



**HAL**  
open science

## Métissage et bricolage dans la fabrique chrétienne des identités africaines

André Mary

► **To cite this version:**

André Mary. Métissage et bricolage dans la fabrique chrétienne des identités africaines. *Social Compass*, 2005, 53 (3), pp.281-294. halshs-00414678

**HAL Id: halshs-00414678**

**<https://shs.hal.science/halshs-00414678>**

Submitted on 7 Oct 2009

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

André MARY

## **Métissage et bricolage dans la fabrique chrétienne des identités africaines**

Résumé :

Métissage, bricolage ou hybridité, la dispute sur les métaphores dans l'approche des productions religieuses contemporaines invite à questionner et à confronter les processus dialectiques ou « dialogiques » qui sont à l'œuvre dans l'appropriation des différences et la gestion des différends. Le détour par les enjeux de l'invention chrétienne des identités africaines au cœur de la rencontre coloniale nourrit la comparaison et les conclusions de cet article. Dans le ré-enchantement post-moderne des métissages, les transgressions subversives de l'hybridité ou dans l'éloge d'un bricolage qui dérive en simples collages, on peut regretter la manière dont se trouvent évacuées la fécondité des malentendus inhérents à toute rencontre et surtout les ambivalences de posture qui travaillent les mondes mêlés et entretiennent leur instabilité.

### **Métaphores et concepts des mondes mêlés**

Penser le mélange, religieux ou autre, relève toujours du défi et soulève d'emblée toute une série de paradoxes. Penser c'est démêler et faire disparaître ce qu'il s'agissait de cerner au profit d'une pureté qui était justement en question. L'usage des termes de syncrétisme, de métissage ou d'hybridité est régulièrement soupçonné de faire trop de concessions au purisme culturel. La première réaction intellectuelle consiste bien en effet à nier l'idée qu'il y ait mélange, celui-ci cachant comme tout désordre un ordre qui échappe au regard extérieur. C'est une des premières crises et prises de conscience de Bastide confronté à la réalité brésilienne et aux connotations trompeuses du terme de « syncrétisme » : la rencontre des *orisha* yoruba et des saints chrétiens n'est pas « syncrétique » et encore moins « syncrétiste », si l'on se réfère par là à une culture du mélange, fusion ou assemblage plus ou moins conscient de traditions hétérogènes ; il s'agit en réalité soit d'une logique de simple cumul sans confusion, soit d'une cohabitation gérant les coupures, ou encore de processus complexes et entrecroisés de « réinterprétation » comme le soutiennent souvent les anthropologues depuis Herskovits (Bastide, 1973).

Face aux réalités mêlées ou entremêlées la reformulation savante ou simplement métaphorique est donc la règle. Les métaphores d'inspiration biologique (métissage ou hybridité) mécanique (assemblage ou bricolage), ou encore linguistique (créolisation), se multiplient et s'échangent, mais le problème est d'abord épistémologique. Les théories les plus récentes de la globalisation comme phénomène culturel ont tendance à préférer le terme d'hybridité aux termes déjà usés de métissage ou de bricolage (Werbner, Modood, 1997).

Mais la métaphore biologique du croisement des espèces et des races vise surtout à souligner la confusion des genres ou le mélange des natures au regard de la séparation des ordres qui définit le régime de la modernité (entre science et religion par exemple). En mettant l'accent sur l'incongruité du produit hybride, la stigmatisation ou la banalisation d'une monstruosité virtuellement subversive, c'est bien l'effet de transgression des frontières qui semble ici faire sens. La métaphore n'a pas de vocation a priori à éclairer les processus complexes d'agencement qui sont à l'œuvre dans l'élaboration de certaines formes de synthèses incompatibles. Mais on peut toujours « filer la métaphore » et chercher dans l'hybridation à penser des processus culturels qui relèvent d'une « dialectique de l'hybridité » (Werbner, 1997). L'ambiguïté transgressive du produit hybride se mue alors en ressource créative alimentant des productions de sens inédites, comme l'illustrent remarquablement les analyses de Bakhtine sur le plurilinguisme du style romanesque. La « dialogique de l'hybridation » va bien au delà des ressources d'ambiguïté de la métaphore poétique, elle suppose un dialogue de deux consciences linguistiques ou de deux intentions langagières cohabitant dans un même énoncé (Bakhtine, 1981 : 358). Mais il est significatif qu'en glissant de l'attention portée aux hybrides à l'intérêt pour les processus culturels de l'hybridation, la métaphore change de code et le paradigme est désormais clairement linguistique.

La première vertu du « bricolage », qui glisse de son côté de la métaphore mécanique aux modèles linguistiques, au moins dans les usages que C.Lévi-Strauss et R.Bastide en ont fait (Lévi-Strauss, 1962 ; Bastide, 1970), était d'inciter à la réflexion sur ces rapports entre métaphores et concepts qui président à l'élaboration des outils intellectuels dans les sciences sociales. Au delà des effets de mode et des jeux de miroir, les disputes sur les métaphores (mélange ou coupure ? tissage ou collage ? plasticité ou hybridité) ne peuvent comporter de progrès heuristique que si les pertinences qui fondent le rapport analogique permettent de poser des questions discriminantes aux données d'enquête, jusqu'à faire éclater la métaphore.

