André Mary, Visionnaires et prophètes de l'Afrique contemporaine. Transe initiatique, culture de la transe et charisme de délivrance

Paris, Karthala, 2009, 249 p.

Daniel Vidal

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/22069>

DOI : 10.4000/assr.22069

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2010

Pagination : 9-242

ISBN : 9782713223013

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Daniel Vidal, « André Mary, Visionnaires et prophètes de l'Afrique contemporaine. Transe initiatique, culture de la transe et charisme de délivrance », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 152 | octobre-décembre 2010, document 152-84, mis en ligne le 10 mai 2011, consulté le 21 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/assr/22069> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.22069>

Ce document a été généré automatiquement le 21 septembre 2020.

© Archives de sciences sociales des religions

André Mary, Visionnaires et prophètes de l'Afrique contemporaine. Transe initiatique, culture de la transe et charisme de délivrance

Paris, Karthala, 2009, 249 p.

Daniel Vidal

RÉFÉRENCE

André Mary, *Visionnaires et prophètes de l'Afrique contemporaine. Transe initiatique, culture de la transe et charisme de délivrance*, Paris, Karthala, 2009, 249 p.

- 1 De la profusion des cultes africains, une lecture raisonnée est-elle possible, qui, mettant de l'ordre dans des « cieux » intensément habités, permettrait d'en dégager les principes essentiels, tout en garantissant à chacun sa singularité et sa capacité à signifier l'homme en sa présence sociale et sa détresse individuelle ? De Gabon en Côte d'Ivoire, de Bénin en Nigéria et au Brésil, André Mary a longuement fréquenté systèmes religieux, croyances, panthéons, et tous foyers de piété fervente et de foi collective, et n'a cessé d'accorder à ces instances du religieux et aux actes de foi qui les légitiment, et jusqu'en leurs figures et ramifications les plus fines, une attention qui vaut exemple, désormais, pour toute anthropologie religieuse. Le défi n'était pas d'emblée facile à relever. Le foisonnement et les mutations incessantes de ces cultes et systèmes à vocation sacrale, pouvait entraîner l'analyse d'une telle masse de données, vers le constat d'un « paganisme », fut-il métissé de référents chrétiens, trop globalisant pour pénétrer au cœur des syncrétismes et de leur « génie ». Par ailleurs, le risque est toujours grand de s'autoriser d'une posture de surplomb qui, codifiée selon les schèmes

d'un « occidentalisme » triomphant, imposerait une lecture hiérarchisée des cultes africains selon leur plus ou moins grande proximité avec quelque monothéisme en gésine au travers de leurs pratiques et leurs actes. En cette anthropologie si soucieuse du déchiffrement des signes et symboles sollicités par les acteurs pour définir la fonction et les ambiguïtés de leurs cultes, ce double défi est radicalement écarté, aucun culte ne se situant par rapport aux autres dans une perspective évolutionniste, ni désemparé de sa signification singulière au « profit » d'une résorption en un paganisme de pacotille.

