L'art de la dérobadé

Innovations rituelles et pouvoir colonial en Afrique centrale

The Art of Evasion. Ritual Innovations and Colonial Power in Central Africa

Julien Bonhomme

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/21611>

DOI : 10.4000/etudesafriaines.21611

ISSN : 1777-5353

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2017

Pagination : 951-972

ISBN : 978-2-7132-2687-8

ISSN : 0008-0055

Référence électronique

Julien Bonhomme, « L'art de la dérobadé », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 228 | 2017, mis en ligne le 01 décembre 2019, consulté le 03 janvier 2020. URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/21611> ; DOI : 10.4000/etudesafriaines.21611

L'art de la dérobade

Innovations rituelles et pouvoir colonial en Afrique centrale

Georges Balandier est sans conteste l'un des anthropologues qui a le mieux contribué à mettre en lumière les liens entre religion et politique en montrant que les prophétismes, messianismes, millénarismes et autres mouvements de lutte contre la sorcellerie qui ont essaimé en Afrique centrale au cours de la première moitié du ^{xx}e siècle ne pouvaient être compris en dehors des rapports de domination entre société colonisatrice et société colonisée qui définissent la « situation coloniale » (Balandier 1951)¹. Selon ses propres dires, son intérêt pour ce type de faits religieux s'inscrivait en rupture avec l'ethnologie griaulienne, mais aussi avec le structuralisme lévi-straussien, qui jugeaient tous deux qu'il s'agissait de phénomènes culturels « impurs » et « dégradés » (Balandier 1995 : 34-35). L'influence de Max Gluckman sur l'anthropologie dynamique de Balandier est bien connue (Copans 2001)². Cependant, dans le domaine de l'étude des rituels, son travail apparaît davantage novateur par rapport à ceux de l'école de Manchester. Lorsque Gluckman (1963a [1954]) aborde le lien entre religion et politique à propos des « rites de rébellion », son analyse reste prisonnière d'une explication fonctionnaliste (les rites de rébellion sont une forme de « protestation instituée » au service du maintien de l'ordre social) et, surtout, il ne s'intéresse qu'à des sociétés supposément « stationnaires ». Il n'envisage pas les dynamiques rituelles dans le cadre des changements sociaux amenés par la colonisation, à l'exception d'un bref

1. L'Afrique centrale a également connu des mouvements prophétiques antérieurement à cette période, comme BALANDIER (1965 : 263-270) l'a lui-même souligné avec l'exemple de la prophétesse Kimpa Vita (Dona Béatrice) et du mouvement des Antoniens dans l'ancien royaume kongo au tournant du ^{XVIII}e siècle. Ce prophétisme, fortement marqué par le christianisme, doit être resitué dans le contexte de la crise politique que traverse à cette époque le royaume sous l'effet de la confrontation militaire avec les Portugais.
2. Il cite lui-même le fameux article de l'anthropologue sud-africain sur la « situation sociale » qui se noue à l'occasion de l'inauguration d'un pont au Zululand (GLUCKMAN 1940) comme l'une des sources d'inspiration de son modèle théorique de la situation coloniale.

article qu'il consacre au mouvement des Mau-Mau au Kenya (Gluckman 1963b [1954])³. Cela fait ressortir par contraste l'originalité de l'approche des faits religieux par Balandier, approche qui a ensuite fructifié à travers plusieurs générations d'africanistes (pour s'en tenir à l'anthropologie de langue française, voir entre autres Althabe [1969], Sinda [1972] Piault [1975], Augé & Colley [1990], Dozon [1995], Bureau [1996], Mary [2009]).

Ces thèses sur les innovations religieuses à l'époque coloniale ont été exposées par Balandier dès les années 1950 dans des textes tels que « Messianismes et nationalismes en Afrique noire », paru dans les *Cahiers internationaux de Sociologie* (Balandier 1953), « Le messianisme ba-kongo en tant que "révélateur" », qui forme l'un des chapitres de *Sociologie actuelle de l'Afrique noire* (Balandier 1955), ou encore « Brèves remarques sur les "Messianismes" de l'Afrique congolaise », paru dans les *Archives de sociologie des religions* (Balandier 1958). Il restera fidèle à ces analyses tout au long de sa carrière, puisqu'il les reprendra par exemple dans *Sens et Puissance* (Balandier 1971) ou encore, vingt-cinq ans plus tard, dans un entretien sur « Le messianisme en Afrique » (Balandier 1995). L'argument central de la thèse de Balandier est bien connu : les mouvements prophétiques ou messianiques prétendent apporter un remède d'ensemble à la crise affectant la société colonisée et expriment ainsi, dans le champ religieux, une protestation contre la situation coloniale. On retrouve ici la notion de « protestation » qui était également au cœur de l'analyse des rites de rébellion selon Gluckman, mais que Balandier replace dans le cadre des rapports entre société colonisée et société colonisatrice et sort du carcan fonctionnaliste pour lui donner un sens plus dynamique. Cette perspective sur les messianismes lui permet de les rapprocher des mouvements nationalistes de lutte pour l'indépendance dont ils seraient en quelque sorte les précurseurs : « Les messianismes nègres paraissent liés à l'éveil du nationalisme » (Balandier 1953 : 43). Ce qu'il résumera presque vingt ans plus tard par une formule célèbre : « Ces innovations religieuses constituent, en Afrique noire, la *préhistoire* des nationalismes modernes »⁴ (Balandier 1971 : 210).

Les principaux exemples ethnographiques mobilisés par Balandier pour étayer sa thèse sont les Églises indépendantes sud-africaines, magistralement étudiées par l'anthropologue suédois (et par ailleurs missionnaire luthérien) Bengt Sundkler (1948) dans *Bantu Prophets in South Africa*, mais aussi et surtout les prophétismes et autres innovations religieuses d'Afrique centrale

3. À ce sujet, voir également l'article — pionnier à son époque — d'A. RICHARDS (1935), selon laquelle les mouvements de lutte contre la sorcellerie sont « le produit des violents changements dans l'organisation tribale et les croyances ».

4. Les italiques, comme dans toutes les autres citations, sont celles de G. Balandier.

sur lesquels il a lui-même enquêté. Le kimbanguisme au Bas-Congo en est une parfaite illustration. La question reste en partie ouverte de savoir si les discours et les actes de Simon Kimbangu exprimaient en eux-mêmes une revendication politique ou étaient purement de nature religieuse. Il n'en demeure pas moins que son arrestation par les autorités belges en 1921, puis la répression systématique de ses disciples jusqu'à la veille de l'indépendance, contribueront fortement à politiser la nébuleuse de mouvements prophétiques qui se sont réclamés de lui au Congo belge, au Congo français et jusqu'en Angola : kimbanguisme, ngounzisme, mpadisme, salutisme, kakisme... Ces mouvements prophétiques s'opposent aussi bien à la domination brutale des autorités coloniales qu'à celle, plus insidieuse, des missions catholiques et protestantes installées dans la région — les missionnaires étant venus annoncer une « Bonne Nouvelle » dont les promesses tardaient trop à se réaliser aux yeux des convertis (ce n'est donc pas un hasard si nombre des innovations religieuses de l'époque sont le fait d'anciens convertis, catéchistes ou moniteurs indigènes attachés aux missions, notamment aux missions baptistes et évangéliques qui ont été de véritables incubateurs de nouveaux cultes). Condamné à la peine capitale, puis gracié, emprisonné jusqu'à sa mort en 1951, Simon Kimbangu deviendra un symbole du nationalisme congolais et sera d'ailleurs consacré héros national après l'indépendance du pays en 1960. Pour toutes ces raisons, il est légitime d'affirmer que le kimbanguisme représente une forme de « nationalisme sacré » (Balandier 1958 : 94).