### **Le métissage, une métaphore aveugle**

Il faut savoir il est vrai contextualiser l'étude des phénomènes de syncrétisme ou de mélange culturel pour mieux ajuster la comparaison. C. Bernand (Bernand, 2000 : 41), comme bien d'autres, a raison de rappeler que le métissage en Amérique latine avant de devenir une métaphore pleine d'enchantement est d'abord une réalité historique, sociologique et politique : celle des individus « métis », des « sang-mêlés » issus des relations esclavagistes, témoignages honteux de la violence sexuelle des rapports coloniaux. On comprend que le métissage ait pu incarner aux yeux mêmes des acteurs et auteurs de l'émancipation noire

(E.Glissant et autres) l'anti-modèle de la perversion et de la damnation. Les sociétés « métissées » d'Amérique Latine ou d'Afrique ne sont surtout pas des sociétés qui pratiquent le mélange, elles entretiennent plus que d'autres un sens aigu de la fragmentation sociale et de la classification raciale, et sont hantées par le mythe de la pureté. En pratiquant une inversion paradoxale, au cœur de l'Europe d'aujourd'hui, les associations de « métis purs » belgo-zairoises de Bruxelles témoignent encore de la persistance du mythe (Paulis, 2001).

La promotion du métissage au rang de métaphore du mélange culturel dans nos sociétés ne cesse de surprendre et d'interroger ceux là même qui se penchent sur le phénomène et jouent à en reprendre les termes et les images. Le métissage, dans le discours et l'usage qu'on en fait, est l'exemple type d'une métaphore aveugle, disons purement spéculaire et non symbolique. D'abord parce qu'au delà de l'image de la fusion des sexes ou de la confusion des races, de l'enchantement ou du maléfice de la couleur de la peau métisse, il n'y a pas, comme on le sait, de définition biologique ou génétique du processus de « métissage » qui permettrait d'alimenter de quelque trait pertinent la métaphore. La métaphore biologique que l'on voudrait opposer à la métaphore mécanique du bricolage ou à la métaphore linguistique de la créolisation n'est pas porteuse de sens. Parler de « métissage culturel » c'est donc évoquer un processus aveugle et qui plus est sans sujet. Les sujets métis ou les sociétés métisses ne sont pas spécialement les agents d'une culture du métissage des cultures. Comme le note J.L.Bonniol : « Le terme de métissage a poursuivi sa trajectoire métaphorique, du biologique – et du social qui lui est corrélé – vers le culturel, même si la naissance et la multiplication d'individus métis n'apparaissent pas nécessairement liées au développement de formes de vie mêlées procédant de sources multiples » (Bonniol, 2001 : 15). Les conduites métisses oscillent entre les stratégies mimétiques du blanchiment, le dédoublement schizophrénique ou le retour à la pureté de la négritude ou des mouvements noirs (*Black is beautiful*). Et c'est peut-être dans cette expérience existentielle et sociale des métis, dans cette ambiguïté originaire qui alimente la duplicité ou l'ambivalence des postures, que le métissage est malheureusement porteur de sens.

Le recours aux notions de « pensée métisse » ou de « logique métisse » n'éclaire pas beaucoup les logiques du métissage et la règle est bien ici celle de l'oscillation, du glissement de sens ou des relations en miroir des métaphores. Le chantre du métissage, F.Laplantine, peut à la fois en faire une sorte de *mana* épistémologique, une source de culture et d'intelligibilité irréductible à tous ses avatars, et déclarer *in fine* que : « le métissage est un processus sans fin de bricolage » (Laplantine, 1997 : 75). J.L.Bonniol, plus critique par rapport aux pièges et dérives du métissage, reconnaît que : « le paradigme du bricolage est

certainement celui qui révèle en la matière la plus grande valeur heuristique, permettant de qualifier le principe général d'improvisation sous lequel s'opèrent les divers agencements ... » (Bonniol, 2001 : 17).

La réalité est que chemin faisant l'on retrouve parfois sous une métaphore les traits distinctifs qui sont liés à une autre. Selon S.Gruzinski : « Le métissage s'exerce sur des matériaux dérivés, au sein d'une société coloniale qui se nourrit de fragments importés, de croyances tronquées, de concepts décontextualisés et souvent mal assimilés, d'improvisations et d'ajustements pas toujours aboutis » (Gruzinsky, 1999 : 194). En rappelant ainsi que le métissage « aboutit à associer des motifs et des formes qui, quelle que soit leur origine, locale ou européenne, ont déjà fait l'objet d'une ou de plusieurs réinterprétations indigènes ... », S.Gruzinski retrouve à sa façon tout ce qui pour C.Lévi-Strauss fait l'intérêt de la métaphore du bricolage, l'idée d'une pré-contrainte ou d'un pré-marquage de matériaux qui ont déjà servis et qui imposent par là même certains agencements ou certains montages de sens.

