

La méthode d'observation originale de l'A. a consisté à relever les allusions faites, lors de séquences successives et rapprochées (trente-cinq jours, vingt-neuf jours et huit jours avant le culte « devant déboucher sur une collecte en faveur du nouveau temple »), à la nécessité de « donner » dans l'attente de recevoir à son tour (des bénédictions) : « Si tu donnes, tu seras enrichi », « Si tu accrois le don, les bénédictions s'accroissent » (extraits, p. 390). La performance oratoire des pasteurs (que l'A. assimile à un « art du boniment ») est au cœur de ce procédé, tout autant que les effets comiques recherchés par l'orateur.

La même mise en scène théâtrale se retrouve lors des rassemblements et campagnes d'évangélisation et « de réveil » où les pasteurs sont présentés en des termes « assez voisins de ceux réservés à une vedette du music-hall » (p. 293). L'analyse s'appuie sur des séquences empruntées à plusieurs « campagnes d'évangélisation » organisées au Bénin entre les années 1994 et 1995, dont l'une dirigée par W. F. Kumuyi, le fondateur nigérian de l'Église Biblique de la Vie Profonde, ainsi que, sur une « session de réveil » observée à l'Église Foursquare de Cotonou. L'organisation de ces rassemblements qui visent à attirer un large public conduit l'A. à évoquer des procédés de « manipulation des foules » (p. 327).

L'ouvrage, très dense, souffre, dans sa construction, d'un déséquilibre entre l'apport des données brutes sous la forme d'extraits d'entretiens, récits de vie, prédications et témoignages, parfois très longs et la proportion, plutôt réduite, des commentaires et analyses de l'A.. Du point de vue de la méthode de recueil des données, on comprend que la plupart des prédications ont été dites dans la langue française, mais l'A. reste flou, en revanche, sur la nature des données qui sont présentées dans les extraits d'entretiens : on ignore s'ils ont été recueillis dans une des langues vernaculaires ou directement en français ? s'ils ont fait l'objet d'une traduction ou s'il s'agit des termes (et du vocabulaire ?) des fidèles eux-mêmes ?

De même, le registre des catégories d'analyse utilisé par l'A. tend à simplifier la complexité des processus psychologiques et sociologiques à l'œuvre dans la démarche de conversion. Parler de « motifs et problèmes de conversion » ou de « principales idées soutenues » pour évoquer la complexité des représentations du changement individuel et social et les formulations du changement spirituel, sans évoquer l'écart qui subsiste toujours entre les raisons invoquées par les fidèles pour expliquer leur conversion, et les réalités sociologiques qui transcendent la diversité des points de vue,

aboutit à une approche très réductrice de la « psychologie de la conversion » et du « phénomène pentecôtiste » dans sa réalité sociale (comme le fait d'assimiler les accusations de sorcellerie à une « tendance à la paranoïa » p. 72). L'A. lui-même mêle si souvent, au point de les confondre, les éléments du discours sociologique et les formulations à caractère psychologique ou théologique, le tout entrecoupé d'extraits d'entretiens (donc des fidèles) que l'on en vient quelquefois à se demander « qui parle ? ».

Enfin la bibliographie (trop) « succincte » se caractérise également par une indistinction des sources de la littérature sociologique et anthropologique de la conversion et des références à la littérature religieuse, de pasteurs ou de revues missionnaires telles Jeunesse en Mission, Mission Prière et Réveil ou les « Petits traités spirituels » des éditions Pneumatheque. Malgré l'ambition du titre, l'A. ne mobilise aucun des travaux déjà connus sur le pentecôtisme dans d'autres pays d'Afrique sub-saharienne, spécialement dans les pays limitrophes du Bénin, qu'il soit francophone (Burkina Faso) ou anglophone (Nigeria). Exception faite des travaux déjà anciens de J. Peel (1968) sur les Églises Aladura, on peut s'étonner qu'une telle étude ne comporte aucune allusion aux travaux de B. Meyer, R. Van Dijk, P. Gifford, R. Marshall, R. Hackett, portant sur le Ghana ou le Nigeria et dont beaucoup des Églises citées sont issues. Le Bénin n'est-il pas, tout spécialement, le pays par lequel les Églises nigérianes ont fait leur entrée dans la partie francophone de l'Afrique de l'Ouest, au Burkina Faso, au Togo ou en Côte d'Ivoire. Il semble difficile d'aborder le « phénomène pentecôtiste » en Afrique sans évoquer les échanges entre ces pays et la dynamique transnationale des pentecôtismes africains.

