

L'ANTHROPOLOGIE AU RISQUE DES RELIGIONS MONDIALES¹



André Mary

Cet article se propose de faire le point sur le défi théorique et pratique que représente pour l'anthropologue africaniste d'aujourd'hui l'irruption, sur « son terrain », de nouvelles formes transnationales de religiosité (fondamentalisme islamique, évangélique ou pentecôtiste) et la nécessité de faire face à un régime de pluralisme religieux bien éloigné de la belle tolérance païenne. Une des caractéristiques communes de la transnationalisation des religions du centre ou de la périphérie, au moins vue d'Afrique, c'est en effet son ignorance ou son refus de tout cosmopolitisme², autrement dit la cohabitation joyeuse, le cumul ou encore le métissage entre cultures religieuses hétérogènes au sein du village global. Le problème n'est donc pas seulement celui que pose la mondialisation de certaines mouvances religieuses au regard des habitudes et des « réserves » traditionnelles de l'ethnologue ; il s'agit aussi de la confrontation culturelle entre diverses modalités d'engagement des individus par rapport aux choses religieuses (initiation/conversion) et les formes de socialisation différenciées qu'elles engendrent (cultes, églises, réseaux).

L'hybridité religieuse de l'Afrique contemporaine

La modernité qui pouvait caractériser les mouvements religieux qui ont émergé à partir des années 1930 en Afrique n'a plus d'évidence au regard de l'effervescence religieuse des années 1980. La modernité religieuse, ici comme ailleurs, se conjugue au pluriel sans qu'on sache s'il faut y voir un excès de modernité (surmodernité ?) ou un nouveau régime de la modernité (postmodernité ?). Le nouveau paysage religieux associe de façon troublante prétention universaliste et particularisme (du genre Église africaine Universelle de...), rationalisation éthi-

1. L'expression « religion mondiale » fait penser à la *Weltreligion*, au sens weberien du terme qui désigne, par opposition à *Volksreligion*, « une religion qui a réussi à attirer à elle un grand nombre de fidèles, au-delà des limites assignées à un peuple particulier » (Grossein 1996 : 100). Mais Grossein souligne à juste titre que la traduction française de *Weltreligion* par « religion du monde » entretient la confusion avec l'idée de religion « intra-mondaine ». Il ajoute que *Weltreligion* ne peut être traduit par « religion universelle », car le terme évoque également chez Weber « l'idée d'une religion dont l'importance la situe sur le plan de *Weltgeschichte*, de l'histoire mondiale » (*ibid.*) (à l'exemple du judaïsme). Pour nous le terme qualifie moins certaines religions (les grandes) qu'une situation généralisée de « mondialisation » des religions et de coprésence systématique des formes de religiosité.

2. Sur cette différence entre « transnationalisation » d'une culture territoriale périphérique et pratique du « cosmopolitisme », voir Hannerz 1992.

que et technologique des visions du monde et diabolisation de l'autre, retour à la pureté des traditions et bricolage personnel, religion du Livre et culture de la transe, fondamentalisme sectaire et individualisation du régime des croyances. La notion de contemporanéité religieuse qui tend à prendre le relais de celle de modernité dans le discours anthropologique s'appuie sur un double constat : 1) les acteurs religieux vivent désormais par le biais des médias et des échanges dans un seul et même horizon d'expérience et au rythme d'une même temporalité ; 2) simultanément, la mondialisation encourage la cohabitation ou le télescopage en un même lieu, dans un même temps, d'une multiplicité d'univers religieux (Augé 1994)³. On assiste à la fois à la transnationalisation de certaines cultures religieuses (pas seulement occidentales comme le pentecôtisme, mais aussi orientales comme le bouddhisme, indiennes comme le chamanisme ou néo-africaines comme le vaudou) et à une fragmentation à l'extrême des identités religieuses liée au souci d'indigénisation ou de reterritorialisation.

Le christianisme n'a jamais eu une telle dimension planétaire et dans le même temps une telle pluralité, notamment par le biais de ce mouvement d'évangélisation « à l'envers » qui conduit un christianisme réactivé par ses relectures africaines à investir les capitales européennes et américaines (on pense au pentecôtisme ghanéen à Amsterdam, au Christianisme Céleste béninois à Paris ou au succès de Monseigneur Milingo à Rome [Gerrie ter Haar 1996]). Dans le même temps, les villes africaines deviennent les terres de mission des néo-pentecôtismes brésiliens ou même coréens, ou encore les Africains redécouvrent les valeurs spirituelles de leur négritude par le biais des mouvements « noirs » américains. L'effet des interactions et des emprunts en tout genre conduit certains cultes néo-traditionnels à adopter le modèle d'église (on pense à l'Église de Fa du Nigeria ou à l'Église Yoruba aux États-Unis) ou à l'inverse les églises chrétiennes établies à s'approprier le style religieux des groupes charismatiques, les ressources de la spiritualité orientale ou les formes africaines de la délivrance. On aboutit ainsi à l'édification d'un même monde, ou d'un même marché religieux, en même temps qu'à la réaffirmation de différences parfois infinitésimales mais exclusives.

La mondialisation religieuse affecte surtout la scène urbaine mais elle ne peut faire oublier le poids de l'histoire des recompositions locales. Les églises harriste, kimbanguiste ou Aladura, issues des mouvements religieux dits « modernes » sont devenues dans la période postcoloniale d'authentiques traditions nationales. Elles constituent désormais un patrimoine ethnique et culturel à vocation universelle qui attire l'intérêt des intellectuels et dispose de la protection des hommes politiques. Prises dans le jeu de l'interaction, ces églises sont obligées en quelque sorte de se mettre au goût du jour. Leur souci d'adaptation au contexte global et international les engage, entre autres, dans un vaste procès de codification des croyances, de rationalisation des pratiques et de formalisation des organisations, comme l'illustre l'évolution de l'Église kimbanguiste. Face aux attaques des églises

3. À noter la filiation évidente de ce paradigme de la contemporanéité par rapport au geste anthropologique de changement d'échelle ou de recontextualisation de l'objet ethnologique posé en son temps par Balandier.

évangéliques et pentecôtistes qui tendent à les rejeter du côté des « syncrétismes » (au même titre que le catholicisme romain) (Meyer 1998 pour l'exemple du Ghana), ces églises africaines d'inspiration prophétique réactivent également la culture de Réveil, méthodiste ou pentecôtiste, qui a généralement marqué leur fondation. Ainsi l'Église du Christianisme Céleste — d'origine béninoise, fondée en 1947, héritière des églises Aladura qui sont nées du grand Réveil des années 1920 au Nigeria — affirme aujourd'hui plus que jamais sa dimension d'église « charismatique », et l'influence évangélique se fait particulièrement sentir dans la vie des paroisses nigérianes (Mary 1999).