### **Les contraintes du bricolage**

L'usage que nous avons pu faire du paradigme du bricolage – un paradigme parmi d'autres du syncrétisme – s'applique à des productions religieuses inscrites dans la situation coloniale ou post-coloniale de l'Afrique, un contexte apparenté à celui des syncrétismes de l'Amérique Latine (Mary, 2000). Mais l'usage de cet outil d'analyse mérite quelques précisions au regard d'autres contextes où son extension a pu s'imposer. D'abord celui qui a précédé l'émergence des syncrétismes et prophétismes de la situation coloniale, et en premier lieu le travail missionnaire de « traduction » en langue vernaculaire ou d'« indigénisation » du christianisme, creuset de l'invention des traditions chrétiennes africaines par les agents missionnaires notamment indigènes, que l'on qualifie aujourd'hui d'inculturation avant la lettre. Au l'autre bout de la chaîne, on retiendra ici celui de la sociologie des bricolages « individuels » qui sont censés caractériser les productions religieuses de la sur-modernité ou de la post-modernité. L'usage ou les ré-emplois qui peuvent être faits de la métaphore du bricolage dans ce dernier contexte relèvent d'un glissement de paradigme ou, si l'on peut dire, d'un « bricolage » du paradigme structural ou de la version déjà revisitée que De Certeau a pu en donner dans sa vision d'un « christianisme éclaté »<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> M.de Certeau qui a contribué au succès du paradigme du bricolage dans l'approche de la culture "plurielle" d'aujourd'hui, employait en fait plus souvent le terme de « collage » et reprenait plus volontiers la métaphore du kaléidoscope avancé parallèlement par C.Lévi-Strauss (De Certeau, 1987: 88).

On peut sur le fond adopter deux postures épistémologiques différentes dans les transferts de paradigmes : 1) ou bien s'en tenir au contexte initial de performance d'un paradigme en mesurant les écarts ou la perte de pertinence par rapport au défi que représentent des phénomènes nouveaux (comme ceux auxquels nous confronte la globalisation des formes du religieux) 2) ou bien s'accommoder des glissements opérés dans l'usage du concept ou même revendiquer la fécondité des « mésinterprétations » au risque d'épouser les ambiguïtés de l'objet plus que de les penser.

Quelques rappels s'imposent néanmoins. Le bricolage religieux actuel est souvent synonyme de libre improvisation alors que la pertinence initiale du paradigme suppose la référence à des contraintes. La première est celle d'un ensemble fini de matériaux donnés ou pré-existants : le bricoleur, à la différence de l'ingénieur, n'a pas la liberté de créer les matériaux nécessaires à la réalisation de son projet, il est obligé de « faire avec » ce qu'il a récupéré. On connaît l'importance du thème de la finitude ou de la saturation des systèmes de sens disponibles dans le discours post-moderne, mais on pourrait aussi se demander si le modèle de l'ingénieur ou de l'ingénierie peut avoir une portée quelconque dans une histoire des religions où les strates de matériaux symboliques accumulés font que les ressources sont toujours déjà là. La deuxième contrainte ou « pré-contrainte » porte sur les matériaux récupérés, détournés ou dérivés : ils sont à la fois décontextualisés, coupés des systèmes de sens auxquels ils étaient liés, mais ces éléments morcelés, fragmentaires, conservent au moins partiellement la marque de leurs usages antérieurs ou l'héritage des interprétations ou réinterprétations successives. D'où l'idée forte que le bricolage est une négociation entre des pré-contraintes qui peut aboutir, au niveau du produit, à toutes sortes de formules de compromis plus ou moins stables, des synthèses incompatibles ou inachevées, qui deviendront peut-être avec le temps de « vraies traditions ».

Cette question du pré-marquage qui fait référence à ce qu'il reste des contraintes d'un système symbolique ou du poids de la mémoire collective, est au cœur du débat sur la spécificité des bricolages religieux de la post-modernité. Si la « réincarnation » n'est plus inscrite dans aucun système de sens contraignant, par exemple dans un cycle de fécondation par les ancêtres comme en Afrique ou de rétribution morale des vies passées comme dans l'hindouisme, elle devient un « signifiant flottant » disponible pour toutes sortes de « collages », ce procédé qui sur le plan pictural a justement pour caractéristique de « casser la perspective ». L'idée d'une « réincarnation chrétienne » qui circule même chez les catholiques d'aujourd'hui, comme en témoignent les sondages de croyances, peut sans doute être porteuse de nouvelles

significations, mais ce « bris-collage » atteste surtout d'un effacement du sens des écarts entre réincarnation, revitalisation ou résurrection (Hervieu-Léger, 1999 : 47).

Les productions religieuses (cultes syncrétiques, Eglises prophétiques ou indépendantes) que nous avons eu l'occasion d'étudier sur le terrain africain sont l'œuvre à la fois d'un travail collectif « indigène » et de bricoleurs de village qui se désignent comme « prophètes ». Ces prophètes paysans sont des individualités fortes mais il serait inapproprié de parler de leur travail (le « travail de Dieu ») comme d'un « bricolage individuel ». Tout l'art de ces prophètes est de transformer leur récit de révélation personnelle et leur parcours individuel de croyances en un signe prophétique adressé à leur peuple. Les parcours de conversion des individus qui adhèrent à ces mouvements reposent également sur des expériences visionnaires ou des révélations prophétiques qui témoignent de fortes contraintes symboliques et de négociations serrées avec les logiques initiatiques ou sorcellaires (Mary, 1998).

