Messianisme et syncrétisme dans les initiatives prophétiques d'Afrique noire

Les enjeux d'une postface et d'une rencontre

Messianism and syncretism in Black Africa's prophetic initiatives. The challenges of a postface and a meeting

Mesianismo y sincretismo en las iniciativas proféticas de África negra. Los desafíos de un Postfacio y de un encuentro

André Mary

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/24840>

DOI : 10.4000/assr.24840

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 avril 2013

Pagination : 47-68

ISBN : 13-978-2-7132-2394-5

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

André Mary, « Messianisme et syncrétisme dans les initiatives prophétiques d'Afrique noire », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 161 | Janvier-Mars 2013, mis en ligne le 30 mai 2016, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/24840> ; DOI : 10.4000/assr.24840

André Mary

Messianisme et syncrétisme dans les initiatives prophétiques d'Afrique noire

Les enjeux d'une postface et d'une rencontre

Cette contribution se situe au croisement de deux rencontres d'inégale importance. En premier lieu celle qui s'est produite dans le début des années 1960, sur le fond des « reprises d'initiatives » et des Indépendances africaines, entre deux entreprises de recherche : celle de Henri Desroche sur les messianismes et millénarismes, inspirée par une sociologie de l'attente et de l'espérance, et celle de Vittorio Lanternari sur les « mouvements religieux de liberté et de salut des peuples opprimés ». En second lieu, et plus personnellement, celle du jeune anthropologue que j'étais, soucieux dans les années 1970 de penser à partir de l'ethnographie d'un « culte syncrétique » une approche post-structurale du « travail syncrétique » (Mary, 1999), et des auteurs de référence comme Balandier, Bastide et particulièrement Lanternari, qui proposaient un usage construit, et pas seulement empirique, des catégories de syncrétisme et de messianisme dans l'analyse des mouvements prophétiques d'Afrique noire.

La rencontre de Bouaké : un « œcuménisme méthodologique »

Le monastère bénédictin Sainte-Marie de Bouaké (Côte d'Ivoire), à peine fondé en 1960, fut en octobre 1963 le lieu d'une rencontre internationale sur le thème « Syncrétisme et messianisme en Afrique noire ». Les familiers de la Côte d'Ivoire actuelle ont du mal à imaginer que ce lieu, qui était encore il y a peu de temps le théâtre sanglant de l'affrontement entre les « rebelles » de l'armée nouvelle et les forces du régime de Gbagbo, transformé quelque temps en un camp d'accueil pour les réfugiés, proche du cantonnement des militaires français de l'Opération Licorne, a pu être dans les années 1960 un lieu qui offrait « une irénique hospitalité », selon l'expression de Henri Desroche, pour des rencontres culturelles et des séminaires au plus haut niveau des recherches en cours. Cette manifestation présidée par Georges Balandier et introduite par Desroche était en fait la troisième après celle de janvier 1962 sur le thème « Tradition et modernisme en Afrique noire », honorée de la présence du grand Ancêtre Amadou

Hampaté Ba, et celle d'octobre 1962 sur « Les religions africaines traditionnelles » introduite par Denise Paulme (1965).

L'équipe des *Archives de sociologie des religions*, qui a fonctionné sous l'impulsion de Desroche comme un véritable observatoire des colloques de l'époque sur ces thèmes, était présente sur tous les fronts : du colloque sur les millénarismes à Chicago (Guiart, 1960) aux cours internationaux de Toumliline au cœur du Moyen-Atlas marocain (de 1956 à 1959), notamment sur l'islam, le christianisme, le judaïsme, et le développement (Mayeux, 1960). Sur le thème des messianismes, Desroche ne pouvait pas ne pas être à Bouaké, cette filiale de « Tougba » au cœur du pays Baoulé « avec sa richesse animiste fleurée dans la forêt du sud, la vague musulmane amortie quelque part dans le nord, et, là-bas sur la côte, les mouvements de christianisation importés, traversés par la surgescence harriste » (Desroche, 1963a : 105). Ce réseau d'entreprises culturelles de l'ordre bénédictin, ouvert aux « religions traditionnelles africaines » aussi bien qu'aux « nouveaux mouvements religieux », ne participe pas pour autant de la sensibilité œcuménique de notre ex-dominicain en rupture de ban avec l'Église catholique. Avec le recul, il est néanmoins remarquable de voir cohabiter, dans ce haut lieu de spiritualité et d'orthodoxie catholique qui ne doute pas que « les bons missionnaires ont toujours été de bons ethnologues » (Pernot, 1965 : 9), les sociologues de la situation coloniale et des peuples opprimés (G. Balandier, V. Lanternari) et les ethnologues des systèmes de pensée en Afrique noire (P. Verger, G. Dieterlen, L. De Heusch et Jean Rouch qui présentera en avant-première son célèbre film sur le prophète guérisseur harriste « Monsieur Albert Atcho » de Bingerville). Desroche dans son compte rendu appelle à faire de ces nouveaux terrains un lieu « d'œcuménisme méthodologique » nourri des tensions émergentes entre sociologues du développement et ethnologues mobilisés dans ce qu'il appelle « une compréhension attachante pour les univers mentaux ou culturels traditionnels, avec leur densité, leurs ressources, leur équilibre interne, leurs mécanismes ou leurs rites de salvation permanente, *leur rétivité naturelle à donner accès à une religion ou a fortiori à une idéologie de développement historique* » (Desroche, 1963a : 107 ; souligné par nous). Les anthropologues missionnaires (R. Bureau et C. Perrot) auront une plage matinale à part ; les lettrés africains chrétiens, musulmans ou animistes sont plutôt absents de cette rencontre entre africanistes « blancs » ; et les grands spécialistes de l'Afrique anglophone (Baeta) et surtout de l'Afrique du Sud (Sundkler, Schlosser et Roumequere) se contenteront d'envoyer leurs textes pour publication dans les actes du colloque.

Le chevauchement ou l'articulation dans ce colloque des thématiques du messianisme et du syncrétisme, fait problème pour Desroche, car le messianisme tend à se dissoudre dans la problématique du syncrétisme : « Le messianisme noir est facilement et normalement syncrétiste. Mais beaucoup de syncrétismes ne sont pas ni de loin, ni de près, messianiques » (Desroche, 1963a : 106). La frustration qu'il exprime dans ce texte face au messianisme introuvable (R. Bureau), à ces messianismes « au petit pied » (De Heusch) ou « sans lendemain » (C. Perrot)

est évidente même si sa propre communication d'inspiration bastidienne porte sur « les messianismes et la catégorie de l'échec », publiée à part en 1963 dans les *Cahiers internationaux de sociologie*. C'est néanmoins dans ce climat africain, à la frontière de la savane et de la forêt, sous les tornades de la saison des pluies, à l'abri des hangars ou des cloîtres de teck ou de banco, que se produit une vraie rencontre entre Desroche et Lanternari. Bien sûr le chef d'entreprise qui était à la tête de ce qu'il appellera dans son introduction au *Dictionnaire des messianismes et millénarismes* une RCP (Desroche, 2010 : 14), une recherche coopérative sur programme, selon la terminologie du CNRS, n'ignore pas l'entreprise parallèle qui a abouti à la publication des *Mouvements religieux de liberté et de salut des peuples opprimés*. Les comptes rendus des éditions de l'ouvrage dans les *Archives de sociologie des religions* n'ont pas manqué : la recension de la première édition italienne (1960) sera signée par « M.i.q. », sans aucun doute Maria Peirera Isaura de Queiroz (1961), l'une des principales collaboratrices de Desroche sur les messianismes sud-américains, élève de Bastide ; Desroche se chargera lui-même du compte rendu de l'édition française de 1962 (Desroche, 1962). [Voir annexes ci-après.]

