



HAL
open science

De la royauté sacrée à la pluralité religieuse chez les Moundang, du Tchad au Nigéria

Maud Gauquelin

► **To cite this version:**

Maud Gauquelin. De la royauté sacrée à la pluralité religieuse chez les Moundang, du Tchad au Nigéria : Stratégies locales, connexions transnationales. Anthropologie sociale et ethnologie. EPHE Paris, 2014. Français. NNT: . tel-01166221

HAL Id: tel-01166221

<https://shs.hal.science/tel-01166221>

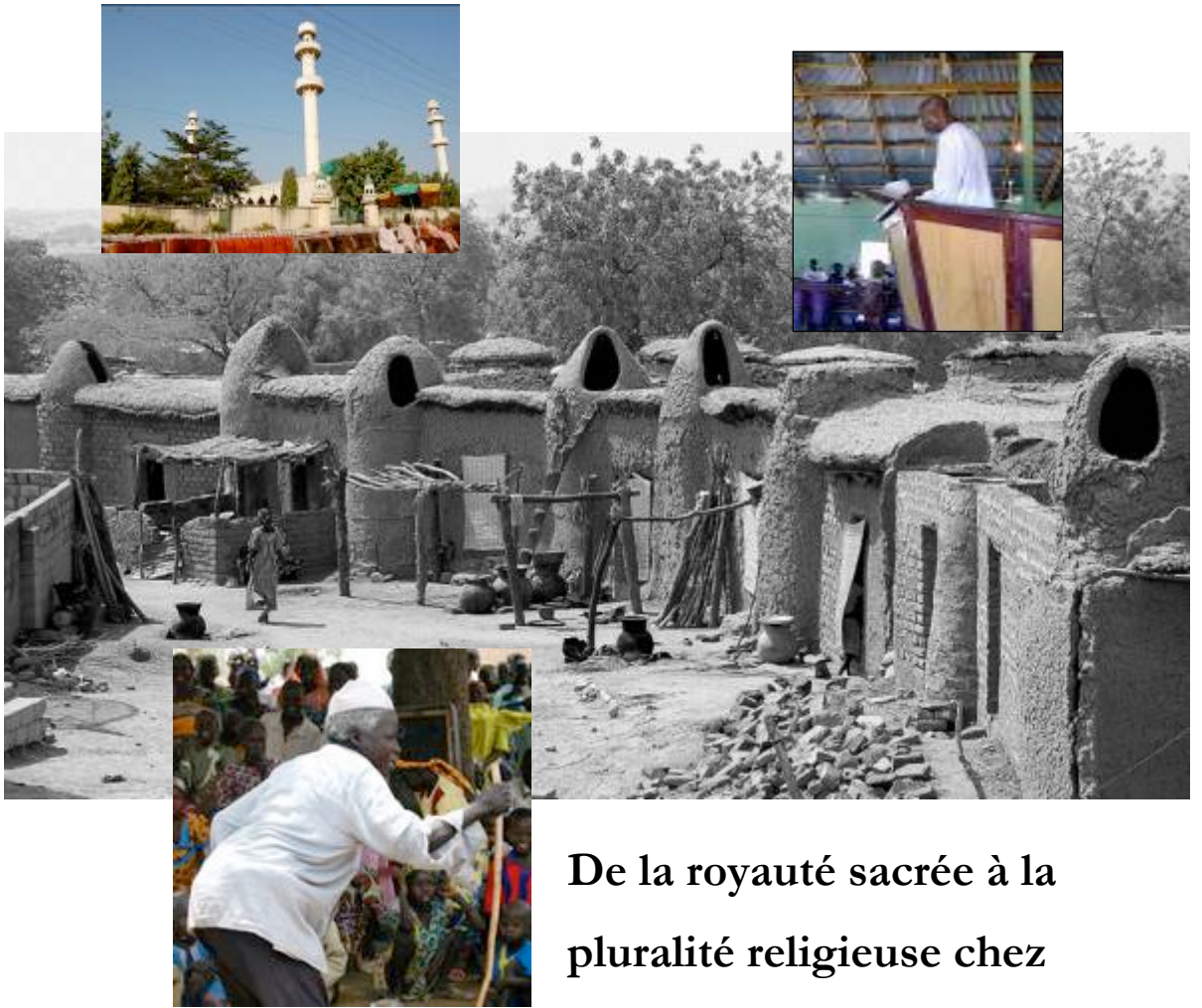
Submitted on 22 Jun 2015

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.

Ecole Pratique des Hautes Etudes E.P.H.E

Institut des Mondes Africains IMAf



**De la royauté sacrée à la
pluralité religieuse chez
les Moundang,**

du Tchad au Nigéria

Stratégies locales, connexions transnationales

Maud Gauquelin

A la petite M'zelle Mazou qui, sous le savonnier, m'apprit les rudiments de sa langue, le Moundang,

Amadou et son épouse Monique Payanfu Gontchomé III,

Abel, fidèle équipier d'un « rituel de passage » particulier

Ainsi qu'à la mémoire de Jeanne-Françoise Vincent.

**Thèse soutenue le 7 février 2014 à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes sous
la direction du Professeur Odile JOURNET-DIALLO.**

Composition du jury :

Président : Professeur **Jean-Paul WILLAIME**, Directeur d'Etudes à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes

Directrice de thèse : Professeur **Odile JOURNET-DIALLO**, Directrice d'Etudes à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes

Professeur **Alfred ADLER**, Directeur Emérite de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes

Professeur **Bernard CARON**, Directeur de Recherches au CNRS

Professeur **Pierre-Joseph LAURENT**, Professeur à l'Université Catholique de Louvain

De la royauté sacrée à la pluralité religieuse chez les Moundang, du Tchad au Nigéria

Stratégies locales, connexions transnationales

Maud Gauquelin

Remerciements

Comme une vaste succession de rencontres chanceuses et fructueuses en France, au Tchad, Cameroun et au Nigeria, les remerciements pourraient être infinis. Ils vont en premier lieu aux Moundang, dont l'accueil et l'hospitalité à Léré dans le Mayo-Kebbi fut inégalable. Je remercie particulièrement le Gong de Léré, Amadou Payanfou Gongcomé III et son épouse Monique, Saleh et Jeanne Kebzabo, Antoine et Adèle Mazou, Thimothée et Victorine Kaldang, Blaise Houkabé, le père Raoul Martin, les religieuses burundaises et moundang. Que tous les pasteurs et adeptes des missions de la *Sudan United Mission* au Tchad, dans la *Middle Belt*, ainsi qu'au Nord du Nigéria et que les « résistants » de la religion moundang, acteurs « clés » qui ont accepté de se prêter au jeu des entretiens et ont permis l'observation de leurs pratiques religieuses acceptent ma sincère reconnaissance.

Je remercie en priorité le Professeur Odile Journet-Diallo de m'avoir transmis, depuis l'Université Lyon II et au cours de ses ateliers à l'EPHE, toujours en quête de questionnements stimulants, sa passion de l'ethnographie et d'avoir accepté de porter cette thèse juste à son terme, prenant le relais de feu Jeanne-Françoise Vincent, qui dès les débuts des enquêtes corrigea les travaux et me conseilla avec bienveillance, intelligence et constance.

Merci à l'*Institut des Mondes Africains*, l'IMAF de Paris pour son encadrement. Une profonde gratitude envers Alfred Adler dont les travaux chez les Moundang m'ont passionnée et ont été à l'origine de ma curiosité pour cette société complexe, ouverte et originale. J'ai une pensée et une gratitude particulière envers le Professeur Bernard Caron qui fut un directeur stimulant et constructif à l'*Institut Français de Recherches au Nigeria*, ainsi que pour le Professeur John Y. Peel. Que les Professeurs Pierre-Joseph Laurent et Jean-Paul Willaime, spécialistes du protestantisme, en Afrique et en Europe reçoivent toute ma reconnaissance d'avoir accepté de lire ce travail et de faire partie du jury.

Je remercie vivement pour leur soutien logistique Arnaud Raulin au *Centre National d'Appui à la Recherche* (CNAR) au Tchad, M. Martin M'Bella, Angela et Rachel, Miss Davis et Moses de l'*Institut Français de Recherches en Afrique* (IFRA) à Ibadan, le Professeur Jacob Adékunlé, Docteur David Uchenna, Anne-Cécile Perret, Luc Lagouche, Jean-Louis Réborat, Guerson, Mansiri, Yabuku et le Révérend Agabus Melanchan à Jos.

Merci à *La Société des Africanistes* d'avoir été, tout au long de la rédaction, une équipe si encourageante : Françoise Leguennec-Coppens, Elisée Coulibaly, Anne Marie Bénézech. Je remercie aussi vivement l'Association *Pour Mieux Connaître le Tchad* : Antoine Bangui, Acheik Ibn Oumar, Marie-José Tubiana, Johanne Favre, Béatrice Dedieu Anglade, ainsi que le réseau *Méga-Tchad* aux échanges fructueux. Un dernier « soko puli » à l'ensemble de ma famille qui m'a transmis son intérêt pour la « connaissance des Hommes » mariée à l'amour de certaines contrées ... quelques peu éloignées.

Sommaire détaillé

Composition du jury	p. 3
Remerciements	p. 5
Sommaire détaillé	p. 4
<u>Introduction générale</u>	p. 25
<u>I. Terrains et approches</u>	p. 25
<u>II. Retour sur la <i>Sudan United Mission</i> :</u>	
<u>un projet transnational et œcuménique au « Soudan »</u>	p. 46
<u>A. De l'Occident au Sudan</u>	p. 46
a) Le « Sudan »	p. 46
b) La <i>Sudan United Mission</i> (S.U.M.) du Docteur Karl Kumm	p. 48
c) Transnationalisme et œcuménisme chrétien	p. 49
d) La répartition religieuse	p. 49
e) De la <i>Middle Belt</i> au Nord Cameroun et au Sud du Tchad (A.E.F.)	p. 50
<u>B. La rencontre missionnaire : de l'empire britannique à l'Eglise Equatoriale Française</u>	p. 52
a) La conversion au christianisme : un bouclier contre l'Islam	p. 52
b) Colonisation et missions : un même combat ?	p. 55
Au Nigéria, l' <i>Indirect Rule</i> britannique	p. 55
Au Cameroun : l'administration allemande	p. 55
<u>C. Missions protestantes et colonisation : des objectifs différents</u>	p. 55

- a) *The Norwegian Missionary Society* au Nord Cameroun p. 55
- b) La Lutheran Church of the Brethren du Révérend Kaardal au Tchad : une Eglise indépendante reliée à la S.U.M. p. 56

Première partie : *Yesu kal syinri* ? « Jésus dépasse-t-il les fétiches ? »

La conversion comme multiplication des ressources magico-religieuses ?

- Introduction p. 59
- Introduction p. 59

Chapitre I. L'univers musulman : du Jihad d'Ousmane Dan Fodio à la cohabitation pacifique

Introduction : p. 66

A. La relation ambivalente des Moundang face à l'Islam :

entre résistance et admiration pour les Peuls p. 67

a) De l'Islam national vers le Mayo-Kebbi : p. 67

b) La cour : une conversion « politique » à l'Islam p. 73

B. La fonction d'Imam auprès du Gong de Léré p. 74

a) Portrait d'un Imam p. 74

b) « On ne peut courir deux lièvres à la fois ! » Islam et « traditions moundang » p. 76

c) Polygamie traditionnelle et Islam : des hommes musulmans, des femmes chrétiennes p. 78

d) La Kaïgamma et sa descendance : l'importance de la laïcité au Tchad p. 79

- e) *Le Djonré* et le ramadan : un calendrier lunaire, plusieurs rites antagonistes p. 80
- f) Des femmes et des masques : une dynamique interne insoupçonnée p. 82
- g) De l'ancienne animosité envers les Peuls à la crainte des Zaghawas p. 85

Chapitre II L'Eglise Fraternelle Luthérienne au Tchad : un Américain au Sahel p. 87

A. Aux origines de la conversion royale p. 88

B. Stratégies missionnaires originelles p. 90

a) La ville de Léré, première station missionnaire évangélique au Tchad : p. 90

b) Travail missionnaire et « raison graphique »

La politique des langues : transcription de la Bible en langue vernaculaire p. 93

c) Habitus évangélique : biblicisme et diabolisation des traditions p. 95

C. L'envers de la conversion : violence symbolique du discours et fuite des chrétiens p. 98

a) Le *wo-sanné* : la disparition du « rituel des premières règles » p. 98

b) *Nwee syinri*, le « collège des femmes possédées » : une destruction partielle p. 99

c) L'Eglise luthérienne : une porte de sortie des « traditions » ? p. 100

D. Des acteurs locaux : la conversion comme négociation ? p. 102

a) Transformation des rapports de force entre aînés et cadets : p. 103

b) L'écriture : facteur de construction identitaire ? p. 105

Chapitre III. L'univers catholique p. 110

<u>A. Les Moundang ou les « Petits Blancs du Mayo-Kebbi » : l'alliance entre Sahaoulba, le roi sacré et les catholiques pour la raison graphique</u>	p. 112
a) Les <i>Oblats de Marie Immaculée</i> (O.M.I.) ou les « Spécialistes des missions difficiles »	p. 114
b) <i>Gon Saboulba</i> et le catholicisme : promotion de l'église et de « la raison graphique » comme gain symbolique face aux Peuls	p. 116
c) Une chrétienté « musculaire » : l'introduction du football par les prêtres catholiques	p. 117
<u>B. Masin, un « Dieu du Ciel » au féminin ?</u>	p. 120
<u>C. Les « Evangiles en Actes »</u>	p. 120
a) Du village chrétien au « développement »	p. 121
b) Une Eglise catholique axée sur le développement rural	p. 122
c) La crainte du syncrétisme : pastorale et intercession, des Saints peu présents	p. 123
<u>D. L'Eglise des femmes</u>	p. 125
a) De la communauté clanique au voile catholique	p. 126
Sœur Mathilde, entre un père polygame et une mère catholique : une autre voie	p. 126
<i>L'exemple des sœurs occidentales : une re-filiation sociale et spirituelle</i>	p. 131
<i>Rupture familiale</i>	p. 132
<i>Un époux invisible</i>	p. 133
<i>Fonction de la prière</i>	p. 134
<i>Ascension sociale et émancipation féminine ?</i>	p. 135
<u>E. Oblats et luthériens face au Gong</u>	p. 136
a) Catholicisme africain et politique du « développement »	p. 137
une approche productrice d'acculturation matérielle	p. 139
Rapport aux cérémonies agraires	p. 139

Fing moundang, “le nouvel an moundang” : une « adoration païenne » p. 140

Cié Sworé, “l’âme du mil” ou la “passion du Christ” selon les catholiques p. 140

Chapitre IV. Les Evangéliques de la *Sudan United Mission* chez le roi sacré p. 144

A. Un ralliement massif p. 145

a) Esther, la baptiste qui voulait rejoindre son Eglise p. 145

Une musulmane qui « fréquente » l’Eglise p. 145

Le baptême : devenir « Ancien » p. 146

Entre plusieurs univers : la « tradition » et l’univers évangélique p. 146

B. L’Eglise Evangélique au Tchad : une ouverture face à la « cellule ethnique » p. 147

a) Une expansion rapide p. 147

b) Un fonctionnement en réseaux : du Tchad aux autres nations p. 148

c) Le baptême et la place de l’enfant p. 149

d) Le mariage exogamique évangélique et l’endogamie luthérienne moundang p. 150

C. « D.I.E.U. ? Domination internationale des Etats-Unis ! » p. 151

a) Fracture public/privé :
des fonctionnaires non payés, des enseignants évangéliques rétribués p. 151

b) Discours pastoral face à l’exploitation pétrolière p. 151

c) Un regard réflexif sur l’économie au Tchad p. 152

d) Représentation évangélique moundang de l’éthique capitaliste p. 153

e) Dieu et le pétrole... américain p. 154

f) Etats-Unis et scepticisme évangélique tchadien p. 155

D. L'Assemblée Chrétienne au Tchad à Léré p. 156

a) John Olley, du Maghreb vers le Nigéria en direction du Tchad p. 156

La fondation de l'Assemblée Chrétienne au Tchad

b) L'Assemblée Chrétienne à Léré : Eglises Evangéliques, capitalisme et pétrole au Tchad p. 157

Chapitre V. Nouvelles stratégies missionnaires : de la raison graphique du révérend Kardal au matérialisme ludique de la *Samaritan's Purse* p. 162

A. L'Operation Christmas Child (O.C.C.) p. 163

a) La dimension épistolaire : p. 165

b) Un don énigmatique p. 167

c) L'imaginaire « ludique » américain en pays moundang p. 168

d) Un échange particulier : la conversion comme « don de soi » p. 171

e) Jésus Christ dessiné : le modèle christique comme « ressource de l'invisible » rendue visible p. 171

f) Un absent, le Père Noël p. 173

B. Réceptions et appropriations locales p. 175

a) Réflexions sur le mode de vie des « Blancs » p. 175

b) Le jouet, un objet qui bouleverse les structures sociales : de la place de l'enfant p. 176

c) Bricolage moundang de jouets américains p. 177

d) Dessin et christianisme p. 178

e) Logique évangélique transnationale et articulation locale p. 179

Chapitre VI l'Eglise Africaine de Christ au Tchad : un « messianisme râté » ? p. 185

A. Une Eglise entre Nigéria, Tchad et structures moundang p. 186

a) Au commencement fut la migration p. 186

Parcours d'un prophète tchadien :

b) Divorce et polygamie : les raisons de la scission intra-protestante p. 188

c) Les conversions : rejet du baptême précoce des catholiques et luthériens p. 189

d) Une Eglise de la faim ? p. 199

B. L'exclu de toutes les Eglises : des Eglises « orthodoxes » classiques au messianisme p. 190

a) Une Eglise de crise ? p. 191

L'Eglise des petits initiés p. 191

b) *Lekol Damashy*, « l'école du dimanche » : théâtre biblique moundang p. 192

c) Une Eglise syncrétiste ? p. 195

Chapitre VII. L'apocalypse selon les Moundang adventistes p. 199

A. Bref retour sur les origines de l'Eglise p. 200

a) Ellen White et ses prophéties p. 201

b) Des Allemands adventistes au Tchad et en pays moundang p. 202

c) Une Eglise transnationale p. 203

B. Logiques de conversion p. 205

a) De la dynamique de la vengeance clanique à la notion de « pardon chrétien » ou la « revanche » sociale p. 205

b) Rejet du spiritisme des autres Eglises	p. 208
c) <i>Apocalypse now</i> ou l'économie de la peur	p. 210
d) Inflation de l'interprétation biblique	p. 211
e) La solution ? : « Vivons heureux en attendant le messie »	p. 212
f) Sacrifice végétarien ! « Apportez le sang de gombo et le sang de patate ! »	p. 213
Contre le sacrifice animal	p. 213
g) L'école de Sabbat des Adventistes du Septième Jour à Léré	p. 214
« Offrir les Evangiles » : les règles de l'échange	p. 217
Ismaël et Isaac, détour par le Moyen-Orient	p. 217
Capitalisme adventiste : le don d'argent dans les calebasses	p. 218
La dîme selon les fondateurs	p. 218
De la Bible à la politique contemporaine	p. 219
Relations aux autres confessions « exogènes »	p. 220

Chapitre VII. Les Témoins de Jéhovah à Léré ou le « complexe de Mickaël Jackson »

<u>A. Origine et doctrine</u>	p. 223
a) Histoire missionnaire au Tchad et organisation nationale	p. 224
b) Stratégies : des missionnaires européens en centre urbains aux missionnaires locaux en zones rurales	p. 225
c) A Léré	p. 225
<u>B. Une ligne de fuite « pluri-factorielle » : l'exemple de Gabriel</u>	p. 226
a) Interrogation spirituelles	p. 226
b) Une sortie du « cycle » : un enfant du <i>Djonré</i> qui chemine	p. 228

<u>C. Les pratiques jéhovistes moundang</u>	p. 233
a) Une pédagogie liturgique au feed-back anglo-saxon	p. 233
Les baptêmes	p. 233
b) Une culture et un système de pensée occidental	p. 234
c) Observation du culte des Témoins de Jéhovah, association Gédéon	p. 234
La vérité jéhoviste face à la logique du secret	p. 235
Résister aux difficultés et aux croyances animistes, c'est « s'aider »	p. 237
Le Livre de Job	p. 237
Scénographie jéhoviste	p. 238
Paul moundang de porte en porte	p. 239
Bible en Moundang et périodique en Français : un bilinguisme pratique	p. 240
Une Eglise messianiste : les « choisis »	p. 241
<u>C. Les résistances locales</u>	p. 242
a) Quand les Témoins s'occupent des oignons des Moundang	p. 242
b) Double jeu	p. 242
Les <i>Ye wuli</i> , les « funérailles » : une fête pour les âmes et des dépenses inutiles	p. 243
c) Le syncrétisme des autres Eglises	p. 244
d) Une relation entre hommes et femmes « stricte »	p. 244
<u>Chapitre VIII. « Diable de Léré ! » Le roi sacré, l'Esprit Saint et le démon de la démonisation</u>	p. 247
<u>A. La Communauté Missionnaire Chrétienne Internationale : le Saint Esprit, machine à convertir de la royauté sacrée en « diablerie »</u>	p. 248
a) Historique : une mission camerounaise	p. 249

- b) La réinvention du Diable chez les Moundang p. 251
- c) De la “trinité satanique” p. 254
- d) Individualisme et holisme communaux moundang p. 254
- e) Diabolisation et pratiques thérapeutiques locales p. 255
- f) Le défi de la *CMCI* : la “guerre d’usure spirituelle” p. 256

B. Identité et altérité religieuse p. 257

- a) Ecart différentiels entre pentecôtisme et catholique p. 257
- b) La conversion d’un catéchiste moundang à la C.M.C.I. p. 258
- c) Léré : « un village « hanté » ?
« Persécution du démon » ou démon de la persécution » ? p. 260

C. Techniques de Salut p. 261

- a) Le jeûne : une voie vers la Sainteté et la purification : les 40 jours p. 261
- b) Confession et pardon p. 262
- c) Délivrance des démons p. 263

D. Une messe pentecôtiste à Maroua : un culte syncrétique ? p. 265

- a) Les Moundang immigrés au Nord Cameroun à Maroua p. 265
- b) Rituel pentecôtiste et réitération du « drame biblique » p. 266
- c) Quand la communauté moundang donne le rythme p. 268
- d) La C.M.C.I, une église de la paupérisation ? p. 269
- e) De la tradition « démoniaque » au démon mondial p. 271

SECONDE PARTIE « Une royauté sacrée à l’heure de la modernité »
p. 274

<u>Chapitre I. La cour : flux d'ouverture et de replis identitaires</u>	p. 275
a) Plasticité religieuse royale	p. 275
b) Patrimonialisation de la religion locale	p. 278
c) Les enfants du Gong : entre refus de la polygamie, totémisme et christianisme	p. 282
d) Pérennité des rituels royaux	p. 283
<i>Fing Luo</i> , la chasse rituelle à la pintade	p. 288
<u>Chapitre II. « Notre pharmacie, c'est la brousse ! »</u>	p. 291
a) Destin d'un devin : <i>Ma-Seri</i>	p. 294
b) De la possession par les esprits des lieux	p. 295
c) <i>Damashy</i> , guérisseur « par le rêve »	p. 299
Le dilemme de Marc : entre enseignement et politique locale	p. 302
Visions oniriques	p. 303
d) Divination et Eglises	p. 305
<u>Chapitre IV « La sorcellerie, ça existe ! ... Mais j'y crois pas ! »</u>	p. 308
<u>Des mangeurs d'âme aux techniques « zombistes »</u>	
<u>A. « Cela existe... Mais j'y crois pas ! »</u>	p. 309
a) Les Moundang : « les plus grands féticheurs du Tchad »	p. 311
b) Le <i>saa</i> , « l'arme mystique traditionnelle » moundang	p. 312
c) Le « collège des femmes possédées » : des contre-sorciers	p. 316
d) Les remèdes et la transmission des techniques	p. 316
e) Les <i>zab-kéfu</i> ou «les gens de la nuit »	p. 316
Les <i>za-sunni</i> , les « gens de la nuit »	p. 320

Les <i>zab-kéfu</i> , « ceux qui se cachent »	p. 322
g) <i>Chin ma fane</i> : magie, zoomorphisme et rationalisme	p. 323
<u>B. Le <i>saang</i> ou l'exploitation sorcière « importée »</u>	p. 325
a) Nouvelles techniques de sorcellerie	p. 325
b) Bas les masques !	p. 328
<u>C. Les « maladies sorcières importées »</u>	p. 332
a) Le SIDA : <i>Te dok kpui</i> , « la maladie du bois rongé »	p. 332
b) « Blindages » : le corps humain comme organe spirituel	p. 337
c) Aveux des présumés sorciers	p. 339
d) « <i>Satan no !</i> » « Satan existe ! »	p. 341
e) Jésus Christ, le « super blindage »	p. 342
f) Des travailleurs » lors des inondations	p. 345

III PARTIE Migrations moundang du *Mayo-Kebbi* à la *Middle Belt*

Pluralisme et conflictualité religieuse

p. 353

Introduction

p. 361

Du *Mayo-Kebbi* à la *Middle Belt* : groupements communautaires moundang

A. Vagues migratoires entre Tchad et Nigeria

p. 362

- | | |
|--|--------|
| a) Les années 1930-1950 : la migration protestante au Tchad | p. 362 |
| b) La période des Indépendances : des missions occidentales aux Eglise locales | p. 363 |
| c) Des Tchadiens militaires au service du Nigeria | p. 365 |
| d) Tchadiens évangéliques « transfuges » ? | p. 366 |

<u>B. L'essor des formations théologiques</u>	p. 366
a) Les années 1970-1990, les pasteurs tchadiens au Nigeria	p. 366
b) Les années 1990-2008, la jeunesse moundang et le pentecôtisme nigérian	p. 366
<u>Chapitre I. Mubi : un groupement tchadien en exil</u>	p. 367
<u>A. Les Moundang : pionniers protestants à Mubi</u>	p. 367
a) La <i>Church of the Brethren Mission</i> (C.B.M.) du Docteur Stoven Kulp	p. 369
b) Chrétiens « transfuges »	p. 372
c) Du <i>wo-sanné</i> à la carte de baptême	p. 373
d) Santé et économie	p. 374
<u>B. L'E.Y.N, une Eglise intermédiaire entre luthériens et pentecôtistes</u>	p. 376
a) « Tradition as demonic power »	p. 377
b) Le pôle d'origine : une situation économique favorisée	p. 379
c) « Demonic power and Holy Spirit » : Chadian and Nigerian Moundang	p. 379
<u>C. Conversion et glossolalie</u>	p. 383
a) <i>Born Again</i> , « né de nouveau », mais mort de quoi ?	p. 384
b) Péplums américains et patrimoine culturel religieux	p. 385
c) Silence politique du parler en langue	p. 386
d) Des Eglises prosélytes : retour de la politique	p. 387
<u>Chapitre II « Le village recréé » à Numan</u>	p. 390
<u>A. La <i>Lutheran Church of Christ in Numan</i> (L.C.C.N.)</u>	p. 391
a) Des luthériens scandinaves dans la <i>Middle Belt</i>	p. 392

b) Des villages moundang recréés	p. 398
c) Refuges pour les luthériens moundang	p. 399
<u>B. Les « Anciens » moundang luthériens au Nigeria :</u>	p. 400
a) Yusuf Dagomé et le rejet des traditions	p. 402
b) Le <i>Djonré</i> selon un Moundang luthérien en exil	p. 402
Une représentation luthérienne de l'initiation traditionnelle	p. 406
c) « To be Christian without problem » : le travail du dimanche	p. 408
d) Affinités scandinaves mais techniques missionnaires différentes	p. 410
<u>C. La <i>Lutheran Church of Christ in Nigeria</i> de Gadina à Numan : une Eglise moundang</u>	p. 410
a) Observation du culte de la LCCN à Gadina, Numan, culte organisé et encadré par les Moundang	p. 410
<i>La relation à l'Islam</i>	p. 410
<i>De la nécessité de la "foi" et de la défiance face au "doute"</i>	p. 411
b) Religion et politique	p. 413
c) Les Moundang nigériens : des citoyens de seconde zone ?	p. 413
<u>D) De la <i>Lutheran Church of Christ in Nigeria</i> à la <i>Redeemed Christian Church of God in Nigeria</i></u>	p. 414
a) <i>Old fashion churches</i> et <i>new fashion churches</i> : la « mode pentecôtiste »	p. 414
b) Reinhard Bonnke et les Moundang	p. 416
c) De la <i>Lutheran Church of Christ in Nigeria</i> à la <i>Redeemed Christian Church of God</i> : cheminements d'un pasteur entre conflits chrétiens internes et externes avec les Musulmans	p. 418
<u>Chapitre III. Paix et guerre entre religions dans la <i>Middle Belt</i> :</u>	p. 426

Tentative de conciliation et affrontements

1. L'Evangelical Divine Church, œcuménisme et trans-ethnisme, une Eglise nationaliste tchadienne à Jos ou la possibilité d'une conciliation entre musulmans et chrétiens

	p. 426
<u>A. Jos, capitale évangélique</u>	p. 426
a) Les Tchadiens à Jos : les francophones	p. 429
b) Des Eglises « sœurs »	p. 431
<u>B. L'Evangelical Divine Church : du réseau à la renationalization</u>	p. 432
a) Une fondation d'Eglise « contre les sacrifices humains » des autres confessions	p. 434
b) Une Eglise « politique » de missionnaires pour la « reconstruction » nationale du Tchad	p. 440
c) Une Eglise de coaching universitaire	p. 443
d) « Objectif English »	p. 444
e) Du désir d' « Amériques »	p. 445
f) L'argent, les livres et le cinéma évangélique	p. 446
h) La boîte de Pandore biblique	p. 449
i) Hétérodoxie et orthodoxie religieuse	p. 450
j) Sébastien Bampabé : de L'Eglise Fraternelle Luthérienne au Tchad à Léré, de la <i>Communauté Missionnaire Chrétienne Internationale</i> à Djaména, puis à l' <i>Evangelical Divine Church</i> à Jos.	p. 451
g) Institution de consolation morale en contexte de difficultés sociales	p. 454
Les Nigériens : de « grands mystiques et sorciers ! »	p. 455

II. God's « Riots » ?

Des affrontements : identité et violence évangélique

A. Des événements « secondaires » révélateurs

a) La « crise » de Jos

b) La charia en débat p. 464

B. Miroirs de l'altérité : le « Diable », faiblesse de la réduction imaginaire de la complexité du réel

p. 470

a) Du Diable « traditionnel » au Diable « musulman » p. 470

b) De la religion moundang à la charia : un invariant structurel mobile du champ évangélique

p. 472

C. L' « auto-défense » chrétienne

p. 477

a) Retour de la « Loi du Talion »

p. 477

b) *Boko Haram* ou l'énergie du désespoir

p. 478

c) *419 Christians* ?

p. 481

d) De l'esprit de « responsabilité » chez les Moundang

p. 483

e) Retour du Diable

p. 484

e) Le mythe performatif de la Bible

p. 487

D. « Barbars, savages, bushmen » : fracture intra-nigériane et préjugés partagés

p. 488

E. Du côté des musulmans : un ou des islams nigériens ?

p. 490

a) Modernité du Djihad

p. 490

b) Lecture du Coran « à la lettre »

p. 492

F. La laïcité comme mode de construction national en exil : une cérémonie trans-ethnique et inter-religieuse de l'Indépendance de la nation tchadienne : retour vers la « paix »

p. 495

a) Maiduguri : diverses communautés tchadiennes

p. 496

b) La laïcité : non pas un athéisme, mais une variance dans le fait religieux

p. 496

c) La fête de l'indépendance	p. 497
Conclusion générale	p. 502
Références bibliographiques	p. 515
Abréviations	p. 528

« Un monde entièrement démystifié est un monde entièrement dépolitisé ; et bien que Weber nous ait promis les deux – des spécialistes sans âme dans une cage de fer bureaucratique – le cours des événements depuis – avec ses Sukarno, Churchill, N’Krumah, Hitler, Mao, Roosevelt, Staline, Nasser et de Gaulle, suggère que ce qui est mort en 1793 (dans la mesure où cela est mort) a été une certaine vision de l’affinité entre la sorte de pouvoir qui déplace les hommes et celle qui déplace les montagnes, pas le sentiment qu’il en existe une. »¹

« 2.033 – La manière dont les objets s’enchaînent dans l’état des choses constitue la structure de l’état des choses. »²

¹ GEERTZ, Clifford, *Savoir local, savoir global, Les lieux du savoir*, PUF, Paris, 1986, p. 178-179.

² WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, suivi d’*Investigations philosophiques*, Gallimard, Paris, 1961, p.33.

Introduction générale

I - Terrains et approches

Un cheminement... celui du Prophète Isaac. Voici que tout commence. Au fil des pages, il transporte le lecteur d'une Eglise à une autre, de voyages en paysages religieux, traversant les frontières. Une constellation de missions protestantes fédérées, la *Sudan United Mission* se dessine au détour de son parcours. *Gapelle seri*, la « migration » du voyageur, littéralement « l'avancée plus loin dans le territoire, la terre », révèle aussi le destin de la diaspora moundang, de la royauté sacrée à la pluralité religieuse contemporaine. Cette royauté sacrée a fait l'objet d'un imposant ouvrage publié par Alfred Adler³ à la suite des enquêtes qu'il mena en pays moundang au cours des années 1960 et 1970. Au cœur du Mayo-Kebbi, région du sud-ouest du Tchad, à la frontière du Cameroun et à une centaine de kilomètre de la frontière nigériane, la ville de Léré constitue aujourd'hui un « monde des religions en miniature », selon l'expression de l'ethnologue Jeanne-Françoise Vincent. Sur les rives d'un magnifique lac, cet espace urbain demeure le territoire d'un chef traditionnel, le *Gong* de Léré. Ce souverain exerce un pouvoir traditionnel encore largement reconnu au début du XXI^e siècle sur d'autres villages proches, à Doué, Guémou, Torrock, Tréné, ainsi que sur une ville moundang située au Cameroun, Kaélé. Ce paysage social est fragmenté en divers clans, chacun d'eux ayant un totem, clans dont les membres croient aussi en des entités « supranaturelles » spécifiques : les *mōzumri*, ancêtres des clans réincarnés sous forme de masques et maîtres des clans de la terre (*seri*), et les *cox-syŋri*, les « esprits des lieux ». Issu du clan Moundang *Gong Daba* (les assimilés de la cour du Gong), le « Prophète de Léré », Isaac, est le cadet du premier Moundang au Nigeria, Yakubu. Nomade par excellence, il a appartenu successivement à différentes missions protestantes. Jeune homme, au Tchad, à Léré, il est membre de l'Église Fraternelle Luthérienne du missionnaire américain Yetmuund Ivarsen Kårdal. Au Nigeria, lors de son premier séjour dans les années cinquante, il fréquente à Mubi une mission fondée par le médecin allemand Stoven Kulp, l'Eglise danoise du Docteur *Niels Bronnum* à

³ ADLER, Alfred, *La mort est le masque du roi. La royauté sacrée des Moundang du Tchad*, Paris, Payot, « Bibliothèque scientifique », 1982.

Numan, et à Jos, installé comme photographe professionnel, il se rend chaque dimanche dans la branche britannique de la *Sudan United Mission*, fondée par le missionnaire allemand Hermann Karl Wilhelm Kumm (1874-1930), une constellation de missions protestantes qui évangélisa le Centre du Nigeria, le Nord Cameroun et une partie du sud du Tchad.

De retour au pays, dans sa ville d'origine Léré, le « Prophète » s'intègre à l'Eglise Fraternelle Luthérienne au Tchad, à l'Église Évangélique au Tchad et l'Assemblée Chrétienne au Tchad, branches locales tchadiennes respectivement américaine, canadienne et néo-zélandaise de la *Sudan United Mission* avant de fonder l'« Église Africaine de Christ au Tchad ». Par la suite, dans les années 1970 et 1980, des Églises dites « parabibliques » telles que les Églises les Adventistes du Septième Jour et les Témoins de Jéhovah s'implantèrent. Au début des années 2000, la *Communauté Missionnaire Chrétienne Internationale* (C.M.C.I.), mission anglophone et francophone venue du Sud et du centre du Cameroun investit le champ semi-urbain, selon un registre pentecôtiste.

Tant d'Églises pour un seul homme... Archétype de la conversion multiforme, il nous introduit au sein d'un univers qui pose diverses questions : pourquoi les Moundang se convertissent-ils aux diverses idéologies chrétiennes importées sur leur territoire ? Quelles sont les différentes stratégies des Églises qui investissent la commune de Léré ? Comment le pouvoir local résiste-t-il à ces vagues de christianisation qui atteignent les rives de leur lac, de leurs concessions, de leur religion et dispositifs rituels ? Quelles sont les raisons de leur migration au Nigéria ? Comment se modèle la pluralité religieuse en continuelle création ? Telles sont les problématiques centrales de ce travail et les questions qui l'accompagnent.

Contexte

Ce voyageur « religieux » appartient à la population des Moundang. Le partage occidental lors de la Conférence de Berlin en 1885 a divisé certaines populations unies tout en rassemblant des populations différentes et parfois en guerre. Les Moundang, quant-à-eux, sont répartis sur trois Empires, séparés en États construits par la colonisation allemande, britannique et française. Au Nigéria, tout comme le prophète, « Petit poucet » semant ses cailloux dans un bricolage

religieux savoureux, ils ont migré pour une partie d'entre eux au nord dans l'État du Borno à Maiduguri, ainsi que dans la bande centrale de la *Middle Belt* à Numan, Mubi, Maiduguri et Jos. Ils partagent leur(s) territoire(s) au Tchad avec les N'Gambay, les Toupouri, les Massa ou encore les Guidar, quelques Haoussas et Peuls. Au Cameroun, ils cohabitent avec les Guiziga, les Mousgoum et au Nigéria, les Kilba, les Peuls, les Berom et autres nombreuses populations.

Sur un plan rituel et religieux, le territoire de la « royauté sacrée » cohabite également avec les musulmans. Bien que les Moundang aient résisté au *djihad* d'Ousmane Dan Fodio au début du XIX^e siècle, une partie d'entre eux se sont islamisés. Ainsi *Gôn Saboulba* (règne de 1946 à 1963) était musulman, *Gôn Daba III* (1964-1999) le fut depuis sa naissance jusqu'à sa conversion au protestantisme luthérien à la veille de sa mort, tandis que son fils, l'actuel souverain *Gôn Cômé III*, demeure aujourd'hui fidèle à la religion de Mahomet.

Si les administrateurs britanniques et français se sont basés sur ces différences ethniques, culturelles, politiques et religieuses pour administrer les territoires colonisés et y organiser un commerce profitable, le réseau de missionnaires protestants de la *Sudan United Mission* porte au début du XX^e siècle sur ces peuples un regard différent. Pour les chrétiens protestants, les populations de la *Middle Belt* jusqu'au Mayo-Kebbi avaient un point commun : elles étaient considérées comme « païennes », et elles avaient résisté au *Djihad* d'Ousman Dan Fodio. Ces régions sont donc investies à partir de 1904 par la *Sudan United Mission*, une société missionnaire protestante européenne et nord-américaine réunissant plusieurs *dénominations*, qui étend son influence du Nord du Nigéria actuel au Soudan, et de l'Égypte à l'Angola. Ce réseau d'Églises interconfessionnelles, la *Sudan United Mission* décide d'établir une chaîne de missions chrétiennes afin de faire rempart à l'expansion de l'Islam au sud du Sahara. La *Lutheran Brethren Church of America* s'installe à Léré et la *Sudan United Mission*, avec laquelle elle se coordonne, investit l'ensemble de la « contrée » moundang, de la *Middle Belt* nigériane au Sud du Tchad. Aussi, l'analyse comparatiste du domaine étudié, du Mayo-Kebbi à la *Middle Belt*, révèle l'héritage chrétien commun aux deux pays, dans cette région du monde nommée « Soudan »⁴ par les

⁴ À ne pas confondre avec l'actuel État du Soudan.

missions occidentales, et ainsi, permet de découvrir les modes d'appropriation locales d'un christianisme différencié et qui fonctionne en se différenciant.

Enjeux anthropologiques de la pluralité religieuse

Cet objet d'étude sur le thème de la pluralité religieuse en contexte sub-africain a fait l'objet d'études interdisciplinaires dans lesquelles nombre de chercheurs se sont investis, souvent en abordant le sujet de la conversion à l'islam ou au christianisme, au moyen de l'étude d'un réseau, tel que celui des Mourides ou des Tijjânes en Afrique de l'Ouest ou par la monographie d'une Eglise.

Les historiens se signalent par leur souci de révéler les continuités. Adrian Hasting⁵ a retracé l'histoire du christianisme en Afrique, montrant son rôle dans la construction des États-Nations modernes. Robin Horton s'est focalisé sur le thème de la conversion expliquant qu'au delà du sujet qu'il évoque dans un article, la conversion ou « reconversion » yoruba au Nigeria des Eglises Alladura étudiées par John Y. Peel, il s'agit très souvent d'un contrôle « of space-time events »⁶, d'évènements marqués dans l'espace et le temps, ce qui semble très approprié à la situation des Moundang et en accord avec leur logique religieuse rhizomique. En Afrique du Sud chez les Tswanas, Jean et John Comaroff⁷ s'intéressèrent au poids des missionnaires protestants. Avec la « rencontre missionnaire » entre les Yoruba et la *Church Missionary Society* John Peel⁸, montre, entre autre, le rôle indéniable des Églises dans la construction, le *making of* de l'ethnie yoruba, constituée d'un ensemble de sous-groupes qui ne se reconnaissaient pas forcément en tant que tels. Yan Boer et Niels Kasfelt établissent les liens visibles entre Eglises missionnaires dites « historiques », terme employé pour désigner les institutions religieuses fondées par des

⁵ HASTING, Adrian, *The Construction of Nationhood: Ethnicity, Religion and Nationalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

⁶ HORTON, Robin, « Africa conversion », in *Journal of International African Institute*, Vol. 41, N° 2, 1971, pp. 85-108, p. 86.

⁷ COMAROFF, Jean and John : (1991), *Of Revelation and Revolution, Volume One : Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*, The University of Chicago Press, Chicago and London. Et Comaroff, J and J. : *Observation and Revolution. Colonialism and Consciousness in South Africa*, The University of Chicago Press, 1991.

⁸ PEEL, J.D.Y., *Religious Encounter and the Making of the Yoruba*, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, 2000.

Occidentaux,⁹ et les réappropriations « ethniques » locales au Nigéria. Ils mobilisent souvent le paradigme de l'individualisme méthodologique cher à Max Weber. Les politistes au contraire s'intéressent davantage à la formation des États-Nations, aux partis politiques et à leur lien avec les religions comme ressource-clé pour construire une force sociale et politique. La religion est dans ce contexte appréhendée sous le prisme de la fabrication du/des pouvoir(s). À titre d'exemple, Jean-François Bayart, reprenant l'expression camerounaise de « politique du ventre », montre ainsi les logiques constitutives de la formation du pouvoir par les Eglises catholiques au Cameroun. Stephen Ellis a révélé les ressorts de la sorcellerie et le rôle de ce qu'il nomme les « armes mystiques » dans une enquête au plus près du terrain dans la guerre au Liberia¹⁰. Au Kenya – à partir du terrain kikuyu, Yvan Droz estime que le millénarisme est la conséquence d'une « paupérisation croissante »¹¹. Les liens entre le politique et le religieux dans la construction des identités chrétiennes africaines au sein de la « modernité » sont eux aussi pris en compte¹², ainsi que les modalités de résistance supposées face à l'ingérence de l'État colonial et à la mission chrétienne¹³.

De leur côté, l'ethnologie et l'anthropologie en Afrique se sont davantage intéressées aux systèmes rituels et religieux¹⁴, avec comme sujets « principaux » la royauté sacrée, la divination et la possession ou encore la sorcellerie. Avec l'anthropologie « dynamiste » Georges Balandier a

⁹ Ce terme d'Églises « historiques » n'est-il pas en définitif tout à fait « ethnocentrique » étant donné que le temps, l'espace et donc l'histoire et la généalogie construisent en permanence une historicité des Églises qu'elles soient locales, africaines ou d'origines missionnaires ?

¹⁰ ELLIS, Stephen, *The Mask of Anarchy : The Destruction of Liberia and the Religious Dimensions of An African Civil War*, New-York University Press, 1999.

¹¹ DROZ, Yvan, *Si Dieu veut... ou suppôts de Satan ? Incertitudes, millénarisme et sorcellerie chez les migrants kikuyu*, in Cahiers d'Études Africaines, Vol. 37, Cahier 145, 1997, pp. 85-117.

¹² BAYART, Jean-François *Religion et modernité politique en Afrique Noire, Dieu pour tous et chacun pour soi*, Karthala, Paris, 1993.

¹³ MBEMBE, Achille, *Afriques indociles, Christianisme et Etat en société postcoloniale*, Karthala, Paris, 1988.

¹⁴ Les termes de « fait religieux » ou de « religions », concernant l'Afrique, décrivent des dispositifs culturels, des systèmes de pensée et des rituels qui ne peuvent être séparés des autres champs ou clivages imposés pour comprendre ces sociétés, que sont la politique, des systèmes de parenté, l'économie, le social ou encore le juridique, du domaine des arts et aussi du partage du territoire comme il est clairement le cas chez les Moundang. Aussi ce terme est-il utilisé à « défaut ». Nous pourrions préférer, « système rituel et de pensée » ou « religion traditionnelle », faute de mieux.

mis l'accent sur l'aspect historique des sociétés africaines et s'est penché sur la formation des Églises au niveau des constructions identitaires, en rupture – partielle - avec l'anthropologie structuraliste de Lévi-Strauss. Il considérait le religieux comme un vecteur de transformation et cela, en se fondant sur le rôle déterminant des messianismes au Congo et au Gabon. Aujourd'hui, d'autres sociologues comme André Mary reconsidèrent le « bricolage »¹⁵ au Gabon avec le *Bwiti*, comme une formation mêlant culture religieuse pygmée, fang et catholique, ou encore le principe du syncrétisme au sein même des Eglises pentecôtistes. Au Nigéria, Rosalind Hackett a établi le paysage religieux de la ville de Calabar au sud est du pays et la réappropriation des média (radio, télévision, ainsi qu'au cinéma de *Nollywood*) par les mouvements pentecôtistes. Birgit Meyer a montré le travail de « diabolisation » de la tradition des Éwé fait au Ghana par les missionnaires de l'*Evangelical Presbyterian Church*¹⁶. Barbara Cooper a, pour sa part, étudié l'influence de la *Sudan Interior Mission* (SIM) en milieu musulman au Niger¹⁷.

Cependant, la dynamique des « entreprises religieuses transnationales » reste lacunaire au Tchad¹⁸, contrairement au Nigéria, son immense voisin, l'État le plus peuplé du continent africain avec plus de 140 millions d'habitants, véritable « nation missionnaire »¹⁹. Peuplé d'à peine 10 millions d'habitants²⁰, tardivement conquis et colonisé, puis investi par les missions chrétiennes occidentales depuis le début du XX^e siècle, le Tchad demeure toutefois, et en particulier depuis que l'on en extrait du pétrole²¹ dans la région de Doba et de Moundou au sud, depuis 2002, un objet de convoitises économiques politiques et religieuses. Face à un Islam

¹⁵ MARY, André, *Le bricolage africain des héros chrétiens*, Editions du Cerf, Paris, 2000.

¹⁶ MEYER, Birgit, *Translating the Devil, Religion and Modernity among the Ewe in Ghana*, International African Library, 1992.

¹⁷ COOPER, M. Barbara, *Evangelical Christians in the Muslim Sabel*, Bloomington, Indiana University Press, 2006.

¹⁸ La guerre civile de 1979-83 et l'instabilité quasi-permanente de la région sont largement responsables de ce fait.

¹⁹ FOURCHARD, Laurent, MARY, André, OTAYEK, René, *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest*, IFRA-Karthala, Paris, 2005.

²⁰ En 2005, la population totale du Tchad était estimée à environ 9,7 millions d'habitants par l'Institut statistique de l'UNESCO.

²¹ Voir PETRY, Martin et BAMBE, Naygotimti, *Le pétrole du Tchad, Rêve ou cauchemar pour les populations*, Karthala, Paris, 2005.

majoritaire, plus présent au Nord et dans la capitale, représenté en grande partie par la *Tijāniyya*, les chrétiens, catholiques (environ 20 % de la population totale) et protestants (15%) se mobilisent. Les religions dites « traditionnelles », en net recul, (env. 10 %) sont encore pratiquées à l'intérieur des sphères respectives des monothéismes implantés. La rapide croissance des missions évangéliques (regroupées au niveau national en une fédération nommée E.É.M.É.T, « Entente des Églises et Missions Évangéliques au Tchad »), incite à repenser le lien diachronique entre les stratégies missionnaires des premiers temps et les nouveaux modes de prosélytisme que connaît la « modernité » religieuse en Afrique.

En outre, la pluralité religieuse locale et transnationale, d'une « religion africaine » coexistant avec, d'une part, l'Islam et neuf courants chrétiens venus de divers horizons n'a pas encore été l'objet d'un travail au Tchad et au Nigeria. Même si Rosalind Hackett a étudié les différentes religions à Calabar, Lionel Obadia a raison de souligner que « ... le christianisme et, jusqu'à un certain point, les monothéismes occidentaux (inclus l'Islam) n'ont pas donné lieu à de véritables « anthropologies » à la manière du chamanisme, de l'animisme ou des grands polythéismes »²². Toutefois, l'objectif de ce travail n'est pas de faire une « grande » anthropologie du christianisme tel qu'adopté par les Moundang du Tchad, avec ses clans, ses totems, ses rituels sacrificiels, mais plutôt de comprendre pourquoi et comment les Moundang adoptent une nouvelle religion, quels sont les mécanismes à l'œuvre, que ce soient ceux qui permettent la « pluralité pacifique », comme dans le cas de certaines formes de « syncrétisme », ou bien au contraire ceux qui en appellent à des notions « essentialistes » qui substantialisent l'altérité des croyances et pratiques traditionnelles moundang, ainsi que des autres confessions et mènent à une conflictualité plus manifeste. Un glissement conduisant au rejet de l'altérité et de l'hybridité se manifeste par des passages de la violence symbolique et discursive à la violence physique, comme lors les affrontements à Jos au Nigeria le révèlent. Se référant à la linguistique de Jakobson, l'œuvre de Claude Lévi-Strauss et le système de pensée ou « régime de croyances » scientifiques « partagées » et de « modèles théoriques »²³, qu'il a construit avec ses pairs, le

²² OBADIA, Lionel, *Anthropologie, religion et modernité, Quelques réflexions sur le modernisme et le primitivisme des sciences de l'Homme*, CREA, Université Lyon II, 2004, pp. 11-22, p. 14.

²³ FOUCAULT, Michel, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 90.

« structuralisme », après l'apport de *Race et histoire* en 1952, rappelle que « rien n'est jamais acquis » et que les logiques d'essentialisme combattues naguères par la philosophie existentialiste sont toujours d'actualité, même au cœur d'une religion qui prône les principes d'« Amour » et de « Pardon ». Certaines notions du structuralisme sont aussi mises en dialogue avec la conceptualisation de Gilles Deleuze et Félix Guattari²⁴ sur les processus dynamiques, en « devenir », ce qui me permettra d'envisager à la fois les invariants structurels - ce qui est universel - et les ponts cognitifs permettant la liaison entre tradition et christianisme, tout autant que les situations concrètes où des « lignes de fuites », c'est-à-dire des strates au sein des structures et normes imposées qui permettent à l'individu et aux groupes de se décentrer et parfois aussi de se construire. Ces agencements spécifiques dans lesquels les gens se meuvent jouent un rôle pour les *désirs* individuels et collectifs constitutifs du champ évangélique moundang entre le Tchad et le Nigéria. Au sein de ce champ transfrontalier, à partir des matériaux collectés sur le terrain et à l'aide de paradigmes croisés, ce travail questionne ainsi les notions de conversion, de migration, de frontière, d'identité et d'altérité.

La conversion : à partir du désir et du pardon

Ce rapide inventaire des manières d'appréhender le fait religieux permet de proposer une approche « ethnographique » de la conversion religieuse à partir des énoncés locaux concernant la « conversion ». Les « pèlerins » moundang évoquent très souvent leur parcours, mu par la curiosité, en ces termes : « j'avais envie d'aller voir, par curiosité... je désirais comprendre ». En langue moundang, « désirer » se dit *maani*, signifiant aussi « envier » et « convoiter ». Ce principe n'est donc pas seulement lié au désir sexuel, mais il convoque dans son élan autrui et « une chose que l'on envie et convoite » dans un contexte social précis, un agencement culturel, social, politique et religieux spécifique. Les notions d'envie, de convoitise des attributs d'autrui liés mettent en lien différents espaces. Cela peut être la convoitise d'une femme, mais aussi l'envie de devenir religieuse, ou encore d'emprunter les chemins protestants de réseaux nouveaux, observant et adoptant les univers religieux musulmans et chrétiens aux nouvelles idéologies et pratiques, ainsi que des biens matériels étrangers à la culture locale. En outre, associé à la

²⁴ DELEUZE, Gilles et GUATTARI, Félix, *L'anti-oedipe, capitalisme et schizophrénie 1*, Les Editions de Minuit, collection « Critique », Paris, 1972-73.

sexualité, avec la locution *waa weere* et aussi, à la progéniture que le désir engendre, “*cwaa ger-ger* : “désirer fortement” incite à penser les conséquences de la puissance que confère le désir, principe central du mouvement qui donne aussi « vie », *cee*, signifiant aussi « âme ». Vie et religion seraient-elles donc indissociables pour les Moundang ? Plus encore, avec pour moteur central le désir, la vie, la sexualité et procréation, la « force » ou la « puissance », richesse et religion pourraient-ils être aussi des éléments corroborant ? Pourquoi la notion de « richesse » elle aussi, serait-elle liée au principe religieux ? Qu’est-ce qu’être riche pour les habitants du Mayo-Kebbi ? Au contraire d’une vision purement monétaire, la richesse ne se mesure pas au nombre de franc CFA au Tchad ou de naira pour les Moundang du Nigéria, mais à la capacité de procréer, avoir « la verge », principe fondamental qui permet d’accomplir de devoir de tout Moundang, c’est-à-dire « nourrir son étranger »²⁵. On voit se dessiner une relation entre la conversion aux Religions révélées et le désir « fertile » menant à la richesse sociale. C’est aussi dans cette logique que la formule *too bii*, « se convertir », en langue locale « demander pardon » permet de penser la logique de conversion comme un action qui place au centre le « pardon » qui signifie pour les Chrétiens l’absolution ou la grâce des fautes²⁶, un acte symbolique aux conséquences concrètes, performatif par excellence, tandis que pardonner, c’est surtout « renoncer à punir » et « à se venger » ou encore « juger avec indulgence », en “minimisant la faute”²⁷ : c’est là, avec l’introduction de la notion de jugement différentiel d’une “faute” et l’introduction de la notion chrétienne de « péché », en langue moundang *Be bee*, « Bee » signifiant « mauvais » et, « méchant » que la notion de pardon doit être comprise. Chez les Moundang, la notion de « péché » n’existe pas. Le rachat d’une transgression, d’une faute à la règle s’effectue au moyen d’une compensation sous différentes formes, suivant les injonctions de la coutume. Par ailleurs, la dynamique de la vengeance ou de la compensation des torts faits à autrui est une pratique admise et nécessaire au sein du dispositif politico-religieux, pratique servant à égaliser les pertes. Se convertir serait-ce “demander pardon” de pratiquer ses us et coutumes admises dans la religion traditionnelle et

²⁵ ADLER, A., Op. cit., 1982, p. 80.

²⁶ Selon la définition du Robert, le pardon signifie à la fois, « absolution, grâce », pèlerinage religieux breton, ainsi que la fête juive de l’expiation.

²⁷ Robert illustré, AGAGP, Paris, 1996. p. 1043.

faire allégeance, se soumettre face à une/plusieurs autorité(s) ? Mais face à quelle(s) nouvelles loi(s), pour qui et pourquoi ?

La réponse se situe peut-être dans ce deuxième énoncé : *Yesu kal syinri* ! « Jésus dépasse/est plus fort que les fétiches/esprits/sacrifices/médicaments ! » Le christianisme apporte dans ce cas précis une comparaison (*kale*) dans le système de pensée et de pratiques locaux, et met en relation deux idéologies et dispositifs religieux différents ; d'une part, se convertir, c'est se faire pardonner ses fautes et "péchés" face à l'orthodoxie chrétienne, et, d'autre part, estimer et accepter que Jésus soit "plus fort" que les fétiches, c'est-à-dire les sacrifices traditionnels, mais aussi techniques de nuisance sorcellaires, tout autant que les esprits des lieux qui peuplent le territoire, ainsi que les médicaments locaux utiles pour la guérison. En quoi Jésus pourraient-ils se substituer et dominer les entités supranaturelles moundang, ainsi que les outils et pratiques traditionnels de guérison ? En quoi Jésus peut-il être plus puissant, avec l'outil symbolique de "pardon" que les techniques traditionnelles ? Est-ce toujours le cas pour les Moundang et la conversion est-elle unilatérale, sans retour à la tradition ? Par ailleurs, les Evangiles, *Gbe ẓab mataa*, "l'Ancien Testament" littéralement "l'ancienne alliance", "celle du passé" et le Nouveau Testament, *Gbe ẓab mafuu*, "la nouvelle alliance", sont aussi des dispositifs ouverts au moyen de nouveaux "régimes de croyances partagés"²⁸ novateurs, et à la fois comme des systèmes et des régimes permettant la fuite créatrice tout autant à travers des horizons nouveaux apportés par des réseaux transnationaux religieux, renouant, parfois avec la répétition de schèmes locaux, tels que l'endogamie chez les luthériens moundang, les danses et les tentatives pentecôtistes de glossolalie et de guérison divine, tentatives qui réussissent au Nigeria, mais non à Léré, au Tchad, comme nous le verrons.