Enfin, le bricolage de ces prophètes opère à partir d'un corpus hétérogène de croyances (auxquelles on ne « croit » pas puisqu'elles vont de soi) qui sont solidaires de dispositifs rituels réaménagés (d'initiation, de guérison ou de délivrance). La négociation, au cœur de ces dispositifs, des positions du sujet confronté à des problèmes qui ont généralement leur source dans le cercle familial ne relève pas d'une libre composition de croyances (d'un menu à la carte) d'individus en quête de sens ou en recherche de soi. Dans sa contribution au débat sur la « religion invisible », R.Campiche (Campiche, 2003 : 298) considère que la métaphore du « bricolage », associée pour lui à celle du « patchwork », véhicule l'idée d'une libre composition individuelle du croire et conforte les thèses sur l'individualisation. Il est vrai qu'à partir du moment où le bricolage n'est plus pensé que comme un « collage » et surtout que le « croire » (à la différence de ce que désignait le concept pour De Certeau) ne relève plus que des croyances « privées », on peut comprendre ce point de vue. Mais R.Campiche rappelle que la religion « commune » d'aujourd'hui échappe sans doute aux institutions mais certainement pas aux contraintes de la « standardisation culturelle ». Or l'individualisation bien comprise (dans la ligne des analyses de Foucault ou d'Elias) est bien la norme culturelle par excellence de la « société des individus », le nouveau mode de contrôle social des sujets. C'est donc au niveau de l'analyse des « tyrannies de l'intimité », des paradoxes du devoir d'être soi, et des contradictions de cette « nouvelle » matrice culturelle qui définit les structures de plausibilité du discours des sujets que le paradigme du bricolage devrait trouver sa vraie pertinence.

### **Des agents métis producteurs du « pur yoruba »**

*Le bricolage africain des héros chrétiens* (Mary, 2002) fait référence jusque dans son titre à un travail symbolique qui a pour agent des prophètes africains engagés dans la capture ou l'appropriation des ressources symboliques entre autres de la figure du Christ. Mais il suppose aussi que ces agents opèrent à partir d'un ensemble de schèmes initiatiques, sacrificiels, ou autres, qui forment de façon plus ou moins systématique une matrice culturelle que l'on peut qualifier, non sans arbitraire, d' « africaine ». Parler de bricolage dans ce contexte colonial c'est évoquer une négociation entre les pré-contraintes de signifiante qui pèsent sur les héros chrétiens (et qui existent même pour des prophètes qui ont tous fréquenté les missionnaires) et les schèmes qui informent la logique initiatique ou sorcellaire des traditions locales. En un mot le bricolage c'est toujours un dialogue entre des matériaux signifiants parce qu'informés que l'on emprunte, et des formes incarnées dont on hérite (ou inversement). Cette dialectique de la forme et de la substance, des catégories et de leur contenu, est ce que bien d'autres ont cherché à cerner au cœur des imaginaires de la rencontre et de l'interaction coloniale : de M.Sahlins, et ses célèbres analyses de la mort sacrificielle du « dieu-ancêtre » Cook absorbé par le dispositif rituel des prêtres et rois d'Hawaï (Sahlins, 1989), à S.Gruzinsky qui éclaire, sur le terrain mexicain, les métissages de l'imaginaire indigène à partir de la capture des héros chrétiens par la culture visionnaire des chamanes indiens (Gruzinsky, 1988 : chap. VI).

La reprise d'initiative que représentent les bricolages des prophètes africains au cœur de la situation coloniale, s'inscrit en réalité dans la continuité d'un « dialogue » déjà largement entamé par les missionnaires et leurs interlocuteurs locaux (*babalaow, nganga* ou autres), comme l'ont montré J. et J. Comaroff à propos de la « longue conversation » entre les congrégationnalistes de la *London Missionary Society* et les Tswana (Comaroff, 1991 : chap.VI). Les bricolages prophétiques opèrent sur le fond d'une interaction culturelle « première » qui fait qu'on ne peut plus vraiment penser leur production « syncrétique » en termes de rencontre ou de face à face entre deux systèmes symboliques ou deux matrices culturelles. Le paradigme d'une interaction inaugurale qui préside à la fabrique chrétienne des identités africaines est au cœur de tous les travaux des historiens anthropologues du christianisme en Afrique, mais le travail de J.Peel sur l'identité yoruba lui confère un rôle de pionnier dans ce domaine (Peel, 2000). Revenir sur les racines missionnaires de l'identité yoruba, c'est d'abord prendre le contre pied des mouvements identitaires « noirs » qui entendent aujourd'hui « réafricaniser » des cultes afro-américains ou des religions néo-



africaines pervertis par le syncrétisme chrétien dans le cadre de la situation esclavagiste. Ce travail de « réafricanisation » qui vise à retrouver le « pur yoruba » ou le « pur bantu » emprunte largement aux catégories de pensée d'une culture cosmopolite globale. Mais les travaux de Peel et d'autres mettent clairement en évidence que le « yoruba originel » qui s'élabore au cours du XIX<sup>ème</sup> siècle est déjà en grande partie le produit d'une invention chrétienne. Bien plus c'est en se convertissant au christianisme que les Yoruba sont devenus « yoruba », conscients de leur identité culturelle et porteurs d'une conscience nationale.