Sandra Fancello.

118.34

TEIXEIRA (Maria).

Rituels divinatoires et thérapeutiques chez les Manjak de Guinée-Bissau et du Sénégal. Paris, L'Harmattan. (publié avec l'aide de la Fundação Calouste Gulbenkian), 2001, 256 p. (préface d'Odile Jurnet-Diallo) (bibliogr., glossaire, index des auteurs, index thématique) (coll. « Connaissance des hommes »).

Fruit d'une thèse revue et corrigée, le livre de M.T. se situe dans la lignée des travaux de l'école anthropologique française dédiés aux rituels thérapeutiques répondant à l'infortune et à la sorcellerie. Lancée par le Dr. Henri Collomb,

un temps psychiatre à Dakar, cette école s'affirme universitairement avec la thèse d'État de Marc Augé (1975). Elle se poursuit avec les travaux de certains de ses proches ou élèves (A. Zempléni, S. Fainzang, D. Bonnet, N. Sindzingre, D. Fassin...) et avec ceux issus de l'approche plus médicale fondée par Jean Benoist, créateur de l'Association pour l'« Anthropologie médicale appliquée au développement et à la santé » (Amades). L'intérêt du texte de M.T. est de porter sur une région peu traitée et inabordable par ce biais, tout en cumulant les acquis théoriques des travaux qui précèdent.

Principalement localisés sur les côtes du nord de la Guinée Bissau où, entre les Papel de Bissau et les Felup-Diola de Casamance, les Manjak constituent 11 % de la population (environ 1 000 personnes). Ils sont aussi présents au Sénégal, et notamment à Ziguinchor. Leurs communautés sont traditionnellement désignées comme lignagères et matrilineaires, dotées d'une nomenclature de parenté proche d'un système *crow* (mais qui tend à s'effacer pour faire place à un système iroquois) et elles sont rassemblées en des royaumes dont Eve Crowley a montré qu'ils constituaient autant de centres religieux (1991). Les sociétés Manjak de Guinée-Bissau ont fait l'objet d'un livre d'António Carreira (*Vida social dos Manjacos*, Bissau, 1947), de quelques articles publiés dans le *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa* (revue publiée entre 1947 et 1973), d'un second livre de Artur Martins de Meireles (*Mutilações étnicas dos Manjacos*, Bissau, 1960). Celles situées au Sénégal (où elles représentent 1 à 2 % de la population) sont présentes dans la littérature francophone grâce aux quelques pages que leur dédient Louis-Vincent Thomas dans ses deux volumes traitant de l'ensemble Diola (*Les Diola. Essai d'analyse fonctionnelle sur une population de Basse-Casamance*, Dakar, Ifan, 1958) et Paul Péliissier dans son magnifique *Les Paysans du Sénégal* (St-Yrieix, Fabrigère, 1966), enfin J.-L. Doneux rédigea un *Lexique Manjaku* (Dakar, 1975). En Guinée-Bissau, ce furent 14 ans de guerre de libération nationale, suivis d'une longue période de relatif isolement avant que le pays ne s'ouvre à la recherche vers la fin des années 1980. Furent alors successivement produits un essai linguistique (P. Buis, *Essai sur la langue manjako de la zone de Bassarel*, Bissau, Inep, 1990), les travaux de Van Binsbergen, et J. T. V. de Jonget et surtout trois thèses : Eric Gable (« *Modern Manjaco: the Ethnos of power in a West African society* », PhD, univ. de Virginia, 1990), Eve Crowley (« *Contracts with the spirits: religion, asylum, and ethnic identity in the Cacheu region of Guinea-Bissau* », PhD, université de Yale, 1991), Clara Afonso de

Azevedo de Carvalho (« *Ritos de poder e a recriação da tradição: os régulos manjaco da Guiné-Bissau* », PhD., ISCTE, Lisboa).