Aussi, pour véritablement comprendre ces locutions et énoncés, la notion de « machines désirantes » de Gilles Deleuze et de Félix Guattari développée dans *L'anti-Œdipe*²⁹ et *Mille Plateaux*³⁰ nous a paru intéressante. En effet, la transformation religieuse peut être envisagée

²⁸ FOUCAULT, Michel., *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris, 1969.

²⁹ DELEUZE, G., et GUATTARI, F., Opus cité, 1972.

³⁰ DELEUZE, G., et GUATTARI, F., Opus cité, 1980.

comme un cheminement sur la « ligne de fuite »³¹ offerte par une structuration ou un agencement précis et fluctuant au sein d'un groupe, d'une communauté ou d'une société. C'est précisément cette tension dans l'articulation au local et au lien ombilical du pays original, entre le particulier de la « coutume » et l'universalité du christianisme, entre la superstructure qu'offre l'Eglise et celle de la communauté ethnique qui permet aux individus d'emprunter ces « lignes de fuite » chrétiennes inédites. Parfois c'est le « désir de Jésus », d'autre fois celui d'un *yinjiri*, un médicament traditionnel dont on a besoin, de manière très pragmatique pour empêcher une inondation. Ce « désir » mu par l'élan vital sera visible dans un *agencement particulier*. Chaque démarche est multiple, interconnectée aux éléments extérieurs, aux désirs des autres, ainsi qu'aux structures que ces autres imposent aussi à l'individu. Par ailleurs, en dehors des débats sur l'aliénation du colonialisme et le rôle des missions, Birgit Meyer rappelle que l'« African Christianity is not merely an extension of the missionary impact, but a continuously developing product which is shaped by a great number of experiences »³². La multiplicité des expériences montrera qu'effectivement, le christianisme moundang est réapproprié selon des modalités multiples, alternant selon les contextes en/et se développant en permanence. Inspiré par les travaux de Rosalind Hackett, ce travail considère les religions et institutions religieuses implantées dans la ville de Léré comme des « idéologies religieuses »³³ alimentant les désirs multiples des acteurs moundang et alimentées par eux en retour entre des univers qui s'affrontent en antagonismes tantôt féconds et créateurs d'invention, tantôt vecteurs de tensions. Aussi, la pluralité religieuse moundang est étudiée dans une perspective méthodologique consistant à considérer les individus en tant que « machines désirantes » qui produisent et créent de l'identité religieuse, identité à laquelle l'anthropologue a accès en écoutant avec soin l'« identité narrative »³⁴ audible chez les témoignages collectés sur le terrain. Dans ces circonstances, il faudra comprendre en quel sens « demander pardon », *too bii*, se convertir, permet à l'énoncé *Yesu kal yinjiri* de transposer cette notion en performance puisque *kale*, signifie mettre en comparaison,

³¹ DELEUZE, G., et GUATTARI, Op. cit., 1980.

³² MEYER, B., Opus cité, 1999 : XIX.

³³ HACKETT, R., Op. cité, 1989.

³⁴ RICOEUR, Paul, *Temps et récits III, Le temps raconté*, Editions du Seuil, Paris, 1985.

tout autant que « dépasser, être plus fort, plus puissant ». Le pardon serait-il selon les Evangiles moundang plus fort que la tradition représentée par le nœud gordien, central, les *synri*, les « esprits, entités supranaturelles et aussi médicaments », les *synri* étant à la fois médicament et maladie ? Roger Bastide a montré qu'on ne peut envisager la rencontre entre différentes religions qu'en termes de ressorts économiques et sociaux et que si certains dieux subsistent, c'est qu'ils ont une fonction spécifique au sein du groupe, que cette fonction soit d'ordre moral, politique ou thérapeutique³⁵. En est-il ainsi à Léré et, plus largement, dans le champ transfrontalier entre Tchad et Nigéria ?

Logique du plan : d'événements en événements

Afin de nommer des faits et pratiques qui structurent la vie des sociétés africaines, Marc Augé et Claudine Herzlich avaient parlé d'« événements élémentaires »³⁶. Ils pensaient à la naissance, au mariage, à la maladie et à la mort ainsi qu'aux événements climatiques tels que la sécheresse, les inondations ou autres intempéries. À ces événements « élémentaires » s'articulent des techniques rituelles particulières articulées aux stratégies prosélytes des missionnaires. Au-delà de l'élémentaire sont révélés des événements « révélateurs » (non pas secondaires) non moins complexes (les anciens rites sont très complexes), mais tout aussi polymorphes du nouveau champ moundang qui se déploie sur les espaces tchado-nigériens dans une structuration mobile. La différence entre ces événements réside essentiellement dans leur caractère poly-situé où l'espace-temps est élargi, dans un contexte de mondialisation et de nomadisme.

Aussi, ce travail se compose de trois parties. Pour adopter une démarche au plus près du terrain, nous avons pris le parti de « rebondir » sur des événements qui révèlent ces différents points. Plusieurs épisodes cristalliseurs sont donc mis en évidence pour permettre de comprendre cette structure plastique et poly-forme en perpétuelle création.

Au Tchad, dans la première partie, le paysage local de la ville de Léré est analysé avec les différentes influences religieuses importées. Un premier chapitre effectue un « tour d'horizon » de

³⁵ BASTIDE, Roger, *Les religions africaines au Brésil*, PUF, Paris, 1960, 578 p.

³⁶ AUGE, Marc, et HERZLICH, Claudine, (éd.), *Le Sens du mal*, Paris, Editions des archives contemporaines, 1983.

l'univers musulman, représentés par les Peuls et les Haoussa. Nous montrerons que les héritiers d'Ousmane Dan Fodio entretiennent une relation ambivalente avec les Moundang, peuple qui lors du Jihad de 1805 ne s'est pas converti à l'Islam, mais a adopté quelques manières formelles, les *yalla* selon Alfred Adler³⁷ ainsi que certaines expressions linguistiques peules. L'entrée en 1920 du Révérend Y.I. Kårdal dans la communauté villageoise à Léré permettra de révéler les écarts créateurs qui sont à l'origine de la genèse du champ socioreligieux moundang actuel. Cette interaction engendre la création de la politique des langues et l'introduction de la « raison graphique » au cœur d'une société à tradition orale. Cette « politique » linguistique sera analysée dans le chapitre concernant les Catholiques Oblats de Marie-Immaculée, arrivés dans les années 1950 sur le territoire, dénommés les « Aventuriers des missions difficiles » en raison des missions éloignées que leur fondateur Eugène de Mazenot leur proposait, comme chez les Amérindiens Montagnais du Canada. Les protestants évangéliques (dont la mission de Kårdal fait partie), les Adventistes du Septième Jour et les Témoins de Jéhovah seront également présentés. Leurs confrères, mais néanmoins non affiliés, les Pentecôtistes de la *Communauté Missionnaire Chrétienne Internationale* fondée par un presbytérien camerounais, concluront la fin de la présentation de cette cohabitation au cœur d'un même « village ». Aussi, dans cette partie chaque mission fait l'objet d'une étude des stratégies d'évangélisation mises en place de manière inclusive / exclusive face au champ traditionnel, sur un plan symbolique, dans l'ordre du discours et de la pratique tant sur un plan technique, en dialogue ou en confrontation avec la tradition et religion locale. Les conséquences et les réappropriations locales de chaque approche sont analysées ainsi que les outils mobilisés, la politique des langues, (traduction de la Bible en langue vernaculaire) les importations de biens matériels, les dispositifs ou non de « développement », les volets de l'éducation et de la santé avec la création d'écoles et de dispensaire. Dans un second temps, la christianisation, comprise ici comme un processus fragmenté et différencié, est envisagée sur un plan décentré, où l'ensemble du champ religieux est appréhendé, entre monographies d'Eglises avec des d'entrées spécifiques notionnelles, mêlant des éléments à priori antagonistes. La rencontre entre Y.I. Kårdal et le *Gôn* de Léré dans les années 1920, avec ses malentendus et les appropriations de la « raison graphique »³⁸ dont le vecteur est la Bible, l'importation du football

³⁷ ADLER, Alfred, Op. cit., 1982, p. 20.

³⁸ GOODY, Jack, *La raison graphique, la domestication de la pensée sauvage*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1979.

comme « chrétienté musculaire » avec les catholiques, les nouveaux modes de positionnement rationnels logiques et capitalistes des Évangéliques de la *Sudan United Mission*, les techniques anglo-saxonnes d'une liturgie propre aux églises parabibliques que sont les Témoins et les Adventistes, le « messianisme raté » de l'Église Africaine de Christ au Tchad du Prophète Isaac, ainsi que le rapport proprement enchanté des Pentecôtistes, grands génies de la « diabolisation ».

La seconde partie évoque les résistances et « réactions » des Moundang, les multiples formes d'adaptation et d'appropriation dont ils firent preuve face aux « allochtones » musulmans et chrétiens. Par la suite, en août 2007, les dons de la *Samaritan's Purse*, une l'ONG évangélique affiliée aux missions protestantes locales donnent à penser la mondialisation et les stratégies du « don » dans la pratique missionnaire, ainsi que la réaction très ambivalente locale. La résistance « indocile »³⁹ de la royauté sacrée moundang apparaît. Le prosélytisme et la conversion d'autrui lui étant radicalement étrangères⁴⁰, elle use de l'outil de la « patrimonialisation » pour relier différentes sphères de la religion et de la culture et « survivre » afin ainsi de garder son unité et sa cohésion. Les sacrifices moundang qui relient les hommes entre eux et les mettent en relation avec les divinité invoquées sont des opérateurs de différentiation à la fois symbolique et pratique, différentiation qui n'a pas pour objectif de rallier d'autres peuples, alors que le sacrifice du Christ se donne une portée universelle en rachetant tous les « péchés », de l'ensemble de l'humanité, soumis à la volonté d'un Dieu unique. La cour, les missions et leurs présentations sont ainsi comme un viatique pour cette étude qui permettra de traverser d'autres rives, celles des thérapies traditionnelles et de leur « survivance », les coulisses de la magie et de la sorcellerie où se côtoient des anciennes et nouvelles techniques et pratiques magiques et sorcellaires.

Cette partie abordera les stratégies moundang de la royauté sacrée. *Fing Luo*, la « cérémonie – lune- mois de la pintade » observée en avril 2004, montrera que les rituels, malgré la présence des missions sont toujours bel et bien actifs, tout comme les funérailles de la *Naï* « première fille du souverain de Léré » *Gon-Daba III* en février 2007. Les thérapies « traditionnelles » seront présentées, montrant comment face aux « religions » dominantes, la

³⁹ MBEMBE, Achille, *Afriques indociles, Christianisme et Etat en société postcoloniale*, Karthala, Paris, 1988.

⁴⁰ IZARD, Michel, SMITH, Pierre (éd.), *La fonction symbolique, essais d'anthropologie*, Paris, Gallimard, 1979.

clandestinité semble le refuge approprié. En août 2007 également, des inondations à Léré seront l'occasion de traiter de la sorcellerie et de ses variations locales. Elles démontreront que les Moundang, tout en gardant leurs techniques, en considérant les transformations de leur paysage économique, sont aussi influencés par de nouvelles méthodes « sorcellaires ».

Le dernier volet de cette étude met en évidence les différents champs moundang qui se sont reformés au Nigéria, en contexte de diaspora et tente de saisir le passage de la pluralité pacifique à Léré à la guerre « civile » politico-religieuse dans la *Middle Belt*, le centre du « géant africain ». Durant l'été 2008, les différentes communautés villageoises de Numan, Mubi et Jos ont pu montrer le lien à la société ou « terre » d'origine, ainsi que les transformations, que ce soit au niveau économique ou religieux, entre aînés et cadets, entre Moundang du Tchad et du Nigeria, personnes restées fidèles à leurs parents au « pays » ou en rupture, se « pentecôtisant », dans une logique d'émancipation et d'individuation face à la tutelle clanique. Grâce à l'étude de la migration moundang nous verrons comment cette communauté se déploie en se fragmentant, se mêlant aux diverses Eglises de la *Sudan United Mission* (que nous présenterons dans les pages suivantes) sous la forme, d'une part, de communautés protestantes, assez repliées sur eux-mêmes (Mubi et Numan) lorsqu'il s'agit des anciens migrants, et, de l'autre, ouverts, formant un réseau mobile et plastique. Dans ce contexte, dans le cadre ou en dehors des Eglises « historiques » ou des églises luthériennes moundang, les jeunes s'approprient des registres pentecôtistes (glossolie, parler en langues, insistance sur la transe par l'Esprit Saint) et incorporent ce qui est rejeté au Tchad. Nous verrons comment cette religion s'accompagne d'une culture anglo-saxonne qui ouvre la porte à de nouveaux horizons, les États-Unis et le Canada, loin de la France et de l'Europe. En définitive, les missions nées de la formation du Docteur Karl Kumm ont pu capter des générations de fidèles.

Toutefois, si la continuité est garantie par une position qui se radicalise face à l'Islam, avec l'intervention de la figure du « Diable » comme logique explicative de la « guerre civile » (2001, 2008, 2010) en cours dans la *Middle Belt* ainsi que les Etats du Nord du Nigéria, à Bauchi, Jos, Maiduguri, etc., nous verrons comment des changements radicaux s'opèrent avec des représentations et pratiques qui empruntent à l'Ancien Testament, à la « loi du Talion » et fabriquent des chrétiens qui revendiquent le droit à l'auto-défense et à la vengeance. En prenant

un certain recul théorique, c'est cette logique analogique d'un autre « diabolisé » qui permet, entre autres, aux Moundang de légitimer les violences à l'encontre des Musulmans, avec une vision « englobante » des faits, où les événements locaux prennent place dans le scénario mythique de « l'Apocalypse ».

En août 2008, à Maiduguri au nord-est du Nigeria, nous avons pu assister à la cérémonie de l'Indépendance du 11 août 2008 présidée par le Consul moundang. À cette même occasion, des scènes de théâtre instaurées à Zaria par l'association des étudiants tchadiens au Nigéria, montraient la cohésion tchadienne qui se reformait à l'étranger. Par ailleurs, la création de *Taïki*, une association moundang nouvellement créée pour la « préservation » ainsi que la mobilisation sous forme de « patrimoine culturel » de la religion moundang reflète l'« exception laïque » importée par la colonisation française, séparant la sphère privée du domaine public en ce qui concerne le fait religieux, sur un mode associatif de la loi 1901 n'est pas en reste. Aussi, le « retour » du religieux que certains voient comme une évidence, ne va donc pas sans un détour ou un camouflage du religieux, même si chez les Moundang, il reste « latent ». « Indocile », la laïcité, héritage francophone, émerge et produit quelques lieux d'expression culturelles et sociopolitiques. Jointe à l'Esprit des Lumières, ce modèle concrétise chez les Moundang une vision : celle d'un Homme, non pas « coupable » de ses péchés comme l'a prôné le Christ, mais autonome et responsable de ses actes, ayant en lui la faculté et la possibilité d'une action politique.

Enfin, en novembre 2008, les affrontements à Jos, capitale de la *Middle Belt* montreront comment une « crise » témoigne de la violence (de ses mécanismes intrinsèques que nous tenterons de comprendre) de principes religieux instrumentalisés à des fins politiques et inversement. Les notions de « diabolisation et de préjugés partagés » seront ainsi étudiés. Enfin, lors de la fête nationale du Tchad célébrée par la communauté tchadienne installée à Maiduguri le 11 août 2008, nous pourrons voir que les techniques de patrimonialisation locale à Léré montrent que tout n'est pas toujours « religieux » dans ce champ et que la laïcité prônant la séparation de l'Église et de l'Etat, est aussi présente en Afrique sub-saharienne.

Deux pôles en dialogue et en confrontation : Léré au Tchad et Jos au Nigéria

Avec la présentation du plan et de la méthodologie, nous voyons que dans le paysage aux entrées multi-situées, Léré représente la religion moundang et Jos le domaine chrétien catholique et évangélique. Les Eglises constituées, et les fils conducteurs différenciés sont ainsi comme des « lignes de fuite » qui se tirent de ces endroits clés. Elles permettent de comprendre les nouveaux horizons d'attente et les expériences espérées par tous les sujets « désirants » du religieux Moundang, cadets et aînés recourant aux dispositifs offerts sur le marché des croyances pour exister, socialement, politiquement par l'option spirituelle. C'est ainsi que plusieurs niveaux se révèlent : un champ d'analyse au niveau des individus (les entretiens sont la matière avec les parcours et récits de vie), un champ plus dynamique, montrant les tensions qui découlent des différents désirs structurels, où la foi et la raison se confrontent, les relations matrimoniales des Moundang s'articulent avec cette tension vers les objets « religieux » du dispositif des Moundang dans des champs normés par des structures et interdits, mais aussi d'interstices d'expansion de soi que proposent les christianismes. Plus largement sur un plan plus structurel et « symbolique », les Eglises se construisent comme sur une partition, en relation les unes avec les autres et en confrontation avec la « tradition », c'est-à-dire, le dispositif socioreligieux local, que cela soit à Léré, au Tchad ou au Nigéria.

Au Nigeria, au sein de cet ancrage territorial précis, en contexte de diaspora, plusieurs questions se posent : comment se reconfigure le champ religieux au sein de l'espace frontière tchado-nigérien ? D'une zone rurale à un enracinement plus urbain, de quelle manière les Moundang organisent-ils leur réinstallation ? S'installent-ils selon le mode de la « communauté » ou du « réseau » ? De la colonisation directe française à l'*Indirect Rule*, de la langue française à l'anglaise, quels sont les glissements qui s'opèrent ? De la laïcité à la multi-confessionnalité, de la pluralité religieuse à la violence interconfessionnelle, du particularisme ethnique et à l'universalisme chrétien, quelles sont les modalités de négociation qui peuvent permettre la cohésion et la permanence d'une identité de groupe dans la transformation socioreligieuse Moundang ? Quelle est la relation des Moundang avec les Berom, Haoussa, ou autres populations musulmanes et chrétiennes des différents sites du Nord et de la *Middle Belt* ? Quelles sont les

transformations qui se produisent pour les Moundang dans le passage d'un contexte à un autre ? Ces différences de cadre nous permettent-elles de mettre en lumière le jeu local de l'appropriation du christianisme ?

À travers les frontières des États-Nations modernes, les espaces où des normes de conduite à suivre formées par les cadres institutionnels des élites chrétiennes locales luthériennes moundang éclatent au profit d'interstices, de « lignes de fuite » créatrices sur/dans lesquelles les individus apprennent à gérer et à produire de nouvelles formes de religion. Nous pouvons dès lors nous demander comment s'articulent ces tensions dans l'espace « transnational »⁴¹ ? Quels sont les glissements de sens dans les rituels liturgiques observés, définis comme des « dispositifs à finalité symbolique construisant des identités relatives à travers des altérités médiatrices ? »⁴² Au-delà des différences, quels ponts cognitifs permettent aux Moundang de se retrouver dans les réseaux transnationaux religieux offerts par le pays d'accueil ? Que révèle la conversion pentecôtiste des jeunes Moundang luthériens au Nigéria ? Les modes de diaspora complexes, dépassant les notions opposées de « centre » et de « périphérie », de « rupture » et de « continuité », permettent ainsi d'ouvrir un champ d'analyse dans lequel la question de la « frontière », territoriale et religieuse est à redéfinir.

Méthodologie : de la « domestication » de la pensée scientifique

Au fil des enquêtes de terrain et des années, (de 2002, année de la première prise de contact avec le territoire moundang à fin 2008), nous avons tenté d'être très prudente dans la spéculation théorique⁴³. Toutefois, progressivement, dans un va-et-vient continu entre observation directe et lectures diverses, certains écrits nous ont semblé judicieux afin d'effectuer un petit « exercice de style » théorique à partir de l'exemple moundang, théorie qui vaut pour cette diaspora, mais peut

⁴¹ FOURCHARD, Laurent, MARY, André et OTAYEK René (Ss dir.), *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest*, IFRA- KARTHALA, Paris, 2005.

⁴² AUGÉ, Marc, *Pour une anthropologie des modes contemporains*, Paris, 1994, p. 89.

⁴³ Jeanne-Françoise VINCENT explicite très bien les raisons de cette approche : la durée du terrain montre que les paradigmes scientifiques se construisent et se déconstruisent sans cesse. *Princes montagnards du Nord-Cameroun*, L'Harmattan, Paris, 1991, p. 25. Pour notre part, même si des tentatives théoriques ont été effectuées, nous avons souhaité un travail qui puisse être compris et lu par les Moundang, souvent très soucieux de conserver leur patrimoine et pour qui, du reste, le fait religieux est une question essentielle.

être déconstruite ailleurs. Ainsi, une hypothèse s'est constituée progressivement : de manière microscopique et macroscopique, le fait religieux chez les Moundang se déploie comme une « structure mobile » oscillant entre les deux « pôles d'intensité » où l'activité est plus particulièrement foisonnante, deux centres urbains que sont les villes de Léré au Tchad et Jos au Nigéria. Différentes modalités de coexistence entre religions se révèlent, des formes de négociation avec des espaces-temps où la religion locale peut s'exprimer à travers ses rituels, de la pluralité pacifique au conflit et à la violence symbolique et physique. Ainsi, des « plateaux », c'est-à-dire des situations sociales et géographiques où des éléments, à priori antagonistes, se rencontrent, dans la plasticité et la mobilité, sont travaillés par des mouvements internes qui les constituent mais aussi le débordent. Au sein des processus de production de cette religion hybride, des principes de la filiation et de la généalogie s'articulent, tout autant que des formes de transversalité.

Etude-rhizome

A priori moins « linéaire » que d'autres, cette étude tente de relever le défi d'utiliser une métaphore peu utilisée en anthropologie du fait religieux, celle du « livre-rhizome ». En effet, le terrain ne se prêtait pas à une monographie « classique » de telle ou telle Eglise, étant donné qu'il ne s'agissait pas d'établir la genèse et la formation d'une unique Eglise missionnaire, mais de montrer la pluralité religieuse, d'un point local, au Tchad et dans une plus large mesure, « transnational », avec la formation des communautés de la diaspora moundang au Nigéria. L'étude tente donc d'être fermée « comme un œuf »⁴⁴. Plus circulaire que « linéaire », tout en restant ouverte aux influences et critiques, elle a pour objectif, à un niveau purement formel, de décentrer les analyses jusqu'ici conduites, afin d'envisager la conversion religieuse dans toute sa complexité⁴⁵. Pour la « forme », que ce soit des monographies d'Eglises montrant les diverses fonctions de l'institution comme le travail d'Albert De Surgy avec le Christianisme Céleste au

⁴⁴ DELEUZE, G., Opus cité, 1970, p. 75.

⁴⁵ « Moi, ça m'intéresse qu'une page fuit par tous les bouts, et pourtant qu'elle soit bien fermée sur soi comme un œuf. » DELEUZE, G. Op. cit., 1970, p. 25.

Bénin⁴⁶ ou encore la formation d'une Eglise dite « indigène » telle que l'Assemblée de Dieu au Burkina Faso étudiée par Pierre-Joseph Laurent⁴⁷.

Selon la logique des « plateaux »⁴⁸, un chapitre et des sous-chapitres de l'étude ouvrent des pistes vers un autre « champ d'intensité »⁴⁹, c'est-à-dire une autre formation discursive qui permette l'articulation d'objets différents, productrice de sens. Ces objets qui sont parfois considérés pour le regard occidental comme « antagonistes » sont pourtant « accouplés », « croisés », « ensembles » ou « accouchés » sur/par le terrain et par des individus que tout devrait « écarteler », mais qui trouvent des solutions pour maintenir leur « moi », leur personne « cohérente ». Par exemple, Jésus « dépasse » les « fétiches », les esprits et les sacrifices, les masques moundang et les Peuls se rencontrent, le *Gôn* et la religion de Luther ont une histoire commune, un roi sacré à l'heure de la « modernité » doit s'y accommoder, des masques chrétiens et des chrétiens masqués dansent, la « raison graphique » et le « consumérisme » peuvent aller de pair, des « sectes » et des *gayang* (non-initiés) s'approprient, la vision d'un Paradis « pacifique » cohabite avec l'Apocalypse des Moundang Témoins de Jéhovah, le roi sacré et le Saint Esprit, laalebasse, la *yimi* (bière de mil et l'argent des églises). Ces exemples réels, issus du terrain moundang permettent de passer d'une logique de démonstration généalogique à des analyses de type « relationnel », avec des fractures et des ruptures, tout en étant en devenir mobile permanent. Ces liaisons d'objets ne déconstruisent pas l'idée d'une « structure », mais ils créent une « structure mobile et pivotante », faite d'événements, d'innovations, mais aussi d'invariants révélant l'histoire commune et individuelle productive et reproductive du champ considéré.

Par ailleurs, en raison de la géographie, de l'espace, des migrations créatrices et novatrices, la « ballade », c'est-à-dire la promenade créatrice d'un *Taugenichts*⁵⁰ des Moundang leur permet de

⁴⁶ SURGY, Albert de, *L'Eglise du Christianisme Céleste. Un exemple d'Eglise prophétique au Bénin*, Paris, Karthala, 2001.

⁴⁷ LAURENT, Pierre-Joseph, *Les pentecôtistes du Burkina-Faso, Mariage, pouvoir et Guérison*, IRD-Karthala, Paris, 2003.

⁴⁸ DELEUZE, G. et GUATTARI, F., Opus cité, 1980.

⁴⁹ DELEUZE, G. et GUATTARI, F., Opus cité, 1980.

⁵⁰ EICHENDORFF, Joseph Von, *Aus dem Leben eines Taugenichts*, 1826. « Der Taugenichts », littéralement « celui qui ne fait rien » et se promène au vent constitue par excellence la figure romantique du XIXe siècle du voyageur allemand, du nomade pauvre et artiste. Toutefois, à travers ses voyages, il témoigne et tente d'échapper aux injonctions de son groupe d'appartenance, incompris par les siens désirant qu'il soit sédentaire.

passer d'un champ religieux à un autre, et de porter différents masques idéologiques et religieux, Moundang et protestants luthériens, évangéliques voire pentecôtistes, où l'horizon imaginé, fantasmé ou réel, chrétien et occidental est réapproprié. Aussi, l'étude n'est pas diachronique et « verticale », « historique », généalogique, mais plutôt « rhizomique » avec des champs différenciés et articulés, de manière horizontale, où les frictions, les tensions, les différences, innovations et fusions sont visibles. Le *Taugenichts*, figure oisive, « touche à tout » et croyant à sa bonne étoile, différente par certains traits du Prophète Isaac, lui ressemble dans son nomadisme caractérisé, véritable fil conducteur de la conversion, cette transformation de l'identité ethnique et religieuse en multiplicité. Tout comme le personnage d'Eichendorff, ce travail montre donc une forme d'oscillation entre le « voyage philosophique »⁵¹ que peut aussi comporter l'enquête ethnographique et une manière plus ferme de saisir les faits, avec quelques tentatives théoriques. C'est pourquoi, deux centres urbains en opposition ont été choisis, résumant à eux-seuls les problématiques à l'œuvre dans cette région du monde.

⁵¹ LEVI-STRAUSS, Claude, *Tristes Tropiques*, Plon, Paris, 1955.

II - Retour sur la *Sudan United Mission* : un projet transnational et œcuménique au « Sudan »

A. De l'Occident au *Sudan*

a) Le « *Sudan* »

Au début du XX^e siècle, les Européens et les Américains nomment « Soudan » ou « Sudan » la partie sud du Sahara qui s'étend d'ouest en est du Nord du Nigéria à l'État moderne du Soudan actuel, et du nord au sud, de l'Égypte à l'Angola. Dans le sud du Nigéria, le christianisme est introduit dès 1838, avec les esclaves affranchis revenus du Libéria, dont la figure la plus connue est Samuel Crowther. En 1850, l'évangélisation s'effectue de manière plus intense avec l'action évangélisatrice des Anglicans de la *Church Missionary Society* chez les Yoruba et des Catholiques parmi les Igbo au sud-est du pays. À partir du XIX^e siècle, avec le *Jibâd*, la « guerre sainte » d'Ousmane Dan Fodio, l'empire haoussa-peul musulman de Sokoto étend son pouvoir jusqu'à N'Gaoundéré, au Cameroun actuel. L'Émir de Yola, Modibo Adama donne son nom à l'un des États fédéraux contemporains du Nigéria, l'*Adamawa State*, et à une province située au Nord du Cameroun, l'Adamawa.