Le travail symbolique des agents catéchistes et missionnaires indigènes engagés sur le terrain précède les politiques d'inculturation avant la lettre des missionnaires européens, et leur manipulation des panthéons africains associée à la diabolisation des dieux ancêtres. Les premiers agents de cette « fabrique » identitaire sont bien des missionnaires chrétiens « indigènes » de la *Church Missionary Society*, mais ces « indigènes » sont à vrai dire culturellement plus blancs que noirs, et on peut parler de métis. Les meilleurs auxiliaires de l'implantation missionnaire au Nigeria sont pour la plupart des fils d'esclaves libérés d'origine « yoruba » qui ont été baptisés et formés en Sierra Leone par les missions britanniques (et parfois envoyés à Londres). L'incertitude identitaire de ces agents chrétiens africains, ces *returnees* qui portent des noms anglais (Johnson, Crowther, ou White), est confirmée par le fait qu'ils seront perçus par les populations locales comme des *oyinbo*, des « hommes blancs », comme certains le notent dans leurs journaux. La future élite lettrée yoruba est donc formée d'individus socialement et culturellement « métis ». L'« agencéité chrétienne indigène » de ces catéchistes et évangélistes se caractérise sans doute par une plus grande lucidité quant aux écarts ou confusions entre le message biblique et les attentes « païennes », en matière notamment de guérison et de « médecines ». Mais ce souci de faire la différence (en réaction contre l'angélisme ou le racisme de certains missionnaires européens) se traduit dans l'action par des attitudes qui peuvent être diamétralement opposées : d'un côté l'excès de zèle ou d'orthodoxie dans la condamnation des traditions partagé par les premières générations de convertis, dont le prototype même et la consécration est S.A. Crowther, le premier « homme noir » évêque anglican (1864), d'origine *egba* ; de l'autre une exigence d'inculturation avant la lettre de l'éthique chrétienne et de la piété évangélique incarnée dans une Eglise africaine « autonome » et porté par un « pastorat indigène », comme chez les leaders de la seconde génération dont la grande figure reste J. Johnson, d'origine *ijebu*. Quand on suit les oscillations de chacun d'entre eux, et particulièrement celui de Crowther qui finira par rejoindre les positions de Johnson en fin de parcours, on mesure à quel point l'agencéité métisse est en réalité profondément ambivalente.

Le rôle de ces agents indigènes dans la construction du nationalisme culturel yoruba est particulièrement illustré par l'apport d'un autre pasteur lettré comme Samuel Johnson, l'auteur de la fameuse *History of the Yorubas* (Johnson, 1921). Dans ce grand récit, la conscience identitaire du peuple yoruba se forge dans la matrice du récit biblique et épouse l'imaginaire chrétien du Plan de Dieu et de son alliance avec le peuple élu. Les agents missionnaires indigènes, surtout ceux de la première génération, ne sont pas pour autant préoccupés par l'élaboration consciente d'un « christianisme yoruba » ou « africain » qui serait la synthèse d'une religion traditionnelle et du christianisme évangélique. C'est dans le cadre d'une interaction constante, dans l'échange « dialogique » et la « conversation » quotidienne entre pasteurs et *babalaow*, que se construisent à la fois, et dans le même temps, une identité culturelle et un christianisme « yoruba » qui en réalité ne se pensent pas comme tels. On peut reprendre ici le terme d'« hybridation organique » par lequel Bakhtine désigne une relation « dialogique » inconsciente inscrite dans la longue durée, entre deux langages et visions du monde entremêlées, mais sans intention subversive de provoquer une transgression des frontières, une collision des langages (Bakhtine, 1981 : 360). C'est seulement plus tard, à la seconde ou troisième génération, sur le fond de ce syncrétisme inaugural, que se développeront les revendications séparatistes ou indépendantes d'un christianisme prophétique dit *aladura* autant que les politiques formelles d'inculturation engagées par des missionnaires relevant de « l'espèce anthropologique », pour reprendre le mot de Crowther.

### **Entre pasteurs et *babalaow* : un bricolage « dialogique »**

Dans le dialogue qui se noue et se poursuit dans cette fin du XIX<sup>ème</sup> entre les pasteurs et les *babalaow* n'y-a-t-il cependant aucune trace d'une « religion yoruba » ou d'une matrice culturelle yoruba à partir de laquelle s'opère l'appropriation des thèmes chrétiens ? Pour J. Peel, on ne peut pas vraiment parler de « religion » yoruba, parce que le concept même de « religion » reste solidaire pour les interlocuteurs des missionnaires de l'idée du religieux que se font les religions « mondiales » (*world religion*). Mais ce qui fait la force et la faiblesse de cette « religion » faite de mythes fragmentaires, de croyances morcelées et de pratiques hétérogènes dispersées dans la vie sociale, face au prosélytisme missionnaire, c'est la tolérance aux emprunts, la disponibilité d'accueil et l'ouverture au questionnement de ses représentants autorisés. Dans cette rencontre religieuse constitutive d'une identité yoruba en train de se faire, il faut intégrer le fait que les différends (et les différences) se formulent dans les termes et les alternatives initiés par les missionnaires. Mais ces différences sont aussitôt

appropriés et négociés à partir des schèmes majeurs d'une matrice culturelle yoruba profondément inscrite dans l'histoire des échanges religieux locaux.

La sensibilité des experts religieux et grands bricoleurs que sont les *babalawo* aux arguments critiques des missionnaires a été largement aiguisée par la confrontation avec l'Islam et le dialogue avec les *alufa*. Face au défi que représente le christianisme, c'est le culte d'Ifa, dont le dispositif divinatoire doit beaucoup à l'influence de l'islam, qui forme paradoxalement le noyau identitaire de la résistance culturelle mais aussi du dialogue, avec ses conceptions des multiples composantes de la personne et de son destin. Les alternatives de sens en matière de sacrifice, d'offrandes, ou de pureté (spirituelle / corporelle), introduites par l'islam au cœur du monde yoruba, vont servir de « têtes de pont conceptuels » (*conceptual bridgehead*) à l'arrimage du christianisme.