Les dissidences sectaires et les « réveils religieux » de la mouvance protestante n'ont pas attendu en effet les années 1980 pour trouver un écho direct sur les terres africaines ; on pense aux Assemblées de Dieu qui s'installent dès les années 1920 en Afrique de l'Ouest (Burkina-Faso), au Kitawala du Congo, version syncrétique du Watch Tower américain (Témoins de Jéhovah) et aux Réveils religieux d'inspiration méthodiste ou pentecôtiste qui ont touché les missions protestantes de nombreux pays africains dans les années 1930 et 1940 (Gabon 1935-1937, Congo 1947). Mais le défi actuel prend une tout autre ampleur. Les églises baptistes, méthodistes, pentecôtistes ou apostoliques implantées de longue date, sont bousculées sur leur propre terrain (effusion de l'esprit, glossolalie, imposition des mains, guérison miraculeuse, etc.) par les nouvelles offres religieuses évangéliques ou néo-pentecôtistes. Enfin, le catholicisme romain, déjà engagé dans une vaste politique dite d'« inculturation », est soumis à un processus de recomposition qui passe par la reconnaissance plus ou moins officielle des groupes de « renouveaux » charismatiques et des pratiques de discernement, d'où un certain flou dans les frontières.

L'importation massive, surtout en milieu urbain, des nouvelles « sectes » ou églises d'inspiration étrangère s'accompagne, par scission ou par mimétisme, de la création d'églises locales ou nationales de la même mouvance. Le processus intense de segmentation et de scission au sein des églises, notamment au moment des successions de prophètes ou fondateurs, engendre une multiplicité d'appellations (par exemple, Église du Saint-Esprit en Afrique, Communauté des Églises du Saint-Esprit en Afrique, Église Unie du Saint-Esprit en Afrique) qui n'empêche pas les filiations et ne met pas fondamentalement en cause l'unité théologique et surtout liturgique. L'éclatement, la diversité, se conjuguent très bien avec la profonde redondance et l'homogénéité des pratiques (lieux et objets rituels, costumes cérémoniels, hiérarchie des statuts et rôles). Mais dans leur prétention à mettre fin au privilège des produits locaux africains — cultes traditionnels ou églises syncrétiques — par le biais de leur diabolisation et du recours à des liturgies particulièrement bruyantes et spectaculaires, les nouvelles églises contribuent à renforcer l'impression d'un marché thérapeutique et religieux pluriel, en pleine effervescence, ouvert à une multiplicité de producteurs : guru, mahatma, pasteurs, par exemple.

Les effets de miroir entre cette religiosité africaine contemporaine et le pluralisme du champ magico-religieux traditionnel créent le trouble. La conversion à la modernité religieuse des prophétismes et syncrétismes de la période coloniale les

conduisait à revendiquer pour les Noirs le statut de « vraie religion » et d'église reconnue nationalement, alors qu'aujourd'hui le modèle institutionnel des églises « blanches », en réalité celui des églises catholiques, se trouve pris dans la tourmente de mouvements contradictoires et divergents qu'on ne peut assimiler pour autant à un processus homogène de désinstitutionnalisation du religieux. La multiplication des églises par les voies de la scission interne, de la dissidence ou de la diffusion des nouveautés étrangères s'inscrit autant dans la tendance structurelle à la scissiparité des sectes protestantes que dans la logique segmentaire inhérente aux cultes de la tradition africaine.

L'omniprésence de l'Esprit dans le quotidien des sociétés urbaines de l'Afrique d'aujourd'hui n'est pas non plus sans évoquer cette fameuse immanence des esprits ancestraux et des génies territoriaux censée caractériser les sociétés rurales traditionnelles. Le langage religieux alimente les chasses aux sorcières du discours politique autant que ses rituels de confession et de repentance ; le souci de la guérison et de la maladie est au cœur des itinéraires individuels et familiaux de conversion ; la diabolisation du monde de l'argent ouvre sur les promesses d'une réussite miraculeuse émanant de la seule puissance de l'Esprit saint. Même le petit commerce utilise pour ses enseignes le retour de Jésus ou les appellations christiques : Pressing du Christ, Criste Coiffure, Chambre de commerce des frères en Christ. Le langage christique participe de toutes les manifestations publiques et des multiples formes de la vie associative. Difficile de savoir si cette métaphore générale du religieux chrétien relève d'une nouvelle ruse mimétique d'appropriation du monde des Blancs ou témoigne d'une hybridation fondamentale des sphères de l'existence qui s'inscrit dans la continuité d'un monde enchanté. Se trouve confortée l'image d'une Afrique à la fois « naturellement » religieuse, toujours prête à accueillir les dieux des autres et profondément « païenne », que la coupure de la modernité n'aurait jamais effleurée.

L'ethnologue en mission dans les églises

Les religions « mondiales » de l'Afrique contemporaine associent un ancrage territorial et une religiosité d'esprit communautaire à de grands rassemblements exceptionnels de masse ou à un fonctionnement en réseau, national et international. Comment une pratique ethnographique respectant l'unité de lieu et de temps, travaillant sur des communautés d'appartenance ou des groupes d'interconnaissance relativement localisés, peut-elle appréhender cette nouvelle donne ?

Dans mon itinéraire ethnographique en Afrique équatoriale, je relève au moins trois types de situation d'enquête correspondant à trois types de socialisation de la vie culturelle ou religieuse. L'étude de l'organisation et de la vie rituelle de cette société initiatique masculine qu'est le Bwiti traditionnel (tsogho ou eshira) du Sud-Gabon est inséparable de la structure sociale du village et de la division entre les sexes et les générations. Les cérémonies d'initiation ou de retrait de deuil qui rassemblent les initiés autour du temple mobilisent la place du village comme scène rituelle et la forêt environnante comme lieu d'épreuve et de révélation du secret initiatique. Elles s'articulent sur les événements qui rythment la vie sociale du groupe (la naissance, la mort, les saisons). Si les hommes contrôlent

l'accomplissement du rituel, les femmes et les non-initiés, reclus dans leur case ou admis à certains moments comme spectateurs, ne sont pas en dehors du temps et de l'espace symbolique de cette micro-société villageoise (Mary 1983).

Dans le Bwiti réformé des Fang, qui est né dans les années 1950 dans l'espace périurbain de la capitale, l'ethnologue est confronté cette fois à une communauté d'adeptes, hommes et femmes, qui se rassemble pour quelques jours dans un espace rituel aménagé et circonscrit, au sein des villages ou des quartiers, sous la responsabilité d'un chef de culte pour accomplir une cérémonie prévue selon un calendrier annuel des fêtes. La petite communauté des initiés se structure relativement en marge de la société globale et le travail cérémoniel doit composer avec les contraintes externes du travail agricole ou salarial; mais en dehors du temps cérémoniel, ces individus ou ces noyaux familiaux forment un groupe dispersé d'interconnaissance et d'entraide fondé sur la parenté symbolique.

L'église du Christianisme Céleste⁴ ou les Assemblées de Dieu du Gabon imposent à leurs fidèles une vie culturelle intense de prière toute la semaine malgré les contraintes de la vie salariale, scolaire ou domestique. Elles rassemblent dans leurs temples, au moins lors du culte dominical, des masses plus importantes de plusieurs centaines de personnes, et encore plus lors des campagnes d'évangélisation. Dans cette foule, tout le monde ne se connaît pas et les « frères en Christ » qui s'assemblent appartiennent à une multiplicité de familles, d'ethnies et même de nationalités différentes (on peut y voir quelques Européens) vivant majoritairement en milieu urbain. Par le biais des trajectoires d'immigration, des obligations religieuses, des missions ou des fonctions exercées par certains, ou encore des visites de pasteurs étrangers, les individus vivent au rythme de réseaux d'échanges nationaux et internationaux. Même le fidèle de base (la vieille « maman ») peut se retrouver, par « la grâce de Dieu », à certains moments de l'année, par exemple lors des pèlerinages sur les lieux saints, dans une sorte de « village global » ou de tour de Babel, comme la « Cité Céleste » d'Imeko au Nigeria pour les Célestes.