L'ouvrage est globalement salué pour son apport synthétique et son approche sociologique. Tout en soulignant l'intérêt de la dimension comparative de cette « petite encyclopédie des mouvements contemporains de libération et de rédemption », « M.i.q. » s'interroge sur la typologie construite autour de l'opposition entre mouvements « endogènes », issus de tensions et d'initiatives propres à la société locale, et « exogènes », réactions provoquées par des influences extérieures notamment coloniales. Le lien mécanique introduit entre les premiers (souvent indigènes) et une posture de fuite dans le monde surnaturel, et l'ancrage des seconds dans une attitude pragmatique d'attachement aux valeurs terrestres et de lutte frontale par rapport aux pouvoirs établis, sont jugés discutables. Prenant appui sur les mouvements paysans brésiliens qu'elle connaît, « M.i.q. » considère que ces écarts de position contredisent « l'essence même des mouvements religieux libérateurs, dont la préoccupation première et constante est le renversement de la structure sociale existante, dans ses aspects économiques et politiques » (Peirera de Queiroz, 1961 : 191). Mais ce discours d'essence se contredit lui-même en admettant que la dynamique historique et interactive entre les groupes sociaux et la structure interne des groupements religieux en présence font que les mouvements d'origine externe *a priori* pacifiques peuvent devenir agressifs, et inversement. M. Peirera de Queiroz (1963) est d'ailleurs revenue sur cette vision unilatérale des messianismes ruraux brésiliens en montrant comment ceux-ci ont pu être synonymes de « possibilité d'adaptation sans heurts à des conditions de vie nouvelle ». L'argumentaire « dialectique » mis en avant par Lanternari concluait également que le « besoin d'évasion » se transforme en une force de régénération et de rédemption (Lanternari, 1962 : 324) ¹.

1. Voir également la longue discussion de la grille de lecture de M. Peirera Isaura de Queiroz dans la seconde préface traduite dans ce numéro.

Dans son propre compte rendu, Desroche, qui était un spécialiste des « typologies combinatoires », revient sur les possibles non explorés en matière d'attitudes du schéma triangulaire qui relie le peuple opprimé, le royaume messianique et le messie, associé à la « messianisation » du prêtre ou du roi. Mais il met surtout le doigt sur une autre ambiguïté de ce « répertoire des mouvements ou personnages millénaristes des quatre continents ... » : d'un côté l'auteur déclare s'en tenir aux « peuples de niveau ethnologique » et donc aux contextes coloniaux et missionnaires ; et de l'autre il entretient l'hypothèse que la structure de crise culturelle et sociale dont la colonisation offre l'exemple se retrouve au fondement de l'émergence de toutes les religions dites historiques : « Les peuples indigènes récapitulent donc aujourd'hui, sous l'effet du heurt avec les Blancs, un itinéraire religieux que la culture occidentale parcourut en son temps, au moment de sa fondation et dans ses premiers stades » (Lanternari, 1962 : 318). On retrouve bien ici les préoccupations de l'école italienne d'histoire des religions et la thèse d'un continuum historique entre les cultures primitives ou populaires, antiques et modernes, mais l'idée démartinienne que les mouvements prophétiques « indigènes » pourraient constituer « un miroir révélateur d'une signification contradictoire au sein même de la culture religieuse moderne » (*ibid.* : 321) interroge sérieusement Desroche. Naturellement l'ethnologue n'a pas selon lui les données empiriques et historiographiques de sa « méthode historique » ni surtout une typologie suffisamment rigoureuse des messianismes pour valider une hypothèse aussi ambitieuse, mais on peut observer que ces impasses sont proches de celles auxquelles l'auteur du *Dictionnaire des messianismes et millénarismes du 1^{er} siècle à nos jours* se heurtera, comme il le reconnaît dans son introduction : « l'essai n'est pas transformé en but. »

L'auteur des *Mouvements religieux des peuples opprimés* connaissait bien pour sa part les articles de Desroche, Balandier, Bastide, Maria Peirera de Queiroz et de Guiart et Worsley, ou même de Ségué, parus dans les numéros thématiques des *Archives* de 1957 et 1958, mais il cite à peine la thèse de Desroche dans son développement sur les Shakers. Le shakerisme, ce mouvement de salut et de guérison apparu en 1880 aux États-Unis dans les réserves indiennes, étant lié selon Lanternari, « à une situation complexe de crise sociale, culturelle, religieuse » dont témoigne le recours à la transe (les shakers : les trembleurs) (Lanternari, 1962 : 141). En France, Lanternari et Balandier ont été associés dans un même paradigme « politico-religieux » qui a fini par faire oublier les écarts significatifs des approches. L'un et l'autre sont convaincus de la nécessité de rompre avec un principe de coupure qui relèguerait les sociétés de « niveau » ou du « moment » ethnologique dans une autre histoire, mais l'ethnologue converti à la sociologie (éclairée par l'histoire) n'a pas les mêmes préoccupations de lecture que celui qui déclare que « l'ethnologie doit être histoire » (*ibid.* : 11). On peut dire que le couple « expérience existentielle »/« exigences culturelles » lié à l'histoire religieuse des « cultes de crise » dont hérite Lanternari ne débouche pas sur la même

sensibilité que le couple situation coloniale/besoins sociaux inspiré du fonctionnalisme anglo-saxon qui domine les lectures de Balandier. La notion de « crise » culturelle et existentielle sur fond d'expérience vécue de l'altérité est chez Lanternari en tension dialectique avec les résistances face à la situation de domination et d'oppression, et d'une certaine façon la période postcoloniale lui donnera raison.

C'est à partir de la rencontre de Bouaké que Lanternari deviendra un auteur consacré et un collaborateur régulier des *Archives de sociologie des religions*. Sa communication de Bouaké, intitulée « Développements et tendances des mouvements religieux nouveaux en Afrique : comparaison ethnique et historique », donnera lieu à une commande de Desroche qui aura pour titre : « Synchrétismes, messianismes, néo-traditionalismes. Postface à une étude des mouvements religieux de l'Afrique noire » (Lanternari, 1965). Cette « note additive et explicative » qui d'une certaine façon supplée au caractère minimal de la préface à la première édition de l'ouvrage s'étalera sur deux numéros, ce qui est exceptionnel, et sera prolongé par d'autres articles comme celui qui concerne les « Black Muslims » (1967) ou une autre synthèse comme celle sur « La religion populaire » (1982)².

De nouveaux mouvements religieux en Afrique

La communication de Lanternari à Bouaké parle de « mouvements religieux nouveaux en Afrique ». Ce titre contraste avec celui de la rencontre précédente de Bouaké : *Les religions africaines traditionnelles*. Carlo Prandi dans sa présentation rétrospective de l'approche des religions des classes subalternes en Italie, reprend la formule forte de Lanternari : « On ne peut pas s'étonner que la science, qui par antonomase se consacre à l'étude de "la culture populaire", exclût aveuglément de son champ de recherche les phénomènes anciens et modernes de religiosité chrétienne ayant une coloration millénariste, eschatologique ou communautaire... » (Prandi, 1977 : 132). Des religions africaines aux religions populaires, la continuité du positionnement est remarquable.

Parler de « mouvements » dans le contexte des années 1950-1960 (avant que le thème de « la religion en mouvement » ne sature le champ de l'étude des religions) c'est d'abord évoquer l'innovation, le dynamisme ou l'invention par contraste avec l'idée que l'on se faisait des religions de la coutume promues au rang de religions « traditionnelles » ou de « conservatoire culturel » (animisme, fétichisme, culte des ancêtres), mais c'est aussi pointer le conservatisme des Églises missionnaires établies qui n'ont pas vu venir ces mouvements prophétiques et qui ont,

2. Contrairement à la rencontre sur « Les Religions traditionnelles africaines » qui sera publiée au Seuil, les actes de ce colloque n'ont pas donné lieu à un ouvrage collectif, et chacun a publié son article dans diverses revues, à commencer par Desroche lui-même. L'article de R. Bureau, « Flux et reflux de la christianisation camerounaise », qui a beaucoup marqué Lanternari sera publié également dans les *Archives de sociologie des religions* en 1964 (Bureau, 1964 : 97-112).

dans l'ensemble, fait pression sur l'autorité coloniale pour précipiter l'emprisonnement des faux prophètes. Le *mouvement* suggère des manifestations éphémères mais il engendre aussi avec le temps des formations organisées en cultes prophétiques ou en Églises. Les mouvements de masse ou les mobilisations collectives que suscitent des personnages comme Harris ou Kimbangu constituent des phénomènes nouveaux sur la scène africaine et les autorités coloniales se sont parfois précipitées, en arrêtant les leaders, à en faire des « mouvements politico-religieux ³ ». Dans leurs réactions à l'ordre colonial ces mouvements réactivent des formes d'organisation clanique qui peuvent conforter une lecture en termes de « reprise d'initiative » politique d'une nation tribale, mais celle-ci est inséparable de revendications et d'affirmations religieuses qui, de l'Afrique du Sud à la Côte d'Ivoire en passant par le Congo, témoignent d'une conscience lucide des ressorts symboliques du pouvoir colonial et réclament le droit à la reconnaissance d'une « religion pour les Noirs ». Associer ces mouvements « nouveaux » à l'idée de modernité religieuse est plus problématique surtout quand cette modernité africaine est mesurée à l'aune des traits des religions de salut, de leur forme d'action dans le monde (conversion et prosélytisme) et de leur spiritualité éthique (individualisme et culpabilité). C'est bien la problématique wébérienne du « désenchantement » au sens de la démagification des forces spirituelles et de la rationalisation éthique des pratiques (fétichisme des crânes, magie et sorcellerie), en lien avec l'engagement des élites lettrées formées par les missions, qui domine la lecture de ces mouvements, y compris dans la « réforme » des traditions qui est au cœur des néo-traditionalismes. Mais intégrer ces mouvements dans la modernité implique aussi de reconnaître qu'ils interpellent la modernité occidentale et ses contradictions.

