



HAL
open science

Une anthropologie politique du religieux Sur les traces de Georges Balandier

Fabienne Samson

► **To cite this version:**

Fabienne Samson. Une anthropologie politique du religieux Sur les traces de Georges Balandier. Cahiers d'études africaines, 2017. halshs-01639598

HAL Id: halshs-01639598

<https://shs.hal.science/halshs-01639598>

Submitted on 23 Nov 2017

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.

Samson Fabienne

IMAF/IRD

Une anthropologie politique du religieux, Sur les traces de Georges Balandier

Pour commencer, une rencontre scientifique et personnelle

Le travail d'anthropologue a ceci de particulier qu'il lie, bien souvent, recherches de terrain, vie personnelle et rapport au monde. En partant la première fois pour l'Afrique, Georges Balandier était-il, ainsi, pétri de passion « conradienne », cherchant l'aventure, l'exotisme et le dépaysement, d'où sa première désillusion en débarquant à Dakar (*Afrique ambiguë*, 1957 :10). Cette fantasmagorie personnelle est au cœur des raisons qui mènent tout chercheur à un terrain d'enquête, au choix d'un sujet, d'un pays. Puis le hasard des rencontres, les réseaux tissés de façon fortuite, les cheminements dont il maîtrise peu – ou pas entièrement - les codes conscients et inconscients, le conduisent vers la construction d'un objet d'analyse. L'anthropologue crée ses propres sources, disait Daniel Fabre (1992), et « la source n'existe pas avant l'interrogation du chercheur, elle en découle ». Tout dépend donc de ce que l'on cherche, et de la manière dont on lit les données.

L'œuvre de Georges Balandier nourrit incontestablement mon esprit, nouant influence, engagement scientifique et cadre d'analyse. La rencontre débuta par le choc d'une lecture (mon premier livre fut *Anthropo-logiques* (1974)) qui détermina entièrement mon travail à venir. La découverte de ses travaux, vraie révélation pour moi dès mon année de licence (1995) à l'Université de Bordeaux, m'influença tant que je décidai, sans trop savoir vers quoi j'allais m'orienter, de m'engager dans une anthropologie politique. L'évidence était là : je devais me laisser guider, dans mon apprentissage de la discipline, par cette approche consistant à concevoir les sociétés dans leurs créativité, dans leurs « turbulences », dans leurs changements et mutations. Plutôt que d'en tracer ce qui allait bien - les modes de fonctionnement, les structures, et les discours des acteurs étudiés, laissant croire que la vie sociale est lisse et harmonieuse – je saisis l'intérêt d'appréhender les phénomènes sociaux en confrontation les uns avec les autres, de chercher les malentendus et les inattendus, les « désordres » bien plus révélateurs des faits créateurs de sens.

Georges Balandier parlait d'imaginaire dans les rapports sociaux, dans la construction des identités individuelles et collectives. Ce rôle de l'imaginaire me sembla incontournable pour analyser les comportements des individus - parfois en contradiction totale avec les discours énoncés - et le sens qu'ils donnent aux événements. Prendre en compte l'imaginaire, c'est s'intéresser aux acteurs qui font l'événement. C'est aussi faire une sociologie ou une anthropologie par « le bas », déceler la façon dont chacun appréhende les événements de sa vie pour construire sa propre histoire et son propre parcours individuel et social.

Dès les années 1950, Georges Balandier perçut - à une époque où les sociétés que l'on appelait « primitives » étaient jugées « froides » (Lévi-Strauss : 1952) et où le politique était analysé à travers l'Etat et ses institutions - que l'Afrique était, au contraire, secouée

par l'histoire et par des aspirations à l'indépendance (*La situation coloniale* : 1951 ; *Afrique ambiguë* : 1957). Il comprit que le politique est partout, diffus dans la parenté, dans les stratifications sociales, dans la religion ; qu'il existe dans des sociétés dites « sans Etat » et se manifeste dans des situations et des actions qui remettent en cause l'ordre établi. Cette approche, développée notamment dans *Anthropologie politique* (1967) me convainquit définitivement d'orienter mon travail vers une recherche du politique là où on ne l'attend pas, dans les luttes de légitimité, dans les rapports de domination, dans les manières détournées de contester, et dans les façons de capter les rapports sociaux par le biais des conflits sous-jacents. J'adhérais également à l'idée que dans nos mondes contemporains (Augé : 1994), la notion de modernité définie comme « irruption de l'événement » (*Le pouvoir sur scène* : 1980) rend caduque l'habituelle opposition tradition/modernité, la tradition étant sans cesse réinventée.

Forte de ces apports théoriques, je me retrouvai, après un bref passage par la science politique, à réaliser ma thèse d'anthropologie au Centre d'études africaines de l'EHESS, centre de recherche fondé par Georges Balandier en personne. Mais ce fut bien plus tard, lorsque je fus recrutée à l'IRD et membre, à mon tour, de ce même centre (dont j'eus l'honneur d'être la co-directrice avec Jean Paul Colleyn durant quatre ans), que je fis sa connaissance personnelle. J'ai ainsi le souvenir de moments forts passés à discuter – G. Balandier aimait venir parler régulièrement aux étudiants et aux chercheurs – et à l'écouter, surtout, raconter ses instants de vie liés à des grands noms tels que Michel Leiris, Albert Camus, Alioune Diop, etc.