On ne peut pas dire que le mouvement est unilatéral et que l'on passe d'une religiosité locale et ancestrale ancrée dans des relations d'appartenance familiale, villageoise ou de voisinage, à une religiosité de masse trouvant un lieu d'expression à sa mesure dans l'anonymat de hangars sommairement aménagés, d'anciennes salles de cinéma abandonnées ou de stades loués pour la circonstance. Dans une commune distance par rapport aux rendez-vous dominicaux des églises instituées ou établies, se croisent ou cohabitent bel et bien deux mouvements: un mouvement de massification qui correspond à un certain type de prosélytisme et de campagne missionnaire où l'on fait vibrer les foules dans le cadre d'une liturgie

4. L'implantation initiale de cette église a sans doute facilité son expansion dans les autres pays d'Afrique (Côte d'Ivoire, Togo, et Gabon, Congo, où nous l'avons connue) et dans les banlieues européennes (Londres, Paris). Elle est née en effet à cheval entre le Bénin francophone (où le prophète fondateur Samuel Bilewu Oschoffa est né d'un père et d'une mère de citoyenneté dahoméenne mais d'origine yoruba) et le Nigeria anglophone (où l'Église est très représentée, à tel point que le prophète y a finalement immigré).

collective faite de chants et de prédications tonitruantes aussi bien que de témoignages spectaculaires de miracles et de guérisons ; et un mouvement de re-communautarisation misant sur l'initiative des petits groupes de prière, d'assemblées de quartier ou d'églises « de maison ».

Mais les regroupements communautaires des soirées de semaine n'empêchent pas les fidèles de rejoindre les églises-mères lors du culte dominical, à moins que ces groupes informels ne se muent en églises se dotant d'une liturgie spécifique sous la conduite de laïcs inspirés ou de pasteurs auto-proclamés. La dimension « progressiste » et « œcuméniste » de ces « assemblées » d'entraide et d'échange, souvent à l'initiative des professions intellectuelles, peut aussi, compte tenu de l'offre thérapeutique qu'elles apportent et du « combat spirituel » dans lequel elles sont engagées, dissimuler une façon de renouer avec les associations, confréries, ou sociétés traditionnelles, en pleine indépendance ou en parfaite cohabitation avec les appartenances d'église.

À l'heure où les acteurs religieux se déplacent d'une capitale africaine à une autre parfois pour des raisons économiques, mais sur la base de réseaux religieux transnationaux, où les itinéraires religieux des membres d'une même église témoignent d'une mobilité individuelle et d'un cumul de lieux de référence éclatés, où la culture de pèlerinage impose des voyages internationaux, l'ethnologue doit élargir son « terrain » à l'espace de circulation et d'interconnaissance des sujets sur lesquels il enquête. Dans cette ethnographie migrante et multilocalisée, le risque existe de sombrer dans l'enquête journalistique ou le tourisme religieux. La culture de réseau qui se nourrit de la fréquentation des mêmes lieux de référence, de la mémoire des mêmes événements marquants de l'histoire de l'Église, de l'entretien des relations d'interconnaissance nouées dans les migrations et les pèlerinages, prend le relais de la maîtrise des codes culturels locaux et des secrets initiatiques. Un témoignage de conversion au Christianisme Céleste recueilli à Brazzaville vous parle autant du contexte local du quartier de Poto-Poto que de la naissance de l'Église en Côte d'Ivoire, des tribulations de son arrivée dans la banlieue parisienne en Seine-Saint-Denis ou des souvenirs liés à la fréquentation du Pasteur Prophète dans son quartier de Lagos ; autrement dit, l'histoire individuelle s'inscrit dans l'histoire globale de l'Église. Bien sûr, les pièges de l'illusion biographique entretenue par l'affinité avec une population de convertis lettrés et de travailleurs migrants qualifiés, autant que le privilège accordé aux entretiens avec des pasteurs ou des évangélistes tirant tout leur prestige de leur inscription dans des réseaux internationaux, peuvent aussi conduire à ignorer la vie quotidienne du fidèle de base qui doit se contenter de la lecture à voix haute, à la fin des cultes, du courrier des missionnaires étrangers, retraduit dans sa langue maternelle.

L'investissement ethnographique de la vie de telle ou telle paroisse ou assemblée locale reste essentiel pour mieux prendre la mesure de la routinisation des actes cultuels de la communauté des fidèles, mais aussi pour vivre, dans l'accompagnement du groupe des élus, la préparation, les épreuves, les révélations d'un voyage de pèlerinage sur la tombe du prophète ou les moments forts de prière et de guérison miraculeuse d'une campagne d'évangélisation. La rupture proclamée avec le confort d'une ethnographie de petites unités, communautés naturelles ou

groupes d'interconnaissance relativement délimités, fait désormais partie de la tradition anthropologique. Mais comment appréhender ce qui se joue dans ces grands moments de rassemblement et d'émotion savamment orchestrés où l'histoire individuelle par le biais de la révélation d'un témoignage personnel ou d'une soudaine entrée en transe sous l'impulsion de l'Esprit, participe à la construction de l'événement collectif de la rencontre ? Les pasteurs pentecôtistes sont de grands spécialistes de la relation masse-individu, de cet art de l'interpellation « personnelle » du malade souffrant de tel symptôme « singulier », invité à se reconnaître au cœur de l'anonymat de la foule, et à témoigner de son expérience. Sur les ondes radiophoniques se nouent des rencontres médiatisées, virtuelles, et en même temps très intimes entre le pasteur speaker et l'auditeur. Comment trouver l'échelle d'observation adéquate qui permette de saisir cette articulation singulière de l'identité individuelle et de l'identité collective, articulation qui n'est que partiellement récupérable par le biais du récit de vie et de la construction de l'individualité biographique rétrospective, et nullement réductible à l'individualité statistique des réponses par questionnaire⁵ ?

Écriture ethnographique et religions du Livre

La culture de réseau des religions « mondiales » passe par la circulation et l'appropriation de textes écrits et bien sûr le premier d'entre eux, la Bible. Les longues heures passées à recueillir auprès des vieux des villages ou des maîtres d'initiation, par bribes, avec patience et force détours, les récits d'origine et de création du monde, à les transcrire et à les traduire, ne s'imposerait plus dans cette situation puisque le texte fondateur, réponse ultime à toutes les questions, est censé être déjà là, accessible en droit à tout un chacun, sans médiation⁶. Un « frère en Christ » se doit d'avoir toujours sa Bible avec soi, il ne parle qu'en citant les versets qui donnent autorité à sa parole, véritable litanie et signe emblématique.