Au sein de cette vaste zone cependant, certains peuples de la *Middle Belt*, la région centrale du Nigeria, leur opposent une résistance farouche, tels que les Zaar, les Anka et Berom de la Région du Plateau au Nigéria. Et si certains éprouvent quelques réticences à évoquer leurs relations ambivalentes avec les Peuls qu'ils associent toujours à leurs chevaux⁵² comme les Mofu des montagnes de l'Extrême Nord du Cameroun, les Toupouri et les Moundang du Tchad se plaisent aujourd'hui à évoquer leurs batailles victorieuses contre « ces envahisseurs à cheval ». De nombreuses populations ne se sont donc pas converties à l'Islam, malgré les offensives et les

⁵² VINCENT, Jeanne-Françoise, *Princes montagnards du Nord Cameroun*, L'Harmattan, Paris, 1991, p. 94.

moyens techniques supérieurs des conquérants « réformistes » de l'Émir de Sokoto, Usman Dan Fodio.

b) La *Sudan United Mission* du Docteur Karl Kumm



Karl Kumm, vers 1904, fondateur de la *Sudan United Mission*

C'est auprès de ces populations considérées comme « païennes » que la *Sudan United Mission* (S.U.M.) fondée en 1904 en Angleterre par Karl Kumm, un pasteur allemand, entreprend d'importer les Évangiles. Ce pionnier estime qu'il est nécessaire de former un « rempart à l'Islam » en expansion vers le Sud grâce à la création d'une « chaîne de missions »⁵³ La stratégie missionnaire est donc élaborée depuis l'Europe et les États-Unis où le pasteur K. Kumm se rend. Les missionnaires européens connaissent la situation locale : des populations en conflit avec les Peuls et les Haoussas. Karl Kumm considère que le *Sudan*, « the Yola-Melut Gap »⁵⁴ est assez vaste pour que des missions néo-zélandaises et australiennes occupent aussi les bords du Nil. Mais c'est cependant le « Soudan Central », c'est-à-dire le Nord et le Centre du Nigéria actuel qui

⁵³ JENSEN, Mogens, *Two men and their mission*, Christiansfeld, Forlaget Savanne, 1997, p. 25.

⁵⁴ KUMM, Karl Wilhelm, *The Sudan, a short compendium of facts and figures about the land of darkness*, Marshall Brothers, London, 1907, p. 7.

constituent à ses yeux le principal défi, en raison d'un grand nombre de ces populations qu'il croit « païennes ». En 1904, il fonde donc la première station de Wase qui ferme en 1909. Après ce premier échec, avec le renfort de missionnaires américains, la *Sudan United Mission* établit deux autres stations à Langtang chez les Yergam et à Bukuru sur le Plateau de Jos chez les Berom.

c) Transnationalisme et œcuménisme chrétien

D'emblée, les missions de la *Sudan United Mission* sont « transnationales » : elles n'impliquent pas directement des nations dans un projet commun, mais plutôt des organisations religieuses en réseau qui traversent les nations, mêlant différentes cultures chrétiennes et origines étatiques. La *Sudan United Mission* fédère donc sous son appellation des Chrétiens venus d'Europe (Angleterre, Allemagne, France, Danemark, Suisse), d'Amérique du Nord (États-Unis et Canada), d'Afrique du Sud, d'Australie et de Nouvelle-Zélande. Elle est aussi œcuménique. L'historien E.P.T. Crampton explique que les pionniers étaient plus intéressés par l'évangélisation du « Sudan » que par l'expansion d'une dénomination particulière⁵⁵. La S.U.M associe différents courants protestants, luthériens, baptistes, des Eglises réformées de l'Eglise d'Angleterre et des Pays-Bas, des méthodistes et presbytériens américains, sans concurrence entre eux. Par ailleurs, la personnalité du fondateur Karl W. Kumm, né Luthérien en Allemagne, mais ouvert aux influences baptistes proche des Quakers aux États-Unis donne d'emblée une coloration inter-dénominatoire à son projet.

d) La répartition religieuse

« It was decided that the object of the mission would be the evangelisation of the pagan peoples of the Sudan, beginning with the peoples of Adamawa and the Upper Benue, and that the mission should be inter-denominational in character. »⁵⁶ Au Nigéria, les missionnaires dont

⁵⁵ CRAMPTON, E.P.T., *Christianity in Northern Nigeria*, London, Geoffrey Chapman, 1979, Bukuru, Africa Christian Textbooks, 2004, p. 162.

⁵⁶ MAXWELL, J. Lowry, *Half A Century Of Grace, A jubilee history of the Sudan United Mission*, S.U.M., 1953, p. 25.

fait partie le pionnier dénommé J., Lowry Maxwell, décident de partager le territoire en différents districts selon les branches nationales : la branche britannique constitue l'Église du Plateau et de Bauchi. L'Est de la Bénoué est placé sous l'influence de la branche sud-africaine de l'Église Réformée de Hollande. En 1913, Niels Brønnum de l'Église Luthérienne danoise s'installe sur les rives de la Bénoué, à Numan, dans l'État de l'Adamawa actuel parmi les Bachama. Progressivement, les *leaders* décident que les églises de chaque branche doivent être administrées de manière autonome. En 1954, il est décidé lors d'une conférence qu'elles resteront unies sous une même fédération, la *Tarayyar Eklesiyoyin Kristi A Nigeria*. (T.E.K.A.N) « The conference's decision was that the Churches should remain separate regional Churches, but that these should unite in a fellowship known in Haoussa as TEKAS (later TEKAN) meaning the *Fellowship of the Churches of Christ in the Sudan* ⁵⁷.

e) De la *Middle Belt* au Nord Cameroun et au Sud du Tchad (A.E.F.)

Au cours d'une conférence de la S.U.M. qui a lieu en 1923 à Wukari, une ville peuplée par les Rukuba et les Jukun dans l'État fédéral actuel de Taraba, l'un des pionniers de la mission, M. Dawson a l'idée d'une expansion vers l'est. Sa volonté de continuer vers l'est rejoint par ailleurs une des hypothèses de l'évolution du peuple moundang, peuple aux structures communes avec les Jukun et les Rukuba, deux populations dont les chefferies sont elles-aussi sacrées permettant l'hypothèse d'une éventuelle origine commune ⁵⁸, ainsi qu'avec les Mboum, hypothèse parmi d'autres. Ce qui importe est non pas l'origine moundang, mais le fonctionnement migratoire missionnaire qui croiserait celui des Moundang ; les liens entre populations locales s'articulent aux liens missionnaires et à leur migration. Mais comment précisément les Eglises décident-elles d'investir de nouveaux territoires et de rencontrer de nouvelles populations ? Un missionnaire norvégien travaillant au sein de la branche danoise de Yola fait part à sa maison-mère en Norvège de la nécessité d'une station missionnaire en pays francophone. La première installation au

⁵⁷ HOPKINS et GAIYA, *Churches in fellowships, The story of TEKAN*, Africa Christian TextbookS, TCNN, Bukuru, 2005, p. 69.

⁵⁸ ADLER, A., Op. cité, 1982, p. 21.

Cameroun est donc établie par *The Norwegian Missionary Society*, en tant que branche de la S.U.M. à N'Gaoundéré et à Tibati, sous l'œil « vigilant » des autorités françaises. De son côté, le révérend Wilkinson, pionnier de la branche canadienne de la S.U.M., malgré les mises en gardes des autorités françaises, s'installe assez paisiblement en territoire Laka à Koutou, au nord de la grande ville de Moundou, au Tchad actuel.⁵⁹

Au moment des indépendances, en 1960, ces Eglises de l'Est prennent respectivement les noms de l'*Église Évangélique au Cameroun*, tandis que la branche canadienne en Afrique Equatoriale Française donne naissance à l'*Église Évangélique au Tchad*⁶⁰.

⁵⁹ MAXWELL, J., L., Opus cité, 1953.

⁶⁰ Dans cette partie, qui n'est qu'un aperçu préalable, il est toutefois préférable de toujours garder à l'esprit qu'une grande partie des sources, quoique fort utile et riche en matériaux, est issue de la littérature missionnaire.

B. La rencontre missionnaire : de l'Empire britannique à l'Afrique Equatoriale Française

a) La conversion au christianisme : un bouclier contre l'Islam

À cette époque, la rencontre avec les populations locales ne s'effectue pas de la même manière au Nigéria et au Tchad. Les peuples qu'il convient de christianiser sont appelés « païens », bien que la plupart soient en réalité « déistes », croyant en l'existence d'un être suprême dominant des divinités intermédiaires et des puissances supranaturelles, comme les esprits des lieux. Bien qu'ils soient sans doute intéressés par le message libérateur du Christ qui promet, dans un gain symbolique indéniable, le Salut et la vie éternelle, ils se convertissent aussi pour résister au pouvoir musulman dominant, en bénéficiant d'un soutien extérieur de la part d'Occidentaux et de leurs actions concrètes, c'est-à-dire du versant pratique de l'idéologie chrétienne liée au mode de vie occidental : l'accès à l'écriture, à l'enseignement et aux soins médicaux dans les dispensaires missionnaires, afin, selon les termes d'un pasteur luthérien nigérian de devenir les « égaux des Peuls ». (Jakob Byang, Jos, 2008)

b) Colonisation et mission : un même combat ?

Au Nigéria, l'Indirect Rule britannique

Si le Nigéria appartient à cette époque à la Couronne d'Angleterre, le Cameroun à la nation allemande jusqu'en 1918 et le Tchad à l'Afrique Équatoriale Française (A.E.F.), les principes d'administration diffèrent. Au Nord du Nigéria, la relation à l'Empire britannique est tout à fait ambiguë, car l'*Indirect Rule* de Lord Lugard a favorisé le pouvoir des musulmans peuls. Avec un environnement naturel difficile, surnommé *The White Man's Grave*, « le Tombeau de l'Homme Blanc », les missionnaires bénéficient de la solidarité des compagnies marchandes britanniques. Des individus aux objectifs parfois antagonistes se coordonnent donc dans une logique coercitive nécessaire à la survie. Par ailleurs, certaines Églises jouent le rôle d'intercesseurs entre les

52

De la royauté sacrée à la pluralité religieuse chez les Moundang, du Tchad au Nigéria

Stratégies locales, connexions transnationales

Maud Gauquelin

autochtones et l'administration. L'Église chez les Yergam est souvent consultée par le gouvernement local et l'administration en ce qui concerne la gestion de certaines affaires au sein de la population. Chez les Bachama, dans la région de Numan, les relations au départ tumultueuses entre l'administration britannique et la population locale se pacifient au cours des années grâce à l'action médiatrice de l'Église, montrant une forte collusion entre missions colonisatrice et évangélisatrice.

Au Cameroun : l'administration allemande

Après le Traité germano-français du 15 mars 1894, le territoire de l'actuel Cameroun est remis au pouvoir de l'Empire allemand. Le principe d'administration allemande est totalement différent de l'*Indirect Rule* britannique. « Je puis avancer que ceux-ci se sont entièrement réconciliés avec le nouvel ordre des choses et se sentent pour la plupart souvent plus à l'aise sous l'autorité de la station de Garoua qu'ils ne l'étaient naguère sous celle de leurs propres souverains de Yola et de Kouka »⁶¹. L'explorateur colonial allemand Fritz Bauer dont les écrits ont été présentés par l'historien Eldridge Mohammadou, souligne le lien entre les populations locales « assujetties » aux Peuls et la relation qu'ils nouent avec les administrateurs coloniaux dans la ville de Garoua, fief peul et capitale de l'actuelle Province du Nord. Il note même que la division entre Peuls et « païens » est nécessaire au sein du Cameroun allemand, car utile au rendement et à l'exploitation des ressources agricoles pour l'économie coloniale de l'Empire.

Dans le cadre de la colonisation, les différences entre païens et peuls sont exacerbées à des fins économiques. « Il faudrait observer un principe qui vise au développement libre et séparé du foulbé et du païen en rattachant ce dernier à l'administration directe des Allemands. Car c'est cette main d'œuvre-là qui assurera la culture, entre autres, des vastes plantations de tabac et de coton destinés à l'exportation vers l'Allemagne. »⁶² Il continue : « La plus grande bénédiction de l'Adamawa est l'ancien système fiscal établi par les Foulbés, qui exerce sur la population une légère obligation au travail et produit un facteur culturel plus précieux que toutes les tentatives philanthropiques et missionnaires prises ensemble. Il offre à l'administration allemande une base à partir de laquelle réaliser un projet de développer ce pays et de faire de l'Africain dénué de besoins, désœuvré et peu disposé au progrès, un membre utile de la société humaine »⁶³. Les missionnaires qui pénètrent dans le « champ » d'activités économique visent ainsi des personnes

⁶¹ BAUER, Fritz, *L'expédition allemande, Niger, Bénoué, Lac Tchad, 1902-1903* (traduit de l'Allemand et présenté par Eldridge MOHAMMADOU), 2002, p. 7.

⁶² BAUER, F., Opus cité, 2002, p. 8.

⁶³ BAUER, F., Opus cité, 2002, p. 11.

perçues comme « païennes » et projettent leur perception chrétienne de l'altérité en la réduisant très souvent sous le prisme du « Diable », avec parfois une forme de violence symbolique de l'évangélisation. Assujetties, elles évoluent dans le cadre colonial faisant d'elles des sujets, non libres, la ressource humaine et la main d'œuvre dans le système d'exploitation local colonial.

Cette condition d'être sous domination pourra sans aucun doute favoriser le travail missionnaire, dont le message est ainsi perçu comme libérateur. Au Nigéria, si les missionnaires n'évoquent pas l'emprise coloniale qui reste assez partielle ou peu « visible », étant donné la faible présence des administrateurs britanniques qui, au Nord et dans la *Middle Belt*, ont délégué leur pouvoir aux Haoussa et aux Peuls, ils parlent en revanche de se défaire de ce pouvoir représenté par l'Islam.

C. Missions protestantes et colonisation : des objectifs différents

a) *The Norwegian Missionary Society* au Nord-Cameroun

En 1918, après sa défaite à la suite de la Première Guerre Mondiale, l'Allemagne perd le territoire camerounais qui est placé sous la tutelle franco-anglaise par la Société des Nations. Le Nord et le Centre du pays sont administrés par l'A.E.F. et le Nord-Ouest et Sud-Ouest reviennent à la Grande Bretagne. Durant l'entre deux guerres, en 1923 au cours d'une conférence de la *Sudan United Mission*, l'un des pionniers de la mission, M. Dawson a l'idée d'une expansion vers l'Est. Un missionnaire norvégien de la branche danoise de Yola fait part à sa maison-mère dans son pays natal de la nécessité d'une station missionnaire en pays francophone. La première installation au Cameroun est donc établie par *The Norwegian Missionary Society*, en tant que branche de la S.U.M. à N'Gaoundéré et à Tibati dans l'actuelle Province de l'Adamawa, sous l'œil vigilant des autorités françaises. De son côté, le révérend Wilkinson, pionnier de la branche canadienne de la S.U.M., malgré les mises en garde des autorités françaises, s'installe assez paisiblement en territoire Laka à Koutou, au nord de la grande ville de Moundou, au Tchad actuel, explique le Révérend Maxwell qui ouvrira, quant-à-lui trois missions chez les Jukun. ⁶⁴

⁶⁴ MAXWELL, J. L., Opus cité, 1953.

b) La *Lutheran Church of the Brethren* du Révérend Kårdal au Tchad : une Eglise indépendante qui se lie à la *Sudan United Mission*

Après être passé au cœur de la *Middle Belt* nigériane, en 1920, le Révérend américain Yetmuund Ivarsen Kårdal s'installe à Léré dans la plaine du Mayo-Kebbi chez les Moundang. Militaire de marine et pasteur de la *Lutheran Church of the Brethren* basée à Minneapolis, dans le Minnesota aux États-Unis, son Église est indépendante de la S.U.M., mais il noue rapidement des liens avec le Docteur Stoven Kulp à Mubi et surtout Niels Brønnum, le pasteur danois de la L.C.N.N. à Numan. Toutefois, en territoire français, cet Américain d'origine norvégienne doit attendre quatre années une autorisation de prêcher de la part des autorités coloniales. Le Révérend Wichilson et le docteur Veary, pour leur part Canadiens, installés chez les Lakka à Koutou, apportent des soins sanitaires avec la construction d'un dispensaire et d'une léproserie. Ils bénéficient d'un œil plus tolérant. Il semble aujourd'hui que l'administration française ait favorisé l'installation des missionnaires quand ceux-ci avaient des objectifs sociaux clairement définis tels que la scolarisation et l'implication dans le domaine de la santé. Yetmuund I. Kaardal n'entendait pas développer le pays, mais simplement évangéliser les Moundang à Léré en transcrivant la Bible en langue locale. Son co-missionnaire Revne Berge s'intalla quant-à-lui à Kaélé, dans la partie camerounaise du pays moundang. Au moment des indépendances, en 1960, les Églises luthériennes installées en A.É.F prennent respectivement les noms de l'Église Évangélique au Cameroun (É.É.C.), tandis que la branche canadienne en Afrique Equatoriale Française donne naissance à l'Église Évangélique au Tchad (É.É.T.). En Afrique francophone, le docteur Skulberg collabore avec les Français à Tibati afin, selon les termes du pasteur J.L. Maxwell, de mieux soigner la population locale, les Mbum, important la médecine occidentale. En Afrique équatoriale française, dans le sud du Tchad actuel, les missionnaires canadiens de la S.U.M. semblent satisfaits de leur relation avec le gouvernement français qui apprécie leurs actions auprès des « natifs ». Mais plus à l'Ouest, près de la frontière avec le Cameroun, l'Empire français est très suspicieux envers le premier missionnaire protestant.

Une relation particulière s'établit donc, puisque des Occidentaux importent une « Théologie de la Libération » prônant la liberté et le choix individuel de se défaire des contingences sociales afin de suivre la voix du Christ qui propose « un autre chemin » face à

l'Islam, dont les représentants sont pourtant utiles et soutenus par l'Empire : on voit que les liens entre colonisation et mission sont bien plus complexes que ne le disent nombre d'analystes, pour qui la corrélation reste unilatérale. Les missions prônent « l'égalité » entre les peuples et les hommes prennent le contre-pied des idéologies dominantes de l'époque, qu'elles soient haoussas-peules, musulmanes ou impérialistes et colonisateur. On note le discours ouvertement raciste et pragmatique de l'administration allemande. En revanche, malgré la même appartenance nationale, le fondateur de la S.U.M. Karl Kumm qui est allemand, possède son objectif, certes pragmatique, d'établir une chaîne de stations protestantes mais son imaginaire diffère du cynisme des colons. C'est un imaginaire emprunt de religion et de foi où « évangéliser revient à combattre le Mal, le « Grand Satan », l'Islam, suivant le principe biblique. Est-ce parce qu'il considérait l'Islam comme mal à combattre, qu'il ne décida pas d'évangéliser *aussi* les Musulmans ?

Transition :

La *Sudan United Mission* s'est ainsi répartie selon les différents territoires de ce qu'elle a nommé « Sudan ». Après cette présentation historique très succincte, mais nécessaire du champ d'implantation missionnaire entre Nigéria, Nord Cameroun et Tchad, la configuration contemporaine du paysage religieux moundang local est étudiée en partant du terrain et des matériaux d'enquête. Ce changement d'échelle, du macro au micro, de l'intérieur vers l'extérieur et de l'historique au synchronisme contemporain permet de saisir quelques logiques à l'œuvre dans la dynamique religieuse en construction. L'étude est ainsi contextualisée dans l'ancrage territorial où différentes populations du Nigéria au Tchad « recentrent » la constellation de la *Sudan United Mission* accompagnée de la l'Eglise Luthérienne de Y. I. Kaardal. Au sein de cet espace donné, le Prophète Isaac se fraye un chemin, et grâce à ses pairs moundang nous permet de découvrir l'articulation particulière qui s'est créée entre l'« ethnie » de la royauté sacrée et le réseau d'Eglises importées d'Occident. Laissons maintenant la place au territoire des Moundang riche en expression culturelle et religieuse convoité par les « appétits » idéologico-religieux de l'Islam et de neuf missions chrétiennes.

PREMIERE PARTIE

Yesu kal syinri ? « Jésus dépasse-t-il les esprits ? » : la conversion comme multiplication des ressources magico-religieuses ?



Cour du Gong de Léré. Léré, avril 2004.

Introduction

Selon les Moundang, « évangéliser », *Myàh be 'nuah Yesu*, c'est « diffuser » la « naissance du Christ ». Dans la terminologie locale, la christianisation est donc inséparable de la figure de Jésus et de celle d'une « naissance ». Par ailleurs, afin de désigner et l'« Église » et tout autant l'« ensemble de la communauté des fidèles du Christ », une seule expression existe : *Ngai-Kristu*, *Ngai*, signifiant « courtisan », selon les habitants de Léré, « celui qui se rend à une cour », où là encore la figure du Christ est évoquée. L'Église chez les Moundang serait-elle donc la « cour de Jésus » face à celle du roi sacré ?

Dans ce contexte, quelles sont les raisons de cet engouement pour la figure de Jésus qui, comme le disent les Moundang convertis du Tchad au Nigéria *kal syingri*, « dépasse », « est plus fort » que les « esprits ou les fétiches » ? A l'ancienne formule concernant Dieu, *Masin kal synri*,

« Dieu est plus fort que les esprits », de toutes sortes, les « médicaments », les « esprits des lieux », le terme *ysinri* étant polysémique, *Yesu kal yingri*, « Jésus dépasse les esprits » est l'énoncé le plus souvent employé par les chrétiens moundang. Il cristallise l'articulation entre la figure christique et le champ dit « traditionnel » représenté dans les discours, par les esprits et les sacrifices. Le terme de « dépasser », compris dans un sens à la fois symbolique, politique et historique, et les « fétiches », c'est-à-dire les « esprits et entités supranaturelles locales », montre d'emblée les enjeux concurrentiels, les réappropriations, les implications sociales et politiques au Tchad et au Nigéria. Entre les deux pôles, accompagnant le Prophète Isaac qui annonce sa « naissance » à tous, le Christ constitue un « pont cognitif », un invariant structurant le champ magico-religieux permettant au champ chrétien moundang transnational entre le Tchad et le Nigéria de se construire entre les continuités et les ruptures, dans la paix et la tension. Ce « slogan » local permet de revisiter la notion de « conversion ». De même que dans les Evangiles, Jésus se nourrit de et se réfère aux religions de son époque, de même les missions ont besoin du système religieux qui les « précède » mais qui reste également contemporain pour que puisse s'actualiser leur positionnement et leur existence dans le champ social. Ceci s'effectue dans un processus de construction généalogique, de la production d'une « morale » dirait Friedrich Nietzsche, morale établissant des normes de conduites acceptées selon les divers univers d'appartenance.

De la cour aux missions

Le regard anthropologique ou plutôt ethnographique, couplant une description minutieuse à une tentative d'analyse plus théorique permet d'effectuer des parallèles entre des objets construits, produits et fruits du terrain social. Ces éléments sont, en un premier temps, artificiellement séparés par l'analyse afin de mieux rendre intelligible un champ, qui pourrait sembler trop complexe ou confus. Des objets semblant antagonistes car porteurs de schèmes différents, sont ainsi isolés au premier abord pour que leur rencontre soit analysée. Dans une démarche empirique et inductive, la cour du chef traditionnel constitue la porte d'entrée ou la serrure d'une étude ethnographique qui permet de comprendre l'articulation entre différents schèmes mixés les uns aux autres : les « masques et les femmes peuls », deux éléments de culture différente nous montrent la relation entre la « royauté sacrée et l'Islam. », « Mahomet, le Roi sacré

et Luther » permet de présenter l'arrivée de l'*Église Fraternelle Luthérienne* et son interaction avec la structure locale. Les « masques chrétiens et les chrétiens masqués », les Moundang portant un masque social chrétien et ceux qui deviennent des masques traditionnels, le dimanche à la messe et le lundi chez le *pab-kindani*, concernant les pratiques officielles et clandestines thérapeutiques, le Kaïgamma et les églises parabibliques, ainsi que les différents champs qui les constituent, le Wathiri et l'Église Évangélique au Tchad afin de révéler la dynamique locale à l'œuvre chez les Moundang, dans la ville de Léré. Par la suite, le chapitre ou « plateau » « Diable de Léré ! » présente l'introduction d'une figure nouvelle, le Diable, grâce à un changement d'échelle. La « stratégie de la diabolisation » selon l'expression de Birgit Meyer des Pentecôtistes de la Communauté Missionnaire Chrétienne Internationale met l'accent sur l'outil de la démonisation par les Pentecôtistes dans la relation à Autrui.

Dans l'enceinte de l'espace « urbain » de la commune de Léré, plusieurs endroits sont « hantés » par les « génies » : ce sont les « bois sacrés », les *yänné* où les femmes n'ont pas le droit de pénétrer et où les devins, les *pab-kindani*, effectuaient autrefois la divination par les pierres et le bâton⁶⁵. Les femmes, comme nous le verrons plus loin, avec les exemples de la « fillette des masques »⁶⁶, *Mabi* et ceux de *Ma-Seri*, peuvent être dénoncées et subir un sort particulier, devenir un « masque » ou un « devin » condamnées à soigner, comme en témoignera l'exemple du médium féminin de Guétrénée à Léré. Les *čok-syññrĩ*, les « esprits des lieux », peuvent en effet, selon la représentation locale « pénétrer le vagin » des femmes et « fabriquer » ainsi un enfant à l'esprit « néfaste ». Les *čok-syññrĩ* sont de formidables agents de la distinction entre l'espace « sauvage », dangereux et masculin, de la brousse et celui du village, l'espace des enfants et des femmes, des *gayañ*, de ceux qui, littéralement « rentrent à la maison » (*ga*, « aller, rentrer », *yañ*, « maison, village ») c'est-à-dire des non-initiés. Dans d'autres cas, les femmes peuvent succomber à une crise de possession par l'esprit et doivent alors rejoindre l'ancien corps des femmes possédées ou d'être soignées – aujourd'hui, de manière clandestine, par l'un des *pab-kindani*. » (K.

⁶⁵ ADLER, Alfred et ZEMPLÉNI, Andras, *Le bâton de l'aveugle, divination, maladie et pouvoir chez les Moundang du Tchad*, Collection Savoir, Hermann, Paris, 1972.

⁶⁶ ADLER, Alfred, « La fillette amoureuse des masques, Le statut de la femme chez les Moundang » in *Journal des Africanistes*, année 1989, Volume 59, N° 59-1-2, p. 63-97.

K. T, Léré, 23/04/04). Ces divers éléments seront abordés dans leur relation au christianisme ultérieurement.

Il existe en revanche par contre une manière de s'approprier l'« amitié relative », c'est-à-dire l'alliance bénéfique avec les esprits : en leur rendant des cultes, ils deviennent des esprits protecteurs. Les Moundang ne sont pas les seuls à s'allier avec des divinités du territoire. Dans les Monts du Nord-Cameroun, à quelques centaines de kilomètres, les Mofu-Diamaré rendent un culte au *mbolom*, un « esprit des lieux », lié au clan qui le premier s'installa à ses côtés, et c'est en même temps une divinité clanique, en qui se fondent les ancêtres séparés par six générations et plus de leurs descendants. »⁶⁷ Cette relation privilégiée d'un chef à une puissance liée au territoire montre que le champ territorial, afin d'être approprié par les hommes, est investi avant tout de puissances, prêtant aux choses de la terre des pouvoirs et une « âme ». *Seri*, « la terre » est déjà habitée et la pensée des Moundang allie des principes animistes et totémiques, avec des clans liés à différentes espèces animales ou végétales, considérant qu'il existe une continuité entre les humains et les choses, animaux, et végétaux. Pour notre propos, cette forme de pensée qui estime que la « matière » est habitée par « l'esprit » est essentielle.