Avec le recul historique et surtout l'éclairage rétrospectif qu'offre la période postcoloniale ⁴, deux observations que Lanternari anticipe avec pertinence. L'accent mis sur les « nouveaux mouvements religieux » a souvent laissé dans l'ombre la dynamique propre aux pratiques « magico-religieuses » dites « traditionnelles ». C'est tout l'intérêt de la « Postface » que de faire une large place à ce qu'on appelait « les cultes anti-sorcellerie » (*anti-witchcraft shrines*) et aux ressources des cultes de possession dans la situation coloniale. La catégorie de « néo-traditionalisme » est à la fois très riche et en même temps, comme il se doit, très ambiguë. Lanternari y trouve l'occasion de conforter sa foi dans une tradition « indigène » toujours

3. William Wade Harris, citoyen libérien d'origine glebo, catéchiste et instructeur, se lance dans les années 1910, à la suite de son emprisonnement et d'une « transe-visitation », dans un mouvement prophétique de guérison et de salut des peuples noirs qui le conduira jusqu'en Côte d'Ivoire et au Ghana. Les *Spiritual Churches* que Lanternari rencontrera sur le terrain ghanéen s'inspirent du message et de l'entreprise d'Harris.

Simon Kimbangu est un catéchiste baptiste d'origine kongo qui à la suite de conflits avec l'autorité coloniale belge devient la figure inspiratrice (*ngunza*) d'un mouvement de guérison et de salut collectif à caractère messianique. Son arrestation en 1921 et son emprisonnement jusqu'à sa mort en 1951 en font un martyr de l'Église kimbanguiste, et un Christ noir.

4. Voir l'excellente mise au point de Terence Ranger : « Religious Movements and Politics in Sub-saharan Africa » (1986), à vrai dire contemporaine des révisions de Lanternari (1985).

vivante et active, pleine de ressources d'adaptation, qu'il retrouve dans le vitalisme de la sacralité populaire⁵. Ce traditionalisme continué et revivifié est loin de l'apport qui sera celui du paradigme des *inventing traditions* de Hobsbawm & Ranger (1983). La coutume reste créditée pour ces auteurs comme pour Lanternari d'une réalité substantielle qui autorise une grande variabilité, souplesse ou flexibilité (à l'image de la tradition orale). Par contre, les traditions inventées que l'on peut appeler « néo-traditions » sont de « pures » productions de la modernité qui participent aux politiques culturelles des nouvelles nations européennes du XIX^e ou de la période coloniale ; elles se caractérisent par leur tendance à la formalité, leur invariance et leur fixité (image de l'apparat cérémoniel) parce qu'elles visent à réintroduire des lieux de référence stables, des repères fixes dans un monde globalement soumis au changement et à l'innovation. Le paradoxe est que leur inventivité vient en fait suppléer à l'épuisement de la force d'adaptation de la coutume : « la vie de la coutume se passe d'invention » (*ibid.* : 1983). Lanternari autant que Balandier a néanmoins anticipé ce paradigme à travers les catégories de traditionalisme « formel », « mimétique » ou instrumental, opposé à la substance vivante de la tradition authentique.

Autre point relativement aveugle des années 1950-1960, au moins dans le monde francophone, c'est l'apport historiographique de l'histoire des missions et la révolution de pensée qu'implique le paradigme de l'interaction coloniale (Peel, Comaroff, Ranger⁶). On mesure mieux aujourd'hui le rôle de l'agencéité chrétienne (*agency*) et le « mouvement » du christianisme missionnaire, initiés par la vernacularisation et la traduction de la Bible en langues locales, dans la formation des consciences et la production de l'imagination religieuse africaine. Lanternari ouvre quelques fenêtres sur cette histoire parallèle en insistant sur l'appropriation indigène du message biblique (Ancien et Nouveau Testament) et ses retournements de sens libérateurs (Lanternari 1962 : 326), mais l'omniprésence de la missiologie catholique et de son expertise pèse fortement sur le diagnostic de cette effervescence religieuse soupçonnée d'être le cheval de Troie du protestantisme (méthodiste, baptiste ou pentecôtiste) ou le masque du retour du paganisme.

Retour sur une effervescence typologique

L'effervescence des nouveaux mouvements religieux d'Afrique noire et d'ailleurs, est solidaire d'une effervescence équivalente en matière de typologie chez les spécialistes de ce champ d'études émergeant (historiens, sociologues,

5. « En somme, la tradition religieuse peut, par processus spontané, se transformer, se corriger, se dépasser : elle ne peut jamais se renier elle-même sous la contrainte de l'extérieur : l'histoire ne s'annule point » (Lanternari, 1962 : 328).

6. Nous ne pouvons que renvoyer ici à notre article de synthèse sur ce paradigme de l'interaction coloniale (Mary, 2000).

anthropologues, ou « spécialistes » du religieux). Sur le terrain africaniste, la plus célèbre, qui marquera profondément Balandier et Lanternari, est celle de Sundkler (1948, première édition) fondée sur l'opposition entre Églises « éthiopiennes » et communautés « sionistes » au sein des Églises indépendantes d'Afrique du Sud. Plus tard viendront la typologie de J.-W. Fernandez, « African Religious Movements » (1964 : 531-49), nourrie de sa monographie sur le Bwiti fang et de ses enquêtes sur les prophètes du Ghana (le « terrain » de Lanternari), et celle de H. W. Turner (1967), spécialiste des Églises Aladura du Nigeria, des constructions élaborées dont Lanternari cite les travaux dans sa « Postface ». Turner proposera ainsi une typologie assez proche sur le plan méthodologique de l'esprit de la typologie de Desroche sur les messianismes, mais fidèle au travail pionnier de Sundkler, un montage construit sur le croisement des logiques de la vocation (messianique, visionnaire, thérapeutique) et des formes institutionnelles (mouvement prophétique, congrégationnaliste, clientéliste). La typologie complexe de Lanternari publiée dans les *Archives de sociologie des religions* (Lanternari 1965 et 1966) s'inscrit donc dans un vaste champ de production savante et semi-savante des années 1950-1970 où les préoccupations missiologiques autant que politiques ne sont pas absentes.

Cette activité de typologisation inspirée par les terrains coloniaux se développe en phase avec celle de l'étude des nouveaux mouvements religieux (NMR) de la société américaine des années 1960-1970 (voir Hervieu-Léger, 1986 : 168). Ce mixage de typification et de classification a pu être stigmatisé comme un phénomène intellectuel « typiquement » anglo-saxon : classer, classer, il en restera toujours quelque chose. On pense aux remarques de Leach sur la « chasse aux papillons » comme définition de l'activité savante et sur le caractère scholastique, finalement stérile, de l'activité de classement typologique confrontée à l'esprit du comparatisme structural de Lévi-Strauss. Desroche lui-même passionné de « typologie combinatoire » des messianismes en soulignera constamment toutes les limites. Mais la spécialité française dans ce domaine a été plutôt l'analyse comparative régionale telle que l'a illustrée Balandier à propos des « alternatives de réponse » que représentaient le kimbanguisme congolais et le syncrétisme du Bwiti gabonais. Certaines de ces typologies donnent incontestablement à penser, notamment au stade de l'élaboration des critères de discrimination, mais elles ont surtout laissé un héritage terminologique dont il est difficile de se défaire tant il imprègne la description même des faits. Impossible de comprendre ce que désignent ces catégories courantes de « prophétismes », « messianismes » ou « syncrétismes » sans reconstituer le procès de sédimentation de ces catégories typologiques. Les critiques courantes formulées par les uns et les autres, généralement avant la proposition d'une nouvelle typologie, sont des plus éclairantes.