Vu d'Europe ou d'Amérique on a beaucoup souligné la dimension émotionnelle, expérientielle et anti-intellectuelle d'une culture charismatique et pentecôtiste renouant avec les ressources d'expression de la culture noire américaine (transe, vision, rêve). Son succès auprès des populations africaines s'en trouve facilité. Sans doute, mais la référence ostentatoire au texte biblique au sein même d'une liturgie orale et le fondamentalisme évangélique, qui est une composante tout aussi importante de cette culture, font appel à un habitus lettré qui, en Afrique, ne va nullement de soi. Il sélectionne de fait une population scolarisée qui est parfois, au sein des familles, la première à accéder au livre et à l'écriture.

-
5. L'enquête « ethnographique » de Gutwirth (1998 : 230) sur un phénomène encore peu présent en Afrique, le télévangélisme, illustre le même genre de difficulté puisque le phénomène oblige à pratiquer une observation « duale » : assister aux réunions animées par les prédicateurs ou à l'enregistrement des séances en studio et suivre les programmes télévisés du point de vue de l'individu face à son écran.
 6. Cet argumentaire « fondamentaliste » est régulièrement mis en avant par les « convertis », mais il va de soi que les modes de lecture du texte biblique et ses usages rituels (qui renouent parfois avec l'habitus initiatique) constituent un vaste chantier ethnographique (Gifford 1987).

Dans une église africaine comme le Christianisme Céleste, il ne manque pas de textes mettant d'emblée en regard les prescriptions liturgiques (le déchaussement dans les lieux saints), les statuts et grades reconnus (apôtres, docteurs, prophètes), la liste des charismes (vision, guérison), ou les interdits (manger du porc, exposer les cadavres dans l'église), avec les références bibliques appropriées. La transcription des révélations du prophète concernant les principales innovations liturgiques remplacent les mythes d'origine des rites ; la codification écrite, éventuellement en plusieurs langues, des séquences de chants, de prières, de lectures bibliques, à respecter pour chaque culte inscrit dans le calendrier annuel, visent à mettre fin aux aléas de la transmission orale ou aux dérives de la mémoire gestuelle du rituel.

Pour échapper à l'ennui que suscite le déroulement d'une liturgie dominicale parfaitement codifiée et profondément répétitive, l'ethnologue trouve souvent une « porte de sortie » avec ce qui se passe dans les coulisses de l'église, dans les lieux de confession, dans les salles de consultation et de vision, et plus généralement dans les séances de guérison qui rassemblent en semaine de petits groupes de prière et de délivrance. Ces moments de consultation clinique forment une véritable niche d'observation ethnographique qui donne accès aux formes du charisme des pasteurs ou prophètes guérisseurs, à un traitement par cas qui nous replonge dans les histoires de famille et de sorcellerie, et surtout à des pratiques qui, sous couvert de « délivrance », renouent avec l'arsenal magico-religieux des traditions divinatoires locales. Reste que la Puissance de l'Esprit saint fait table rase des fameux savoirs naturalistes populaires ou des pharmacopées que toute une ethnomédecine s'est appliquée à recueillir. De même, le recours au schème global et unique de la diabolisation des démons familiaux tend à ignorer toute la subtilité des registres traditionnels d'interprétation du mal et la vision de l'Esprit dispense de l'écoute individuelle de l'histoire du malheur.

Le contraste entre les conditions d'une ethnologie du secret de la parole initiatique et le travail ethnographique dans le milieu des « convertis » est également frappant. Dans les mouvances religieuses où la « conversion » est une catégorie très présente, active et structurante dans tous les discours des membres, il n'existe aucun problème à se prêter à un récit de conversion en bonne et due forme. L'exercice fait partie de la pratique de tout converti qui s'y prépare d'ailleurs par la prière ; il se doit de porter « témoignage » de la « grâce » qui lui a été accordée et d'essayer de convertir les autres à son tour. Le prosélytisme de l'action missionnaire, dans ses stratégies les plus médiatiques, se nourrit de ces récits publics, oraux ou écrits, qui se veulent à la fois personnels et exemplaires, et dont la presse et les éditions religieuses se font largement l'écho.

L'ethnographie de la conversion est donc plus immédiate que l'ethnographie de l'initiation, puisque celle-ci est en principe préservée par la loi du secret initiatique et impose traditionnellement de longs détours, mais la spontanéité du témoignage des convertis s'intègre dans une nouvelle règle du jeu que l'ethnologue doit maîtriser. Le langage de l'« expérience » est un des lieux communs de ce discours et il y a quelque problème à en épouser les termes au point d'en faire, comme certains anthropologues, une donnée transcendante et discriminante qui

introduirait à un nouveau régime du religieux (Poewe 1989). La conversion, dans la culture méthodiste ou pentecôtiste, s'inscrit dans une rhétorique « expérientielle » qui impose la référence au vécu personnel et singulier du sujet et le sentiment intérieur d'un profond changement d'identité, d'une rupture de vie entre un passé réprouvé et un avenir plein de promesse. Par ailleurs, le récit de l'expérience initiatique qui se pratique dans certains cultes comme le Bwiti n'a jamais eu pour but de « se raconter », puisque qu'il vient sanctionner la conformité de ce que le néophyte raconte avec ce que savent les initiés confirmés (Mary 1998a). Mais le « témoignage » du converti, même s'il est parfois étonnamment intime, ne relève pas non plus d'une culture du « souci de soi ». Tout témoignage est soigneusement enchâssé dans la rhétorique d'un discours qui comporte sans doute pour le sujet une dimension performative, mais qui s'adresse autant à ceux qui l'écoutent ou le lisent, et notamment à l'inconverti qu'est l'ethnologue. En tout cas, le témoignage du converti ne saurait tenir lieu d'histoire de vie.

Arguments d'image et dispositif filmique

La tendance à la normalisation des croyances et des pratiques cohabite parfaitement avec le souci d'affirmation d'un christianisme africain dans la plupart des églises indépendantes africaines : dans l'Église Harriste de Côte d'Ivoire, dans l'Église du Christianisme Céleste et particulièrement dans l'Église Kimbanguiste officielle du Zaïre, comme en témoignent la fondation d'une Faculté de Théologie Kimbanguiste et la circulation de documents ronéotypés du genre *Essence de la Théologie Kimbanguiste* (MacGaffey 1994 ; Jules-Rosette 1996). Cette normalisation est solidaire d'une stratégie de reconnaissance à part entière par les instances internationales et notamment par le Conseil des Églises Mondiales, une stratégie qui engage ces églises dans un mouvement inverse de celui qui inspire les politiques d'inculturation du catholicisme romain. Mais les effets de cette quête d'universalité n'ont rien d'univoque. Il est ainsi manifeste que les églises africaines sont plus préoccupées de fixer dans des textes les consignes liturgiques, les interdits rituels, les règlements intérieurs ou les structures légitimes d'organisation et de fonctionnement de l'institution que d'élaborer une théologie avec ses dogmes et ses règles morales⁷.