Dans la dialectique des échanges, les *babalawo* s'efforcent de rendre pensable l'anticipation des révélations du message chrétien, la reprise du langage de l'autre dans leur langage, non sans malentendu, mais sans intention de subversion des frontières. Et les pasteurs ne sont pas en reste. Le passage de relais ou les jeux de renvoi entre les uns et les autres est constant : d'un côté l'invention d'un Orunmila médiateur et sauveur des hommes, et de l'autre la promotion des *orisha* comme intermédiaires d'Olorun ou la naissance de ce produit hybride qu'est le Christ d'Ifa. Dans ces moments « dialogiques », sur fond d'incertitude et de demande de sens, la recherche de solutions éthiques (en matière de rétribution morale de la conduite individuelle) ou de médiations théologiques « indigènes » met en péril l'écart et la spécificité des problématiques religieuses en présence (pragmatisme matériel versus religion de salut), mais l'enjeu de certains écarts refait surface ou se déplace : un sacrifice divin qui oblige les hommes au lieu d'obliger les dieux (*orisha*) ; un schème historique du salut rédempteur qui interpelle la conception fataliste du destin individuel d'Ifa.

Toute cette « longue conversation » (Comaroff 1991) relève d'une dialectique subtile d'affichage des différends et de recherche de « ponts théologiques », sur fond de malentendus « bien entendus », de glissements de sens plus ou moins masqués ou de manipulations délibérées. Le paradoxe est que pour éclairer les synthèses incompatibles, les « hybrides organiques », qui forment le « christianisme africain », yoruba ou autres, il faille recourir à la fiction méthodologique d'un écart distinctif entre tel schème ou catégorie de pensée du divin, du mal ou du salut que toutes les productions de sens s'empressent de dépasser. Le travail d'analyse auquel se livre J. Peel est constamment dans la tension et l'oscillation entre le souci de marquer l'écart différentiel entre les schèmes religieux du mal ou les formes de la délivrance (sacrifice aux *orisha* versus sacrifice à Dieu), et le repérage des analogies et

passerelles entre les systèmes qui profitent de la confusion des esprits, et d'un « déficit cognitif » renforcé par la situation coloniale, pour amorcer des glissements de sens (par exemple entre la force du sacrifice, *ebo*, et l'efficacité de la prière, *al adua*) et assurer la continuité dans le changement. La fiction d'un système d'écart qui aide à construire l'idéal-type des figures du médiateur indigène Orunmila et du Christ sauveur, permet d'expliciter le jeu même de l'ambiguïté ou encore le travail de l'ambivalence qui procède du recouvrement des schèmes ou du cumul de deux figures.

Dans un roman plus ou moins autobiographique, *Isarà*, l'écrivain nigérian W.Soyinka, prix Nobel de littérature, héritier de trois générations de pasteurs anglicans, aujourd'hui converti aux leçons de sagesse de la tradition « yoruba », nous fournit une illustration de la manière dont la fiction littéraire met en scène les voies « dialogiques » de la construction des identités religieuses en situation (Peel, 2002 : 142-144). Résumons. Une femme chrétienne stérile subit de forte pression de son mari païen qui lui demande de faire un « sacrifice » aux dieux pour obtenir l'enfant et remédier à l'impuissance de la médecine des Blancs. Après tout dit-il : les chrétiens font aussi des « offrandes » à leur Dieu. En bonne chrétienne, la femme lui répond cependant qu'il faut savoir « faire la différence » entre le *saara* des chrétiens, disons l'action de grâce (transparente et gratuite) offerte à Dieu et l'*etutu*, le rituel secret de sacrifice d'un animal offert aux *orishas*. L'homme s'empresse dans un premier temps de brouiller l'écart entre le don gratuit et la dette sacrificielle, et surtout entre la transparence des Blancs et le secret des Noirs, en mettant en avant le fait que les pratiques chirurgicales de la médecine des Blancs ne sont ni gratuites, ni transparentes, et que le secret qui les entoure peut entretenir le soupçon de quelque prélèvement de « pièces détachées ». Non content de ce télescopage des registres entre la « sorcellerie des Blancs » non seulement payante et secrète, mais « sacrificielle », et la religion chrétienne, le mari finit par réintroduire la différence sur un autre plan en renversement les valeurs : il stigmatise l'égoïsme de sa femme (l'individualisme chrétien) qui préfère se soigner « seule » en refusant le partage communautaire avec la famille inscrit dans le sacrifice animal. Le jeu sur les ressources d'ambiguïté de la notion de « sacrifice » qui alimente la dialectique de la conservation et du dépassement (ou déplacement) des schèmes en présence est très bien restitué, comme le montre J.Peel, par le dialogue littéraire. Se référer en la circonstance à un sacrifice typiquement chrétien (individualiste) ou africain (communautaire) ne peut faire oublier que chaque tradition religieuse charrie une pluralité et même une polysémie qui font écho à celle des autres. Mais la distribution initiale des cartes entre chrétiens et païens fait partie du jeu, l'essentiel étant

d'éclairer le déplacement des écarts et la mise sous le boisseau des différends qui permettent le travail de réélaboration des catégories d'offrande et de sacrifice.