Le colloque « *Georges Balandier et la reconfiguration des sciences sociales* » en 2012 au Musée du quai Branly, dont je participai à l'organisation, me permit de faire un point sur les apports précis de son œuvre dans mon propre travail, même s'il fut, à l'époque, un peu difficile de l'exposer devant lui. Georges Balandier n'a pas voulu créer d'école de pensée ni de disciples, mais il nous a donné un cadre d'analyse toujours actuel et pertinent, une approche dynamique, générique ou moderne des sciences sociales et humaines, dans laquelle nos recherches actuelles s'inscrivent obligatoirement. Génération qui n'a jamais été son élève, nous, sociologues, anthropologues et historiens, trentenaires et quadragénaires, nous référons implicitement à son héritage, même s'il est vrai que nous le citons rarement au profit, pour ma part, de certains de ses anciens étudiants tels Jean Bazin, Gérard Althabe, Marc Augé ou Jean-Pierre Dozon.

De façon consciente ou non, je fus guidée, à divers niveaux par son travail : dans le choix premier et affirmé de m'inscrire dans une anthropologie politique, puis dans celui de faire une anthropologie politique du religieux, et également dans la manière d'aborder mes terrains d'étude.

Une anthropologie politique du religieux

Les circonstances de la vie me menèrent, pour ma toute première enquête de terrain, au Sénégal – comme G. Balandier – et ce fut, encore, par hasard que je m'intéressai au religieux. Mon premier séjour à Dakar en 1995 pour ma maîtrise tomba en plein ramadan, et je compris rapidement que l'étude de l'islam était une condition *sine qua non* de la compréhension de la société sénégalaise. Ainsi la question religieuse s'imposa-t-elle, en quelque sorte, à moi.

Certes, Georges Balandier, dans sa première étude des Lébous dans la région dakaroise, n'orienta pas sa recherche sur l'islam, même s'il n'éluda pas la question dans

cette société qu'il voyait – ou croyait – tiraillée entre « pensée et éducation musulmanes, pensée et éducation françaises (...) et fond traditionnel » (*Afrique ambiguë*, 1957 :50). L'enjeu de son analyse – rappelons qu'il découvrait alors l'Afrique – portait davantage sur les mutations ou bouleversements que vivaient ces populations à la veille de l'indépendance. « En tout état de cause, c'est le projet de compréhension qui reste premier » (Fabre, idem : 40), et G. Balandier avait comme objectif de réinscrire les sociétés africaines dans l'histoire.

La question religieuse, mais chrétienne, prit cependant une place centrale dans ses études, lorsqu'il s'intéressa au Gabon, au Congo et à la *Sociologie des Brazzavilles noires* (1955). Là encore, dès les années 1950, il apporta un regard neuf sur les phénomènes religieux générant de profondes mutations dans les sociétés africaines en « situation coloniale ».

Georges Balandier évoluait dans un cadre intellectuel français (pour se limiter à ce contexte) qui offrit, dès la construction des disciplines sociologiques et anthropologiques, une place de choix à la question religieuse. Durkheim fut l'un des premiers à considérer centrale l'étude des faits religieux dans la compréhension des sociétés, la religion étant pour lui à la base des systèmes de représentation des individus (1960 (4^{ème} édition)). Son neveu, Marcel Mauss, consacra également nombre de ses travaux aux affaires religieuses considérées comme « fait social total », ce dont G. Balandier s'est, à maintes reprises, inspiré. La question religieuse n'était, ainsi, plus étudiée du point de vue des croyants, mais comme institution sociale à part entière, dont les logiques répondaient à celles de la société dans son ensemble.

Au fil du temps, l'analyse du religieux par la sociologie et l'anthropologie s'est développée selon divers paradigmes, du fonctionnalisme au structuralisme, en passant par le marxisme. Puis vint, à partir des années 1970, l'idée particulièrement ethnocentrée du « désenchantement du monde » (Gauchet, 1985) : la modernité rendait caduque l'idée même de religion, la renvoyant au strict domaine privé dans un contexte où le politique se sécularisait. La société rêvée devint celle d'un univers de pensée rationalisé, libéré des contraintes de la tradition, lavé de toute croyance, sinon celle du progrès ; et de l'individu moderne sujet de sa propre vie, apte à donner un sens à son existence selon ses propres désirs. Alors, le religieux se mua en patrimoine culturel, en *religion pour mémoire* (Hervieu-Léger : 1993) dans une époque vouée à la technique, à la science et à l'industrie humaine (Heidegger : 1993 (trad. Française)).

Or, dès les années 1980, le religieux revint en force dans les sociétés occidentales, non plus sous la forme des anciennes institutions fondatrices d'un ordre social, mais de manière éclatée - « en miettes » disait Danielle Hervieu-Léger (2001), ou « flottant » pour Françoise Champion (1993) – avec des individus dorénavant modernes par leur quête de sens associant parcours religieux sinueux et construction de soi.

Les années 1990 virent également la réaffirmation sociale et politique de religions instituées dans les pays non occidentaux, comme en Afrique d'une manière généralisée, dans des contextes de néo-libéralisme mondialisé. Jamais délaissées, les grandes religions majoritaires se réformaient, et offraient d'autres modèles de société, en opposition parfois à la modernité occidentale jugée néocoloniale. De nouveaux phénomènes religieux apparurent, impossibles à ranger dans les grandes classifications échafaudées jusqu'alors – surgirent des prophètes, des madhi et autres figures religieuses de l'islam et du christianisme inscrits dans les espaces publics – qui vinrent

s'imposer jusqu'au monde occidental et qui participèrent à l'élaboration de nouveaux modes de religiosités.