Les récits de conversion pour leur part font souvent référence à des écrits qui empruntent très librement au stock indifférencié des éditions et publications des groupes missionnaires, des sociétés, instituts, alliances ou presses bibliques, qui disposent depuis longtemps, en Europe et en Afrique, d'un réseau de diffusion très organisé et de nombreuses librairies implantées dans les principales villes africaines. Les ouvrages, les petites brochures, la presse, que l'on trouve dans ces librairies « chrétiennes » ou « évangéliques » contribuent à véhiculer une culture biblique globale, « œcuménique », qui veut ignorer les frontières entre les églises. Un ethnographe doit aujourd'hui intégrer à son terrain d'enquête ces lieux d'édition

7. Il est d'ailleurs significatif que les deux textes de référence au sein de l'Église du Christianisme Céleste, *Lumière sur le Christianisme Céleste* (Porto Novo 1972) et la *Constitution Bleue* (Lagos 1980), soient rédigés sous forme d'articles juridiques et dans l'esprit d'une constitution.

et pratiquer la fréquentation régulière de ces librairies que l'on retrouve d'une capitale à l'autre. Une des caractéristiques de cette littérature populaire de brochure des petites boutiques de trottoir est de faire une large place à une vision du monde moderne dominée par le combat entre les armées de Satan et la puissance du sang de Jésus. Cette démonologie généralisée qui tient lieu de théologie est surtout transmise par le biais quasi exclusif de témoignages vivants, racontés à la première personne (par exemple, *Rescapé de l'Enfer, Délivré des puissances des ténèbres*), qui fournissent un corpus de matériaux précieux pour comprendre l'imaginaire du mal qui habite le quotidien africain (Meyer 1995 ; Mary 1998b). La théologie « narrative » des voyages de conversion ou des récits de confession diabolique véhiculés par la littérature des églises prophétiques et évangéliques échappe néanmoins à toute codification théologique rigoureuse.

Une situation ambiguë naît de la rencontre entre certaines églises prophétiques africaines ; il s'agit de celles qui s'inscrivent dans une trajectoire d'appropriation de l'écriture à partir des ressources d'une culture orale sensible aux arguments d'images et d'une mouvance pentecôtiste cherchant plutôt à se libérer de l'intellect et du concept pour retrouver une religiosité émotionnelle et visuelle. Pour l'anthropologue qui recherche un « système de croyances » ou une théologie systématique, le défi n'est pas nouveau. La pensée par images représente une ressource courante dans les situations d'acculturation, et l'entreprise missionnaire l'a d'ailleurs largement utilisée pour diffuser son message. Les premiers anthropologues qui ont travaillé sur les formes rhétoriques du discours des prophètes ou des églises africaines, notamment à partir des corpus des chants et des sermons retranscrits, ont mis en évidence les limites et les contrefaçons d'une lecture trop intellectualiste associant la lettre et le concept.

Une autre culture de l'image s'est évidemment généralisée par le biais du rôle grandissant de la photographie et de la caméra dans les cérémonies et cultes en tout genre. En Afrique désormais, toute manifestation officielle mais aussi toute cérémonie, fête religieuse ou familiale, comporte son équipe de photographes, de cadres ou de preneurs de son. Cette omniprésence de l'appareillage technique, photographique ou filmique, ne pose manifestement aucun problème dès que l'autorisation officielle en est accordée. Il serait même impensable pour un individu de manifester la moindre indisposition face à l'œil souvent insistant de la caméra à partir du moment où il participe à cette cérémonie et que les autorités concernées ont donné leur aval. La liturgie est en effet « objectivement » perturbée par le dispositif filmique et prend parfois le pas sur l'attention, la présence, le recueillement qui sont par ailleurs attendus et rappelés « rituellement » par les gardiens. L'usage de la « télé-vision » ou de l'écoute sur cassette vidéo ou audio des scènes cérémonielles (parfois en simultané) est très courant et transforme ainsi le culte en une sorte de réalité virtuelle⁸.

Dans les cultes ou offices religieux, l'ethnologue est donc désormais précédé, accompagné ou doublé par des photographes ou cadres qui occupent le terrain

8. Voir Marshall (1998) ; l'auteur y évoque l'usage liturgique d'un circuit fermé de télévision qui n'a pas d'autre fonction que de permettre aux fidèles de cumuler la vision directe et la « télévision » du déroulement du culte.

et font en quelque sorte partie intégrante de la scène liturgique. À peine entré dans un lieu de culte, le chercheur, qui ne peut passer inaperçu et qui est en général attendu, se voit lui-même placé sous l'œil de la caméra, avant d'y placer les autres. Pour autant, il devient difficile de justifier sa présence dans ces lieux sans l'accompagnement de la caméra, et une certaine frustration, incompréhension, ou même suspicion s'empare du public face au chercheur observateur qui se contente d'assister passivement à un culte et de prendre quelques notes sur un carnet. L'appareil photo, comme la caméra, incarne paradoxalement, pour les uns comme pour les autres, une sorte de médiation protectrice contre le « mauvais œil » ou l'indécence du voyeur.

La liberté dont peut disposer celui qui détient une caméra ou un appareil photographique constitue une autre source d'étonnement. Tout se passe comme si l'homme-appareil pouvait impunément transgresser toutes les règles et tous les interdits en matière de place, de circuit ou de posture que le fidèle, l'assistant ou l'officiant ordinaire se doivent de respecter et que rappellent les gardiens : à la limite, dans certaines églises, même le Saint des saints, normalement réservé aux plus hauts dignitaires, peut être impunément violé ou ignoré (sauf par une femme...). Dans toute cette affaire, le chercheur se révèle souvent bien timide, bien discret, bien gauche ; on l'invite paradoxalement à en faire plus en lui indiquant ce qu'il doit prendre, le lieu et le moment opportun. Que dire lorsqu'on propose spontanément au chercheur tel ou tel enregistrement audio ou vidéo qui pourrait lui permettre de faire l'économie d'une observation directe, fastidieuse ou éprouvante, par exemple d'une séance de délivrance, ou de suppléer à son absence à telle cérémonie du calendrier!

D'où le sentiment de ne plus s'appartenir ou de décider de son entreprise mais d'être pris au piège d'une mise en scène où votre présence est plus que jamais programmée, intégrée, votre rôle attendu, ce qui bien sûr ne va pas sans malentendu. Le comble est la facilité avec laquelle, une fois acquis l'accord de l'autorité, on peut vous introduire avec quasi-exhortation à filmer et à enregistrer dans des lieux qu'on pourrait penser réservés à l'intimité ou au secret le plus strict. On pense aux consultations qui se déroulent dans la salle des visions du Christianisme Céleste ou sur le parvis de l'église, où se retrouvent la personne consultante, le ou les visionnaires et le reporter. Les problèmes de vie de la personne, le caractère privé, intime, personnel ou conjugal des problèmes évoqués (adultère, procréation, jalousie entre femmes) ne constituent en rien un obstacle à la présence d'un tiers, d'un magnétophone, d'une caméra. Point question ici de secret à conserver ou d'intimité personnelle à respecter, et les scrupules éventuels de l'ethnographe paraissent incongrus. Une fois entré dans le cercle communautaire de l'Église, tout se donne à voir, à entendre, à enregistrer, et les enjeux qui entourent traditionnellement l'accès aux choses religieuses, et qui faisaient toute l'aventure ethnographique, se dissolvent.