Si on s'accorde à reconnaître une pertinence locale ou régionale à telle ou telle opposition différentielle, c'est leur généralisation qui fait problème. Le débat n'a rien de spécifique et celui initié par l'opposition *witchcraft/sorcery* issu de la

monographie de E. Evans Pritchard est à ce sujet exemplaire. Peut-on échapper de manière générale à cette indexicalité ou à cette contextualité des concepts sociologiques qui en font des « semi-noms propres » ? L'ampleur du mouvement « séparatiste » des Églises noires indépendantes d'Afrique du Sud a permis à Sundkler, en dix ans de présence missionnaire, d'introduire la distinction désormais classique entre le type « éthiopien » et le type « sioniste » : d'un côté une organisation centralisée et hiérarchisée construite sur le modèle des Églises missionnaires blanches, notamment luthériennes, et de l'autre une structure très segmentaire relevant du modèle de la communauté locale traditionnelle et dominée par autant de petits prophètes charismatiques (la communication de Sundkler à Bouaké portait sur « les prophètes bantou »). Cet éclatement du type Église, et des styles de leadership prophétique, sur le terrain des Zoulous, n'est pas sans pertinence pour décrire la polarisation du champ religieux d'autres pays africains mais il prend d'abord sens dans le contexte séparatiste de l'apartheid et dans le revivalisme de la royauté tribale des Zoulous, et ensuite dans une histoire transatlantique de l'imagination religieuse africaine des *Black Churches* comme l'attestent la référence mythique à l'Éthiopie (l'Afrique au sens biblique) et la filiation par rapport à l'Église américaine de Zion (Sundkler, 1961 : 53). L'opposition construite par Balandier entre le prophétisme kimbanguiste du Congo, sa transformation de mouvement en « Église de Jésus-Christ sur Terre », à l'image du royaume du Kongo, et le culte synchrétique du Bwiti, épousant la logique segmentaire de la société fang, n'est pas sans rappeler la typologie de Sundkler (Balandier est le premier à citer ce travail en France). De même le rapprochement entre les observations issues de sa longue fréquentation du harrisme ivoirien et sa découverte du Bwiti gabonais, conduit Bureau à noter que : « Le premier apparaît comme une "Église" organisée et hiérarchisée, le second comme une société initiatique fonctionnant anarchiquement au niveau des villages » (Bureau, 1975). Le critère très wébérien de la structure interne du groupement religieux et des logiques d'acteurs, que M. Peirera de Queiroz met en avant dans son compte rendu critique de l'ouvrage de Lanternari, est une dimension importante de la dynamique historique et culturelle de ces mouvements mais comme le soulignait Sundkler lui-même toute typologisation va de pair avec la reconnaissance d'un continuum des formes intermédiaires et des trajectoires historiques qui vont du mouvement ou de la « secte » à l'Église.

L'usage de l'opposition secte/Église, qui sous-tend en effet dans le discours missionnaire celle des structures segmentaires et des Églises centralisées, appelle une deuxième critique de fond : ces typologies usent de critères européocentristes. La polarisation du champ entre l'Église et la secte (terme recouvrant aussi bien les confréries initiatiques que les communautés évangéliques importées) fait appel à des types d'organisation sociale religieuse élaborés au sein de l'histoire du christianisme et l'usage de ces appellations fait partie des luttes symboliques pour la reconnaissance. En Afrique du Sud comme en Afrique de l'Ouest, la scissiparité

encouragée par l'esprit « congrégationniste » se conjugue avec la logique segmentaire traditionnelle comme le confirme encore aujourd'hui toute l'histoire des Églises africaines. Autre enjeu majeur du débat sur « l'ethnocentrisme critique » pour reprendre les termes de De Martino : l'opposition classique magie/religion qui présuppose une définition de la « vraie » religion ou de la religiosité « authentique », la magie étant toujours la religion des autres. Les analyses de Lanternari, pourtant plus avisé que d'autres sur les lectures folkloriques des « religions populaires » modernes, le conduisent à opposer un « sens magico-médical » archaïque et populaire, poursuivant une existence souterraine en milieu rural ou dans les quartiers urbains périphériques, véritable ressort de tout mouvement traditionnel ou néo-traditionnel, à une expérience religieuse, plus ou moins réservée aux élites urbaines des « lettrés », lecteurs de la Bible, une religiosité ouverte à un « syncrétisme riche en éléments chrétiens ». Déplaçant l'accent sur les formes de l'action religieuse, J.-W. Fernandez dans sa typologie des « African Religious Movements » (1964 : 535) introduit une distinction subtile entre attitude instrumentale et attitude expressive sur le plan du rapport au monde que l'on retrouve dans les critères d'analyse de Lanternari : d'un côté une production symbolique à usage instrumental visant la maîtrise par l'action d'une situation appréhendée de façon « pragmatique et réaliste » (à l'image du kimbanguisme ou du harrisme), et de l'autre une production à usage « expressif » privilégiant l'expérience extatique et l'investissement dans le rituel pour mieux échapper à la frustration par un déplacement symbolique compensatoire (comme dans le Bwiti).

Ces typologies fondées sur les « attitudes », le rapport au monde, sont d'inspiration très wébériennes et leur transfert sur le terrain africain a toujours paru suspect aux yeux des anthropologues africanistes. D'une manière générale, les systèmes d'alternatives que ces typologies fonctionnelles essaient de construire n'offrent pas des outils d'analyse suffisamment fins pour prendre en compte la manière dont ces mouvements « en syncrétisme » (expression significative de Lanternari) et leur prophète fondateur opèrent un travail symbolique non seulement sur les rituels et les mythologies indigènes mais sur les anthropologies locales du mal (sorcellerie) et de la personne, ce qui était pourtant l'esprit de la démarche de Lanternari.

Mouvement prophétique et culture messianique

Les mouvements religieux dont nous parle Lanternari dans son ouvrage sont désignés principalement comme des « mouvements prophétiques », avec leurs déclinaisons en formations prophétiques ou cultes prophétiques, qui font tous référence à une personnalité fondatrice, le prophète. La catégorie ou la matrice première, « la structure phénoménologique » de ces mouvements indigènes, anciens ou modernes, c'est le prophétisme. Le messianisme est une catégorie seconde qui désigne un ensemble de représentations collectives et de croyances partagées qui

éclaire le sens de l'entreprise prophétique et prend une place particulière dans certaines formes de prophétismes : la mutation du prophète en messie qu'offre l'histoire du kimbanguisme étant la référence par excellence. Dans une note de la conclusion, il s'étonne de l'usage que fait l'ancêtre de ce champ d'étude, Wallis, des termes « messianique », « messie », alors que les termes « prophétiques » et « prophètes » lui semblent « plus compréhensifs et plus généraux » (Lanternari, 1962 : 365). La clé de la dynamique de ces mouvements est dans la relation dialectique entre le personnage du prophète, la culture native dans laquelle il s'inscrit, et la situation socio-historique à laquelle il répond à travers son expérience. La figure de l'individu prophète est un point de convergence remarquable entre le passé et le futur : « De lui vient l'impulsion motrice et créatrice, attentive à l'histoire dans son moment prospectif ; et en lui, en revanche, reflue, de façon formatrice, la tradition culturelle, qui est histoire dans son moment rétrospectif » (*ibid.* : 316). Trente ans plus tard, dans l'étonnante auto-présentation de son parcours intégrée dans l'article d'*Ethnologie française*, on retrouve la même insistance sur le charisme du prophète fondateur et médiateur de la continuité et de l'innovation au cœur du mouvement (Lanternari, 1994 : 505).

L'exercice de « typologie classificatoire » auquel se livre Lanternari dans la « Postface » procède par contre à une redistribution des cartes et semble mettre sous le boisseau la catégorie de prophétisme au profit de celles de « synchrétisme », « messianisme » et « néo-traditionalisme », trois facettes de l'évolution des religions africaines qui illustrent pleinement les ambiguïtés de l'usage empirique de ces catégories d'analyse.