- 2 En ce sens, André Mary, au plus près des faits, de leur équivoque et de leurs mutations, définit un champ conceptuel suffisamment souple et créatif, pour prendre en compte la totalité des actes de parole, des moments corporels, des récits et des liturgies, des rites et de leur inscription à même l'histoire, et donner ainsi à lire les cultes d'Afrique comme la langue même de la souffrance et de la perte, mais langue toujours unique et, tout paradoxe évacué, universelle par là. Nous sommes ici à bonne distance de Durkheim, dans la mesure où, si A. Mary replace toujours l'événement de religion dans le texte social dont il procède, il ne dissout pas la personne en cette contextualisation, et insiste à plusieurs reprises sur l'importance de l'individuation de l'acteur en ses choix. Non pas comme stratégie « rationnelle » de la recherche, par l'acteur, du moindre coût pour le plus grand bénéfice, mais comme don global de soi et de ses échecs et malheurs, pour une rétribution toujours aléatoire. L'engagement du fidèle est alors l'exposition toujours risquée d'une intimité, dans un système d'écoute où la réponse vient d'un « autre » qui peut être le bon Dieu ou le diable. Je reviendrai sur cette ambivalence et cette altérité. Si l'auteur ne s'inscrit pas, du moins en priorité, dans le sillage de Durkheim, bien plus proche est-il de Weber. Le lecteur peut en faire le constat, non tant pour le recours à des concepts – éthos, habitus – d'usage désormais courant, que par une technique de production de signifiants, de leur mise en jeu et en mouvement, qui peuvent ainsi, gardant toute leur rigueur épistémologique, être convoqués en des ordres de faits qui ne semblaient pas a priori les solliciter. Ainsi des notions de « vision », et de « possession », que l'auteur met en œuvre pour définir l'un ou l'autre des agents de plus fort magnétisme dans les cultes africains, et qui, recouvrant des situations très diverses, permettent ainsi d'opérer comme concepts discriminants. D'un signifiant décisif faire advenir un concept, telle est bien, semble-t-il, l'extrême force de conviction traversant tout l'œuvre de Weber. Ou de Freud, si l'on se souvient, par exemple, du long cheminement de la notion de « pulsion ». Telle aussi, chez A. Mary, cette capacité à donner la formule des cultes au terme d'une exploration minutieuse de leurs engendremens et configurations.
- 3 L'ouvrage d'A. Mary est l'exposé scrupuleux des tableaux de la « vision » des dieux, de Dieu, et de l'homme, en terres africaines. Nul culte qui ne se fonde, ne se transforme, ne se déploie au-delà de ses premières frontières, sans une vision matricielle. Plus encore. Dans les différentes étapes ou degrés qui scandent le chemin du fidèle dans le cours de son itinéraire de croyance, une vision toujours fait décision. Cela s'observe dans le *bwiti* fang gabonais, les églises prophétiques du Bénin, les cultes pentecôtistes irriguant aujourd'hui l'Afrique, mais selon des modalités et des régimes de sens nettement différenciés. Si le « paysage religieux africain » est bien en profond renouvellement, depuis les grandes figures de Harris et Kimbangu, ces « proto-prophètes », jusqu'aux Églises contemporaines du Réveil, demeure cependant cette condition première – une vision en toute légitimité reconnue comme telle. Tel est « le fil rouge » de la recherche

de l'anthropologue : identifier l'événement visionnaire au principe de chacun des cultes institués ou en transformation. Par la vision se noue une relation élective directe entre les esprits, les génies, l'Esprit – et le sujet « voyant ». D'un culte à l'autre, bien entendu, le contenu de cette relation se modifie. Ici, elle convoque les ancêtres, là Dieu en « personne ». Mais cette vision se dispose toujours en deçà de toute signification métaphorique ou allégorique. Dans les cultes *bwiti*, l'expérience visionnaire ne se confond jamais avec un processus hallucinatoire, mais répond à la « demande » d'un défunt, et ressortit alors plus d'un « rêve éveillé » que d'une production irraisonnée de l'imaginaire. A. Mary ne recourt pas par hasard à la qualification d'« expérience », qu'il convient, me semble-t-il, d'entendre en sa plus grande rigueur. Rien d'une injonction qui en appellerait à un sujet entièrement passif, jouet de son corps, jouet de son âme, dépossédé de soi. Mais une épreuve de soi au risque de l'autre, cet ancêtre en souffrance qui vous veut du bien, ou du mal, et, dans cette épreuve, l'expérience, en effet, d'une « force spirituelle » qui fait de toute vision la mère de toutes les croyances.