Georges Balandier fut l'un des pionniers qui, dès les années 1950, identifia le religieux comme mouvement de résistance et de contestation à la domination coloniale, alors que les populations ne pouvaient s'opposer par des voies politiques plus classiques. A cette époque, et dès les années 1930, les messianismes inquiétaient les autorités coloniales françaises et belges au Congo, qui y voyaient des syncrétismes, sortes de caricatures du christianisme. L'étude de ces messianismes, notamment du kimbanguisme et du matswanisme, permit à G. Balandier de révéler d'autres formes de résistance à la domination coloniale : dans *sociologie actuelle de l'Afrique Noire* (1955), comme dans *Anthropo-logiques* (1974), il démontra que les messianismes préparaient au nationalisme pré-indépendance, et que la sorcellerie était également une expression de contre-pouvoir. Cette première anthropologie politique du religieux influença rapidement et amplement des anthropologues de par le monde, comme en Italie Vittorio Lanternari (*Les mouvements religieux des peuples opprimés*, 1962), De Martino (1971 ed. française) et son thème fondamental de la « présence au monde », ou encore ailleurs nombre de chercheurs sur les mouvements de contestation au sein de l'islam, ou sur la théologie de la libération (christianisme).

De cet héritage, nous pouvons aujourd'hui faire une anthropologie politique des faits religieux, considérant ceux-ci comme des objets révélateurs des changements sociaux, des tensions et des luttes sociales. Envisager les religions en mouvement, en confrontation entre elles, avec le pouvoir politique et avec les autres institutions sociales, permet d'appréhender les enjeux liés à la moralisation et à l'instauration d'un « espace public religieux » (Holder : 2013). Les acteurs religieux sont pleinement impliqués dans le mode de fonctionnement de leur société, qu'ils veulent transformer en fonction de leurs intérêts et de leurs idéologies. Il est donc indispensable de prendre la mesure politique de ces religiosités contemporaines.

Le politique et le religieux au Sénégal

Mes travaux sur l'islam (principalement) et sur les chrétiens évangéliques ont débuté au Sénégal, avant de porter sur le Burkina-Faso puis sur le Maghreb (Maroc et Algérie). Ils s'inscrivent dans cette approche initiée par Georges Balandier sur le rôle politique du religieux. Mon choix a été, jusqu'à peu, de privilégier la recherche sur les mondes urbains, sur les mégapoles africaines où sont brassées les populations et les références culturelles ; sur les jeunes (catégorie basée à la fois sur l'âge et la place de cadet social) souvent initiateurs des transformations sociales ; sur les mutations internes aux confréries religieuses (conflits internes de pouvoir et de légitimité) et sur leurs rapports au pouvoir étatique. Mon travail s'intéressa aux nouveaux imaginaires sociaux portés par les acteurs religieux, afin de comprendre les processus politiques actuels : moralisation du monde social et politique, critique du modèle culturel occidental, retour vers un idéal islamique (ou chrétien) fantasmé, etc.

Mon anthropologie politique du religieux, consistant à analyser non pas (seulement) les rituels et croyances, mais plutôt les enjeux sociaux et politiques des faits religieux, me mena de prime abord (de 2002 à 2010) vers des groupes islamiques sénégalais qui avaient la particularité de s'inscrire fortement dans l'espace public par des actions

sociales et politiques. Ces groupes islamiques contemporains - le mouvement tidjane des Moustarchidine et celui du guide mouride Modou Kara Mbacké - se démarquaient, grâce à un travail de réforme interne, des confréries dont ils étaient issus ou dont ils se réclamaient, et représentaient une nouvelle manière d'appréhender l'islam, entre soufisme et « réformisme¹ ». Ils se distinguaient par une approche sociale (caritative) et souvent politique de l'islam soufi, approche non plus strictement ésotérique mais profondément inscrite dans le monde moderne (islam « mondain » comme put le définir Soares, 2009).

Un numéro spécial des *Cahiers d'études africaines*, que j'organisai en 2012 (Samson, 2012), rassembla plusieurs textes d'auteurs consacrés à des acteurs islamiques difficilement catégorisables dans les grandes entités habituellement utilisées, scientifiquement, pour les définir : soufisme, réformisme, islam politique. Ce numéro de revue fit émerger des figures de l'islam soufi qui, en rupture avec les schémas traditionnels de leurs familles maraboutiques, tout en gardant des liens étroits avec elles (pour rester légitimes), renient le culte des saints et les visites aux tombeaux. Ils visent à simplifier les relations cheikh (guide spirituel)/talibés (disciple), ne parlent plus de mystique soufie mais expliquent plutôt comment accorder le message coranique à la vie quotidienne. Certains cherchent même à construire un « islam africain », libéré de la connotation culturelle arabe et inscrit dans le contexte africain, tout en préservant la pureté du message du Coran. D'autres font évoluer le soufisme vers une forme religieuse sécularisée, impliquée dans le social. Ils deviennent de véritables entrepreneurs religieux, en recherche constante de fonds de soutien provenant de mécènes arabes, afin de bâtir des complexes médicaux, universitaires et médiatiques.

Au Sénégal, la particularité des groupes que j'étudiais tenait à leur public cible : les jeunes citadins. Dirigés par des guides charismatiques dont les attributs relevaient toujours, dans ce pays, du mysticisme (aptitudes surhumaines pour les adeptes), ils étaient néanmoins en rupture avec les codes traditionnels des confréries classiques : cheikhs extravertis et originaux, relation directe entre eux et les disciples, conception d'un islam « total » englobant tous les aspects de la société, prosélytisme associé à un travail de remoralisation, etc. L'intérêt venait du contexte particulier du Sénégal où l'islam, historiquement et socialement incontournable, est très majoritairement dominé par des familles maraboutiques - deux essentiellement : la famille Mbacké de Touba (Mouridiyya) et la famille Sy de Tivaouane (Tidjaniyya)². L'islam dit salafiste y reste en marge.