Deux dimensions sont à prendre en compte, la situation coloniale, ou post-coloniale (d'oppression ou de crise) et la nature des processus culturels ou religieux qui s'amorcent en réponse à cette situation : « Une même situation fournit le terrain propice au départ parallèle des mouvements syncrétiques, messianiques, millénaristes » (Lanternari, 1965 : 103). Ce statut d'« alternatives de réponses », pour utiliser une expression introduite par Bastide, est repris et consacré par Balandier dans son approche comparée des Fang, « créateurs de syncrétisme » à l'image du Bwiti, et des Ba-kongo, « animateurs de mouvements messianiques ». Deux réponses originales et distinctes à une situation de colonisation de même nature. Dans ses « Brèves remarques » publiées dans les *Archives*, Balandier note quand même, à propos du phénomène messianique qu'« il faut insister sur son aspect de réponse globale et ambiguë à une situation ambiguë perçue globalement » (Balandier, 1958 : 94). L'expérience coloniale de la dépossession de la Terre ancestrale engendre l'attente messianique du retour au Royaume alors que l'aventure historique des Fang, peuple conquérant et mobile, encourage l'appropriation syncrétique des symboles du pouvoir et de la richesse des Blancs. Lanternari reviendra sur ce paradigme de « la dépossession de la Terre » (the « *land problem* ») associé au kimbanguisme, l'expérience religieuse du harrisme et des *Spiritual Churches* du Ghana, autant que celle du Bwiti fang, faisant plus

de place à une crise de « dépossession culturelle » issue de la confrontation avec le monde des Blancs, ses valeurs et ses richesses (Lanternari, 1985 : 147).

L'idée que le syncrétisme ne serait qu'un des effets possibles de la situation coloniale contribue à faire des syncrétismes et des « cultes syncrétiques » des configurations religieuses singulières distinctes d'autres formations possibles du champ historique en question. Selon la « Postface », « le syncrétisme désigne, de façon restrictive, la tendance à faire fusionner certains éléments religieux traditionnels avec d'autres éléments d'origine occidentale » (Lanternari, 1965 : 99-100). La restriction de la définition méthodologique vise à distinguer nettement les transformations que les systèmes religieux autochtones subissent sous l'action des grandes religions universalistes et missionnaires (christianisme et islam), des phénomènes d'emprunt que l'on observe couramment entre systèmes religieux locaux au sein des traditions africaines, autrement dit à séparer « syncrétisme endogène » (indigène ou païen) et « syncrétisme exogène ». Sans s'attarder sur cette conception « élémentaire », aux multiples sens du terme, du procès de syncrétisme et sur cette métaphore connue de la fusion (Mary, 1999), deux remarques s'imposent. Dans la conclusion de l'ouvrage, l'auteur notait qu'après les phases de heurt, « l'élément étranger s'est insinué toujours plus dans les mailles de la société, jusqu'à en devenir un élément "interne", et non plus seulement une puissance externe » (Lanternari, 1962 : 325). Cette remarque très bastidienne, illustrée par le magnifique exemple de l'appropriation de la Bible par les Zoulous en échange de l'expropriation de la terre, et que l'on retrouve à propos du crucifix chez les Bakongo, montre que la dialectique de l'élément emprunté et de la matrice culturelle païenne qui lui donne sens induit une réélaboration culturelle où le christianisme peut devenir avec le temps le « meilleur de la coutume ». Insistant sur l'hétérogénéité des phénomènes que recouvre le terme de syncrétisme, Lanternari souligne surtout « que pour juger de quelle forme concrète de syncrétisme il s'agit dans chaque cas, il ne suffit pas de considérer et "doser" les éléments du rite et de l'idéologie religieuse. Il faut considérer *tous* les aspects de la religion, sans exclusion, par exemple la mythologie » (*ibid.* : 107). Cette approche gestaltiste et dialectique des formations « en syncrétisme », sensible au travail de l'ambivalence, rapproche fortement Lanternari de l'esprit de la démarche de Bastide, même si elle laisse de côté provisoirement les politiques de synthèse (ou d'inculturation) des entreprises missionnaires.

La surprise de cette typologie est la manière dont le syncrétisme est censé se démarquer du messianisme, autre réaction religieuse à la situation coloniale selon la thèse de Balandier. La définition qui circule un peu partout dans les dictionnaires ou encyclopédies, mais que Lanternari ne cite pas, alors qu'elle sert aussi de référence à Desroche dans son *Dictionnaire* (2010 : 19), est celle de H. Kohn qui date de 1933 : « le messianisme est essentiellement la *croyance religieuse* en la venue d'un rédempteur qui mettra fin à l'ordre actuel des choses, soit de manière universelle, soit pour un groupe isolé, et instaurera un ordre nouveau fait

de justice et de bonheur » (Kohn, 1933 ; souligné par nous). Dans cette tradition terminologique, c'est le messianisme qui joue le rôle de « notion carrefour » introduisant le prophétisme comme une « sous-catégorie », la venue du messie étant liée à l'existence d'un prophète annonciateur, et le millénarisme comme une « sur-catégorie » qui dissocie la croyance en l'avènement du millénium de l'attente du messie. Lanternari ajoute pour sa part que, dans le contexte historique et culturel africain, le retour attendu peut être celui du fondateur du mouvement, celui d'un leader politique persécuté et mythifié ou encore celui de l'ensemble des morts et des ancêtres (Lanternari, 1965 : 110). Bien que son apparition soit mise en rapport avec des conditions sociales d'émergence, il n'est pas indifférent que le messianisme soit défini d'abord comme une « croyance religieuse », autrement dit par le contenu des représentations collectives (idées religieuses ou mythes) qu'il véhicule. Ce point de vue commande la définition habituelle de ses variantes millénariste et prophétique au sein de l'histoire des religions et ce mode d'engendrement des notions est repris à l'époque par de nombreux spécialistes de ce champ.

Lanternari rappelle constamment qu'il parle de « tendance dynamique » et souligne à juste titre la dimension hétérogène et évolutive des formations religieuses en présence (cultes magiques, Églises synchrétiques ou mouvements prophétiques). Le même exemple paradigmatique du kimbanguisme fournit selon les phases de son évolution une illustration du prophétisme messianique ou du synchrétisme « émancipationniste ». Le Bwiti, ce culte initiatique équatorial aménageant l'accès à la vision des ancêtres par la consommation de la drogue hallucinogène *eboga*, est assigné par Balandier au statut de « culte synchrétique » du fait de l'intégration d'éléments chrétiens par les migrants fang. La lecture de certains articles de Fernandez révèle cependant à Lanternari la présence dans ce culte d'une alternative entre « culte magique » néo-traditionnaliste (ou culte anti-sorcellerie) et mouvement synchrétique. La grande monographie de Fernandez (1982) lui aurait permis de prendre également la mesure du « millénarisme » présent dans l'itinérance des conquérants fang sortis de la forêt qui projettent sur le monde des Blancs venant de l'Océan l'imaginaire d'un retour au foyer originel du monde bantou, et surtout la place décisive qu'occupent les prophètes d'Eboga (Mary, 1999) dans l'invention de cette religion synchrétique.

L'usage des définitions liminaires confrontées aux études de cas met surtout en évidence la discordance manifeste qu'il y a au cœur de ce couplage du « synchrétisme » et du « messianisme », considérés l'un et l'autre comme des réponses différenciées à une même situation. Le synchrétisme désigne à l'origine le processus de transformation d'un système culturel autochtone associé aux phénomènes d'emprunt inhérents à une situation de contact avec un autre système culturel. On a là une problématique héritée de l'anthropologie culturelle américaine où le terme de synchrétisme équivaut à celui de « réinterprétation » et côtoie ceux d'« acculturation » et de « contre-acculturation ». Le messianisme est considéré

par contre comme une configuration particulière du champ religieux, comme un ensemble de représentations et de croyances religieuses spécifiques, parfois associées à des pratiques et des formes organisationnelles données, dont la définition savante s'est élaborée dans le contexte de l'histoire des religions, sur la base de ses manifestations les plus connues. L'extension de la catégorie du messianisme au champ politique, notamment dans les sociétés modernes, n'élimine pas cette connotation religieuse originelle ; en un certain sens, elle s'en nourrit.