Un tel travail symbolique fait contraste avec l'usage en l'occurrence peu dialectique qui peut être fait de l'opposition cruciale de la forme et du sens dans les productions plus récentes des élites lettrées du christianisme yoruba, une « inculturation » programmée, et non plus spontanée, qui prétend retrouver comme bien d'autres l'essence du christianisme originel en empruntant ses formes à la culture africaine. Les politiques d'inculturation des agents missionnaires que résume J.Peel dans son dernier chapitre (Peel, 2000) font appel à des stratégies de récupération ou à des rhétoriques de la réinterprétation qui réduisent explicitement la culture yoruba à un stock de formes expressives ou instrumentales, susceptibles de véhiculer un message chrétien dont le contenu universel permettrait en retour à ces formes de transcender leur particularité « ethnique ». Le concept en l'occurrence consciemment hybride d'in-culturation, télescopage du langage de l'incarnation du message chrétien et du langage anthropologique de l'acculturation, n'a pas fini d'alimenter les débats de la missiologie, mais pour l'anthropologue il reste difficile d'admettre que les formes rituelles et esthétiques africaines, particulièrement musicales, soient réduites à leur dimension expressive ou instrumentale. Au même titre que les formes liturgiques chrétiennes, ces formes sont par elles-mêmes porteuses de sens, et l'échange des formes (chrétiennes ou africaines) introduit à une dialectique ou à une « dialogique » des significations. Tout le problème est que cette séparation de la forme et du sens qui préside à l'instrumentalisation de la culture indigène locale est la garantie de la sauvegarde de l'intégrité du message évangélique universel. Les politiques de l'inculturation missionnaire, quoiqu'elles en disent, ne peuvent accepter de rentrer dans le jeu du « bricolage » au sens fort du terme car ce serait prendre le risque de mettre péril les catégories de l'expérience spirituelle et du message évangélique dont elles sont les dépositaires.

### **Conclusion : les risques d'une ambivalence créatrice**

Dans le ré-enchantement post-moderne des métissages, les transgressions subversives de l'hybridité ou dans l'éloge d'un bricolage qui dérive en simples collages, ce qu'on peut regretter c'est la manière dont se trouvent évacuées la fécondité des malentendus inhérents à toute rencontre et surtout les ambivalences de posture qui travaillent les mondes mêlés et entretiennent leur instabilité.

Dans une étude consacrée aux groupes métis « belgo-zairois », « De l'hybride au schizophrène », Chris Paulis conclut : « La difficulté, et ici particulièrement la schizophrénie,

se situe selon moi non dans le fait d'être métis mais dans le fait d'être le fruit de la rencontre de deux individus issus de systèmes dont l'un a soumis et blessé l'autre, dont l'un apparaît comme le dominant, l'autre le dominé, l'un le maître, l'autre le serviteur. Le métis doit alors accepter le poids de l'histoire de ses deux parents, refuser de prendre position, et gérer le fait de se trouver à la fois descendant du dominé et du dominant, de prendre partie pour deux causes opposées et d'être tantôt le coupable, tantôt l'innocent, tantôt le méchant, tantôt le héros, ou les deux en même temps. » (Paulis, 2002 : 101).

D'une certaine façon les prophètes africains comme Harris ou les *returnees* du Nigeria sont soumis à cette situation de *double bind*, en un mot de "double contrainte" où le sujet, confronté à deux visions du monde et aux stratégies de salut qui en découlent, ne peut ni s'en tenir au choix de l'une ou de l'autre ni ne pas choisir, d'où l'impression d'un jeu de bascule, de rapprochement et d'éloignement par rapport à chacun des deux pôles, chaque option dans un sens se prolongeant dans l'option inverse. Les prophètes africains sont peut-être plus que d'autres, par leur histoire personnelle (ancien catéchiste ou séminariste), confrontés à cette injonction paradoxale. Il exprime par là l'attitude instable et contradictoire de tous ceux qui subissent une situation de domination sociale et symbolique sans pouvoir s'en distancier et s'offrir le luxe de la relativisation des termes de l'alternative. Le mouvement vers l'autre est aussi mouvement contre l'autre et le retour à soi dénégaration de soi.

La mythologie des rapports Blanc / Noir qui alimente les promesses d'une "religion pour les noirs" comme le Bwiti des Fang du Gabon illustre à sa façon cette dialectique de l'ambivalence (Mary, 1999). Le noir a découvert dans sa rencontre avec le blanc sa différence, mais il a aussi compris dans le discours et le regard du blanc sa malédiction (de fils de Cham). D'où l'appel du prophète noir à devenir aussi blanc que les blancs en renonçant à la sorcellerie et au fétichisme. La malédiction va de pair cependant avec la malignité, la double vue : elle dévoile que le blanc est trompeur, que sa duplicité est à l'égal de celle du noir. De fait ce dernier a renoncé à lui-même mais il n'a pas obtenu en échange le pouvoir et les richesses du blanc. Les choses pourraient en rester là et conduire à une sorte de relativisme ou de pessimisme sur la valeur des hommes au regard de Dieu : Dieu n'est pas noir, Dieu n'est pas blanc. Mais la révélation prophétique ultime est que le secret caché du Blanc n'est finalement rien d'autre que celui qui fut initialement transmis au noir, un secret que les blancs se sont accaparé en "sacrifiant" Jésus. Ainsi c'est en retrouvant le vrai secret de son être originel que le noir deviendra plus blanc que les blancs. Le message des prophètes africains n'est pas sur ce plan très éloigné de l'ambivalence du racialisme à l'envers et du message de régénération

de la race noire que véhiculent les thèses historiques et culturelles de l'afro-centrisme d'aujourd'hui (Walker, 2001).