¹ Le soufisme est la voie mystique de l'islam, composée de confréries (turuq) dirigées par des guides (cheikh) qui transmettent à leurs fidèles (talibés) la bonne manière, selon eux, de pratiquer l'islam. Ils sont les intermédiaires spirituels entre les disciples et Dieu. Le courant « réformiste » (terme générique) recouvre de multiples tendances que l'on pourrait résumer par l'importance accordée à la volonté de liberté individuelle dans la pratique de l'islam (lecture directe du Coran), couplée à une méfiance vis-à-vis de la culture occidentale. Le « réformisme » comprend ceux qui se nomment « sunnites » et se réclament du wahhabisme, mais également ceux, acteurs militants de l'islam, qui ne se revendiquent d'aucune tendance mais adoptent les « marqueurs wahhabites » (prière bras croisés, modes vestimentaires, etc.)(Saint-Lary, 2012 : 462).

² La famille Niasse (Tidjaniyya) de Kaolak est également très importante au Sénégal, mais elle compte moins de fidèles que la famille Sy de Tivaouane de laquelle sont issus les khalifes de la tariqa dans le pays.

L'approche des mutations « en train de se faire » (Mary, 2001 :29) au sein de l'islam confrérique me permit, alors, d'aborder de manière originale ce champ d'étude, déjà bien exploré par les scientifiques occidentaux depuis plusieurs générations. Mon travail devait montrer que le « système confrérique », comme certains l'appellent, n'était pas figé par les innombrables publications déjà produites à son égard, mais qu'au contraire, il connaissait, depuis plus d'une décennie, des transformations internes qui offraient une autre vision de la société sénégalaise dans son ensemble.

Concrètement, je démontrerais que la rude compétition entre guides spirituels « nouvelle génération » est le point de départ de ces transformations : légitimes car descendants des grandes familles maraboutiques, les « marabouts de jeunes » - comme on les appelle au Sénégal - sont tellement nombreux aujourd'hui que la recherche de disciples les place en concurrence les uns vis-à-vis des autres. Or, c'est le nombre de talibés qui fait la renommée d'un cheikh. La problématique première est donc celle d'un positionnement personnel : comment présenter une offre religieuse originale afin de se démarquer des propositions concurrentes. Les responsables des deux groupes étudiés furent les premiers à comprendre, dès le début des années 1990, qu'ils devaient orienter leur mouvement religieux vers le social tout d'abord, puis vers le politique, pour se distinguer. Ils se spécialisèrent, alors, dans la moralisation du monde urbain et de l'ensemble de la société sénégalaise, faisant de la réislamisation³ leur cheval de bataille. Ils réinventèrent les codes relationnels entre guide et fidèles, et s'inspirèrent - surtout Moustapha Sy, dirigeant des Moustarchidine - de l'islam salafiste : l'objectif était de s'éloigner dogmatiquement du soufisme traditionnel sénégalais, et de créer un mélange entre références soufies et salafistes (Kane, Villalon : 1995). Ainsi Moustapha Sy garda-t-il les enseignements de la Tidjaniyya, mit-il en avant sa légitimité charismatique et mystique, mais refusa-t-il le culte des saints, les pratiques talismaniques, la vénération du cheikh, et l'héritage culturel et laïque occidental (Samson, 2014 : 72). En revanche, les deux guides proposèrent chacun à leurs disciples un projet de société égalitaire, contrastant avec le système hiérarchique dominant des confréries religieuses. D'après Ousmane Kane (2005 : 11), là est la victoire de ces mouvements issus des turuq sénégalaises, qui ont su, dans ce pays, à la différence du Mali ou du Nord-Nigeria, enrayer l'essor des mouvements réformistes qui font du discours égalitaire leur revendication première (Samson, 2012 : 334).

Profondément réformateurs du milieu maraboutique dans lequel ils sont nés, les deux guides, inspirés par des groupes islamiques du monde arabe ou par des leaders politico-religieux, tel Kadhafi par exemple, décidèrent rapidement de prolonger leur travail de moralisation et de réislamisation de la société par la politisation de leur mouvement. Celle-ci se concrétisa par la création de partis politiques liés à chacun des deux groupes religieux, par la candidature de Moustapha Sy à la présidentielle de 2000, et par la députation de Modou Kara Mbacké sous Abdoulaye Wade. Les objectifs des deux guides n'étaient pas tant de prendre le pouvoir - le système actuel dit laïque leur convient très bien - mais d'influer sur le pouvoir politique pour s'accorder des droits et pour, toujours, se démarquer (ou se faire remarquer).

L'intérêt de ce travail d'anthropologie politique du religieux est, comme le préconisait Georges Balandier, de comprendre ce que ces nouvelles formes de religiosités disent de la société sénégalaise.

³ Réaffirmation de la foi des croyants

Il montre, tout d'abord, qu'il s'agit d'une société en pleine mutation et que le religieux, qui imprègne profondément les valeurs sociales, est l'un des initiateurs de ces transformations sociales. Il révèle également qu'au Sénégal - comme dans de nombreux pays du monde - le religieux, qui n'avait jamais disparu, prend néanmoins depuis quelques décennies une place de choix dans la société, accompagné de revendications sur le rejet d'un modèle occidental associé à l'ancienne puissance coloniale. L'Occident, considéré comme athée, immoral et décadent, permet à ces acteurs religieux de créer le mythe d'un passé historique où l'islam serait la culture originelle. Cela s'accompagne d'une volonté de moralisation/réislamisation de la société, dans un contexte où le politique laisse de plus en plus de place au religieux, tant dans la pratique que dans l'idéologie.

Enfin, ce travail décrypte le comportement de jeunes en quête d'une identité religieuse réaffirmée - pas forcément vécue en opposition avec leurs aînés, mais s'en démarquant néanmoins - qui voient en ces mouvements un moyen de contester la société sénégalaise actuelle, dans laquelle ils ne se reconnaissent pas entièrement. Leur espoir repose sur les implications sociales et politiques de leurs responsables spirituels, qu'ils estiment être un moyen efficace pour transformer cette société au niveau de l'Etat. Toutefois, ce travail rapporte également que ces fidèles, certes très impliqués dans leur groupe religieux, ont parfois des difficultés à appliquer scrupuleusement les enseignements de leur guide dans leur quotidien - le religieux est affaire d'arrangements -, et qu'ils restent indépendants, notamment lorsqu'il s'agit des consignes de vote données par leur marabout.