Selon les Moundang, une échelle de puissance des forces de la nature et des esprits, permet aux hommes de s'allier selon les circonstances à des divinités peuplant le territoire et des « âmes » humaines, réincarnées en masques ou toujours présentes, chez les vivants, et dans la descendance. « Les divinités de la nature et les ancêtres constituent les deux grandes composantes de la religion de terroir »⁶⁸. Ni « bon », ni « mauvais », ils sont ambivalents et peuvent être apprivoisés par des personnes intermédiaires. Le terme de « religion de terroir » a été discuté par Andras Zempléni.⁶⁹ Selon cet auteur, pour certaines religions afro-américaines, les esprits voyagent avec les hommes. Pour la pensée occidentale, inspirée par le principe de la phénoménologie d'Emmanuel Kant, il n'y a de phénomène spirituel qu'en relation avec l'esprit humain. Et si une *déterritorialisation* s'effectue, on ne peut pas uniquement envisager la religion comme une rencontre entre un

⁶⁷ VINCENT, Jeanne-Françoise, *Princes montagnards du Nord Cameroun*, L'Harmattan, Paris, 1991, 711p, p. 351.

⁶⁸ VINCENT, Jeanne-Françoise, (ss dir.) *La construction religieuse du territoire*, Karthala, Paris, 1995.

⁶⁹ Voir ZEMPLENI, Andras, « À propos de *La construction religieuse du territoire* », in *Journal des Africanistes*, 1996, (n° 66, 1-2), (335-340).

« territoire » et des hommes qui l' « apprivoisent ». Toutefois, chez les Moundang, cette notion de « religion de terroir » ou « du terroir » reste incontournable dans le cadre de ce travail. Car, avec la migration, le processus géographique, social, culturel, spirituel et politique de déterritorialisation ne peut se comprendre seulement comme un décentrement, une distanciation face à la « terre » ou au « territoire ». Il se réalise aussi comme un détachement réel ou simplement désiré de l'emprise du chef, des clans et de la parenté. Avec l'idée de conversion et de transformation religieuse, nous verrons d'ailleurs comment le *devenir* « chrétien » se « fabrique » dans un agencement spécifique : celui du lignage, c'est-à-dire de la parenté élargie, du corps politique local, des clans et donc du « territoire » que les hommes ont investi symboliquement en lui attribuant des « forces magiques » sous la forme d'un imaginaire spécifique. Ce dispositif socioreligieux allie « animisme », avec la croyance dans l'âme des choses, végétales et animales, et il est lui-même incorporé dans une structuration totémique, où les différents membres de la société appartiennent tous à des clans totémiques.

La cartographie religieuse d'une ville : masques, musulmans et chrétiens

La ville de Léré aujourd'hui est scindée en deux parties : au nord de la route de Pala, qui traverse la commune d'est en ouest, se situent les « quartiers modernes ». Cette limite est due au fait que le « tata » du *Gõn* est situé dans la partie sud. Au nord se situe l'église catholique, pôle social et politique face au pouvoir traditionnel du *Gõn*. L'église de Kârdal est à l'extrême nord, ainsi que les Témoins de Jéhovah au nord est. Toutefois, certains terrains du Sud de la commune ont été cédés aux Églises par *Gõn Daba III*. L'Assemblée Chrétienne, l'Église Évangélique, les branches des Églises adventistes et luthériennes, ainsi que la petite mission de la CMCI se situent dans la partie sud.

Aujourd'hui, certains luthériens n'acceptent plus que les masques, qui sont pour eux des représentants des clans et du pouvoir traditionnel royal, passent devant leur concession et pénètrent sans permission, selon leur droit « traditionnel ». Un antagonisme apparaît entre deux conceptions religieuses opposées et concurrentes, et la route est une sorte de démarcation spatiale du conflit politico-religieux local : les chrétiens estiment que les masques ne doivent plus se rendre dans ce qu'ils nomment, les « quartiers du nord », les « quartiers chrétiens » ou encore « les quartiers modernes de Léré ». En 2007, lassés d'être ainsi rejeté par les luthériens, certains masques sont sortis, sans aucun « prétexte » rituel. Ils ont détruit une partie de l'Église Fraternelle Luthérienne, dans la partie Nord de la ville. Cette attaque aurait pu donner lieu à des représailles⁷⁰ de la part des chrétiens. Il n'en fut rien. Le tribunal coutumier, pourtant « traditionnel » s'est chargé de régler l'affaire. Et les masques incriminés ont tout simplement dû payer de nouvelles briques et aider à reconstruire l'église partiellement abîmée.

Ce cas révèle la capacité de médiation et de pacification que la « matrice moundang » possède. Plastique, elle « ravale » sans cesse les tensions, en « compensant » les fautes et les transgressions à la règle commises, même lorsque les règles sont diversifiées et les prescriptions à la loi contradictoires, entre tradition, christianisme et Islam. Les Moundang ont bien vu que ce qui ne plaisait pas aux masques, c'était de ne plus recevoir les biens et l'argent. Une religieuse

⁷⁰ Contrairement à ce que nous verrons dans le « deuxième champ d'intensité religieux » au Nigéria, dans la *Middle Belt*, où les chrétiens, dont les églises sont brûlées, se « défendent » en détruisant les mosquées à leur tour.

burundaise catholique et une jeune religieuse moundang, installées de longue date à Léré les incrimine d'ailleurs de ne plus du tout plus jouer leur rôle rituel, mais de « racketter » les gens, en usant de leur pouvoir traditionnel et de la violence physique à laquelle ils ont droit pour la cause traditionnelle. Ils sont considérés comme les « maîtres de la terre »⁷¹, les autochtones, dans le registre de la tradition. Mais les transgressions opérées leur font perdre de la légitimité et certains Moundang chrétiens commencent à douter que cela soit réellement des esprits d'ancêtres incarnés.

⁷¹ Voir chez les Mossi du Burkina Faso (Ancienne Haute Volta), *Gens du pouvoir, gens de la terre, Les institutions politiques de l'ancien royaume du Yatenga*, de Michel Izard, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 1985.

Liste et dates d'implantations des Eglises, congrégations et missions à Léré

Eglises héritières de *Sudan United Mission* (S.U.M.) :

Eglise Fraternelle Luthérienne à Léré (E.F.L.T.) 1920-30

Eglise Evangélique au Tchad (E.E.T.) 1978

Assemblée Chrétienne au Tchad (A.C.T) 1987

Eglise catholique :

Congrégation des Oblats de Marie Immaculée (O.M.I.) 1947-1952

Congrégation des Bénéterezziya 1960

Eglise dites parabibliques :

Témoins de Jéhovah (T.J.) 1979

Adventistes du Septième Jour 1983

Eglise « indigène » :

Eglise Africaine de Christ au Tchad (A.C.T.) 1993

Pentecôtistes :

Communauté Missionnaire Chrétienne Internationale (C.M.C.I.) 2000

CHAPITRE I

L'univers musulman : du Djihad d'Ousmane Dan Fodio à la cohabitation pacifique

Introduction

En 1962, des femmes peules croisèrent et regardèrent en face des masques qui sortaient pour des funérailles. L'une d'entre elles se réclamant de la religion d'Allah toisa du regard l'un d'eux, l'un des plus dangereux, un *myyu*. Le lendemain, elle « vomissait les fibres noircies des masques », avant de passer de vie à trépas. Depuis cet événement, les Moundang ont instauré une frontière. Les masques n'ont plus le droit de déambuler dans le quartier des Peul *Dagbili Zumai*, au nord de la ligne de démarcation que constitue la route de Pala. Pour comprendre cet antagonisme revenons à l'histoire et à la généalogie de ce qui a formé ce « religioscape » contemporain.

A. La relation ambivalente des Moundang face à l'Islam : entre résistance et admiration pour les Peuls

Avant d'évoquer la relation entre les Moundang et les Peuls, effectuons un bref rappel de la fonction du souverain local minutieusement analysée par Alfred Adler dans les années 1960⁷². Si le Gong et ses notables, comme le rappelle Alfred Adler « constituent une sorte de cour » que « celui-ci s'habille de somptueux boubous et coiffe le grand turban blanc comme un lamido », qu'à « chacune de ses sorties il se fait accompagner par un porteur de parasol et qu'enfin les dignitaires de la cour « chevauchent des montures caparaçonnées et portent des titres semblables à ceux des dignitaires des princes peuls »⁷³, les emprunts à l'Islam sont très faibles. En effet, le dispositif politico-religieux relève d'un régime relevant de la royauté sacrée, un pouvoir autonome

⁷² ADLER, A., *Le masque est la mort du roi*, op. cité, 1982.

⁷³ ADLER, A., Op. cité, 1982, p. 20.

se basant sur des caractéristiques propres. Ce dispositif spécifique s'apparente à d'autres systèmes étudiés sous d'autres latitudes, comme ceux des Mossis du Burkina-Faso, où les « gens de la royauté », se partagent le territoire et les fonctions politiques avec les « gens de la terre »⁷⁴. Un ancêtre fondateur, Damba, un étranger d'origine Guidar, une ethnie voisine cadet du roi de Guider dont il connaît les secrets du poison pour la chasse, s'allie dans un échange inaugural avec des clans autochtones. Son descendant, le Gong de Léré est soumis à différents interdits : ses sujets ne peuvent ni le toucher ni le regarder en face. Intronisé après la mort de son père, le fils aîné reprend la succession. Il est censé, selon Alfred Adler⁷⁵, absorber une partie du cerveau de son propre père, dans une mixture avec des plantes, afin d'incorporer le *ke*, le principe de sécheresse indispensable aux rituels annuels, principe intervenant non seulement pour la prévention des catastrophes climatiques et le cycle des récoltes mais aussi conférant son statut particulier au souverain, investi d'une puissance qui le place en dehors du cadre habituel social, dans une posture sacrée et tabou. Cet anthropophagie rituelle endogamique, à l'intérieur de la parenté constituait l'interdit par excellence qui plaçait alors le *Gôn* en position de « hors clans », hors « société », d'homme-roi tabou et craint. Il est également rituellement mis à mort après une période de règne. Ces logiques de sacrifices royaux ont été bien étudiées par Sir James Frazer dans le *Rameau d'Or*⁷⁶ et elles ne constituent en rien des cas isolés en Afrique. Les Rukuba, les Jukun, les Lovedu et des populations kongo possèdent des rites semblables.

Être à part, à la fois puissant et fécond – *Gôn Daba III* qui régna de 1964 à 1999 avait plus de 80 épouses et 200 enfants officiels. Non-initié au *Djônré*, l'initiation masculine et socialement « féminin », le *Gôn* n'a pas le droit, tout comme ses femmes et ses enfants, de regarder les masques qui représentent les clans masculins. En revanche, comme ses sujets, il hérite du patronyme de son père et ses femmes après le mariage, viennent s'installer dans son palais. La société moundang, dont la filiation est patrilinéaire – les sujets appartiennent cependant aux clans

⁷⁴ IZARD, Michel, *Gens du pouvoir, gens de la terre, les institutions politiques de l'ancien royaume du Yatenga (Bassin de la Volta blanche)*, MSH, Paris.

⁷⁵ ADLER, opus cité, 1982, p. 383.

⁷⁶ FRAZER, Sir James, *Le Rameau d'Or*, Editions Robert Laffont, Paris, 1993.

des deux parents - est aussi virilocale, formant un système que l'anthropologue Marc Augé qualifierait de « symétrique ».

Dans ce contexte, les Musulmans ont cherché, comme nous le verrons aussi avec les Chrétiens, à convertir le cœur du pouvoir. Ont-ils réussi ? Le *Jihad* lancé depuis Sokoto par Ousman Dan Fodio en 1804 a pu étendre son pouvoir politique et son influence religieuse sur nombre de populations, au Nord du Nigéria, dans quelques parties de la *Middle Belt*, comme à Yola et dans le nord du Cameroun actuel, à l'Extrême Nord, la ville de Maroua, jusqu'à la province du Nord, à Garoua, et de l'Adamawa, à N'Gaoundéré où des lamido seront construits et organisés. Les cavaliers peuls islamisent de nombreuses personnes, excepté certains montagnards, comme les Mofu des Monts Mandara au Cameroun, les Toupouri et les Moundang au Tchad. Après un long siège contre les Mbum, Ardo Njobdi⁷⁷ réussit à les convertir et il créa le lamidat peul de N'Gaoundéré en 1830. Dès 1954, son fils, Ardo Issa tente d'élargir le territoire conquis vers les populations Gbaya en Centrafrique et vers l'ouest jusqu'à Tibati, et Garoua et son successeur Yerima Bello fait de même vers le Sud du Cameroun. Si les Mbum, les Dii et les autres populations de la région de l'Adamawa (au Cameroun) se convertissent finalement à l'Islam, les Moundang résistent et tiennent tête au pouvoir de l'émir de Yola, Modibbo Adama qui donna son nom à cette province. Les guerriers peuls estiment que les Moundang sont païens et entendent bien convertir par la force ces gens qu'ils nomment *kado* ou *kirdi*, « païens » en fulfulde. C'est dire si la réputation des Moundang en matière de « résistance » à l'étranger et à l'Islam est ancienne puisque même l'administrateur allemand en charge de la région au temps fort de la colonisation remarque que « c'est la seule « tribu » qui est restée totalement indépendante des Peuls. *Sal zabtâhnné* est d'ailleurs le nom donné à une célèbre bataille restée dans les mémoires des anciens de Léré. Selon les témoignages dans la région du Mayo-Kebbi, les Peuls auraient été mis en déroute jusqu'à la ville de Tréné, au nord est. « Couverts de feuilles tout le long du corps, les Moundang se tapirent et attendirent leurs ennemis. Lorsque les cavaliers peuls s'approchèrent, ils se levèrent brusquement et leur décochèrent des flèches empoisonnées. » (Wassere Joseph,

⁷⁷ ADALA, Hermenegildo, BOU TRAIS, Jean (ss dir.), *Peuples et cultures de l'Adamawa (Cameroun)*, Actes du Colloque de N'Gaoundéré, 1992, Editions ORSTOM et Ngaoundéré-Anthropos, 1993, p. 72.

Léré, 22.04.04). C'est à cette époque que la ville de Léré aurait été fortifiée, comme un petit château fort de brousse, à l'aide de pierres.

Les « Moundang repoussent toute idée de conversion religieuse »⁷⁸, en raison de leur circoncision et de leur « connaissance » de Dieu. En revanche, cette résistance au pouvoir et à la religion de ces « envahisseurs » et cavaliers peuls n'est pas totale. Un emprunt à la culture du conquérant reste visible et le *Gôn* de Léré se met à adopter, dès le contact avec les Peuls des emprunts formels, les *yalla*, les manières vestimentaires, le port de grands boubous et un turban en guise de coiffe⁷⁹. Les chefs montent à cheval lors de leurs sorties traditionnelles, montrant ainsi leur prestige vis-à-vis de leur population mais aussi vis-à-vis du peuple d'Ousmane Dan Fodio, le réformateur de l'Empire de Sokoto dont ils imitent les défilés actuels du nord du Nigéria, à Kaduna ou Kano lors des festivals pour le Ramadan. De son côté, *Gôn čômé III* estime qu'il est avant tout garant des traditions moundang, ensuite musulman et tchadien. Il explique d'ailleurs qu'il a épousé en troisième noce une femme peule afin de « sceller une alliance avec les Peuls », Enfin, si leur admiration pour les Peuls n'est plus à démontrer, il n'en demeure pas moins, que malgré ces emprunts et alliances, nombre de traits, comme par exemple leur relation aux bovins diffèrent. Non seulement certains clans, comme celui du Buffle ont des fonctions spécifiques à la cour, même si les buffles « servent de prestations matrimoniales, aux amendes et aux sacrifices sans pour autant faire l'objet de soins attentifs de la part de leur propriétaires qui préfèrent en confier la garde à des bergers peuls »⁸⁰. En effet, nous verrons plus loin que malgré une plus forte conversion actuelle aux religions révélées, les Moundang continuent de donner une importance particulière à la dot, constituée selon les cas, de 7 à 12 bœufs, ce qui pour les cas de vocation chez les religieuses pose problème, en raison du manque à gagner pour les parents des jeunes filles qui décident de prendre le voile.

⁷⁸ ADLER, A., Op. cit., 1982, p. 19.

⁷⁹ ADLER, A., Op., cit, 1982, p. 20.

⁸⁰ ADLER, A. Op. Cit, 1982, p. 22.

a) De l'islam national vers le Mayo-Kebbi

Après le *yondo* imposé par François Tombalbaye aux populations du sud chrétiennes, un changement a eu lieu. Avec l'avènement du musulman Hissen Habré, d'ethnie gorane, à la présidence en 1982, jusqu'à la prise du pouvoir en 1991 par Idriss Déby Ibno, deux dirigeants nationaux successifs du Tchad furent musulmans. Aussi de nombreux chefs traditionnels, s'ils n'étaient pas encore convertis à l'islam adoptèrent la religion du Coran. C'est le cas de *Gôn Daba III* qui régna de 1964 à 1999, jonglant sur différents registres, jusqu'à sa conversion au luthéranisme, juste avant son décès. Polygame de « grande envergure », son fils Amadou qui lui succède actuellement est né musulman. Mais à quelle confrérie les Moundang musulmans appartiennent-ils ?

Au niveau national, la confrérie de la *Tijaniyya* créée en 1727 au Maghreb par Cheik Ahmat Tidjani prédomine. Dans le Mayo-Kebbi, à la frontière du Nord Cameroun peuplé par de nombreux Peuls et non loin du Nord du Nigéria, c'est la confrérie de la *Sunna Mahamat* importée par le peuple fulani qui a investi le terrain ⁸¹.

En 2007, la ville compte en son centre sept mosquées réparties comme suit : la Grande Mosquée de Léré fait front au palais du *Gôn* dans le quartier central de Guédjoré, tandis que les six autres ont été construites dans les différents quartiers de la commune. Dans le village de Bidang existe un lieu de culte supplémentaire et à Fuli, sur les rives du lac, une grande mosquée partage le territoire avec cinq autres lieux de prières pour les musulmans.

⁸¹ Nous nous excusons du manque d'investigations effectuées sur ce champ, nous devons plus tard approfondir plus en détail l'histoire de l'islam à Léré.



Vue sur le site de Fuli, Léré, juillet 2007.

Au sein de la Grande Mosquée de Léré, tous les vendredis, environ 200 personnes viennent prier. La majorité de l'assemblée est composée d'hommes qui peuvent entrer, tandis que les femmes prient à l'extérieur, ou encore, pour nombre d'entre elles, à la maison. Aja (prénom d'emprunt), la troisième épouse du *Gôn*, Peule, se rend chaque semaine au lieu de culte, tandis que sa coépouse, la première des huit femmes, *Ma-Leere*, préfère rester chez elle la plupart du temps. Avec les cinq prières quotidiennes, les rites doivent être suivis.

Souleymane Bouba, l'Imam fait fonction de *muezzin* et effectue l'appel à la prière dès quatre heures du matin. Il chante en Arabe et appelle toutes les ethnies musulmanes, en majorité les Kanembous, les Arabes, les Goranes, les Zaghawas⁸² et les Peuls présents à Léré. Seules cinq à dix personnes se rendent la nuit à la mosquée pour prier. Les cinq prières quotidiennes ont lieu à 13h30, 15h30, 18h30, 19h30 et 4h du matin. Les fidèles, comme tous les Musulmans de l'Oummah se tournent toujours en direction de la Mecque en Arabie Saoudite. Le vendredi, la

⁸² Pour de plus amples précisions sur les Zaghawas au Tchad et au Niger, voire : TUBIANA, Marie-José, *Survivances préislamiques en pays zaghawa*, Paris, Institut d'ethnologie, 1964, 235 p. et TUBIANA, Marie-José (textes réunis par), *Forgerons du Nord-est du Tchad et de l'est du Niger*, Editions L'Harmattan, PMCT, Paris, 2008, ainsi qu'*Homme Sans Voix, Forgerons du Nord-est du Tchad et de l'Est du Niger*, Textes réunis par Marie-José TUBIANA, Edition L'Harmattan, PMCT, Paris 2008.

grande prière a lieu à 13h. Elle connaît davantage de succès. Les hommes se rassemblent en nombre à l'intérieur de la mosquée, tandis que les femmes restent dehors.

b) La cour : une conversion « politique » à l'Islam

L'actuel *Gôn* de Léré, fils de *Gôn Daba III* est musulman. Sa première épouse, ancienne catholique et fille du *wathiri* de son beau père s'est convertie à l'Islam lors de son mariage. Amadou et *Ma-Leere* sont du même clan, le clan *Moundang Gôn Daba* et sont cousins, issus de germain. Le choix de la première épouse par un futur souverain, malgré l'amour et l'attachement indéniable qui peut les unir, ne s'effectue pas par hasard. La « promesse » doit appartenir à ce clan, considéré comme « royal ». Ce mariage est donc clairement endogamique. *Ma-Leere* explique qu'elle a effectué sa conversion « par diplomatie », car les « brochures » que lui donne l'Imam de la Grande Mosquée de Léré « ne sont pas très claires ». On nous donne les fascicules, mais sans rien expliquer », explique-t-elle. *Ma-Leere*, comme nous l'avons appelée, la « mère ou dame de Léré » préfère d'ailleurs transmettre des messages « subliminaux » à mots couverts ou par voix détournée. Un jour, en juillet 2007, elle insista fortement afin que nous lisions l'ouvrage autobiographique, *Jamais sans ma fille* écrit et publié en 1987 par Betty Mahmoody, une Américaine mariée à un Iranien qui fut séquestrée à Téhéran au sein de sa belle famille. Après lecture, *Ma-Leere* expliqua simplement : « Maintenant, tu sais à peu près ce que c'est que l'Islam, tu as pu le lire. Et moi, telle que tu me vois, je prie toujours Jésus dans mon cœur. » (*Ma-Leere*, Léré, juillet 2007)

Toutefois, la situation est complexe et *Mab-Leere* est loin d'adopter une attitude manichéenne. Même si elle porte un « masque » social musulman et reste intérieurement attachée au christianisme, elle adopte aussi un regard critique sur le christianisme qui « met du péché partout », selon ses termes et « détruit » les traditions utiles, comme les « rites de guérison. » Très instruite, la *Ma-Mor-Yan*, (la « responsable » du « dessous » de la « maison », du « village ») semble si bien connaître tous les registres, musulmans, chrétiens et relevant de la religion moundang, qu'elle peut « jongler » de l'un à l'autre, en gardant son autorité traditionnelle. Elle est d'ailleurs appelée par les habitants de Léré, « l'impératrice des Moundang ». Et ceux-ci disent volontiers que c'est elle qui règne sur le pays, choisissant les nouvelles épouses de son mari

et se comportant avec « un humanisme » respecté de tous. « Ma-Leere est une femme au cœur pur. Elle agit toujours avec justesse et bonté. En réalité, c'est elle qui a le pouvoir ici, elle est notre véritable chef. » (T. K. H., Léré, 15 août 2007.)

B. La fonction d'Imam auprès du *Gõn* de Léré

a) Portrait d'un Imam



« Dès que mon père est décédé, en 1993, *Gõn Daba III* nous a appelés. Il voulait que l'un d'entre nous prenne la place de notre père. À 24 ans, comme j'étais jeune, ma mère a refusé que je prenne la direction de la mosquée. De 1993 à 2000, c'est donc l'adjoint de mon père qui fut Imam. Il est tombé malade en 2000 et *Gõn Cõmé III*, le fils de *Gõn Daba III* qui venait d'être intronisé chef m'a appelé comme les autres marabouts. J'ai remplacé l'adjoint à la prière du

vendredi. Lorsqu'il est mort, *Gõn* m'a appelé et a dit : « On a perdu un père plus un adjoint, voilà le fils. » Je dirige donc la mosquée depuis 2001 jusqu'à aujourd'hui. » (S. Bouba, Léré, 20.07.07)⁸³

El Adji Souleymane Bouba est l'imam de la Grande Mosquée de Léré. Peul, il est né en 1970 à Léré et fils du précédent Imam, originaire de Binder. Son père avait ouvert une *madrassa*, c'est-à-dire une école coranique. Il est mort en 1993 et eut 13 enfants. S. Bouba est le dixième des fils et le seul à avoir repris une fonction religieuse. Ses frères et sœurs sont chauffeurs dans le sud du Tchad, à Moundou, à Doba, éleveurs ou commerçants à la CÉMAC, la Communauté Économique et Monétaire de l'Afrique Centrale. Il a deux épouses et a eu trois enfants, dont deux sont décédés de dysenterie. Sa fille, seule survivante, est âgée de 13 ans. À côté de ses fonctions religieuses, Souleymane Bouba gère aussi un petit commerce de produits manufacturés (batteries, recharges de téléphones portables, ustensiles, bonbons, droguerie, café, lessive etc.) sur la route de Pala, à l'ouest du centre de Léré.

S. Bouba dit ne pas connaître l'âge de ses épouses, plus jeunes que lui. Ce qui importe selon lui, « est de rester entre Peuls ». « On se marie en famille pour qu'elle ne se perde pas, on se marie pas dans le désordre. » explique-t-il (S. Bouba, Léré, 20.07.07). À l'adolescence, il a fréquenté l'« Ecole des Sœurs », dans les bâtiments de l'actuelle mission catholique, à l'endroit où se situe désormais une petite bibliothèque. L'école est fermée depuis une dizaine d'années et a fait place à l'école laïque de la ville, dont les crédits auraient été requis par les prêtres eux-mêmes. Il explique qu'il a fréquenté cette école tenue par des religieuses, ainsi que des enseignants tchadiens et français de 1984 à 1986, car c'était un « bon moyen d'avoir accès une formation de base solide pour l'apprentissage du Français. » Lorsqu'il est passé en classe de sixième, son père lui a expliqué qu'il devait dorénavant payer ses cahiers lui-même. « Alors, j'ai abandonné et fréquenté uniquement l'école coranique. » explique-t-il. (S. Bouba, Léré, 20.07.07)

Souleymane, dont toute la famille vit à Binder, explique que la *Sunna Mahamat* à Léré est une confrérie sunnite en lien avec les confréries d'Arabie Saoudite, pays qui finance les

⁸³ En 2009, à notre retour du Nigéria, nous avons appris que S. Bouba, à peine âgé de 39 ans, avait, à son tour, passé de vie à trépas.

constructions de mosquées dans la région, près des plans d'eau, pour les ablutions nécessaires à la prière. La Grande Mosquée de Léré possède d'ailleurs une coupole et un minaret, conformément aux lieux de culte sunnites. Ayant effectué un pèlerinage à la Mecque en 2003, il est appelé El Adjé. Il n'entend néanmoins nullement s'arrêter en si bon chemin. « Aujourd'hui, je veux me former en Lybie ou bien en Arabie Saoudite. J'ai déposé deux dossiers à N'Djaména, mais pour l'instant, j'attends encore les résultats. » (S. Bouba, Léré, 20.07.07). Avec l'organisation de « campagne d'islamisation », Souleymane estime que la conversion actuelle des Moundang à l'Islam est « dynamique ». « Les Moundang pratiquent bien l'Islam », estime-t-il. « Depuis la construction de la Grande Mosquée en face du tata du *Gon*, en 2003, les Moundang et autres habitants de la commune, comme les Baïnawa et les N'Gambaye se convertissent. « Comme ils voient les musulmans qui prient chaque jour, ils sont contents de venir participer et de s'islamiser ». Selon ses propres estimations, pour l'année 2007, il y aurait eu environ 500 conversions, ce qui dépasse largement l'ensemble de toutes les adhésions nouvelles aux différentes missions chrétiennes. En revanche, il se lamente que la conversion de certains Moundang soit selon lui quelque peu motivée par des raisons loin de toute spiritualité, c'est à dire purement économiques, même si, selon les Moundang, économie et spiritualité sont indissociables.

b) Islam et « tradition moundang » : « On ne peut pas courir deux lièvres à la fois ! »

« Nos enfants peuls ont des colliers avec des “amulettes tout risque contre la sorcellerie”, les maux de jambes et autres maladies, mais certains Moundang, vraiment, font l'Islam et la tradition. Je les convoque, car une personne ne peut pas pratiquer deux religions à la fois. Soit tu vas à la mission catholique, soit à la mosquée, mais tu ne peux pas poursuivre deux lièvres à la fois. La religion, ce n'est pas un jeu. » (S. Bouba, Léré, 20.07.07).



Un musulman à l'église catholique de Léré.

Les amulettes et autres objets protecteurs fréquemment portés par les enfants haoussas et peuls qui pêchent et s'amuse au bord du Lac sont acceptés par l'Imam, mais il rejette les rites locaux de l'ethnie autochtone. Ce ne sont pas les techniques de soin qui sont fustigées, ni les pratiques de préservation du « mal sorcellaire », qui est aussi pris au sérieux par les musulmans, mais les cérémonies annuelles, ainsi que la manière dont se déroulent les funérailles. Par ailleurs, la fréquentation de lieux de cultes différents, comme la mosquée et l'église est interprétée comme un manque de sérieux à l'endroit du fait religieux lui-même. Si pour S. Bouba, qui fait preuve d'une grande tolérance à l'endroit des autres religions, notamment en raison de son enfance passée aux côtés des religieuses et des chrétiens, Dieu a montré plusieurs chemins aux hommes afin qu'ils viennent à lui, la pratique « simultanée ou alternée » de deux religions est inadmissible. La subjectivisation des individus lors du processus de conversion se doit d'être linéaire, tournée vers une seule voie et structurée selon les normes et principes prescrits par les autorités religieuses.

