *Bwiti: ethnography of religious imagination in Africa*, Princeton University Press.
- Goody, J.**  
 1977 « Mémoire et apprentissage dans les sociétés avec et sans écriture. La transmission du Bagré », *L'Homme* 17(1), pp.29-52.  
 1979 *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, Paris, Minuit.  
 1994 *Entre l'oralité et l'écriture*, Paris, PUF.
- Herd, G.**  
 1990 « Secret societies and secret collectives », *Oceania*, 60(4), pp.360-381.
- Héritier, F.**  
 1996 *Masculin / Féminin. La pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob.
- Houseman, M.**  
 1984 « Les artifices de la logique initiatique », *Journal des Africanistes*, 54(1), pp. 41-65.  
 2002 « Dissimulation and simulation as forms of religious reflexivity », *Social Anthropology*, 10(1), pp.77-89.
- Jamin, J.**  
 1977 *Les lois du silence. Essai sur la fonction sociale du secret*, Paris, Maspéro.
- Jaulin, R.**  
 1967 *La mort sara. L'ordre de la vie ou la pensée de la mort au Tchad*, Paris, Plon.
- Kuhn, T.S.**  
 1972 [1962] *La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion.
- La Fontaine, J.S.**  
 1985 *Initiation. Ritual drama and secret knowledge across the world*, Manchester, Manchester University Press.
- Laboratoire Universitaire de la Tradition Orale**  
 2000 *Le Bwiti du Gabon. Séminaire interdisciplinaire du 8 au 13 mai 2000*, Université Omar Bongo, Libreville.

**Latour, B.**

1989 *La science en action*, Paris, La Découverte.

**Leiris, M.**

1948 *La langue secrète des Dogons de Sanga*, Paris, Institut d'ethnologie.

**Lévi-Strauss, C.**

1955 *Tristes Tropiques*, Paris, Plon.

**Mary, A.**

1983a « L'alternative de la vision et de la possession dans les sociétés religieuses et thérapeutiques du Gabon », *Cahiers d'études africaines*, n°91, pp.281-310.

1983b *La naissance à l'envers*, Paris, L'Harmattan.

1999 *Le défi du syncrétisme, Le travail symbolique de la religion d'eboga (Gabon)*, Paris, EHESS.

**Mayer, R.**

1992 *Histoire de la famille gabonaise*, Libreville/Paris, CCF St-Exupéry/Sépie.

**Moizo, B.**

1997 « L'anthropologie aboriginaliste : de l'application à la fiction » in M. Agier (dir.), *Anthropologues en dangers*, Paris, Jean-Michel Place.

**Sahlins, M.**

1989 *Des îles dans l'histoire*, Paris, Gallimard.

**Searle, J.R.**

1972 *Les actes de langage*, Paris, Hermann.

**Sillans, R.**

1967 *Motombi: récits et énigmes initiatiques des Mitsogho du Gabon central*, thèse de doctorat, Faculté des lettres et sciences humaines, Université Paris-Sorbonne.

**Simmel, G.**

1996 [1908] *Secret et sociétés secrètes*, Paris, Circé.

**Smith, P.**

1984 « Le « mystère » et ses masques chez les Bedik », *L'Homme*, 24(3-4), pp.5-33.

**Swiderski, S.**

1984 « Ekang Ngoua, réformateur religieux au Gabon », *Anthropos*, n°79, pp.627-635.

**Tonda, J.**

2002 *La guérison divine en Afrique centrale (Congo, Gabon)*, Paris, Karthala.

**Tuzin, D.F.**

1980 *The Voice of the Tambaran. Truth and illusion in Ilahita Arapesh religion*, University of California Press, Berkeley.

1997 *The Cassowary's Revenge. The life and death of masculinity in a New Guinea society*, University of Chicago Press.

**Van Gennep, A.**

2000 [1909] *Les rites de passage*, Paris, Picard.

**Zempléni, A.**

1976 « La chaîne du secret », *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n°14 (« Du Secret »), pp.313-324.

1984 « Secret et sujétion. Pourquoi ses "informateurs" parlent-ils à l'ethnologue? » *Traverses*, n°30-31, pp.102-115.

1996 « Savoir taire. Du secret et de l'intrusion ethnologique dans la vie des autres », *Gradhiva*, n°20, pp.23-41.

**« RETOURNER SUR LE CHEMIN »  
LES USAGES DE L'IBOGA(ÏNE)  
EN AFRIQUE EQUATORIALE ET EN OCCIDENT**

**James W. Fernandez & Renate L. Fernandez**  
(Université de Chicago)

**(article traduit de l'américain par Julien Bonhomme)**

### **Note du traducteur**

Ce texte est la traduction d'un article intitulé « *Returning to the path* ». *The use of iboga(ine) in an equatorial african ritual context and the binding of time, space, and social relationships* » publié en 2001 dans la revue *The Alkaloids* (volume 56, pages 235-247). L'article original reprend le texte d'une communication donnée par les auteurs à une conférence internationale sur l'ibogaïne : Conference on Ibogaine, 5-6 novembre 1999, New York University School of Medicine.

### **I. Introduction**

Dans cet article, les auteurs – un chercheur en anthropologie culturelle (James W. Fernandez) et une chercheuse en anthropologie biologique (Renate L. Fernandez) – reviennent sur leur enquête ethnographique menée à la fin des années 1950 sur les usages de l'iboga dans le Bwiti (voir références 1 et 2)<sup>25</sup>. Ces matériaux sont réexaminés à partir de certaines questions qui se posent de manière brûlante dans le monde occidental : la dépendance à l'égard des drogues dures, les tentatives de sevrage et les rechutes des toxicomanes. La possibilité que des alcaloïdes contenus dans l'iboga permettent de briser le cercle de la dépendance aux drogues dures doit être envisagée à l'aune des usages africains de cette même plante dans le cadre d'une expérience religieuse particulièrement riche en significations. De là l'intérêt qu'il y a à comparer les protocoles thérapeutiques occidentaux et les usages rituels africains. Les initiés du Bwiti (le mouvement religieux dans lequel l'iboga occupe une place déterminante) sont ce qu'on pourrait appeler des « drogués bien adaptés » [*consonant addicts*] (voir référence 3) – si tant est que l'on puisse même parler de « drogue » dans le cas de l'iboga. En effet, au cours des cérémonies de Bwiti, les initiés consomment l'alcaloïde psychoactif d'une manière routinière et de leur plein gré. De leur point de vue, l'iboga est une plante sacrée capable d'intensifier une expérience religieuse hebdomadaire et de consacrer une relation renouvelée aux ancêtres. Ces usages maîtrisés de l'iboga nous invitent à réfléchir au sens même des mots « dépendance », « besoin toxicomaniaque », « manque » ou « rechute », concepts décisifs de la « guerre à la drogue » menée dans le monde occidental. Cela nous amène ainsi à revenir sur le

---

<sup>25</sup> **Note du traducteur :** L'iboga (*Tabernanthe iboga*) est une plante arbustive du genre des apocynacées, endémique en Afrique équatoriale, en particulier au Gabon. Divers rites initiatiques autochtones, le Bwiti au premier chef, font usage de l'écorce de ses racines, qui possède des propriétés psychodysléptiques, afin de provoquer des visions. Pour cette raison, l'iboga est communément appelé « bois sacré ». L'ibogaïne est l'un des principaux alcaloïdes actifs de l'iboga.

cadre rituel et les conséquences sociales de l'usage de l'iboga(ïne) dans le Bwiti. A rebours des conceptions occidentales, les autochtones font de l'iboga un élément essentiel de leur rapport vécu à l'espace, au temps et aux relations entre les générations. L'iboga permet en effet de renouer dans une totalité harmonieuse l'espace-temps de l'expérience sociale. Par-delà les différences entre les contextes culturels, l'ethnographie comparative des usages de l'iboga(ïne) permettrait alors peut-être une meilleure compréhension et une meilleure gestion de la toxicomanie dans un monde occidental aujourd'hui saturé de drogues.

## **II. Renouer le passé et le présent**

Durant leurs années passées sur le terrain parmi les initiés fang du Bwiti, les auteurs de cet article étaient bien loin de se douter que plus de quarante ans après ils seraient amenés à reconsidérer ce travail ethnographique en Afrique équatoriale à la lumière des recherches actuelles sur le rôle de l'iboga(ïne) dans le traitement de la toxicomanie, recherches importantes et porteuses d'espoir. A l'époque, le phénomène de dépendance toxicomaniaque ne posait absolument pas problème dans le Bwiti – c'est pourquoi on peut dire que ses initiés étaient des « drogués bien adaptés » – même si le dosage de l'iboga était soigneusement contrôlé par les aînés des communautés religieuses. Cela n'empêchait certes pas les administrateurs coloniaux puis postcoloniaux, les missionnaires, les élites religieuses, prêtres et pasteurs, d'accuser constamment le Bwiti d'être une religion de drogués, en quelque sorte une drogue religieuse. Cette critique s'entendait aussi bien en un sens métaphorique – le rituel et la philosophie du Bwiti étant irrésistiblement séduisants et captivants – qu'en un sens littéral, l'iboga étant en effet la raison même de cette fascination.

Nous sommes, en tout cas, reconnaissants à l'égard des organisateurs de cette conférence de nous avoir invité à actualiser nos connaissances et à reconsidérer l'importance de l'iboga à l'aube de ce nouveau millénaire. Comme nos travaux ethnographiques le montrent clairement, nous avons été extrêmement impressionnés par la créativité du Bwiti, cette religion de la grande forêt équatoriale. Nous avons même parfois pensé que l'attrait psychologique et esthétique du Bwiti pourrait fort bien prendre ailleurs en Afrique, ou pourquoi pas en Europe et aux Etats-Unis (comme cela est déjà arrivé avec d'autres religions africaines). Mais nous ne suspicions pas du tout à l'époque que l'iboga deviendrait l'objet de tant de recherches en laboratoire et d'études cliniques, menées dans le but d'aider les drogués, prisonniers de leur dépendance, à revenir à un mode de vie plus raisonnable et socialement plus acceptable.

Se pourrait-il alors que notre recherche et notre savoir ethnographique soient de quelque utilité en cette matière ? En renouant avec notre passé, pouvons-nous extraire de données et d'expériences vieilles d'un demi-siècle des éléments d'intérêt pour comprendre les problèmes actuels ? Cela est sans doute possible. Pensant que le Bwiti était un centre de gravité religieux au cœur de la forêt équatoriale, nous avons longtemps réfléchi à la nature de cette attraction gravitationnelle, et tout particulièrement au rôle joué par l'iboga dans la capacité du culte à offrir une sorte d'abri et de protection rituelle à ses adeptes. Nous voudrions alors suggérer que certaines des réponses à nos questions, et peut-être également aux questions posées par

les drogues dures et la toxicomanie, résident dans la capacité de cette religion africaine à renouer le lien au temps et à l'espace.

### **III. Les pathologies du monde colonial et le rôle de l'iboga dans les mouvements religieux**

L'utilisation de l'iboga en Afrique équatoriale doit être replacée dans le contexte colonial. La situation coloniale exerçait de lourdes contraintes sur les populations autochtones et entraînait par conséquent des pathologies sociales tout à fait caractéristiques. Les chefs du Bwiti fang en étaient bien conscients et cherchaient justement à trouver une solution à ces problèmes par la pratique religieuse et la consommation de l'iboga. Nous ne nous intéresserons dans cet article qu'au Bwiti fang, même si d'autres populations (par exemple les Mitsogo) et d'autres mouvements religieux (par exemple le culte féminin du Mbiri) font également un usage important de l'iboga. En Afrique équatoriale, l'iboga est consommé depuis longtemps pour ses propriétés stimulantes et psychoactives. Parce que la plante permet de soutenir un effort prolongé en supprimant les symptômes de fatigue, les autorités coloniales toléraient, voire même encourageaient sa consommation par les travailleurs indigènes du Cameroun allemand avant la première guerre mondiale – et cela dehors de tout contexte rituel ou religieux. Ce type d'usage pourrait d'ailleurs avoir influencé les mouvements religieux qui ont fait leur apparition à peu près à la même époque chez les Fang.

Il y a aujourd'hui une très vaste littérature anthropologique sur la « situation coloniale ». Et la discipline s'est récemment prise d'un regain d'intérêt pour le colonialisme et le postcolonialisme, pour la façon dont ils ont affecté les populations indigènes partout dans le monde, mais aussi pour les réactions créatives de ces dernières face à cette situation particulière. Or, le Bwiti fang constitue justement une réponse à la situation coloniale – même si la consommation rituelle de l'iboga dans cette partie de l'Afrique précède la colonisation et se poursuit à l'époque postcoloniale. Ce n'est pas ici le lieu de passer en revue cette vaste littérature et ses débats très riches. Contentons nous d'évoquer brièvement ce que nous savons de la situation coloniale. Nous avons ici affaire à la colonisation française, différente en bien des points de la colonisation britannique (notamment au sujet de l'administration « directe » ou « indirecte » des populations indigènes), mais aussi de la colonisation portugaise ou espagnole. Jusque dans les années 1950, décennie d'émancipation qui précède les indépendances, la situation coloniale se caractérise par une administration à la fois paternaliste et intraitable des populations autochtones. Les corvées et le travail collectif constituent les pratiques ordinaires de la mise en valeur des colonies. L'impôt, assorti de lourdes amendes en cas de non-paiement, permet de contraindre la main d'œuvre indigène à participer à l'entreprise coloniale. Tenant pour admis que les autochtones sont par nature indolents et versatiles, les colons cherchent alors de manière paternaliste à les forcer à sortir de cet état de paresse endémique. Parce que la colonisation française a opté pour l'administration directe et caresse comme un idéal l'assimilation des indigènes à la culture française, de très fortes pressions s'exercent sur les populations locales pour favoriser l'assimilation culturelle ou, au contraire,

pour condamner les pratiques culturelles autochtones, notamment dans le domaine religieux.

Alors que certains Africains répondent de manière plutôt positive à l'imposition de ce régime paternaliste, de nombreux autres réagissent de manière inverse. Ces derniers font la douloureuse expérience d'une perte de leurs repères, d'une déstabilisation des normes et des valeurs du mode de vie traditionnel – un état d'« anomie » pour utiliser le terme scientifique consacré. Pris sous le feu des attaques des colons et des missionnaires contre le culte des ancêtres, ils éprouvent également l'impression que la relation vitale à leurs ascendants a été brutalement coupée. Le contrôle colonial est bien réel et se fait sentir partout. De ce fait, beaucoup d'Africains se sentent désorientés, déracinés, comme s'ils étaient devenus étrangers en leur propre pays. Contraints par le système de l'impôt à participer à l'entreprise coloniale en travaillant à des projets d'infrastructure routière, dans de nouvelles plantations ou dans des camps forestiers, ils développent rapidement le sentiment aigu de leur subordination. La vie sexuelle dans les camps de travail accroît de manière dramatique les maladies vénériennes, ce qui entraîne une forte mortalité prénatale et une chute brutale de la fécondité masculine autant que féminine. Avec le déclin important du taux de natalité se pose alors la question de la perpétuation des générations futures, de la capacité des Fang à se projeter dans l'avenir.

Le recrutement des adeptes de la religion du Bwiti doit alors être mis en relation directe avec ces pathologies liées au colonialisme. Les chefs religieux promettent, entre autres choses, que la consommation de l'iboga et le voyage visionnaire permettront de renouer le lien perdu aux ancêtres, de restaurer la fécondité des femmes, de régénérer le groupe, d'effectuer pendant de longues nuits un travail rituel enfin productif et gratifiant. Les chapelles et les villages du Bwiti doivent ainsi donner aux Fang un endroit où vivre dans la grande forêt, libérés du contrôle capricieux et arbitraire du monde colonial. Ces promesses séduisent une minorité de Fang (l'affiliation au Bwiti n'ayant jamais dépassé 8-10% de la population fang) qui trouvent dans le Bwiti et l'iboga un réconfort, une nouvelle énergie, un sentiment de communion avec les vivants comme avec les ancêtres. Toutes les pathologies du monde colonial peuvent être envisagées comme des pathologies liées à une diminution ou à une perte des repères spatio-temporels. A travers l'iboga, le Bwiti fang renoue alors le lien au temps (restaurer le contact avec le passé des ancêtres afin de régénérer un futur fécond) et le lien à l'espace (recréer un espace rituel affranchi de l'aliénation du commandement colonial). Cet effort pour renouer le lien au temps et à l'espace s'exprime dans le Bwiti à travers une métaphore : l'initié désorienté qui a perdu sa route retourne sur le « chemin de la vie et de la mort ». Le Bwiti le reconnecte à son passé et à son futur, lui donne un nouveau lieu où vivre ainsi qu'un travail valorisant à accomplir : le travail des ancêtres, le travail pour les enfants encore à venir ! La promesse affirme donc qu'à travers l'iboga et son rituel, le Bwiti peut donner une nouvelle orientation aux hommes égarés, un nouveau sens à leurs vies dévoyées.

#### **IV. Une comparaison des usages de l'iboga dans le Bwiti et dans les protocoles thérapeutiques occidentaux**

Nous souhaiterions maintenant opérer une comparaison entre les usages de l'iboga(ïne) dans le contexte religieux africain et dans un cadre thérapeutique occidental, celui de l'« International Addict Self Help » (INTASH, organisation internationale pour l'aide des toxicomanes par les toxicomanes), tel que Geerte Frenken l'a lucidement exposé (voir référence 4). Dans le Bwiti comme dans INTASH, se trouve l'espoir que la prise de l'iboga, associée à des procédures adéquates (ce que l'anthropologie appelle habituellement un « rituel »), permette un changement majeur dans le mode de vie de l'impétrant. Dans le Bwiti, cet espoir est pensé comme la découverte du « chemin de la vie et de la mort », révélation rédemptrice pour les hommes égarés dans la grande forêt équatoriale, sans origine, sans avenir, sans projet, incapables de trouver une utilité à leur activité en ce monde, inaptes au « travail des ancêtres »<sup>26</sup>. Dans le cadre thérapeutique d'INTASH, ce bouleversement du mode de vie est pensé comme la « rupture du cercle vicieux des comportements auto-destructeurs et la découverte d'une nouvelle façon plus positive d'envisager la vie et ses problèmes ». « L'enjeu est l'engagement personnel dans un nouveau mode de vie », chose que l'on pourrait également dire de la doctrine du Bwiti, même si ce nouveau mode de vie est mieux défini et mis en pratique dans le contexte africain à travers une affiliation religieuse de longue durée et une implication assidue dans une pratique rituelle collective. Dans aucune de ces deux approches, la prise d'iboga n'est conçue comme un petit « shoot » rapide, comportement qui serait plutôt caractéristique des états antérieurs de confusion existentielle (Bwiti) ou de dépendance toxicomaniaque (INTASH). Toutes deux visent au contraire un changement d'attitude profond et durable qui permette un mieux-être physique, mental et affectif. Comme Frenken le souligne, dans le cadre d'INTASH, cette transformation est cependant laissée à la charge de l'individu, en raison de l'individualisme exacerbé de la tradition occidentale mais aussi du manque de moyens pour financer un suivi de longue durée des malades.

Le Bwiti, au contraire, s'épanouit dans une tradition communautaire, même si la société fang est plus individualiste que la plupart des sociétés d'Afrique équatoriale, trait culturel que les colonisateurs avaient justement apprécié chez les Fang. On peut ainsi affirmer que le Bwiti représente une réaction communautaire à l'individualisme excessif, aux angoisses existentielles et aux complexes pathologiques apportés par le colonialisme et sa panoplie d'impôt, de migration forcée de main d'oeuvre et d'éradication des pratiques religieuses ancestrales. Le Bwiti constitue ainsi une réponse visant à restaurer la solidarité des relations familiales, notamment des relations aux ancêtres. Le groupe initiatique offre un réseau d'entraide durable et procure un suivi thérapeutique de longue durée, au sens où il permet une revivification constante du lien aux ancêtres à travers la pratique cérémonielle et la consommation régulière de petites doses d'iboga. Il intensifie tout particulièrement le sentiment de solidarité par le

---

<sup>26</sup> Fait intéressant, Frenken utilise également la métaphore du voyage (image certes fort répandue) à propos de l'expérience hallucinogène par le biais de substances psychoactives. Cette métaphore est sans doute associée à l'impression de mouvement induite par la drogue, que cela soit le mouvement du patient lui-même ou un mouvement qu'il perçoit dans son environnement. Frenken parle ainsi de « voyage au sein de son propre ADN ».

biais d'interactions constantes avec les autres adeptes du culte. Les cérémonies nocturnes hebdomadaires du Bwiti, de même que les repas communautaires au lendemain matin des veillées, constituent ainsi une sorte de « groupe de discussion et de soutien » [*focus group*] pour employer un terme habituellement appliqué aux cures de désintoxication, celles des Alcooliques Anonymes par exemple.

Dans le cadre d'INTASH, le fait que l'iboga(ïne) soit une substance ayant des propriétés psychodysleptiques altérant la conscience doit être soigneusement expliqué aux personnes s'appêtant à suivre le traitement. Cette mise au point est en effet rendue nécessaire par la suspicion à l'égard des états altérés de conscience et des hallucinations, suspicion répandue dans les sociétés matérialistes occidentales. Une telle explication permet en outre de préparer le candidat à un surgissement d'images inconscientes pouvant être très troublantes pour des toxicomanes justement habitués à consommer des drogues pour refouler pensées et souvenirs déplaisants, pour anesthésier les sujets personnels les plus sensibles. Dans le Bwiti, ce sont justement ces altérations de la conscience et ces visions que l'on anticipe, que l'on souhaite même, afin de faciliter la profonde transformation de la vie du néophyte et de le convaincre de la bienfaisante réalité du nouvel univers dans lequel il est en train d'entrer.

Il est particulièrement intéressant de comparer les soins procurés à l'initié et au toxicomane dans les deux contextes. Un volet important du protocole d'INTASH vise à offrir au malade un environnement thérapeutique où il se sente en confiance, encadré et soutenu mais libre de ses opinions personnelles – une attitude « pro-choice » comme l'on dit. Cet environnement rassurant est soigneusement instauré par le biais d'un examen médico-psychologique approfondi et d'une information de détail fournie au malade à propos des effets physiques et psychiques de l'ibogaïne. Le plus important est la présence tranquillisante d'une équipe composée d'anciens toxicomanes ayant déjà expérimenté l'iboga et d'un personnel médical, équipe qui accompagne et soutient le malade tout au long de son expérience. Il n'y a presque jamais aucun membre de la famille du malade, étant donné que les tensions et les problèmes familiaux font justement souvent partie de l'étiologie de la toxicomanie. Dans INTASH, l'administration de l'ibogaïne peut se faire de deux façons différentes. Soit des séances préparatoires au cours desquelles de faibles doses d'ibogaïne sont administrées dans un but spirituel et visionnaire. Soit des séances curatives destinées au traitement de la dépendance au cours desquelles de fortes doses d'ibogaïne sont administrées, avec un ajustement en fonction de la corpulence du malade mais aussi de la nature et de la gravité de sa toxicomanie. Ce second type de séance est évidemment beaucoup plus délicat à gérer. Pendant notre terrain en Afrique, nous avons pu estimer que la dose administrée au néophyte de manière progressive pendant plusieurs heures lors de son initiation au Bwiti peut aller jusqu'à 35mg/kg, soit moitié plus que la dose de 20mg/kg utilisée dans le cadre occidental des cures de désintoxication (voir référence 5). Mais la plupart des doses initiatiques d'iboga sont en réalité plus faibles. Il faut encore ajouter que les initiateurs prennent précautionneusement en compte le risque de décès par overdose, risque tant redouté par les agents de santé publique et les autorités dans le monde occidental. Un tel décès – si tant est qu'il y en ait parmi les initiés –

nécessiterait très certainement de dépasser 40mg/kg, ce qui représente une quantité considérable d'écorces fraîchement râpées des racines d'iboga<sup>27</sup>.

Les faibles prises d'iboga, consommées de manière routinière par les adeptes du Bwiti afin d'avoir le « corps léger » et de pouvoir ainsi participer sans trop de fatigue aux veillées cérémonielles hebdomadaires, représentent largement moins d'un dixième des doses ingérées lors de l'initiation, et sont même en deçà des doses administrées lors des séances des groupes de type INTASH afin de favoriser le « développement personnel ». Ces données comparatives suggèrent que de très faibles prises stimulantes d'ibogaïne, associées à un encadrement social adéquat et régulier, pourraient constituer un adjuvant utile dans le suivi thérapeutique des toxicomanes traités en clinique.

Même s'il ne faut pas minimiser les variations entre les différentes communautés initiatiques locales, il faut souligner que, dans le Bwiti, une grande importance est accordée à l'encadrement de l'impétrant qui doit ingérer une pleine « corbeille d'iboga » lors de son initiation. Les « pères et mères d'iboga », eux-mêmes déjà initiés au Bwiti et donc fins connaisseurs de l'iboga, accompagnent de très près le voyage visionnaire du néophyte. Ils ne font presque jamais partie de la famille réelle de ce dernier, mais appartiennent à la grande « famille » du Bwiti que le néophyte s'apprête à rejoindre. Parce qu'une forte dose d'iboga peut parfois être fatale (on dit alors que l'initié est « parti au pays des morts sans pouvoir en revenir »), le père et la mère d'iboga doivent constamment être attentifs à l'état de l'initié afin de s'assurer de son retour final parmi les vivants. De ce fait, ils resteront après les rites de passage des compagnons très proches du nouvel initié.

Dans le cadre d'INTASH, l'administration de l'ibogaïne se fait selon deux protocoles thérapeutiques différents, ou selon une combinaison des deux protocoles. Le premier repose sur une séance préparatoire avec une faible dose d'ibogaïne destinée à habituer le malade à l'« impact spirituel » de la substance, c'est-à-dire à ses effets psychoactifs et visionnaires. Pour opérer ici une comparaison, notons qu'on observe à ce sujet une variation d'une branche à l'autre du Bwiti. Certaines branches initiatiques autorisent les futurs candidats à l'initiation à partager une ou deux cuillérées d'iboga avec les membres du culte au début d'une veillée cérémonielle. Mais d'autres réservent l'usage du « bois sacré » aux véritables initiations, lorsque l'impétrant doit en ingérer une pleine corbeille. Ce n'est alors qu'une fois pleinement initiés que les membres pourront prendre quelques cuillérées d'iboga avant chaque cérémonie hebdomadaire. Il faut également noter que, si une cure de type INTASH coûte plusieurs milliers de dollars américains, l'initiation au Bwiti implique également une participation modeste, en argent ou en nature, afin de contribuer au denier du culte et de ses dirigeants. Le revenu annuel moyen au Gabon étant très faible par rapport aux

---

<sup>27</sup> Le risque de décès par overdose d'iboga constitue un sérieux motif de résistance du gouvernement contre la poursuite des tests cliniques. En plus de deux années de terrain et sans doute une douzaine d'initiations, nous n'avons pourtant jamais eu connaissance du décès d'un initié par overdose (ni par observation directe ni par aucun autre témoignage digne de foi). Néanmoins, de tels décès font partie du folklore local au sein des communautés de Bwiti, ce qui contribue grandement à l'appréhension des néophytes. Pour ces mêmes raisons, les initiateurs prennent soin d'assurer les futurs candidats qu'« ils n'ont jamais laissé aucun initié au pays des morts ». Bien entendu, ce folklore macabre est abondamment employé contre le Bwiti par ses détracteurs, les missionnaires et les autorités officielles.

standards occidentaux (mais plutôt élevé par comparaison aux autres pays africains), cette contribution initiatique s'élevait à l'époque à plusieurs milliers de francs CFA, soit environ 10 à 25 dollars. Il s'agissait là d'une preuve de la sincérité de l'engagement de l'impétrant dans le processus initiatique.

Cette comparaison entre les contextes d'administration de l'iboga(ïne) dans le Bwiti et dans les cures occidentales révèle une même volonté de contrôler les aléas de la prise de la substance psychoactive et de superviser l'expérience par des praticiens déjà expérimentés. On relève également une même distinction entre faible et fort dosage d'iboga(ïne), seul le second permettant à l'impétrant de se défaire et se libérer de ses anciens modes de vie pour déboucher sur un nouveau chemin culturellement mieux adapté à l'idée que l'on se fait d'une vie laborieuse et utile. Pour ce qui concerne le suivi de l'encadrement et l'efficacité du groupe de soutien, le Bwiti conserve un avantage certain : il s'agit en effet d'une communauté religieuse déjà établie, exigeant des célébrations rituelles hebdomadaires, ce qui crée un environnement social facilitant la régularité et la continuité de l'encadrement et du soutien des adeptes.