- 4 On ne voit pas parce qu'on croit. On croit parce que l'on voit. Que voit-on ? Point de symbole ni d'image, point de signe – mais des signifiants en masse, à prendre au mot, tels quels, en leur nudité, leur matérialité, leur concrétude. Expérience du face à face, la plus exigeante, la plus redoutable. Qui impose l'Autre, ancêtre ou Dieu, au centre de son existence propre. Pas plus que tel « esprit », ou tel génie, Dieu « n'est pas une métaphore ». C'est assez dire l'importance de la vision comme événement déclencheur d'un culte. Où l'individu brusquement se divise, à la fois tout entier offert et ouvert à la bonne grâce de cet autre qui le sollicite et/ou qu'il s'en vient consulter, et toujours inscrit au centre d'une communauté sociale qui va décider de la véridicité de la vision. Car la vision est ce « voyage ouvert » qui réclame légitimation. Voyage qui s'inscrit, qui se dit, se dévoile, afin que nul n'en puisse mettre en doute la raison et la conformité. La vision est cet acte décisif qui doit emprunter les chemins déjà familiers aux « initiés », et se formuler selon le très antique récit de son avènement collectif. Il en va de même pour les états fulgurants ou apaisés du corps : leur authenticité est acquise dès lors qu'ils ne transgressent pas « la logique culturelle de l'expérience religieuse ». Parole visionnaire, récit de vision : voici, écrit A. Mary, le « fait anthropologique » à partir duquel peuvent s'organiser et se distinguer tous autres faits latéraux, qui n'opèrent plus comme arguments majeurs dans l'intelligibilité des cultes africains. Cette parole, ce récit, supposent en effet que mémoire soit gardée, et conscience, de ce qui fut véritablement vu. Au contraire de la possession, qui se définit comme rapt sans souvenir. De même, le champ couvert par l'expérience visionnaire tend à se déplacer d'une instance à d'autres, des « grandes figures ancestrales » aux « héros chrétiens », aux figures du « divin », rompant ainsi avec les cultes en amont, leurs reliques et masques. Qui, sous d'autres formes, et chargés d'autres significations, reviendront sans doute plus tard en quelque scénographie religieuse se réclamant d'une nouvelle modernité.
- 5 Quand la possession apparaît comme recours, parfois ultime, pour l'exorcisme des « mauvais esprits » – mais qui ne manquera pas d'être à nouveau sollicitée dans les Églises pentecôtistes –, la vision accompagne, quand elle ne le requiert pas, l'acte de confession. Mais à l'inverse d'une conception toute chrétienne de l'aveu mettant en cause le sujet comme site exclusif de la faute, et de son univers décidément morbide, la confession, en culte *bwiti* et ses dérivés, mais aussi en cultes des « Célestes », qui proliféreront au milieu du dernier siècle, vaut dénonciation de quelque chose qui ne ressortit pas de l'ordre de la personne confessée, mais de ce qui l'assaille, et en vient à

l'habiter comme son principe d'étrangeté et de malédiction – en quoi le culte peut se nouer, précisément au moment où il paraissait s'en délier, au paradigme sorcellaire. « Ordalie », note A. Mary, comme épreuve terrassante et libératoire du « mal ». Et, ainsi qu'il en va des guérisons miraculeuses qui ne sont telles que d'être maux clamés en l'espace public, l'aveu est énonciation claire de tout ce qui demeurerait tapi au secret du corps et de l'esprit. Et qu'il faut expulser en une obligation de purification, et injonction de transparence. Car si cette mise à nu du mal et de ses agents n'implique pas la culpabilité dans l'acte de confession, c'est par la circulation « publique » de cette annonce, de cette dénonciation, que l'aveu trouve sa pleine légitimité. Quand la confession en catholicisme occidental suppose le secret dans une relation à deux strictement privée, ici rien ne doit être tenu secret, puisqu'il n'y a rien, à rigoureusement parler, à pardonner. Et pour cette autre raison, qui relève de la gestion du rapport au monde réel, et qui implique que si l'on veut pénétrer le « secret des choses », il ne faut pas être soi-même lieu d'un secret. Alors l'individu « confessé », par l'énonciation publique de son mal, d'une mort symbolique vient à une nouvelle naissance, « jamais laissé à lui-même et à ses états d'âme ».