L'approche des prophétismes en tant que mouvements proto-nationalistes n'est pas exclusive à Balandier. Elle a également été partagée par toute une série d'auteurs, certains s'inspirant explicitement de lui, d'autres semblant être parvenus aux mêmes conclusions de manière indépendante. Cette approche a ainsi été appliquée à d'autres terrains que l'AEF et le Congo belge, privilégiés par Balandier, qu'il s'agisse de mouvements prophétiques ou de lutte contre la sorcellerie dans l'Afrique sous domination britannique (Ranger 1968a, b ; Willis 1970), des cultes du cargo en Mélanésie (Worsley 1957) ou, plus largement, des mouvements religieux des peuples opprimés (Lanternari 1960). Aussi partagées qu'elles aient pu être, les thèses de Balandier ont néanmoins été soumises à la critique dans les années 1970. Dans un article intitulé « Messianisme et nationalisme en Afrique noire : une remise en question », l'anthropologue néerlandais Robert Buijtenhuijs (1976) dénonce le caractère réducteur de l'approche évolutionniste de Balandier — dont il fut pourtant l'élève — en lui reprochant de faire indûment des mouvements religieux une phase préliminaire aux nationalismes politiques. Buijtenhuijs objecte que, sur le plan empirique, aucun parti nationaliste n'est directement né d'une Église indépendante ou d'un mouvement messianique. Il remarque en outre

que certains des exemples analysés par Balandier démontrent même une dynamique inverse concernant les rapports entre religion et politique. Au Congo français par exemple, le matsouanisme naît du mouvement amicaliste, qui porte un message avant tout politique : la Société amicale des originaires de l'Afrique équatoriale française est fondée à Paris en 1926 par André-Grenard Matsoua pour défendre les Congolais et leurs revendications. Le mouvement n'acquerra une dimension religieuse, fortement empreinte de messianisme, qu'après la mort de Matsoua en détention en 1942 et le refus de l'administration coloniale de restituer de sa dépouille. Matsoua devient alors pour de nombreux Lari (son ethnie d'origine) un véritable messie dans la lignée de Kimbangu.

Les critiques de Buijtenhuijs toucheront suffisamment justes pour convaincre Terence Ranger de faire son autocritique en revenant dans les années 1980 sur les thèses, très proches de celles de Balandier, qu'il avait défendues vingt ans plus tôt :

J'ai abandonné les tentatives de démontrer que les Églises indépendantes en Afrique centrale représentaient une étape dans l'évolution des mouvements anticoloniaux, à mi-chemin entre les premières révoltes armées et l'essor des partis nationalistes modernes. Dans mes travaux récents, j'insiste au contraire sur la disjonction entre les manifestations collectives de la conscience villageoise et les partis nationalistes officiels. Il n'y a en effet aucune solution de continuité des premières vers les seconds. Ce n'est que dans de très rares circonstances que le nationalisme officiel a été capable d'opérer une jonction avec des révoltes rurales, que celles-ci se manifestent sous une forme religieuse ou séculaire. Contrairement à moi, Balandier ne semble pas avoir confessé publiquement son erreur. Mais Robert Buijtenhuijs l'a fait pour lui⁵ (Ranger 1986 : 4).

Buijtenhuijs concède que la plupart des innovations religieuses possèdent également une signification politique. Toutefois, il souligne à juste titre que « les relations entre les deux phénomènes sont complexes » et qu'il faut donc accorder au champ religieux une certaine autonomie par rapport au politique. Mais Balandier ne dit en réalité pas autre chose. Il observe que « les messianismes africains sont mouvants, porteurs de multiples possibles » (Balandier 1958 : 95). Tandis que certains « peuvent se maintenir sur le plan

5. « I have myself abandoned the attempt to demonstrate that African independent church movements in Central Africa constituted a stage in the evolution of anti-colonial protest, lying between early armed resistance and the rise of modern mass nationalist parties. In recent work I lay emphasis rather on the disjunctions between rural consciousness and formal national parties, arguing that there is no natural sequential flow from one into another, and that it has only been under rare and special circumstances that formal nationalism has been able to make a mobilizing connection with either the religious or

de l'innovation essentiellement religieuse », d'autres revêtent un caractère plus politique, mais peuvent ensuite « perdre leur combativité si un mouvement politique les contrôle et triomphe » (*ibid.*). La variété des Églises indépendantes sud-africaines en est un bon exemple, comme il le souligne lui-même en reprenant la célèbre typologie de Sundkler qui oppose les Églises de type « éthiopien » (nommées d'après l'Ethiopian Church, fondée en 1892 au Witwatersrand) et celles de type « sioniste » (en référence à la Christian Catholic Apostolic Church in Zion, fondée en 1896 aux États-Unis avant de s'implanter en Afrique du Sud à partir de 1904). En effet, les Églises éthiopiennes apparaissent comme plus « modernistes » et servent de « cadre aux premières revendications nationalistes », tandis que les Églises sionistes ont tous les aspects d'une « réaction totale » qui s'exprime dans la seule sphère religieuse (Balandier 1955 : 427). À travers cet exemple se dessine une opposition entre des mouvements politico-religieux au sens fort du terme et des mouvements religieux qui, tout en étant le produit de la situation coloniale, ne possèdent cependant pas de dimension politique affichée⁶.

Cette distinction, Balandier la retrouve dans les matériaux ethnographiques tirés de ses propres enquêtes de terrain en Afrique centrale. Dans *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, il dresse un contraste entre les Bakongo du Congo et les Fang du Gabon concernant leurs innovations religieuses à l'époque coloniale. Face au nationalisme sacré que représente selon lui le kimbanguisme en pays kongo, le culte du Bwiti chez les Fang apparaît comme une « réaction totale où l'aspect religieux prédomine » (*ibid.* : 231). Ce culte est né autour des années 1910 de l'adaptation par des Fang d'un rite initiatique des populations du sud du Gabon, sans doute à la faveur du brassage interethnique dans les chantiers forestiers. Certes, il s'agit d'une « reprise d'initiative » en réaction à la crise ouverte par la situation coloniale ; et c'est d'ailleurs ainsi que James Fernandez (1982) analysera ce culte dans la monumentale monographie qu'il lui a consacrée. Mais, bien qu'il se soit parfois opposé aux missionnaires ou à l'administration coloniale, le Bwiti fang n'a pas été le creuset de revendications politiques organisées comme ont pu l'être les mouvements prophétiques de type proto-nationaliste. Jamais il ne tournera au messianisme politique. Balandier insiste plutôt sur son « syncrétisme », du fait des emprunts importants qu'il fait au christianisme ; il s'agit là d'un thème qu'André Mary (1999) approfondira de manière plus systématique.

the secular manifestations of rural discontent. Balandier does not appear to have made any such public confession of error, but he has Robert Buijtenhuijs to do it for him. »

6. Pour des essais de typologie des mouvements religieux ou politico-religieux en Afrique, inspirés des thèses de Balandier, voir FERNANDEZ (1964) et DOZON (1974).