## **V. L'ethnographie contemporaine des usages de l'iboga**

Nous avons esquissé dans cet article une comparaison à partir de données ethnographiques déjà disponibles et élaborées dans des buts bien différents. D'un côté, notre ethnographie du Bwiti visait à mieux comprendre les processus de déclin, de construction et de régénération des cultures. De l'autre, la description ethnographique, brève mais pertinente, que fait Frenken des usages thérapeutiques de l'iboga(ïne) vise d'une part à offrir une information précise et utile à tous ceux qui pourraient être intéressés par une telle thérapie, et d'autre part à en exposer les principaux défauts afin d'améliorer encore le protocole. La description de Frenken est donc de nature clinique. Elle est davantage destinée aux patients, dans la mesure où elle cherche à promouvoir l'usage de l'iboga(ïne) pour le développement personnel des toxicomanes désireux de se désintoxiquer – les « drogués maladaptés » [*disonnant addicts*] pour reprendre l'expression d'Elster (voir référence 3). Ces deux descriptions ethnographiques ne permettent donc pas vraiment une comparaison fiable, les catégories analytiques utilisées n'étant pas analogues.

Néanmoins, les comparaisons esquissées révèlent des similarités et des différences pertinentes : similarité d'encadrement des malades et des initiés ; similarité dans la distinction entre deux doses d'administration de l'iboga(ïne), l'une faible, l'autre forte. Mais aussi différences concernant les notions de « développement et de changement personnels » ou les significations touchant le passé récent et lointain d'une culture. De ce point de vue, le Bwiti est d'orientation bien plus communautaire que la médecine moderne (autant la psychiatrie que la biomédecine). Remettre un initié sur le droit chemin signifie le relier à une communauté, à son espace et sa temporalité propres. Il s'agit là d'une entreprise sociale collective. Dans la culture occidentale, au contraire, l'importance de l'individu et de son épanouissement est telle que la thérapie ne vise que le développement personnel du malade. Le défi thérapeutique et la guérison potentielle demeurent exclusivement individuels. Cette

idée de « renouer les liens », même si elle n'est pas totalement absente de la culture euro-américaine, correspond en effet mal au contexte occidental. Cela dit, l'évaluation de l'impact réel des différences culturelles sur l'efficacité de la thérapie par l'iboga(ïne) restera une question ouverte tant que nous ne disposerons pas de données ethnographiques spécifiquement collectées dans le but d'une analyse comparative. Depuis vingt-cinq ans, il y a eu en anthropologie (et dans les disciplines voisines pratiquant l'ethnographie) une masse importante d'études consacrées à la déviance et à la toxicomanie, de l'alcoolisme au VIH/SIDA en passant par la petite délinquance liée aux drogues ou les sans domicile fixe<sup>28</sup>. On peut donc espérer que paraisse un jour prochain une ethnographie détaillée des usages de l'iboga(ïne) dans le monde contemporain (c'est-à-dire dans le contexte de l'individualisme et du matérialisme occidental). Il faut insister sur la pertinence scientifique d'un tel objet d'étude, d'autant plus que nous disposons aujourd'hui de solides bases ethnographiques concernant les usages de l'iboga en Afrique équatoriale, le berceau géographique de la plante. Il faut également encourager le recueil de nombreuses histoires de vie de toxicomanes occidentaux qui sont passés par une thérapie par l'ibogaïne – technique de collecte ethnographique des plus classiques. Le phénomène des Occidentaux qui partent en quête d'une expérience psychédélique en Afrique équatoriale constitue un fait social qui mériterait également toute l'attention des anthropologues. L'Internet est devenu un vaste forum où s'échangent les récits détaillés de ces expériences. Même si ces individus en quête de mystique s'investissent rarement sur la longue durée dans les communautés locales de Bwiti, une étude fine de leurs pratiques de consommation d'iboga(ïne) à des fins de développement personnel offrirait des matériaux ethnographiques de grande valeur. Et nous ne doutons pas que si ces types de thérapie venaient à être plus largement connus dans la communauté académique, en médecine et dans les sciences sociales, alors de telles études ethnographiques ne manqueraient pas de voir rapidement le jour.

## VI. Conclusions

Notre ethnographie de l'iboga et du Bwiti concernait un contexte culturel tout à fait spécifique, un contexte dans lequel ce qui est considéré comme réel diffère en bien des points de la notion habituelle de « réalité » dans le monde occidental. En effet, les membres des communautés religieuses locales considèrent l'iboga comme une plante sacrée facilitant l'accès à une réalité autre que la réalité quotidienne ordinaire – une réalité qui renoue ensemble le passé, le présent et le futur, la vie et la mort. Nous avons alors dû nous efforcer d'éviter, ou du moins de suspendre, tout jugement

---

<sup>28</sup> Citons J.P. Spradley, *You owe yourself a drunk. An ethnography of urban nomads* (1970), étude des alcooliques dans le fameux quartier de Seattle, Skid Row ; ou encore P. Bourgois, *In search for respect. Selling crack in El Barrio* (1995) [trad. française : *En quête de respect. Le crack à new York*, Paris, Liber, 2001], ethnographie des dealers de crack portoricains à new York. Il faut également mentionner : P.T. Furst, *The Flesh of the Gods* (1972), P.T. Furst, *Hallucinogens and culture* (1976), G. Edwards et alii, *Drug use and misuse. Cultural perspectives* (1983), S. Weir, *Qat in Yemen. Consumption and social change* (1985), J.G. Kennedy, *The flower of paradise* (1987), L. Luna & P. Amaringo, *Ayahuasca vision. The religious ethnography of a Peruvian shaman* (1991), D. Waldorf et alii, *Cocaine changes. The experience of using and quitting* (1991), R. Ramos, *An ethnographic study of heroin abuse in Mexican Americans in San Antonio Texas* (1995), S. Schaefer & P.T. Furst, *People of the Peyote* (1996), K. Rushby, *Eating the flowers of paradise* (1999).

ethnocentrique. Nous avons en effet cherché à respecter les catégories partagées par les adeptes du Bwiti, leurs propres conceptions de ce qui compte ici-bas et dans l'au-delà. C'est là une attitude d'ethnographe. Cela dit, malgré les différences culturelles entre les conceptions de l'Afrique équatoriale et celles du monde occidental, il y a tout de même des ressemblances suggestives entre ce qui nous intéresse aujourd'hui dans cette conférence sur l'iboga(ïne) et ce qui intéressaient les initiés du Bwiti lorsque nous étions sur le terrain. Les uns comme les autres, nous sommes intéressés par la capacité éventuelle de l'iboga(ïne) à transformer une vie faite de peines en une existence meilleure. Dans le monde occidental, nous vivons tous dans des cultures qui valorisent le labeur acharné et le changement rapide. La toxicomanie représente alors un sérieux obstacle à la réalisation de ces valeurs. L'iboga(ïne) pourrait donc aider à ramener les toxicomanes dans le monde ordinaire. Nos analyses comparatives (celles déjà esquissées comme celles encore à venir) ne doivent ainsi pas se sentir limitées et entravées par la contradiction entre différentes conceptions de ce qu'est la réalité, mais doivent plutôt apprendre à en tirer parti de ces divergences culturelles pour mieux accomplir cet objectif commun.

Les représentations culturelles liées aux relations entre la vie et la mort constituent un point sensible de cette analyse comparative. Ceci est d'autant plus important que la toxicité et la dangerosité de l'iboga(ïne) sont des facteurs décisifs pour obtenir ou bien se voir refuser des fonds publics à des fins de recherche et d'études cliniques. Les adeptes du Bwiti confèrent à l'iboga le pouvoir d'aller visiter le pays des ancêtres et de découvrir, certes brièvement, les choses cachées du monde des morts. Les initiateurs du culte considèrent de leur responsabilité solennelle de permettre ce voyage visionnaire mais aussi de garantir le trajet de retour parmi les vivants. Cette promesse de retour a pour effet d'introduire dans le Bwiti un discours sur la mort et les risques de trépas, un discours sur ceux qui en sont revenus et ceux qui y sont restés. De tels propos étaient omniprésents durant tout notre séjour de terrain. Il faut néanmoins faire preuve de prudence en cette matière. En effet, en dépit de ce discours bavard sur la mort, nous n'avons jamais eu aucune preuve de première main attestant le décès d'un individu suite à l'ingestion d'iboga lors d'une initiation au Bwiti. Ces propos relevés dans notre ethnographie ne doivent donc pas être pris pour des données factuelles. Ils indiquent simplement que les représentations locales liées à la vie et à la mort diffèrent significativement de nos propres représentations culturelles.

Les Bwitistes, du moins ceux des branches parmi lesquelles nous avons effectué notre enquête de terrain, considèrent leur labeur rituel comme le « travail des ancêtres ». Nous avons pris cette expression très au sérieux, même s'il s'agit ici d'un labeur fort différent de l'idée que l'on se fait habituellement d'un travail utilitaire et profitable dans le monde occidental. Ce « travail » – et c'est là l'un de ses aspects les plus importants – illustre que le culte du Bwiti opère un encadrement de longue durée (un « suivi thérapeutique » pourrait-on dire) de l'initié devenu adepte assidu. Le Bwiti cherche en effet à assurer de manière pérenne une communion sociale entre ses adeptes, une communion fondée un travail rituel répété et dévoué qui lie ensemble tous les participants des veillées cérémonielles hebdomadaires.

Le succès du Bwiti à fidéliser ses membres réside dans le soutien social et religieux qu'il procure. Une telle attention portée à l'instauration d'un sentiment de communion durable est digne d'intérêt. Cela n'a d'ailleurs pas échappé à la médecine clinique qui s'intéresse aujourd'hui de plus en plus aux groupes de soutien (voir référence 5). Les Banzi (les initiés du Bwiti) emploient l'image du chemin de la vie et de la mort, ainsi que son riche éventail de connotations symboliques : l'égaré hors du sentier collectif et la révélation d'un nouveau chemin lors de l'initiation. Cette métaphore est d'ailleurs grandement favorisée par les visions initiatiques, la prise d'iboga donnant en effet l'étrange sensation de partir en excursion sur un chemin. Tout groupe de soutien doit posséder de telles images architectoniques afin d'organiser l'expérience de ses membres. Et l'image du chemin collectif, sans doute plus encore que celle du voyage psychédélique, semble être un symbole particulièrement apte à inciter les individus suivant une thérapie à s'engager résolument sur la voie d'un changement et d'une amélioration durables. En tout cas, le fait que, par le moyen d'une pratique rituelle assidue et de la prise de petites doses stimulantes d'iboga, le Bwiti cherche à maintenir ses membres sur le droit chemin d'une solidarité durable représente un défi important pour les thérapies par l'iboga(ïne) qui se déroulent actuellement dans un environnement social hautement individualiste. Ce trait culturel de la modernité occidentale pose en effet le problème de l'efficacité des thérapies, en même temps qu'il fait très certainement partie du problème à l'origine de la dépendance toxicomaniaque elle-même.

Concluons cet article sur ce défi qui nous concerne tous : le défi d'un suivi durable et régulier des soins thérapeutiques – soins qui ont été jusqu'à présent laissés à la périlleuse charge de l'individu. Le Bwiti ne laisse pas les initiés seuls face à eux-mêmes. Ils ne vivent d'ailleurs pas dans une société où l'on ne s'aide que soi-même. Le Bwiti propose un programme rituel bien chargé qui se double d'un accompagnement social mobilisant la communauté des initiés autour du soutien apporté aux nouveaux membres. Nous pouvons très certainement apprendre encore quelque chose de l'orientation communautaire et collectiviste de ce qu'on appelle encore bien maladroitement les « sociétés tribales ». Mais ce savoir doit être mis en valeur par une ethnographie comparative qui soit attentive aux détails des usages actuels de l'iboga(ïne).

### Références bibliographiques

1. **J.W. Fernandez**, « Tabernanthe iboga : narcotic ecstasis and the work of the ancestors », in P.T. Furst (ed.), *The Flesh of the Gods : the ritual use of hallucinogens*, New York, Prager, 1972. [Traduction française : *La chair des dieux : l'usage rituel des psychédéliques*, Paris, Seuil, 1974].
2. **J.W. Fernandez**, *Bwiti. An ethnography of the religious imagination in Africa*, Princeton, Princeton University Press, 1982.
3. **J. Elster & O. Skog**, *Rationality and addiction*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
4. **G.M.N. Frenken**, « An ibogaine treatment protocol ». Lindesmith presentation, Lindesmith center, New York, 1998 (disponible sur : <http://www.ibogaine.co.uk/geerte.htm>).
5. **K.R. Alper, et alii**, J. Bastiaans, « Treatment of acute opioid withdrawal with ibogaine », *American Journal on Addictions* 1999, 8(3) : 234-242.

## TRANSE VISIONNAIRE ET CHARISME DE DELIVRANCE

**André Mary**

(CNRS, École des hautes études en sciences sociales)

Cette contribution illustre les voies alternatives d'un travail synchrétique 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 synchrétique (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 visent 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 nulle 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 qu'à chasser le syncrétisme, 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 stigmatisé 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 Vodou 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 aiguïser 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 culturels 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 (sommambulisme, 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, l'*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 (Ombudî, 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, Saint 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 connu 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 distingue mal des trances 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 Saint 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 (le Soleil Kombe, la Lune Ngonde) 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 stigmat 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 parenthèses 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 de Max Weber, 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 quel que 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 Motombi, 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 ininterrompue de visions et de miracles qui témoigne de la présence de l'Esprit Saint et d'un charisme également partagé par certains 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 permettent 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, 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 re-nés, *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 de 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 ecclésiastique (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 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 Ecritures, 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 supposent 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 terre 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 15 heures) 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 oppose 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* nigériens 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, 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 jeu de miroir des citations de versets. Les noms des Orisha sont remplacés par l'invocation répétitive des noms saints de Jéhovah ou de Jésus-Christ, ou par ceux des anges Saint Michel, Saint Gabriel, Saint Raphaël ou Saint 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'engagent 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 mauvaise 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 cœur 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 Sinäï) 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 familial 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 (synchrétisme 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 synchrétisme 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 synchrétismes qu'ils soient africains ou afro-brésiliens ?

### **BIBLIOGRAPHIE**

#### **Afeosemime U.A.**

1999 *Celestial Church of Christ*, Peter Lang.

#### **Boyer V.**

1996 « Possession et exorcisme dans une église pentecôtiste au Brésil », *Cahiers des Sciences Humaines*, vol. 32, n°2, pp.243-264.

**Bastide R.**

- 1972 Préface à J. Monfounga Nicolas, *Ambivalence et culte de possession*, Paris, Anthropos.

**Capone S.**

- 2005 *Les Yoruba du Nouveau Monde*, Paris, Karthala.

**Cox H.**

- 1995 *Retour de Dieu, Voyage en pays pentecôtiste*, Paris, Desclée de Brouwer.

**Droggers A.**

- 1989 « Syncretism : the problem of definition, the definition of the problem », in J. Gort & alii (eds.), *Dialogue and Syncretism : An Interdisciplinary Approach*, Grand Rapids, William B. Erdmans Publishing Co.

**Fernandes R. C.**

- 1998 *Novo Nascimento. Os Evangélicos em Casa, na Igreja e na Política*, 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.  
 2000 *Le bricolage africain des héros chrétiens*, Paris, Cerf.  
 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 C. Stewart & R. Shaw (eds.), *Syncretism/Anti-syncretism, the politics of religious synthesis*, London, Routledge.

**Palmié S.**

- 1995 « Against syncretism, "Africanizing" and "Cubanizing" discourses in North American *orisa* worship », in R. Fardon (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*, n°10, pp.121-141.

**Tonda J.**

- 2002 *La guérison divine en Afrique Centrale*, Paris, Karthala.

**Zempleni, A.**

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



## LE DIABLE FETICHISTE SORCELLAIRE EN SOCIÉTÉ POSTCOLONIALE

**Joseph Tonda**

(Université Omar-Bongo)

Pour bien des auteurs, le pentecôtisme qui se répand en Afrique subsaharienne, aussi bien dans les pays anglophones que dans les pays francophones doit son succès à l'autorité que ses églises exercent au nom de Dieu sur les puissances invisibles qui entravent l'« épanouissement de l'homme ». Les pratiques de la guérison divine, d'intercession, de délivrance des mauvais esprits qui sont mises directement sous l'autorité de la puissance divine, concurrencent les activités des féticheurs et les disqualifient. Un auteur comme Birgit Meyer est très explicite sur ce point quand elle écrit : « *Le succès du pentecôtisme réside dans son attitude conciliante envers la globalisation et la modernité de même que dans son éthique individualiste qui incite ses membres à développer une conception individualiste de la personne qui va au-delà des identifications traditionnelles en termes de familles élargies* »<sup>29</sup>. Dans une telle perspective, on peut penser que l'« éthique individualiste », congruente avec la globalisation, est en contradiction avec la tradition, notamment avec la sorcellerie qui en est, semble-t-il, le parangon, et donc avec la famille, du moins avec le religieux familial auquel elle est intimement liée. Ces descriptions reprennent à leur compte les théodicées (« justifications de Dieu ») pentecôtistes qui disent que les sorciers sont des produits du Diable ; que la tradition africaine est une tradition du Diable, ce qui signifie en d'autres termes que les figures traditionnelles du religieux, comme les ancêtres, les génies, sont sans solution de continuité avec les figures et logiques diaboliques, et que, par conséquent, le fait que ces entreprises religieuses prospèrent est dû à ces affinités profondes entre la tradition et le monde du Diable. Voilà qui justifie la notion de Diable fétichiste sorcellaire.

Mais s'il est aisé à ces théodicées d'énoncer que le Diable est proprement traditionaliste, voire capitaliste, il leur est difficile de reconnaître à l'inverse que celui-ci *est chrétien*, et que par conséquent, la culture africaine diabolisée est une culture christianisée *et* capitalisée de fait. En d'autres termes, il leur est difficile de voir que les travailleurs de Dieu pentecôtistes font de l'inculturation en toute méconnaissance, à l'opposé des travailleurs de Dieu missionnaires catholiques qui dans leur travail de recherche de l'équivalent du Dieu chrétien, avaient fini par en trouver un en Ouganda qui était l'esprit de la tuberculose<sup>30</sup>. Ce que j'appelle le Diable fétichiste sorcellaire traduit cette *conversion négative* qu'énoncent ces deux démarches opposées mais qui aboutissent au même résultat. Faire de l'esprit de la tuberculose ou de *Nzambe* d'Afrique centrale des équivalents ou des synonymes méconnus du Dieu chrétien,

---

<sup>29</sup> Birgit Meyer, « Les Églises pentecôtistes africaines, Satan et la dissociation de la « tradition », *Anthropologie et société*, volume 22, 1, 1998, p. 63.

<sup>30</sup> Heike Behrend, *La guerre des esprits en Ouganda, 1985-1996. Le mouvement du Saint-esprit d'Alice Lakwena*, Paris, L'Harmattan, 1997.

Dieu historique du capitalisme comme l'ont suggéré aussi bien Marx<sup>31</sup> que Weber<sup>32</sup>, c'est inscrire ce Dieu dans le registre des divinités ou des esprits *ambivalents* africains. De même, faire des sorciers des suppôts de Satan, c'est faire de cette figure du Mal radical, un personnage ambivalent comme l'organe ou la puissance sorcellaire. Dans tous les cas, nous avons affaire à une conversion négative qui fait du Diable la figure centrale de la conversion chrétienne en Afrique.

### **Le Diable, le Saint-esprit et la sorcellerie**

Ce sont les prophètes africains, par la voix de leur collègue ivoirien, qui ont clairement souligné ce fait important selon lequel, le « *Diable est un esprit que Dieu aime* »<sup>33</sup>, par conséquent, un esprit auquel les Africains convertis rendent un culte en même temps qu'ils prient Dieu. Je pense que cette pensée profonde mérite toute notre attention, car elle pose le problème d'un Dieu tout puissant qui aurait permis à sa créature, le Diable, de triompher sans sa permission. Le Diable ne serait-il pas le bras armé de Dieu, captant, domptant à son seul bénéfice toutes les puissances autochtones, et notamment celles de la sorcellerie et des fétiches ? Il semble que l'expérience historique africaine de la conversion à la religion du Christ a permis de dévoiler ce secret. En effet, si tel n'était pas le cas, comment comprendre que plus s'intensifie la christianisation, et plus se déploie la puissance sorcellaire et fétichiste ? Cette corrélation que bien des travaux mettent en exergue est clairement appréhendée par l'imagination des christianisés qui s'exprime, de manière exemplaire, dans les propos suivants d'Ernestine, une Camerounaise interrogée par Jeanne-Françoise Vincent : « *Le Saint-Esprit est là ; donc quand on vient vous nuire, le Saint-Esprit devrait vous prévenir de ce mal-là. Or vous restez dans l'ignorance ; il n'y pas de signe... On en conclut donc que le Saint-Esprit est une sorte de complice du sorcier et que la sorcellerie et le Saint-Esprit, quelque part, vont ensemble ! On n'a pas beaucoup confiance dans le Saint-Esprit puisqu'il laisse faire, au lieu de nous protéger* »<sup>34</sup>. Dans cette même logique, une autre Camerounaise constate ce que nous pourrions appeler la déterritorialisation de la sorcellerie : « *On disait autrefois que les sorciers avaient peur de l'électricité. Aujourd'hui c'est fini. On disait qu'ils ne traversaient pas les cours d'eau et qu'ils restaient à l'intérieur de leur territoire délimité par des rivières. Mais aujourd'hui les sorciers traversent les mers. Au fur et à mesure que le monde change, ils perfectionnent leur sorcellerie* ».<sup>35</sup>

Il faut télescoper ces propos avec ceux que nous avons recueillis lors de nos enquêtes librevilloises, où une enquêtée nous a dit que « *de nos jours, les morts ne font plus peur, car tout le monde peut les voir à la télévision. Par contre, ce qui fait de plus*

---

<sup>31</sup> Pour Marx et Engels, la société capitaliste « trouve dans le christianisme, avec son culte de l'homme abstrait, et surtout dans ses types bourgeois, protestantisme, déisme, etc., le complément religieux le plus convenable ». Cités par Danièle Hervieu-Léger et Jean-Claude Willaime, *Sociologies et religion. Approches classiques*, Paris, PUF, 2001, p. 25.

<sup>32</sup> Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1964 (1<sup>ère</sup> édition allemande 1920).

<sup>33</sup> René Bureau, *Le prophète de la lagune. Les Harristes de Côte d'Ivoire*, Paris, Karthala, 1996, p. 204.

<sup>34</sup> Jeanne-Françoise Vincent, *Femmes beti entre deux mondes. Entretien dans la forêt du Cameroun*, Paris, Karthala, 2001, p.191.

<sup>35</sup> Jeanne-Françoise Vincent, *op.cit.*, p.193.

*en plus peur, ce sont les sorciers.* » Le résultat du télescopage de ces deux discours peut se résumer de la manière suivante : si les morts ne font plus peur, c'est parce que les ancêtres ne gouvernent plus la vie des vivants. Car l'ancêtre est un mort qui n'est pas mort, qui gouverne la vie des vivants. Il s'ensuit que la place des morts vivants, les morts qui ne sont pas, est désormais occupée par les sorciers, dont la *déterritorialisation* que décrit avec précision la Camerounaise signifie le processus de *déparentélisation* consubstantiel au règne et à l'ethos partagés du Diable fétichiste sorcellaire et du saint-Esprit. J'entends par *déparentélisation* le processus d'exténuation de la puissance des ancêtres sur les vivants au profit des puissances conjuguées du capitalisme, du christianisme, de la sorcellerie et du fétichisme. Or, cette *déterritorialisation* de la sorcellerie qui sort de ses limites lignagères est intensifiée par l'histoire du travail de Dieu catholique et protestant pentecôtiste, articulé aux effets des logiques capitalistes et scolaires, à travers cinq procès de production et de reproduction élargie de la sorcellerie et du fétichisme que nous pouvons rappeler rapidement :

- Le premier procès est celui par lequel la méconnaissance de la sorcellerie du ventre, comme on dit, par les missionnaires qui venaient en Afrique au XIX<sup>e</sup> siècle d'une Europe qui ne croyait plus à la sorcellerie a amené les travailleurs de Dieu indigènes, les prophètes, à prendre sérieusement en charge cette réalité et ainsi à la reproduire dans la perspective de sa *déterritorialisation*, c'est-à-dire, de sa *déparentélisation*. Ce travail se poursuit aujourd'hui de façon très efficiente par les Eglises du réveil, c'est-à-dire, les Eglises de la mouvance pentecôtiste charismatique.
- Le deuxième procès est celui par lequel l'activité de la guérison divine conduit au même résultat par la reproduction de la sorcellerie au-delà du possible et du pensable lignagers, par exemple, en produisant des sorciers qui traversent les mers pour aller agresser leurs victimes en Europe ou en Amérique, en ne craignant plus l'électricité, ou en constituant la « classe politique », comme au Gabon, en classe consommatrice de pièces détachées humaines<sup>36</sup> ; une classe politique à la fois diabolisée et courtisée du fait de sa puissance financière par les travailleurs de Dieu.
- Le troisième procès est celui par lequel la sorcellerie est reproduite de manière élargie par le travail *d'individualisation* que réalisent les logiques capitalistes et pentecôtistes dans les collectifs familiaux. Le travail *d'individualisation* par les logiques capitalistes et scolaires, qui se fait en congruence avec les logiques pentecôtistes, est un travail de libération et de diabolisation de la sorcellerie et du fétichisme, car l'*individualisation* est un processus de *déparentélisation*. Ce procès, comme les deux premiers, conduit à la production des enfants sorciers, comme en République démocratique du Congo<sup>37</sup>.
- Le quatrième procès est celui qui se réalise par les intrications des intérêts

---

<sup>36</sup> Joseph Tonda, *Le Souverain moderne. Le corps du pouvoir en Afrique centrale (Congo, Gabon)*, Paris, Karthala, 2005 ; Florence Bernault, « *Body, Power and Sacrifice in Equatorial Africa* », *Journal of Africa History*, vol. 47, numéro 2, 2006, pp. 207-239.

<sup>37</sup> Filip de Boeck & Marie-Françoise Plissard, *Kinshasa. Récits de la ville invisible*, Paris, La renaissance du Livre, 2005.

économiques et religieux, dont les travaux d'Achille Mbembe<sup>38</sup> et Jean-François Bayart<sup>39</sup> rendent compte de manière exemplaire.

- Le cinquième procès est celui par lequel les fétichisations des marchandises par les pentecôtistes, comme le montrent les travaux de Birgit Meyer<sup>40</sup>, et les magifications<sup>41</sup> des travailleurs de Dieu par l'imagination collective du fait de leur « puissance » reposant sur la magie de l'écriture (la Bible) conduisent à leur production comme fétiches politiques, c'est-à-dire objets de croyance aux pouvoirs extraordinaires dont ils seraient les maîtres.

Nous pouvons ainsi dire, au vu de ce qui précède, que le pentecôtisme, pour ne parler que de celui-ci, n'est pas seulement complice de la globalisation, de la modernité et que son éthique individualiste qui incite ses membres à développer une conception individualiste de la personne n'élimine pas les logiques sorcellaires et fétichistes propres à l'univers de la famille élargie. Il déterritorialise ces dernières à travers entre autres les processus de déparentélisation qu'il encourage, et, ce faisant, il participe à la promotion du Diable fétichiste sorcellaire.

### **Le Christ et la puissance fétichiste sorcellaire du Diable**

La complicité déclarée du saint-Esprit avec les sorciers qui atteste le fait que le Diable, par l'intermédiaire des sorciers est en accord avec le saint-Esprit est la même que met en exergue la dernière sentence des Camerounaises ainsi que les procès de reproduction élargie de la sorcellerie par les travailleurs de Dieu. En effet, si comme le soutient Marc Augé, la puissance du Christ est intimement liée en Afrique à l'histoire de la puissance matérielle des conquérants militaires<sup>42</sup>, il faut retenir que cette même puissance est dans l'*électricité*, ainsi que dans la puissance *matérielle* américaine comme le revendique clairement Georges Bush. Or, contrairement à ce que pense ce dernier, cette puissance n'est pas une puissance de Dieu, ou pas seulement ; puisqu'elle fait sortir les sorciers des cadres de leur efficacité traditionnelle pour étendre leur pouvoir sur d'autres territoires. Une fois de plus, ce sont les prophètes africains qui ont raison, quand ils soutiennent que l'argent est le dieu d'ici bas, en même temps qu'il est le plus grand fétiche et le Diable. Ce n'est pas seulement Marx et Engels qui sont ainsi confirmés dans leurs analyses. C'est également Weber, dans la mesure où celui-ci a souligné les affinités électives entre capitalisme et éthos protestant. Mais si les prophètes valident positivement les analyses de Marx, ils valident simultanément une relation négative entre le capitalisme et le protestantisme dans les sociétés postcoloniales africaines. Car, le rôle des linéaments psychologiques

---

<sup>38</sup> Achille Mbembe, « La prolifération du divin en Afrique subsaharienne », in Gilles Kepel, *Les politiques de Dieu*, Paris, Seuil, 1993.