L'enquête ethnologique chez les « croyants »

Tout se passe donc comme si la règle du jeu du travail ethnographique était profondément modifiée ; que le problème n'était plus tant pour le chercheur de

surmonter les obstacles de l'accès à l'information, que de savoir comment gérer cette inflation de documentation écrite et audiovisuelle que les acteurs religieux produisent eux-mêmes et mettent volontiers à sa disposition une fois la confiance établie. Le problème reste toutefois de savoir pourquoi, en définitive, les convertis ouvrent les portes de leurs églises et de leurs paroisses à l'ethnologue, lui confient tous les documents dont ils peuvent disposer et l'associent en quelque sorte à la production des données historiques, ethnographiques et même sociologiques concernant leur religion. Le prosélytisme et le souci des chefs d'église, pasteurs ou prophètes, d'exploiter vis-à-vis des autres églises, religions ou autorités politiques les ressources de légitimation qu'offrent la présence d'un chercheur et l'intérêt qu'il leur porte constituent une première réponse. Mais il y a aussi d'un autre point de vue — et non sans méfiance de la part des autorités religieuses — la complicité que le chercheur rencontre auprès des lettrés et des intellectuels soucieux d'asseoir leur position, de valoriser leur production écrite, et de trouver des alliances dans leur entreprise de codification, de rationalisation et de moralisation des pratiques.

Les méprises inhérentes à cette situation de « coproduction » ou les réactions d'incompréhension consécutives à l'usage critique de la littérature religieuse ne manquent pas de se manifester un jour ou l'autre. Les précautions prises de la part du chercheur, sa volonté d'explication franche, sa recherche d'une contractualisation de ses rapports avec les intéressés ne peuvent pas changer grand-chose. Il y a de l'incompatibilité entre des régimes de vérité, des politiques de perception, d'écriture et de production d'images.

La contestation de l'autorité des écrits ethnographiques par les initiés est monnaie courante. En dehors de la trahison certaine que représente la mise en écriture des secrets d'une tradition orale, l'argument le plus courant est que celui qui n'a pas été initié ne peut rien comprendre des ultimes secrets du « bois sacré ». L'essentiel de l'ethnologie religieuse doit pourtant moins à ceux qui se sont engagés dans une initiation « en bonne et due forme » (en mettant notamment leur corps à la disposition des maîtres d'initiation) qu'au fait que les initiés, surtout les grands initiés, parlent bel et bien à l'ethnologue et que cela fait aussi partie des mystères de l'initiation. Une vraie complicité des régimes de vérité se noue en effet au cours de ce procès qu'Andras Zempleni appelle la « secrétion » (1996 : 39), cette tension du secret qui, par bribes, atteint le destinataire ethnologue. Il arrive que cette complicité du « savoir » soit rompue par la production et la diffusion du livre de l'ethnologue.

Si l'on peut ainsi jouer avec une initiation qui comporte des degrés, ménage des étapes, autorise des raccourcis, on ne saurait en dire autant de l'idéologie de la conversion qui place les sujets en face d'une alternative tranchée, leur impose une rupture radicale et attend d'eux un engagement personnel et exclusif. L'Esprit, lui, n'a pas de secret, sa révélation s'impose avec force et sa puissance est immédiatement visible et palpable (notamment par la guérison miraculeuse) pour tous ceux qui acceptent d'en faire l'expérience et de se donner à lui. La posture distancée de l'observation et la réflexivité du savoir ethnologique sont ici plus difficiles à supporter et la complicité intellectuelle avec l'inconverti n'a qu'un temps.

C'est ainsi que l'ethnologue Van Dijk en vient à raconter le procès que de jeunes prédicateurs du mouvement *Born Again* du Malawi lui ont fait un jour à la suite de la publication d'un de ses articles sur leur mouvement paru dans la presse locale (Van Dijk et Pels 1996). À la lecture de cet article, ces jeunes lettrés découvrent la mise entre guillemets des termes de leur engagement. Cela trahissait soudain une distance, et même un doute, par rapport à l'autorité religieuse dont ils se réclamaient et cela remettait totalement en cause l'esprit d'une entreprise qu'ils vivaient comme une recherche partagée de l'inspiration de l'Esprit. Le groupe religieux exige de l'ethnologue une déclaration publique de « repentance », et même d'allégeance à l'inspiration de l'Esprit pour réparer cette atteinte publique à la crédibilité spirituelle du mouvement et retrouver leur confiance. Cette exigence illustre les formes averties d'interpellation et de mise en accusation auxquelles la raison ethnologique doit faire face dans l'étude de milieux religieux lettrés profondément hostiles au relativisme savant et à l'esprit critique moderne.

L'enjeu prend une autre dimension lorsque l'ethnologue se trouve de fait — la plupart du temps malgré lui — impliqué dans les luttes de concurrence entre mouvances religieuses ou dans les conflits d'autorité qui accompagnent les scissions au sein d'une même église. La belle tolérance entre cultes voisins qui faisait le « génie du paganisme » (Augé 1982)⁹ ou les voies complémentaires de l'initiation qui permettaient à l'ethnologue de circuler avec une liberté toute relative entre les groupes ne sont plus d'actualité lorsque l'autre communauté est dénoncée comme une « secte » ou que l'autre tendance est accusée de fomenter un « schisme ». Ces luttes de concurrence pour la légitimité religieuse se développent en effet dans une atmosphère de « guerre des esprits », de combat spirituel contre les forces du mal, qui conduit à la diabolisation constante de l'autre, sorcier ou fétichiste, adultère ou corrompu, dissident ou inconverti.

L'autre « converti », mon contemporain

L'enquête ethnologique chez les « convertis » oblige ainsi à reposer d'une autre façon la question de l'altérité, une altérité qui n'a pas le charme exotique des religions païennes et qui se révèle plus problématique. Aux yeux des églises établies, catholiques et protestantes, qui conservent encore dans la situation d'effervescence actuelle de solides bastions et de vastes territoires, l'investissement des nouvelles religiosités charismatiques, pentecôtistes ou évangélistes prouve à quel point les anthropologues restent confinés une fois de plus dans les marges du religieux. Ce goût pour le nouvel exotisme des formes hybrides, cette séduction des mises en scène propres aux cultures de la transe, cette complaisance pour les dérives hérétiques et sectaires, a toujours eu le don d'irriter les représentants des églises dominantes. Ils n'ont pas toujours tort, mais l'adaptation de leur propre discours et de leur liturgie montre que ces mouvements périphériques ou

9. Le « paganisme », dans la version stigmatisante de la théologie missionnaire ou dans l'enchantement de sa réhabilitation anthropologique, elle-même reprise par les mouvements néopaiens, fait désormais partie des catégories du discours religieux africain.

marginiaux sont en train d'imposer la généralisation d'un certain style religieux et d'une nouvelle culture religieuse.

Le souci de décomposition radicale de l'exotisme qui anime l'anthropologie contemporaine du religieux doit-il par ailleurs conduire à renoncer à tout présupposé d'altérité culturelle ou méthodologique ? La situation de « *coevalness* » inhérente aux relations d'interlocution que nous nouons avec nos informateurs « croyants » implique-t-elle en quelque sorte de « franchir la ligne », de mettre fin à cette duplicité qui nous conduit, le temps du terrain, à mettre entre parenthèses notre incroyance ou à mettre entre guillemets la « foi » de l'autre converti ? La question peut paraître incongrue au regard d'une tradition anthropologique qui a vécu de la fascination esthétique et intellectuelle qu'exerçait sur elle l'exotisme des cultes païens et qu'elle peut retrouver à peu de frais dans les néo-traditionalismes d'aujourd'hui. Mais qu'en est-il lorsque, par ce mouvement d'évangélisation à l'envers que nous avons évoqué, l'autre (le chrétien africain) surgit littéralement chez vous et vous interpelle, sur le palier de votre immeuble, dans la même « fraternité » que sur la scène africaine ?