« J'ai aussi interpellé quatre personnes qui allaient à la mosquée et à la messe catholique. Ils cherchent l'intérêt, croyant que si on fait la prière, on doit gagner du n'importe quoi. Certains, je

leur ai dit : « Mes frères, vous êtes islamisés, mais vous ne faites pas la prière, pourquoi ? Ils me répondent alors : « Parce que vous les musulmans, vous ne nous comptez pas. » Ils voulaient de l'argent pour venir prier, je leur ai dit : « Même moi, je n'ai pas de salaire ! » (S. Bouba, Léré, 20.07.07)

En dehors de ce syncrétisme « de coupure » dont Roger Bastide⁸⁴ avait remarqué qu'il séparait en compartiments clos les sphères de l'existence, avant une éventuelle fission, un choix irréversible, ou bien au contraire une fusion inédite créatrice d'un métissage donnant naissance à une autre religion, S. Bouba rejette surtout le lien établi entre l'islam et l'argent. Pour ce musulman de longue date, n'étant pas payé, travailleur à la vocation « bénévole » d'une religion qu'il souhaite perpétuer et entretenir dans la lignée de son père, l'attitude locale jugée « matérialiste », mais curieuse, ouverte et pragmatique est déconcertante. Les Moundang, en effet, semblent « expérimenter » les religions proposées sur le marché concurrentiel local, « à la carte », selon l'expression de Danièle Hervieu-Léger. Aussi, tout comme certains missionnaires, il se montre déçu et triste envers ceux qui, selon lui, semblent « jouer avec la religion. »

c) Polygamie traditionnelle et Islam : des hommes musulmans, des femmes chrétiennes

« C'est vrai que la polygamie Moundang favorise la conversion. Mais l'Islam défend d'avoir plus de quatre épouses. Pour le *Gôn*, c'est différent, il est le chef, il peut en avoir huit. Ici, les quatre premières épouses, on les appelle les *timo*, les autres, en plus, ce sont les *sulabé*. Mais normalement, ce n'est pas conseillé. Le *Gôn*, c'est une exception. Il ne peut pas laisser la tradition Moundang. Chez nous par contre, la tradition Moundang, ce n'est pas intéressant. » (S. Bouba, Léré, 20.07.07) L'Imam établit une distinction nette entre chrétiens et « traditionalistes ». Même s'il concède quelque légitimité au *Gon* d'avoir huit épouses, le double de ce qui est prescrit par l'Islam, il estime qu'il ne « faut pas exagérer ». On pourrait penser que les Moundang, « grands » polygames, ayant parfois jusqu'à vingt épouses (*Gon Daba III* était marié à plus de quatre vingt femmes) s'islamisent avec facilité et font en sorte que leurs conjointes les suivent sur le chemin

⁸⁴ BASTIDE, Roger, *Les religions africaines au Brésil*, Editions Plon, Paris, 1954.

de la religion du Prophète. « Certains sont islamisés, mais pas leur femmes. L'homme s'est islamisé, mais pas ses enfants. Normalement, il faut que toute la famille s'islamise. Mais leurs femmes sont souvent chrétiennes. » (S. Bouba, Léré, 20.07.07) La réalité est tout autre. Les femmes ont le droit de rester, voire de devenir chrétiennes, ce qui dérouté l'Imam Bouba. Il est donc obligé de trancher dans ces conflits matrimoniaux et d'inciter les hommes à convertir aussi leurs épouses. « Par exemple, il y a deux semaines, quelqu'un est venu depuis Poudoué (une petite localité voisine de Léré). Il a dit : « Je suis venu pour l'islam, mais ma femme est protestante. Il veut s'islamiser, mais je lui ai expliqué qu'il faut s'islamiser avec toute sa famille, la femme et les enfants. « Il faut poursuivre ta femme ! Ta femme est protestante et toi musulman, non ! », lui ai-je expliqué. Alors, il a refusé. Il a dit non et il est parti ». (S. Bouba, Léré, 20.07.07).

Encore une fois, ces exemples concernant l'Islam montrent comme les clichés envers les Moundang sont construits sur des représentations simplistes. Si les populations sara, n'gambaye, toupouri, guidar, disent souvent que les femmes Moundang sont de « véritables esclaves », qu'elles effectuent tout le travail et acceptent trop facilement la polygamie, nous constatons avec ce contre-exemple que la religion adoptée par certaines épouses importe et que les préjugés sont trompeurs. Ici, le mari s'adapte et malgré son souhait de rejoindre l'Islam, il ne se risque pas à imposer une autre forme de spiritualité à son épouse, certainement parce qu'il sait qu'elle ne quittera pas son Eglise et sera soutenue. Aussi, pour éviter tout conflit, il ne changera pas de religion.

« Cet homme que je connais ne souhaite pas avoir de problèmes familiaux, il ne dérangera pas sa femme », explique un protestant que nous interrogeons par la suite à ce propos (Isidore, Léré, 23.07.07). Cette appartenance multiple, au cœur même de la parenté, nucléaire ou parentèle (famille élargie aux oncles et cousins, ainsi qu'aux clans) à différentes confessions étonne donc et les autorités religieuses et les populations voisines. Elle est due en grande partie à la recherche de négociation et de compromis au cœur de la famille qui doit rester soudée et unie dans un contexte où un foyer stable et paisible reste la première des valeurs et fondation de l'existence.

d) Le *Kaïgamma* et sa descendance : l'importance de la laïcité au Tchad

Le fils de l'ancien *Kaïgamma* (le « chef des armées » de *Gôn Daba III*), Saleh Kebzabo, ancien député et ministre du président d'Idriss Déby Itno, possède une grande bâtisse en construction à Léré, dans le quartier de *Morpilé*. Musulman, mais monogame, marié à la sœur cadette de la *Ma-Mor-Yang*, l'épouse de *Gôn Cômé III* et fille du Wathiri, il est l'opposant politique au chef qui appartient au parti du président (le M.P.S., *Mouvement Patriotique du Salut*) et a fondé son parti d'opposition, l'U.N.D.R. (*l'Union Nationale pour la Démocratie et le Renouveau*). Dans la concession familiale, tous les jours, sa mère déroule un tapis qu'elle dépose délicatement sur le sol pour s'agenouiller et prier en direction de la Mecque. Personne ne lui adresse plus la parole, mais les membres de la famille présents continuent de converser entre eux. Son fils, chrétien pratiquant suit les séminaires de l'Église Évangélique au Tchad (É.É.T.) à Djaména. Fidèle de l'Église catholique, sa sœur cadette se rend chez les pères et les religieuses de la mission *zab pères*, « chez les pères » et suit la catéchèse en vue du baptême. Grâce, sa nièce, fille de sa sœur aînée musulmane a été baptisée dans l'eau du Mayo-Kebbi par le pasteur évangélique de l'Assemblée Chrétienne au Tchad, (A.C.T.). La petite sœur de Grâce, Esther, elle, se dit très intéressée par les Témoins de Jéhovah. Lorsque nous évoquons cette diversité des religions au cœur de son foyer avec le chef de famille, Saleh, ce dernier déclare que « le Tchad est un État laïque, que les Moundang sont des gens autonomes et qu'ils ont le droit d'adopter la religion de leur choix » (S.K., Léré, 28.07.02). Sa famille est donc tellement « laïque » qu'elle a mené à la pluralité, imposant la tolérance comme loi. Ainsi, presque toutes les religions de Léré sont représentées : l'Islam, le catholicisme, les Évangéliques avec l'É.É.T et l'A.C.T. ainsi qu'une Église parabiblique, les Témoins de Jéhovah.

e) Le *Djõnré* et le ramadan : un calendrier lunaire, plusieurs rites antagonistes

« Avec les chrétiens, il n'y a pas de problème. Mais la tradition, si. Le ramadan, on le fait. Mais eux ne le font pas bien ». Bouba estime que les rites païens ne sont « pas intéressants ». Si les prescriptions à la monogamie chrétienne entrent en concurrence avec l'Islam, les rites et les croyances chrétiennes sont moins décriés que les rituels traditionnels. Pourquoi ? À Léré, le ramadan se base sur le calendrier lunaire traditionnel tandis que les Chrétiens ont adopté le

calendrier solaire. Deux calendriers coexistent donc. Le ramadan des Moundang, qui va de *Fîŋ Moundang* (septembre-octobre, premier mois de l'année, car marquant le début de la saison sèche et le début des récoltes) et *Fîŋ Deb Lii*, au mois de août-septembre (fin de la saison des pluies) a lieu en même temps que *Fîŋ Deb Lii*, le « mois des Grands » qui prépare *Fîŋ Moundang*.

En 2007, les habitants de la ville ont fêté *Fîŋ Moundang* au mois de novembre, mais le Mois de *Fîŋ Deb Lii* a commencé le 12 août. Là, les sifflets en argile, représentant le sexe masculin approprié pour un temps par la jeune gente masculine des nouveaux initiés ont marqué la fin du *Djonré*, l'initiation masculine en brousse qui a eu lieu pendant les vacances scolaires, en juillet-août. Et les jeunes initiés, musulmans ou chrétiens ont alors montré haut et fort qu'ils étaient devenus de « vrais hommes », revenant de brousse vêtus d'une tunique verte, la tête rasée, portant fièrement leur nouvelle identité, sifflant les femmes et les enfants avec leur petit sifflet. Les musulmans non moundang ont vu d'un très mauvais œil cette initiation.

« C'est tout à fait païen, ces jeunes étaient seuls en brousse avec des masques et on leur a fait on ne sait quoi !!! Le ramadan commence bientôt et c'est le désordre. » (Ousmane G., gorane installé à Léré, professeur de mathématiques Léré, 14.07.07) En effet, ce rituel nommé *da-dele-tetakeré*, « sauter haut, danser-vagin » nom donné « à l'instrument que *pulia-za-wi* (le dignitaire du clan Kizéré, les premiers occupants, chassés par Damba, dignitaire ayant la charge du feu) et quelques grands de son clan confectionnent : un sifflet d'argile qui a exactement la forme – si la taille est quelque peu exagérée – d'un pénis et qui donne un son extrêmement strident »⁸⁵. Ceci annonce le début du rituel de début de la fête du Nouvel An moundang, *Fîŋ moundang* à la fin de la saison des pluies, fête qui est toujours d'actualité, du moins en 2007. Mais d'autres se montrèrent plus conciliants : « Qu'ils soient initiés à la tradition ne les empêchent pas de devenir ensuite de bons musulmans, on peut trouver des compromis » (Deurobé Yangalbé, Léré 14.07.07). Diplôme, le *za-sae*, un « dignitaire de la cour », « notable » musulman voit quant-à-lui tout intérêt à trouver des solutions d'entente entre les différents rites religieux. (Deurobé Yangalbé, Léré 14.07.07)

⁸⁵ ADLER, A., Op. cit., 1982, p. 108.

f) Des femmes et des masques : une dynamique interne insoupçonnée

« Ici, c'est un domaine interdit aux femmes », nous explique Yangalbé, un jeune garçon nous montrant du doigt le *mor-yânné*, un bois sacré au sud-ouest de la ville. « Si vous pénétrez à l'intérieur, vous pouvez recevoir des coups et mourir. ». Et toutes les jeunes filles ont-elles respecté cet interdit ? Il semble bien que non. Selon un mythe recueilli par Alfred Adler⁸⁶ une fillette dénommée Sarkoya, curieuse et intrépide se serait rendue un jour de *Djônéré* dans le *Mor Yâné* afin d'observer de jeunes initiés en train de réparer leur masques. Le *pab-yâné*, le maître de la circoncision décida de la mettre à mort. Et quelques jours plus tard, un nouveau masque fit son apparition, avec l'esprit de Sarkoya. On le nomma *ma-bii*, la « mère de l'eau » et elle est devenue le masque du clan-Dwé, du nom de la petite localité située sur les flancs de la colline au sud de lac de Léré, Doué. Elle représente le lac et possède la réputation d'être la plus « terrible » des *myyu*, des masques femelles. Cet exemple révèle que la frontière masculin/féminin n'est pas si imperméable. Sarkoya n'est pas « totalement tuée », mais sacrifiée et son esprit demeure sous la forme d'un masque, qui est un statut privilégié. Un autre récit, que nous avons pu personnellement recueillir révèle que les femmes Moundang, malgré des propos exogènes, provenant d'autres populations voisines des Moundang, ne sont pas aussi « esclaves et soumises à leurs hommes », que veulent le faire croire les N'Gambaye, Toupouri, Sara ou Lélé.

L'un de nos interlocuteurs expliqua un jour que les circonciseurs du *Djônéré* ne sont pourtant pas tous des hommes. Son grand-père aurait été initié par une femme, la terrible *Mab-Kyâh* :

« Dans les années 20-30, Payânné, l'un des maîtres des masques n'avait qu'une unique fille. Un *pa-yânné* doit toujours initier son fils aîné pour lui transmettre les techniques de la circoncision. Face à ce dilemme, il alla consulter le *Gôn* de Léré et les *za-sâe*. Ils se réunirent et décidèrent d'initier la fillette afin qu'elle devienne un homme, non pas biologiquement, mais socialement et spirituellement. Ils la menèrent en brousse, puis la lièrent sous de grands arbres. Vierge, elle n'avait pas eu ses premières menstruations. Elle resta avec les autres et eut la possibilité d'observer le déroulement du rituel. Les circonciseurs dégagèrent le prépuce du pénis de chaque garçon. Les masques entouraient l'assemblée qu'ils protégeaient comme de petits

⁸⁶ ADLER, Alfred, *La fillette amoureuse des masques*, in *Journal des Africanistes*, 1989, 63-97.

soldats. *Mabkyàh* ne put voir cela « libre », mais couchée dans sa prison de liens. À l'aide d'herbes, d'écorces, et de racines et de paroles sacrées, les « maîtres de la brousse », lui firent des décoctions. Un autre esprit prit dès lors possession de son corps. Elle se mit à parler, à agir comme un homme et adopta également l'« intelligence » des hommes. Elle se maria et eut un fils, nommé *Kyàh* et on la nomma *Makyàh*, la « mère de *Kyàh* ». Dotée d'une grande autorité, son initiation acquit progressivement une belle réputation.

Le succès de cette maîtresse d'initiation n'alla pas sans quelques rivalités. *Za-čoki*, un « responsable de la brousse » et autre « maître circonciseur », résidant dans la commune de Guélo, en prit ombrage. Jaloux du pouvoir qu'elle exerçait, il créa une société secrète, utilisant la puissance des « fétiches » afin de lui nuire. Au mois de mai, au début de la grande saison des pluies, pendant que les enfants étaient en brousse, *Makyàh* tenta de traverser le marigot à l'endroit de Guégou-Bipéré. Ce lieu ressemble à une petite rivière pour les enfants. Mais, au lieu de descendre de manière habituelle, le cours d'eau remontait. Elle repartit donc en brousse afin d'alerter les autres : « Ne buvez pas et ne traversez pas la rivière ! » ordonna-t-elle. Le Mayo-Kebbi remonte du mois d'août jusqu'à septembre vers la Bénoué. Et de mi juin à juillet, pendant la saison des pluies, l'eau se déverse dans le lac de Léré. Ses ennemis avaient changé le cours de l'eau afin que les enfants circoncis par Mah-*Kyàh* se noient. Par là-même souhaitaient-ils détruire son œuvre et montrer qu'aucune femme ne pouvait dépasser les hommes. Alors, *Mabkyàh* a dépassé (*kal*) les hommes et prié Masin, Dieu dans ses paroles. Elle l'a imploré en marchant, cherchant un remède pour inverser le mouvement des eaux. Ayant réussi l'opération, tout le monde reconnut qu'elle était finalement bel et bien un homme et un véritable maître de circoncision digne d'être respecté et admiré. » (K. R., T. K. H., A. M., Léré, 22/04/04 et Léré, 27/06/07.)

Ce mythe indique que la frontière entre hommes et femmes, si elle comporte des règles, offre donc aussi des exceptions. Claude Lévi-Strauss avait postulé que les sociétés à masques et à totems sont « froides » et « cycliques » et n'aiment guère le changement et la dynamique. Pourtant, même si l'exemple de Mahkyàh participe de faits rares, force est de constater que les rôles sociaux entre hommes et femmes ne sont pas si statiques et fixés et qu'une certaine forme de plasticité préexiste à l'introduction de l'Islam et du christianisme, cette dernière religion étant

considérée localement comme un élément émancipateur de la condition féminine. Avant l'arrivée du christianisme, avec la seule présence de la religion locale et de l'Islam, une femme avait bien réussi à obtenir un pouvoir « masculin ». La division des sexes en pays moundang est donc plus « poreuse » et souple que les *a priori*, même dans le champ dit « traditionnel ».

Cet exemple dévoile aussi qu'il y aurait une « transmission » d'esprit sur un corps. C'est pourquoi certains Moundang, au fait des secrets de la circoncision, considèrent que les masques et les hommes qui les portent sont possédés par des esprits, inconscients, parlant une langue différente. « Ils agissent par les esprits qui se manifestent à travers eux. S'ils étaient conscients, ils ne tueraient pas ainsi, « sans pitié », explique un homme. (T.T.H., Léré, juin 2007) Néanmoins, le *'zuri*, l'« esprit d'ancêtre », ne peut posséder un homme que lorsque celui-ci a revêtu le masque de fibres noircies. « Ce sont des esprits d'ancêtres revenus sous cette forme matérielle afin de faire régner une certaine peur, nécessaire au maintien de l'ordre social », expliquent nombre de nos interlocuteurs masculins. Ils effectuent la distinction entre ce qui relève du support matériel, corporel, et l'« esprit ». Il semble d'ailleurs que c'est là le point commun ou « pont cognitif » qui permette à la notion d'Esprit Saint de s'imposer comme un garant « supérieur » et protecteur relativement à tous les autres esprits chez les Moundang.

« Les hommes sont toujours initiés par des *pa-yänné* ou des *pa čoki*, les maîtres des *'zuri*, les *muyu* ou *mundere*. Et quand l'esprit entre dans le corps, le porteur du masque entre en transe, il n'est plus en lui. » (K. H. T. Léré, 22/04/04).

En temps ordinaire, il arrive aussi parfois qu'un masque rende visite au maître d'une concession, le *pah-pičele*. « Quand un *mundere*, un masque mâle vient chez nous, on doit lui faire les louanges de son clan. La femme du ménage apporte unealebasse remplie d'eau, elle traverse la cour de la maison, elle se courbe et verse l'eau vers le masque. Puis, elle se retourne et doit rentrer dans la maison, sans jamais regarder le masque, car elle est une *gayay*, (littéralement : « rentre/va à la maison/village ») une non-initiée. Le *mundere* d'ailleurs, ne rentre jamais dans la case des femmes, excepté si elle est ménopausée depuis longue date. Une femme qui est ménopausée est déjà consacrée, elle n'est plus vraiment une femme. » (K. H. T., Léré, 23. 04. 04). Et par ailleurs, lors de la fête du Youngou, les femmes se déguisent en hommes afin de réitérer le

rôle de soutien qu'elles ont joué au sein des résistances face aux Jihad des Peuls d'Ousmane Dan Fodio.



Femmes moundang imitant les guerriers moundang à M'Bourssou lors du rituel de réitération de la résistance face aux Peuls, le Youngou.

g) De l'ancienne animosité envers les Peuls à la crainte des Zaghawa

« Avec les Peuls, nous nous entendons très bien. Ils nous respectent, et nous nous connaissons. Mais les Zaghawa et les gens du Nord, eux nous méprisent. Leur Islam est agressif. » (T.K. Léré, 18.07.06)

L'Islam a connu une forte croissance dans le Mayo Kebbi, non seulement en raison de la présence commerçante des Peuls et des Haoussas, mais aussi de l'installation de membres des populations du Nord, Goranes, Arabes et Zaghawa, l'« ethnique » du président actuel, à des postes de police, d'administration et de douane. En 2002, c'est Amadou *Gôn Cômé III* qui aurait ordonné la construction de la mosquée devant l'entrée de son palais. Certains y voient la volonté affichée de marquer symboliquement l'alliance entre Moundang et Peuls, qui ne sont pas originaires du

nord de la nation tchadienne, mais des régions du nord du Nigéria et du Cameroun et de clore ainsi l'antagonisme historique.

« Mon époux l'a fait ériger afin de sceller son alliance avec les Fulbes. » (*Ma-Leere*, 23.04.04)

Toutefois, les Moundang (chrétiens) perçoivent la présence des « gens du Nord » comme une forme « d'occupation et de colonisation zaghawa » (T.K.H. et R.K., Léré, 17.07.07) L'un protestant et l'autre catholique estiment que les dons financiers de l'Arabie Saoudite pour la construction de mosquée et la conversion locale sont des formes de prosélytisme mercantiles. Nombre de Moundang considèrent également le bâtiment comme un cadeau direct de l'Arabie Saoudite. Feu Yangalbé Passiri, professeur d'histoire, déclare en 2004 que « même si les Musulmans veulent les séduire avec des cadeaux, les Moundang restent eux-mêmes. Si le roi est musulman, c'est plus par accord implicite » (Passiri, Léré, avril 2004). L'ancien antagonisme envers les Peuls s'est donc déplacé vers les « gens du Nord ». Si l'Islam est craint, c'est qu'il représente une forme de menace d'hégémonie politique sur le petit royaume et dispositif politico-religieux Moundang. Est-ce la même crainte qu'inspire le christianisme ? Les Moundang ont-ils cette même « appréhension » des chrétiens, cette peur perceptible qu'ils n'éprouvent pas face aux Peuls, mais face aux musulmans du Nord, héritiers des empires esclavagistes du Kanem Bornou (IXe siècle), du Barguimi et du Ouaddaï fondés tous deux au début du XVIIe siècle, empires puissants qui effectuèrent de violentes razzias d'esclaves au sud du pays ?

CHAPITRE II

L'Église Fraternelle Luthérienne au Tchad : un Américain au Sahel

Introduction : de la royauté sacrée au protestantisme luthérien

Une passerelle pour l'analyse du lien entre royauté et christianisme pourrait être la conversion au protestantisme luthérien du précédent roi, *Gôn-Daba III*, qui fut l'acteur principal de l'étude consacrée par Alfred Adler à la royauté moundang⁸⁷. Ce chef traditionnel s'est fait baptiser par les luthériens quelques années avant son décès. Grand polygame, avec quatre-vingt épouses et une centaine d'enfants, la légitimité de sa conversion est ainsi explicitée par le pasteur de l'Église Fraternelle Luthérienne : « Bien sûr qu'il vécut dans le péché, mais si nous l'avons converti, c'est parce qu'avant, il ne connaissait pas l'Évangile. Ayant accepté la « Bonne Nouvelle » dans son cœur, nous l'avons baptisé. » (E., pasteur de l'Église Fraternelle Luthérienne au Tchad de Léré.) Quelle est l'origine de cette Église venue du Minnesota et de son pasteur mi américain, mi norvégien ? Première « station missionnaire » en pays moundang, quels furent ses liens avec la *Sudan United Mission* que nous avons présentée en partie introductive ? Quelles stratégies prosélytes a-t-il adopté dans un contexte colonial français ? Permet-il aux autres missionnaires qui lui succédèrent, en transcrivant la Bible en langue locale avec la « politique des langues » de perpétuer le travail missionnaire ? Les Moundang adoptèrent-ils tous son nouveau système de pensée religieux ? Est-il à l'origine d'une forme de « diabolisation » des rituels locaux ? Ou bien au contraire, son arrivée et sa nouvelle « doctrine » provoquèrent-elles une forme de violence symbolique et une fuite des Moundang devenus luthériens au Nigéria ? Certains acteurs locaux, tels que les catéchistes convertis à sa cause, au lieu de fuir ou de s'opposer, négocièrent-ils ? La mission eut-elle un « impact » sur les rapports de forces entre cadets et aînés, les plus

⁸⁷ ADLER, A., Opus cité, 1982.

jeunes se réappropriant la politique des langues tel un outil social et politique ? Enfin, l'écriture, dans cette société moundang à prédominance orale fut-t-elle un facteur de construction identitaire, marquant le début d'un « grand partage », qui même s'il est critiqué, existe toujours chez les Moundang, dont nombre d'Anciens ne « connaissent ni lire ni écrire », selon leur propre termes ?

A. Aux origines de la conversion royale : malentendus initiaux entre Monseigneur Y. I. Kârdal et les Moundang

Nous avons vu que *Gõn Daba III*, père de l'actuel *Gõn*, était musulman, bien que les Moundang aient opposé une résistance farouche aux peuls, mais qu'il restait animiste, « roi sacré » et grand polygame. Que s'est-il passé pour qu'il accepte « Christ » avant sa mort ?

Rappelons que le « mythe de fondation » de la population Moundang révèle une structure duelle : Damba, un étranger issu de la population Guidar, fils de chef, fuit à l'issue d'un conflit qui l'oppose à ses frères. Il scelle une alliance avec des femmes rencontrées en brousse, en leur donnant de la viande en échange d'eau. À partir de la « fuite » (au lieu de l'opposition ou d'une éventuelle négociation politique avec les siens) se fonde une autre population, les Moundang. Damba s'allie avec les chefs de terre sur les rives du Lac de Léré. Les autochtones lui donnent en échange leurs filles. Le don de nourriture et de femmes, monnaie d'échange par excellence, devient principe d'alliance et de négociation.

Mais si ce mythe est souvent évoqué par les habitants de la région, ils estiment que c'est l'origine de leur peuplement, non l'origine du monde. Un autre récit, très courant dans cette région évoque la création du monde : au commencement, le Ciel et la Terre étaient collées, si bien que les hommes devaient se courber pour piller le mil. Un jour, une femme se leva et brandit son pilon trop haut. C'est ainsi que le ciel s'éloigna de la terre. Ces histoires qui démontrent surtout que les Moundang ont la notion de « l'événement » et du temps linéaire, avec des changements et des ruptures qui ne font pas référence à Dieu, comme dans la Genèse. Toutefois, les premiers anthropologues des religions ont beaucoup insisté sur le fait que les sociétés autrefois appelées

« primitives »⁸⁸ n'avaient pas la notion du temps « historique » et que leur religion était « cyclique ». Mus par des préjugés chrétiens, ces penseurs pensaient que la Bible et toutes ses « péripéties » avaient introduit la notion d'histoire linéaire en Occident, ainsi que l'idée d'une progression et d'une évolution des sociétés, passant par trois stades, la « sauvagerie, la barbarie et la civilisation ». Pourtant, les Moundang sont loin d'ignorer la dynamique sociale et l'« événement », comme nous le verrons. La rupture et les changements existent en dehors des monothéismes.

Par ailleurs, le dispositif religieux moundang, *zab masèŋ*, « les gens/vers (de) Dieu », prend en compte, si on considère la langue, la croyance en un être supérieur, *Maseŋ*, « Celui ou celle qui est en haut », « dans le ciel » comme chez les Hadjeray, *Wasa vitto* chez les Saba. « *Wasa vitto* est le dieu d'en haut qui habite, disent les Saba, dans le Ciel »⁸⁹. Aussi, dès 1920, avec le luthérien Kårdal, parti de Léré en 1971, l'Église Fraternelle Luthérienne a « travaillé » la société moundang par ses injonctions à la « rupture ». « La rencontre d'univers religieux hétérogènes, avec le socle cognitif sur lequel ils s'appuient, et les formes sociales et politiques qu'ils portent ou amènent avec eux (...) produit nécessairement de nouvelles configurations sociales, ainsi que des réponses culturelles »⁹⁰. D'après les témoignages recueillis sur le terrain, *Gôn-Daba III* est sollicité, tenté d'être séduit par les chrétiens depuis fort longtemps : bien que polygame, et non des moindres, avec près de 80 épouses et plus d'une centaine d'enfants, ne pouvant presque pas sortir de l'enceinte de son palais, il recevait régulièrement à tour de rôle, les représentants du clergé local, prêtres et pasteurs, qui lui parlaient des Évangiles et tentaient selon leurs termes, de lui « expliquer la bonne nouvelle ».

« *Gôn Daba III* est mort en 1999, mais quelques années avant sa mort, il s'est fait baptiser. Il était très malade et il a appelé les Chrétiens », explique le pasteur de l'église luthérienne. Ce sont

⁸⁸ TYLOR, Edward, Burnett, *La civilisation primitive*, 1976-78, 2 Volumes. A la fin du XIXe siècle, E.B. Tylor fonde une théorie de la « religion primitive », avec pour stade premier « l'animisme ». Il estime que l'homme, à partir du souvenir de ses rêves, attribue une âme aux êtres vivants.