<sup>39</sup> Jean-François Bayart, « Fait missionnaire et politique du ventre : une approche foucauldienne », *Le fait missionnaire, Histoire et héritages-Approches pluridisciplinaires*, Cahier n° 6, septembre, 1998.

<sup>40</sup> Birgit Meyer, « Commodities and the Power of Prayer : Pentecostalist attitudes towards consumption in contemporary Ghana », in Birgit Meyer et Peter Geschiere (eds) *Globalisational Identity: Dialectics of flow and closure*, Oxford, Blackwell, 1999, pp. 151-176.

<sup>41</sup> Ce travail de magification a partie liée avec le faste des fêtes chrétiennes, destinées à frapper l'imagination des autochtones. On peut lire à ce propos, entre autres, Kodjo Koffi, « Réjouissances privées et cérémonies officielles : une histoire socio-politique de la fête à Lomé », in Odile Goerg (ed.), *Fêtes urbaines en Afrique. Espaces, identités et pouvoirs*, Paris, Karthala, 1999, pp.281-324.

<sup>42</sup> Marc Augé (dir.), *La construction du monde. Religion, représentations, idéologie*, Paris, Maspero, 1975, p.7.

complexes constitutifs de l'éthique protestante dans la structuration de l'esprit du capitalisme n'a rien à voir avec la prégnance des croyances magiques, donc du *charisme* dans la stimulation de l'activité dans l'entreprise capitaliste. Voyons cela de plus près. L'erreur de Max Weber est en effet de n'avoir pas su tirer toutes les conséquences de son concept de « démagification du monde », qui pose fondamentalement la nature magique du « monde ». Weber et sa descendance scientifique croient à l'avènement de la « chose » débarrassée de toute magie. La descendance scientifique de Weber, en proclamant la fin des idéologies, congruente avec la privatisation du religieux, proclamait en fait la fin du fétichisme<sup>43</sup> et donc de l'imaginaire<sup>44</sup> dans la structuration des rapports aux autres qui sont des rapports à leurs corps et aux corps des choses. Même si Weber lui-même a insisté sur la place qu'occupe le *charisme* dans l'époque moderne, il la voit essentiellement dans le domaine politique. C'est ce qui se passe lorsque ses commentateurs voient dans Hitler et de Gaulle, par exemple, des illustrations de la puissance et de la prégnance du charisme dans les sociétés occidentales fortement régies par une logique scientifique et individualiste. Mais on serait en peine de trouver des développements conséquents sur l'importance du charisme dans la logique de la production et des échanges économiques. Pourtant, Marx, à travers le concept de fétichisme de la marchandise, montre bien que la magie est au cœur du rapport le plus apparemment matériel et profane au « monde », le rapport de *production*. Pour Marx, au lieu de démagifier le monde, le mode de production capitaliste trouve au contraire son principe dans la magie, c'est-à-dire dans la puissance *mystique* de la *chose* qui se dote des attributs des hommes, par conséquent dans l'imaginaire. Car, pour lui, un fétiche, comme l'est la marchandise, est un miroir dans lequel celui qui se regarde ne se reconnaît pas<sup>45</sup>, c'est-à-dire, ne se voit pas, à l'image du Diable qui ne se voit pas dans le miroir. C'est dans cette perspective qu'il faut entendre la notion de Diable fétichiste sorcellaire. Un Diable fétichiste sorcellaire n'est pas un Diable fétichiste *et* sorcellaire. Il y a au contraire une *indiscernabilité* entre le fétichisme diabolique et la sorcellerie diabolique, comme l'attestent les rapports complexes entre le Dieu pentecôtiste et la puissance fétichiste sorcellaire du Diable en Afrique centrale, et notamment au Gabon.

Répetons-le, le mouvement pentecôtiste, qui repose sur un rapport direct à Dieu, une mobilisation émotionnelle forte et sur une économie des miracles fort ostentatoire, entretient avec les cultures et sociétés africaines un rapport fait de fortes affinités qui semblent corroborer l'idée d'une reproduction à l'identique d'une Afrique fondamentalement religieuse. Cette apparente reproduction de la « culture africaine » par le pentecôtisme qui justifie l'idée d'une *retraditionnalisation* de l'Afrique (soutenue par certains auteurs africanistes) par ses expressions religieuses contemporaines masque toute la dimension de la rupture profonde que les mouvements religieux pentecôtistes introduisent non seulement dans l'univers symbolique, mais simultanément, dans les univers sociaux, et en particulier dans les rapports familiaux. Ce n'est pas tout. Ces ruptures se conjuguent avec celles que les politiques

<sup>43</sup> Sur le rapport entre l'idéologie et le fétichisme chez Marx, cf. Etienne Balibar, *La philosophie de Marx*, Paris, La Découverte, 2001 [1993].

<sup>44</sup> Jean-François Bayart rappelle à juste titre que lorsque Marx parle de fétichisme de la marchandise, il ne s'agit ni plus ni moins que de l'imaginaire, lire Jean-François Bayart, *L'illusion identitaire*, Paris, Fayard, 1996, p. 143.

<sup>45</sup> Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1999.

d'ajustement structurels ont provoqué dans les mêmes univers, au point de donner raison, de manière *paradoxe*, à la fois à Marx et à Weber sur leurs analyses des rapports entre sectes protestantes et capitalisme, mais en Afrique. Je dis de manière paradoxale parce que le capitalisme n'entretient des affinités profondes avec le protestantisme pentecôtiste en Afrique que de manière *négative*, à savoir par les liens objectifs qui existent entre les effets disruptifs des politiques capitalistes ou néolibérales sur les sociétés africaines et les fortes poussées des sectes protestantes pentecôtistes. Dans ce sens, ce serait la thèse de Weber qui se vérifierait de manière négative. Elle signifie qu'au lieu de se convertir en Dieu, l'Afrique se convertit en Diable. Comme je l'ai déjà dit, ce sentiment a été exprimé à sa manière par les prophètes ivoiriens, particulièrement Albert Atcho, qui a dit que le Diable est un esprit que Dieu aime.

### **Condition matérielle et sorcellerie diabolique**

La poussée des entrepreneurs de religion pentecôtistes est de ce fait bel et bien, d'une part, l'expression de la misère réelle et, d'autre part, la protestation contre la misère réelle, pour reprendre la formule de Marx. Elle traduit le soupir de la créature accablée, le sentiment d'un monde sans coeur, comme elle est l'esprit des temps privés d'esprit... et dominés par les périls de la sorcellerie, des magies et/ou des fétichismes aussi bien marchands que sorcellaires. Or, tenir compte du fait que le système symbolique de la sorcellerie et du fétichisme qui représente le « consensus », sur le sens du monde, et qui permet les abréactions du public, des pasteurs et des malades, lors des séances de délivrance, est un système qui ne pouvait qu'entrer en contact avec le Diable et le saint-esprit, c'est penser que l'ordre intellectuel du « monde », comprend, comme c'est le cas aujourd'hui au Gabon et pour paraphraser Marc Augé, trois logiques : une logique des références sociales, économiques et politiques, une logique des différences symboliques, et une chronologique (historique). Que du fait de ces logiques, la pensée de l'événement par l'enseignement pentecôtiste, lorsqu'il fait appel aux « charismes », à l'« effusion du Saint-esprit », aux « visions », aux délivrances, etc. ne peut que permettre non seulement l'élargissement de cette triple logique. Mieux, sa déterritorialisation, au point de la faire fonctionner de manière dérégulée, dans le sens d'un fonctionnement à l'imaginaire<sup>46</sup>. Ce fonctionnement à l'imaginaire des logiques qui sont fortement articulées, structurées dans un contexte lignager, nous avons suggéré de l'appeler « violence de l'imaginaire ». Pour nous, cette violence de l'imaginaire est le propre des socialités du « camp », non-lieu lignager, à l'exemple du camp d'évangélisation, de délivrance, de disciplinarisation milicienne, et, pourquoi pas de la ville elle-même, lieu de production de figures diaboliques inédites, comme le prouvent les *enfants sorciers* à Kinshasa.

### **Le fétichisme politique du ventre**

Ces rapports troubles entre la condition matérielle, la sorcellerie et l'économie religieuse du christianisme ne sont pas nouveaux en Afrique, et plus particulièrement en Afrique centrale postcoloniale. Ils ont été mis en exergue dans les années 80 par un

---

<sup>46</sup> André Corten & André Mary (éds), *Imaginaires politiques et pentecôtismes. Afrique/Amérique latine*, Paris, Karthala, 2000.

numéro célèbre de la revue *Politique africaine* consacré à l'« argent de Dieu »<sup>47</sup>. Dans ce numéro, Jean-François Bayart publiait un article intitulé « Les Eglises chrétiennes et la politique du ventre : le partage du gâteau ecclésial »<sup>48</sup>. Cet article montrait comment les hommes de Dieu étaient partie prenante de la « politique du ventre » dans un contexte général de précarité. La politique du ventre renvoyait « simultanément aux situations de précarité économique, voire alimentaire, aux pratiques d'accumulation économique que rend possible la détention du pouvoir politique ou administratif, au marivaudage des puissants et des nantis, à la corpulence appréciée comme qualité, à la réalité sociale du lignage, aux forces de l'invisible et singulièrement à la sorcellerie. En bref, la « politique du ventre » est un phénomène social total, au sens de Mauss, dont il importe de saisir l'historicité »<sup>49</sup>. Ce qui est intéressant dans cette gouvernementalité, c'est qu'elle avait déjà été diagnostiquée par les missionnaires eux-mêmes. En effet, d'après le père Dorgère : « *Si terrestres et si sensuels sont ces gens que si quelqu'un leur offre à boire et à manger, ils n'ont cure des malheurs dans lesquels leur pays est entraîné. J'ai faim, voilà le cri général des indigènes de ce lieu... Jamais auparavant je n'avais rencontré des gens dont on puisse dire aussi littéralement : leur dieu est le ventre. De là provient une de nos difficultés : le pain de vie est en grande partie méprisé parce qu'il ne satisfait pas à leur appétit sensuel* »<sup>50</sup>. Le Dieu du ventre, donc dieu du corps en double<sup>51</sup>, qui devient chez Bayart le Dieu (chrétien ?) de la gouvernementalité du ventre s'inscrit ici dans une vision des rapports entre le corps et l'âme dans laquelle pèse lourdement l'héritage historique occidental des « religions dualistes qui ont déferlé sur l'Occident du IV<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle, et ont perpétué leurs échos jusqu'à l'époque moderne par l'intermédiaire de la Réforme, en prêchant la rivalité entre un dieu du mal, ami du corps et de la matière, et un dieu du bien ami de l'âme ».<sup>52</sup> Dans une telle perspective, le changement qu'apporte le salut est une opération de sortie du corps ou de la matière ; domaines non intellectuels, non spirituels, qui caractérisent donc ce que Charles de Brosses a le premier appelé le « fétichisme ». Le fétichisme, pour cet auteur est une religion des primitifs, en l'occurrence des Africains, résultant d'un « *procès purement aveugle, impulsif, affectif, n'exprimant que des passions, des besoins, des craintes mais jamais aucun discernement* ».<sup>53</sup>

Sans aller ici plus avant dans la critique de la « politique du ventre » comme expression d'un schème de pensée caractérisant les Africains comme des êtres sans « têtes », sans « intelligences », sans « discernement », enfermés dans la puissance

<sup>47</sup> *Politique africaine*, n°35, 1989.

<sup>48</sup> Jean-François Bayart, « Les Eglises chrétiennes et la politique du ventre : le partage du gâteau ecclésial », *Politique africaine*, n°35, 1989, pp. 3-26.

<sup>49</sup> Jean-François Bayart, « Fait missionnaire et politique du ventre : une approche foucauldienne », *Le fait missionnaire, Histoire et héritages-Approches pluridisciplinaires*, Cahier n° 6, septembre, 1998, p. 10 (note).

<sup>50</sup> Père Dorgère, cité par Bernard Salvaing, *Les missionnaires à la rencontre de l'Afrique au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, L'Harmattan, 1994, p. 231.

<sup>51</sup> La sorcellerie est généralement représentée comme ayant pour « moteur » un « organe » de sorcellerie, autrement dit, un « corps » qui double le corps visible, et qui permettrait au sorcier de se dédoubler en se transformant en serpent, en oiseau, en panthère, pour aller agresser ses victimes.

<sup>52</sup> Jean-Pierre Warnier, « Introduction » à Jean-François Bayart et Jean-Pierre Warnier (éds), *Matière à politique. Le pouvoir, les corps et les choses*, Paris, Karthala, 2004, p. 20.

<sup>53</sup> Camille Tarot, *De Durkheim à Mauss. L'invention du symbolique*, Paris, La Découverte/MAUSS, 1999, p.500.

matérielle du fétichisme, remarquons simplement ici le fait que ce schème peut être « contextualisé », en faisant voir que la misère intellectuelle que répand le travail des entrepreneurs religieux, ainsi que la misère matérielle, économique et corporelle, corrélée aux expansions de la sorcellerie par le travail religieux pentecôtiste, participent bien d'une « politique du ventre » historique produite par ce vecteur de la mission civilisatrice qu'est le christianisme.

De manière générale, on peut dire que la « politique du ventre » a été produite et entretenue à la fois par le christianisme missionnaire et par « l'Etat-théologien »<sup>54</sup>. Le contexte postcolonial de cette production a été celui où l'Etat s'opposait à l'Eglise, comme au Congo, depuis les années 60 et jusqu'à la Conférence nationale souveraine de 1991. Dans ce pays, l'Eglise s'est inscrite dans la politique du ventre à travers le personnage emblématique de l'Abbé Président Fulbert Youlou, célèbre pour ses soutanes griffées qui ont fortement encouragé l'excellence corporelle par la pratique de la Sape. C'est cependant au Zaïre, actuelle République démocratique du Congo, que les hommes de Dieu, sur fond d'opposition à l'Etat-Parti mobutiste, ont servi d'attestation empirique au concept de Jean-François Bayart. En effet, Mobutu avait distribué aux hommes de Dieu des Mercedes pour qu'ils prennent parti pour lui dans le conflit qui l'opposait au Cardinal Malula<sup>55</sup>.

### **La théodicée diabolique de l'argent**

Dans le contexte postconférences nationales d'aujourd'hui ; contexte marqué par les effets du désengagement de l'Etat des secteurs de la santé, de l'éducation, bref, du secteur social, et où il est question de « gouvernance », les « églises de réveil » qui occupent les espaces matériels et symboliques de l'Etat, ne s'inscrivent plus à proprement parler dans la « politique du ventre », mais agissent suivant ce que je propose d'appeler la « théodicée de l'argent ». Ici, l'Etat n'est plus théologien, comme le soutenait Achille Mbembe. Même dans un contexte comme celui du Gabon, où le Président Bongo Ondimba occupe une position de souverain thaumaturge, le fait que celui-ci ait remis « le Gabon aux mains de Dieu », sur la dernière affiche de sa campagne au cours de l'élection présidentielle de décembre 2005 en dit long sur l'état d'esprit des chefs d'Etat vis-à-vis de Dieu<sup>56</sup>. Dieu a repris sa place usurpée par le Parti-Etat (qui s'était clairement défini comme Eglise au Zaïre). Les pentecôtistes occupent alors sa place comme des oracles, et exigent de donner à Dieu, c'est-à-dire à ses oracles, pour que celui-ci rende au centuple. Il faut donner à Dieu pour le contraindre à donner. La relation est d'ordre magique. Les églises pentecôtistes s'inscrivent ainsi clairement dans la « lutte contre la pauvreté », mot d'ordre produit par des institutions internationales dont elles prennent ainsi le relais. On comprend alors la diabolisation de la pauvreté à laquelle plusieurs des églises de cette mouvance se livrent. Cette diabolisation de la pauvreté ayant pour pendant la « justification de l'argent », c'est-à-

---

<sup>54</sup> Achille Mbembe, *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et Etat en société postcoloniale*, Paris, Karthala, 1988.

<sup>55</sup> Clément Makiobo, *Eglise catholique et mutations socio-politiques au Congo-Zaïre. La contestation du régime de Mobutu*, Paris, L'Harmattan, 2004.

<sup>56</sup> Pour le cas exemplaire du Bénin, cf. Richard Banégas, *La démocratie à pas de caméléon. Transition et imaginaires politiques au Bénin*, Paris, Karthala, 2003.

dire « la théodicée de l'argent ». La politique du ventre , dans le contexte précis du Zaïre, par exemple, où Mobutu était présenté comme un dieu à qui le « peuple » rendait un culte, allait de pair avec un double souci d'africanisation de l'Eglise et de christianisation de l'Afrique sous l'impulsion du Cardinal Malula. Ce double souci avait son pendant dans le souci de Mobutu d'africaniser l'Eglise, en faisant précisément du MPR (Mouvement populaire de la Révolution) une église « authentique ».

La théodicée de l'argent ne relève d'aucun projet d'africanisation de l'Eglise. Elle s'inscrit au contraire dans une logique de désafricanisation et donc d'inscription des sociétés africaines dans l'ordre mondial de l'économie qui correspond au régime du Dieu universel : ce n'est pas par hasard que certaines de ces églises usent de manière très réaliste des métaphores financières, par exemple « la banque de Dieu », qui est au ciel, et dont le compte de chaque mortel doit être approvisionné régulièrement pour son salut. Inutile de dire que cet approvisionnement du compte dans la banque de Dieu doit se faire par le paiement de la dîme, par les offrandes, les « dons ». Voici ce qu'écrit à ce propos un des auteurs de cette théodicée de l'argent : *« On raconte l'histoire de deux femmes qui connaissaient le Seigneur Jésus d'une façon personnelle. L'une était très riche, et l'autre était servante. La servante sacrifiait tout son être et tous ses biens pour le Seigneur et pour Son service. La femme riche donnait d'énormes sommes d'argent au Seigneur et à son œuvre, mais conservait aussi plus qu'assez pour vivre luxueusement. Plus tard toutes deux moururent, et en leur qualité de vraies croyantes, elles allèrent au Ciel. Celle qui sur terre était la servante fut logée dans un château super-luxueux, beau et grandiose au-delà de toute imagination humaine. Celle qui était très riche et qui était la maîtresse fut conduite dans une autre maison, très belle aussi, mais dans tous les domaines, inférieure à celle qui avait été affectée à celle qui était sa servante sur terre. Cette maîtresse crut qu'on avait fait une erreur. Elle alla se plaindre. On lui répondit qu'il n'y avait pas d'erreur, car « au ciel, il n'y a pas de maîtresses et pas de servantes, et nous bâtissons avec ce que vous nous envoyez de la terre ». Ce qui compte c'est ce qui reste après que le don a été fait au Seigneur, et en cela, la servante avait fait plus de progrès que sa maîtresse, et avait gagné un trésor céleste qu'elle gardera tout au long de l'éternité. Sur la base de la qualité et la quantité de tes dons, quel genre de maison céleste est-on en train de construire pour toi ? »<sup>57</sup>*

Telle est la réalité de la religion chrétienne dans son historicité africaine postcoloniale : une théodicée et une idéologie de l'argent. En d'autres termes, une économie religieuse de l'argent construite sur la violence de l'imaginaire du Diable chrétien. Une violence qui scelle les complicités perverses et coupables des dominants et des dominés, des élites politiques et des masses, des travailleurs religieux et des fidèles dans la reproduction de la misère réelle. Par sa caractérisation comme violence de l'imaginaire du Diable chrétien en tant que principe de l'économie religieuse de la misère, je veux insister sur une lecture non culturaliste et non dualiste de la réalité de la misère dans les sociétés d'Afrique centrale contemporaine. Cela veut dire que le Diable chrétien est indiscernable de ses incarnations, métaphorisations et

---

<sup>57</sup> Zacharias Tanee Fomum, *Le chrétien et l'argent*, Yaoundé-Cameroun, Christian Publishing House, 1988.

métonymisations sorcellaires, fétichistes, matérielles (l'argent et les marchandises) et politiques (les dirigeants ou les élites occidentalisées).

### Les sorciers du Diable maçonnique rosicrucien au Gabon

Ainsi, le capitalisme, le christianisme, l'Etat ne démagifient pas le monde en Afrique. Ils produisent une transcendance profondément magique. Ce constat y rend alors particulièrement périlleuse l'approche wébérienne du religieux qui, logiquement, devrait reposer sur les individus, conformément aux paradigmes individualistes qu'elle a suscités. Autrement dit, en Afrique centrale, et notamment au Gabon, où l'*individualisme* est fortement corrélé avec la puissance négative du Diable, toute approche libérale ou néo-libérale, c'est-à-dire reposant sur la « liberté individuelle », l'« initiative individuelle », conçues de manière *positive*, est logiquement contradictoire. Au Gabon, toute figure individuelle qui émerge est accusée de vivre avec des suppléments d'âmes qu'elle arrache aux autres. D'ordinaire, ce sont les « parents » : nièces, neveux, enfants, parfois ses propres parties du corps qui sont sacrifiés, dit-on, pour obtenir pouvoir, puissance, dans tous les domaines. A celui-là qui vit avec les âmes ou les esprits des autres, on dit qu'il est dans la Rose-croix, dans la Franc-maçonnerie, perçues comme des *sectes* magiques. Or, l'individualisme, qui devrait impliquer, dans la société postcoloniale gabonaise, la capacité ou la perspective de pouvoir vivre de ses propres moyens économiques est criminalisée. L'argent étant bien entendu considéré par tous comme le moyen qui permet cette vie. Celui qui dispose de « beaucoup d'argent », est justement celui-là qui dispose des âmes des autres qu'il échange avec le Diable qui règne dans la société magique des Francs-maçons et des Rosicruciens. La présence de l'argent ne démagifie donc pas le monde, elle l'enchanté bien plus puissamment que toute autre *valeur*. C'est en cela que le prophète Koudou de Côte d'Ivoire peut proclamer que l'argent est le plus grand *fétiche*<sup>58</sup>. Marx n'a pas dit autre chose. Ce plus grand fétiche est donc directement relié à la puissance du Diable qui règne dans les sociétés des Francs-maçons et des Rosicruciens d'après ce qu'en dit l'imagination collective au Gabon. C'est lui qui permet, selon la même imagination aux jeunes de pouvoir « vivre et mourir jeunes et riches » grâce au pacte qu'ils ont signé avec lui. Je voudrais, pour finir cette note provisoire sur le Diable fétichiste sorcellaire avancer deux idées.

La première est que l'imaginaire populaire de la franc-maçonnerie et de la Rose-croix exprime une vérité profonde sur l'économie religieuse du christianisme en Afrique centrale et particulièrement au Gabon. A titre d'hypothèse, je dirai que cette « vérité » est la suivante : la Rose-croix et la Franc-maçonnerie sont le corps mystique de *l'Eglise en double*. Elles sont le versant négatif de ce corps, c'est précisément dans ce sens qu'elles sont appelées *sectes* par le discours du sens commun. Les terreurs de captation magique des « énergies » ou des âmes qu'elles génèrent dans l'imaginaire collectif ne sont pas sans rapport avec celles qui étaient mises sur le compte des prêtres catholiques qui se livraient au trafic des âmes entre Rome et l'Afrique. L'imaginaire de la traite se recycle ici suivant une logique propre au phénomène d'*hystérésis*. La

---

<sup>58</sup> Jean-Pierre Dozon, *La cause des prophètes*, Paris, Le Seuil, 1995, p.166.

Rose-croix et la franc-maçonnerie sont de ce point de vue des *Eglises en double*, au sens où elles sont des doubles des Eglises reconnues, mais qui seraient spécialisées dans ce que les Eglises reconnues feraient de manière cachée. De ce fait, elles seraient des Eglises sorcières ou *magiques*. Le plus intéressant est que ces imaginaires d'Eglises voleuses d'âmes font écho aux imaginaires qui ont légitimé la colonisation missionnaire : apporter les âmes aux Africains. Il est ainsi intéressant que l'âme qui a été apportée est la même qui est volée à la fois par les Eglises officielles et par les Eglises en double.

La deuxième idée porte plus précisément sur la notion de Diable fétichiste sorcellaire. J'ai suggéré qu'aussi bien la religion du Christ que l'économie à laquelle elle est fortement congruente, d'après Marx et Weber, sont, en Afrique, une religion et une économie du Diable fétichiste sorcellaire, du fait de la conversion négative. Je voudrais à présent donner une ultime illustration de cette réalité, en partant de la notion de *consommation/consumation* que j'ai proposée ailleurs<sup>59</sup>. Pour ce faire, il importe de revenir à la notion de *société de consommation*. Jean Baudrillard écrit : « Ni manger des racines ni donner des fêtes n'avait nom : consommer. Notre époque est la première où aussi bien les dépenses alimentaires courantes que les dépenses « de prestige » s'appellent toutes ensemble « consommer », et ceci pour tout le monde, selon un consensus total. L'émergence historique du *mythe* de la consommation au XX<sup>e</sup> siècle est radicalement différente de celle du concept technique dans la réflexion ou la science économique, dont l'usage remonte bien plus avant »<sup>60</sup>. Pourtant, un texte de Marc Augé, en 1975, significativement intitulé un « Un essai d'analyse « idéologique » : les métamorphoses du vampire d'une société de consommation à l'autre »<sup>61</sup>, établit un lien entre la société de consommation telle que la définit Baudrillard et la société de consommation sorcière africaine. Pour nous, la modernité de l'Afrique doit s'appréhender dans ce télescopage des significations. Le *mythe* de la consommation se télescope ainsi avec l'*imaginaire* sorcellaire fétichiste pour former la réalité africaine où la consommation est fortement discriminée et discriminante. Dans le livre de Jean Baudrillard, la puissance qui incarne, à ses débuts, le mythe de la consommation, est justement le Diable avant qu'elle ne cède la place à la SARL, la « Société Anonyme » qui signifie, pour Jean Baudrillard, la fin de la transcendance. Pour cet auteur, la société de consommation se récapitule entièrement dans les *signes*. Du côté de l'imagination africaine incarnée par le prophète Atcho qui déclare que le Diable est un esprit que Dieu aime, le problème qui se pose est celui d'une transcendance que supporte le miracle ivoirien et qui produit des Diabes pris en charge dans l'institution thérapeutique de Bregbo que dirige le prophète. En effet, lorsque le prophète Albert Atcho proclame cette « vérité », il considère que les malades qu'il reçoit à Bregbo, sont victimes des agressions en Diable qu'ils auraient menées contre d'autres. Pour ce prophète, mais aussi pour d'autres, y compris aujourd'hui pour l'imaginaire pentecôtiste, la sorcellerie est une *affaire du Diable qui*

<sup>59</sup> Joseph Tonda, *Le Souverain moderne. Le corps du pouvoir en Afrique centrale (Congo, Gabon)*, Paris, Karthala, 2005.

<sup>60</sup> Jean Baudrillard, *Le miroir de la production*, Paris, Folio/Denoel, 1970, pp. 312-313.

<sup>61</sup> Marc Augé, Un essai d'analyse « idéologique » : les métamorphoses du vampire d'une société de consommation à l'autre », in *La construction du monde. Religion, représentations, idéologies*, Paris, Maspero, 1974, pp. 112-134.

*pousse à la consommation/consumation*, c'est-à-dire à cette consommation spécifique qui redouble celle de la force de travail par le Capital. Elle n'est pas destinée à augmenter la productivité, elle ne promet pas la force de travail, elle la consume, l'épuise, la décompose et produit des zombies<sup>62</sup>. Le Diable fétichiste sorcellaire n'est pas un Diable qui promet la vie. Ce Diable, qui possède aussi bien les dominants que les dominés, les dirigeants que les dirigés ; ce Diable qui se répand dans les camps, non-lieux lignagers et donc déparentélisés et déparentélisants est un Diable qui, pour paraphraser Michel Foucault<sup>63</sup>, s'empare de la vie des sujets africains, et leur laisse la mort, l'ignorance, la maladie, l'autodestruction. Voilà pourquoi j'ai suggéré le concept de consommation/consumation pour caractériser cette réalité nouvelle en Afrique.

---

<sup>62</sup> Jean et John Comaroff, « Nations étrangères, zombies, immigrants et capitalisme millénaire », *Bulletin du Codesria*, n°3-4, 1999, pp. 19-32.

<sup>63</sup> La notion foucauldienne de biopolitique exprime ce pouvoir qui travaille à promouvoir la vie et qui laisse tomber la mort. Cf. Michel Foucault, « *Il faut défendre la société* ». *Cours au Collège de France. 1976*, Paris, Gallimard, 1997.

**« TAPER LE DIABLE »**  
**IMPACT DES TRANSFORMATIONS DE LA JUSTICE TRADITIONNELLE**  
**SUR LES PRATIQUES ORDALIQUES**

**Christian Mayissé**  
(étudiant en Master 2, Université Lyon-2)

La question de la sorcellerie au Gabon se pose toujours en termes d'accusation ou de suspicion. Ce qui implique une organisation et des méthodes complexes pour régler les différents litiges centrés autour de ces affaires de sorcellerie : justice traditionnelle ou épreuves ordaliques par exemple. Or, comme plus largement en Afrique, le Gabon a été marqué par l'émergence dès le 18<sup>e</sup> siècle d'un pouvoir colonial qui a cherché à imposer sa légitimité et son ordre, provoquant un brusque changement social et bouleversant ainsi les cadres moraux. Cet article se propose ainsi d'étudier les transformations de la justice traditionnelle et de certaines pratiques ordaliques au Gabon à la lumière de cette « situation coloniale ».