- 6 Ainsi se règle la question toujours complexe du rapport entre une individuation de l'action et son inscription dans la sphère du rite. Une même question se pose dans la mystique visionnaire en terres chrétiennes. Toute vision est ici aussitôt prise en charge et interprétée par l'institution qui lui affecte un sens exemplaire, en fonction d'une stratégie précise dans la gestion des « biens de salut ». La vision est « vraie » dans la mesure où elle conforte l'Église en sa doctrine. Ce peut être, on le sait, au détriment de la visionnaire, ainsi qu'il en fut d'Anne-Catherine Emmerick, dont les visions et révélations furent rédigées par Clemens Brentano en toute liberté créatrice, la mystique protestant de son désaccord avec ce que le poète romantique lui faisait « voir », et dire. Infléchissement identique pour les visions d'Élisabeth de Schönau, dont le frère se fit le véritable initiateur et, pour ainsi dire, le metteur en scène et en drame. On pourrait multiplier les exemples de ces femmes en proie à leur dieu, et cependant – et pour cela, peut-être –, dépossédées de leurs révélations propres, et de la signification qu'elles leur accordaient. Le dogme impose à la vision de se plier à lui, car seul le dogme en formule le sens. À l'inverse, dans le culte qu'analyse A. Mary, la vision relève pleinement de l'ordre du « sujet », et trouve sa légitimité non pas dans l'impératif de conformité avec le rite, mais parce que le rite lui-même, à l'inverse du dogme, est produit par la communauté des visionnaires. Qui vérifie que le voyant a bien vu ce que, par l'expérience de chacun, l'on sait qu'il doit avoir vu. Et non par une assemblée de théologiens. Ainsi la vision entre-t-elle de plain-pied dans un processus toujours vécu de façon singulière par chaque membre de la communauté d'initiation, acquérant par là, si l'on peut dire, force de loi, et de foi.
- 7 L'analyse précise, par A. Mary, de la dimension visionnaire du culte *bwiti* ouvre pour tout autre culte un ensemble de réflexions d'une extrême importance. Ainsi du rapport entre possession et vision. L'une et l'autre pratiques signent une relation à un principe d'altérité. Dans la possession, le fidèle est d'emblée investi d'un absolu d'étrangeté, qui le pousse hors de lui-même, et le met en excès de sens. L'esprit, les génies, le possèdent et dépossèdent, afin qu'au terme de l'épreuve d'un seul, le groupe en tant que tel puisse identifier la raison du mal qui l'assiège à travers ce cas singulier. Le sens en excès est recueilli par le groupe comme sa chance de survie, une fois le « possédé » libéré de sa malédiction. La vision obéit à un schéma très différent. Par la venue de cet ensemble d'autrui que constituent ancêtres ou parentèles au centre de la vision, l'altérité qui

s'opère ainsi est condition du sujet lui-même. Non seulement, écrit A. Mary, « c'est bien un sujet conservant sa carte d'identité généalogique qui est l'acteur principal de l'expérience de la vision », ce qui distingue radicalement cette identité revendiquée, de l'identité forclosée du possédé. Mais la vision permet au sujet de faire retour sur soi, une fois habités les espaces d'étrange familiarité – défunts de même lignage, ou vivants de même nom. Soi-même, dès lors, comme un autre – condition d'un sujet enfin capable de vivre au diapason de sa communauté et de l'ensemble social qui la connote. C'est pourquoi, me semble-t-il, si toute vision doit être engagée dans un processus de narration, et même si elle autorise qu'en ce récit tout ne soit pas dit, le visionnaire jamais, rappelle André Mary, ne perd son identité.