La protestation contre le pouvoir colonial n'est toutefois pas absente de ces mouvements religieux, mais elle ne s'y exprime que par des moyens indirects. Quand la domination du pouvoir colonial est telle qu'elle empêche toute vie politique indigène (celle-ci se trouve « gelée » selon Balandier), il s'opère un mécanisme de « transfert » de la protestation du champ politique vers le champ religieux. « Étant donné la puissance développée par la société coloniale, la plupart des réactions ont un caractère clandestin ou n'apparaissent que d'une façon indirecte » (Balandier 1955 : 60). Cette expression rituelle indirecte est ce qu'il appelle une « dérobade » : cela consiste à exprimer l'opposition au pouvoir colonial « de manière cachée ». « Il y aurait à faire toute une sociologie de la part dérobée, antagoniste, des sociétés, dont nous pouvons saisir ici l'importance à l'occasion de la situation coloniale. Derrière une façade souvent rassurante pour le colonisateur se déroule souvent l'essentiel de la vie sociale » (*ibid.* : 60-61). Dans le même esprit, Balandier parle ailleurs de la « part “clandestine” de la vie sociale », désignant par là « les multiples réactions de refus, de dérobade — passive ou active — que révèlent les sociétés globales soumises aux effets de domination » (Balandier 1954 : 25). Comme le note à juste titre Roberto Beneduce (2013 : 897), cette insistance sur la part dérobée de la vie sociale fait d'une certaine manière de Balandier un précurseur des études subalternes et, plus particulièrement, des travaux de James Scott (1990) sur « les arts de la résistance » et les pratiques clandestines de contestation de la domination par les dominés. Balandier insiste d'ailleurs que l'étude des mouvements religieux de l'Afrique coloniale relève avant tout d'une sociologie du conflit et de la domination.

La dérobade des dominés à la domination passe souvent par un processus de doublage : « Dans certaines circonstances, intervient un véritable processus de *doublage* qui ne donne à l'administration qu'une satisfaction apparente » (Balandier 1955 : 61). La société colonisée présente au colonisateur les apparences officielles de la soumission à son ordre ; mais, de manière clandestine, elle conteste cet ordre et s'efforce de conserver des marges d'autonomie pour ne pas s'y soumettre complètement. Il y a ainsi « dérobade de la réalité sociale authentique derrière ses apparences officielles » (*ibid.* : 62). La double chefferie dans le domaine politique et le syncrétisme de façade dans le domaine religieux en sont deux bonnes illustrations. Dans le premier cas, dont le sud du Gabon offre de nombreux exemples, des hommes de paille, parfois issus de lignages d'anciens esclaves, sont proposés pour occuper le poste de chef de village reconnu par les autorités coloniales, tandis que les véritables détenteurs de l'autorité traditionnelle continuent de s'occuper des affaires de leur communauté en toute discrétion. Par cette ruse que Balandier qualifie de « conspiration du silence », « le pouvoir réel s'efforce d'échapper au contrôle

administratif » (*ibid.* : 61-62). Dans le second cas, le syncrétisme de façade permet de continuer de vénérer les divinités locales sous le masque officiel d'un culte aux saints catholiques, selon un processus bien étudié par Roger Bastide (1960) dans le cas des religions afro-brésiliennes, mais dont l'Afrique centrale offre aussi des exemples comme le Bwiti fang nous l'a montré.

Balandier remarque que ces dérobadés rituelles sont fondamentalement « ambiguës ». Elles mettent en scène la soumission au pouvoir colonial, alors qu'en réalité, derrière cette façade, elles expriment une forme de protestation. Ces innovations sociales ou religieuses « impliquent, *alors même qu'elles s'en défendent avec force*, une protestation à l'encontre de la situation coloniale » (Balandier 1955 : 63). Gluckman plaçait lui aussi la notion d'ambivalence au cœur de son analyse des rites de rébellion : ces rituels mettent en scène des relations sociales profondément ambivalentes, tiraillées entre la soumission à un ordre institué et la protestation contre cet ordre. Mais il restreignait la portée de cette protestation en n'y voyant qu'un exutoire strictement contrôlé et, *in fine*, mis au service des garants de l'ordre social. Balandier renverse en quelque sorte l'argument en insistant sur le potentiel réellement subversif des mouvements religieux à l'époque coloniale. L'ambiguïté constitutive de ces cultes explique cependant que des observateurs aient pu en proposer des interprétations divergentes, certains y voyant une soumission à l'ordre colonial, d'autres sa subversion. Le culte de possession Hauka rendu fameux par le film de Jean Rouch (1955), *Les Maîtres fous*, en est une bonne illustration. Né dans les années 1920 parmi les Songhay du Niger, le culte se diffuse ensuite jusqu'au Ghana. Ses adeptes sont possédés par des esprits liés au monde colonial (Capitaine Malia, Capitaine Selma, Commandant Mougou, le Gouverneur, le Général...) au cours de possessions aussi violentes que spectaculaires. Jean Rouch, et Paul Stoller (1995) à sa suite, y voient une « comédie horrifique », un simulacre outrancier qui moque le pouvoir colonial, son autoritarisme et ses injustices. Les Hauka se trouvent ainsi élevés au rang de culte anticolonial — une thèse que Jean-Pierre Olivier de Sardan (1993) dénonce pourtant comme une surinterprétation politique d'un phénomène avant tout religieux.

Dans la suite de cet article, je voudrais m'arrêter sur l'ambiguïté des rapports entre innovations rituelles et pouvoir colonial en l'examinant à travers une étude de cas plus circonstanciée. L'objectif est double. Il s'agit tout d'abord de mettre à l'épreuve la notion de déroba dé proposée par Balandier pour replacer l'étude de ces nouveaux mouvements religieux dans le cadre de la situation coloniale. Mais il s'agit également de revenir sur la question épineuse de l'interprétation de la signification politique de ces mouvements par l'anthropologue en insistant sur l'importance des sources sur lesquelles il s'appuie.

Dans quelle mesure ces cultes représentent-ils vraiment des protestations à l'encontre de l'ordre nouveau instauré par le colonisateur ? Leur ambivalence à l'égard du pouvoir colonial n'est-elle pas plus irréductible encore que ce que Balandier était lui-même prêt à le reconnaître ? L'exemple ethnographique au centre de mon analyse a été abordé par Balandier (1955 : 63-65), mais seulement de manière brève⁷. Il s'agit du Ngol, un mouvement qu'il range parmi les « innovations rituelles plus pauvres » (Balandier 1958 : 91) par rapport aux prophétismes et messianismes d'Afrique centrale. C'est un mouvement de lutte contre la sorcellerie qui s'est diffusé au Gabon et au Moyen-Congo dans les années 1940, en s'inspirant de la figure du général de Gaulle. Au cours des années 1940, dans le contexte de la Seconde Guerre mondiale, le Gabon et le Moyen-Congo voient apparaître tout un ensemble de rituels centrés autour de la figure du général de Gaulle. Le Moyen-Congo est le premier territoire d'AEF à se rallier à de Gaulle, en août 1940. En novembre, le Gabon, dont le gouverneur était resté fidèle au régime de Vichy, bascule également du côté de la France libre après quelques escarmouches. De Gaulle devient alors rapidement très populaire, notamment à la faveur de ses multiples voyages dans la région. C'est d'ailleurs à Brazzaville, en février 1944, qu'il ouvre la conférence annonçant — de manière certes encore assez timide — l'émancipation politique de l'Afrique française. Héros de la France libre et homme d'État jouissant d'une véritable autorité morale, l'« homme de Brazzaville » fait l'objet d'un culte populaire soigneusement entretenu par le Rassemblement du peuple français qui distribue aux Africains des milliers de photos de leur chef (Bernault 1996 : 192).

Ce culte populaire se traduit également dans le champ religieux. Chez les Kuyu du Congo, la danse des Kébé-Kébé, autrefois liée à la cosmogonie mythique, inclut désormais des marottes figurant de Gaulle. Un documentaire datant de la fin de l'époque coloniale montre la sortie de l'une de ces marottes lors de funérailles royales (Pérol 1957). Le commentaire en voix-off y voit un hommage des peuples colonisés au chef d'État (la mémoire de Savorgnan de Brazza étant également évoquée à de nombreuses reprises dans le documentaire). Le parti-pris d'une telle explication souligne l'importance du point de vue dans l'interprétation de la signification ambiguë de ces rituels qui mettent en jeu les rapports entre société colonisée et société colonisatrice⁸. Au Congo encore, l'Église matsouaniste associe la figure de Matsoua à celle du général

7. Cette étude de cas repose sur diverses sources d'archives, notamment administratives et missionnaires, certaines déjà mobilisées par Balandier, d'autres davantage inédites. Une partie de ces matériaux a déjà été présentée dans un article consacré à l'appropriation rituelle de la figure du Blanc en Afrique centrale (BONHOMME 2010).