Nous entendons cependant nous démarquer de la perspective classique des « traditions inventées » par l'administration coloniale (Hobsbawm & Ranger 1983) : nous n'envisageons en effet pas les pratiques ordaliques contemporaines comme le produit de la manipulation des coutumes par l'administration coloniale ou par l'élite locale héritière de cette même administration. Elles illustrent bien plutôt la façon dont les populations autochtones ont dû adapter au contexte actuel leurs modes de gestion des problèmes liés à la sorcellerie. La manipulation des coutumes par les autochtones introduit en effet une nouvelle historicité et, partant, elles constituent une réponse à une rupture avec le passé en recréant une continuité. Cette contribution vise ainsi à faire une relecture des transformations des pratiques ordaliques dans la société gabonaise contemporaine. Ces transformations ne doivent pas être considérées uniquement comme le produit d'un rapport de domination. Elles peuvent également constituer une ressource pour la remise en cause de la domination. Il ne s'agira donc pas de présenter la conception endogène de la sorcellerie, encore moins de faire une relecture du vocable ou de se limiter à décrire des pratiques ordaliques spécifiques. Il s'agira de montrer comment les gens se comportent face à la diversité des sources du droit lorsqu'ils essayent de résoudre leurs problèmes quotidiens. Il s'agit donc d'étudier ce qui se passe sur « le terrain social » lui-même. Cet article se veut en somme une contribution positive à l'étude du « pluralisme juridique » dans les sociétés africaines coloniales et postcoloniales<sup>64</sup>.

---

<sup>64</sup> S'intéressant à la gestion juridique de la sorcellerie au Cameroun, Cyprian Fisiy (1990) remet en cause la conception unitariste et lui oppose la thèse du pluralisme comme seule réalité sur le terrain : « dans le cas du pluralisme juridique, il ne s'agit pas seulement de la pluralité des sources du droit, mais aussi de la pluralité des mécanismes normatifs qui permettent de rendre la justice », par conséquent « la responsabilité pour chaque individu de recourir aux mécanismes réglementaires de l'Etat ou au contraire de s'en dégager constitue un défi sérieux à la conception centraliste et unitaire de la loi ».

Pour mieux cerner ces transformations, je m'intéresse à une pratique ordalique spécifique : l'ordalie de la masse-enclume *Motèndo* (autrement appelée *Diabie*)<sup>65</sup>. A travers l'examen des différentes formes actuelles du recours au *Motèndo*, je me propose notamment de montrer comment cette pratique ordalique a été instrumentalisée par les populations afin de contourner les normes étatiques lorsqu'il s'agit de régler des problèmes liés à la sorcellerie. Le *Motèndo* étant répandu dans plusieurs groupes ethniques au Gabon (dans les régions centrales et méridionales du pays notamment), j'ai en outre choisi de me concentrer sur le groupe ethnolinguistique *Masangu*<sup>66</sup>. Le choix de ce groupe de référence devrait permettre de comprendre la recrudescence du recours à la justice du *Mwiri* dans un contexte post-colonial.

### **Situation précoloniale : le *Mwiri* garant du contrôle social**

Le *Motèndo* dépendant fortement du *Mwiri*, il convient de commencer par replacer cette société initiatique dans son contexte historique. Son origine ethnique est inconnue, néanmoins, lorsque Paul du Chaillu parcourt le sud du pays entre 1855 et 1865, il trouve la société initiatique déjà bien installée parmi les *Punu*, les *Tsogo* et les *Masangu*. Le *Mwiri* est une société secrète masculine qui était traditionnellement en charge du contrôle social. « *Le Mwiri n'a pas, comme le Bwiti ou le Byéri, le but apparent d'honorer les ancêtres. C'est en quelque sorte une ligue pour la protection de la nature et l'entretien des lieux publics, doublée d'une police secrète destinée à rechercher et punir les coupables quels qu'ils soient* » (Raponda Walker & Sillans 1962 : 232). Toutes les recherches sur le *Mwiri* sont unanimes sur son rôle coercitif pour tout ce qui concerne le maintien de l'ordre social. A lui notamment de punir les transgressions : « *un vol, un adultère ou même un mensonge peut en effet entraîner une sanction magique, punition infligée par le génie Mwiri sous forme d'une maladie subite* » (Bonhomme 2005 : 167)<sup>67</sup>. Cette justice du *Mwiri* repose entre autres sur des pratiques de type ordalique permettant d'identifier les coupables.

Dans les cas de transgressions ordinaires (par exemple vol, adultère, injure), les modes de preuve obéissaient à ceux du droit « moderne » et ne font pas appel aux ordalies : aveu, témoignage, etc. En revanche, la preuve d'un fait de sorcellerie n'étant pas facile à établir, le droit coutumier mettait à la disposition des plaideurs, des auxiliaires de justice qui avaient pour responsabilité de proclamer l'innocence ou la culpabilité de l'accusé. Le devin, ou *nganga misoku* chez les *Masangu*, pouvait également désigner les coupables en communiquant avec les entités du monde invisible au cours de séances publiques de divination. Sa légitimité sociale ne posait

---

<sup>65</sup> Le *Motèndo* désigne d'une part la masse-enclume de la forge traditionnelle, et d'autre part l'épreuve ordalique liée à cet objet : on prête serment en tapant dessus – d'où l'expression locale « taper le *Motèndo* » ou « taper le Diabie ». Cette épreuve ordalique est très fortement liée à la société initiatique masculine du *Mwiri*. En dehors du *Motèndo* du *Mwiri*, il existe au Gabon d'autres pratiques ordaliques du même ordre : par exemple dans le cadre des sociétés initiatiques du *Ngil* des Fang ou du *Ndokwè* des Akèlè.

<sup>66</sup> Les *Masangu* sont traditionnellement localisés dans la zone du massif du Chaillu au sud-est du pays : dans la province de la Ngounié, les villages *Masangu* sont situés le long de la route nationale allant de Mbigou à Mimongo. Dans la province de l'Ogooué-Lolo, ils se répartissent le long de la nationale, du pont de la Lolo à Iboundji.

<sup>67</sup> Le *Mwiri* partage ainsi de nombreuses similitudes (fonction, rites de passage, mythes) avec d'autres sociétés initiatiques du Gabon comme le *Ngil* des Fang ou encore le *Ndjobi* des Atege et Ambama.

aucun problème : il était admis et reconnu comme élément nécessaire de la vie en communauté. Ce n'est que lorsque la divination était sujette à des contestations que l'assemblée décidait de recourir à la justice ordalique du *Mwiri*. Cette pratique ordalique était essentiellement basée sur deux épreuves : l'épreuve du *Motèndo* (épreuve de l'enclume) et l'épreuve du *Mbundu* (épreuve du poison).

L'épreuve du *Motèndo* avait pour rôle de détecter et de punir les « sorciers », les transgressions liées aux interdits initiatiques, à la protection de la nature, aux prohibitions sexuelles (interdiction d'avoir des rapports sexuels en brousse par exemple). Lorsque la sanction était prononcée, le coupable tombait gravement malade dans une période relativement courte : tout le corps enflait, il n'arrivait plus à uriner ni à déféquer. Cette maladie entraînait généralement la mort, à moins que le malade ne passe à l'aveu et que les initiés spécialistes le soignent ou « détache le *Mwiri* ». Ces derniers procédaient au rituel de guérison (Gollnhoffer & Sillans 1978 : 45-53). Après ce rituel, le malade était censé guérir rapidement. La sexualité constituait également un domaine chargé de tabous.

L'épreuve du *Mbundu* ou « poison d'épreuve » était subie publiquement, c'était une décoction à base de sève toxique d'un arbuste de la famille des *Strychnos* (*Strychnos icaja*). Le verdict qui était la mort intervenait quelques heures environ après l'absorption du bol du breuvage. Avant cette absorption, l'accusé devait faire la déclaration suivante au public assistant à l'épreuve : « Si je suis coupable, que le *Mbundu* me tue ; si je suis innocent, que le *Mbundu* sorte de mon urine ». Le *Mbundu*, une fois consommé, déclenchait chez le coupable une violente diarrhée accompagnée de vomissements et de rétention totale d'urine. L'innocent était censé survivre à l'épreuve sans problème. Pour avoir la vie sauve, le coupable n'avait pour seule possibilité que d'avouer pour obtenir l'antidote. Très peu de personnes arrivaient à échapper à la mort en rejetant le *Mbundu* par les urines. Selon la tradition, l'innocent urinait non pas de l'urine ordinaire, mais deux ou trois petites boules de *Mbundu* coagulé. L'antidote pour enrayer les effets mortels du *Mbundu* consistait à boire une solution de fiente de poules, d'excréments humains et d'œufs frais mixés dans un jus de canne à sucre.

### « La situation coloniale »

Pendant la période coloniale, on assiste à un bouleversement de cette logique de contrôle social par le biais des sociétés secrètes. C'est à juste titre que Georges Balandier (1955, 1957) s'est donné pour objet d'étude la manière dont les sociétés africaines (notamment en Afrique centrale) ont répondu à « la situation coloniale », c'est-à-dire à la mise en rapport de « civilisations hétérogènes » à travers la « domination imposée par une minorité étrangère » affirmant « dogmatiquement » une « supériorité raciale (ou ethnique) et culturelle (...) à une minorité autochtone matériellement inférieure ».

Comme la plupart des sociétés africaines, les *Masangu* du Gabon disposaient d'institutions judiciaires. Ces institutions, ont été très tôt qualifiées « d'arriérées » par les colonisateurs, parce ce qu'elles différaient des institutions judiciaires françaises, et ont par conséquent fait l'objet de nombreuses critiques et de projets de réforme. Si le décret du 6 mars 1877 avait rendu applicable aux colonies le Code pénal français, seul

un petit nombre d'« évolués » élevés à la dignité de citoyens français bénéficiaient des garanties du régime français, les autres étant soumis à des règles propres aux coutumes indigènes qui tenaient compte de certains aspects de la criminalité locale, notamment pour tout ce qui touche au « fétichisme » et à la « sorcellerie ». A partir de 1910, la nécessité de dépasser cette contradiction se pose. L'administration coloniale va donc s'orienter vers la codification des « coutumes » comme alternative juridique subordonnée au droit républicain. Ce faisant, elle va inventer un espace juridique séparé, censé rendre compte d'un état invariant et immuable des rapports sociaux au sein des populations locales.

Juste après la seconde guerre mondiale, trois décrets (22 décembre 1945, 20 février 1946, 30 avril 1946) sont signés pour abolir tour à tour les peines de police prononcées par les administrateurs, les pouvoirs répressifs des gouverneurs et les juridictions coutumières. La justice répressive ainsi unifiée, il devenait interdit aux juridictions locales d'appliquer la répression, devenue le monopole de l'administration coloniale. Il restait cependant, à codifier les atteintes dites spécifiques aux populations locales. Par décret du 19 novembre 1947, la liste de ces atteintes est donc incorporée au Code pénal : parmi elles, on relève les actes d'anthropophagie, l'achat ou la vente d'ossements humains, la « sorcellerie », la « magie » ou encore le « charlatanisme ».

Après son indépendance, le Gabon a, par loi n°21/63 du 31 mai 1963, repris intégralement dans son Code pénal la plupart de ces infractions « spécifiques » sans toutefois qu'elles n'aient toutes été juridiquement définies par le législateur. Si dans ses articles 202, 210 et 211, le Code pénal gabonais du 31 mai 1963 a fait siennes les dispositions du décret du 19 novembre 1947 relatives aux atteintes particulières commises par les populations autochtones de l'Afrique Equatoriale Française, dans la pratique cependant, la majorité de ces atteintes étaient renvoyées devant les juridictions traditionnelles en raison de l'embarras dans lequel elles mettaient les magistrats. Pour mettre un terme à cette situation anachronique, il a fallu l'arrêté n°52 du 22 janvier 1976 supprimant les juridictions de droit coutumier. Les compétences de ces dernières furent alors dévolues aux tribunaux de la justice étatique. Et tous les textes ultérieurs concernant l'organisation de la justice au Gabon ne font plus mention des juridictions de droit traditionnel.

Ces transformations coloniales et postcoloniales de la justice traditionnelle ont entraîné la disparition, ou du moins la marginalisation, de certaines des pratiques ordaliques, notamment celle du poison d'épreuve. Pierre Alexandre et Jacques Binet (1958 :143) notent ainsi que chez les Fang au nord du pays, le recours aux ordalies autrefois fréquent avait beaucoup diminué du fait que ces pratiques étaient désormais qualifiées comme des délits ou des crimes dans le Code pénal. Martin Alihanga (1976 : 454) montre de même comment les missionnaires ont encouragé le remplacement de l'épreuve du poison *Mbundu* par une épreuve de l'eau bénite.

L'ordalie du poison s'est ainsi retrouvée criminalisée paradoxalement alors qu'elle servait auparavant à déceler et punir les criminels. Cette disparition du *Mbundu* a alors entraîné l'émergence (ou du moins la recrudescence) d'un autre type d'ordalie permettant de contourner les nouvelles dispositions juridiques. L'épreuve du *Motèndo* ou « Diable », aujourd'hui très répandue tant en milieu urbain qu'en milieu rural au

Gabon, montre bien comment les populations « inventent » ou réinventent leurs traditions afin de contourner une nouvelle norme. Dans les centres urbains du pays, il est en effet aujourd'hui courant d'entendre un homme déclarer « je vais taper le *Motèndo* » pour résoudre des problèmes de tout ordre : une accusation de sorcellerie, un vol, un adultère, la recherche d'une protection contre les sorciers ou même une vengeance personnelle ouvrent ainsi la voie à la justice ordalique du *Mwiri*.

La suppression des juridictions répressives de droit local a ainsi été propice à la recrudescence de la pratique du *Motèndo*. En effet, ce nouveau contexte « déloge » les populations locales de leur cadre juridique endogène pour les enfermer dans un cadre juridique qui ne tient pas compte de croyances locales pourtant bien vivaces : intervention bénéfique ou maléfique d'ancêtres ou de génies dans les affaires humaines, agressions occultes par des sorciers, etc. De ce point de vue, les atteintes liées à la sorcellerie sont incontestablement jugées les plus graves au regard de la tradition. Elles relevaient de la compétence exclusive des tribunaux de droit coutumier qui avait la compétence de faire subir à l'accusé une épreuve ordalique. Or, aujourd'hui, une victime peut recourir au *Motèndo* de manière clandestine, sans nécessairement porter au préalable des accusations publiques.

L'accroissement de la pratique ordalique constitue donc une tentative paradoxale pour préserver la paix sociale. En effet, proférer publiquement des accusations de sorcellerie risque d'entraîner de graves conflits interpersonnels qui ne pourront pourtant pas trouver de solutions dans les institutions juridiques étatiques. Il faut ainsi rappeler que les accusations de sorcellerie sont à la base de la segmentation des lignages et des conflits familiaux au Gabon comme en témoigne cet article édifiant de l'édition du lundi 26 juin 2006 du quotidien *L'Union* : « *Le fétiche qui déchire les familles dans la province septentrionale* »<sup>68</sup>. Le recours à la justice du *Motèndo* signifierait donc s'en remettre au génie *Mwiri* afin qu'il rende lui-même la justice. Selon les croyances locales, le génie *Mwiri* est en effet omnipotent : il contrôle tant le monde visible que le monde invisible. A ce titre, dans un contexte où l'Etat détient le monopole de la justice et des moyens de répression, il est le seul à pouvoir magiquement proclamer la culpabilité ou l'innocence dans les affaires de sorcellerie sans même qu'il y ait besoin de porter des accusations publiques au préalable.

### ***Motèndo* : un visage à plusieurs facettes.**

Si l'épreuve ordaliques du *Motèndo* renvoyait traditionnellement au jugement rendu par le génie *Mwiri* et que son recours nécessitait un rituel spécifique, il convient de préciser ses usages sociaux ont eux aussi subi de profondes transformations. Plusieurs enquêtes menées en milieu rural (dans la zone d'Iboundji) et en milieu urbain (à Lambaréné et à Libreville) permettent de mettre en perspective les différents rapports actuels des populations du Gabon à l'égard de la pratique du *Motèndo*. Au-delà du contrôle social ou de la protection de l'environnement, la pratique du *Motèndo* remplit aujourd'hui bien d'autres fonctions. Par exemple, un jugement faisant l'objet

---

<sup>68</sup> Il s'agissait dans ce quotidien de la découverte par un *nganga* d'un fétiche nommé *Kong*, réputé pour ses effets destructeurs et maléfiques, et appartenant à un homme qui aurait causé plusieurs décès dans sa famille.

d'une contestation ou un vol dont la victime ne possède pas de preuves suffisantes pour porter des accusations, ouvrira facilement la voie au *Motèndo*. Lorsqu'il a été question de savoir auprès des populations, pourquoi la pratique ordalique du *Motèndo* était très répandue dans le pays à l'heure de la « mondialisation » des cultures, plusieurs réponses différentes ont pu m'être proposées.

Par exemple, pour Monsieur Mondjo, le recours à la justice du *Motèndo* est dû au fait que l'Etat gabonais ne peut intervenir dans les affaires de sorcellerie. C'est en ces termes qu'il a donné son point de vue : « *Si nous pratiquons toujours le Motèndo c'est parce que le tribunal de l'Etat ne peut pas régler tous les problèmes. Par exemple, si tu amènes un problème de sorcellerie au tribunal, tu crois qu'ils vont régler ça comment ? Si tu leur dis que c'est telle personne qui me rend malade est ce qu'ils vont te croire ? Ils ne peuvent pas te croire, parce qu'ils ne connaissent pas ça ! Si j'arrive dans ma plantation, je constate que mon régime de bananes a été volé, tu crois que c'est dans les cuisines ou dans les marmites des gens que j'irais le chercher ?* »

Dans ce contexte, il est évident qu'une plainte au tribunal ou un recours au chef de quartier est une vaine entreprise, ces derniers n'ayant pas de compétences pour régler ce type de litiges<sup>69</sup>. Le seul moyen est d'aller « taper le *Motèndo* » pour obliger le délinquant à passer aux aveux. Car, comme pour d'autres épreuves ordaliques, la maladie est la preuve magique de la culpabilité et la mort est la sanction.

Conjointement à son usage judiciaire, le *Motèndo* revêt également une fonction préventive : pour se protéger d'éventuelles attaques sorcellaires, un homme fera recours au *Motèndo*. Il dira par exemple devant la place du village : « si quelqu'un essaie de m'agresser mystiquement ou touche à un membre de ma famille, que le *Mwiri* l'attrape ». Dans un autre registre, le *Motèndo* permet également d'assurer le respect d'un interdit personnel : pour arrêter de fumer du tabac ou de boire de l'alcool, un individu peut ainsi recourir au *Motèndo* (d'ailleurs souvent contraint par son entourage). Il dira par exemple : « *Mwiri mangongo*, le jour où je fumerai encore une cigarette ou je boirai encore de l'alcool, que le *Mwiri* m'avale ». Ce serment solennel devant le *Mwiri* va lui permettre d'observer cet interdit. Il sait naturellement que s'il fumait, il tomberait malade et pourrait même succomber à la punition du *Mwiri*.

A côté de ces usages judiciaires et préventifs du *Motèndo*, il existe encore un usage asocial et beaucoup moins avouable du *Motèndo* : il peut en effet arriver que quelqu'un, pour se venger d'un ennemi personnel, aille en secret recourir à la pratique ordalique du *Motèndo* afin de le rendre malade ou de le tuer. Cet usage est alors fort éloigné de la recherche collective de justice au principe des recours traditionnels au *Mwiri*. Il se rapproche plutôt paradoxalement d'une agression sorcellaire, remettant ainsi en cause la fonction de « garant de l'ordre social » du *Motèndo*. Le *Mwiri* devient dans cette perspective « l'instrument d'une vengeance personnelle » (Bonhomme (2005 :168).

---

<sup>69</sup> Le chef de quartier a pour mission de faire appliquer les lois et règlements ainsi que les décisions de l'administration centrale, d'assurer la police administrative, de veiller à la salubrité publique et informer en cas d'épidémies, de signaler les naissances et les décès et d'aider au recensement de la population.

Doit-on alors conclure que la justice étatique a des limites ? En réalité, les objectifs fondamentaux des deux institutions – tribunaux étatiques et justice ordalique du *Mwiri* – ne s'opposent pas. Elles sont *potentiellement* des instruments d'harmonisation et de pacification sociales. Il faut en définitive retenir qu'il y a une appréciation différente de la notion de crime dans les deux contextes. En Afrique, les techniques criminelles et les techniques judiciaires sont dominées par des forces occultes (comme l'est d'ailleurs la vie entière de l'homme). On est donc là, en présence de deux logiques qui s'entrecroisent et placent le justiciable entre deux ordres de réalité juridique.

## BIBLIOGRAPHIE

### **ALEXANDRE, Pierre & Jacques, Binet**

1958, *Le groupe dit pahouin (Fang-Boulou-Beti)*, Paris, PUF.

### **ALIHANGA, Martin**

1976, *Structures communautaires traditionnelles et perspectives dans la société altogvéenne (Gabon)*, Rome, Université pontificale grégorienne.

### **ANGOUE, Claudine-Augée**

2004, « La coutume du diable. Politique économique et institutions initiatiques au Gabon », *Rupture-solidarité*, n°5, pp.133-152.

### **BALANDIER, Georges**

1955, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Paris, PUF.

1957, *Afrique ambiguë*, Paris, Plon.

### **BERNAULT Florence**

2005, « Magie, sorcellerie et politique au Gabon et au Congo-Brazzaville », in Marc Mve Mbekale, *Démocratie et mutations culturelles en Afrique noire*, Paris, L'Harmattan, pp. 21-39.

### **BONHOMME, Julien**

2005, *Le miroir et le crâne*, Paris, CNRS.

### **DESCHAMPS, Hubert**

1962, *Traditions Orales et Archives au Gabon*, Paris, Berger-Levrault.

### **DU CHAILLU, Paul Belloni**

1868, *L'Afrique sauvage*, Paris, Lévy.

### **FISIY, Cyprian**

1990, « Le monopole juridictionnel de l'Etat et le règlement des affaires de sorcelleries au Cameroun », *Politique africaine*, n°40, pp.60-71.

### **HOBSBAWM, Eric & Terence RANGER**

1983, *The invention of tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.

### **GAULME, François**

1988, *Le Gabon et son ombre*, Paris, Karthala.

### **GOLLNHOFER, Otto**

1973, *Les rites de passage dans la société initiatique du Bwete chez les Mitsogho. La manducation de l'Iboga*, thèse de doctorat, Université Paris-Sorbonne.

1986, « Contrôle social et sanctions chez les Mitsogo (Gabon) », *Droit et Cultures*, n°11, pp149-158.

**GOLNHOFER Otto & Roger SILLANS**

1981, « Le mythe de découverte du génie de l'eau chez les *Mitsogo* », *Revue Ethnographique*, n°84, pp.37-46.

**IDIATA MAYOMBO, Daniel-Franck**

1994, « Perception et traitement de la maladie chez les Masangu (Gabon) », *Pholia*, Lyon, vol.9, pp.101-119.

**M'BOUKOU, Jean Hubert**

1984, *Ethnologie criminelle du Gabon*, Le Vésinet, Ediéna.

**RAPONDA-WALKER André & Roger SILLANS**

1962, *Rites et croyances des peuples du Gabon*, Paris, Présence africaine.

1996 (1961), *Les Plantes utiles du Gabon*, Libreville/Paris, CCF Saint-Exupéry/Sépia.

**RAPONDA-WALKER, André**

2002 (1960), *Notes d'histoire du Gabon*, Libreville, Editions Raponda-Walker.

## DE LA MODERNITE COMME IMPUISSANCE. FETICHISME ET CRISE DU POLITIQUE EN AFRIQUE EQUATORIALE ET AILLEURS

**Florence Bernault**

(Université du Wisconsin-Madison)

Des formes de l'autorité précoloniale aux mouvements syncrétiques apparus dans la région tout au long du 20<sup>ème</sup> siècle, une littérature considérable existe sur l'histoire de la relation entre religieux et politique en Afrique équatoriale. Cet article tente non pas d'ajouter à ce corpus mais plutôt d'en interroger les prémisses en tentant de tracer l'histoire des représentations dominantes qui, à partir d'un moment précis – l'entreprise coloniale – permirent aux parlers populaires comme au logos universitaire de discerner dans le religieux et le politique deux réalités distinctes, et dans un même mouvement, d'en dire le pathologique embrassement.

Or un certain nombre de contradictions existant aujourd'hui entre langue populaire et langue universitaire permettent de s'interroger sur la cristallisation historique des répertoires linguistiques au travers desquels ces représentations purent se dire<sup>70</sup>. En effet, lorsqu'il s'agit d'analyser la sphère supposément non-chrétienne<sup>71</sup>, l'usage académique recourt quasi-exclusivement au lexique des religions traditionnelles et surtout à celui de la *sorcellerie* (sans d'ailleurs toujours distinguer entre les deux), alors que le parler populaire franco-équatorial emploie couramment les termes de *fétichisme* et *fétiches*, ouvrant ainsi la question du remplacement des stocks vernaculaires par des répertoires coloniaux importés et réappropriés. L'historique de ces écart de langage permet de révéler trois processus parfois ignorés par les analyses actuelles. En premier lieu, les représentations coloniales organisèrent un dispositif triangulaire qui instaura le fétichisme comme troisième pôle de l'ancien binôme christianisme/sorcellerie. Ce positionnement permit de distancier racialement les cosmologies indigènes tout en les pensant téléologiquement comme religions vaincues. En second lieu, les locuteurs africains savants et populaires réapproprièrent le lexique colonial et une partie de ses structures de sens. Travaillée par la sémantique raciste et téléologique du fétichisme, l'ancienne distinction équatoriale entre les opérations des *banganga* et des *bandoki*<sup>72</sup> devint plus ténue et plus radicalement soumise à un fantasme de purification spirituelle<sup>73</sup>. A un troisième niveau, ces remaniements linguistiques et conceptuels servirent de base à une conceptualisation de la nature du

---

<sup>70</sup> Pierre Bourdieu, *Ce que parler veut dire* (Paris : Fayard, 1982).

<sup>71</sup> L'attention nouvelle à la « sorcellerie » inaugurée dans les années 1990, en particulier dans la littérature anglo-saxonne, tend à réinstaller implicitement la distinction chrétien/non-chrétien et à faire l'impasse sur le problème du syncrétisme. Sur cet oubli dans Peter Geschiere, *Sorcellerie et politique en Afrique. La viande des autres* (Paris : Karthala, 1995) voir la critique de Joseph Tonda, *Le Souverain moderne* (Paris : Karthala, 2005).

<sup>72</sup> *Nganga* (pl. *banganga*) : opérateur du sacré qui promeut le bien collectif, au contraire du *ndoki* (pl. *bandoki*) censé utiliser des forces similaires pour le mal

<sup>73</sup> Joseph Tonda, « Des affaires du corps aux affaires politiques : le champ de la guérison divine au Congo », *Social Compass* 48(3), 2001, pp.403-20, a montré la centralité de l'ethos de la guérison en Afrique centrale, et son lien indissoluble à celui de la persécution.

politique indigène, conceptualisation qui aboutit à l'émergence de ce que l'on appellera ici imaginaire de l'infra-politique. Liant la tyrannie mystique des « chefs » à l'obéissance superstitieuse des « populations », les représentations coloniales du fétichisme représentèrent un moment essentiel dans la production d'une pensée normative sur le lien entre politique et sacré en Afrique, et, simultanément, sur l'impossibilité radicale de leur séparation.

Le détour par l'histoire coloniale peut ainsi aider à comprendre la naissance des représentations modernes du lien entre religion et politique, ou plus exactement, des angoisses produites par la conscience de ce lien. C'est une banalité de rappeler comment aujourd'hui dans l'opinion publique comme dans les milieux universitaires spécialistes de l'Afrique équatoriale, la faillite du religieux et du politique reste une question brûlante. En attribuant ces difficultés à la survie du fétichisme et de la sorcellerie, ce questionnement continue de mettre en jeu une terminologie coloniale forgée sur l'invalidation du religieux et du politique indigène, et de leur imbrication. Or, si l'on renverse la proposition, le vécu de la crise en Afrique équatoriale dépend sans doute autant de l'omniprésence de ces croyances et de ces pratiques que de la survie des impératifs catégoriques qui servent à les penser.