Le livre de M.T. qui ajoute à cette littérature, se compose de trois parties comportant chacune six chapitres, et d'une brève conclusion. L'auteur propose dans un premier temps un exposé de la cosmogonie manjak (le bien, le mal, le féminin, le masculin, la mort...) et surtout dresse l'inventaire des différentes forces domestiquées et sauvages en présence dans ce monde (dieu, les ancêtres, les sorciers...), en insistant plus spécifiquement sur ce qu'elle nomme « les puissances invisibles ». Certaines sont de simples instruments, les *ngëcay* (sing. : *ucay*) qui réagissent de manière automatique aux rituels exécutés sur les autels, ne connaissent pas de libre arbitre : elles sont liées aux *nanjangurum* qui, eux, volent. D'autres puissances sont en perpétuelle métamorphose, d'autres encore vivent dans le creux des arbres. Le mets préféré de la plupart est composé de chair humaine. Cette première partie se clôt sur une synthèse des relations qu'entretiennent les acteurs du monde invisible.

Intitulée : « Femmes et desservantes », la seconde s'ouvre par un examen du statut des femmes chez les Manjak (le sang, les alliances, les activités...) puis est dédiée aux prêtresses, devineresses, guérisseuses et possédées, officiant dans le cadre des cultes *Bëpene* et *Kasara*, donnés comme plus récents. Elle traite de l'appel de l'*ucay* (l'autel) par l'intermédiaire de la maladie-élection et de l'entrée en transe des futures desservantes. Autour des autels *Bëpene* se forment les communautés de *Bapene* qui, spécialisées dans la lutte contre la sorcellerie, deviendront plus tard (parfois vingt ans plus tard) *napene*. D'autres communautés, celles des *Bamana* et les *Balemp*, sont rassemblées autour des autels *Kasara*. Les *Bamana* effectuent des libations et égorgent les animaux sacrificiels, alors que les *Balemp* accomplissent des rituels divinatoires et thérapeutiques lorsque possédées par la puissance de l'autel. Cette section rend aussi compte des initiations et du statut des officiants. Un examen spécifique est dédié à la diffusion et au développement du rituel *Kasara*.

La troisième partie, « Rituels de soins », est écrite sur un mode plus événementiel. L'A. (qui a d'ailleurs réalisé un film) a suivi de nombreuses séances autour du *Kasala*, et transcrit quelques dialogues entre officiants et sollicitants.

M.T. s'emploie tout au long de son texte, à montrer que « les officiantes ne se placent pas en destructrices de l'ordre social, mais en accompagnatrices des bouleversements sociaux

et en créatrices de repères » (p. 139), que « les devineresses sont les points d'équilibre entre reproduction sociale et mutation » (p. 218) et enfin que « les femmes se sont glissées dans cet interstice du pouvoir social laissé vacant par les hommes » (p. 228). Prenant en charge la lutte contre une sorcellerie croissante et plus diffuse, les femmes constituent un groupe autonome doté d'initiative par l'intermédiaire de ces rites.

On dira que le texte donne à lire, d'un côté, les grandes lignes déjà mises en exergue sur le même thème par l'anthropologie dans d'autres régions. On observe un dieu qui n'intervient pas sur sa création, l'interrogation des morts par le port du brancard, des sorciers (ou gens de la nuit : *Bañan Brëm*) ou encore des *nakalam* (mauvaises personnes) doués d'une double vision, etc. On retrouve la sorcellerie comme instrument de contrôle social puis avec la modernité, sa crainte comme expression de la mauvaise conscience individuelle. Comme partout, les attaques les plus puissantes sont lancées par des membres de la parenté et les soupçons augmentent avec les possibles concurrences ou jalousses exacerbées dans un contexte de changements sociaux et de migrations. Comme partout les rituels de soins considèrent d'un côté la santé, de l'autre, les échecs scolaires, professionnels et amoureux. On retrouve aussi les thèmes présents dans toute cette aire culturelle (le python géant ou les pieux plantés en terre symbolisant les ancêtres masculins).