- 8 Au demeurant, le “secret” maintenu sur telle ou telle séquence de la vision n'implique aucunement quelque rencontre ineffable ou indicible, et rien ici ne rapproche la vision mystique de la vision *bwiti*. Ou de toute autre qui viendra en d'autres cultes. Une seule expérience, mais combien décisive, leur est commune : il s'est, là et ici, effectué une « mutation d'être ». Il se pourrait alors, et A. Mary invite le lecteur à penser résolument cette hypothèse, qui depuis le début se propose en filigrane de l'ouvrage, de la vision constituant le visionnaire, par cette mutation au plus profond, au plus intime de son être, comme sujet venu à son accomplissement. Et sujet doit en effet s'entendre comme cette capacité à demeurer maître de cette expérience personnelle et de son sens. Dans le *bwiti* fang, note en effet l'auteur, la vision est cette « aventure unique et individuelle » encadrée par un rituel qui ménage « une certaine intimité au visionnaire ». Le rite, en somme, n'acquiert tant d'efficacité symbolique que sous condition de l'assomption du sujet. C'est en ceci que la vision « triomphe » de la possession, dans la mesure notamment où elle porte « reconnaissance de l'accès du sujet à l'élucidation personnelle de (son) sens ». Et non par l'imposition d'un sens qui lui viendrait d'un absolu dehors. C'est au contraire au cœur de la vision, et par cette véritable « régression aménagée “dans l'enfance” », que s'effectue cette « rencontre avec soi-même ».
- 9 Avec la vision, étroitement conjugué au temps de cette expérience, vient le prophétisme. Qui occupera très vite une place capitale dans le déploiement des cultes évangéliques. Mais qui, pour le moment qui nous concerne, et dans cette « religion de l'*eboga* », cette plante hallucinogène dont on boit le suc comme sang d'un “christ”, demeure une condition de la dynamique visionnaire, plus que son essence. D'ailleurs, les prophètes, rappelle l'auteur, ne sont pas les « virtuoses » de la vision. Ils sont par Dieu voués à mission et message, dans le cours d'un itinéraire personnel marqué d'« errances » et d'« échecs initiatiques ». Des prophètes, pourtant, et de leur figure emblématique – Harris, Kimbagu, Oschoffa –, viennent aujourd'hui ces Églises qui trouvent en eux leur principe fondateur. Non plus d'un rêve d'ancêtre, mais d'un coup “divin” de la grâce. Alors la vision en son entier peut structurer ces cultes prophétiques. Il faut noter d'emblée que la prophétie ne s'énonce pas comme prédiction, sauf concernant un temps si long qu'il est assuré que les choses dites se réalisent dans l'histoire. Non : la prophétie est cette parole de malheur disant la catastrophe du présent à partir d'un passé fait de violences et de morts. Elle s'ente ainsi dans la chair même d'une histoire à vif, et à fleur de mal.
- 10 Du mal, il en sera question plus loin. Mais de cette langue de malédiction qui institue les cultes prophétiques comme autant d'espaces « spirituels » où s'engage une quête désespérée du salut, il convient d'en noter la force exacte et la capacité sidérante.

L'Église du Christianisme Céleste, fondée par Oschoffa, en Dahomey, au mitan du xx^e siècle, développe une double « allégeance », pleinement visionnaire, et prophétique. Sa dissémination en Afrique et dans la diaspora ne peut sans doute se comprendre qu'à cette double condition : sa disponibilité visionnaire, sa langue de prophétie. Ici, le visionnaire, écrit A. Mary, est à la fois « prophète et voyant ». La vision est la voix, la voix se fait vision. Cette extrême condensation en un seul acte « spirituel » de deux opérateurs distincts, permet à telle Église de se déployer en tout espace où demeurent des fidèles en inquiétude sociale et désespérance de soi. Elle explique également que l'Église des Célestes traverse et opère à même les segments organisateurs des religions dites universalistes – judaïsme, les deux christianismes, islam – et peut alors faire la « synthèse » entre « inspiration biblique et tradition divinatoire yoruba ». Une synthèse qui s'effectue autant comme combinatoire que comme transcription toujours réversible d'une matrice religieuse en l'autre. C'est en cette propriété singulière des cultes africains, ce travail de nouage et de condensation de signes par ailleurs discrets, qu'il faut comprendre leur capacité à mobiliser les enthousiasmes, et à leur donner parole. Un nouveau monde religieux se compose et se métamorphose, au rythme des imaginaires sollicités – ainsi que, chez Fourier, un nouveau monde amoureux.