### *Canons scientifiques*

Depuis le milieu des années 1990, un nouveau consensus a émergé sur la proximité du politique et du religieux en Afrique. En 1993, Jean-François Bayart diagnostiquait en Afrique une « absorption, au moins tendancielle, du champ politique par le champ religieux ». En 1995, un article pionnier sur le Congo-Brazzaville prenait le risque, au reflux des courants de pensée néo-marxistes et nationalistes des années 1960-80 (lesquels tendaient à assimiler les manifestations chrétiennes, syncrétiques et néo-traditionnelles à des formes de résistance proto-nationalistes), d'une « sur-interprétation religieuse » du politique<sup>74</sup>. Depuis, les ouvrages de Jean et John Comaroff, Peter Geschiere, Birgit Meyer, Michael Schatzberg, Stephen Ellis et Gerrie ter Haar, pour ne citer que les travaux anglo-saxons les plus influents, ont consolidé ce repositionnement universitaire<sup>75</sup>.

Or le référent central de ces travaux diffère sensiblement de celui des études sur les syncrétismes et prophétismes publiées des années 1950 à 1990. Ces dernières tendaient à envisager le « travail syncrétique »<sup>76</sup> du point de vue d'un christianisme porteur de modernité, voire de sécularisme<sup>77</sup>, tandis que les études des dix dernières

<sup>74</sup> Jean-François Bayart, *Religion et modernité politique en Afrique noire* (Paris : Karthala, 1993). Marc-Eric Gruénais, Florent Mouanda-Mbambi et Joseph Tonda, « Messies, fétiches et lutte de pouvoir entre les 'grands hommes' du Congo démocratique », *Cahiers d'études africaines* 137, 1995, p.163.

<sup>75</sup> Peter Geschiere, *Sorcellerie et politique en Afrique* (Paris : Karthala, 1995); Birgit Meyer, *Translating the Devil. Religion and Modernity among the Ewe in Ghana* (Trenton, N.J. : Africa World Press, 1999); Michael Schatzberg, *Political Legitimacy in Middle Africa. Father, Family, Food* (Bloomington : Indiana University Press, 2001), Jean Comaroff & John Comaroff (eds.), *Modernity and Its Malcontents* (Chicago : Chicago University Press, 1993) ; Stephen Ellis & Gerrie Ter Haar, *Worlds of Power. Religious Thought and Political Practice in Africa* (New York : Oxford University Press, 2004).

<sup>76</sup> Concept créé par Jean-Pierre Dozon, « Les mouvements politico-religieux : syncrétismes, messianismes, néo-traditionalismes », in Marc Augé, *La construction du monde* (Paris : Maspéro, 1974).

<sup>77</sup> Ibid. et Georges Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire* (Paris : Puf, 1955).

années s'ordonnent de manière beaucoup plus serrée autour du paradigme de la prolifération sorcellaire, celle-ci étant envisagée soit comme une forme de « re-traditionalisation »<sup>78</sup> du religieux et du politique, soit comme une capture du moderne par le local. Sans explorer toutes les conséquences heuristiques de ce glissement, je me bornerai à suggérer comment le paradigme sorcellaire tend à placer le rapport du politique et du religieux sous le signe du déterminisme culturel, de l'impuissance politique et de la crise sur tous les fronts. *Crise* d'abord, puisque la mobilisation religieuse des imaginations populaires en Afrique, même vantée comme un effet de modernité, est analysée comme la réponse ou la conséquence du capitalisme mondialisé, de la mauvaise gouvernance et de la régression globale vécus par le continent depuis une trentaine d'années, et, dans cette perspective, comme une réaction qui contribue à amplifier le risque de désintégration sociale<sup>79</sup>, la religiosité contemporaine tendant à être décrite comme un phénomène pathologique et explosif grâce à l'usage immodéré de métaphores proliférantes<sup>80</sup>. *Impuissance politique* ensuite, alors que la doxa qui prétend dévoiler la dimension religieuse du politique africain le fait à partir d'une interrogation fondatrice sur les ratés de la trajectoire politique du continent. *Déterminisme culturel*, enfin, puisque les spécialistes interprètent le sens et l'origine des processus religieux actuels en référence à la particularité supposée de l'enlacement entre pouvoir et religion en Afrique, irréductible à d'autres régimes historiques<sup>81</sup>.

Dans le contexte intellectuel actuel, les pratiques et croyances sorcières se sont donc désormais imposées comme l'incarnation suprême de la spécificité religieuse continentale. La sorcellerie, naguère étiquetée comme la (fausse) « science » des indigènes<sup>82</sup>, est devenue un des nouveaux modes à penser de l'africanisme. Même les syncrétismes continentaux n'échappent pas à cette sur-détermination. Alors que le christianisme occidental, « religion de sortie de religion », est volontiers pensé aujourd'hui comme lieu ultime de l'effondrement des superstitions dans la sphère publique<sup>83</sup>, les études sur les nouveaux christianismes africains soulignent au contraire leur essor quasi-incontrôlé sous la forme hautement dramatisée et émotionnelle (euphémisme pour irrationnel) du pentecôtisme, dont le succès sans cesse grandissant

---

<sup>78</sup> Jean Copans & Pascal Daloz, *L'Afrique est partie. Du désordre comme instrument politique* (Paris : Economica, 1999).

<sup>79</sup> René Devisch, « Frenzy, Violence and Ethical Renewal in Kinshasa », *Public Culture* 7-3 (1995), pp.593-629; Filip De Boeck, « Le deuxième monde et les enfants sorciers en République démocratique du Congo », *Politique africaine* 80, 2000, pp.32-57; Isaak Niehaus, *Witchcraft, Power, and Politics. Exploring the Occult in the South African Lowveld*. (Londres : Pluto Press, 2000).

<sup>80</sup> Achille Mbembe, « La prolifération du divin en Afrique sub-saharienne » in Gilles Kepel (ed.), *Les politiques de Dieu* (Paris : Seuil, 1993), pp.177-201.

<sup>81</sup> Sur ces deux derniers points, voir Patrick Chabal & Jean-Pascal Daloz, *Africa Works. Disorder as Political Instrument* (Bloomington & Indianapolis : Indiana University Press, 1999) et Ellis & Ter Haar, *Worlds of Power*. Pour critique, voir Joseph Tonda, *La guérison divine en Afrique centrale (Congo, Gabon)* (Paris : Karthala, 2002), pp.225-39.

<sup>82</sup> Marquis de Compiègne, *L'Afrique équatoriale. Gabonais, Pahouins, Gallois* (Paris : Plon, 1876), p.269. Georges Bruel, *La France équatoriale africaine* (Paris : Larose, 1935), p.175.

<sup>83</sup> Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde : une histoire politique de la religion* (Paris : Gallimard, 1985).

ne peut, dans cette perspective, que confirmer le statut du continent comme terreau inépuisable de tous les *revivals* mystico-spirituels.

Or ces questionnements ne se réduisent pas à une simple réflexion de la réalité, ni ne sont exempts d'une historicité qui leur est restée largement invisible. En particulier, le positionnement analytique du « religieux » et du « politique » comme catégories distinctes, au sein même de l'attention renouvelée aux absorptions mutuelles ou à la dialectique de ces champs, a fait l'objet de peu de retours critiques<sup>84</sup>. Dans le cas de l'Afrique équatoriale, le fait que la puissance syncrétique et sorcellaire soit devenue la charpente intime des analyses du politique et du religieux, il fallut d'abord un travail de séparation conceptuelle entre ces deux domaines qui constitua une rupture radicale avec les manières de penser régionales sur le pouvoir (ou mieux, la force, l'énergie : \*-*gudu*; et la substance sacrée : \*-*jemba*, \*-*kundú*, \*-*pu*) actives à la fin du 19<sup>ème</sup> siècle. Ensuite, l'émergence d'une inquiétude philosophique sur la relation entre politique et religieux, inquiétude dictée elle-même par la montée en puissance, en colonie, d'un imaginaire particulier du pouvoir africain, que l'on peut appeler imaginaire de l'infra-politique. Ce dispositif reposa en grande partie sur la violence symbolique des répertoires coloniaux, violence reprise et retravaillée par les initiatives africaines : cet article retrace d'abord le lexique de cette bataille.

### L'invention du fétichisme

La diffusion hégémonique du fétichisme comme norme européenne interprétative des religions locales s'affirma dans la seconde moitié du 19<sup>ème</sup> siècle. Déjà présent dans les textes du 16<sup>ème</sup>, 17<sup>ème</sup> et 18<sup>ème</sup> siècles, le terme continua au siècle suivant de désigner les diverses manifestations spirituelles et rituelles observées par les Européens<sup>85</sup>. Les publications de Mary Kingsley et de Richard Burton, principales sources en anglais sur la région, usent unanimement du vocable *fetishism*<sup>86</sup>. Les écrits missionnaires de la fin du 19<sup>ème</sup> et du début du 20<sup>ème</sup> ne font pas exception<sup>87</sup>. Enfin, tandis que le nom générique de « féticheurs » continua d'être appliqué à l'ensemble des spécialistes religieux locaux, celui de « fétiche » (*fetish*) servit à décrire les divers objets rituels, qu'il s'agisse de charmes, de talismans, d'autels voués aux ancêtres, de médicaments préparés par les spécialistes, de systèmes cultuels comme les *nkisi* ou les compositions reliquaires :

Quand la mort est venue [...] le cadavre est porté dans un endroit désert de la forêt, où on l'abandonne. Si le mort est un chef ou un personnage

<sup>84</sup> Cf. Joseph Tonda, « Économie des miracles et dynamiques de 'subjectivation/civilisation' en Afrique centrale », *Politique africaine* 87, 2002, pp.20-44.

<sup>85</sup> Voir entre autres, A. Cavazzi de Montecúcolo, *Descrição historica dos três reinos, Congo, Matamba e Angola*. 2 vols. Traduit de italien et annoté par G. M. de Leguzzano (Lisbon, 1965); O. Dapper, *Naukeurige Beschrijvinge der Afrikaensche gewesten* (Amsterdam, 1668).

<sup>86</sup> Mary Kingsley, *Travels in West Africa* (Londres, 1897). Richard Burton, *Two Trips to Gorilla Land and the Cataracts of the Congo* (Londres, 1876).

<sup>87</sup> R. H. Nassau, *Fetichism in West Africa* (Londres, 1904). H. Trilles, *Le totémisme chez les Fan* (Munster, 1912).

influent, ses parents lui coupent la tête, qu'ils dessèchent et fument pour la conserver. Cette tête devient ainsi un fétiche vénéré<sup>88</sup>.

Au 19<sup>ème</sup> siècle, ce lexique commença d'être construit sur un paradoxe qui rompait avec l'ancienne amalgame chrétien (16<sup>ème</sup>-18<sup>ème</sup> siècles, évangélisation du royaume Kongo), assimilant l'ensemble des cosmologies locales au satanisme et/ou à la sorcellerie, c'est-à-dire en les capturant dans le domaine de Dieu<sup>89</sup>. Lors de la conquête coloniale, la sécularisation de la pensée occidentale remania cette symétrie binaire en créant une deuxième pôle d'appréhension des religions locales. En effet, le mot *fétichisme*, tout en continuant de procéder à la réduction des diverses manifestations religieuses dans une catégorie unique, ne renvoya plus celle-ci du côté de Dieu ou de l'anti-Dieu. Selon un mécanisme de distinction raciale et culturelle, fort différent des positions évangéliques du 16<sup>e</sup>-17<sup>e</sup> siècle, il les marqua au contraire du signe d'une relativité et d'une pluralité absolue. Les *Voyages et aventures en Afrique équatoriale* (1863) de Paul Du Chaillu, premier récit d'exploration en Afrique équatoriale à recevoir une large audience populaire, sont un témoignage saisissant de cette vision :

Chez les tribus avec lesquelles je me suis trouvé en contact, il n'y a pas de terme équivalent à notre mot religion, et du reste la nécessité ne s'en fait pas sentir, car ces gens-là n'ont aucune idée d'un système de croyances quelconque [...] Leurs idées religieuses sont du genre le plus décousu et le plus vague; on ne trouve pas deux personnes qui s'accordent sur tel ou tel point que le voyageur aura pris pour but de sa question. Après l'enquête la plus minutieuse et la plus approfondie, il m'est impossible de donner au lecteur un corps quelconque de doctrines sur lesquelles on puisse édifier un système théologique. La superstition semble avoir le champ libre dans ces contrées, et chaque homme croit à ce que son imagination lui représente, par une cause ou par une autre, comme funeste ou favorable<sup>90</sup>.

Le mot devenait donc synonyme d'un magma informe de croyances éclatées et divergentes; distinctes des « religions », systèmes organiques et raisonnés, construits sur une collection ordonnée de dogmes fixes. Le fétichisme substituait une relation triangulaire à la polarité du champ religieux occidental entre christianisme et sorcellerie, polarité lentement mûrie par dix siècles d'entremêlements successifs entre vieilles croyances païennes et dogme chrétien, et finalement cristallisée à partir du 16<sup>ème</sup> siècle dans le binôme Diable/Dieu. Dans le contexte colonial, il plaçait donc les croyances africaines à la fois en-dedans et *en-dehors* de la dichotomie sorcellerie/christianisme :

---

<sup>88</sup> Guiral, *Congo français*, pp.55-6.

<sup>89</sup> John Thornton, *The Kongolese Saint Anthony. Dona Kimpa Beatriz and the Antonian Movement, 1684-1706* (Cambridge : Cambridge University Press, 1998).

<sup>90</sup> Du Chaillu, *Voyages et aventures*, p.378.

Le fétichisme est le terme appliqué par les Européens à la religion des tribus indigènes de l'Ouest et du Sud de l'Afrique; il est dérivé du mot portugais *feiticao* [sic], qui signifie *magie*, et vient, par ricochet, du mot nigritien *feiticao* [sic], qui veut dire « une chose magique »<sup>91</sup>

L'étymologie a fort peu à faire dans cette histoire<sup>92</sup>, le ricochet « nigritien » du mot servant à Du Chaillu pour signaler l'exotisme de l'autre. Contrairement aux visions catholiques et protestantes du 16ème -17ème siècle, le 19ème siècle vit donc trois catégories différentes, irréductibles l'une à l'autre, coexister dans l'esprit et le vocabulaire européen : le christianisme, la sorcellerie, et le fétichisme, cette dernière procédant d'un mécanisme nouveau de racialisation culturelle. Dans ce dispositif triangulaire, la sorcellerie resta largement un impensé, présent mais silencieux, rarement confronté pour soi, et n'apparaissant d'abord que par intermittence ou effraction dans le discours colonial.

### ***Langage savant et retour du refoulé***

La sorcellerie réussit cependant très vite à contaminer le signifié du répertoire fétichiste<sup>93</sup>. Contrairement à ce que l'on pourrait supposer, cette imprégnation ne provint pas d'une quelconque pression missionnaire visant à diaboliser les croyances indigènes, mais d'une imprégnation de la catégorie du fétichisme par plusieurs canaux. Le premier fut l'usage minoritaire et savant de quelques textes publiés, à partir des années 1890, par des administrateurs et des missionnaires plus ou moins au fait des philosophies indigènes, et qui discernaient l'opposition fondamentale entre spécialistes voués à la manipulation rituelle et bénéfique du magique (kikongo : *banganga*, sing. *nganga*), et individus criminels capables de mouvoir ces forces dans la parentèle pour leur seul bénéfice, en dépossédant silencieusement leurs victimes de leur force vitale (kikongo : *bandoki*, sing. *ndoki*). En accord avec les langues vernaculaires, ces études introduisirent un lexique classificatoire qui réservait aux seuls *banganga* l'usage du mot « féticheurs » en réintroduisant le terme plus péjoratif de « sorciers » pour désigner les *bandoki*<sup>94</sup>. Le second, plus difficile à cartographier, dérivait probablement de la capacité de la sorcellerie, pôle silencieux du triangle répertorié décrit plus haut, d'en contaminer son ensemble. À la différence du terme féticheur qui n'avait fait naître qu'une maigre moisson sémantique, la sorcellerie reposait en effet sur une immense couche lexicale et iconographique associée au vieux répertoire occidental du magique.

Ces effets de contamination/confusion sont visibles dans l'apparition de textes savants ou vulgaires utilisant indifféremment *ngnanga*, sorcier, *ndoki*, guérisseur ou féticheur :

<sup>91</sup> Ibid.

<sup>92</sup> Contrairement à ce qu'avance Du Chaillu, le mot vient directement du portugais *feitiço* qui signifie soit une chose fabriquée, soit une chose factice. William Spietz, *Le Fétiche. Généalogie d'un problème* (Paris, Kargo, 2001).

<sup>93</sup> Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale* (Paris : Payot, 4ème éd. 1949), pp.99-103.

<sup>94</sup> « Il [existe] deux sortes de sociétés secrètes : les unes [...] sont religieuses et sociales; les autres sont des associations de magie et de sorcellerie [...] les premières sont dirigées par des féticheurs Ngan, les secondes [...] ont à leur tête des sorciers Nlem ». Bruel, *La France équatoriale*, p.260.

Les fétiches que nous trouvons encore dans les villages ne nous donnent qu'une idée très imparfaite de ce qu'ils étaient autrefois, quand la sorcellerie et les sacrifices humains s'exerçaient sans contrôle.<sup>95</sup> (Cureau, 1912)

Prestidigitation, gestes magiques, un air pédant, une composition grotesque, un attirail d'oripeaux et d'images grossièrement taillées, des bariolages bizarres tracés sur le visage et sur le corps, une couronne de plumes perchée sur la tête, les instruments bruyants qu'ils secouent à l'instar de castagnettes, de sistres ou de crotales; l'idée préconçue qu'a le vulgaire de leur connaissance de choses étranges; la croyance à leur pouvoir de déchaîner les pires maux par un geste, par un simple coup d'oeil; la connaissance qu'on leur prête des herbes et des bêtes; leur disparition fréquente en des retraites cachées, où ils sont censés se livrer à des opérations magiques et leur commerce avec les puissances surnaturelles : voilà bien les procédés de la sorcellerie de tous les temps, voilà ce qui prête aux ngangas l'autorité, la réputation, une auréole assez solide pour que l'insuccès même ne puisse la dédorer<sup>96</sup> (Vassal, 1925)

En revanche, l'interchangeabilité entre féticheur et sorcier n'apparut que tardivement au sein des Missions. Au début des années 1930, un mémoire sur les Banzabis (Gabon), par ailleurs bien informé, passait dans le même paragraphe et pour parler des même personnes, de *nganga* à « féticheurs » puis à « sorciers »<sup>97</sup>. Dans les années 1940, le père Pouchet, un des plus prolifiques missionnaires catholiques du Gabon, n'employait plus que ce dernier terme pour décrire les experts rituels : « le sorcier dûment catalogué se promèn[e] de village en village, avec son sac à malice (crânes, terre mélangée au sang, plumes de perroquet, dents de panthères, osselets divers, etc...) »<sup>98</sup>. Les mémoires du pasteur André Perrier sur la campagne pentecôtiste au Gabon en 1935-37, bien qu'écrites à la fin des années 1980, indiquent l'existence d'une confusion similaire parmi les protestants<sup>99</sup>.

### *La faillite de Satan*

Car contrairement à une idée répandue, les prêtres catholiques et protestants n'ont pas de tout temps diabolisé la figure du sorcier en Afrique<sup>100</sup>. À la différence du processus de christianisation dans l'Occident médiéval et moderne, et par contraste avec les anciennes entreprises évangéliques dans cette région de l'Afrique, les missions coloniales ne réinterprétèrent pas les croyances locales sous le signe du

<sup>95</sup> Gabrielle Vassal, *Mon séjour au Congo français* (Paris : Librairie Pierre Roger, 1925), pp.151 & 156-9.

<sup>96</sup> A. Cureau, *Les sociétés primitives de l'Afrique équatoriale* (Paris : Armand Colin, 1912), pp.363-5.

<sup>97</sup> J. Eckendorff, Notes sur les coutumes des Bawandjis et des Banzabis du Moyen-Ogooué, de la Haute Nyanga et de la Haute Ngounié, Mbigou, 1928. CSSP, Fonds Pouchet 2D60-8A3.

<sup>98</sup> R. P. Pouchet, « La folle », récit dactyl. (1940?). CSSP, Fonds Pouchet 2D60-14-B6.

<sup>99</sup> « La population est animiste [...] d'où le recours fréquent au spécialiste qu'est le sorcier—celui-ci étant, très souvent, considéré aussi comme le guérisseur ». André Perrier, *Gabon. Un réveil religieux, 1935-1937* (Paris : L'Harmattan, 1988), p.16.

<sup>100</sup> Au Gabon, cette hypothèse me semble résulter d'une attention anachronique aux discours des missionnaires pentecôtistes modernes. André Mary, « La diabolisation du sorcier et le réveil de Satan », *Religiologiques* 18, 1998, pp.53-77; et « La violence symbolique de la pentecôte gabonaise », in André Corten et André Mary (éds.), *Imaginaires politiques et pentecôtismes* (Paris : Karthala, 2000).

Diable : le silence observé au 20ème siècle par les archives et les publications catholiques et protestantes est éloquent et postule un usage au moins prudent, sinon entièrement nul, de la figure du Démon dans l'évangélisation orale des églises officielles. Le fétichisme ne fut pas dramatisé comme manifestation d'un mal radical, voire comme une emprise satanique inséparable de l'ordre spirituel local, mais au contraire attaqué comme un ensemble chaotique de superstitions passagères et circonstancielles. Dans un mouvement remarquablement parallèle à celui des textes ethnographiques et administratifs cités plus haut, le discours missionnaire se convainquit très tôt de la dispersion des fétiches et de leur affaiblissement inéluctable : « Les fétiches qui étaient le plus en honneur commencent à tomber sous le ridicule » (1900) « Les coutumes du paganisme tombent en désuétude, on peut presque partout préférer impunément le nom redouté [du biéri] » (1907)<sup>101</sup>.

Pour quelles raisons les missions confrontèrent-elles le fétichisme comme un crime contre le progrès autant et plus que comme un crime contre Dieu? Dans le contexte colonial du 20ème siècle qui se préoccupait moins du gouvernement des esprits (évangélisation ancienne) que du contrôle des hommes, force est de reconnaître que l'idéologie missionnaire s'éloigna fort peu des stratégies séculières de conquête et de domination. Admettre que les religions locales étaient les alliées du Diable mettaient celles-ci sur un pied d'égalité théologique avec le christianisme, donc sur un pied d'égalité politique avec les acteurs de la domination. Au contraire, la téléologie raciste et modernisante du fétichisme permettait d'émasculer les religions locales sur ces deux plans symboliques.

Ainsi le discours chrétien du 19ème et 20ème siècle redoubla les connotations rationalistes et scientistes des visions administratives et anthropologiques coloniales à l'égard des religions vaincues. Dans l'imagerie missionnaire, le déclin des coutumes, l'exemple des blancs, l'assainissement matériel et moral du « milieu » africain auraient tôt ou tard *raison* de l'erreur païenne, laquelle découlait non d'une assise philosophique mais du contexte culturel et moral dans lequel restaient plongés les indigènes. Si l'évangélisation chrétienne fut vécue par les convertis africains comme le « travail de Dieu », travail de soumission des esprits et des cultes locaux, mais aussi travail civilisateur<sup>102</sup>, ce que montre le discours des Eglises sur le fétichisme, c'est la manière dont les missionnaires blancs *eux-mêmes* envisagèrent les causes et les effets de leur entreprise de conversion comme un travail de modernité. L'éradication des fétiches, dont les discours rationalisants n'empêchèrent aucune des brutalités concrètes<sup>103</sup>, fut justifiée non pas comme un combat ontologique entre le bien et le mal mais comme la victoire progressive et progressiste de Dieu, un Dieu plus fort que les divinités locales en ce qu'il véhiculait le dépassement quasi-scientifique et technique de superstitions erronées, et redoublait la prescription téléologique de l'imaginaire du fétichisme comme impotence historique des cosmologies locales.

---

<sup>101</sup> « Ste-Anne des Eschiras », *Bulletin de la Congrégation du St-Esprit*, tome 20-158 (avril 1900), p.372. « Donguila », *Bulletin de la Congrégation du St-Esprit*, tome 24-244 (juin 1907), p.191.

<sup>102</sup> Joseph Tonda, *La guérison divine*.

<sup>103</sup> Cf. les innombrables épisodes de destruction des charmes et objets des cultes ancestraux par les spiritains. Archives CSSP.

### *Usages locaux*

À partir des années 1950, le répertoire fétichiste fut diffusé par la presse locale et régionale. La revue *Liaison*, diffusée à partir de 1950, y contribua particulièrement<sup>104</sup>. Sponsorisée par le gouvernement général de l'AEF et lancée comme une plate-forme de dialogue entre élites blanches et noires, *Liaison* naquit du souci de proposer un exutoire culturel susceptible de détourner les jeunes intellectuels africains d'ambitions politiques, et surtout, anti-coloniales. D'où le ton hautement paternaliste de la revue, masquant (mal) la misère des débouchés concrets déniés dans le même temps aux colonisés. *Liaison* pourtant suscita un intérêt très grand, non seulement parmi les « captifs du complexe politique », c'est-à-dire cette classe d'hommes englués pour un temps au moins dans le modèle politique colonial, mais aussi parmi d'éminents intellectuels qui purent y développer une pensée parfois douloureuse sur le déclin de leurs institutions et de leur culture. La revue publiait enfin des chroniques envoyées par un réseau de correspondants locaux, généralement recrutés parmi les instituteurs, catéchistes ou infirmiers. Ceux-ci décrivaient les « coutumes locales » et s'interrogeaient sur la place des élites qui continuaient, ou non, à en retirer pouvoir et respect.

Le trait commun à ces textes est l'extraordinaire énergie normative qui s'en dégage, témoin des aspirations sociales de cette élite intellectuelle et de leurs interrogations sur la défaite des pouvoirs traditionnels<sup>105</sup>. Cette ambivalence est perceptible dans la manière dont les articles sur les « coutumes » s'alignèrent sur le répertoire fétichiste colonial tout en militant explicitement pour le maintien de la distinction *nganga/ndoki*. La douzaine de dossiers consacrés au sujet entre 1950 et 1958 distinguèrent clairement entre ces deux opérateurs du sacré. Exception à la règle, la chronique d'un amateur qui comparait les spécialistes Fang de la composition des reliquaires à des « sorciers usant de puissances diaboliques », se vit réprimandé par une longue note critique de la rédaction explicitant la différence entre féticheurs et sorciers :

Il nous semble qu'il y a confusion entre sorcier et féticheur ou guérisseur, dit « nguengang » [...] Le sorcier est un malfaiteur, tandis que le féticheur, tout en guérissant les malades au moyen de plantes, s'efforcent [sic] de combattre, au moyen des invocations aux esprits bienfaisants, l'action néfaste des sorciers<sup>106</sup>

Or l'article incriminé par *Liaison* atteste bien qu'une partie des locuteurs francophones de l'époque utilisaient indifféremment *bagnanga* et sorciers. Dès les

---

<sup>104</sup> Florence Bernault, *Démocraties ambiguës en Afrique centrale* (Paris : Karthala, 1996).

<sup>105</sup> Alphonse Massamba-Débat, « Les coutumes indigènes sont-elles un obstacle à l'évolution africaine? », *Liaison* 4 (octobre 1950), p.7. Voir aussi Joseph-Alexis Voumbo, « Quand les féticheurs s'amuse », *Liaison* 6 (décembre 1950), pp.21-2 ; Raphaël Boulala, « Est-ce que les vieux s'opposent à l'évolution du pays? », *Liaison* 10 (avril 1951), p.12 ; Emmanuel Gomah « Encore un charlatan! », *Liaison* 75 (1960), pp.71-2.

<sup>106</sup> F.-X. Dongo, « Un trait sur la puissance des fétiches et de la sorcellerie chez les Fangs », suivi d'une NDLR, *Liaison* 35 (mai 1953), pp.37-8.

années 1940, certains glissements lexicaux furent sans doute dictés par la soumission stratégique à l'hégémonie européenne, particulièrement parmi les chrétiens pratiquants, que ce soit au sein des églises établies ou des mouvements pentecôtistes et syncrétiques alors en pleine progression. Mais un bref aperçu des usages modernes du répertoire fétichiste montrent que ceux-ci s'appuient sur des dynamiques beaucoup plus complexes, et ne se contentent pas de recouper des lignes de partage historiques ou théologiques. Si la pensée dichotomique des prophétismes et pentecôtismes a renforcé la confusion du fétichisme et de la sorcellerie dans un même domaine satanique, elle n'a pas effacé la distinction proto-bantu entre *\*-dogi* (kikongo : *ndoki*) pour la sorcellerie individuelle, cachée et nuisible et *\*-ganga* (kikongo : *nganga*) pour les spécialistes reconnus du sacré. Pour Patrice Yengo, *fétichisme* et *féticheurs* continuent aujourd'hui de désigner l'intervention de spécialistes loués par un commanditaire, alors que *sorciers* s'appliquent à ceux capables d'exercer une action malveillante, surnaturelle et secrète (*sorcellerie*) par eux-même, dans le cadre familial et sans l'appui d'un intermédiaire. Ainsi les accusations de fétichisme dirigées contre les politiciens congolais et gabonais viseraient, plutôt que leurs pouvoirs exceptionnels, le recours opportuniste à une ribambelle de praticiens plus ou moins véreux. Par ailleurs, les langues actuelles peuvent parfois désarmer le sens critique contenu dans le vocabulaire hérité du colonialisme. En ce début de vingt-et-unième siècle, le terme de *charlatans* est couramment employé pour parler des spécialistes du sacré. Alors que le signifiant déploie la marque d'un tonitruant mépris colonial, le signifié semble avoir perdu tout ou partie de sa connotation péjorative pour ses locuteurs, qui exercent ici une véritable neutralisation sémantique à rebours.