8. N. MENUT (2010) développe un argument similaire à propos d'un totem figurant Abraham Lincoln érigé par les indiens Tlingit d'Alaska à la fin du XIX^e siècle.

de Gaulle : les autels des lieux de culte sont parfois décorés d'images des deux hommes, et la trinité matsouaniste est figurée par une croix de Lorraine associant le Christ, de Gaulle et Matsoua (Balandier 1955 : 458). Les fidèles soutiennent même que le de Gaulle de la conférence de Brazzaville serait en fait la réincarnation de Matsoua venu annoncer la libération du Congo. Selon le point de vue des intéressés eux-mêmes, la figuration du grand homme blanc ne serait donc pas tant un hommage du colonisé au colonisateur qu'une façon de mettre en avant le pouvoir du messie noir. On peut y voir un processus de doublage au sens de Balandier, la figure de Matsoua étant dissimulée derrière celle du général de Gaulle.

À la même époque, un culte Ngol (parfois orthographié N'Gaulle ou Gaulle) fait son apparition dans la province du Haut-Ogooué, à la frontière du Gabon et du Congo, et s'implante notamment au sein des groupes Mbede et Teke. Le Ngol est probablement une variante du Ndjobi, mouvement anti-sorcellerie né dans la même région autour des années 1930-1940 (Goyendzi 2001) : on parle en effet parfois du Ndjobi-a-Gaulle. Si l'antériorité de l'un ou l'autre rituel fait débat, il s'agit en réalité vraisemblablement d'« une seule et même secte qui, au cours de sa rapide transformation, s'est manifestée sous plusieurs noms » (Andersson 1990 : 101). Le Ngol est partie prenante du foisonnement de mouvements anti-sorcellerie à la frontière du Gabon et du Congo à la fin de l'époque coloniale — chacun cédant la place à un « fétiche » plus puissant que le précédent. Dans cette surenchère rituelle, la figure du Blanc constitue une ressource symbolique efficace. Également appelé « fétiche de Gaulle », le Ngol doit son nom à celui qui, auréolé de ses victoires militaires, passe pour le chef de tous les Blancs et incarne l'idée d'omnipotence. Comme le note un médecin européen, témoin de la diffusion du mouvement dans le Haut-Ogooué : « Actuellement, ils se rallient, nombreux, au monofétiche N'Gaulle (le fétiche qui fait la guerre aux autres fétiches comme de Gaulle faisait la guerre aux Allemands) » (Miletto 1951 : 33). Le rituel a, en effet, une prétention hégémonique : selon un missionnaire spiritain, c'est un « fétiche qui supprime les autres fétiches »⁹. Un rapport de l'administration coloniale note de manière similaire qu'il s'agit d'« un fétiche qui surpasse tous les autres »¹⁰. Véritable police des mœurs, le Ngol dénonce et châtie les sorciers, voleurs, époux adultères et autres déviants, allant jusqu'à les mettre à mort si leur crime est grave, probablement à l'aide d'un poison d'épreuve. Le présumé

9. La citation est tirée d'un document provenant des archives spiritaines de Chevilly-Larue : *Renseignements sur la secte de Gol ou Ngol*, Noël Ogne, séminariste en stage, Boundji, 1^{er} décembre 1950, 3p. dactylographiées (cote 3J3.16B9). Dans le même fonds d'archives, cf. aussi *Notes sur le fétiche de Gaulle*, s.n., s.d., 3p. dactylographiées (cote 2D60.9a4).

10. Archives nationales d'Outre-mer (ANOM), cote 1AFFPOL/3678.

coupable doit confesser ses crimes tandis qu'on l'adjure : « Si tu recommences, Gaulle te tuera » (Alihanga 1976 : 449). L'initiation au Ngol impose également une confession de l'impétrant devant le panier-reliquaire (*nkobe*), adapté au nouveau rituel : il comporte « en sus des éléments traditionnels, des portraits d'Européens (découpés dans des journaux), leurs cheveux, leurs haillons, des médaillons qui leur avaient été subtilisés » (Goyendzi 2001 : §312).

Les autorités coloniales voient d'un fort mauvais œil cette nouvelle « secte ». Elles s'inquiètent des empoisonnements et des exécutions sommaires perpétrés par les adeptes ; et il court même des rumeurs d'« anthropophagie rituelle ». Mais elles s'alarment également des conséquences politiques d'un mouvement qui risque, selon un administrateur, d'entraîner une « désorganisation dans le commandement indigène » (cité dans Balandier 1955 : 65). En 1952, le chef du district de Cocobeach juge que le Ngol « a un caractère politique certain » et qu'il est « xénophobe malgré son conformisme apparent »¹¹. De manière similaire, il reproche au Ndjobi d'être un « monofétiche centralisateur intolérant aux autres chapelles » et de « créer une unité religieuse qui risque d'évoluer vers une unité politique souvent francophobe ». En 1948, le chef de la région de l'Ogooué-Ivindo transmet une note au gouverneur Sadoul à propos de la critique anticolonialiste liée au Ngol, conséquence selon lui de l'agitation du Rassemblement démocratique africain, affilié au Parti communiste français (Keese 2004 : 153). Si le diagnostic paraît fantasque (le Ngol n'a jamais eu aucun lien direct ou indirect avec le Parti communiste ni aucun autre parti politique), son outrage témoigne bien de l'appréhension de l'administration coloniale face à la menace d'une contestation clandestine de son autorité par ces nouveaux rituels, « malgré leur conformisme apparent ».

Les missionnaires, de leur côté, sont parfois prêts à reconnaître certains « avantages » à ce nouveau mouvement lorsqu'il semble aller dans le même sens que leur propre entreprise, par exemple en prônant la suppression des anciens fétiches et en combattant l'adultère : le Ngol « apparaît ainsi comme un bon fétiche »¹². Mais ils soulignent aussi avec force les « dangers » d'un tel rapprochement de façade. Ils s'alarment de l'engouement pour un rituel qui conteste leur ministère en le travestissant : « Le cérémonial est emprunté à la religion catholique : on trouve la chapelle avec le presbytère, la nef, l'autel avec les cierges, la cloche, l'ostensoir. Il y a confession publique ; nombre d'anciens baptisés ont adhéré sur Franceville à ce fétiche » (*ibid.*). Cette appropriation mimétique est d'autant plus troublante qu'elle repose en réalité sur une dérobade : les initiés cachent aux Européens les aspects les plus

11. *Fétichisme en AEF formes anciennes et modernes 1925-53*, Archives nationales d'Outre-Mer (ANOM), cote AEF 5D64.

12. *Notes sur le fétiche de Gaulle, op. cit.*

dérangeants du rituel (la contre-sorcellerie, le poison d'épreuve, les reliquaires) pour le travestir en une danse d'inspiration chrétienne. « Les adeptes du Ngol présentent leur secte comme une sœur de la Charité Chrétienne. [...] Ils sont très habiles : Mille fois, ils ont roulé les Chefs de District d'Okondza et de Kelle et peut-être d'autres Européens qui ont voulu savoir ce que c'était au fond cette secte. Ils les ont conduits à la case où ils initient les adeptes, leur ont fait voir des apparences très innocentes en enlevant le Nkobe et ont dansé très innocemment devant ces Européens qui n'ont rien trouvé de mal. Ils ont alors, à Okondza en particulier, crié victoire, parce que les Blancs font partie de la secte »¹³.