- 11 Pour cette mobilisation, il faut certes qu'un pouvoir charismatique s'affirme. Mais celui-ci ne se manifeste pas comme qualité immédiate du héraut – sujet personnel, mais comme « manifestation de la puissance du Saint Esprit ». « C'est l'Esprit qui fait la vision », ce « don de grâce irrévocable », mais qui « se renforce par la prière » et « se contrôle » par l'Écriture. Si la vision est une grâce, sa manifestation est aussitôt prescriptive. Elle n'est pas un don qui permet au visionnaire de faire état de ses problèmes « existentiels », mais une obligation de recherche. On pourrait dire que la vision est d'autant plus un don que le visionnaire est obligé de se mettre à la recherche de lui-même. Et pour que cette quête aboutisse, il faut qu'elle s'inscrive dans le rituel du culte. Alors cette inscription – au double sens de narration et de positionnement – s'opère au bénéfice d'un « sujet » délesté de son « moi » propre – de ce qu'André Mary appelle « l'interrogation narcissique sur lui-même », c'est-à-dire d'une personne en puissance d'énoncer ce qui de l'autre fait partie d'elle, et la tourmente : la figure du Mal. Car il n'est pas en l'Église des Célestes de procédure publique d'accusation. Non plus que de « dimension mystique ». Entre un culte ouvert à la connaissance du mal incarné en une personne dûment désignée, et un déchiffrement mystique sur fond de métaphores ou de symboles, les Célestes formulent une vision tout entière construite autour des polarités du Bien et du Mal. Vision « claire », note A. Mary, où « le monde angélique est lumineux et transparent ». Aucun « nuage d'inconnaissance » ne vient troubler cette nue aperception du sacré.
- 12 Mais du même coup, cette sacralité offerte en la vision autant qu'elle en décide, ne peut trouver validation que dans ce récit « initiatique » qu'est ici, par excellence, la Bible. Seule désormais une Église peut s'en porter garante. André Mary analyse ce couplage du charisme visionnaire et de la « science des Écritures », et la formation d'une « bureaucratie de la vision » qui, procédant à l'éradication des pratiques magiques et fétichistes, fonde ce paradigme en « rationalité ». Dès lors, tout un dispositif interprétatif se met en place. À tant témoigner du désir d'un Bien immaculé et glorieux, ne donne-t-on pas au Mal la belle occasion de se manifester ? On ne sollicite pas impunément l'un sans que l'autre aussitôt ne soit, en présence aussi nue que tout à l'heure le paysage des anges et leur lumière. On conçoit la puissance de conviction et de conversion que peut mobiliser une Église au carrefour de ce mal et de ce bien, disant

leur loi et leur prophète. Des populations se déplacent, des groupes sociaux connaissent l'exclusion, des rencontres s'opèrent entre « missionnaires » et gens mis au dépourvu : tous les éléments sont réunis pour que les Églises du Réveil se développent d'un bord à l'autre de l'Afrique, et, par les diasporas éclatées en tous continents, se « mondialisent ». La bipartition maléfice/bénéfice accompagne comme son ombre ce déploiement. Tous ces itinéraires, et les conversions qu'ils impliquent, remarque André Mary, s'inscrivent « dans une dramaturgie de la lutte entre les forces du Bien (l'Église, les anges, les prophètes, la soutane, le monde de la Lumière) et les forces du Démon (les croix noires, le serpent avaleur, les fétiches, le monde des Ténèbres) ». Bien contre Mal, sans doute, mais au prix d'une rémanence de celui-ci en ses formes les plus vivaces.