Après avoir momentanément quitté le contexte sénégalais pour prolonger mon travail sur l'inscription du religieux dans la sphère publique, d'abord au Burkina Faso puis au Maroc, m'intéressant - dans une démarche anthropologique toujours politique - au pluralisme musulman et aux divergences et rivalités de leadership entre courants islamiques opposés, je revins dans les années 2010 au Sénégal, étudier cette fois le christianisme évangélique mis en perspective avec l'islam, afin d'observer, voire distinguer, les similitudes et oppositions entre ces divers mouvements religieux contemporains. Une enquête poussée sur l'Eglise Universelle du Royaume de Dieu me permit de quitter, momentanément, la question de l'espace public, pour élaborer la notion d'un « espace privé religieux ».

Pragmatisme religieux et cumul de pratiques

Lorsque j'appris la présence de l'Eglise Universelle du Royaume de Dieu (IURD⁴) - Eglise néo-évangélique brésilienne prêchant la théologie de la prospérité - au Sénégal, terre d'islam, je sus que je tenais là un sujet. Ma première interrogation porta sur la capacité de cette Eglise à s'implanter et à se faire accepter dans ce pays très islamisé socialement, politiquement et culturellement.

Georges Balandier, dans *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire* (1955), adopta une démarche particulièrement intéressante lorsqu'il étudia les messianismes et prophétismes au Congo, démontrant comment ces Eglises africaines, exprimant « *un nouveau brutal de la vie religieuse* » (p 418), reposaient finalement sur des éléments culturels et de croyances proprement locaux. « *L'organisation de l'église tend à s'inspirer de modèles spécifiquement africains : elle se conforme autant que possible à la conception*

⁴ Igreja Universal do Reino do Deus.

ancienne de la royauté, le chef de la communauté la conduit à la manière dont le souverain conduit sa tribu et les fonctions – prêtre et chef tribal – coïncident parfois. » (idem : 423). Ainsi mit-il en corrélation, tout au long de cette étude, l'attitude de ces Eglises et de ces prophétismes avec les systèmes sociaux préexistants, révélant alors leur rôle dans le rejet de l'administration coloniale et de l'Eglise importée d'Occident, mais aussi dans la montée d'un sentiment d'unité nationale pré-indépendance.

De même, l'Eglise Universelle du Royaume de Dieu au Sénégal fut la seule Eglise évangélique à y connaître un succès certain dans les années 2010, car elle sut parfaitement s'acclimater à la culture et aux croyances locales. Mon objectif fut donc, comme l'avait fait auparavant G. Balandier, d'analyser l'adaptation locale de cette Eglise brésilienne, entre déterritorialisation et reterritorialisation (Roy, 2008). Mais l'intérêt résida, surtout, dans le fait que la grande majorité des fidèles de l'Universelle au Sénégal se revendiquaient musulmans (et catholiques pour une minorité). Ils l'attestaient notamment par leurs tenues vestimentaires (foulard islamique, djellaba et petit bonnet de coton pour les hommes ; boubous avec photo du Pape pour les catholiques), et disaient refuser de se convertir au christianisme évangélique. Je cherchai, alors, à appréhender ce phénomène de cumul religieux - ou de « butinage » comme l'appelle E. Soares (2009) -, à comprendre pourquoi des musulmans (et quelques catholiques) pratiquants se rendaient dans une église néo-pentecôtiste, et à saisir ce qui faisait sens pour eux. Ainsi, ce travail, au-delà de la simple étude d'une Eglise évangélique dans un contexte original, permit-il de comprendre ce qu'une telle pratique religieuse révèle dans un pays comme le Sénégal, où l'islam fixe les normes sociales.

J'expliquai que l'Eglise Universelle du Royaume de Dieu dissimula, au Sénégal, son appartenance évangélique afin de plaire à ce public particulier, et plaïda pour une totale ouverture vers toutes les croyances. Les adeptes, y cherchant des solutions miracles à leurs difficultés quotidiennes, la virent comme un moyen pragmatique pour un salut immédiat. Mais ils refusèrent systématiquement la critique de leur religion première (l'islam ou le catholicisme) et de leurs habitudes spirituelles (talismaniques, etc.), excluant ainsi toute idée de conversion. Ils inventèrent, par conséquent, une approche très personnelle de cumul de pratiques, et l'analyse du religieux « en train de se faire » (Mary, idem) révéla la créativité des fidèles pour concilier les contraintes (Lévi-Strauss, 1962) de l'Eglise avec leur propre « savoir-faire ».

Le principal défi de mon travail fut méthodologique. Mes recherches précédentes portaient, essentiellement, sur l'inscription du religieux dans l'espace public. Ici, je fus confrontée à des pratiques très personnelles et souvent cachées, auxquelles je devais accéder par un travail ethnographique de longue haleine. Mais comment procéder pour appréhender cette intimité religieuse ? Comment observer les pratiques très individuelles des fidèles et saisir le sens personnel que chacun y apporte ? Là fut la principale gageure qui s'imposa à moi au fur et à mesure que mes enquêtes de terrain s'approfondissaient.