Ce type d'oscillation où le second mouvement n'efface pas le premier, le retour à soi n'éliminant nullement l'ambivalence du rapport à l'autre, peut donner le sentiment d'une impasse, mais il n'est pas incompatible avec une certaine créativité. Le malentendu plus ou moins bien entendu, comme l'ambivalence plus ou moins contrôlée, peuvent réunir les conditions d'une incertitude créatrice (La Cecla, 2002).

Paris, EHESS / CEIFR.

### Références :

- Bakhtine, Mikhail Mikahailovich (1981), *The Dialogic Imagination*, Austin, TX : University of Texas Press.
- Bastide, Roger (1970), "Mémoire collective et Sociologie du bricolage", in *L'Année Sociologique*, troisième série, vol. 21, 65-108.
- Bastide, Roger (1973) Introduction aux *Estudos Afro-Brasileiros*, éd. Perspectiva, Sao Paulo.
- Bernard, Carmen (2001) «Regards croisés sur le bricolage et le syncrétisme », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, N°114.
- Bonniol, Jean Luc (dir) (2001), *Paradoxes du métissage*, Editions du CTHS.
- Campiche, Roland (2003), «L'individualisation constitue-t-elle encore le paradigme de la religion en modernité tardive ? », *Social Compass*, vol. 50 (3).
- Comaroff, Jean and John, (1991), *Of Revelation and Revolution, Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*, volume 1, The University of Chicago Press, Chicago and London.
- De Certeau, Michel (1987), *La faiblesse de croire*, Paris, Esprit / Seuil.
- Gruzinsky, Serge (1988), *La colonisation de l'imaginaire, Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVIème-XVIIIème siècle*, Gallimard.
- Gruzinsky, Serge 1999, *La pensée métisse*, Fayard.
- Hervieu-Léger, Danièle (1999), *Le Pèlerin et le Converti*, Flammarion.
- Johnson, Samuel (1921), *The history of the Yorubas of the earliest to the Beginning of the British Protectorate*, C.M.S., Lagos.
- La Cecla, Franco (2002), *Le malentendu*, Balland.
- Laplantine, François (1997), avec Nouss Alexis, *Le métissage*, Flammarion.
- Lévi-Strauss, Claude (1962), *La Pensée sauvage*, Plon.
- Mary, André (1998), "Le voir pour y croire: expériences visionnaires et récits de conversion" *Journal des Africanistes*, n°68, 1-2, *Parcours de conversion*, pp. 173-196.
- Mary, André (1999), *Le défi du syncrétisme. Le travail symbolique de la religion d'Eboga*, Ed. EHESS, Paris.
- Mary, André (2000), *Le bricolage africain des héros chrétiens*, Cerf, Paris.
- Mary, André (2001), "From one Syncretism to an other: Culture of Trance and Charisma of Delivrance", in *Social Compass*, Sage Publications, Vol. 48, n°3, septembre 2001, pp. 315-331.
- Paulis Chris (2001), "De l'hybride au schizophrène", in Bonniol 2001, pp. 93-101.
- Peel J.D.Y. (2000), *Religious Encounter and the Making of the Yoruba*, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis.
- Peel J.D.Y. (2002), « Christianity and the logic of Nationalist assertion in Wole Soyinka's Isarà », in David Maxwell (Ed. With Ingrid Lawrie), *Christianity & the African Imagination, Essays in Honour of Adrian Hastings*, Brill, Leiden, chap 5.

- Sahlins M. (1989), *Des îles dans l'histoire*, EHESS, Seuil/Gallimard, 1989, trad. *Islands of History*, 1985, The University of Chicago Press.
- Walker, Clarence E. (2001), *We can't go Home again. An Argument about Afrocentrism*, Oxford University Press, New York.
- Werbner, Pnina & Modood, Tariq (eds), (1997), *Debating Cultural Hybridity*, ZED Books, London & New Jersey.
- Werbner, Pnina (1997), "Introduction: the dialectics of cultural hybridity", in Werbner et Modood 1997.

André MARY est directeur de recherche au CNRS, membre du Centre d'Etudes Interdisciplinaires des Faits Religieux de l'EHESS (Paris). Ses travaux ont porté sur les logiques du syncrétisme qui travaillent les formes contemporaines de la religiosité africaine qu'elle soit initiatique, prophétique ou plus récemment pentecôtiste. La transnationalisation des pentecôtismes africains et l'irruption des christianismes du Sud au cœur de l'Europe font partie de ses nouveaux chantiers. Il a publié *Le défi du syncrétisme*, Paris, EHESS, 1999, et *Le bricolage africain des héros chrétiens*, Paris, CERF, 2000. Il a aussi coédité avec A.Corten, *Imaginaires politiques et Pentecôtismes, Afrique-Brésil*, Paris, Karthala, 2001 ; et coordonné avec P.J.Laurent, *Prophètes, visionnaires, et guérisseurs de l'Afrique Subsaharienne Contemporaine, Social Compass*, Sage Publications, Vol. 48, n°3, septembre 2001. La coédition d'un ouvrage collectif IFRA/Karthala sur *Entreprises Religieuses et Réseaux Transnationaux en Afrique de l'Ouest* est en cours. [[amary@ehess.fr](mailto:amary@ehess.fr)]