D'un autre côté, l'A. présente les variantes qu'elle a pu relever. Alors qu'un individu peut échapper à son état de sorcier dans le royaume de Caió, c'est impossible dans celui de Babok (et il n'est pas étonnant que les femmes de ce royaume soient reconnues comme les meilleures spécialistes des rituels à but divinatoire et thérapeutique). Elle précise avoir recueilli des « informations différentes et parfois contradictoires » d'une officiante à l'autre, d'un témoignage au suivant. Ainsi certains pensent que l'état de sorcier est héréditaire, avec des divergences quant à sa transmission (maternelle ou paternelle), alors que d'autres affirment que chacun est en mesure de choisir ou de refuser d'être sorcier. Le savoir des spécialistes est fluide et mouvant et les informations recueillies sont diverses et, on l'a dit, quelquefois en désaccord. Aussi les catégories telles que « causalité ultime, efficiente ou immédiate » (déjà devenues classiques), et les étiologies de type « naturalistic (naturaliste) et personalistic (personnaliste) » (établies par G. M. Foster « ne sont pas franches chez les Manjak » (p. 20).

Si M.T. peut ainsi nous présenter des variantes (ainsi ses descriptions d'autels), c'est

que son texte s'appuie sur le consciencieux recueil des mots (elle donne par exemple la liste des termes avec lesquels les puissances sont invoquées) et sur une rigoureuse observation des pratiques. On admirera la description détaillée de chacune des puissances (leur taille, leur couleur, leur aspect...) qui intéresse nécessairement le spécialiste des Basses-Côtes guinéennes ou son récit de l'installation d'un sanctuaire (Tilène à Ziguinchor). L'information que condense le livre est riche et son intérêt tient d'abord dans sa précision. Tout ce que l'on peut vouloir connaître sur le monde de l'invisible chez les Manjak et les rituels thérapeutiques qui y répondent, semble y être résumé. Sans doute ce type de texte très ethnographique n'est-il plus très prisé par la discipline ethnologique. C'est un tort. À moins de se « contenter » de faire de l'économie politique, de telles pages éventuellement consultables à la façon d'un catalogue ou d'un dictionnaire sont, bien entendu, utiles à tout spécialiste de la région un peu sérieux qui, à un moment ou un autre, rencontrera des procédures similaires. Le fait qu'« il convient de prendre garde à ne pas porter de bijoux de valeur pendant le rituel car il faudrait les abandonner derrière soi » (p. 212) m'autorise personnellement, à envisager une nouvelle interprétation d'un récit de leurs voisins biafada.

Gérald Gaillard.

118,35

TRIGANO (Shmuel).

Qu'est-ce que la religion ? Paris, Flammarion, 2001., 331 p. (coll « Essais »).

De prime abord, il est beaucoup plus question, dans ce livre, des grandes œuvres de la sociologie de la religion et des difficultés actuelles de la discipline que de répondre à la question posée dans le titre, par une analyse des ou de la religion, basée sur des données positives. Il ne faut donc pas tant chercher ici une réponse positive et analytique, méthodique et argumentée à la question de la définition de la religion, qu'un vigoureux essai de critique de la connaissance sociologique de la religion et une tentative de mise à jour des contradictions qui habitent, depuis l'origine, son projet épistémologique et ses effets de méconnaissance qu'indique, d'ailleurs non sans ironie provocatrice, le sous-titre (qui ne paraît pas sur la couverture) : « La transcendance des sociologues ». C'est donc à un bilan en forme de blocage, à une critique épistémologique d'une impasse, mais plus encore à un effort de réorientation du débat et à un projet de reformulation de l'objet de la sociologie de la religion