L'Eglise Universelle est habituellement totalement fermée : ses responsables refusent les enquêtes et cherchent à contrôler tout ce qui se dit ou s'écrit sur elle. Au Sénégal, en contexte musulman, la paranoïa des pasteurs était à son comble. Mon ethnographie fut, alors, remplie de ruses. Georges Balandier écrivait, dans *Afrique ambiguë* (1957 : 9) qu'« on ne conçoit guère qu'un ethnologue, soucieux d'établir les meilleurs contacts, puisse accomplir sa recherche accompagné d'un équipement qui le classe et l'isole. Il doit, bien au contraire, faire oublier sa provenance par un véritable procédé de mimétisme ». Telle une simple fidèle, j'ai ainsi assisté, pendant des mois, aux divers cultes hebdomadaires, sans

expliquer aux autorités de l'Eglises les raisons de ma présence. J'ai également sympathisé avec des fidèles auxquels j'ai vaguement raconté que je faisais une recherche, sans préciser si elle était scientifique ou spirituelle. Ceux-ci - sans chercher à savoir quelles étaient mes motivations réelles entre enquête (jugée journalistique, le travail ethnographique leur étant inconnu) et désir de conversion - m'amènèrent chez eux et me firent partager leur quotidien.

Les nombreux entretiens m'apportèrent une première réponse évidente à la pratique de cumul. Mon travail s'étendit sur plusieurs années grâce auxquelles je pus nouer des relations étroites avec certains adeptes que je revoyais, à chacun de mes séjours à Dakar, dans le cadre de l'Eglise ou chez eux. Aucun - excepté un jeune homme qui accompagnait mes enquêtes - n'eut connaissance de mes objectifs de recherche, puisqu'il m'était impossible d'en parler sous peine de me faire exclure de l'Eglise. Ils se doutaient bien que mes intentions n'étaient pas réellement de me convertir, même s'ils l'espéraient, et que mes questions impliquaient certainement l'écriture d'un ouvrage. Mais cela ne freina pas leur confiance. Au contraire, l'intérêt que je leur portais, mes voyages fréquents, et le fait que je sois étrangère les poussèrent à la confiance : beaucoup me révélèrent des parties personnelles de leur vie, comme s'ils se libéraient auprès de moi de leurs propres contradictions. Ils m'expliquèrent sans détours les diverses raisons de leur présence dans l'Eglise, leurs attentes, leur parcours sinueux entre marabouts et guérisseurs, les conflits familiaux inhérents à leur adhésion à l'Universelle, leurs difficultés quotidiennes et leurs rapports complexes aux pasteurs. Ils me racontèrent la manière dont ils voyaient leur pratique dans l'Eglise, ce qu'ils s'autorisaient ou s'interdisaient, le sens qu'ils donnaient aux divers rituels, et leur manière de s'en accommoder en fonction de leur religion de référence, l'islam dans la plupart des cas.

Ensuite, mon observation participante au sein de l'Eglise fut déterminante. Présente quasi quotidiennement et durant de longues périodes aux différents cultes, je regardais autour de moi l'attitude des fidèles, remarquant ce qu'ils voulaient cacher dans leurs comportements divergents. Je m'attachais à leur manière de s'habiller, de se tenir, de chanter et de danser, de prier et d'écouter les pasteurs. Je suivis la façon qu'ils avaient de participer ou non aux rituels proposés, et notais tout détail qui pouvait être révélateur de leur rapport à l'Universelle. J'observai les lieux également, les décors et artifices, les mises en scènes, les circulations dans l'Eglise et le comportement des ouvriers. Je cherchais ainsi à comprendre l'image que voulaient transmettre les responsables aux disciples, et à saisir l'atmosphère fluctuante selon les jours et les horaires, révélatrice de tensions, de sérénité ou de joie propices à la transe, au recueillement ou à la communion.

L'analyse des matérialités (objets matériels, immatériels et symboliques) utilisés dans l'Eglise, par les pasteurs et les fidèles, me permit d'appréhender, concrètement, les modes d'adaptation de l'Universelle au contexte local et la façon dont les individus construisaient leur rapport personnel au religieux. Loin des notions de syncrétisme, ces matérialités m'offrirent la possibilité de comprendre comment les fidèles s'en emparent comme outils d'intégration au sein de l'Eglise ou, à l'inverse, comme outils de démarcation.

L'Universelle utilise diverses cultures matérielles pour normer les pratiques religieuses en son sein. Celles-ci deviennent les motrices des rituels, et en permettent l'adhésion : les sensations, les mouvements (danses, mimes, trances, etc.), les matières incorporées (eau, jus de bissap, pain), la langue ou l'humour, l'esthétique, etc., donnent vie aux rituels, leur offrent un sens symbolique préexistant adapté au contexte local, et

rendent ainsi le langage de l'Eglise compréhensible aux adeptes qui, musulmans pour la plupart, ne possèdent pas les codes du christianisme. La mise en scène de ces objets sert de relais entre les croyants et l'au-delà : grâce à ces objets, Dieu leur semble plus proche, plus accessible et plus vivant.

La transe, par exemple, liée à une manifestation du diable pour l'IURD, est associée, par les adhérents sénégalais, aux séances traditionnelles de ndeup qu'ils connaissent bien. Le ndeup, rituel thérapeutique de transe pratiqué par les Lébois⁵ pour se libérer des mauvais génies, est banalisé dans l'ensemble de la population sénégalaise qui y recourt habituellement en cas de besoin⁶. Cette transposition d'un élément fondamental de l'Eglise dans leur propre registre culturel leur permet de l'accepter et de croire en ses bienfaits. De même, l'eau guérisseuse dans l'Universelle devient purificatrice pour les fidèles habitués à l'utiliser pour leurs ablutions. La dîme prometteuse de miracles est, quant à elle, rapprochée de la hadiya (aumône) que les musulmans donnent à leur marabout pour recevoir sa bénédiction.

En échange, l'IURD réintègre des éléments de la culture sénégalaise locale afin de mieux se faire accepter. Le churray (encens), habituellement utilisé dans les maisons pour la paix des ménages, est béni dans l'Eglise lors des prières pour la famille. Les pasteurs, étrangers, utilisent leurs petites connaissances de wolof pour se faire admirer par les adeptes, et vont même jusqu'à insérer des lectures du Coran lors des cultes afin d'interpeller les musulmans de l'assistance.