Les relations qu'entretiennent les croyances des anthropologues et l'anthropologie des croyances des autres constituent aujourd'hui un vaste champ de réflexion épistémologique, mais l'étude des formes de religiosité que l'on peut appeler globalement « charismatique » interroge plus directement le chercheur sur la distance intellectuelle, affective et même physique, qui est un de ses présupposés méthodologiques. L'argument le plus simple consiste à soutenir que le caractère « expérientiel » et émotionnel de la conversion qui est au centre de ces religions peut exiger que l'anthropologue en fasse lui-même l'expérience. De même que la connaissance de l'initiation passerait par la soumission aux épreuves des rites de passage, de même une anthropologie de la conversion supposerait de se laisser « affecté », de vivre l'expérience personnelle de l'effusion de l'Esprit¹⁰. Plus largement, on voit pointer l'idée que l'absence de sensibilité aux choses religieuses ne peut être qu'un handicap pour comprendre le sens de l'expérience religieuse. Bien plus, en franchissant cette fois-ci « la ligne », dans le sillage d'un postmodernisme qui s'accommode mal des coupures épistémologiques, la dimension expérientielle de la religiosité charismatique (ou tout aussi bien chamanique) peut servir d'argument pour remettre en cause toute séparation entre les régimes de vérité de la science et de la religion.

Ainsi, lors d'une enquête par entretiens auprès d'une population de savants « charismatiques » (africains, américains et européens) ayant fait l'expérience personnelle de la présence et de la puissance de l'Esprit saint, Karla Poewe conclut que pour ces convertis : « conducting science and "knowing" God through the Holy Spirit is intimately connected to metonymic patterns of thought that are

10. C'est le raisonnement que développent Van Dijk et Pels (1996 : 262), mais sans aller jusqu'à conclure à la nécessité méthodologique de la conversion : « A phenomenology of perception that does not privilege distanced vision and controlled sound seems necessary to future research into religion in Africa, although it remains unclear to us to what extent this will include moving towards psychotherapy or conversion ».

grounded in one and the same epistemology » (Poewe 1994 : 22). Une conclusion que partage manifestement l'auteur de l'enquête qui invite ses collègues à rompre avec une idée du symbolique qui leur permet de se tenir à distance des interpellations du religieux et à méconnaître les possibilités d'ouverture de l'esprit que comporte la conversion à la littéralité des termes de l'expérience religieuse.

Les convertis sont évidemment nos « contemporains », mais cela ne nous oblige pas heureusement, ni par souci de fraternisation humaine, ni par nécessité méthodologique, à rejoindre la communauté des « frères en Christ ». L'anthropologie « dialogique » n'a jamais été synonyme de communion des esprits. Le respect des autres passe par un rapport frontal qui fait place à la confrontation des points de vue, à l'expression du désaccord. Si la demande d'initiation de l'ethnologue pouvait être dans le contexte traditionnel une source de perturbation des évidences du groupe social et un instrument d'analyse, à l'inverse on peut soutenir que la résistance aux attentes et aux pressions du prosélytisme missionnaire est aussi un élément d'expérience des enjeux de la conversion.

Le fameux récit de conversion personnelle de Bennetta Jules-Rosette (1976) se présente bien comme un processus continu qui conduit d'une simple observation participante et d'une série d'engagements relationnels à une alternative so-disant incontournable et à une situation d'acceptation forcée du baptême par immersion qui n'a rien à voir avec le scénario d'une décision volontaire. L'ethnologue convertie souligne *a posteriori* la cohabitation troublante du discours théologique de la décision volontaire (*acceptance*) et d'un vécu personnel plutôt marqué par la soumission passive à un cheminement programmé. On ne peut toutefois s'empêcher de remarquer que cette expérience paradoxale est un des lieux communs de la rhétorique de la conversion, le fameux « *self-surrender* » relevé par James (1985 [1902]). Cela pour dire que toute l'expérience qui nous est relatée ne peut faire oublier que non seulement sa mise en récit est le produit d'une construction symbolique rétrospective, mais que c'est le contexte religieux et le voyage initiatique aménagé qui créent l'expérience.

Le problème que pose dans ce contexte la pratique d'une anthropologie dialogique n'est donc pas tant celui de l'ontologie implicite du chercheur (savoir si les sorciers, les esprits, ou l'Esprit saint existent et si on peut les rencontrer) que celui de l'éthique. En plaçant néanmoins le problème sur le plan de l'épistémé et des présupposés ontologiques, l'anthropologie « métonymique » de la culture charismatique que défend Poewe introduit une confusion aussi inquiétante. Comme le fait remarquer gentiment Droogers (1994), l'« expérientiel » fait partie des figures interprétatives d'une culture, et la métonymie, au même titre que la métaphore, est une modalité de la fonction symbolique. Roelofs (1994) va dans le même sens en rappelant que : « religious experiences are not merely reflected, but also constructed by the form, content, and context of the utterances in which believers express them ». Ce dernier s'attache également à montrer, par un détour linguistique qui n'est pas sans ironie, que la structure métonymique du langage charismatique (qui préside aux lectures littérales des événements-signes de la puissance de l'Esprit et au fondamentalisme biblique) conduit tout droit à la clôture du sens et à la routinisation de l'expérience religieuse.

Conclusion

L'observateur avisé pourra s'étonner du fait que cet état des lieux des problèmes que rencontre une ethnographie des formes actuelles de la religiosité africaine s'appuie constamment et indifféremment sur deux mouvances religieuses privilégiées qui semblent inscrites dans des temporalités distinctes et ne cessent de vouloir se démarquer l'une de l'autre : d'un côté les églises pentecôtistes ou charismatiques d'inspiration exogène (nord-américaine ou européenne, brésilienne ou coréenne) et, de l'autre, les églises indépendantes africaines, prophétiques et syncrétiques. Travaillant sur ces deux mouvances depuis maintenant quelques années, il me semble que la continuité et les interférences qui existent entre elles résument pourtant assez bien le trouble qui est celui de l'anthropologue.

Le développement des pentecôtismes en Afrique depuis les années 1980 relève bien d'une expansion mondiale. Dans le même temps il vient « réveiller » des racines protestantes ou méthodistes déjà anciennes et se prête à toutes les formes de réappropriation locale. Parmi les églises chrétiennes africaines qui prétendent en retour « réévangéliser » le monde, l'Église du Christianisme Céleste est sans doute l'une de celles qui a le mieux réussi à affirmer sa vocation « transnationale ». Cependant, depuis la mort du Prophète fondateur, les mobilisations identitaires ethno-nationales (« pro-béninois » contre « pro-nigérian ») polarisent toutes ses implantations territoriales et la lutte pour le contrôle des lieux saints. Cette dialectique du global et du local n'est sans doute pas une donnée nouvelle pour l'anthropologie des religions africaines (Ranger 1993 ; sur la globalisation du pentecôtisme africain, voir Marshall 1998) ; mais le changement d'échelle modifie la conception même du local et du global, et l'accélération des échanges religieux liée à l'investissement des médias change sérieusement leur mode d'articulation.