⁸⁹ VINCENT, J.F., *Le Pouvoir et le Sacré chez les Hadjeray du Tchad*, Editions Anthropos, Paris, 1975, p. 20.

⁹⁰ BLANCHY, Sophie, RAKOTOARISA, Jean-Aimé, BEAUJARD, Philippe (dir.), *Les dieux au service du peuple. Itinéraires religieux, médiations, syncrétisme à Madagascar*, Paris, Editions Karthala, Collection « Religions contemporaines », 2006, p. 8.

finalement les Luthériens qui le confesseront de ses péchés, parole performative qui doit précéder la conversion pour les Protestants. Selon le pasteur actuel de cette église, un Moundang de Torrock, « qu'il ait été polygame, ce n'est pas là le problème, il ne connaissait pas la Lumière avant. » La persistance de ses pratiques traditionnelles, antagoniste à l'esprit des évangiles, n'entame en rien la volonté, voire la ténacité d'évangéliser les hommes. Par ailleurs, il est aussi question d'une forme de « dépassement » lié à une autre nouvelle idéologie et philosophie que proposent les Évangiles. La force et la domination du message christique est de prendre en compte le temps comme une donnée propre à l'individuation du sujet. L'ignorance supposée du « chef » est un atout. « Salomon avait tant de femmes... Oui, comme le *Gõn*, il était polygame... mais le Nouveau Testament est venu après l'Ancien Testament... et Jésus et sa lumière ont montré une autre voix. » estime un pasteur luthérien. Il peut donc se convertir, c'est à dire « demander pardon » d'avoir été dans le péché, car il ne connaissait pas la lumière, n'avait pas été pénétré par l'Esprit Saint, le *te'yak matedandang*, », clarifie le pasteur. La parole des Évangiles se transmet donc par le souffle, *te'yak*, signifiant « esprit, souffle, air » qui est « clair » *dangdang* « ce qui est clair, pur, sacré, saint ».

Cette conversion royale marque clairement une rupture à la fois pratique et symbolique dans la société moundang. En convertissant le représentant de tous les Moundang, les Chrétiens ont opéré à la fin des années 1990 une percée symbolique et politique considérable dans le champ traditionnel et l'espace public Lérois. Sa première épouse, mère de *Gõn Cômé III*, est restée luthérienne. Lors des funérailles, elle explique qu'elle ne peut, en tant que chrétienne cautionner et prendre part aux cérémonies traditionnelles qui ont lieu. Elle reste en retrait.

B. Stratégies missionnaires originelles :

a) La mission à Léré, première station missionnaire évangélique du Tchad : un travailleur de Dieu américain en contexte colonial français

C'est au Nigeria que la communauté d'origine norvégienne, l'Église Fraternelle Luthérienne à Gergus Falls situé dans l'Etat du Minnesota aux Etats-Unis, envoie en 1918 ses premiers missionnaires encadrés par la *Luthern Brother World Mission*⁹¹.

Accueillis sur place par la *Sudan Interior Mission* (SIM) mais rencontrant de nombreuses difficultés, dès 1920, les luthériens Revne Berge et Yetmuund Ivarsen Kaardal se dirigent respectivement, via la voix fluviale de la Bénoué, vers le Nord-Cameroun et le Sud du Tchad, territoires de l'Afrique Equatoriale Française. À cette époque, cette Eglise de taille modeste aux Etats-Unis (5000 membres environ) rencontre par l'intermédiaire des ses deux représentants missionnaires plusieurs populations et territoires distincts, des Guiziga à Maroua, Mousgoum à Pouss et Maga, Massa de Yagoua, Toupouri à Fianga, aux Moundang de Kaélé et Léré. Officiellement établie en 1923, la mission Fraternelle luthérienne étend sa juridiction depuis la partie Est de la région de Maroua, la région de Garoua et l'ouest du Tchad, « circonscription délimitée par décision du Grand Conseil Administratif de l'Ordre, en 1934 »⁹². Elle correspond aujourd'hui au territoire d'implantation de l'*Église Fraternelle Luthérienne au Tchad* (É.F.L.T.) et de l'*Église Fraternelle Luthérienne* au Cameroun. (É.F.L.C.) L'établissement de stations missionnaires obéit à une double contrainte locale, relevant de deux sphères politiques : celle de l'autorité « traditionnelle » locale et celle de l'Etat colonial français. Y. I. Kårdal reçoit ainsi l'autorisation du représentant politique de la population, ici le *Gon* de Léré, *Gôn Cômé III* qui l'autorise à établir sa mission dans le quartier de *Guédjoré*, le quartier des Guidar, l'ethnie d'origine du souverain, à proximité de son palais, « afin de « garder un œil sur ses activités »⁹³. En ce qui concerne sa relation avec l'État Français, il attend quatre ans une autorisation de la part de l'administration, qui depuis la fin de la « guerre de 1914-1918 » et « après le traité de Versailles » et « la création de la Société des Nations » a perdu « la possibilité de s'opposer à la création de missions chrétiennes. »⁹⁴ Par ailleurs, la position d'enclavement du Tchad justifie le retard pris dans sa

⁹¹ MESSINA, Jean-Paul et VAN SLAGEREN, *Histoire du christianisme au Cameroun, Des origines à nos jours*, Karthala-Clé, Paris, 2005, p. 107.

⁹² Cultes Missions Religieuses APA 10-162 / A, Maroua, Région du Nord Cameroun.

⁹³ W.J., dignitaire de la cour du souverain de Léré, Léré, 24/08/07.

⁹⁴ CHAPELLE, Jean, *Le peuple tchadien, ses racines et sa vie quotidienne*, L'Harmattan et A.C.C.T. 1980, p. 156-157

« conquête » par les puissances occidentales, qui, fortes de l'expérience des autres colonies, ont acquis la certitude que les missionnaires ne travaillent pas aux mêmes objectifs qu'eux⁹⁵. Aussi les missions établies feront dès les années 1920 l'objet d'une étroite surveillance administrative⁹⁶. Le principal souci de l'administration est de veiller à ce que les missions chrétiennes ne favorisent l'esprit de rébellion et, comme le note cet administrateur, que les populations colonisées soient instruites « par des missions chrétiennes des principes de respect et d'obéissance à l'Autorité établie » remarquant que « les autochtones chrétiens se font remarquer par leur déférence à l'égard de l'Administration et par un loyalisme envers la France »⁹⁷. Par ailleurs, l'agent colonial note que les activités des missionnaires américains ne concernent ni l'enseignement, ni les « œuvres d'assistance », ni les « œuvres sociales et économiques » et seules les activités purement « religieuses » sont observées.

⁹⁵ Ainsi, Fernand Foureau, chef civil de la mission saharienne « Foureau-Lamy » (1899-1900), s'exprime en ces termes : « si l'on veut faire quelque chose de profitable et de durable dans les pays traversés par la mission saharienne, il faut (...) s'attacher avec soin à éloigner partout les missionnaires chrétiens à quelque église qu'ils appartiennent. L'action des missionnaires, intransigeants et aveugles par éducation et par destination, a toujours été néfaste dans nos colonies (...) et il est mille fois préférable de laisser les populations de nos diverses colonies pratiquer en paix leurs religions respectives. On doit leur éviter les ennuis que leur causent toujours les efforts de prosélytisme des missionnaires chrétiens. » (F. Foureau, in *Documents scientifiques de la mission saharienne*, t. 2, pp. 1169-1170.), cité par CHAPELLE, Jean, Opus cité, 1980, p. 156.

⁹⁶ « Enquêtes sur les missions religieuses Garoua », 10.02.1947 (Référence circulaire n° 66 cf/APA du 10-2-47) intitulé « Influence intellectuelle, morale et spirituelle des Missions », Archives Nationales à Yaoundé.

⁹⁷ « Enquêtes sur les missions religieuses Garoua », 10.02.1947 (Référence circulaire n° 66 cf/APA du 10-2-47) intitulé « Influence intellectuelle, morale et spirituelle des Missions », Archives Nationales à Yaoundé.



Collège Kârdal à Léré dans la partie nord de la ville

b) Travail missionnaire sur fond de « raison graphique »

La politique des langues : transcription de la bible en langue vernaculaire

La politique et les orientations stratégiques pour l'évangélisation ne s'effectuent pas en amont de l'envoi des missionnaires. Dans le cadre de la mission luthérienne, une fois sur le terrain, les missionnaires « improvisent » de manière pragmatique. Par le jeu de l'« essai erreur », Kârdal tente au début de son installation d'apprendre le Fulfulde, la langue véhiculaire utilisée dans les échanges commerciaux au Nigéria et Nord-Cameroun, tout comme dans de nombreuses régions d'Afrique de l'Ouest. Il ignore que les Moundang, tout comme les Toupouri voisins de Fianga ont un contentieux important envers les Peuls. Au cours du XVII^e siècle, lors du *Jihad* d'Ousmane dan Fodio, ils sont les seuls à résister. Comme nous l'avons vu, circoncis et adeptes d'une religion à caractère monothéiste (un Dieu du Ciel, *Masèŋ*), les Moundang à l'heure actuelle gardent une forme de défiance envers l'Islam, même si certains auparavant purent s'islamiser afin de connaître le Coran et qu'aujourd'hui, la conversion favorise l'inscription dans un réseau marchand. Le missionnaire américain d'origine norvégienne apprit donc en vain la langue peule avant de se résigner à aborder la langue nasale locale aux nombreux homonymes. À l'instar des autres missionnaires luthériens au Nord-Cameroun qui n'ont ouvert aucune école, le pasteur ne

parvient pas à attirer un grand nombre de fidèles. Dans ce contexte, tout comme son homologue au Nord-Cameroun, le pasteur Revne Berge qui étudie la langue Massana (Massa) et le Fulfulde, Y.I. Kârdal entreprend de transcrire la Bible en langue phonétique moundang. Le pasteur maîtrise mal le Français⁹⁸ mais s'attelle à une tâche fastidieuse. Il entreprend de transcrire en priorité les phonèmes locaux. *ĉômé*, soleil se prononce « tchomé » avec un accent tonique sur le « o » et *yîŋ*, « esprit » se dira « ching ». En ce qui concerne les nasales, « Moundang » est transcrit avec un « g » final (Moundang), en raison de la similitude avec le son français « an » qu'il associe à la prononciation du mot « sang »⁹⁹. À chaque terme français, il joint un mot Moundang¹⁰⁰. Le « g » final ne se prononce pas et l'on peut imaginer que l'origine anglo-saxonne, voire norvégienne du pasteur, pour qui le son « an », se dit « ane » est à l'origine d'une erreur de transcription¹⁰¹. Ce dispositif graphique incluant un syllabaire *mo kee o* : « tu dois lire » lui permet d'accomplir ensuite, avec l'aide de catéchistes Moundang, la première traduction de la Bible en langue vernaculaire au Tchad. Aujourd'hui, les nouveaux missionnaires sont étonnés de voir de très vieilles dames, lunettes au nez, lire la bible dans leur langue maternelle. Différents facteurs concourent à ce fort taux d'alphabétisation : après avoir servi les intérêts de la France durant la deuxième guerre mondiale, le *Gôn Saboulba* crut bon d'alphabétiser la plupart de ses sujets pour qu'ils sachent lire le français. Il encouragea donc la création d'écoles dans sa ville et dans les villages dépendant de son contrôle.

‘Be Faa cin defuu ge kaa kesyil mana. Yohana 1, 14.’

« Et le verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous. » Jean, I, 14.

⁹⁸ « Tous sont de formation américaine et parlent très mal notre langue. Ils disposent de faibles moyens financiers. » APA 10-162 / A Cultes des missions religieuses – Garoua, 10.02.1947, Région de la Bénoué, subdivision de Poli, Enquête sur les missions religieuses, Archives nationale à Yaoundé, p. 5.

⁹⁹ Observations effectuées à partir des archives de Kârdal, conservées à Association de la Littérature Moundang, Léré.

¹⁰⁰ La langue moundang appartient au groupe linguistique chari-oubanguien, selon la classification du travail linguistique de Stefan Elders. Conf. ELDERS, Stefan, *Grammaire Mundang*, Research School of Asian, African and Amerindian Studies, Universiteit Leiden, 2000.

¹⁰¹ A la suite d'une remarque du linguiste Henry Tourneux à Maroua, nous avons cherché à comprendre d'où provenait ce « g » final. Les archives nous ont indiqué cette piste qui demeure toutefois une simple hypothèse.

« La performance qui consiste à maîtriser l'écriture, à déchiffrer des signes graphiques et à les traduire en parole, paroles de l'Autre absent, mort ou imaginé qui se déclinent par la voix du maître de l'écriture, est proprement une performance magique, dans tous les sens du terme »¹⁰².

Cette transcription de sons sous la forme graphique inaugure une nouvelle période. Désormais, les Moundang pourront « voir » matérialisé leur mode oral de communication et accéder à la compréhension des Ancien et Nouveau Testaments. « Pour Kârdal, seule la Bible comptait », se souvient un dignitaire de la cour¹⁰³, non sans lui reprocher d'avoir freiné voire empêché, pour certains, leur scolarisation. Un ascétisme quant à la condition « matérielle » lui est également attribué. Suivant les paroles du Christ : « Heureux les pauvres car ils sont plus proches du royaume de Dieu », les pasteurs Tchadiens de l'Entente Évangélique, É.M.M.É.T.¹⁰⁴ attribuent aujourd'hui le « retard » du pays en matière de développement au rôle joué par les premiers missionnaires, dont Mgr Kârdal et les Baptistes du sud du pays focalisés sur la Bible. Cette conception austère et « bibliciste », tranche comme nous le verrons dans la troisième partie de cet exposé, avec la nouvelle approche des évangéliques qui n'hésitent pas à joindre au prosélytisme des objets de consommation de masse, liés à la notion de loisir, de jeu et d'abondance, reliant certains plaisirs « terrestres » et « mondains » aux conceptions chrétiennes. Et en effet, le missionnaire luthérien s'opposa clairement à la fréquentation de ses fidèles de l'école de l'administration française, « qui ainsi s'éloigneraient des voix de Dieu » et plus explicitement selon les termes actuels « développe l'esprit critique ». Dans ce contexte Kârdal fait figure de paradoxe : par son travail, il développe le système graphique, tout en voulant contrôler et réduire ses conséquences de son utilisation : la lecture et l'écriture se doivent d'être un accès à la seule compréhension de la Bible.

c) Habitus évangélique : biblicisme et diabolisation des traditions

Les activités « purement religieuses » du pasteur ne sont pas le fruit du hasard. La volonté du pasteur américain de focaliser son œuvre sur l'aspect religieux de sa mission est caractéristique

¹⁰² TONDA, Joseph, *La guérison divine en Afrique Centrale (Congo, Gabon)*, Paris, Karthala, 2002, p. 76.

¹⁰³ W.J. Léré, 28/08/07.

¹⁰⁴ Responsables de l'A.C.T. et de l'E.E.T., N'Djaména, les 27 et 28 août 2007.

de la mouvance « évangélique » du protestantisme : « le conversionisme (une insistance sur la « nouvelle naissance » en tant qu'expérience de Dieu qui change la vie), le biblicisme (une confiance en la Bible en tant qu'autorité religieuse ultime), l'activisme (un souci de partager la foi), et le crucicentrisme » (une focalisation sur l'œuvre rédemptrice de la foi, d'habitude dépeinte comme le seul moyen de salut) »¹⁰⁵. Ces différents aspects trouvent ici un point d'orgue chez les Moundang, qui ne manqueront pas, après l'avoir considéré comme un sorcier ou un ancêtre réincarné, de reconnaître sa nature par trop humaine et d'accepter pour les uns une conception du monde marquée par un manichéisme significatif rompant avec les représentations locales. Mais la négociation qui se joua fit que certains Moundang, en échange de la capacité graphique, abandonnèrent leurs traditions. De plus, la conversion fut envisagée comme une nouvelle naissance sociale et spirituelle, fortement interprétée comme le « rachat des péchés », la rédemption, et l'ouverture pour le Salut, considéré comme « gain symbolique » par rapport à la finitude de la religion locale, où l'âme des morts rejoint « simplement » les ancêtres et peut, en cas de mauvaise conduite, être condamnée à « errer en brousse » durant un temps indéfini. La perspective d'un « paradis », même si cette représentation est aussi présente dans la culture moundang semble motiver certaines conversions pour lesquelles un nouvel horizon apparaît tant au niveau social et cognitif que spirituel.

Cependant, l'Église Fraternelle Luthérienne au Tchad s'est également confrontée à un dispositif culturel et religieux qu'elle ne put entièrement modifier : la polygamie, la consommation sociale et rituelle de la bière de mil, des pratiques rituelles telles que la circoncision collective en brousse, le *Djōnré* et le rite des premières règles ainsi que la croyance en une série d'intermédiaires entre Dieu et les hommes, aux génies des lieux, les *čôx-syñrĩ*, et un culte aux ancêtres rendu lors des grandes étapes de l'existence. Et parce que les éléments de la structure traditionnelle étaient combattus de manière frontale, le catholicisme, en acceptant certaines pratiques, la consommation de bière locale et la participation à certaines fêtes quand elles ne sont pas

¹⁰⁵ BEBBINGTON, David, *Evangelicalism in Modern Britain : A History from the 1730s to the 1980s*, London : Unwin Hyman. 1989. P. 2-17, cité par NOLL, Mark, A. p. 60., « L'influence américaine sur le christianisme évangélique mondial au XXe siècle », *Le protestantisme évangélique. Un christianisme de conversion* (ed), actes du colloque EPHE/CNRS organisé à Paris en 2002, Turnhout, Brépols, 2004, 380 p.

contraires aux principes des « Droits de l'Homme » a su « capter » les fidèles luthériens pour qui la rupture était par trop contraignante.

L'interaction entre le pasteur luthérien et les Moundang, à l'instar de la « rencontre » entre les missionnaires de la *London Missionary Society* et les Tswana au Botswana ¹⁰⁶, permet de créer une situation où chaque partie en relation négocie sa marge de manœuvre. La mission peinant donc à débiter, il lui faut trouver une solution afin de réussir son œuvre ; une politique des langues, élaborée sur le terrain et matérialisée par la transcription phonétique permettra d'atteindre l'objectif de la traduction de la Bible, ce qui ne manquera pas de créer des malentendus quant à l'usage de l'écriture, voix d'accès à la compréhension des écritures pour le pasteur, mais moyen d'émancipation sociale, capital que l'on peut se réapproprier à des fins autres que religieuses.



Maison du Révérend Y. I. Kårdal, fondateur de l'Eglise Fraternelle Luthérienne au Tchad, Nord de Léré, juillet 2007.

¹⁰⁶ COMAROFF, Jean and John, *Of Revelation and Revolution, Volume One : Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1991.

C. L'envers de la conversion : violence symbolique du discours et fuite des Chrétiens

a) Le *wo-sāné* : la disparition du « rituel des premières règles »

S'il est un rite qui a aujourd'hui disparu de la commune de Léré, combattu par le révérend luthérien Kårdal et par une commission des Droits de l'Homme, mais qui continue d'être officié de manière clandestine dans des villages relativement reculés dans les terres, c'est le *wo-sāné*, le rituel des premières règles destiné aux jeunes filles pubères. Il constitue la première étape du processus matrimonial concernant les jeunes filles. La *ma-swa wo-sāné*, la prêtresse de ce rite de passage à l'âge adulte pour les jeunes filles voyant leurs premières menstruations doit « enterrer dans le sable des feuilles de l'arbre *nure* (*Kilegie africana*), [...] verser quatre fois de l'eau sur les pieds de la fillette nubile et prendre avec elle un bain de purification dans la marigot (ou le lac de Léré) au bord duquel la cérémonie a lieu.»¹⁰⁷. L'auteur estime que le « caractère initiatique de ce rituel, qui dure deux jours et regroupe un petit nombre de jeunes fillettes du même quartier, est surtout marqué par les fustigations que les femmes infligent aux *wo-sāné* [...] « Il s'agit de garantir [...] la fécondité des filles au seuil de leur puberté.»¹⁰⁸. Pour les Moundang aujourd'hui, la bonne garantie de fécondité des jeunes filles n'était pas le seul objectif ou la fonction du rituel. Lors de ces pratiques, les femmes plus âgées enseignaient également aux novices certaines pratiques sexuelles, afin qu'elles soient de épouses prêtes pour le mariage. Les missionnaires y ont dénoncé non seulement le « caractère violent » des fustigations, mais aussi la promiscuité des femmes entre elles, où ils voyaient des pratiques d'inverties, contraires à la Bible. Pour les Moundang, ce rite, tout comme le *Djōnré* est initiatique et pédagogique, et comporte une fonction sociale précise. Le *nwee syŋŋrĩ* fut donc la première entreprise touchée par la violence symbolique du discours de « destruction » du missionnaire Kaardal qui n'y vit que « violence », voire « pédophilie », étant donné l'âge des jeunes initiées, juste pubères (ayant leur première règles, donc âgées de 11 à 15 ans). Le missionnaire américain d'origine norvégienne avait d'autres normes et valeurs : la majorité était 21 ans et les « petites filles » devaient être protégées.

¹⁰⁷ ADLER, A., Opus cité, 1982, p. 78.

¹⁰⁸ ADLER, A., Opus cité, 1982, p. 78.

b) *Nwee syinri*, le « collège des femmes possédées » : une destruction partielle

Le second rituel féminin qui fut aussi combattu est le collège des femmes possédées. En effet, après leur premier mariage et leur grossesse, les Moundang pouvaient/peuvent aussi souffrir de problème de stérilité. Ainsi, lorsqu'une femme souffrait d'un mal qu'elle ne parvenait pas à endiguer, elle pouvait consulter les *pab-kindani*. Ceux-ci la dirigent ensuite vers le « collège des possédées ».

« Quand j'étais petit, je me cachais avec mes amis, derrière les buissons et on les observait en secret, c'était si intéressant. » (K. K. R. 22/04/04)

Cette société initiatique de femmes, à Léré, Torrock ou Guémou, et même à Kaélé dans la partie camerounaise du pays moundang, très hiérarchisée, était constituée comme un collège, avec des « anciennes », les *nwee syiŋ syé*, « les connaisseuses des médicaments », maîtrisant les secrets et techniques thérapeutiques et les *nwee syiŋ fai*, « celles qui sont arrivées nouvellement ». Des objets symbolisaient l'appartenance aux différentes classes : chaque membre possédait différentes lances selon son rang et sa classe. Les novices avaient de simples haches, les premières initiées des lances en bois, ensuite, elles acquéraient des anneaux de cuivre autour de leur arme, puis lorsqu'elles étaient « connaisseuses » et complètement initiées, des lances de cuivre. Elles possédaient même leur propre lieu « thérapeutique », un endroit où officiaient des *zab-kindané*, « les voyants qui prévoient l'avenir », un « hôpital destiné uniquement aux femmes et à leurs maux spécifiques, les maladies gynécologiques, comme les fibromes, les pertes blanches, les règles douloureuse et bien sûr la stérilité. (K. K. R, et T. K. H., Léré 19/04/2004).

Des musiciennes avaient des *bolom*, les tambours allongés des Moundang et le *wou*, unealebasse musicale, qui subsistent dans la clandestinité. La maîtresse de cérémonie restait alors immobile, ne dansant pas mais orientant les participantes. Les femmes enfermaient les esprits, camouflées avec les « médicaments » expulsés dans des goulots dans la terre ou le sable. Sous forme d'esprit, la maladie était « condamnée » dans le goulot et ne pouvait plus en sortir. La maîtresse la « surveillait » pendant un mois, tout en prenant soin de la patiente et en lui donnant des instructions précises. Ainsi, chaque goulot contenait la maladie de chaque femme. » (K. K. R,

Léré, 22/04/04) La personne guérie devait retourner chaque année offrir un sacrifice au lieu qui « supporte le poids de la maladie de la patiente. On « remerciait » l'endroit d'abriter « l'esprit-maladie » et on lui offrait des sacrifices, sous forme de petit gibier bien souvent» (ibid.). Pendant trois à quatre jours, les femmes organisaient des danses collectives. Elles demandaient à leurs enfants d'aller chercher en brousse des plantes médicinales, en effectuaient l'inventaire, les classaient et composaient directement des remèdes pour la patiente. Lors de ce rituel, elles étaient vêtues d'un simple cache-sexe en écorce d'arbre. Formant un cercle, la patiente se voyait entourée par les autres initiées. Toutes recouvertes de cendre, elles dansaient à reculons, pieds nus et mains jointes tout en gardant les yeux fermés, en effectuant de petits bonds en arrières.¹⁰⁹ C'est cet aspect spectaculaire que combattit le Révérend Kaardal, la possession étant perçue par les chrétiens comme un signe « démoniaque ».

c) L'Eglise luthérienne : une porte de sortie des « traditions » ?

Au Nigéria, la « rencontre » entre le clergé anglican de la *Church Missionary Society* et les Yoruba leurs avait permis selon la thèse de J.Y. Peel de se constituer en « nation » à partir de pratiques et croyances diffuses et de groupes sociolinguistiques non homogènes, bien que possédant des structures communes¹¹⁰. La relation qui se noue avec l'église protestante luthérienne *Zab Kaardal* (« chez/vers Kârdal » en opposition à *Zab Pères*, « chez les pères (catholiques)» (Oblats Marie de Immaculée installés depuis 1947) et les Moundang, soulève la question de la « violence symbolique » discursive missionnaire à l'égard de la culture et religion locale, violence qui se perpétue toujours de nos jours.

Revenons au terme de « pouvoir » et de violences exercées par les formations d'un certain type de savoir, l'idéologie chrétienne, qui érige des normes, des lois et en conséquence, fabrique

¹⁰⁹ Ces descriptions précises sont données par un groupe de professeurs du lycée et du collège à Léré, dont l'un d'entre eux collectait les plantes pour sa grand-mère, dans la « brousse-pharmacie », comme se plaisent à le dire les Moundang. Elles sont confirmées par les religieuses Moundang, qui se font une joie de mimer par le menu détail le jeu des femmes possédées, la danse et la transe qu'elles ont pu observer enfant.

¹¹⁰ PEEL, J.D.Y., *Religious Encounter and the Making of the Yoruba*, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, 2000.

des méthodes de punition pour certaines types de transgressions aux normes construites (excommunications, confessions), constitue donc aussi un certain type de répression et de pouvoir. Si à Léré, les personnes concernées ont tendance à regretter parfois les rituels, au Nigeria, les chrétiens considèrent les traditions autrement.

« Nous pouvions échapper au mariage forcé, j'ai pu grâce au soutien de la mission me marier avec la femme que j'aimais » (Koumaï, Moundang luthérien né à Léré et habitant Yola, 75 ans). « Je refusais d'aller au rite d'initiation, cela ne me plaisait pas : on tue les jeunes là-bas. Tu pars en brousse, mais tu n'es pas sûr de revenir ! » (Marcus, Moundang de Léré, luthérien 80 ans, de la *Lutheran Church of Christ in Nigeria* (L.C.C.N.), vivant à Numan) Ces Moundang perçoivent clairement dans l'idéologie chrétienne qui prend le contre-pied clairement des pratiques locales, un moyen de s'émanciper de la tutelle clanique et d'échapper à ce qu'il leur semble « dangereux ». « Je ne voulais pas vivre le rite des premières règles, c'est une chose affreuse, on enferme les petites filles, on les frappe. Kårdal était bon, il nous a protégés de cela. » (Maria, Mubi, juillet 2008) Le missionnaire leur indiquera alors des lieux refuges au Nigeria, lieux de création d'Eglises missionnaires : Mubi, Numan et Jos. La ville avec laquelle la communauté luthérienne protestante moundang aura le plus de lien sera Numan, en raison de l'implantation de la mission de Niel Brønnum, un pasteur médecin, ami proche de Kårdal, comme lui, d'origine scandinave.

La diabolisation des « traditions » que ce soit le recours aux techniques de divination, les rituels agraires, les cérémonies de femmes possédées, la circoncision et le rituel des premières règles conduit à les combattre avec acharnement, et aucune concession ne sera faite à la « tradition », contrairement aux catholiques, qui tenteront d'effectuer, à travers l'étude des rites locaux, des ponts cognitifs entre christianisme et religion moundang. Point « d'invention de la religion traditionnelle »¹¹¹ dans ce cas précis (celle-ci existe en dehors du champ chrétien), mais une volonté de recréer un « village chrétien » à l'instar des missions de Bâle¹¹² en réponse à une

¹¹¹ HOBBSAWN, Eric et RANGER, Terence, (ss la dir.), *L'invention de la tradition*, Editions Amsterdam, Paris, 2006, p. 268.