Le fait que le mouvement se place sous le patronage du général de Gaulle relève probablement d'une ruse du même ordre que l'invitation d'Européens aux cérémonies ou le vol de leurs possessions pour les intégrer dans les reliquaires. Certes, l'hommage au grand homme témoigne de l'hégémonie du pouvoir colonial, mais c'est également le moyen de l'enrôler malgré lui au service d'intérêts autochtones. Le Ngol est d'abord et avant tout un moyen de lutte contre la sorcellerie. Dirigé contre les sorciers du cru et non contre les agents de l'administration ou les missionnaires, il apparaît davantage comme un instrument de la politique locale que comme une forme de protestation anticoloniale. Comme c'est souvent le cas des mouvements anti-sorcellerie, le Ngol semble avoir servi d'arène aux conflits entre les générations. Selon certains, il s'agirait d'une entreprise de contestation du pouvoir gérontocratique par des cadets ambitieux qui promeuvent ce nouveau « fétiche » pour renverser les anciens rituels contrôlés par les aînés. C'est d'ailleurs l'interprétation de Balandier (1955 : 64) : le Ngol « se présente comme l'expression d'une catégorie sociale dont la puissance est toute nouvelle : celle des *hommes jeunes* ». En appui de cette thèse, il cite un document officiel qui précise que le Ngol « se proclame le champion des jeunes contre la tyrannie des anciens, et c'est un de ses aspects les plus dangereux car partout il combat les tenants de l'autorité à moins qu'ils ne fassent partie de la secte ». À travers ces lignes, on devine que l'administration redoute qu'en s'opposant à l'autorité des chefs indigènes qu'elle a elle-même mis en place, le Ngol n'entraîne indirectement une contestation de sa propre autorité.

Mais il n'y a, en réalité, aucune unanimité concernant le contrôle du Ngol par les jeunes générations (Bernault 1996 : 193). D'autres documents d'archives tendent à prouver que le mouvement est au contraire entre les mains des chefs de village, de canton ou de terre (sans qu'il soit possible de déterminer s'ils se recrutent plutôt parmi ceux qui collaborent avec l'administration ou bien parmi ceux qui se montrent rétifs à sa tutelle). Un missionnaire

13. *Renseignements sur la secte de Gol ou Ngol, op. cit.*

spiritain observe que le Ngol concourt « à la restauration de l'autorité des chefs », qui enrôlent de force les jeunes hommes dans le nouveau mouvement et n'hésitent pas à infliger des amendes aux réfractaires ou à les punir plus sévèrement encore¹⁴. La diffusion régionale du Ngol semble en outre s'être faite à la faveur de sa transmission de chef en chef :

Ce fétiche a été donné à :

- Mokoundou, par le chef Bandoma du village Mandjaye (Franceville).
- Moubamangoye, par le chef de canton Maïssa de Franceville.
- Mandoti, par le chef Moukoto du village Lekambo (Franceville).

Bandoma a connu le fétiche par le chef de terre Mangoa, de Franceville, qui l'avait lui-même reçu du chef Kiki (Franceville, face Mindoubo). Kiki aurait été initié par un chef de la subdivision de Zanaga (Niari) (*ibid.*).

Qu'il ait été l'instrument des chefs indigènes ou, au contraire, celui des cadets sociaux, dans tous les cas, le Ngol apparaît moins comme une protestation — même clandestine — contre le pouvoir colonial que comme un détournement par la société colonisée de ses symboles les plus saillants (l'État et son chef, la religion catholique et son cérémonial) pour les faire servir à d'autres fins. L'administration n'envisage pourtant ce nouveau rituel qu'à travers ce qui pourrait contester son autorité ou entraver son commandement. Cette grille de lecture politique amène à en surestimer le caractère contestataire. De leur côté, les missionnaires ne voient dans le rituel que ce qui pourrait faciliter ou contrarier leur politique d'évangélisation. C'est donc avant tout le syncrétisme qui les inquiète : ils redoutent que cela ne soit pas le signe d'une acculturation sincère à la religion chrétienne, mais une simple façade qui serve à leur dissimuler des agissements « païens » forcément coupables. À tout prendre, l'interprétation missionnaire paraît plus pertinente que celle de l'administration. On ne saurait toutefois mobiliser de telles sources d'origine coloniale sans en faire préalablement une lecture critique (d'autant que, comme souvent, ce sont les seules sources disponibles). À cette aune, il semble bien que la « politisation » du Ngol ne soit qu'une image déformée produite par le prisme singulier à travers lequel l'administration a perçu ce nouveau culte.

Variation sur le même thème que le Ngol, une « danse de Gaulle » apparaît dans les années 1940 chez les Fang du Gabon. Même si des influences réciproques entre eux ne sont pas à exclure, ce sont deux phénomènes culturels distincts, que certains auteurs tendent pourtant parfois à confondre (par exemple Bernault 1996 : 188sq.). La danse de Gaulle, notamment, n'a jamais été un mouvement anti-sorcellerie. Il s'agit plutôt d'une sorte de bal populaire

14. *Notes sur le fétiche de Gaulle, op. cit.*

où l'on danse en couple sur un rythme de rumba (Binet 1972 : 26-30). Cette nouvelle danse se propage rapidement dans le pays, et, en 1949, elle fait fureur dans le Bas-Ogooué (Oschwald 1950 : 13). Elle atteint même un temps le Río Muni en Guinée espagnole — signe de la popularité dont jouit de Gaulle y compris en dehors des territoires français (Anonyme 1949). La danse Digol y entre en concurrence avec une danse Flanco, au cours de laquelle le général Franco apparaît sous les traits d'un masque blanc revêtu d'un uniforme (Fernandez 1982 : 127-128).

La danse de Gaulle met en scène une parodie de l'ordre colonial et de sa discipline militaire et administrative. La cérémonie commence par la proclamation d'un règlement : « Règlement de la danse de Gaulle en Afrique Équatoriale Française, territoire du Gabon, en mémoire de la victoire remportée par le Général de Gaulle à la guerre de 1939-1945. Monsieur le Haut-commissaire, nous avons l'honneur de vous soumettre les règlements de notre danse. Les Gabonais, pour manifester leur grande joie, ont inventé la danse dite de Gaulle dont les arrêtés organiques sont ci-après énumérés »¹⁵. Tous les participants doivent être habillés à l'européenne et chaussés. Cet accoutrement marque le caractère résolument « moderne » de la danse. La danse de Gaulle constitue un simulacre de la discipline des corps imposée par le commandement colonial. Cette imposition d'un « corps réglementaire », pour reprendre l'expression de Joseph Tonda (2005 : 100-109), apparaît bien dans les « arrêtés » de la danse :

Arrêté n° 6 : Nous admettons par bonté les personnes nu-pieds mais sans chiques ni plaies aux pieds.

Arrêté n° 7 : Les personnes admises à danser auront les ongles coupés et la bouche soigneusement lavée. Les femmes auront la chevelure soigneusement coiffée et non tressée et elles seront parfumées à l'exception d'huile de palme et de pommade.

Arrêté n° 8 : L'usage des culottes est interdit sauf aux jeunes gens de moins de quinze ans.

La cérémonie se tient dans un grand hangar rectangulaire appelé « bataillon » et décoré de drapeaux français (puis de drapeaux gabonais après l'indépendance)¹⁶. Chaque groupe de danse forme une « équipe » dont l'organisation

15. Les extraits du règlement sont tirés de MBA NDONG (1989). Ce texte inédit a été écrit par un ancien ministre de la Culture, des Arts et de l'Éducation populaire du Gabon pour « saluer avec joie le centenaire de la naissance du Chef de la France Libre » (né en 1890). Il témoigne du prestige de de Gaulle — cet « être supérieurement exceptionnel » (*sic* !) — parmi les élites politiques du Gabon postcolonial, fortement marqué par les réseaux gaullistes de la Françafrique.