Les pentecôtistes stigmatisent le « paganisme » des églises africaines mais 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 » (1995 : 220). La plasticité de cette « spiritualité primitive » est en effet l'une de ses grandes forces et l'un des ressorts de son implantation et de son expansion actuelle dans le monde. D'où le problème de savoir comment penser des productions religieuses qui semblent ignorer les écarts entre catégories de pensée, formes rituelles ou logiques d'action qui faisaient que l'identité des cultures ou des traditions religieuses étaient justement pensables. Les anthropologues qui ont investi les syncrétismes « indigènes » dans les années 1960 ont pu y trouver une nouvelle occasion de rendre les réalités africaines exotiques. Mais dans ces phénomènes issus du choc de la rencontre des populations locales avec un autre monde, au sens fort du terme, on peut aussi reconnaître *a posteriori*, une anticipation exemplaire de ce qu'on appelle la « mondialisation ». Un tel syncrétisme, qui renvoie au grenier les écarts culturels ou les discontinuités historiques, s'inscrit dans la continuité d'une sorte de syncrétisme originaire des formes de religiosité où la plasticité de la pensée païenne fait écho à l'hybridité du religieux postmoderne.

Références

- AUGÉ M., 1982, *Génie du paganisme*. Paris, Gallimard.
- , 1994, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*. Paris, Aubier.
- COX H., 1995, *Retour de Dieu. Voyage en pays pentecôtiste*. Paris, Desclée de Brouwer.
- GIFFORD P., 1987, « "Africa shall be saved". An Appraisal of Reinhard Bonnke's Pan-African Crusade », *Journal of Religion in Africa*, XVII, 1 : 63-92.
- GROSSEIN J. P., 1996, Présentation de *Sociologie des Religions* par Max Weber. Paris, Gallimard.
- GUTWIRTH J., 1998, *L'Église électronique. La saga des télévangélistes*. Paris, Bayard.
- HAAR G. T., 1996, *L'Afrique et le monde des esprits. Le ministère de guérison de Mgr Milingo, archevêque de Zambie*. Paris, Karthala.
- HANNERZ U., 1992, *Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning*. New-York, Columbia University Press.
- JAMES W., 1985 [1902], *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. Cambridge, Harvard University Press.
- JULES-ROSETTE B., 1976, « The Conversion Experience: The Apostles of John Maranke », *Journal of Religion in Africa*, VII, 2 : 132-164.
- , 1997, « At the Threshold of the Millennium: Prophetic Movements and Independent Churches in Central and Southern Africa », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 99 : 153-167.
- MACGAFFEY W., 1994, « Kimbanguism & the Question of Syncretism in Zaïre » : 241-256, in T. D. Blakely, W. E. A van Beek et D. L. Thomson (dir.), *Religion in Africa*. Londres, James Currey.
- MARSHALL R., 1998, « Mediating the Global and Local in Nigerian Pentecostalism », *Journal of Religion in Africa*, XXVIII, 3 : 278-315.
- MARY A., 1983, *La naissance à l'envers. Essai sur le rituel du Bwiti fang au Gabon*. Paris, L'Harmattan.
- , 1998a, « Le voir pour y croire, expériences visionnaires et récits de conversion », *Journal des Africanistes*, 68, 1-2 : 173-196.
- , 1998b, « La diabolisation du sorcier et le réveil de Satan », *Religiologiques*, 18 : 53-77.
- , 1999, « Culture pentecôtiste et charisme visionnaire dans une église indépendante africaine », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 105 : 29-50.
- MEYER B., 1995, « Delivered from the Powers of Darkness, Confessions of Satanic Riches in Christian Ghana », *Africa*, 65, 2 : 236-255.
- , 1998, « Les églises pentecôtistes africaines. Satan et la dissociation de « la "tradition" », *Anthropologie et sociétés*, 22, 1 : 63-83.
- POEWE K. (dir.), 1994, *Charismatic Christianity as a Global Culture*. Columbia, University of South Carolina Press.
- POEWE K., 1989, « On the Metonymic Structure of Religious Experiences: The Example of Charismatic Christianity », *Cultural Dynamics*, 2, 4 : 361-380.

- RANGER T., 1993, « The Local and the Global in Southern African Religious History » : 65-97, in R. W. Hefner (dir.), *Conversion to Christianity*. Berkeley, University of California Press.
- ROELOFS G., 1994, « Charismatic Christian Thought. Experience, Metonymy, and Routinization » : 217-233, in K. Poewe (dir.), *Charismatic Christianity as a Global Culture*. Columbia, University of South Carolina Press.
- VAN DIJK R. et PELS P., 1996, « Contested Authorities and the Politics of Perception : Deconstructing the Study of Religion in Africa » : 245-270, in T. Ranger et R. Werbner (dir.), *Postcolonial Identities in Africa*. Londres et New York, Zed Books.
- ZEMPLENI A., 1996, « Savoir taire. Du secret et de l'intrusion ethnologique dans la vie des autres », *Gradhiva*, 20 : 23-41.

RÉSUMÉ/ABSTRACT

L'anthropologie au risque des religions mondiales

Les entreprises religieuses transnationales qui investissent l'Afrique d'aujourd'hui substituent à la tradition orale des mythes la lettre de la Bible, au pragmatisme des rites une liturgie de la prière, aux secrets de l'initiation les témoignages de conversion, à l'éradication des sorciers la diabolisation des génies païens. L'ethnographe doit suivre des fidèles évoluant sur de multiples scènes, conjuguant l'ancrage communautaire local et les ressources d'un réseau international. Comment appréhender à la fois les campagnes d'évangélisation, les pèlerinages suscités par le prosélytisme missionnaire et la multiplication de petites églises ouvertes au bricolage liturgique et à la théologie narrative des témoignages ? Le temps est venu où les ethnologues, vieux habitués des missions et complices des grands initiés, entrent dans les églises et affrontent les risques d'une immersion dans le milieu des convertis.

Mots clés : Mary, religions transnationales, pentecôtismes, églises indépendantes africaines, conversion, syncrétisme

Anthropology and Worldwide Religions

Transnational religion enterprises which besiege Africa nowadays replace the oral tradition of myths by a strict interpretation of the Bible, the pragmatism of rites by a liturgy of prayer, the secrets of initiation by the testimonies of converts, the witch hunting by the demonization of pagan devils. The ethnographer must keep on following the worshippers in various arenas, mixing the community-based relationships with international networks. Is it possible to grasp altogether biblical campaigns, pilgrimages linked to missionary proselytism, and the multiplication of sects opened to theological crossbreeding and the theology of conversion narratives ? Time has now come for ethnologists to leave missions and traditional priests behind and to take the risk of immersion into the circles of new converts.

Key words : Mary, transnational religions, pentecostalisms, independant African churches, conversion, syncretism

André Mary
CNRS-EHESS
Centre de la Vieille Charité
2, rue de la Charité
13002 Marseille
France
mary@ehess.cnrs.mrs.fr