Le rapprochement boiteux, mais historiquement attesté, de ces deux problématiques, pose avec le recul de vraies questions. Comment a-t-on pu faire du « syncrétisme », comme l'atteste l'usage du terme dans l'ethno-sociologie religieuse de l'époque, une configuration historique particulière du champ religieux, alors qu'il s'agit d'un processus de transformation susceptible d'affecter toute formation religieuse ? N'y a-t-il pas contradiction à considérer le syncrétisme à la fois comme une formation religieuse spécifique (les syncrétismes ou les cultes syncrétiques) et comme un processus affectant plus ou moins tous les messianismes, prophétismes et même les traditionalismes africains ? Le messianisme, à l'inverse, peut-il être réduit au statut de thématique singulière du champ de la croyance religieuse obéissant à un processus de diffusion ou d'appropriation ? Pour Lanternari, comme pour Balandier, on le sait, les syncrétismes et les messianismes sont surtout l'expression des crises sociales et existentielles d'une situation transculturelle, mais ce qui manque dans ces entreprises de typologisation du champ c'est la place par ailleurs implicitement reconnue mais non conceptualisée du prophétisme. Entre les croyances et les situations, le charisme du prophète s'impose comme le levier de la situation et la figure fondamentale des situations de crise. Or la « Postface » de Lanternari ne met pas en avant, dans ces titres et ces types, cette variable centrale alors même que dans tous les cas évoqués, des « cultes magiques » ou néo-traditionnels aux cultes syncrétiques et aux mouvements messianiques, les descriptions pointent le rôle moteur des personnalités charismatiques fondatrices communément appelées « le prophète ». Il écrit notamment : « Les mouvements syncrétiques, en effet, naissent toujours de l'action individuelle d'un fondateur-prophète. Cela s'explique par le fait que seule une forte personnalité charismatique, avec son prestige de guérisseur-thaumaturge-devin est en mesure de "révolutionner" la tradition, rendant acceptable une voie religieuse nouvelle » (1965 : 105).

Le prophète, médiateur et levier de la situation

La tension typologique entre syncrétisme et messianisme ou l'héritage qui oppose les cultes syncrétiques aux prophétismes messianiques ignore de fait la façon singulière dont s'articulent la question du prophétisme et celle du syncrétisme dans l'histoire du champ religieux africain. Sans doute le travail syncrétique peut-il faire l'économie du recours au personnage et à l'idéologie prophétique.

Il existe un syncrétisme qui s'élabore de façon plus ou moins anonyme et spontanée à l'ombre des Églises en place ou des religions dominantes. Tant que ce syncrétisme ordinaire se contente d'opérer au plan des représentations, des croyances ou de certaines pratiques rituelles, sans prétendre à un transfert de légitimité et au statut de religion à part entière, il ne constitue pas un facteur de subversion du champ religieux. On sait que l'orthodoxie peut parfaitement composer avec ces particularismes d'origine populaire et même les encourager habilement. L'émergence du charisme prophétique et les ressources du travail syncrétique qui peuvent apparaître dans d'autres situations historiques comme indépendantes, se révèlent complémentaires sur le terrain africain et se trouvent, comme le confirment les récits de vocation, au fondement de l'initiative qui permet aux prophètes africains d'asseoir leur légitimité face aux chefs, devins-guérisseurs, maîtres d'initiation, etc. Il faut tenir compte du parcours qui conduit ces « petits entrepreneurs de biens de salut » à conjuguer dans ce qu'ils appellent « le travail de Dieu », l'effet d'annonce des temps nouveaux, autrement dit les devoirs de leur mission messianique, et la fondation de cultes syncrétiques à vocation thérapeutique ou religieuse. En précipitant à travers la surinterprétation du kimbanguisme, l'identification du prophète au messie, on a fait du prophétisme la figure de proue de la crise et du conflit. Et il est vrai que le nomadisme du prophète messenger s'accompagne d'un sens de la mise en scène et de l'action spectaculaire qui a provoqué l'attention des autorités et des sociologues et encouragé une lecture en termes de subversion, parfois sur la base d'un contresens complet par rapport aux intentions du message⁷. Les mises au jour historiographiques du destin de Kimbangu, ce catéchiste baptiste qui opérait des guérisons miraculeuses à la manière des devins-guérisseurs (*ngunza*) obligent à relativiser cette lecture « subversive » confortée par l'autorité coloniale et l'histoire légendaire de l'Église qui s'en réclame.

Ce qui nous paraît plus ambigu, c'est la manière dont on a voulu « sauver » les syncrétismes en en faisant le prototype du « mariage des cultures » et l'expression d'un engagement positif dans la voie de l'intégration et de la conversion aux changements inéluctables. Le procès de syncrétisation a fini par connoter un mode de réponse au problème de la rencontre entre les cultures opposé à la dimension du heurt et du conflit incarnée par les prophétismes messianiques. Soucieux de se démarquer par rapport à la sociologie de la crise de Balandier, Bastide a joué un rôle majeur dans cette dénégation de la « catégorie du conflit » en la considérant comme inessentielle dans l'approche des phénomènes syncrétiques⁸. Reprenant le terme de « religion syncrétique » introduit par G. Parrinder pour désigner certaines religions Yoruba, il insiste sur le fait que « ces religions

7. Sur la surinterprétation politique de ces mouvements voir Ranger, 1986.

8. Voir Bastide (1972 : 10) : « La catégorie du conflit, apportée par Balandier, existe bien mais elle se situe au niveau politique ; à côté, au niveau religieux, c'est celle d'adaptation qui triomphe. »

ne sont pas l'expression d'une revendication anti, mais d'un effort pour réconcilier les anciennes valeurs avec les nouvelles, le fétichisme avec l'islam et le christianisme » (Bastide, 1970 : 234). L'assignation du syncrétisme au parti de la conciliation et du dialogue s'appuie sur la reconduction d'un découpage discutable entre le monde du compromis religieux et celui des luttes politiques, entre la symbiose culturelle et les conflits sociaux, en un mot sur le poids des héritages théoriques. L'exemple de la secte Lumpa de la prophétesse Alice Lenshina, femme d'un fonctionnaire de la mission presbytérienne de Rhodésie du Nord, auquel Lanternari accorde une grande place dans les mouvements significatifs de la période postcoloniale, montre comment une religion nourrie de l'expérience visionnaire de la prophétesse et témoignant par sa « Bible nouvelle » d'une orientation « syncrétiste », fortement ancrée néanmoins dans la culture native, peut évoluer et se radicaliser en un mouvement conservateur hostile aux leaders réformistes et aux partis nationalistes noirs, d'où les affrontements, les massacres et l'arrestation d'Alice Lenshina de l'été 1964 (Lanternari, 1965 : 105).

Le recentrage de l'analyse sur la fonction prophétique et ses diverses missions permet de relativiser la relation exclusive instaurée entre prophétisme et messianisme. Le recouvrement de ces deux dimensions n'a aucune évidence, avec le recul, sur le terrain africain, une fois retombée la geste historique des prophètes que furent Harris et Kimbangu. Les petits prophètes africains de la Côte d'Ivoire, du Ghana, ou du Congo, des années 1960, ceux de la seconde génération, sont principalement des prophètes-guérisseurs ou des prophètes fondateurs ou réformateurs de culte. Ils sont tous porteurs de biens de salut et de guérison mais leur prédication visionnaire n'est pas nécessairement dominée par une thématique messianique⁹. La justification du titre de « prophète » se trouve en fait dans leur commune référence à l'idéologie religieuse d'une révélation directe et d'une mission personnelle confiée par la divinité, idéologie par laquelle ils prétendent asseoir leur position de pouvoir dans le champ thérapeutique et religieux. Mais le charisme prophétique est souvent en Afrique proche d'une autorité institutionnelle et le récit de la vocation prophétique identique à un rite d'institution.

Les glissements ou les oscillations entre les diverses formes de la vocation prophétique (prophète-messager, prophète-guérisseur, prophète fondateur de culte) fournissent une des clefs des variantes de position que recouvre la catégorie générale de « prophétisme ». La figure exemplaire du prophète guérisseur atteste du lien étroit qui subsiste entre la question du salut et celle de la guérison et donc de l'indistinction entre le champ de la cure des corps et celui de la cure des

9. Turner (1979 : 52-53) conteste la pertinence des catégories de « millénarisme » et de « messianisme » appliquées aux prophétismes africains : les messies noirs sont rares et les promesses du Millénium sont inséparables de bénéfices immédiats (santé, richesse), d'un souci pragmatique du présent et des urgences du quotidien. Les observations de Lanternari en pays Nzima (Ghana) confirme cette absence de tout messianisme politico-religieux.