Or, l'intérêt de ces contradictions apparentes, et des recoupements, réassemblages et glissements du parler moderne par rapport aux anciennes injonctions équatoriales et aux nouvelles pressions de l'imaginaire colonial, ne réside peut-être pas dans la possibilité de leur assigner une généalogie ou des limites univoques, mais au contraire, dans la prise de conscience de leur appartenance générale à un système de sens qui les englobe dans un même temps, un même imaginaire et un même mode pratique. C'est ce que suggère les travaux de Joseph Tonda, pour qui le Dieu chrétien, le Diable, les sorciers, les fétiches, les prophètes, les saints et les esprits, la marchandise, la politique et la science se produisent l'un l'autre selon des combinaisons constamment changeantes, et appartiennent de concert à un imaginaire unique de la persécution et de la guérison divine<sup>107</sup>.

Or, comme le montre Joseph Tonda, l'arrimage de l'imaginaire colonial du fétichisme dans les formes historiques de l'oppression coloniale et postcoloniale provoqua des contradictions et des impasses telles qu'elles débouchent désormais sur un pronostic inédit d'impuissance et d'irrésolution. Si le fétichisme n'a pas affaibli les croyances dans la consubstantialité du politique et du religieux, celles-ci sont désormais frappées du signe d'une défaite inexorable. La nouvelle radicalité –donc la nouvelle impotence– des exigences de confusion, séparation et production mutuelle de ces domaines découle d'un nouveau prédicat moral, l'impossible pouvoir indigène.

---

<sup>107</sup> Joseph Tonda, *Le souverain moderne*.

## Fétichisme et infra-politique

Car si dans le dispositif colonial, le fétichisme fut sommé de devenir, à l'instar de la sorcellerie, une religion vaincue, cet horizon d'impuissance annoncée servit d'axe essentiel dans l'élaboration d'un autre imaginaire colonial, celui du pouvoir indigène. Certes, le fétichisme fut d'abord créé comme un ensemble de visions coloniales du religieux – visions qui instituaient cette catégorie comme distincte au moment même où elle ne prétendait la saisir que dispersée et défaite -- mais il permit en même temps, et sans que l'on puisse séparer ces deux dimensions, à édifier ce que j'appelle ici un *imaginaire de l'infra-politique*. Cet imaginaire inscrivit les croyances locales au sein d'une intense trajectoire téléologique, indissociable aujourd'hui des visions européennes et indigènes de ce que *doit et ne peut pas* être le pouvoir en Afrique.

Dans le contexte africain, le concept d'imaginaire<sup>108</sup> a été convoqué récemment afin d'appréhender les dynamiques de formation des identités collectives contemporaines (J.-F. Bayart), et des « complexes fascinants » (B. Meyer) qui orientent aujourd'hui les pensées séculaires et religieuses de la modernité (J. Tonda)<sup>109</sup>. Mais ces auteurs n'ont pas toujours réfléchi de manière systématique aux conditions d'émergence et à l'historicité de ces discours endogènes et exogènes sur le pouvoir, et de la langue universitaire qui les dévoile. Or, celle-ci n'a pas cessé d'être déterminée historiquement par l'imaginaire du fétichisme forgé en situation coloniale, non seulement parce que celui-ci créa de toute pièce la séparation philosophique entre religion et politique, prémisse sur lequel la plupart des études scientifiques continuent de s'appuyer; mais aussi parce qu'il fit de l'inéluctable embrassement de ces deux catégories de pratique et de pensée le principe directeur du mode d'invalidation du pouvoir africain.

## Tyrannies

L'imaginaire du fétichisme comme infra-politique exigeant la fission du religieux et du profane tout en proclamant l'impossibilité de leur séparation fut élaboré à l'origine par la langue administrative. Alors que le parler européen vulgaire de la colonie avait progressivement confondu sorcellerie et fétichisme, le premier terme resta fort rarement usité parmi les administrateurs coloniaux. Ce ne fut pas la sorcellerie mais bien le fétichisme qui s'affirma comme un des principes centraux de la vision coloniale du pouvoir indigène<sup>110</sup>. La nuance est d'importance : elle repose sur la résistance, ou du moins l'indifférence, de l'administration au versant religieux de l'imaginaire fétichiste, condition d'un travail d'élaboration de son versant politique.

<sup>108</sup> Cornélius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société* (Paris : Seuil, 1975).

<sup>109</sup> Jean-François Bayart, *L'illusion identitaire* (Paris : Fayard, 1996), particulièrement pp.183-186 & 231. Birgit Meyer, « Les églises pentecôtistes africaines, Satan et la dissolution de la 'tradition' », *Anthropologie et société*, 22(1), 1998, p.78. Pour Joseph Tonda, *La guérison divine*, p.229, l'enjeu est de renverser la proposition ethnocentrique opposant christianisme et religions indigènes.

<sup>110</sup> Dans les textes législatifs réglementant le code de l'indigénat, la sorcellerie apparaît toujours associée au fétichisme et n'est jamais qualifiée pour elle-même, ce qui montre qu'elle est citée dans un effort abstrait d'inclusion légale, plutôt que comme un délit défini et précis.

Ce travail débuta par la qualification de la nature de l'influence exercée par ceux que les administrateurs français appelaient les « chefs » traditionnels. De 1890 à 1930, les fonctionnaires français virent dans le fétichisme le principe de l'autorité des hommes qui résistaient à l'avancée coloniale, et la marque de leur tyrannie : « Le chef Bayonne féticheur redouté d'origine loango, qui jouit près de ses congénères d'une grosse influence et qui a tenté de faire échec à notre autorité est l'objet d'une surveillance particulière »<sup>111</sup>. Plus tard, à propos de Bombi, leader des Mitsogho : « [la capture de] ce féticheur le plus redoutable ne peut manquer d'avoir une grosse répercussion sur l'attitude des populations » (1913)<sup>112</sup>. Dans l'Ivindo, au même moment : « les féticheurs auraient une grande influence sur les populations » (1913)<sup>113</sup>. D'où l'importance d'éloigner de telles personnalités, dont le pouvoir « occulte » ne pouvait cesser de s'exercer même après défaite formelle, et dont les rapports officiels soulignent la nature barbare et « cruellement révoltante », surgie de la pratique de sacrifices humains et de meurtres rituels.

L'invention de la notion de « chef » fut donc inséparable de l'imaginaire du fétichisme comme infra-politique, c'est-à-dire comme soubassement culturaliste et obscur de l'autorité. Cette vision fut directement opposée à l'imaginaire du politique en Occident, qui basait la légitimité du pouvoir sur la visibilité des actes de puissance et l'inscription de l'autorité dans la seule sphère publique<sup>114</sup>. Le lexique français du 19ème, passé au creuset de la conquête militaire impériale, conçut dès lors le fétichisme non seulement comme la marque du spirituel de l'autre, mais aussi de son illégitimité à commander/obéir. De la force de ce imaginaire découle jusqu'à aujourd'hui la sempiternelle découverte-dénonciation de la nature « occulte » du politique en Afrique, *ergo* son étroitesse philosophique et sa base autocratique.

De la fin des années 1930 à l'indépendance, une transformation fondamentale imposa les traits définitifs de la manière dont le pouvoir africain put se dire ou être dit en langue administrative. En premier lieu, la défaite des chefs fit émerger à l'avant-plan le pendant de la relation tyrannique, « le fétichisme des populations ». Rejoignant ici la vulgate ethnographique, celui-ci fut décrit comme un patchwork de rites incertains, éclatés et incohérent, semblables à ceux méprisés un demi-siècle plus tôt par Paul du Chaillu. Dans cette acceptation particulière, le fétichisme restait certes une mesure du degré de la résistance locale des « populations » en question, mais une résistance plus culturelle et cultuelle que politique : « l'abandon de ce poste [Ndendé] a été une faute évidente...les indigènes ont profité de cette situation...pour reprendre leurs habitudes de paresse et de nomadisme et aussi de fétichisme »(1929)<sup>115</sup>. Signe patent de ce désamorçage politique, une hésitation nouvelle présida à la classification

<sup>111</sup> Rapport sur la circonscription des Oroungous, août 1911. n.s. ANG/FP 48.

<sup>112</sup> Rapport du premier trimestre 1913 de la colonie du Gabon, ns. ANG/FP 246.

<sup>113</sup> Rapport mensuel sur la circonscription de l'Ivindo, septembre 1913, ns. n.p. ANG/FP 246.

<sup>114</sup> Ce qui ne veut évidemment pas dire que la réalité du pouvoir correspondait à cette idéologie légitimante. Ces contradictions furent essentielles aux jeux de domination en colonie. Florence Bernault, « Body, Power and Sacrifice in Equatorial Africa » *Journal of African History* 42(1), 2006, pp.207-39.

<sup>115</sup> Rapport politique du 4ème trimestre, Ngounié, 1929, ns. ANG/FP 99.

de la sous-rubrique « fétichisme » dans les rapports mensuels et annuels des chefs de district et de région. La rubrique fut de moins en moins placée dans la section « activités politiques » et de plus en plus dans la section « religions » aux côtés du catholicisme et du protestantisme. Dans les années 1940, la folklorisation, déjà sensible dans le rapport de 1929, s'accéléra. Au début des années 1950, l'inactivation lexicale était à son comble, comme le montre un rapport exemplaire n'hésitant pas à placer côte à côte christianisme des missions et fétichisme dans la catégorie de « sectes à l'existence de plus en plus factice »<sup>116</sup>. Réduit à une forme traditionnelle de la « vie coutumière locale », à un patchwork émasculé de superstitions résiduelles, le fétichisme devint l'incarnation de l'impuissance des indigènes à menacer l'ordre colonial :

L'ensemble de la population reste encore attachée à ses fétiches et continue les pratiques ancestrales. Les chrétiens convertis récents ou anciens restent souvent eux-mêmes imprégnés de fétichisme. Les pratiques semblent d'ailleurs se borner à des danses et chants rituels à l'exclusion d'actes répréhensibles<sup>117</sup>

Ce fétichisme populaire et politique (à prendre ici au sens de *manque* de discernement politique), confondu pratiquement avec le pendant religieux du fétichisme évoqué en première partie de ce travail, permit à l'administration française d'identifier les causes de l'inféodation idéologique des indigènes et de leur incapacité à générer de la représentation politique. À côté de populations soumises au religieux, donc à l'impuissance politique, le fétichisme colonial fut présenté comme principe de puissance illégitime d'une clique tyrannique. L'imaginaire du fétichisme fut donc clivé selon une véritable logique de classe qui allait devenir, au-delà de la colonisation, l'un des dispositifs fondateurs des représentations du politique en Afrique.

À partir des années 1940 et 1950, les rapports administratifs transférèrent la surveillance des chefs vaincus à celle de menaçantes « sociétés secrètes » accusées de multiplier les effets de l'ancien fétichisme tyrannique par leur contact avec les mouvements « pan-nègres » et francophobes internationaux<sup>118</sup>. Par l'absorption de ce principe universalisant et unificateur, ce fétichisme d'élite devint, pour les gouvernants coloniaux, le principe du « regain », de la « recrudescence » de la puissance mobilisatrice des anciens fétiches. Dans une extraordinaire continuité linguistique, le répertoire du fétichisme qualifia dès lors non seulement les mouvements religieux anciens et nouveaux, mais aussi les premières organisations syndicales et politiques modernes. Les administrateurs inventèrent pour ce faire le nouveau concept de « mono-fétiche », qui permettait de décrire la nouvelle unité politique de ces initiatives tout en les ancrant dans l'imaginaire colonial de l'infra-politique :

<sup>116</sup> Rapport politique de la Ngounié, signé J. Titau, Mouila, 30 janvier 1954, pp.29-30. ANG/FP 101.

<sup>117</sup> Rapport politique annuel 1952, région de l'Ogooué maritime, Port Gentil, signé A. Lestrade, p.24. ANG/FP 24.

<sup>118</sup> L'emploi colonial du terme « sociétés secrètes » est plus complexe que ce bref aperçu ne le laisse voir. Le terme fut utilisé dans les années 1920 au moment des crises liées aux « hommes léopards ». Son emploi à l'endroit des partis politiques et syndicaux dans les années 1940 semble donc bien lié à la tentation de penser ceux-ci comme une forme de régression politique.

[Les mono-fétiches Ngaul présentent un] danger politique beaucoup plus que religieux qu'entraînerait l'unification des fétiches. Il ne reste plus qu'à souhaiter que le mono-fétiche cimentant des races distinctes ne se retourne pas un jour contre nous.<sup>119</sup>

[On note une] recrudescence, non pas du fétichisme, mais des sociétés secrètes [...] Je crois qu'il s'agit d'une nouvelle forme de fétichisme avec des liaisons plus grandes que par le passé, mais avec toujours l'utilisation des sorciers : Watch Tower et Témoins de Jehovah, RDA au Gabon, Matchouanisme, Armée du Salut, SFIO au Nord.<sup>120</sup>

Ainsi le transfert du vocabulaire fétichiste dans la sphère du politique posa une relation symétrique essentielle qui fit répondre à l'impuissance religieuse du politique subalterne (les populations), le religieux comme puissance politique des dominants (les chefs—aujourd'hui les politiciens en vue). Cette relation structure toujours la pensée exogène du politique africain, en « révélant » comment celui-ci sous toutes ses formes, y compris modernes, ne peut être qu'un avatar du religieux. En conséquence, l'éducation et la mobilisation des activistes politiques, l'usage historique des réseaux internationaux, et de manière générale l'appropriation de la modernité par l'indigène débouchent fatalement sur le retour monstrueux du local, c'est-à-dire de l'archaïque. Ces deux catégories ne sont évidemment antinomiques qu'à la surface du discours. Elles constituent en fait les deux faces d'une même réalité construite par le regard colonial : le fétichisme comme limite politique de l'indigène.

### *Fantasmés prophétiques*

En retour, cette limite débouche sur la prescription de séparer le politique du religieux, de purifier ces deux catégories afin de faire véritablement naître l'indigène en politique. Dans leur ensemble, les innovations religieuses équatoriales, églises indépendantes, mouvements synchrétiques, millénaristes et pentecôtistes, tout en réussissant en partie à remplacer les fétiches par la catégorie unificatrice de Satan, furent un des grands vecteurs de ce fantasme.

Depuis une vingtaine d'années l'immense popularité des églises pentecôtistes contemporaines, héritières dans une large mesure des mouvements messianiques et synchrétiques apparus dans la région pendant la période coloniale, a répondu au souci constant des croyants d'aller au-delà de la défaite missionnaire et de combattre une série d'adversaires coïncidant désormais avec la figure du Diable, du fétichisme, des sorciers et du mal<sup>121</sup>. La dimension prophétique, explicite ou sous-jacente, de ces

<sup>119</sup> Bulletin de renseignements no 74 à gouverneur du Gabon, signé par le chef région du Haut Ogooué, 29 février 1948. ANG/FP 44.

<sup>120</sup> Note à l'intention du gouverneur général. Signé illis. 26 août 1950. CAOM 5D64.

<sup>121</sup> Martial Sinda, *Le messianisme congolais et ses incidences politiques* (Paris : Payot, 1972); Jeanne-Françoise Vincent, « Le Mouvement Croix-Koma : une nouvelle forme de lutte contre la sorcellerie en pays kongo », *Cahiers d'études africaines* 6(24), 1966, pp.527-63 ; Georges Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire* (Paris : PUF, 1955) ; Rémy Bazenguissa, *Les voies du politique au Congo* (Paris : Karthala, 1997). Pour les

mouvements coïncide avec le rêve de salut et de puissance apporté par le christianisme dans cette région, un apport qui n'avait lui-même rien d'hétérogène, nous l'avons dit, aux réflexions locales sur le sacré. Ce qui différencia cependant l'évangélisation chrétienne, ancienne et nouvelle, de l'ancienne circulation de charmes et d'innovations rituelles dans la région, tint à deux faits majeurs : d'abord la brutalité des exigences adressées aux convertis, passant par la demande de l'abandon radical des protections et techniques religieuses existantes; ceci pour un salut qui ne devait pas s'obtenir *hic et nunc*, mais dans un monde invisible au-delà de la mort du sujet. Ensuite, son étroite et contradictoire alliance avec l'expérience des plus vastes désastres vécus par les sociétés équatoriales, fléaux tels que l'un de leurs historiens majeurs y diagnostiquait récemment l'accomplissement irréversible de leur disparition culturelle<sup>122</sup>.

Le consensus universitaire sur l'ambiguïté du christianisme, instauré à la fois comme cause et recours ultime des procès de destruction physique et culturelle des sociétés indigènes, voit dans l'organisation d'églises syncrétiques et millénaristes un dispositif de résolution de ces contradictions en Afrique équatoriale. Or, on sait comment les techniques de purification, d'exorcisme et de séparation entre le bien et le mal proposées par ces églises reposent sur une vision téléologique de la modernité et du progrès opposés à la tradition<sup>123</sup>. Les pentecôtistes placent à côté du combat contre les puissances des ténèbres l'opposition farouche aux religions traditionnelles, le dégoût pour la politique et l'espoir en un espace public situé dans un au-delà spirituel définitivement purifié<sup>124</sup>. En Afrique équatoriale, cette demande coïncida historiquement avec la prégnance de l'imaginaire du fétichisme. Loin de s'y opposer, elle redoubla le triomphe du paradigme de la modernité inauguré en colonie, le fantasme de la fission entre domaine religieux et politique, et l'affirmation de la pensée négative de soi.

### *Les convertis de la modernité*

À partir des années 1950, la survie du religieux local –dans son acceptation coloniale-- fut désignée par les intellectuels, puis par une plus large part du public, comme l'entrave majeure à la construction d'un politique moderne.

Au-delà de l'inventaire de la richesse et de la légitimité des traditions religieuses locales, les auteurs de *Liaison* en appelèrent presque'unaniment à la désactivation de ces dernières : « [le fétichisme est] une pratique très mauvaise, un patrimoine repoussant comme la magie dont il n'est qu'une affinité, car le féticheur au Congo a aussi l'art prétendu de guérir ou de causer la mort, cela nous le savons tous, mais la question capitale est de savoir pourquoi cette pratique persiste encore et

---

mouvements prophétiques : André Mary, *Le défi du syncrétisme. Le travail symbolique de la religion d'éboga* (Gabon) (Paris : EHESS, 1999); John Cinnamon, « Ambivalent Power : Anti-Sorcery and Occult Subjugation in Late Colonial Gabon », *Journal of Colonialism and Colonial History* 3(3), 2002.

<sup>122</sup> Jan Vansina, *Paths in the Rainforest. Towards a History of Political Tradition in Equatorial Africa* (Madison : University of Wisconsin Press, 1990), pp.239-48.

<sup>123</sup> Voir Joseph Tonda, *La guérison divine*, pp.99-122.

<sup>124</sup> André Surgy, « Le choix du monde spirituel comme espace public » in André Corten et André Mary (éds.), *Imaginaires politiques et pentecôtismes* (Paris : Karthala, 2000), pp.40-59.

comment disparaîtra-t-elle? [Au Congo] il cède une place de plus en plus vaste au progrès de la civilisation »<sup>125</sup>. En 1953, après avoir défendu la distinction lexicale entre *nganga* et *ndoki*, la rédaction se félicitait en conclusion du fait que « l'action médicale d'une part et la lutte contre l'analphabétisme d'autre part, éliminent de plus en plus l'influence de la croyance aux sorciers et aux esprits malfaisants. Les féticheurs également perdent du terrain. Les centres de dépistage, les dispensaires, les centres de puériculture et les hôpitaux disséminés à travers l'AEF ont des effets positifs dans nos milieux »<sup>126</sup>.

Les mouvements nouveaux comme le *njobi*, l'une des plus importantes initiatives de regroupement moral et politique des élites masculines au Gabon dans la seconde moitié du 20<sup>ème</sup> siècle, apparaissent dans les pages de *Liaison* comme « une des innombrables soi-disant sectes magiques qui naissent ces temps derniers où des charlatans se livrent sans vergogne à l'exploitation de la crédulité des esprits simples »<sup>127</sup>. La « défense du fétichisme », lorsqu'elle fut illustrée dans *Liaison*, le fut d'un point de vue culturel, historique et moral plutôt que politique. Elle conduisit à un effort de folklorisation des religions locales, non à une pensée nouvelle de ce qu'était et devrait être le pouvoir. En outre, ce discours installa durablement dans les pensées la notion de « crise » de la tradition, empruntée au double discours colonial sur le déclin des institutions locales et la puissance perturbatrice de ces institutions en agonie.

Cette vision de crise à double face, inquiétude identitaire et anxiété sur le pouvoir malfaisant du fétichisme, est relayée aujourd'hui par une large portion de l'opinion publique. Même si leurs soubassements historiques sont devenus parfaitement invisibles, les protestations des politiciens contre les manipulations fétichistes, les accusations concomitantes de la presse et de la rue, les réflexions pénétrantes ou désabusées des universitaires sur le sujet ne font pas que souligner l'inextricabilité des liens entre religion et politique dans cette région. Elles reprennent le discours de l'infra-politique inauguré par le regard colonial, le discours téléologique du passage obligé par la sécularisation du pouvoir, le discours d'un progrès toujours en fuite, appliqué à ce nouvel objet, « la politique », et ce nouveau domaine distinct, exotisé, et cible de toutes les cristallisations fantasmatiques, « les religions locales » :

« Les 'honorables' qui siègent actuellement au palais Léon Mba ne doivent leur salut qu'à la livraison des « *pièces détachées* » que leur ont procuré pygmés, ngangas, marabouts et autres charcutiers d'organismes humains ».<sup>128</sup>

« Se défendant sur les soupçons d'appartenance à des sociétés secrètes ou sectes, qui pèsent sur sa personne, le « *guerrier* » a dégainé : « *Je ne*

<sup>125</sup> Alphonse Massamba-Débat [leader du parti socialiste congolais], « Les coutumes indigènes sont-elles un obstacle à l'évolution africaine? », *Liaison* 4 (octobre 1950), pp.7-9.

<sup>126</sup> NDLR, *Liaison* 35 (mai 1953), p.38.

<sup>127</sup> M.-O. Nkogho-Mve, « Djobi, nouveau-né des fétiches du Haut-Ogooué », *Liaison* 49-50 (1955), pp.52-4.

<sup>128</sup> « Cette affaire-là : Des « Honorables » et des « pièces détachées », éditorial non signé, *Misamu* (Libreville), 252, 14-28 mai 2002, p.3.

*suis dans aucune société secrète. Tout ce qui est fétichisme me rebute. »*  
 [A propos de la campagne électorale d'Etienne-Guy Mouvagha Tsioba, sénateur-maire de Mulundu]<sup>129</sup>

À Libreville, le dialogue sur la reconnaissance étatique de *tradi-praticiens* a fait récemment surface contre la compétition des « marabouts » ouest-africains sur le marché local de la guérison et du sacré, et leur contrôle grandissant des réseaux qui permettent aujourd'hui la circulation locale et continentale des *médicaments*<sup>130</sup>. Sous l'hybridation lexicale, qui accroche au vocabulaire médical de l'Occident le préfixe d'une tradition domestiquée, ce qui nous intéresse ici est surtout l'hybridation conceptuelle qui triomphe dans de telles tentatives d'institutionnalisation : car, dans la reconnaissance et la mise en ordre des « guérisseurs » c'est bien du paradigme de la fission entre religion et politique dont il s'agit, et du rêve d'arrimer le sacré bénéfique dans la sphère publique, de le tenir sous la surveillance d'un complexe religio-bureaucratique-médical, en espérant par contre-coup désamorcer l'action des praticiens de l'invisible, des tenants néfastes de la sorcellerie et des manipulations politiciennes.

*Last but not least*, des prises de position normatives dans le domaine judiciaire explicitent l'enjeu progressiste et développementaliste du contrôle des fétiches. Des juges, tout en reconnaissant l'existence légale de ce domaine, se montrent soucieux de contrôler « [les] pratiques magiques et sorcières qui peuplent le Gabon [...] et qui retardent énormément l'évolution de notre peuple »<sup>131</sup>. Le rêve prophétique d'une disparition définitive, à tout le moins d'un confinement à perpétuité (sous couvert de réhabilitation culturelle) du fétichisme comme intrus politique, informe plus que jamais les visions populaires sur les conditions du progrès social et politique.

\*

L'imaginaire du fétichisme reste aujourd'hui à la base des visions exogènes mais aussi locales sur l'impossible avènement de la raison politique en Afrique. Il affleure partout où règne le fantasme du dévoilement ; où l'activité politique indigène, dominante ou dominée, ne peut être pensée que sous-tendue par un rapport inévitable à des forces mystiques ; où l'on se réjouit de l'habileté de l'épaisseur culturaliste locale à absorber la modernité et à se l'assujettir ; où l'on explore l'instrumentalisation du religieux par des leaders tyranniques en déplorant l'incapacité des représentés à se dégager de la sur-détermination de croyances souterraines ; où l'on trace le règne généralisé du secret et du criminel dans le tissu de la légitimité politique ; où les universitaires se sentent investis, *in fine*, du devoir archéologique d'excaver, dans les fondations de la scène publique africaine, les canalisations menaçantes de l'infra-politique.

<sup>129</sup> « Le 'guerrier' bande son arc », art. non signé, *Le Nganga* (Libreville) 33, 24 mai 2002, p.3.

<sup>130</sup> Le mot français désigne aussi bien les traitements de la bio-médecine que ceux des charmes et ingrédients nécessaires à la guérison spirituelle, autrement dit, les fétiches.

<sup>131</sup> Jugement correctionnel du 22 avril 1964 à Boué, contre Beyeke Etienne coupable d'avoir tiré sur un chimpanzé, qui se révèle être Akoué Joseph. ANG/FP 44.



## L'ANTHROPOLOGIE RELIGIEUSE DU GABON UNE BIBLIOGRAPHIE COMMENTÉE

**Julien Bonhomme**

(Université Lyon-2)

Cette bibliographie de l'anthropologie religieuse du Gabon appelle plusieurs commentaires. D'une part, pour des raisons pratiques, elle se limite exclusivement aux ouvrages sur le Gabon, quand bien même certains groupes ethniques (par exemple les Fang, les Punu, les Nzebi ou les Teke) se retrouvent également dans les pays voisins (Guinée équatoriale, Cameroun, Congo), qui sont de toute façon peuplés par des populations culturellement très proches. D'autre part, elle concerne spécifiquement l'anthropologie religieuse. Ce second critère ne va pas non plus de soi, tant l'adjectif "religieux" se révèle problématique en anthropologie. Hérité de la longue histoire occidentale du monothéisme et de la sécularisation, le concept de religion est une catégorie souvent mal taillée pour étudier des cultures et des sociétés aux histoires fort différentes. La présente bibliographie repose ainsi sur une acceptation délibérément fort large de l'anthropologie religieuse, afin d'inclure l'ensemble diffus des faits sociaux concernant de près ou de loin les rites initiatiques, institutions qui, au Gabon, forment le noyau traditionnel de ce qu'on pourrait appeler "religion".