16. Depuis l'indépendance jusqu'à nos jours, la danse de Gaulle continue d'exister dans une version folklorique dansée à l'occasion de mariages, de retraits de deuil ou des fêtes du

repose sur une pléthore de titres et de fonctions imités de l'administration coloniale : président, vice-président, secrétaire général, infirmier, commissaire, garde du corps, etc. Les musiciens de l'orchestre sont des « marins ». Le « ministère de la Justice » s'occupe des trouble-fêtes tandis que celui de la Santé distribue de l'aspirine pour les maux de tête et que celui des Affaires étrangères accueille les étrangers. Chacun des organisateurs s'assoit dans sa loge respective, appelée « bureau ». À l'entrée du hangar, un « douanier » perçoit les contributions. Puis deux femmes vêtues de blanc, les « infirmières », inspectent la propreté des spectateurs et leur mettent du talc et du parfum. Des « agents de police » veillent à l'ordre et distribuent les amendes.

Devant une garde d'honneur au garde-à-vous, le général de Gaulle fait alors son apparition, flanqué de son aide de camp et de son secrétaire. L'assistance entonne une série de chants qui soulignent le pouvoir éminent du chef militaire et homme d'État : « De Gaulle, viens prendre possession du pays ! Oui, de Gaulle, oui, oui ! De Gaulle est le soutien du peuple ! Oui, de Gaulle, oui, oui ! » Ou encore : « De Gaulle, oh ! viens prendre la ville ; de Gaulle, c'est l'homme après qui on pleure. De Gaulle, viens arranger la vie. De Gaulle, les gens te veulent. » Le général est incarné par le président du groupe de danse, de préférence un homme de grande stature. Il porte un uniforme avec des galons ainsi qu'un képi étoilé — insignes du pouvoir officiel — et son visage est parfois enduit de kaolin blanc¹⁷. Le gouverneur général de l'AEF, Félix Éboué (rallié à de Gaulle dès l'appel du 18 juin 1940), et le maréchal Pétain, appelé « le Vieux Maréchal », sont également présents.

Le rituel évoque les événements de la Seconde Guerre mondiale en AEF. La cérémonie vise cependant moins à rejouer fidèlement les événements historiques qu'à les transposer dans le cadre d'un simulacre du formalisme protocolaire. L'espace rituel du bataillon, synecdoque de l'AEF, instaure un espace hétéro-chronique qui condense plusieurs périodes et événements historiques : les combats en AEF en 1940, le Gouvernement provisoire de la République française entre 1944 et 1946, les tournées officielles du général de Gaulle dans les colonies françaises. Les combats entre gaullistes et vichystes s'y résument à des formalités d'arrivée tatillonnes auxquelles même de Gaulle doit se soumettre pour pénétrer sur le territoire. Si l'espace-temps rituel reconstruit un univers en miniature, comme James Fernandez (1982) l'a montré dans le cas du Bwiti fang, la danse de Gaulle édifie quant à elle une sorte de microcosme bureaucratique. Cet extrait de l'interrogatoire du général de Gaulle par

calendrier officiel. De Gaulle se trouve alors associé aux figures de Léon Mba et Omar Bongo. Ainsi, dans la cérémonie filmée par R. MAYER (1981), on peut voir une femme danser à côté de de Gaulle en brandissant un portrait officiel du président Omar Bongo.

17. Sur le prestige de l'uniforme en AEF à l'époque coloniale, voir BONHOMME (2015).

un « officier de sécurité » avant qu'il ne prenne possession du « bataillon » illustre bien ce que Binet (1974) qualifie de manie réglementaire de la danse de Gaulle :

Officier : Qui êtes-vous ?

De Gaulle : C'est moi le général de Gaulle, ancien combattant en chef de la France libre, chef du Gouvernement provisoire de la République française.

Officier : Quel est le but de votre voyage ?

De Gaulle : Je viens de France avec la délégation qui m'accompagne afin de rendre visite à toutes les colonies françaises.

Officier : Avant de venir, avez-vous envoyé un télégramme ?

De Gaulle : Le télégramme vous est parvenu au courant de ce mois ; si vous ne l'avez pas reçu, ce serait par erreur ou une certaine négligence de votre secrétariat !

Officier : Non, non, non, mon Général, je ne peux pas vous recevoir, car vous êtes un fameux guerrier !

De Gaulle : C'est faux, car si j'avais voulu vous livrer la guerre, j'aurais demandé au Ministre des armées de m'envoyer ne fût-ce qu'un quart de mes soldats français pour vous battre et vous convaincre en totalité !

Officier : Mon Général, nous avons appris par la radio que vous ne faites plus partie du Gouvernement provisoire de la République française. Qu'en dites-vous ?

De Gaulle : Effectivement oui. [...]

Officier : Votre voyage est-il connu de tous les hôpitaux de Paris ?

De Gaulle : Vous m'encombrez trop de questions ! Je vous présente mon passeport sanitaire.

Officier : Passez, mon Général !

La cérémonie est une parodie sérieuse du pouvoir colonial qui ne le tourne pas en ridicule, mais marque au contraire une attitude révérencieuse à son égard. La déférence envers de Gaulle est manifeste. Comme le déclare un membre du groupe de danse, « on a pris le nom de de Gaulle parce que c'est lui le plus respecté du monde et parce que les fondateurs voulaient que la danse dépasse les autres » (cité dans Binet 1972 : 26). Un rituel d'imitation révérencieuse n'est cependant pas le signe d'une vénération réelle. La transposition rituelle détache la figure du général de Gaulle de son contexte politique pour lui faire jouer un nouveau rôle. Comme l'observe à juste titre Florence Bernault (1996 : 195), la diffusion régionale de la danse de Gaulle ne s'accompagne pas d'un engagement populaire en faveur du gaullisme lors des élections, au contraire. Comme dans le cas du Ngol, le symbole du pouvoir colonial est détourné à d'autres fins et mis au service d'une surenchère rituelle à l'intérieur de la société colonisée, qu'il s'agisse de cultes anti-sorcellerie ou de sociétés de danse qui, au-delà du simple divertissement, revêtent en réalité une importance fondamentale dans toute la région car elles participent de la dynamique des échanges entre groupes (Fernandez 1975).

Le rapport ambivalent de ces mouvements au pouvoir colonial se retrouve dans la réappropriation de la figure du général de Gaulle qui, loin d'être un simple décalque de l'original, est une figure hybride. Au cours de la cérémonie, de Gaulle porte une canne, attribut traditionnel des chefs. Il n'est rien sans cette canne, car c'est elle qui fonde son autorité. Or, celle-ci contient notamment un fragment d'os humain. Comme l'explique un membre du groupe de danse, « quand on dit que le général de Gaulle sort, ce sont les reliques dans la canne qui viennent visiter la danse. Chaque fois qu'il sort avec cela, il y a un calme absolu. Lorsqu'il sort sans canne, il y a du désordre » (cité dans Binet 1972 : 29). Pour fonder une nouvelle équipe, l'aspirant doit d'ailleurs payer un de Gaulle en exercice afin d'apprendre comment on « charge » la canne : c'est le « médicament » sur lequel repose le véritable pouvoir de la danse. Une équipe dont le Président s'inscrit dans une telle filiation initiatique sera alors dite sérieuse. La figure du général de Gaulle laisse ainsi apparaître celle de l'ancêtre autochtone cachée derrière elle. Cette condensation paradoxale entre de Gaulle et l'ancêtre représente une sorte de chimère qui autorise une double lecture systématique de la cérémonie¹⁸ : il s'agit à la fois d'une célébration du grand homme blanc et d'un culte des ancêtres. Selon l'interprétation qu'en donne Fernandez (1982 : 299), la danse de Gaulle apparaît en effet comme une réinterprétation d'anciens rituels liés aux ancêtres en réaction à la pression grandissante de la bureaucratie coloniale. Dans le Ngol également, nous avons souligné la place centrale qu'occupe le panier-reliquaire, là aussi réaménagé pour en faire un hybride du pouvoir des ancêtres et de celui du colonisateur, puisque des portraits d'Européens y sont parfois ajoutés aux éléments traditionnels.