âmes. Lanternari fait une large place dans la deuxième partie de sa « Postface » au prophète Atcho, un prophète guérisseur d'inspiration harriste installé à Bingerville en Côte d'Ivoire sur lequel J. Rouch a présenté un film lors du colloque de Bouaké. La lecture en termes d'évolution régressive qu'il retient souligne le glissement d'un « syncrétisme riche en éléments chrétiens », messianiques et millénaristes, hérité de l'entreprise d'Harris, vers un culte médico-magique animé par un guérisseur exorciste, en un mot l'exemple type d'une dérive néo-traditionnaliste. Lanternari aura l'occasion dans les années 1970-1980 dans ses enquêtes en pays Nzima au Ghana de faire l'expérience directe des Églises prophétiques harristes comme la « secte » des *Water Carriers* mais la lecture en termes de dosage de « traits » magiques ou d'« éléments » chrétiens qu'il nous livre dans la conclusion de la « Postface » – et contre laquelle il a pu mettre en garde – ne reviendra pas sur cette interprétation « magique » des avatars du christianisme harriste. On est loin des analyses de M. Augé concernant les oscillations d'un prophète comme Atcho pris entre la pression des malheurs individuels qui le pousse vers une fonction de « convertisseur des âmes » et la répétition des situations collectives de malheur qui appellent un discours messianique éventuellement subversif (Augé, 1975 : 300-301). On est surtout à distance des débats anthropologiques sur le sens du mal, entre persécution sorcellaire et culpabilité individualisante, qui ont dominé les travaux cliniques consacrés au dispositif des « confessions diaboliques » d'Atcho (Zempleni, 1975).

La grille de lecture de Lanternari qui s'annonce dans la communication de Bouaké et que confirme la présentation de la « stratification religieuse » de la société Zima dans l'ouvrage *Dieux, prophètes et paysans (Dei, profeti, contadini. Incontri nel Ghana, 1988)*, est finalement dominée par une pensée des « niveaux d'expérience religieuse » : le niveau traditionnel (animiste mais aussi catholique et méthodiste en tant qu'héritage missionnaire), le niveau syncrétiste (type harriste) et le niveau « moderne » des religions « spirituelles » ou pentecôtistes. Lanternari reconnaît ainsi dans le pentecôtisme une alternative à la religiosité ancestrale et un instrument de resocialisation communautaire, un « catalyseur d'évolutions en cours », comme l'observe Fabio Viti (1990). Mais le pentecôtisme comme il le note dès 1980 peut à la fois stigmatiser comme fétichistes les *Spiritual Churches* et partager avec elles une même croyance forte aux esprits et à la sorcellerie, une relation ambivalente à la tradition qui fait sans doute la force de sa réponse à la crise culturelle et existentielle et que l'on retrouve bien sûr au cœur du succès romain de Milingo. De Atcho à Milingo, de la culture africaine à la culture populaire italienne, les contextes de crise existentielle et de misère culturelle sont sans doute à différencier mais le charme de la magie se perpétue « sur le fond », avec cette fois la caution de l'Église : « Ainsi l'avènement de Milingo au milieu de la culture italienne, loin de constituer une innovation radicale, représente et opère la revivification des noyaux en partie seulement cachés d'une *mentalité archaïque* déjà officiellement réhabilitée, mais récemment exhumée, d'un point de vue

officiel, par les deux derniers pontifes, avec la revalorisation proclamée du rôle de Satan dans le monde humain » (Lanternari, 1996 : 319, souligné par nous). Le paradigme anthropologique « primordialiste » d'une mentalité magique et archaïque anhistorique qui résisterait au travail de l'ethos chrétien fait ici bon ménage avec une lecture politique en termes d'instrumentation de la magie par l'institution ecclésiastique. De Martino invitait pour sa part à mettre en cause l'usage discriminatoire, fondamentalement ecclésiastique, de l'opposition magie/religion et à penser un lien plus dialectique entre technique magique et valeur religieuse dont il trouvait l'illustration dans les politiques de « raccords » entre la magie lucanienne et l'exorcisme canonique du catholicisme méridional (De Martino, 1999 : 150).

Conclusion : instant visionnaire et attente messianique

L'émergence des « syncrétismes » et des « messianismes » dits « indigènes » d'Afrique, leur constitution comme objets, dans le champ de la « modernité religieuse africaine » ont d'emblée été l'occasion d'une confrontation des représentations du rapport au temps et des formes variées de maîtrise de la temporalité. La littérature sociologique des années 1960 oppose classiquement le sens de l'historicité associée aux représentations d'une temporalité linéaire, scandée par des ruptures créatrices, des « révolutions », au temps répétitif et archétypal du mode de pensée mythique ou rituelle. Nul doute pour cette génération de philosophes, sociologues ou historiens des religions, que le sens de l'histoire, la conscience historique, émergent au sein des sociétés dites traditionnelles par l'irruption du message du messianisme judéo-chrétien. En subordonnant l'attente du salut à la lecture des événements-signes annonciateurs de l'arrivée du messie ou de l'avènement de l'Ère nouvelle, le messianisme invente l'histoire et inscrit l'espérance au cœur d'une temporalité libérée du cycle de la reproduction. Les cultes initiatiques qui aménagent une expérience régulée de la possession ou de la vision ont plutôt fourni la matrice des cultes syncrétiques (du Bwiti gabonais au Candomblé brésilien) et sont censés fonctionner par contre sur la répétition du cycle des naissances et des morts, même si celle-ci est toujours vécue au plan individuel comme un re-commencement. Cette opposition hante les lectures africaines de Lanternari et son expérience vécue des *Spiritual Churches* du Ghana, prolongée par la rencontre avec le cas Milingo, l'a confortée. La spiritualité « introvertie » du charisme visionnaire misant sur la puissance immédiate de l'Esprit saint, les vertus d'intégration communautaire, et les thérapies de l'ambivalence du sacré incorporé, relève d'une autre réponse historique aux situations de crise que celle du messianisme révolutionnaire d'inspiration mosaïque qui repose sur « an extroverted, apocalyptic, millenarian sense » (Lanternari, 1985 : 154).

Dans l'introduction de son *Dictionnaire*, Desroche esquisse lui-même un rapprochement inattendu entre les messianismes et les cultes de possession en se référant aux descriptions durkheimiennes de l'effervescence religieuse collective.

Il y a dans cette « attente avivée, exaspérée, brûlante » des mouvements messianiques une expérience qui recoupe celle des tranes de la possession et on pourrait dire que le « messie » est en quelque sorte saisi et possédé par le dieu. Mais dans ce « sacré sauvage » que Desroche a pu approcher de loin par l'intermédiaire de son amitié avec Bastide, il existe cependant selon lui deux voies divergentes qui tiennent au rapport à la temporalité. Les cultes de possession, dit-il, « s'assouvissent dans l'instantanéisation d'un transport individuel ou collectif, alors que le phénomène messianique dure dans le temps » (Desroche, 2010 : 19) : « Qui sait même si les cultes de possession n'auront pas été quelque chose comme un messianisme immédiat des sociétés sans développement, alors que les messianismes auront été ou seront des cultes de possession – à échéance toujours remise – des sociétés en développement ? » (*ibid.* : 19). Nul doute que ce genre d'échange croisé d'expériences était au cœur des rencontres et des malentendus entre ethnologues et sociologues dans les nuits chaudes et bruyantes de Bouaké.

André MARY

Institut interdisciplinaire d'anthropologie du contemporain (CNRS-EHESS)
maryamorgan@free.fr

Bibliographie

- AUGÉ Marc, 1975, *Théorie des pouvoirs et idéologie*, Paris, Hermann.
- BALANDIER Georges, 1958, « Brèves remarques sur les messianismes de l'Afrique congolaise », *Archives de sociologie des religions*, n° 5, p. 91-95.
- BASTIDE Roger, 1970, *Le Prochain et Le Lointain*, Paris, Éd. Cujas.
- , 1972, « Les Christs Noirs », préface à Sinda Martial, *Le messianisme congolais et ses incidences politiques*, Paris, Payot.
- BUREAU René, 1964, « Flux et reflux de la christianisation camerounaise », *Archives de sociologie des religions*, n° 17, p. 97-112.
- , 1975, « Le Harrisme et le Bwiti », *Recherches de sciences religieuses*, tome 63, n° 1, p. 83-100.
- DE MARTINO Ernesto, 1999 [1959], *Italie du Sud et magie*, trad. M. Baudoux, Paris, Institut d'Édition Sanofi-Synthélabo.
- DESROCHE Henri, 1962, compte rendu de V. Lanternari, *Les Mouvements religieux des peuples opprimés*, Maspéro, *Archives de sociologie des religions*, vol. 14, n° 1, p. 186-187.
- , 1963a, « Synchrétisme et messianisme en Afrique noire (Rencontre internationale de Bouaké 1-5 oct. 1963) », *Archives de sociologie des religions*, n° 16, p. 105-108.
- , 1963b, « Les messianismes et la catégorie de l'échec », *Les Cahiers internationaux de sociologie*, XXXV, p. 61-84.
- , 2010 [1969], *Dieux d'Hommes, dictionnaire des messianismes et des millénarismes du 1^{er} siècle à nos jours*, Paris, Berg International.
- FERNANDEZ James W., 1964, « African Religious Movements. Types and dynamics », *The Journal of Modern African Studies*, vol. 2, n° 4, p. 531-549.