La bibliographie comprend donc les travaux sur les multiples rites initiatiques du Gabon, qu'ils soient à visée clairement religieuse (comme par exemple le Bwiti que certains n'hésitent pas à élever au rang de "religion traditionnelle" nationale) ou qu'ils aient plus simplement la fonction d'un rite de passage (comme le Mwiri). Ont naturellement été incluses les références portant sur la sorcellerie et la contre-sorcellerie (par exemple Cinnamon 1997 et 2002, Bonhomme 2005a, 2005b, 2006b, 2006c) ainsi que sur les rites thérapeutiques et la "médecine traditionnelle" (Wagner 1986, Gollnhofer & Sillans 1973 et 1975, Raponda-Walker & Sillans 1996). Les rites funéraires (Alihanga 1979, Perrois 1979, Faure 1931, Gollnhofer & Sillans 1995) et les rites de circoncision (Mbah 1997, Perrois 1968) ont également été inclus dans la mesure où ils relèvent des sociétés initiatiques (Bwiti, Mongala, etc.), contrairement aux rites de mariage qui ont donc été exclus. On retrouve en outre les références portant sur la statuaire ou les masques (Falgayrettes 1986, Gollnhofer et alii 1975, Laburthe-Tolra 1991, Perrois 1969, 1972 et 1992, Fernandez 1976, Mayer 2001, Orango-Berre 2002), la danse (Binet 1972, Mayer & Voltz 1988, Nguema Obame 1976) et la musique (Sallée *passim*, Lebomin *passim*, Lebomin & Bikoma *passim*), qui forment les cadres esthétiques et matériels des rites initiatiques. On trouvera de même les travaux sur les contes épiques (Kwenzi Mikala 1997, Leyimangoye 1976, Okoumba-Nkoghe 1990, Tsira Ndong Ndoutoume 1970 et 1993, Assoumou Ndoutoume 2000, Zwe Nguema 1972, Collomb 1979 et 1983), dans la mesure où ces récits élaborés font souvent partie de mythologies ou de systèmes initiatiques. A côté de ces travaux, on trouvera également des références portant sur l'évangélisation missionnaire ou les Églises chrétiennes au Gabon (Perrier 1988, Mary 1997b, 1998a,

1998b, 2000b, 2001a, 2001b, Tonda 2000, 2002a, 2002b, 2004a, 2005c, Angoué 2004), faits sociaux qui relèvent pleinement de l'anthropologie religieuse. Ont enfin été ajoutés certains titres plus généraux lorsqu'ils comprenaient des développements détaillés sur les thèmes précités (par exemple Alexandre & Binet 1958, Andersson 1953, Balandier 1955 et 1957, Deschamps 1952, Raponda-Walker 1998a, 1998b, 2000).

Concernant les auteurs, n'ont été choisis que ceux de langue française et anglaise, qui représentent en réalité l'essentiel des contributions sur le sujet (on trouve très peu de travaux allemands, espagnols ou italiens sur le Gabon). Si un auteur américain figure en bonne place dans la bibliographie étant donné la richesse et la qualité de ces travaux (James W. Fernandez), la majorité des auteurs sont pourtant de langue française, situation qui reflète bien l'histoire coloniale et postcoloniale du Gabon. En outre, même si la plupart des études ont été menées par des chercheurs français, un petit nombre d'auteurs gabonais sont tout de même présents. Les anthropologues ont naturellement été privilégiés dans la bibliographie. Mais on peut trouver également des travaux des disciplines connexes, sociologie (Tonda, Angoué), histoire (Bernault, Merlet, Ambourou-Avaro, Gray), droit (Agondjo-Okawe, Bourdes-Ogouliguendé), psychologie (Mamboundou-Mounguengi). La bibliographie se limite autant que possible aux références scientifiques et exclut donc les sources d'archive (archives missionnaires ou coloniales). Quelques rares missionnaires ont néanmoins été inclus pour la qualité de leurs travaux érudits : ainsi Lavignotte (1936) ou Trilles (1912, 1932), mais surtout Raponda-Walker (*passim*) qui fut le véritable pionnier des études anthropologiques, historiques et linguistiques au Gabon. Les récits de l'explorateur Paul Belloni du Chaillu (du Chaillu 1863 et 1868) ont en outre été inclus, étant donné la richesse et la précision des observations ethnographiques (il fut le premier à parler du Bwiti, et même à assister à une cérémonie chez les Masangu en 1865). La bibliographie comprend enfin quelques références non scientifiques (Ravalec 2004, Ravalec et alii 2004, Laval-Jeantet 2005a et 2005b, Birinda de Boudiégué 1952) qu'on consultera avec la plus grande prudence car ils relèvent bien davantage de l'ésotérisme occidental et du New-Age que du travail universitaire : mieux vaut donc les prendre comme des témoignages personnels. Concernant les types de références, n'ont été inclus que les travaux publiés, à l'exception des thèses de doctorat inédites (Gollnhofer 1973, Mba Bitome 1986, Nguema Obame 1976, Sillans 1967, Akendengue 1986, Mamboundou-Mounguengi 1984, Ntoutoume Mvie 1986, Nang Eyi 1982, Sallée 1985, Bourdes-Ogouliguendé 1972, Agondjo-Okawe 1967, Mba Ndzeng 2006). A côté des ouvrages et articles, on trouvera également quelques films documentaires (Sallée 1969, N'neng-alôr 1981, Cheyssial *passim*, Kellner 2002, Bonhomme 2003, Truffault 2006, Lebomin 2002) et des enregistrements sonores (Mayer & M'bene-Mayer 1991, Lebomin 2004b, Lebomin & Bikoma 2005b).

A porter un regard d'ensemble sur cette bibliographie, on constate l'importance décisive du Bwiti (ou Bwete), du fait du nombre des références concernant cette société initiatique. Les travaux sur le Bwiti s'articulent autour de deux axes. D'une part, les études sur le Bwete "traditionnel" des Mitsogo du Gabon central (Gollnhofer 1973, 1976, 1978a, 1978b, 1979a, 1983, 1984, 1987, 1997, Sillans 1967, Sallée 1969, 1985), ou de leurs voisins Gapinzi (Swiderski 1965). D'autre part et surtout, les études

sur le Bwiti “synchrétique” des Fang de l’Estuaire, qui occupent une place déterminante dans l’anthropologie religieuse du Gabon (Fernandez *passim*, et plus particulièrement Fernandez 1982, Balandier 1955 et 1957, Barabe 1982, Binet 1974, Binet et alii 1972, Bureau 1972 et 1996, Mary 1983a, 1983b, 1984, 1988, 1990, 1993a, 1993b, 1993c, 1993d, 1994a, 1995, 1997a, 1997b, 1999, 2000a, 2005, Mba Bitome 1986, Swiderski 1970, 1971, 1973a, 1973b, 1974, 1975, 1977, 1978a, 1978b, 1979, 1981a, 1981b, 1981c, 1982, 1984, 1990) et ont fortement contribué à orienter les problématiques de recherche autour du syncrétisme, du prophétisme, de la réaction à l’acculturation coloniale. Il n’existe en revanche qu’un seul article sur le Bwiti chez les Myene (Gaulme 1979) et aucun travail sur le Bwiti chez les Masangu, les Gisira ou les Bapunu où il est pourtant attesté depuis longtemps. Il n’y a en outre que peu de travaux sur le Bwete Misoko (Bonhomme 2005a, 2005b, 2006b), la branche thérapeutique du rituel, qui est aujourd’hui en pleine expansion y compris en milieu urbain, et cela au détriment de la branche originelle du Disumba qui reste plus villageoise.

Cette présence massive du Bwiti s’explique sans aucun doute par l’importance et la vitalité de cette tradition initiatique, originaire du Gabon central mais diffusée de nos jours dans la majeure partie du pays. Elle est néanmoins exagérée, dans la mesure où il existe aujourd’hui au Gabon de très nombreux autres rites initiatiques en activité. Pour donner un aperçu non exhaustif de cette richesse, on peut citer outre le Bwete et ses diverses branches (Disumba, Ndea, Misoko et ses sous-branches, Myobe, Ngonde, Sengedya, Mabundi) : les multiples initiations thérapeutiques fondées sur la possession (Ombwiri, Mbiri, Abandji, Elombo, Ombudi, Mbumba-iyano, Ologo, Mugulu, Abambo), les initiations qui servent à la fois de rites de passage à l’âge adulte et d’instrument de contrôle social, tant pour les hommes (Mwiri ou Mweli, Okukwe, Mongala, Kono, Mukuyi, Yasi, Mbete-Nguba ou Mbembele) que pour les femmes (Ndjembe, Bolo), les corporations initiatiques des “juges-historiens” coutumiers (Evovi, Nzego, Ndukwe), ou encore le Ngoyi des Kota, l’Onkira des Teke, l’Agombe-nero ou l’Elenge des Myene, le Ndjubi du Haut-Ogooué, le mouvement Mademoiselle, la danse De Gaulle, le Byeri et le Minkuk des Fang, le Modimu des pygmées Babongo, le Nziengi des pygmées Baka. Ces nombreux rituels initiatiques, qui se complètent, s’opposent ou se font concurrence, manifestent en outre une grande diversité formelle : rites religieux ou thérapeutiques, initiations masculines, féminines ou mixtes, rites de vision ou de possession, rite de passage ou parcours initiatique, initiation collective ou individuelle, obligatoire ou circonstancielle, rites périodiques ou occasionnels, etc.

Or, la majorité de ces rites initiatiques n’a encore jamais fait l’objet d’une étude sérieuse et approfondie. Il n’existe que de brèves références sur l’importante société initiatique du Mwiri (Gollnhofer & Sillans 1978 et 1981, Bonhomme 2005b : chap. X) et à peine quelques articles sur les nombreuses sociétés féminines de possession (Gollnhofer & Sillans 1974 et 1979b, Swiderski 1972, Mary 1983, plus une thèse non publiée en psychologie Mamboundou-Mounguengui 1984). En règle générale, on ne sait encore que très peu de choses sur les initiations féminines, notamment à cause d’un biais masculin dans l’anthropologie classique qui n’a pourtant aucune raison de perdurer. Il est ainsi particulièrement étonnant que l’on ne dispose d’aucune donnée détaillée sur le Ndjembe ou Nyembe (à part quelques observations succinctes dans

Dupuis 1983), alors même qu'il s'agit de la principale société initiatique féminine au Gabon où elle joue un rôle social, voire politique, de tout premier plan. Il n'existe en outre aucun travail sur les rituels pygmées (Modimu, Nziengi, controverse sur l'origine du Bwiti à chercher parmi les pygmées ou les agriculteurs bantu). Enfin, certains rites initiatiques comme le Byeri des Fang ont été un peu vite "enterrés" par une littérature scientifique déjà ancienne qui les a déclarés éteints, alors même qu'ils semblent avoir persisté ou du moins avoir repris dans l'histoire récente (voir le film de Truffault 2006).

Les recherches sur la modernité religieuse au Gabon ne doivent en outre pas être négligées au profit des traditions initiatiques les plus anciennes. D'une part, les rites initiatiques, aussi ancestraux soient-ils, font l'objet de transformations et sont pris dans des dynamiques sociales plus larges : infléchissement thérapeutique des initiations, importance grandissante de l'argent, individualisation du recours initiatique, dynamiques urbaines des rituels, syncrétismes locaux ou allogènes, atténuation de la logique lignagère de l'initiation, rôle politique des initiations, innovations, circulations et brassages religieux, etc. Autant de transformations contemporaines qui invitent à reprendre les travaux existants dont beaucoup sont déjà datés. D'un point de vue scientifique, l'idée d'une disparition progressive des traditions initiatiques sous les coups de boutoir de la modernité est donc entièrement erronée – même si c'est un lieu commun de l'idéologie locale. D'autre part, l'implantation du christianisme et ses dynamiques africaines ou transnationales (Pentecôtisme, Églises éveillées, etc.) doivent également faire l'objet d'investigations. Le sujet, délaissé pendant longtemps, fait aujourd'hui l'objet de travaux plus précis (Mary 1997b, 1998a, 1998b, 2000b, 2001a, 2001b, 2003). D'autres travaux ambitieux entendent replacer dans un même cadre global – celui du Gabon contemporain ou plus largement de l'Afrique centrale contemporaine – traditions rituelles et modernité religieuse (Tonda, Bernault, Angoué). Dans ces études sur la modernité religieuse au Gabon, on constate toutefois l'absence singulière (étant donné la nombreuse communauté ouest-africaine implantée au Gabon) de travaux sur l'Islam, sur les "marabouts", sur les communautés vaudou ou les autres cultes pratiqués par les immigrés au Gabon.

Plus encore que la somme des références existantes, les points aveugles et lacunes précédemment soulignés invitent en conclusion à poursuivre les travaux. Cette bibliographie n'a d'ailleurs pas d'autre ambition que de faciliter et orienter les recherches futures en indexant les références existantes et en pointant quelques nouvelles pistes d'investigation. Elle témoigne en définitive que le Gabon constitue un terrain ethnographique d'une remarquable richesse pour l'anthropologie des faits religieux.

Cette bibliographie comprend environ 220 titres.

\* \*  
\*

**Agondjo-Okawe, P.L.**

1967 *Structures parentales et développement*, Paris, thèse de doctorat de l'Université.

**Akendengue, P.-C.**

1986 *Religion et éducation traditionnelle en pays nkomi au XIX<sup>e</sup> siècle*, thèse de doctorat en anthropologie, Université Paris-5, Paris.

**Alexandre, P., Binet, J.**

1958 *Le groupe dit Pahouin (fang-boulou-beti)*, Paris, PUF.

**Alihanga, M.**

1979 « Rites de la mort au Gabon » in J. Guiart (éd.), *Les hommes et la mort. Rituels funéraires à travers le monde*, Paris, Le Sycomore - MNHN.

**Ambouroue-Avaro, J.**

1981 *Un peuple gabonais à l'aube de la colonisation: le bas Ogowè au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Karthala.

**Andersson, E.**

1953 *Contribution à l'ethnographie des Kuta*, Uppsala, Studia ethnographica Upsaliensia VI.

**Angoué, Cl.-A.**

2004 « La coutume du diable. Politique économique et institutions initiatiques au Gabon », *Rupture-solidarité*, n°5, pp.133-152.

2005 « Les "veuves joyeuses" et le diable civilisateur », *Rupture-solidarité*, n°6, pp.105-124.

**Assoumou Ndoutoume, D.**

2000 *Du Mvett*, Paris, L'Harmattan.

**Balandier, G.**

1955 *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Paris, PUF.

1957 *Afrique ambiguë*, Paris, Plon.

**Barabe, P.**

1982 « La religion d'iboga ou le Bwiti des Fangs », *Médecine tropicale*, vol. 12, n°3.

**Bernault, F.**

2005a « Magie, sorcellerie et politique au Gabon et au Congo-Brazzaville », in M. Mve Bekale, *Démocratie et mutations culturelles en Afrique noire*, Paris, L'Harmattan, pp.21-39.

2005b « Économie de la mort et reproduction sociale au Gabon », in O. Goerg & I. Mande, *Mama Africa. Hommage à Catherine Coquery-Vidrovitch*, Paris,

L'Harmattan, pp.203-218.

**2006** « Body, Power and Sacrifice in Equatorial Africa », *Journal of African History*, vol. 47, n°2, pp.207-239.

**Binet, J.**

**1972** *Sociétés de danse chez les Fang du Gabon*, Paris, ORSTOM.

**1974** « Drogue et mystique : le Bwiti des fang », in *Diogène*, n°86, pp.34-57.

**Binet, J., Gollhofer, O., Sillans, R.**

**1972** « Textes religieux du Bwiti-fang et de ses confréries prophétiques dans leurs cadres rituels », *Cahiers d'études africaines*, vol. 12, n°46, pp.197-253.

**Birinda de Boudiéguay, Prince**

**1952** *La Bible secrète selon les noirs*, Paris, Éd. des Champs-Élysées.

**Bonhomme, J.** (articles disponibles sur <http://julienbonhomme.ethno.free.fr>)

**2001** « A propos des usages rituels de psychotropes hallucinogènes (substances, dispositifs, mondes) », *Ethnopsy*, n°2, pp.171-190.

**2003** *Voir l'invisible. Une initiation au Bwete Misoko (Gabon)*, Film documentaire (France, 35 minutes).

**2005a** « Voir par-dessus. Sorcellerie, initiation et perception au Gabon », *Social Anthropology*, vol. 13, n°3, pp.259-273.

**2005b** *Le Miroir et le Crâne. Parcours initiatique du Bwete Misoko (Gabon)*, Paris, Éd. du CNRS.

**2006a** « Les tribulations de l'esprit blanc (et de ses marchandises). Voyages et aventures de du Chaillu en Afrique équatoriale », *Cahiers d'Etudes Africaines*, n°183 (sous presse).

**2006b** « Des pleurs ou des coups. Relations et affects dans l'initiation au Bwete Misoko (Gabon) », *Cahiers Systèmes de pensée en Afrique noire*, n°18 (sous presse).

**2006c** « Réflexions multiples. Le miroir et ses usages rituels en Afrique centrale », *Images re-vues*, n°4 (disponible en ligne sur <http://www.imagesre-vues.org>) (sous presse).

**2006d** « Portrait de Paul du Chaillu en esprit », in J.-M. Hombert & L. Perrois (éd.), *Les premières expéditions de du Chaillu au Gabon. Gorilles, cannibales et pygmées*, Paris, Éd. du CNRS (sous presse).

**2006e** « Transmission et tradition initiatiques en Afrique centrale », *Annales Fyssen*, n°21 (sous presse).

**Bourdes-Ogouliguendé, J.-A.**

**1972** *L'évolution du statut de la femme gabonaise : du droit traditionnel au droit moderne*, Thèse pour le doctorat d'état en droit, Université de Paris X.

**Bureau, R.**

**1972** *La religion d'eboga. (1. Essai sur le Bwiti fang. 2. Lexique du Bwiti fang)*, thèse de doctorat, Université de Lille-3, Lille.

**1996** *Bokayé! Essai sur le Bwiti fang du Gabon*, Paris, L'Harmattan.

### **Cheyssial, J.-Cl.**

**1997** *La nuit du Bwiti*, Film documentaire (France, 48 minutes), Latitude 16/35 et Maximum Vidéo.

**1998** *Le souffle de la forêt*, Film documentaire (France, 48 minutes), K Production et Maximum Vidéo.

**1999** *Secrets de femmes*, Film documentaire (France, 49 minutes), Digivision et Yves Planche.

**2000** *Le peuple de la forêt*, Film documentaire (France, 50 minutes), La Luna Productions.

### **Cinnamon, J.**

**1997** « “Quand Mademoiselle nous a saisis”. Pouvoir politique national, sorcellerie et identités locales dans le Nord-Est du Gabon », *Cahiers gabonais d'anthropologie*, n°1, pp.19-26.

**1998** « “Quand Mademoiselle nous a saisis”. Pouvoir politique national, sorcellerie et identités locales dans le Nord-Est du Gabon » (suite et fin), *Cahiers gabonais d'anthropologie*, n°2, pp.197-216.

**2002** « Ambivalent Power: Anti-Sorcery and Occult Subjugation in Late Colonial Gabon », *Journal of Colonialism and Colonial History*, vol. 3, n°3.

### **Collomb, G.**

**1979** « Les sept fils de Nzebi », *Journal des Africanistes*, vol. 49, n°2, pp.89-134.

**1983** « Fragments d'une cosmologie banzebi », *Journal des Africanistes*, vol. 53, n°1-2, pp.107-118.

### **Deschamps, H.**

**1962** *Traditions orales et archives au Gabon. Contribution à l'ethno-histoire*, Paris, Berger-Levrault.

### **du Chaillu, P.B.**

**1863** *Voyages et aventures en Afrique équatoriale*, Paris, Michel Lévy Frères. Réédition : Libreville - Paris, Centre Culturel Français - Saint-Exupéry, Sépia, 1996.

**1868** *L'Afrique sauvage. Nouvelles excursions au pays des Ashangos*, Paris, Michel Lévy Frères. Réédition : Libreville, éd. du LUTO, 2002.

### **Dupré, G.**

**1982** *Un ordre et sa destruction*, Paris, ORSTOM.

### **Dupuis, A.**

**1983** « Être ou ne pas être: Quelques sociétés de femme au Gabon », *Objets et Mondes*, vol. 23, n°1-2, pp.79-90.

**1996** *Njembé. L'initiation des filles chez les Nzébi (Gabon)*, Film documentaire (France, 19 minutes), CNRS audiovisuel.

**1997** « La vie spirituelle des femmes chez les Nzébi du Gabon » in L. Perrois (dir.), *L'esprit de la forêt. Terres du Gabon*, Paris / Bordeaux, Somogy Éditions d'art / Musée d'Aquitaine, pp.81-87.

**Falgayrettes, C.** (éd.)

**1986** *La voie des ancêtres*, Paris, Éditions Dapper.

**Faure, H.M.**

**1931** « Rites mortuaires chez les Mbere », *Journal de la Société des Africanistes*, vol. 1, n°1, pp.111-115.

**Fernandez, J.W.**

**1961** « Christian Acculturation and Fang Witchcraft », *Cahiers d'Etudes Africaines*, vol. 2, n°6, pp. 244-277.

**1963** « The Idea and Symbol of the Saviour in a Gabon Syncretist Cult », *International Review of Missions*, vol. 53, n°211, pp.281-189.

**1964** « African Religious Movements, Types and Dynamics », *Journal of Modern African Studies*, vol. 3, n°4, pp. 428-446.

**1965a** « Symbolic Consensus in a Fang Reformatory Cult », *American Anthropologist*, vol. 67, n°4, pp. 902-927.

**1965b** « Politics and Prophecy », *Practical Anthropology*, vol. 12, n°2, pp. 71-75.

**1966a** « Unbelievably Subtle Words. Representation and Integration in the Sermons of an African Reformatory Cult », *Journal of History of Religions*, vol. 6, n°1, pp. 43-69.

**1966b** « Revitalized Words from the Parrot's Egg and the Bull Who Crashes in the Krall », *Proceedings of the American Ethnological Society*, pp.53-64.

**1966c** « Principles of Opposition and Vitality in Fang Aesthetics », *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 25, n° 1, pp. 53-64.

**1970a** « The Exposition and Imposition of Order: Artistic Expression in Fang Culture » in M.C. Albrecht (ed.), *Sociology of Art and Literature*, New York, Praeger.

**1970b** « The Affirmation of Things Past: Alar Ayong and Bwiti as Movements of Protest in Central and Northern Gabon », in R Rotberg & A. Mazrui (eds), *Protest and Power in Black Africa*, New York, Oxford University Press.

**1972a** « Fang Representations Under Acculturation », in P. Curtin (ed.), *Africa and the West: Intellectual Responses to European Culture*, Madison, University of Wisconsin Press.

**1972b** « Tabernanthe Iboga: Narcotic Ecstasy and the Work of the Ancestors », in P.Furst, *Flesh of the Gods: The Ritual Use of Hallucinogens*, New York, Praeger. Traduction française : « Tabernanthe iboga. L'expérience psychédélique et le travail des ancêtres » in P. Furst (éd.), *La chair des dieux*,

Paris, Seuil, 1974.

- 1972c** « Equatorial Excursions. The Folklore of Narcotic Inspired Visions in an African Religious Movement », in R. Dorson (ed.), *African Folklore*, Garden City, Doubleday.
- 1976a** « Fang Reliquary Art: Its Quantities and Qualities », *Cahiers d'Etudes Africaines*, vol. 15, n°60, pp. 723-746.
- 1976b** « Dance Exchange in Western Equatorial Africa », *Dance Research Journal*, vol. 8, n°1, pp.1-7.
- 1978** « African Religious Movements », *Annual Review of Anthropology*, vol. 7, pp.195-234.
- 1980a** « Edification by Puzzlement », in I. Karp & C. Bird (eds), *Explorations in African Systems of Thought*, Bloomington, Indiana University Press.
- 1980b** « Reflections on Looking into Mirrors », *Semiotica*, vol. 30, n°1-2, pp.27-39.
- 1982** *Bwiti. An Ethnography of the Religious Imagination in Africa*. Princeton, Princeton University Press.
- 1986** « The Argument of Images and the Experience of Returning to the Whole », in V. Turner & E. Bruner (eds), *The Anthropology of Experience*, Urbana, University of Illinois Press.
- 1990** « The Body in Bwiti: Variations on a Theme by Richard Werbner », *Journal of Religion in Africa*, vol. 20, n°1, pp.92-111.
- 1991** « Embodiment and Disembodiment in Bwiti », in A. Jacobson-Widding (ed), *Body and Space: Symbolic Models of Unity and Division in African Cosmology and Experience*, Stockholm, Almqvist and Wiksell.
- 1992a** « What it is like to be a Banzie! On Sharing the Experience of an Equatorial Microcosm », in J. Gort & H. Vroom (eds), *On Sharing Religious Experience*, Grand Rapids, Eerdmans.
- 1992b** « What I learned from “The Parrot’s Egg” and “The Bull Who Crashes in the Kraal”: The Senses of Time-Binding and Turn-Taking in Being With the Other », in C. Ward Gailey (ed.), *Dialectical Anthropology*, Gainesville, University of Florida Press, pp.209-216.

**Fernandez, J.W., Fernandez, R.L.**

- 2001** « “Returning to the path”. The use of iboga(ine) in an equatorial african ritual context and the binding of time, space, and social relationships », *The Alkaloids*, vol. 56, pp.235-247.

**Fromaget, M.**

- 1986** « Contribution du Bwiti mitsogho à l’anthropologie de l’imaginaire : à propos d’un cas de diagnostic divinatoire au Gabon », *Anthropos*, vol. 81, n°1-3.

**Gaulme, F.**

**1979** « Le Bwiti chez les Nkomi. Associations culturelles et évolution historique sur le littoral gabonais », *Journal des Africanistes*, n°49, pp.37-87.

**1980** « Anyambye : Note sur l'évolution religieuse en Afrique centrale », in *l'Ethnographie*, vol. 75, n°3, pp.263-83.

**1981** *Le pays de Cama. Un ancien état côtier du Gabon et ses origines*, Paris, Karthala.

**1988** *Le Gabon et son ombre*, Paris, Karthala.

#### **Gollnhofer, O.**

**1973** *Les rites de passage de la société initiatique du Bwete chez les Mitsogho. La manducation de l'iboga*, thèse de doctorat en sciences humaines, Université Paris-Sorbonne, Paris.

**1986** « Contrôle social et sanctions chez les Mitsogho », *Droit et cultures*, pp.148-158.

#### **Gollnhofer, O., Sillans, R.**

**1965** « Recherche sur le mysticisme des Mitsogho, peuple de montagnards du Gabon central », in D. Zahan (éd.), *Réincarnation et vie mystique en Afrique noire*, Paris, PUF, pp.143-173.

**1973** « Aspects du phénomène de consensus dans la psychothérapie ghetsogho » in G. Dieterlen, *La notion de personne en Afrique noire*, Paris, CNRS, pp.545-563.

**1974** « Phénoménologie de la possession chez les Mitsogho », *Psychopathologie africaine*, vol. 10, n°2, pp.187-209.

**1975** « Cadres, éléments et techniques de la médecine traditionnelle tsogho. Aspects psychothérapeutiques », *Psychopathologie africaine*, vol. 11, n°3, pp.285-321.

**1976** « Aspects phénoménologiques et initiatiques de l'état de déstructuration temporaire de la conscience habituelle chez les Mitsogho du Gabon », *Psychopathologie africaine*, vol. 12, n°1, pp.45-75.

**1978a** « Le symbolisme chez les Mitsogho. Aspects de l'anthropomorphisme dans la société initiatique du Bwete », in *Systèmes de signes. Textes réunis en Hommage à Germaine Dieterlen*, Paris, Hermann, pp.223-241.

**1978b** « Symbolisme et prophylaxie chez les Mitsogho (Gabon) », *Anthropos*, vol. 73, n°3-4, pp.449-460.

**1978c** « Tsâmbo, texte rituel de guérison chez les Mitsogho », *L'Ethnographie*, n°1, pp.45-53.

**1979a** « Aperçu sur les pratiques sacrificielles chez les Mitsogho. Mythes et rites initiatiques », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, n°4, pp.168-174.

**1979b** « Phénoménologie de la possession chez les Mitsogho (Gabon). Rites et techniques », *Anthropos*, vol. 74, n°5-6, pp.737-752.

**1981** « Le mythe de la découverte du génie de l'eau chez les Mitsogho »,

*L'Ethnographie*, vol. 77, n°84, pp.37-46.

**1983** « L'iboga, psychotrope africain », *Psychotropes*, vol. 1.

**1984** « Pratiques sacrificielles chez les Mitsogho du Gabon », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, n°7, pp.175-186.

**1987** « Essai d'approche du concept et du mécanisme des "objets-médiateurs" chez les Mitsogho (Gabon) », in S. de Ganay & alii (éds.), *Ethnologiques. Hommages à Marcel Griaule*, Paris, Hermann, pp.157-165.

**1995** « Thanatopraxie et inhumation chez les mitsogo », *Thanatologie*, vol. 29, n°103-104, pp.149-162.

**1997** *La mémoire d'un peuple. Ethno-histoire des Mitsogho, ethnie du Gabon central*, Paris, Présence Africaine.

**Gollnhofer, O., Sillans, R., Sallée, P.**

**1975** *Art et artisanat tsogho*, Paris, ORSTOM.

**Gray, C.**

**2002** *Colonial Rule and Crisis in Equatorial Africa. Southern Gabon ca.1850-1940*, Rochester, University of Rochester Press.