Mon travail fut donc, dans un premier temps, de reprendre les unes après les autres toutes ces matérialités facilitant l'adaptation de l'Universelle au Sénégal, et sa compréhension par des musulmans non convertis. Dans un second temps, je me penchai sur d'autres matérialités révélatrices des pratiques religieuses marginales au sein de l'Eglise, des différenciations personnelles, et des situations de cumul religieux.

Effectivement, un mode vestimentaire non conforme, le refus ou le détournement d'une prière ou d'une incantation, le contournement de la dîme, le port de talismans interdits, etc., étaient révélateurs de la création de pratiques individuelles qui, sans être forcément en rupture avec le groupe, servaient d'appui à une logique de distinction liée à un pragmatisme très personnel. Par ailleurs, les objets religieux pouvaient avoir un sens détourné, être perçus de manières diverses par les disciples de l'Eglise, ou porter des symboliques différentes selon les individus. Cette différenciation pouvait mener certains à des pratiques divergentes ou, également, révéler le caractère artificiel du groupe où les disciples avaient tous une compréhension différente de ces matérialités.

Ainsi, certaines musulmanes refusaient-elles de quitter leur voile lors des cultes, fières de montrer leur appartenance à l'islam au sein de l'Eglise. D'autres, catholiques, venaient avec des boubous décorés à l'effigie de leur Eglise. Beaucoup de musulmans refusaient la récitation de paroles consacrées, telles que « au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit », non conformes à l'islam, et les catholiques préféraient se signer plutôt

⁵ Population sénégalaise originaire du littoral dakarais.

⁶ Mon travail a été de montrer que chaque rituel de l'IURD fait sens pour les fidèles, car ils le renvoient à différentes références socioreligieuses de leur propre univers de compréhension. Mais il ne s'agissait pas pour moi d'étudier profondément ces éléments de compréhensions. Aussi, n'ai-je pas réalisé une recherche sur la population léboue, comme a pu le faire G. Balandier. Mon rôle s'est limité à considérer les analogies faites par les fidèles entre différents rituels, et par conséquent, à les observer pour comprendre ces analogies : ndeup, exorcisme catholique, etc.

que d'applaudir. Les multiples exemples de pratiques « à côté » de celles exigées par l'IURD, visibles par une observation des matérialités contournées et détournées, établirent que les Sénégalais adhérents ne cherchaient pas à contrer les demandes des pasteurs – sinon ils n'auraient pas participé aux rituels – mais ne pouvaient accepter ce qu'ils jugeaient contraire à leur religion ou croyances d'origine. Leur présence sincère à l'Universelle correspondait à la recherche d'un miracle dans leur vie, et ils savaient que seule une pratique la plus adéquate possible pouvait les mener vers ce miracle. Mais, obligés de jouer entre différentes contraintes contradictoires, ils refusaient de délaisser ce qui avait toujours fait sens dans leur vie. Ainsi, vivaient-ils leur adhésion à l'Eglise comme une solution complémentaire pour résoudre leurs difficultés ou maladies, n'ayant pas eu de succès auprès de guérisseurs traditionnels ou marabouts, mais jamais ne pensèrent-ils leur participation comme une potentielle conversion.

Le passage d'un travail sur les espaces publics religieux, à une conception pragmatique très personnelle, m'obligea à prendre en compte des pratiques que, certes, je connaissais bien, mais que je n'avais jamais introduites dans mes recherches sur l'islam au Sénégal. Effectivement, l'analyse de la rivalité islamique, traduite par une occupation ostentatoire des espaces publics et par une immersion dans les débats publics nationaux des guides soufis, occultait une facette pourtant incontournable de la quotidienneté des Sénégalais : celle de la visite aux guérisseurs traditionnels ou musulmans, de la pratique de la contre-sorcellerie ou des sciences talismaniques, de la divination et autres croyances traditionnelles. Cette dimension souvent secrète ne pouvait trouver sa place dans l'étude de groupes islamiques soufis qui, pour beaucoup d'entre eux, l'incorporent et lui donnent un caractère légal⁷. Elle n'avait pas non plus sa place dans l'analyse de la saturation de l'espace public sénégalais par l'islam, ce dernier paraissant éclipser toute autre forme de croyance. Pourtant, le succès de l'Universelle auprès de certains musulmans m'obligea à reconsidérer les autres formes de spiritualités très présentes chez les Sénégalais. Sans minimiser l'importance de l'islam dans la société, la prise en compte des divergences entre discours et pratiques, des comportements non orthodoxes, et du cumul de croyances, révéla la subtilité des pratiques privées des individus, relativisa leur rapport à la religion dominante, et montra les failles potentielles d'un système politico-religieux qui se voudrait fédérateur.

L'inaptitude de l'IURD à convertir et fidéliser ses disciples me mena, enfin, comme le fit G. Balandier à son époque, à interroger sa place dans la société sénégalaise, montrant, par la même occasion, les conflits inhérents au pluralisme religieux dans le pays : l'Universelle, épiphénomène, cristallise pourtant des rivalités déjà existantes entre groupes spirituels, perturbe l'ordre social et subit de violentes déconvenues⁸. Cette étude permit, finalement, de relativiser l'omniprésence d'une religion (en l'occurrence l'islam) dans l'espace public d'un pays : sans minimiser son importance historique, sociale, économique et politique, cette recherche interrogea, de manière inédite pour le Sénégal, la manière d'y aborder le religieux, et questionna la société dans son ensemble.

⁷ Nombre de pratiques talismaniques sont tolérées par certains guides religieux puisqu'elles sont islamiques (islam mystique).