- , 1982, *Bwiti, an Ethnography of the Religious Imagination in Africa*, Princeton, Princeton University.
- GUIART Jean, 1960, « Conférence sur les millénarismes. Université de Chicago, 8-9 avril 1960 », *Archives de sociologie des religions*, n° 9, p. 105-109.
- HERVIEU-LÉGER Danièle, 1986 (avec la collaboration de Françoise Champion), *Vers un nouveau christianisme ? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Paris, Éditions du Cerf.
- HOBBSBAWM Éric, RANGER Terence (éds.), 1983, *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.
- KOHN Hans, 1933, « Messianism », in Seligman Edwin R. A. (éd.), *Encyclopaedia of Social Sciences*, New York, Macmillan, vol. 10.
- LANTERNARI Vittorio, 1962, *Les mouvements religieux des peuples opprimés*, Paris, François Maspero, réédité en 1979 « les textes à l'appui ».
- , 1965, « Synchrétismes, messianismes, néotraditionalismes. Postface à une étude des mouvements religieux de l'Afrique noire », *Archives de sociologie des religions*, vol. 19, n° 1, p. 99-116.
- , 1966, « Synchrétismes, messianismes, néotraditionalismes. Postface à une étude des mouvements religieux de l'Afrique noire II », *Archives de sociologie des religions*, vol. 21, n° 1, p. 101-110.
- , 1967, « Les Black Muslims. Du messianisme populaire à l'institution bourgeoise », *Archives de sociologie des religions*, vol. 24, n° 1, p. 105-120.
- , 1982, « La religion populaire. Prospective historique et anthropologique », *Archives de sociologie des religions*, vol. 53, n° 1, p. 121-143.
- , 1985, « Revolution and/or Integration in African Socio-Religious Movements », in Bruce Lincoln (éd.), *Religion, Rebellion, Revolution*, London, Macmillan.
- , 1994, « La parole des exclus de l'histoire. Débuts de l'anthropologie religieuse en Italie », *Ethnologie française*, XXV, 1994-3, p. 497-512.
- , 1996, *Médecine, magie, religion, valeurs*, Paris, L'Harmattan.
- Les religions africaines traditionnelles*, 1965, Rencontres internationales de Bouaké, Paris, Éditions du Seuil.
- MARY André, 1999, *Le défi du synchrétisme*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales.
- , 2000, « Conversion et conversation : les paradoxes de l'entreprise missionnaire », *Cahiers d'études africaines*, n° 160, p. 779-799.
- MAYEUX Marie-Rose, 1960, « Cours internationaux d'été de Toumliline ; 1956-1957-1958-1959 », *Archives de sociologie des religions*, n° 9, p. 81-94.
- PEIRERA DE QUEIROZ Maria, 1961, compte rendu de V. Lanternari, *Les Mouvements religieux des peuples opprimés*, Maspéro, *Archives de sociologie des religions*, vol. 11, n° 1, p. 191-192.
- , 1963, « Mouvements messianiques et développement économique au Brésil », *Archives de sociologie des religions*, n° 16, p. 118-121.
- PERNOT Placide, 1965, Préface à *Les religions africaines traditionnelles*, Rencontres internationales de Bouaké, Paris, Éditions du Seuil.
- PRANDI Carlo, 1977, « Religion et classes subalternes », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 43 (1), p. 93-139.
- RANGER Terence, 1986, « Religious Movements and Politics in Sub-saharan Africa », *African Studies Review*, vol. 29, n° 2, p. 1-69.

- SUNDKLER B. G. M., 1941, *Bantu Prophets in South Africa*, Oxford, Oxford University Press (2^e édition en 1961).
- TURNER HAROLD W., 1967, « A typology for African Religious Movements », *Journal of Religion in Africa*, vol. 1, fasc. 1, p. 1-34.
- , 1979, *Religious Innovations in Africa*, Collected Essays on New religious Movements, Boston, G. K. Hall and Co.
- VITI Fabio, 1990, « Compte rendu de Vittorio Lanternari, *Dei, profeti, contadini. Incontri nel Ghana* », *Journal des africanistes*, vol. 60, n° 1, p. 173-175.
- ZEMPLÉN András, 1975, « De la persécution à la culpabilité », in Piault C. (éd.), *Prophétisme et Thérapeutique*, Paris, Hermann, p. 153-219.

Messianisme et synchrétisme dans les initiatives prophétiques d'Afrique noire

On se situe au croisement de deux rencontres d'inégale importance. En premier lieu celle qui s'est produite dans le début des années 1960, sur le fond des « reprises d'initiative » et des Indépendances africaines, entre deux entreprises de recherche, celle de Henri Desroche sur les messianismes et millénarismes, inspirée par une sociologie de l'attente et de l'espérance, et celle de Vittorio Lanternari sur les « mouvements religieux de liberté et de salut des peuples opprimés ». En second lieu, la rencontre de l'auteur, soucieux dans les années 1970 de penser à partir de l'ethnographie d'un « culte synchrétique », le Bwiti du Gabon, une approche post-structurale du « travail synchrétique », et les écrits d'auteurs de référence comme Balandier, Bastide, et particulièrement Lanternari, découvert par sa longue Postface dans les Archives. Ce dernier proposait un usage construit, et pas seulement empirique, des catégories de synchrétisme et de messianisme dans l'analyse des « mouvements prophétiques » d'Afrique noire. Sont décrits les enjeux de cette effervescence typologique dans le champ émergent de l'étude des « nouveaux mouvements religieux » de l'Afrique.

Mots-clés : Desroche, Balandier, prophétismes, messianismes, synchrétismes.

Messianism and syncretism in Black Africa's prophetic initiatives. The challenges of a postface and a meeting

This contribution is at the crossroads of two events of unequal importance. In the first place, the one that occurred in the early 1960s, in the framework of the "times of initiative" and African independences between two researches, that of Henri Desroche on messianism and millenarianism, inspired by a sociology of expectation and hope, and that of Vittorio Lanternari on "religious movements of freedom and salvation for the oppressed." In the second place, the meeting of the author, anxious in the 70s to think from the ethnography of a "syncretic cult," the Bwiti of Gabon, a "syncretic work" post-structural approach, and the writings of authors such as Balandier, Bastide, and especially Lanternari discovered after his long Postface in the Archives. The latter proposed a usage built, and not just empirical, out of categories of syncretism and messianism in the analysis of "prophetic movements" in Black Africa. The paper presents the challenges of this typological effervescence in the emerging field of the study of "new religious movements" in Africa.

Key words: Desroche, Balandier, prophetism, messianism, syncretism.

Mesianismo y sincretismo en las iniciativas proféticas de África negra. Los desafíos de un Postfacio y de un encuentro

Esta contribución se sitúa en el cruce de dos encuentros de importancia desigual. En primer lugar, el que se produjo a principios de los años 1960, con las “reanudaciones de las iniciativas” y las Independencias africanas como telón de fondo, entre dos proyectos de investigación, el de Henri Desroche sobre los mesianismos y milenarismos, inspirada por una sociología de las expectativas y de la esperanza, y el de Vittorio Lanternari sobre los “movimientos religiosos de libertad y de salvación de los pueblos oprimidos”. En segundo lugar, el encuentro del autor, preocupado en los años 1970 por pensar, a partir de la etnografía de un “culto sincrético” el Bwiti de Gabón, una perspectiva pos-estructural del “trabajo sincrético”, y los escritos de autores de referencia como Balandier, Bastide, y particularmente Lanternari, descubierto a través de su largo Postfacio en los Archives. Este último proponía un uso construido, y no solamente empírico, de las categorías de sincretismo y de mesianismo en el análisis de los “movimientos proféticos” de África negra. El artículo restituye las apuestas de esta efervescencia tipológica en el campo emergente del estudio de los “nuevos movimientos religiosos” de África.

Palabras clave: Desroche, Balandier, profetismos, mesianismos, sincretismos.