Bien que la danse de Gaulle soit habituellement décrite comme une simple danse de divertissement, on voit que la frontière qui la démarque d'une cérémonie plus sérieuse n'est pas si tranchée qu'il y paraît. En effet, au Gabon, la plupart des danses possèdent un double aspect : le divertissement public à l'intention des spectateurs dissimule un rituel secret du point de vue des initiés. Et nous avons vu comment le Ngol savait lui aussi parfaitement jouer de cette ambivalence vis-à-vis des spectateurs européens. Pour reprendre une expression de Balandier (1955 : 223), la danse n'est que la « doublure désacralisée » d'un rituel plus sérieux (ce que montre l'usage de reliques et, dans le cas du Ngol, le rite anti-sorcellerie). Cette division met en jeu, à l'intérieur de la société colonisée, la distinction entre les initiés et les profanes, puisqu'il faut être initié à la danse de Gaulle comme au Ngol. Mais elle englobe également, à une échelle plus large, les rapports entre la société colonisée et la société colonisatrice, puisqu'elle oppose les populations locales et l'administration

18. Sur la notion de chimère rituelle, voir SEVERI (2007).

coloniale (ou l'institution missionnaire) : les représentants de cette dernière ne sont invités au spectacle public des danses que pour mieux leur dissimuler ce qui se joue derrière. Il s'agit là encore d'un bon exemple du processus de doublement mis en lumière par Balandier.

En conclusion, le Ngol et la danse de Gaulle offrent une bonne illustration de l'art de la déroba dé typique de ce genre d'innovations rituelles. Faut-il pour autant y voir une forme de résistance ou de protestation contre la domination coloniale ? C'est ce que soutient Balandier. Il voit dans le Ngol une « forme d'opposition [à la situation coloniale] quelles que soient les apparences de soumission » (Balandier 1955 : 64). Nous avons souligné ce qu'une telle interprétation pouvait avoir de biaisée dans la mesure où elle s'appuie trop unanimement sur des rapports de l'administration coloniale qui exagèrent la portée politique de nouveaux rituels dont ils ne comprennent pas les véritables enjeux. Cela ne fait que confirmer l'importance d'une lecture critique des sources administratives ou missionnaires dans l'interprétation de phénomènes particulièrement ambigus, car ils mettent en jeu les rapports entre colonisateurs et colonisés. J'avancerai pour ma part une lecture qui maintient davantage l'ambivalence de ces innovations rituelles vis-à-vis du pouvoir colonial. En effet, se dérober ne signifie pas nécessairement s'opposer ou protester. C'est avant tout chercher à se soustraire à l'emprise d'un pouvoir de plus en plus hégémonique pour conserver une certaine marge d'autonomie. Malgré la défiance des agents de l'administration et des missionnaires, le Ngol ne s'oppose pas à leur autorité, mais s'occupe avant tout de lutter contre la sorcellerie à l'intérieur même de la société colonisée. De son côté, la danse de Gaulle reste avant tout une danse de divertissement, même si la figure des ancêtres autochtones est cachée derrière celle du chef d'État. Certes, la danse est une parodie d'événements politiques, mais cette parodie est à la gloire de de Gaulle. Dès lors, on ne saurait y voir une comédie horrifique à la manière du culte de possession des Hauka selon Rouch (1955) et Stoller (1995). Le mimétisme rituel à l'œuvre dans le Ngol et la danse de Gaulle constitue en définitive une forme de déroba dé qui pousse l'ambivalence à son comble : la reprise d'initiative de la société colonisée passe par la mise en scène de sa soumission à l'ordre colonial.

Cette brève étude de cas prouve en tout cas la fécondité de la notion de déroba dé proposée par Balandier pour penser les dynamiques rituelles et religieuses de l'Afrique de la première moitié du xx^e siècle dans le cadre plus général de la situation coloniale. Elle permet d'éclairer ces phénomènes culturels à la lumière d'une sociologie de la domination en insistant sur les formes indirectes de résistance à la domination qui ont pu s'exprimer à travers eux. Cela témoigne de la modernité de l'approche de Balandier qui anticipe

sur ce point les réflexions des études subalternes sur « l'infrapolitique ». Mais l'ambivalence irréductible de ces phénomènes de dérobadé, à cheval entre le religieux et le politique, jouant avec la domination tout en semblant s'y soumettre, montre également que l'interprétation de leur signification est un art difficile.

Laboratoire d'Anthropologie sociale (LAS), ENS, Paris.

BIBLIOGRAPHIE

- ALIHANGA M., 1976, *Structures communautaires traditionnelles et perspectives coopératives dans la Société Altogovéenne (Gabon)*, Rome, Université pontificale grégorienne.
- ALTHABE G., 1969, *Oppression et libération dans l'imaginaire : les communautés villageoises de la côte orientale de Madagascar*, Paris, François Maspero.
- ANDERSSON E., 1990, *Ethnologie religieuse des Kuta II*, Uppsala, Almqvist & Wiksell.
- ANONYME, 1949, « Sociedades secretas : Los digoles », *Cuadernos de estudios africanos*, 7 : 88-90.
- AUGÉ M. & COLLEYN J.-P., 1990, *Nkpiti : la rancune et le prophète*, Paris, Éditions de l'EHESS.
- BALANDIER G., 1951, « La situation coloniale : approche théorique », *Cahiers internationaux de sociologie*, XI : 44-79.
- 1953, « Messianismes et nationalismes en Afrique noire », *Cahiers internationaux de sociologie*, 14 : 41-65.
- 1954, « Sociologie de la colonisation et relations entre sociétés globales », *Cahiers internationaux de sociologie*, 17 : 17-31.
- 1955, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire. Dynamique des changements sociaux en Afrique centrale*, Paris, PUF.
- 1958, « Brèves remarques sur les "Messianismes" de l'Afrique congolaise », *Archives de sociologie des religions*, 3 (5) : 91-95.
- 1965, *La vie quotidienne au royaume de Kongo du XVI^e au XVIII^e siècle*, Paris, Hachette.