- 13 C'est dans le cadre sans cesse réinventé de la vision ouvrant la voie à la croyance, que les Églises du Réveil se constituent depuis le milieu du ^{xx}^e siècle. Toute foi est visuelle, toute vision est étape vers la conversion. L'émergence du pentecôtisme gabonais, très vite déployé au-delà des frontières premières, affirme « la puissance agressive du Christ vainqueur », et la « marche absolue par la foi ». Viennent alors prophètes et miracles, dénonciation de l'impur et ascétisme. Où l'on reconnaît en cette radicalité évangélique l'accomplissement de l'opposition fondatrice entre Bien et Mal, et le vaste aménagement institutionnel et argumentaire que réclame cette radicalité. Sans doute l'engagement dans la procédure de conversion demeure lié à un « drame personnel » et une « tension identitaire », comme il en allait dans les cultes néo-traditionnels. De même le récit qui en porte témoignage, et qui implique un travail des symbolisations « selon les schèmes communs » à l'ensemble des fidèles. Mais ces schèmes, inscrits dans le dualisme originel où Diable et Dieu sont en lutte pour une éternité de plus, lèvent en principe « l'ambiguïté des figures païennes ». Il n'empêche : André Mary note ceci, – et rappelle aussitôt, et fort justement, cela : « La culture visionnaire traditionnelle fournit (...) le creuset d'une appropriation de l'imaginaire chrétien du Diable et du bon Dieu (...) Le démon convertisseur prend, comme dans les sermons, le relais du schème sorcellaire, alimente le schéma persécutif et facilite la reconversion identitaire de l'initié. C'est peut-être là le vrai secret de sa force : le Diable est objectivement le meilleur agent de la conversion au christianisme ».
- 14 Il fallait que cela fût dit, qui ouvre le Mal à sa connaissance. Car le mal, en tout culte étudié par André Mary, est bien cette altérité au principe de toute altération, mais de toute identité reconquise aussi bien. Le dualisme « évangéliste chrétien » s'inscrit dans la même conception « dualiste de la cosmogonie africaine de base » dont la plasticité et la capacité d'adaptation conditionnent la renaissance sans cesse. Ainsi jouent les dieux locaux et les génies, l'esprit « macrocosmique » et le souffle spirituel, et la migration des signes dans des univers culturels hors leur site premier. Synchrétisme ? Translation ? Traduction d'un interprétant en un autre, à partir d'un même original ? Quoi qu'il en soit, du mal, désormais, le spectre se déplace sans véritablement changer de sens ni d'emprise. Ni de ruse. Dans l'« imaginaire du mal », il y a place pour le serpent, le sorcier, la potion maléfique, la femme stigmatisée, Satan, Lucifer, autrui comme raison d'enfer, et tout ce qui compose un monde de malheurs personnels, de chaos sociaux et de violences politiques. Fonder un culte sur la dualité du Bien et du Mal, est drainer l'ensemble de ce qui fait hémorragie en l'histoire et blessure en l'identité, en un seul et même signifiant. « Démonologie » chrétienne et « sorcellerie africaine » se rencontrent sans autre forme de procès dans les Églises pentecôtistes qui travaillent au cœur de

terres saturées de dieux et de cultes, s'y greffant d'autant plus facilement qu'elles peuvent y lire peut-être leur passé, à coup sûr leur présent.