⁸ Ces déconvenues furent diverses : journalistiques avec la critique de l'Eglise et de supposées pratiques sorcellaires à la Une de plusieurs quotidiens ; religieuses avec une opposition frontale organisée par quelques imams pour interdire l'Universelle dans la ville de Rufisque ; violentes avec l'incendie et le saccage de multiples églises de l'Universelle dans le pays, dont le siège de Dakar Al Akbar, et la séquestration de plusieurs pasteurs ; etc.

Pour conclure

Lorsque j'écrivis, en 2012 pour le colloque « *Georges Balandier et la reconfiguration des sciences sociales* », ma communication sur l'influence de son œuvre dans mon parcours, je n'eus pas à chercher longtemps, tant G. Balandier marqua mon approche de l'anthropologie dès les débuts de mon apprentissage de la discipline. Je me suis, d'ailleurs, toujours efforcée à rester fidèle à sa vision d'une recherche dynamique, basée sur les hiatus, sur ce que l'on ne saisit pas d'emblée, sur les enjeux complexes, visant non pas « à établir ce qui s'est véritablement passé, mais la logique des actions possibles » (Bazin, 1996). Ces quelques exemples de mon travail en anthropologie politique du religieux, sur des pratiques islamiques et chrétiennes mouvantes, sans cesse réinventées et en lien avec les mutations sociales locales, en attestent.

Aussi, pour finir, puis-je dire que si Georges Balandier n'est plus un auteur que je cite, systématiquement, depuis plusieurs années – le travail se spécialisant, les sources deviennent autres -, il reste l'élément fondamental de mon travail, la référence originelle sur laquelle j'ai bâti mon propre itinéraire. Je fus intimidée mais particulièrement fière et heureuse d'avoir croisé sa route, durant quelques temps, d'avoir pu échanger et surtout encore appris de lui.

Bibliographie

Augé M.

1994 *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris, Aubier.

Balandier G.

1951 « La situation coloniale : approche théorique », *Cahiers internationaux de sociologie*, 11 : 44-79.

1955 *Sociologie des Brazzavilles noires*, Paris, A. Colin.

1955 *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire, Dynamique des changements sociaux en Afrique centrale*, Paris, PUF.

1957 *Afrique ambiguë*, Paris, Plon.

1967 *Anthropologie politique*, Paris, PUF.

1974 *Anthropo-logiques*, Paris, PUF.

1980 *Le pouvoir sur scène*, Paris, Fayard.

Bazin J.

1996 « notes critiques sur la connaissance anthropologie », in *Une école pour les sciences sociales. De la VIème section à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales*, Cerf, ed. EHESS : 401-420.

Champion F.

1993 « religieux flottant, éclectisme et syncrétisme », in Delumeau J., *Le fait religieux*, Paris, Fayard : 741-772.

De Martino E.

1971 *Le monde magique*, Verviers, Paris, Marabout.

Durkheim E.

1960 (4^{ème} édition) *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF.

Fabre D.

1992 « L'ethnographe et ses sources » in *Vers une ethnologie du présent*, Althabe G., Fabre D., Lenclud G. (dir.), Paris, Editions Maison des sciences de l'homme : 39-55.

Gauchet M.

1985 *Le Désenchantement du monde*, Paris, Gallimard.

Heidegger M.

1993 (trad. française) « La question de la technique », *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, coll. « Tel » 52 : 9-48.

Hervieu-léger D.

1993 *La religion pour mémoire*, Paris, Éditions du Cerf.

2001 *La religion en miettes ou La question des sectes*, Paris, Calmann-Lévy.

Holder G., Sow M.

2013 *L'Afrique des laïcités, Etat, religion et pouvoirs*, Paris, Bamako, Editions de Tombouctou et Editions de l'IRD.

Kane O.

2005 « Préface », in Samson F., *Les marabouts de l'islam politique : Le Dahiratoul Moustarchidina wal Moustarchidaty, un mouvement néo-confrérique sénégalais*, Paris, Karthala.

Kane O., Villalon L.

1995 « Entre confrérisme, réformisme et islamisme, les Mustarshidin du Sénégal, analyse et traduction du discours électoral de Moustapha Sy et réponse de Abdou Aziz Sy Junior », *Islam et Sociétés au Sud du Sahara*, 9 : 119-201.

Lanternari V.

1962 *Les mouvements religieux des peuples opprimés*, Paris, Ed. François Maspéro.

Lévi-Strauss C.

1952 *Race et Histoire*, Paris, Gallimard (ed. 1987).

1962 *La pensée sauvage*, Paris, Plon.

Mary A.

2001 « En finir avec le bricolage... ? » in *Archives des sciences sociales des religions*, 116 : 27-30.

Roy O.

2008 *La Sainte Ignorance, le temps de la religion sans culture*, Paris, Seuil.

Saint-Lary M.

2012 « Du wahhabisme aux réformismes génériques. Renouveau islamique et brouillage des identités musulmanes à Ouagadougou », *Les Cahiers d'Etudes Africaines*, 206-207 : 449-470.

Samson F.

2012 « L'islam, au-delà des catégories », numéro spécial *Les Cahiers d'Etudes Africaines*, 206-207.

2012 « Introduction : La question des classifications en islam », *Les Cahiers d'Etudes Africaines*, 206-207 : 329-349.

2014 « Le Dahiratoul Moustarchidina wal Moustarchidaty », *The Encyclopaedia of Islam*, Third Edition, Edited by Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas, Everett Rowson. Brill Online, Leiden : 70-73.

Soares B., Otayek R.

2009 *Islam, Etat et société en Afrique*, Paris, Karthala.

Soares E.

2009, *Le butinage religieux, pratiques et pratiquants au Brésil*, Paris, Karthala.