- 1971, *Sens et puissance. Les dynamiques sociales*, Paris, PUF.
- 1995, « Le messianisme en Afrique. Entretien avec Georges Balandier (par Jacquy Chemouni) », *Kentron*, 11 (2) : 33-47.
- BASTIDE R., 1960, *Les Religions africaines au Brésil : vers une sociologie des interprétations de civilisations*, Paris, PUF.
- BENEDUCE R., 2013, « Fantasmagories de la cure. Routinisation de la vision et “textes cachés” dans les thérapies rituelles (Cameroun) », *Cahiers d'Études africaines*, LIII (4), 212 : 895-933.
- BERNAULT F., 1996, *Démocraties ambiguës en Afrique centrale. Congo-Brazzaville-Gabon : 1940-1965*, Paris, Karthala.
- BINET J., 1972, *Sociétés de danse chez les Fang du Gabon*, Paris, ORSTOM.
- 1974, « Un personnage historique et ses réincarnations en Afrique centrale », *Espoir*, 8 : 27-34.
- BONHOMME J., 2010, « Masque Chirac et danse de Gaulle. Images rituelles du Blanc au Gabon », *Gradhiva*, 11 : 80-98.
- 2015, « Le prestige de l'uniforme : portraits de chefs en tenue dans le Gabon colonial », in A. WEILL (dir.), *Homme blanc, homme noir. Impressions d'Afrique*, Lausanne, Favre : 90-97.
- BUIJTENHUIJS R., 1976, « “Messianisme” et nationalisme en Afrique Noire : une remise en question », *African Perspectives*, 2 : 25-44.
- BUREAU R., 1996, *Le Prophète de la lagune : les harristes de Côte d'Ivoire*, Paris, Karthala.
- COPANS J., 2001, « La “situation coloniale” de Georges Balandier : notion conjoncturelle ou modèle sociologique et historique ? », *Cahiers internationaux de sociologie*, 110 : 31-52.
- DOZON J.-P., 1974, « Les mouvements politico-religieux : syncrétismes, messianismes, néo-traditionalismes », in M. AUGÉ (dir.), *La Construction du monde*, Paris, François Maspéro : 75-111.
- 1995, *La Cause des prophètes : politique et religion en Afrique contemporaine*, Paris, Éditions du Seuil.
- FERNANDEZ J. W., 1964, « African Religious Movements-Types and Dynamics », *Journal of Modern African Studies*, 2 (4) : 531-549.
- 1975, « Dance Exchange in Western Equatorial Africa », *Dance Research Journal*, 8 (1) : 1-7.
- 1982, *Bwiti. An Ethnography of the Religious Imagination in Africa*, Princeton, Princeton University Press.

- GLUCKMAN M., 1940, « Analysis of a Social Situation in Modern Zululand », *Bantu Studies*, 14 (1) : 1-30.
- 1963a [1954], « Rituals of Rebellion in South-East Africa », in *Order and Rebellion in Tribal Africa*, London, Cohen & West : 110-136.
- 1963b [1954], « The Magic of Despair », in *Order and Rebellion in Tribal Africa*, London, Cohen & West : 137-145.
- GOYENDZI R., 2001, *La société initiatique Ndjobi : dynamique et implications sociopolitiques au Congo (1972-1992)*, Thèse de doctorat, Lyon, Université Lyon-2.
- KEESE A., 2004, « L'évolution du "leader indigène" aux yeux des administrateurs français : Léon M'Ba et le changement des modalités de participation au pouvoir local au Gabon, 1922-1967 », *Afrique & Histoire*, 2 (1) : 141-170.
- LANTERNARI V., 1960, *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Milano, Feltrinelli (trad. *Les Mouvements religieux de liberté et de salut des peuples opprimés*, Paris, François Maspero, 1962).
- MARY A., 1999, *Le Défi du syncrétisme : le travail symbolique de la religion d'Eboga, Gabon*, Paris, Éditions de l'EHESS.
- 2009, *Visionnaires et prophètes de l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala.
- MBA NDONG M., 1989, *Le Général De Gaulle et les Africains. Note contributive à la « danse DE GAULLE » au Gabon*, texte dactylographié inédit, Libreville.
- MENUT N., 2010, « Les vérités contrariées du totem Lincoln », *Gradhiva*, 11 : 100-117.
- MILETTO D^r, 1951, « Notes sur les ethnies de la région du Haut-Ogooué », *Bulletin de l'Institut d'Études Centrafricaines N.S.*, 2 : 19-48.
- OLIVIER DE SARDAN, J.-P., 1993, « La surinterprétation politique (les cultes de possession hawka du Niger) », in J.-F. BAYART (dir.), *Religion et modernité politique en Afrique noire*, Paris, Karthala : 162-213.
- OSCHWALD P., 1950, « La Danse "De Gaulle" à Lambaréné », *Journal des missions évangéliques*, 125 : 7-13.
- PIAULT C. (DIR.), 1975, *Prophétisme et thérapeutique : Albert Atcho et la communauté de Bregbo*, Paris, Hermann (avec des contributions de M. Augé, R. Bureau, C. Piauxt, J. Rouch, L. Saghy et A. Zempleni).
- RANGER T., 1968a, « Connexions between Primary Resistance Movements and Modern Mass Nationalism in East and Central Africa ? Part 1 », *Journal of African History*, 9 (3) : 437-453.
- 1968b, « Connexions between Primary Resistance Movements and Modern Mass Nationalism in East and Central Africa? Part 2 », *Journal of African History*, 9 (4) : 631-641.

- 1986, « Religious Movements and Politics in Sub-Saharan Africa », *African Studies Review*, 29 (2) : 1-69.
- RICHARDS A. I., 1935, « A Modern Movement of Witch-Finders », *Africa*, 8 (4) : 448-461.
- SCOTT J. C., 1990, *Domination and the Arts of Resistance : Hidden Transcripts*, New Haven, Yale University Press (trad. *La Domination et les arts de la résistance : fragments du discours subalterne*, Paris, Amsterdam, 2008).
- SEVERI C., 2007, *Le Principe de la chimère : une anthropologie de la mémoire*, Paris, Rue d'Ulm-musée du quai Branly.
- SINDA M., 1972, *Le Messianisme congolais et ses incidences politiques*, Paris, Payot.
- STOLLER P., 1995, *Embodying Colonial Memories. Spirit Possession, Power, and the Hauka in West Africa*, New York, Routledge.
- SUNDKLER B., 1948, *Bantu Prophets in South Africa*, London, Lutterworth Press.
- TONDA J., 2005, *Le Souverain moderne. Le corps du pouvoir en Afrique centrale (Congo, Gabon)*, Paris, Karthala.
- WILLIS R., 1970, « Instant Millennium : the Sociology of African Witch-cleansing Cults », in M. DOUGLAS (ed.), *Witchcraft Confessions and Accusations*, London, Tavistock : 129-139.
- WORSLEY P., 1957, *The Trumpet Shall Sound : a Study of "Cargo" Cults in Melanesia*, London, Mac Gibbon & Kee (trad. *Elle sonnera, la trompette : le culte du cargo en Mélanésie*, Paris, Payot, 1977).

FILMOGRAPHIE

- MAYER R., 1981, *La Danse de Gaulle à Ndjolé*, 37 min., Radio Télévision Gabonaise.
- PEROL G., 1957, *Mama N'Galifourou*, 18 min., SINPRI.
- ROUCH J., 1955, *Les Maîtres Fous*, 36 min., Les Films de la Pléiade.

RÉSUMÉ

Cet article examine la notion de « déroba » proposée par Georges Balandier pour penser les dynamiques rituelles et religieuses de l'Afrique de la première moitié du ^{xx}e siècle dans le cadre plus général de la « situation coloniale ». Dans de nombreux mouvements religieux, la résistance à la domination coloniale ne s'exprime en effet que de manière indirecte ou cachée. Cette insistance sur la part dérobée de la vie sociale

fait de Balandier un précurseur des études subalternes sur les « arts de la résistance ». À partir d'une étude de cas concernant le Gabon et le Congo français, l'article souligne l'ambivalence des rapports entre ces nouveaux rituels et le pouvoir colonial.

Mots-clés : Congo, Gabon, Balandier, de Gaulle, domination, nouveaux mouvements religieux, résistance, rituel, situation coloniale.

ABSTRACT

The Art of Evasion. Ritual Innovations and Colonial Power in Central Africa. — This paper examines the concept of “dérobade” (“evasion”) put forward by Georges Balandier in order to understand the ritual and religious dynamics of African societies in the first half of the twentieth century in relation to the “colonial situation”. In many religious movements, popular resistance to colonial domination manifests itself only in indirect and covert ways. Because of his emphasis on the hidden aspects of social life, Balandier appears to be a forerunner of subaltern studies and work on the “arts of resistance”. Through a case study concerning Gabon and the French Congo, this article points out ambivalent relationship between these new rituals and colonial power.

Keywords : Congo, Gabon, Balandier, de Gaulle, colonial situation, domination, new religious movements, resistance, ritual.