- 15 Mais ce dualisme néo-manichéen dont témoignent les pentecôtismes, comme livré à lui-même, se développe dans un sens toujours plus absolu. « Radicalisation de la dramaturgie du Bien et du Mal », écrit A. Mary. Un signe : l'Église Universelle du Royaume de Dieu, d'origine brésilienne, s'implante en Afrique « dans les lieux voués jusqu'alors aux pratiques diaboliques », afin de « reconquérir pied à pied le monde pour assurer la victoire de Christ ». Tout alors s'organise selon une grammaire culturelle offensive, où la performance gestuelle, la virtuosité oratoire, la revendication miraculiste, forment avec l'injonction du secret et la gestion financière, un culte invasif et proche d'un millénarisme obsidional. Une lutte « corps à corps avec les sorciers » témoigne de cette obsession de la présence des « forces maléfiques », qui entraîne le corps de l'Église en des pèlerinages fictifs en terre d'Israël ou au Sinaï. Oui, le Bien sera vaincu, et cette victoire commence par la mise à raison de soi-même. D'où cette injonction lancinante et mobilisatrice : « Arrêtez de souffrir » – point de résignation devant le mal, car le mal est cette faille par où toute existence peut se perdre. Encore faut-il lui donner figure : l'exorcisme devient alors une pratique centrale, qui « convoque » le Diable, lui conférant du même coup fonction éminente dans la scénographie de la délivrance. Identifier les « chaînes diaboliques » qui lient chacun des malheurs singuliers du fidèle en une trame globale de malédiction, et dénouer ces liens par des « chaînes de prière et de prospérité ». André Mary : « C'est en se re-liant, pour faire circuler la force, qu'on dé-lie le mal ». Se relier, faire religion : le culte se renforce de cette mise à nu permanente du malheur. Mais il ne se renforce pas au bénéfice d'un « moi unifié » tel que le christianisme s'en veut le garant, moins encore d'un « moi multiple », que propose la vision « euphorique » de Mary Douglas, mais d'un moi toujours « divisé » entre Bien et Mal. Et c'est peut-être en ce principe de division, qui, au-delà du bien et du mal, acquiert valeur ontologique, que le culte maintient en sa vérité la fêlure constitutive de l'« être » humain.
- 16 Cela s'entend de chacun. Mais aussi bien de la « communauté ». La « conversion-guérison », qui reconduit le schème du bien et du mal, « n'est pas, note A. Mary, un problème de relation intime de soi à soi, ou de soi à Dieu, mais un processus qui engage les relations sociales aux autres (...) fondées sur la dette et la dépendance ». Ces autres : famille, village, cité, nation. Le politique vient à l'Église comme chance majeure d'accomplissement : enfin sont atteints par elle les lieux où tout pouvoir – puissance du bien, triomphe du mal – prend en charge symbolique cette dialectique où sacré et profane entrent en résonance. Vient alors le temps des « Prophètes des Nations », qui peuvent faire et défaire les rois. Et qui tentent cette gageure de passer d'une fonction de « délivrance », – et l'expulsion du mal personnel, au détriment de ses agents –, à une offerte de « pardon », au bénéfice du corps social. Les maîtres du pardon furent, en Afrique « traditionnelle », les forgerons. Aujourd'hui, les « politiques du pardon » sollicitent les instances religieuses. Entre massacres et naufrages sociaux, entre deux « théâtres de la cruauté », voici que tente de se fonder un « théâtre des larmes », où tout Mal pourrait se résorber, fût-il imprescriptible, et tout Bien advenir sur cette mise au net du Mal. Mais pardonner l'imprescriptible toujours va de pair avec cette effroyable tentation de prescrire l'impardonnable. Au cœur de cette très antique tragédie, les Églises africaines entament un chemin de croix sans assurance de salut. C'est de les situer au centre de la gestion du Mal, en toutes ses figures et modalités, et de l'obligation du Bien, en tout cortège de visionnaires, de prophètes et de guérisseurs,

que l'ouvrage d'André Mary permet de prendre la mesure de leurs défis et de leur capacité à les assumer. Mais il convient d'aller plus avant, et attester que, très au-delà du champ religieux, le questionnement anthropologique d'André Mary porte passionnément l'éclairage sur les racines, et la raison, ou la déraison, du vivre-ensemble – lorsque corps et transes, visions et rêves, langage et rites, récits et Écritures, forment un levier capable de transfigurer un monde inhabitable, et cependant le seul possible.