**Idiata, D.-F.**

**1994** « Perception et traitement de la maladie chez les Masangu (Gabon) », *Pholia*, vol. 9, pp.101-119.

**Kellner, G.**

**2002** *Iboga, les hommes du bois sacré*, Film documentaire (France, 53 minutes), Production Art Line Films.

**Kwenzi Mikala, J.T.**

**1997** *Mumbwanga*, Libreville, Éd. Raponda-Walker.

**Laboratoire Universitaire de la Tradition Orale**

**2000** *Le Bwiti du Gabon. Séminaire interdisciplinaire du 8 au 13 mai 2000*, Université Omar Bongo, Libreville.

**2001** *Racines, masques et vision. Un voyage initiatique à travers le Gabon*, Libreville, Éditions du LUTO.

**Laburthe-Tolra, P.**

**1991** *Fang*, Paris, Éditions Dapper.

**Laval-Jeantet, M.**

**2005a** *Paroles d'un enfant du Bwiti : Les enseignements d'Iboga*, Paris, L'Originel.

**2005b** *Voyage en Iboga*, Paris, L'Esprit frappeur.

**Lavignotte, H.**

**1936** *L'Evur, croyance des Pahouins du Gabon*, Paris, Société des Missions Évangéliques.

**Le Testu, G.**

**1930** « Étude sur le fétiche N'Gwéma », *Bulletin de la Société des Recherches Congolaises*, n°12, pp.73-76.

**Lebomin, S.**

**2002** *Les Tsogho du Gabon. Le culte du Bwiti*, Film documentaire (France, 15 minutes), Laboratoire d'Ethnomusicologie du Musée de l'Homme.

**2004a** *Musiques Bateke – Mpa Atege (Gabon)*, Paris, Sépia (avec un CD audio).

**2004b** *Chants Atege (Gabon)*, Enregistrements audio, OCORA / Radio France.

**Lebomin, S., Bikoma, F.**

**2005a** *Musiques Myènè. De Port-Gentil à Lambaréné (Gabon)*, Paris, Sépia (avec un CD audio).

**2005b** *Chants Myènè (Gabon)*, Enregistrements audio, OCORA / Radio France.

**Leyimangoye, J.-P.**

**1976** *Olende ou le Chant du monde*, Libreville - Montréal, Ministère de l'éducation nationale de la République gabonaise - Beauchemin.

**Laboratoire Universitaire de la Tradition Orale**

**2001** *Racines, masques et vision. Un voyage initiatique à travers le Gabon*, Libreville, éditions du LUTO.

**Mamboundou-Mounguengui, S.**

**1984** *Mugulu: Aspects psychopathologiques*, thèse de doctorat, Université Paris-13. Paris.

**Mary, A.**

**1983a** « L'alternative de la vision et de la possession dans les sociétés religieuses et thérapeutiques du Gabon », *Cahiers d'études africaines*, n°91, pp.281-310.

**1983b** *La naissance à l'envers*, Paris, L'Harmattan.

**1984** « Riti e credenze del Gabon » in *Prometeo*, n°5.

**1987** « Sorcellerie bocaine, Sorcellerie africaine : le social, le symbolique et l'imaginaire », *Cahiers du Laboratoire de Sociologie Anthropologique de l'Université de Caen*, n°7, pp.125-173.

**1988** « Le schème de la naissance à l'envers: scénario initiatique et logique de l'inversion », *Cahiers d'études africaines*, n°110.

**1990** « Quand le masque triomphe du visage : dramaturgie chrétienne et bricolage rituel », *Internationale de l'Imaginaire*, n° 14, pp.135-164.

**1993a** « Le rituel initiatique du Bwiti : mémoire collective et bricolage », *Studia Africana*, n°4, pp.7-22.

**1993b** « Le travail symbolique des prophètes d'eboga : logiques syncrétiques et entre-deux culturel », *Cahiers d'études africaines*, vol. 33, n°4.

**1993c** « Le métissage des héros chrétiens », *Religiologiques* (Montréal), n°8, pp.73-94.

- 1993d** « Los ritos de iniciacion del Bwiti », in L. Mallart-Guimera (ed.), *Ser hombre, ser alguien*, Publicacions d'Anthropologia Cultural n°10, Universitat Autonoma de Barcelona, pp.95-112.
- 1994a** « Les ruses identitaires du prophète africain », in A. Mary (éd.), *Identités à l'épreuve de l'incertitude*, Caen, Presses de l'Université de Caen, pp.135-171.
- 1994b** « Le Blanc vu d'ailleurs ou l'Autre des autres », in A. Mary (éd.), *Barbares et sauvages*, Caen, Presses Universitaires de Caen, pp.13-24
- 1995** « Le Bwiti d'Afrique Equatoriale », in *Guide Encyclopédique des Religions*, Paris, Bayard - Le Centurion.
- 1997a** « Le travail rituel des cultes du Gabon, l'exemple du Bwiti des Fang », in L. Perrois (dir.), *L'Esprit de la Forêt. Terres du Gabon*, Paris / Bordeaux, Somogy Éditions d'art / Musée d'Aquitaine.
- 1997b** « De la communauté des initiés à la religion des convertis: le religieux anthropologique en question », in G. Michelat (éd.), *Le religieux des sociologues*, Paris, L'Harmattan.
- 1998a** « Le voir pour y croire: expériences visionnaires et récits de conversion », *Journal des Africanistes*, vol. 68, n°1-2, pp.173-196.
- 1998b** « La diabolisation du sorcier et le réveil de Satan », *Religiologiques*, n°18, pp.53-77.
- 1999** *Le défi du syncrétisme. Le travail symbolique de la religion d'eboga (Gabon)*, Paris, EHESS.
- 2000a** *Le bricolage africain des héros chrétiens*, Paris, Cerf.
- 2000b** « Voyage initiatique et errance prophétique: du nomadisme à la fondation », *Social Compass*, vol. 47, n°1, pp.77-92.
- 2000c** « Anges de Dieu et esprits territoriaux : une religion africaine à l'épreuve de la transnationalisation », *Autrepart*, n°14, pp.71-89.
- 2001a** « La violence symbolique de la Pentecôte gabonaise », in A. Corten & A. Mary (éds.), *Imaginaires politiques et pentecôtismes, Afrique-Brésil*, Paris, Karthala.
- 2001b** « From one Syncretism to an other: Culture of Trance and Charisma of Delivrance », *Social Compass*, vol. 48, n°3, pp.315-331.
- 2003** « Parcours visionnaires et passeurs de frontières », *Anthropologie et société*, vol. 27, n°1, pp.111-130.
- 2005** « Le Bwiti à l'heure du village global », *Rupture-solidarité*, n°6, pp.83-103.

#### **M'bene-Mayer, B.**

- 1983** Le conflit Tradition-Modernisme. Etude expérimentale d'une modalité gabonaise : implications anthropologiques de la maladie et de son traitement, mémoire 3è cycle IEDES, université Paris-1.

#### **Mayer, R.**

- 2001** « Les masques », *M'Bolo*, n° 45, pp.26-31.

**2006** *Anthologie des instruments de musique du Gabon*, Libreville, Laban/Unesco.

**Mayer, R., M'bene-Mayer, B.**

**1991** Textes du livret *Fang*, enregistrements audio. CD, Musée Dapper.

**Mayer, R., Voltz, M.**

**1988** « Approches de la danse minkuk », *Revue Gabonaise des Sciences de l'Homme*, n°1, pp.257-322.

**Mba Bitome, J.**

**1986** *Influence de la religion iboga sur la médecine traditionnelle et les soins de santé au Gabon*, thèse de doctorat en anthropologie, Université Lyon-2.

**Mba Ndzeng, L.**

**2006** « Para-société » et pouvoir politique au Gabon, thèse de doctorat en anthropologie, Université Paris-5, Paris.

**Mbah, J.-F.**

**1997** *Spectacle et idéologie dans la posthémorragie au Gabon*, Libreville, CERGEP - Éditions Udéziennes.

**Mebiame Zomo, M. M.**

**2001** Le travail symbolique sur l'imaginaire de la mort chez les Fang : analyse des conceptions religieuses, bwitistes, catholiques et pentecôtistes, mémoire de maîtrise d'anthropologie, université Omar Bongo.

**Merlet, A.**

**1990a** *Le pays des trois estuaires (1471-1900). Quatre siècles de relations extérieures dans les estuaires du Muni, de la Mondah et du Gabon*, Libreville - Paris, Centre Culturel Français - Saint-Exupéry, Sépia.

**1990b** *Légendes et histoire des Myene de l'Ogooué*, Libreville - Paris, Centre Culturel Français - Saint-Exupéry, Sépia.

**1990c** *Vers les plateaux de Masuku (1866-1890). Histoire des peuples du bassin de l'Ogooué, de Lambaréné au Congo, au temps de Brazza et des factoreries*, Libreville - Paris, Centre Culturel Français - Saint-Exupéry, Sépia.

**1991** *Autour du Loango (XIV-XIX<sup>ème</sup> siècle). Histoire des peuples du sud-ouest du Gabon au temps du royaume de Loango et du "Congo français"*, Libreville - Paris, Centre Culturel Français - Saint-Exupéry, Sépia.

**Nang Eyi**

**1982** *Approche du Mvet: d'après les traductions de Tsira Ndong-Ndoutoume*, thèse de doctorat, Université Paris-4, Paris.

**Ngolet, F.**

**2000** « Ideological manipulations and political longevity : the power of Omar Bongo in Gabon since 1967 », *African Studies Review*, vol. 43, n°2, pp.55-71.

**Nguema Obame, P.**

**1976** *La tradition de la danse chez les Fang du Gabon*, thèse de doctorat en lettres, Université de Strasbourg, Strasbourg.

**1983** *Aspects de la religion fang*, Paris, Karthala.

**N'neng-alôr, J.**

**1981** Histoire des peuples du Gabon : les Baka. Film 16 mm couleur, Radiodiffusion Télévision Gabonaise chaîne 1, 20 minutes.

**Ntoutoume Mvie, M.**

**1986** *La vie religieuse des fang au Gabon*, thèse de doctorat, Université Paris-8, Paris.

**Okoumba-Nkoghe**

**1990** *Olendé : une épopée du Gabon*, Paris, L'Harmattan.

**Orango-Berre R.**

**2002** *Arts premiers du Gabon. Sculptures célèbres*, Libreville, éd. Raponda-Walker.

**Perrier, A.**

**1988** *Gabon, Un réveil religieux (1935-1937)*, Paris, L'Harmattan.

**Perrois, L.**

**1968** « La circoncision Bakota (Gabon) », *Cahiers ORSTOM (série sciences humaines)*, vol. 5, n°1.

**1969** *Le Bwete des Kota Mahongwe du Gabon. Note sur les figures funéraires des populations du bassin de l'Ivindo*, Libreville, ORSTOM.

**1972** *La statuaire fang (Gabon)*, Paris, ORSTOM.

**1979** « Rites et croyances funéraires des peuples du bassin de l'Ogooué », in J. Guiart (éd.), *Les hommes et la mort. Rituels funéraires à travers le monde*, Paris, Le Sycomore.

**1992** *Les chefs-d'œuvre de l'art gabonais au Musée des arts et traditions de Libreville*, Libreville, Rotary Club de Libreville-Okoumé.

**1997** *L'esprit de la forêt. Terres du Gabon*, Paris / Bordeaux, Somogy / Musée d'Aquitaine (sous la direction de L. Perrois).

**Raponda-Walker, A.**

**1998a** *Au pays des tsoغو*, Libreville, Éd. Raponda-Walker. Éd. originale 1910.

**1998b** *La mémoire du Gabon*, Libreville, Éd. Raponda-Walker. Éd. originale 1937.

**2002** *Notes d'histoire du Gabon*, Libreville, Éd. Raponda-Walker. Éd. originale 1960.

**Raponda-Walker, A., Sillans, R.**

**1962** *Rites et croyances des peuples du Gabon*, Paris, Présence Africaine.

**1996** *Les plantes utiles du Gabon*, Libreville - Paris, Centre Culturel Français Saint-Exupéry - Sépia. Éd. originale 1961.

**Ravalec, V.**

2004 *Ngenza, cérémonie de la connaissance*, Paris, Presses de la Renaissance.

**Ravalec, V., Paicheler, A., Mallendi**

2004 *Bois sacré. Initiation à l'iboga*, Paris, Au Diable Vauvert.

**Rich, J.**

2001 « "Leopard men", slaves, and social conflict in Libreville (Gabon), c.1860-1879 », *International Journal of African Historical Studies*, vol.34, n°3.

**Sallée, P.**

1969 *Disumba. Liturgie musicale des Mitsogho du Gabon Central*, Film documentaire (France, film 16mm, N&B, 50 minutes), Production SERDDAV.

1978 *Deux études sur la musique du Gabon*, Paris, ORSTOM.

1985 *L'arc et la harpe. Contribution à l'histoire de la musique du Gabon*, thèse de doctorat, Université Paris 10-Nanterre, Paris.

**Sillans, R.**

1967 *Motombi: récits et énigmes initiatiques des Mitsogho du Gabon central*, thèse de doctorat en études africaines, Université Paris-Sorbonne, Paris.

**Swiderski, S.**

1965 « Le Bwiti, société d'initiation chez les Apindji du Gabon », *Anthropos*, vol. 60, pp.541-576.

1966 « Les agents éducatifs traditionnels chez les Apindji », *Revue de psychologie des peuples*, vol. 21, n°2, pp.194-220.

1970 « La harpe sacrée dans les cultes syncrétiques du Gabon », *Anthropos*, vol. 65, n°5-6, pp.833-857.

1971 « Notes sur le Ndeya Kanga, secte syncrétique du Bouiti au Gabon », *Anthropos*, vol. 66, pp.81-119.

1972 « L'Ombwiri, société d'initiation et de guérison au Gabon », *Studi e materiali di storia delle religioni*, Bari, Dedalo libri, vol. 1, pp.125-205.

1973a « La poésie religieuse des sectes syncrétiques au Gabon », *Religioni e Civiltà*, vol. 2, pp.407-464.

1973b « Notes biographiques sur les fondateurs et les guides spirituels des sectes syncrétiques au Gabon », *Anthropologica*, vol. 15, n°1, pp.37-87.

1974 « Remarques sur la philosophie religieuse des sectes syncrétiques du Gabon », *Revue canadienne des études africaines*, vol. 8, n°1, pp.45-43.

1975 « Aperçu sur la Trinité et la pensée triadique chez les Fang du Gabon », *Revue canadienne des études africaines*, vol. 9, n°2, pp.235-257.

1977 « La fonction psychologique et socio-religieuse des drogues sacrées au Gabon », *Journal of Religion in Africa*, vol. 8, n°2.

1978a « Le rite de la renaissance spirituelle dans la religion Bouiti (Gabon) »,

*Anthropos*, vol. 73, pp.845-886.

- 1978b** « Histoire de la religion Bouiti », *Forschungen zur Anthropologie un Religion Geschichte*, n°5.
- 1979** « Les récits bibliques dans l'adaptation africaine », *Journal of Religion in Africa*, vol. 10, pp.174-233.
- 1981a** « Les visions d'iboga », *Anthropos*, vol. 76, pp.393-429.
- 1981b** *La Poésie populaire et les chants religieux du Gabon*, Ottawa, éd. de l'Université d'Ottawa.
- 1981c** « Nzé Ndong Jean-Rémy, fondateur de la communauté Erendzi Duma », *Journal of Religion in Africa*, vol. 12, n°3.
- 1982** « Le rite mortuaire pour un initié au Bouiti », *Anthropos*, vol. 77, pp.741-754.
- 1984** « Ekang Ngoua, réformateur religieux au Gabon », *Anthropos*, vol. 79, pp.627-635.
- 1990** *La religion Bouiti. Volume 1. Histoire*, Toronto, Legas.

#### **Tonda, J.**

- 2000** « Capital sorcier et travail de Dieu », *Politique africaine*, n°79, pp.48-65.
- 2002a** « Économie des miracles et dynamiques de "subjectivation / civilisation" en Afrique centrale », *Politique Africaine*, n°87, pp.20-44.
- 2002b** *La guérison divine en Afrique centrale (Congo, Gabon)*, Paris, Karthala.
- 2004a** « La figure invisible du Souverain moderne », *Rupture*, n°5, pp.181-216.
- 2004b** « Fétichisme et criminalité électorale au Gabon. La violence du Souverain moderne », in P. Quantin (ed.), *Voter en Afrique. Comparaisons et différenciations*, Paris, L'Harmattan, 2004.
- 2005** « Derrida, le Diable, les fantômes et les miroirs anormaux africains », *Politique africaine*, n°97, 2005.
- 2005** « La télévision, le regard des morts et le pouvoir politique à Libreville », *Rupture-solidarité*, n°6, pp.53-79.
- 2005** *Le Souverain moderne. Le corps du pouvoir en Afrique centrale (Congo, Gabon)*. Paris, Karthala.

#### **Trilles, H.**

- 1912** *Le totémisme chez les Fan*, Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.
- 1932** *Les pygmées de la forêt équatoriale*. Paris, Bloud & Gay, 1932.

#### **Truffault, Ph.**

- 2006** *Tête de reliquaire fang*, Film documentaire (France, 26 minutes), Program33.

#### **Tsira Ndong Ndoutoume**

- 1970** *Le Mvett*, Paris, Présence africaine.
- 1993** *Le Mvett. L'homme, la mort et l'immortalité*, Paris, L'Harmattan, 1993.

**Wagner, A.**

**1986** *Aspects des médecines traditionnelles du Gabon*, Toulouse, Éditions Universelles.

**Zame Avezo'o, L.**

**2005** « La néo-oralité au Gabon. Analyse de la figure du serpent dans les légendes urbaines » in *Aspects de l'oralité africaine*, Paris, Karthala, pp.229-250.

**Zwe Nguema**

**1972** *Un Mvet*, Paris, Armand Colin.

## ACTUALITE DE L'ANTHROPOLOGIE GABONAISE

### Soutenance de thèse de Ludovic Mba Ndzeng à René Descartes – Paris 5 (Sorbonne, 2 juin 2006)

Ludovic Mba Ndzeng a été le premier lauréat du DEA de Sciences Sociales (Option Anthropologie africaine) de l'UOB en 1998. Il s'est inscrit ensuite en thèse à Paris 5 sous la direction de Philippe Laburthe Tolra. Il vient de la soutenir sous le titre « Para-société et pouvoir politique au Gabon » devant un jury composé, outre son directeur de thèse, des professeurs Dominique Desjeux (Paris 5), Raymond Mayer (UOB, Libreville), Lionel Obadia (Lyon 2) et Marc Mvé-Bekale (maître de conférences à Reims Champagne-Ardennes).

Voici quelques extraits du prérapport de Lionel Obadia permettant de se faire une idée sur les contenus et les articulations de la thèse produite. « La thèse s'organise en une série de chapitres articulés selon un principe logique et chronologique, qui vise à montrer l'existence, chez les Fang, de conceptions dualistes (le « visible » et l'« invisible ») qui, loin de diviser le monde en deux parties distinctes, interfèrent perpétuellement dans le déroulement de la vie ordinaire, une interférence continue qui se manifeste en particulier dans le domaine de l'exercice du pouvoir politique.

Un premier chapitre est dévolu à l'analyse de catégories sémantiques fang comme éclairage sur l'« univers de la para-société » et passe en revue des notions (*evu*, *abum*, *mgbô*, *nnem*, *mmiomio*...) dont toute l'ambiguïté et l'ambivalence transparaissent dans l'analyse de leur localisation, de leurs propriétés, de leur positionnement dans les classes d'entités, des statuts sociaux (*ngengan*) et des usages associés (entourant l'éveil, le façonnage et le contrôle de l'*evu*, et les moyens symboliques conjuratoires et/ou propitiatoires comme le *bian* ou le *nkuk*). Cette première partie montre la richesse de l'univers symbolique des Fang et la bonne connaissance qu'en a le candidat, quoique ce dernier ait tendance à accentuer le trait culturaliste, confinant parfois au primitivisme. Les premiers liens sont tissés entre ordre symbolique et ordre social, à travers notamment la parenté et la place de l'*evu* dans la transmission intergénérationnelle, et par l'ambivalente « promesse » *akia*. Le second chapitre s'efforce de montrer les liens entre « para-société » et parenté, et, comme le précédent, consiste en une série d'informations sur la morphologie locale de la parenté pour souligner les rapports entre la sorcellerie et la conflictualité sociale, considérée comme suscitée par la proximité qu'imposent les liens de consanguinité.

Une seconde partie, elle-même divisée en deux chapitres, aborde cette fois la présence de l'invisible dans le politique : sous la forme de signes, de symboles, mais aussi et surtout du soupçon permanent qui pèse sur les hommes politiques, s'agissant notamment de « crimes rituels » ou d'« esclavage mystique » supposés renforcer leur pouvoir ou sa persistance. Une double idée est alors défendue : la sorcellerie est non seulement un ingrédient permanent de la société fang, mais elle surgit dans des situations de déséquilibre social et psychologique, notamment celles induites par les

transformations économiques du pays sous influence occidentale. Dans les deux cas, elle est attachée à la question du pouvoir, un argument d'ailleurs trop longuement développé : le soupçon de sorcellerie et les recours à des œuvres surnaturelles auraient gagné à être ramassés, le propos s'étend en longueur, et est parsemé à la fois de choses déjà connues (les liens entre pouvoir et sorcellerie) de suggestions intéressantes mais non abouties (une théorie des pouvoirs, la contextualisation aux changements sociaux et économiques), de quelques platitudes (« le sang c'est la vie », « voir couler le sang, c'est la mort ») et d'extensions conceptuelles (Mauss, encore et toujours) ou comparatistes parfois périlleuses (il y a du sacrifice dans toutes les sociétés humaines... sic !). On s'interroge alors : les crimes dits « rituels » sont-ils bien de cette catégorie ? sont-ils alors des « sacrifices » ?

L'ultime partie reprend enfin le thème principal et présente, dans un chapitre 5, quelques cas analysés à partir d'une documentation littéraire et iconographique de seconde main qui montre à la fois la réalité des crimes et le soupçon de ritualisme. Le chapitre 6 reprend encore une fois le thème du politique pour redire les liens forts avec la sorcellerie, toujours fondé sur une documentation de presse (relayant des « légendes urbaines »), et souligner les manipulations ordinaires de l'invisible dans la vie politique et sociale à des fins instrumentales, et des faits tirés de la vie politique récente. La conclusion explore alors les « modèles d'imaginaire politique » pour démontrer, par comparaison, l'inversion des rapports de domination visible – invisible entre le Gabon et la France. [...]

En clair, on aurait pu s'attendre à une analyse de *représentations* au-delà des pratiques reconstituées sur une base documentaire. Malgré ses imperfections, et quelques points qui demeurent encore obscurs au lecteur – familier de la sorcellerie mais non spécialiste de l'aire étudiée – ce mémoire reflète un travail de longue haleine ainsi que de réelles qualités d'analyse. C'est un vrai travail anthropologique (mais finalement extrêmement peu ethnographique), avec un effort mené d'un bout à l'autre pour articuler perpétuellement les informations aux interprétations, et pour donner une logique à la démonstration (même si elle balbutie quelque peu, mais le sujet nécessitant des allers-retours permanents entre les thèmes traités pouvait-il éviter ce piège ?), en poursuivant une vraie *thèse*. Pour l'ensemble de ces raisons, le rapporteur émet un avis favorable pour la soutenance. »

Recruté au département d'anthropologie de l'UOB en juillet 2006, Ludovic Mba Ndzeng est appelé à accompagner la formation dispensée dans le sens d'une diversification et d'une spécialisation progressives, et pour commencer, en renforçant les enseignements d'anthropologie politique.

## INDEX GENERAL DES CAHIERS

La pagination des *Cahiers* étant continue d'un numéro à l'autre, le chiffre en gras permet de se reporter directement au numéro des *Cahiers* qui comporte la pagination de la référence recherchée.

- Afrique **2** 135 - **3** 247, 255 - **4** 369, 379, 395  
 Afrique centrale **1** 74, **3** 79  
 Afrique du Sud **4** 441  
 Ambaama (cf. Obamba) **1** 27, **2** 154, 185  
 Anthropologie (critique) **4** 411, 441, 447  
 Anthropologie juridique **2** 135 **10**  
 Anthropologie de la santé **7** 723  
 Archéologie **2** 167, **4** 377  
 Architecture **4** 387  
 Art **2** 155  
 Bantu **2** 217, **3** 247, **4** 387  
 Bois **2** 127  
 Byéri **2** 155  
 Café **2** 127  
 Caoutchouc **2** 127  
 Céramique **2** 167  
 Chefs **1** 27, **2** 185  
 Clans **14**  
 Codes culturels **3** 255  
 Collections **2** 155  
 Congo **1** 27  
 Conte **1** 93, **3** 255  
 Côte d'Ivoire **4** 441  
 Culture **4** 369  
 Développement **1** 7  
 Droit coutumier **3** 135 **10**  
 Droit traditionnel **2** 135 **10**  
 Economie **2** 127  
 Ecosystèmes **1** 7  
 Educatifs (systèmes) **3** 287  
 Egypte **4** 377  
 Entreprise **2** 127  
 Ethnicité **11**  
 Ethnie **11**  
 Ethnoarchéologie **2** 167  
 Ethno-art **2** 154  
 Ethnobiologie **3** 307  
 Ethnoculture **11**  
 Ethnoéconomie **2** 127  
 Ethnohistoire **1** 19, **2** 72, **1** 85  
 Ethnolinguistique **3** 247  
 Ethnolittérature **1** 93, **2** 55  
 Ethnologie **4** 447  
 Ethnomédecine **3** 267 **7** 725  
 Ethnomusicologie **3** 270 **5** 485  
 Ethnopédagogie **3** 287  
 Ethnopharmacologie **7** 773  
 Ethnosociologie **3** 299  
 Ethnocience **2** et **3**  
 Ethnologie **3** 317  
 Ethnozoologie **3** 307  
 Expositions **2** 155  
 Fang **2** 155 **5**, **6**, **7**, **10**, **13**  
 Forêt **15**  
 France **2** 155  
 Gabon **1** 19, 27, 41, 61, 93, **2** 127, 135, 154, 167, 175, 185, 197, 217, **3** 247, 279, 307, 317, **4** 447  
 Gestion **1** 7, **2** 127  
 Haut-Ogooué **1** 27, **2** 185  
 Héritage **1** 35  
 Histoire **1** 61, **2** 185, **13**, **16**  
 Histoire traditionnelle 119, **2** 197  
 Interdits **1** 7  
 Irvingia gabonensis **2** 175  
 Kota **2** 154  
 Lambaréné **2** 167  
 Libreville **3** 267  
 Lignages **14**  
 Linguistique **1** 61, **3** 247, 307  
 Logiques sociales **3** 255  
 Mademoiselle **1** 19, **2** 197  
 Mahongwè **1** 93, **3** 255  
 Manguier sauvage (voir Irvingia)  
 Matrilinéarité **1** 35  
 Mesangu (voir Sangu)  
 Messianisme **1** 19, **2** 197  
 Méthodes **8**, **9**  
 Migrations **1** 61  
 Mimbare **1** 19, **2** 197  
 Modernité **1** 7  
 Mossi **4** 369  
 Mozambique **4** 431  
 Musées **2** 155  
 Mythe **1** 41 **6** 605  
 Mythes fondateurs **4** 399  
 Narrative (logique) **3** 255  
 Ndumu **1** 61  
*Ngî* **2** 155  
 Nzèbi **1** 41  
 Obamba (voir Ambaama)  
 Ogooué **2** 185  
 Ogooué-Ivindo **1** 19, **2** 197  
 Oiseaux **3** 307

Okondja **1** 27  
Olfactogic **3** 327  
Pain d'odika **2** 175  
Passé **2** 185  
Patrilinéarité **1** 35  
Patrimoine **2** 127  
Pharmacopée traditionnelle **2** 175, **3** 267  
Phytothérapie **7** 789  
Poissons **3** 307  
Politique **1** 19, **2** 197  
Polymorphisme socioculturel **1** 35  
Post-colonial **1** 19, **2** 197  
Pratiques et représentations sociales **1** 93  
Prophétisme **1** 19, **2** 197  
Punu **2** 155 **7**, **8**, **14**  
Pygmées **3** 297, **4** 399  
Regroupement de villages **1** 7  
Regroupements **1** 27  
Religion synchrétique **1** 19  
Religion synchrétique **2** 197  
Sahara **4** 377  
Sangu (cf. Mesangu) **2** 217  
Sciences sociales **4**  
Scissions **1** 27  
Sébé **2** 185  
Sorcellerie **1** 19, **2** 197  
Statut **2** 175  
Structure sociale **1** 41  
Succession **1** 35  
Temps **2** 217  
Théorie **12**  
Tradition **1** 7  
Tradition orale **1** 61  
Villages **1** 7, 27  
Wandji (Wanzi) **3** 27, **2** 189, 226  
Zambe **1** 93

Saisie : les auteurs

Mise en page et montage éditorial : Julien Bonhomme

Montage technique et mise en ligne de  
l'édition électronique : Brigitte Meuyo

Site : [www.anthropologie-gabon.org](http://www.anthropologie-gabon.org)

**1<sup>er</sup> tirage 10/2006**