¹¹² HOBBSAWN, E., et RANGER, T., Opus cité, 2006, p. 228

société industrielle jugée néfaste dans la lignée de l'« utopie ruraliste »¹¹³ accompagnant parfois le rêve chrétien missionnaire. Prenant comme prétexte la mort des enfants, le couple Kârdal fera tout pour interdire le *Djônré* ou la circoncision en brousse. Le rite des premières règles, le *wo sânné*, disparaît en raison de « sa violence » (les fustigations) à l'endroit des petites filles pubères. D'autres dispositifs culturels combattus avec l'appui des Droits de l'Homme, tels que collège des femmes possédées, les *nwee syñrĩ*, culte thérapeutique alliant possession féminine et guérison de troubles gynécologiques que nous avons évoqué, verront aussi leur disparition accélérée avec l'arrivée des premiers médecins gynécologues dans le petit hôpital de la ville, au milieu des années 1980.

D. Des acteurs locaux : la conversion comme négociation ?

Si certains peuvent y voir une certaine forme « d'ethnocide », il ne faut pas oublier qu'un tel processus n'a pas pu être l'œuvre d'un seul homme. Les catéchistes et les responsables de paroisse, ainsi que le lot des convertis ne sont pas des agents simplement « agis et agissant »¹¹⁴. Ils improvisent selon de nouveaux contextes et participent aux transformations en cours. Comment expliquer qu'à l'heure actuelle, en l'absence de clergé européen, les habitants continuent de se rendre à l'église le dimanche ? La greffe initiale dépasse simplement les logiques de « pragmatisme » mystico-religieux¹¹⁵ et la quête spirituelle, ainsi que la recherche de sens et d'explication dans des contextes sociopolitiques jouent un rôle prégnant dans les logiques qui déterminent la conversion. Si elle implique une rupture d'avec le cadre ethnique, c'est aussi parfois justement cette rupture qui est recherchée par les acteurs. Le cloisonnement de l'église et la volonté manifeste de se séparer d'avec les « traditionalistes », les *zab syñrĩ*, « les gens des sacrifices », comme ils sont nommés en Français et en Moundang, via la création des quartiers chrétiens et en s'opposant systématiquement à certaines manifestations religieuses locales, est

¹¹³ MARY, André, « Conversion et conversation : les paradoxes de l'entreprise missionnaire », in *Cahiers d'Etudes Africaines*, 160, 2000, p. 786.

¹¹⁴ BOURDIEU, Pierre, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Editions de Minuit, Paris, 1959.

¹¹⁵ PEEL, J., Opus cité, 1996.

justement la raison de nouveaux convertis souhaitant s'émanciper de situations familiales difficiles. Par ailleurs, ils peuvent vouloir aussi échapper à une certaine forme de domination à l'échelle ethnique de la part du souverain de Léré, « domination » du moins ressentie comme telle.

Dans ce cadre, ne pas prendre en compte les processus de démocratisation qu'implique la christianisation serait une erreur ; en effet, le vote et l'élection des responsables des paroisses, la participation active des fidèles dans les Eglises évangéliques instaure de nouveaux modes de relations interindividuelles et sociales. L'adaptation luthérienne au lieu de recréer une nation, a fortement divisé un champ social, à la fois dans ses croyances et pratiques religieuses que dans la répartition spatiale de ses activités.

a) Transformation des « rapports de forces » dans la relation aînés et cadets : l'enjeu social et politique de l'alphabétisation

« Le livre s'impose ainsi comme le premier capital investi dans le travail de Dieu. »¹¹⁶ Si la perception de Mgr Kârdal, l'un des premiers Blancs apparus en terre moundang, est appréhendée à partir de catégories magico-religieuses, « on le vit d'abord comme un *mōzumri*, l'« ancêtre » ou un *čók-syīnī*, un « esprit des lieux ». (K.H. Léré, juillet 2007). On a même pensé à Mami Water, « les sorciers qui sortent de l'eau » mais la relation se sécularise rapidement : « C'est lorsqu'il entra chez les gens, qu'il mangeait ce que les gens mangeaient, qu'ils ont compris qu'il était comme eux »¹¹⁷. L'interprétation de type magique et religieuse, voire sorcière, laisse assez vite la place à un rapport « désenchanté », plus pragmatique et sécularisé. C'est un homme, mais un homme qui possède une connaissance particulière. « Les jeunes ont vu qu'ils pourraient connaître lire et écrire à la mission »¹¹⁸. L'alphabétisation d'un individu dans une société de type orale lui permet de renégocier son rôle et son statut social. « Mon père était un paysan. Il fut dans les premiers convertis. À 22 ans, il a reçu sa carte de baptême. Et ensuite, il a traduit des passages de la Bible dans ce cahier. Mais les anciens le rejetaient. Son père l'a répudié »¹¹⁹. Rejeté hors du

¹¹⁶ TONDA, J., Opus cité, 2002, p. 75.

¹¹⁷ N. S., ancien catéchiste de l'E.F.L.C. à Kaélé, 27.07.07.

¹¹⁸ TONDA, J., Opus cité, 2002, p. 75.

¹¹⁹ Y.P. Léré, 07/08/07.

champ social moundang, il opère cependant une reconversion sociale, à travers sa conversion. Fils du clan *Bane Moundang*, sans rôle spécifique dans le dispositif royal, simple sujet de la société, il est devenu par la suite instituteur, bénéficiant d'un prestige social, qu'il n'aurait jamais pu obtenir sans sa maîtrise de l'écrit. Même si le pasteur interdisait l'accès à la formation et à l'éducation, son « initiation à l'écriture » a donc permis à de simples sujets de s'émanciper.

En effet, la capacité et la mobilisation de l'écriture permettent de stocker des connaissances, de bénéficier d'un prestige social évident et de se démarquer ensuite du pouvoir des plus anciens, détenteurs de la mémoire. Si l'écriture transforme les représentations du monde, la perception sociale des choses, elle remet donc également en cause l'organisation interne – certes partielle-, de la société. Cet outil est un moyen et un enjeu de luttes internes considérables. Bien que les anciens, détenteur de la mémoire continuent de bénéficier d'un grand respect vis-à-vis de leurs cadets, les « lettrés » peuvent cumuler des connaissances et produire à leur tour une forme de savoir. Par ailleurs, il faut noter que le terme *keeni* en langue moundang signifie à la fois « lire, écrire, compter, raconter et expliquer ». Mais à la différence des Acholi en Ouganda¹²⁰ qui désignent les chrétiens par le terme de « Readers », « lecteurs », les Moundang utilisaient le terme de *keeni* afin d'évoquer la « lecture » du *kindani*, la technique de géomancie divinatoire.¹²¹ *Keeni*, c'est lire, compter les cailloux et déchiffrer les messages de la divination. La « lecture » est donc antérieure à l'introduction de l'écrit *kee*, lire, qui donnera le syllabaire *mo kee o*, « tu dois lire ». Mais la collusion entre lecture et mission reste soulignée par cet ancien catéchiste de la mission luthérienne à Kaélé : « Pour être chrétien, on n'a pas besoin. Pour écrire et parler français, ils sont contents. C'est pour entrer dans la nouvelle vie. La nouvelle vie, c'est les habits, les constructions, la télé, la radio. Mais ils sont restés comme auparavant »¹²². De ce point de vue, l'écriture devient un outil permettant l'accès à la société de nouveaux médias et modes vestimentaires.

¹²⁰ BEHREND, Heike, *La guerre des esprits en Ouganda. Le mouvement du Saint-Esprit d'Alice Lakwena (1985-1996)*, L'Harmattan, Paris, 1997, p. 174, citée par Joseph Tonda, 2002.

¹²¹ ADLER, A., et ZEMPLIENI, A., Opus cité, 1972.

¹²² N. S., catéchiste de l'Eglise Fraternelle Luthérienne au Cameroun à Kaélé, baptisé en 1943 à l'âge de 22 ans par Y. I. Kårdal.

b) L'écriture : facteur de construction identitaire ?

La mise à disposition des « Biens du Salut » par la matrice de l'écrit permet entre autre à certains de se distancier de la domination sociopolitique locale et d'acquérir un statut différent, permettant un forme de réalisation de soi, dans un processus d'individualisation. Mais sans littéralement confirmer dans ce cas précis la théorie proposée par Hobsbawm et Ranger,¹²³ selon laquelle certaines traditions ont été « inventées » dans un processus d'ethnogenèse par la matrice chrétienne,¹²⁴ on peut penser que l'introduction de l'écriture a renforcé la conscience identitaire d'un peuple. Fixant des éléments culturels, le principe graphique alimente paradoxalement la conscience ou prise de conscience de caractéristiques tendant parfois, dans un processus d'abstraction propre à la mise à l'écrit, à devenir des « substances », selon un mode quelque peu « essentialiste », concourant à cristalliser et à forger une « identité » moundang qui exclut de fait les Autres. Les Luthériens et autres « évangéliques » locaux, qui même s'ils ne participent plus ouvertement aux manifestations propres à leur peuple, témoignent d'une fierté revendiquée d'« être Moundang », passant outre toutes les manifestations d'une inculturation manifeste comme la méconnaissance de nombreux rituels. Cette fierté n'est sans doute pas étrangère à l'initiative d'un professeur de philosophie catholique, qui, à la suite des travaux d'Alfred Adler et d'András Zempleni a couché sur le papier l'histoire et la description de l'organisation du peuple moundang distribué aujourd'hui au collège-lycée publique de la ville. « If the ethnographer reads culture over the native's shoulder, the native also reads over the ethnographer's shoulder as he or she writes each cultural description »¹²⁵. Cette allusion de James Clifford à C. Geertz nous instruit de la dialectique composant l'étude anthropologique : réappropriés selon les matrices locales, les travaux ethnologiques sont désormais lus et deviennent enjeux de survie sociale, politique et symbolique¹²⁶.

¹²³ HOBBSAWN, E., et RANGERS, T., Op. cité, 1983.

¹²⁴ HOBBSAWN, E., et RANGERS, T., Op. cité, 1983.

¹²⁵ CLIFFORD, James and MARCUS, E. Georges, (ss. Dir.), *Writing Culture ; The Poetics and Ethnography*, School of American Research, University of California Press, 1986, p. 119.

¹²⁶ À cet égard, on pourrait se demander dans quelle mesure l'intérêt scientifique sur les pratiques socioreligieuses moundang à travers les travaux d' Alfred Adler et d'Andras Zempleni (1972 et 1982) ont contribué à la

Si les missionnaires luthériens en introduisant l'écriture ont voulu montrer les Évangiles, voix à suivre en bannissant les traditions locales, la technique a été réappropriée, non pas de manière « indocile » afin de les sauvegarder, mais dans une logique catholique d'inculturation afin de transmettre la connaissance de cette tradition, en tant qu'héritage et passé du peuple Moundang qu'il convient de dépasser. L'usage différencié de l'écriture indique bien les enjeux qu'il soulève : pour les Luthériens, l'acceptation des Évangiles transcrits en signes graphiques adaptés de la langue locale doit remplacer les traditions, tandis que la mise à l'écrit des traditions par les catholiques participe du processus d'« inculturation » dans une logique de correspondances symboliques entre tradition et ancien testaments. Mais c'est faire fi des principes « traditionnants »¹²⁷ de toute tentative de fixation écrite de pratiques et énoncés sociaux, car les jeunes lecteurs de ces brochures, bien que chrétiens, sont tentés de se faire initier, avant de se rendre ensuite à l'Église, afin de devenir de « vrais Moundang. »¹²⁸



Archives des registres des baptêmes de Mgr Kårdal, Léré, Association pour la Littérature Moundang.

« conscience » de ses « traditions » de la part d'un peuple aujourd'hui jugé « conservateur » par les habitants du reste du pays.

¹²⁷ CANDAU, Joël, *Fabrication de traditions, invention de modernités*, Editions de la MSH, Paris, 2004, p. 293.

¹²⁸ A.P.G., fils du *Gôn* de Léré, 16 ans, membre de l'É.É.T, souhaitant perdre son statut de *gayan*, non initié, en participant à l'initiation masculine pendant la saison des pluies.

Conclusion : « L'association pour la littérature moundang » :

fin du « grand partage » ?

Les questions posées dans l'introduction ont été soumises à quelques hypothèses. Nous avons tenté d'y répondre, tout en laissant des pistes de réflexions pour l'avenir. À côté de la réappropriation des travaux ethnologiques par les catholiques, l'option bibliciste de Kârdal a été reprise par les luthériens après son départ. Dans les années 1970, reprenant la métaphore astucieuse de Roland Robertson de « glocalisation »¹²⁹ où le local ne peut plus se définir qu'en référence au « global », loin de s'homogénéiser, les Moundang du Tchad et du Cameroun, suivant une logique ethnique dépassant les cadres nationaux des Etats postcoloniaux, ont créé « localement » une association qui mobilise des ressources « globales », telles que les agences évangéliques de traduction de la Bible, le *Summer Institute of Linguistic* et la *Wycliffe Bible Translater*. S'agirait-il alors d'une « glocalisation » religieuse ? Rémunérant des traducteurs locaux, toutes confessions confondues, les deux agences ne se contentent pas de traduire la Bible. Ouvrages chrétiens plus généraux, brochures et bien sûr, petit syllabaire *Mo kee o* sont créés, imprimés par l'Alliance Biblique au Tchad, stockés au sein du bâtiment de l'association, et distribués dans une boutique du marché. « Les archives sont l'être incarné de l'événementialité. »¹³⁰ Les documents de Mgr Kârdal témoignant de ses efforts missionnaires sont conservés, donnant « une existence physique à l'histoire »¹³¹ matérialisant une certaine conception diachronique du temps. À ce titre, on peut aujourd'hui se demander à l'instar de Jack Goody, si cette introduction de l'écriture, avec la conservation précieuse des archives et la dynamique suivie de mise à l'écrit de traditions et des Evangiles, les Moundang n'inaugurent pas la « fin du grand partage » entre les sociétés orales,

¹²⁹ ROBERTSON, Roland, « Globalisation or glocalisation ? » in *The Journal of International Communication*, 1994, 1 (I), 1994, p. 33.

¹³⁰ LEVI-STRAUSS, C., Op. cité, p. 289. L'événement « alité », en quelques sortes, couché sur le papier peut à son tour être retravaillé, réinterprété et réutilisé selon les dogmes et enjeux suivant lesquels les individus les mobilisent.

¹³¹ LEVI-STRAUSS, Claude, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 289

considérées un temps par l'auteur des *Mythologies* comme « froides » et « a-historiques » et les sociétés modernes, « chaudes » et à la « saveur diachronique »¹³².

Après le départ du missionnaire américain, (mort en 1977 aux Etats-Unis), le clergé moundang s'est réapproprié un *ethos* luthérien, c'est-à-dire une manière d'appréhender le monde selon une logique bibliciste et crucicentrique et une attitude particulière austère (excommunications en cas d'adultère, de consommation d'alcool et autres interdits religieux protestants). Ainsi un adepte de l'Eglise dira qu'il a « hérité de l'intransigeance, de l'austérité et de l'amour de l'ordre »¹³³ du fondateur Kaardal. Ces valeurs bien manifestes aujourd'hui s'accompagnent d'une absence de signes visibles renvoyant à l'origine américaine de l'église. Cette invisibilité dans le champ religieux local trouve cependant aujourd'hui son point d'arrêt. Pourquoi ? Les liens fondés par le missionnaire sont toujours d'actualité. A travers l'*Operation Christmas Child* (« Opération de cadeaux de Noël pour les enfants ») en août 2007, dont la quantité d'objets et de cadeaux distribués rappelle à certains égards la pratique kwakiutl du « potlatch », la visibilité de l'héritage américain des Eglises protestantes moundang devient manifeste. Du « don » et de la « transcription » de la Bible à la distribution « gratuite » de jouets de facture américaine, cette opération est l'occasion de repenser certains concepts mobilisés dans l'analyse de la dialectique qui unit le local au global, toujours accompagnée de processus d'adaptation ou d'interprétation allant de l'« universalisation du particularisme » à la « particularisation de l'universalisme ». Ces deux mouvements inverses peuvent d'ailleurs se retrouver dans le même processus. En effet, nous verrons que la « globalisation », dans le cas précis, mobilise des particularismes régionaux. La langue locale, en tant que marqueur identitaire de l'ethnie, comme en témoigne la création d'une association de promotion de la langue moundang, langue « inédite » et une forme de « particularisation de l'universalisme » de la fonction graphique et des évangiles conduisant à « l'émergence d'un « religieux en train de se faire » adapté aux contextes nationaux », ou « ethnique » dans ce cas précis, « et à la demande des nouvelles générations »¹³⁴. D'autre part, dans le même temps, c'est une lecture et compréhension « particulière » de la Bible, ainsi qu'un

¹³² LEVI-STRAUSS, C., Op. cité, 1962, p. 289.

¹³³ T.M., professeur de mathématique luthérien, Léré, 27/02/07.

¹³⁴ FOURCHARD, L., MARY, M., OTAYEK, R., Op. cit, 2005, p. 35.

habitus – une manière de se comporter - typiquement évangélique nord américain dans une visée expansionniste dite « universaliste », transposés en contexte moundang, privilégiant certains aspects du dogmes et favorisant certains ethos socio et religieux propres aux protestants, à savoir un lecture axée sur la Bible, une insistance sur la conversion et sur la « rupture » qu'elle implique vis-à-vis de la communauté d'origine. Dans la seconde partie de cette étude, comme nous le verrons dans le chapitre consacré à ce « don » évangélique américain, les Moundang ne réagissent pas tout à fait comme l'avaient prévu les missionnaires... Même chez les convertis protestants, l'esprit critique et leur capacité à résister en toutes circonstances semble se manifester... contre « vents et marées », reliant le nuage missionnaire américain à l'exploitation maritime du pétrole de l'Oléoduc Doba (sud du Tchad) et Kribi, sud du Cameroun, porte d'horizon sur l'Atlantique vers les Etats Unis...

CHAPITRE III

L'univers catholique



Introduction

Toujours à partir de la cour, nous présentons dans cette partie l'univers catholique dans la ville de Léré. « Ancienne catholique » convertie à l'Islam, c'est la *Ma-Mor-Yang*, fille aînée du *Wathiri*, conseiller principal de *Gôn Daba III* (1964-1999) et première épouse de l'actuel souverain qui nous introduira dans cet univers d'appartenance créé par les « aventuriers des missions difficiles », les Oblats de Marie Immaculée.

Comment s'est déployé le catholicisme dans le Mayo-Kebbi et au Tchad ? Remontons aux débuts de la fondation. Au moment où le Révérend luthérien Kårdal s'installe dans les années 1920-30, le Tchad, c'est-à-dire un territoire de l'Afrique Equatoriale Française, dépend du Vicariat catholique de Khartoum au Soudan actuel, ancienne colonie italienne fondée par Daniel Comboni (1831-1881), l'un des pionniers des missionnaires catholiques, dans cette région appelée à cette époque l'« Afrique Centrale »¹³⁵. En 1929, des pères spiritains venus de Bangui en Centrafrique s'installent près de la ville actuelle de Moundou. Le 22 mars 1946, un décret du Vatican crée trois juridictions : les Jésuites ont la tâche d'évangéliser Fort Lamy et ses environs, Fort Archambault est « occupé » par les Capucins et Moundou-Pala par les Oblats de Marie Immaculée. Mais comment s'est constitué le Diocèse de Pala dont dépend Léré ? Cette ancienne préfecture apostolique a été érigée le 19 décembre 1956. Elle devient « diocèse » le 16 janvier 1964 avec un premier évêque français O.M.I. Georges-Hilaire Dupont. (Entretiens avec le Père Raoul Martin, prêtre de la mission Catholique de Léré, Léré, avril 2004) En 1977, c'est un évêque canadien, d'une famille proche des Oblats installés au Québec qui prend la direction du Diocèse de Pala. En 2002, on estime le nombre de paroisses à 31 et le nombre de catholiques dans le Mayo-Kebbi à environ 30 000 personnes. Dans l'ensemble du Tchad, ils seraient près d'un million. Le Mayo-Kebbi représente donc environ 3 % de la population tchadienne catholique, ce qui est assez faible. La majorité des catholiques se situe dans la région sud et ouest du pays, à Moundou et à N'Djaména, dans les centres à plus forte densité urbaine.

Nous verrons comment les Oblats, à la différence du missionnaire norvégo-américain protestant, Y.I. Kårdal, ont été soutenus par le corps administratif de l'Afrique Équatoriale Française, (A.E.F.). Nous constaterons les liens étroits entretenus tôt, puisque *Gôn Saboulba* avait servi les intérêts français en 1939-45 contre le régime nazi en Europe. De sa volonté d'alphabétiser au plus vite son peuple à son retour au Tchad est née une expression, les Moundang ou les « petits Blancs du Nord ». Cette « raison graphique » réappropriée¹³⁶ alliée à la mission culturelle et « civilisatrice » de la France trouve donc un allié direct chez le premier

¹³⁵ Pour une lecture très instructive relatant le vécu de l'évêque au Soudan, nous recommandons l'ouvrage : Daniel COMBONI, *Les lettres et les écrits*, Direction Générale, Missionnaires Comboniens, Rome, 2000, 2274 P.

¹³⁶ GOODY, Jack, *La raison graphique, la domestication de la pensée sauvage*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1979.

représentant du peuple local. La généalogie nous permettra de comprendre que catholicisme et royauté sacrée moundang sont articulés dans une histoire mouvementée et féconde, dans le dialogue plus que dans la confrontation, au sein de l'A.E.F. à l'opposé des protestants. De la chrétienté musculaire du « football » introduite par le premier missionnaire aux écoles catholiques, puis aux projets et constructions de développement du Bureau d'Etudes et de Liaisons d'Actions Caritatives pour le Développement nous verrons comment se construisent ensemble des champs socioreligieux différenciés. Les logiques sociales contemporaines moundang et catholiques seront l'objet de la fin de ce chapitre où nous verrons comment l'Eglise catholique est l'« Eglise des femmes », voire « l'église femme ».

A. Les Moundang ou les « Petits Blancs du Mayo-Kebbi » : l'alliance entre Sahoulba, le roi sacré et les catholiques pour la « raison graphique »

Assimilé au Vizir de l'Empire de Bornou¹³⁷ qui a influencé la société moundang, l'ancien Wathiri¹³⁸ de *Gõn-Daba III* qui régna à Léré de 1964 à 1999, TYY, ancien fonctionnaire à Abéché appartenait au clan des *Bane-Moundang Daba*, les descendants de Damba et assimilés de la cour. Aujourd'hui, ils appartiennent selon la représentation locale au « clan royal », estimant qu'ils font partie de la « famille du *Gõn* ».

En tant que Wathiri, en fonction, il se devait d'être un conseiller spécial du *Gõn* de Léré. Monogame, le Wathiri a élevé ses enfants dans la religion catholique, que ce soit la *Ma-Mor-Yaŋ* ou la seconde, qui est l'épouse d'un des fils du *Kaïgamma*, « le chef des armées », Saleh Kebzabo, fondateur de l'hebdomadaire « N'Djaména Hebdo » et, comme nous l'avons vu, ancien ministre de l'État tchadien. *Ma-Leere*, qui est la *Ma-mor-yaŋ*, la « prêtresse rituelle » du palais, s'est convertie à l'Islam pour son époux, car comme son père *Gon Daba III*, qui, nous l'avons vu s'est converti avant sa mort au protestantisme luthérien, Amadou *Payanfu Gõn Cômé III* est musulman. La « première dame de Léré », souvent appelée, « l'impératrice des Moundang » qui lui vouent un

¹³⁷ ADLER, A., Opus cité, 1982.

¹³⁸ Le *Wathiri* est le « conseiller spécial » de la cour du roi. Il est le pendant pacificateur du *Kaïgamma*, le « chef des armées ».

respect considérable, expliquant qu'ils apprécient son « humanité » et sa « droiture » est une actrice maîtresse de la scène politique et religieuse moundang. Beaucoup se plaisent à dire que c'est en réalité elle qui « règne ». Pourquoi ? En tant qu'ancienne catholique, musulmane et surtout prêtresse de la cour, elle connaît les trois registres enchevêtrés des religions présentes sur son domaine. Avant de nous intéresser plus en détail aux divers tissus religieux recouverts par ces individus « arlequins », c'est-à-dire portant divers masques et vêtements sociaux dont parlait Michel Serres¹³⁹, présentons l'Église catholique à Léré.

¹³⁹ SERRES, Michel, *Rameaux*, Edition Le Pommier, Paris, 2004.

a) Les Oblats de Marie Immaculée (O.M.I.) ou « les spécialistes des missions difficiles »

Du Nord Cameroun au Sud du Tchad

En 1947, la congrégation des Oblats de Marie Immaculée (O.M.I.) en Afrique Équatoriale, dirigée par le Préfet apostolique de Garoua au Nord du Cameroun actuel, Monseigneur Yves Plumey¹⁴⁰ envoie des missionnaires vers l'Est, c'est-à-dire le Sud du Tchad. Fondée en 1816 par un prêtre français, Eugène de Mazenod la congrégation envoie ses premiers missionnaires au Canada, précisément dans la région du Québec actuel auprès d'Amérindiens, les Inuats. (J.C. Bouchard, Evêque O.M.I. de Pala, Pala, Tchad, juillet 2002). En 1938, le Pape Pie XI aurait surnommé les Oblats « les spécialistes des missions difficiles » selon le doyen des prêtres français toujours en fonction à Léré. (R.M, Léré, avril 2004). Leur « maison-mère » se situe en France à Fontenay-Sous-Bois, en région parisienne.¹⁴¹

Fondé par un prêtre français, l'ordre peut facilement évoluer de la région du Nord Cameroun au sud du Tchad actuels, puisque l'ensemble du territoire appartient à l'Afrique Équatoriale Française (A.E.F.). En effet, le Nord du Cameroun actuel, après la défaite des Allemands, en 1918, est placé sous la tutelle de l'empire français. Aussi, le père Dominique Noye, installé dans une tente de fortune, juste en face de l'entrée du palais du *Gõn*, le tata, a ce rêve, comme d'autres, de créer un « village chrétien », mais en dehors de la ville de Léré, vers l'Ouest, à Fuli, selon le P. R. Martin, prêtre catholique, en poste dans le Mayo-Kebbi depuis 1954. (Léré, 26.04.04). La préfecture de Garoua estime que c'est dans cette commune, au centre que l'Eglise doit être implantée. La première station missionnaire catholique chez les Moundang sera donc fondée au Nord de la ville, dans le quartier de *Teresalsinfanné*, le « quartier de la pierre à aiguiser la houe » en 1947.

¹⁴⁰ Pour de plus amples informations, lire Claude VICTOR, *Le diocèse de Pala dans l'histoire du Tchad, de l'Afrique et du monde*, Pala, 2002. Claude Victor est un prêtre Oblat Marie de Immaculée, missionnaire à Pala.

¹⁴¹ Nous nous excusons de ne pas approfondir plus en détail l'histoire de cette congrégation catholique. Toutefois, cela pourra être un objet d'étude intéressant pour une personne qui souhaiterait se rendre au Québec et comparer l'évangélisation des Moundang et ses conséquences avec celle des Montagnais par les Oblats de Marie Immaculée.

Contrairement à leur confrère protestant présent sur les lieux depuis 1920, Monseigneur Kârdal, les missions catholiques disposent de plus amples fonds financiers provenant de la Caisse Centrale de la Préfecture Apostolique de Garoua, c'est-à-dire, de fonds qui peuvent être acheminés rapidement, même s'ils restent « relativement modestes », selon une note relative aux missions chrétiennes, rédigée en 1947 par un administrateur colonial (Archives Nationales de Yaoundé). En 1947, la somme ne dépasserait pas 500 000 Francs CFA, soit 5000 Francs français, pour l'ensemble de la Préfecture Apostolique de Garoua, à laquelle appartient la mission de Léré.

La priorité est donnée d'emblée à l'enseignement et aux soins médicaux, les deux principaux volets de la mission catholique, dès 1948. Le développement agricole et l'éducation des « genres », des *gender studies* à la mode catholique constituent les deux autres volets de l'action missionnaire catholique, qui, bien entendu a pour objectif premier de transmettre l'évangile, en « donnant l'exemple », grâce au versant « pratique » de l'idéologie chrétienne que constitue le « développement. » Selon l'administrateur, l'activité religieuse catholique, contrairement à celle des Protestants, axée sur la Bible et son enseignement, semble au début « pratiquement inexistant » chez les catholiques (Note Yaoundé, 1947). Les missions catholiques françaises auraient-elles vraiment favorisé uniquement les aspects sociaux et culturels, plus que religieux, dans cette région ? Dans un ouvrage rédigé en 1949, le Préfet Apostolique Yves Plumey constate : « Les populations sont bien disposées pour accueillir le message évangélique (...) Les obstacles ne viennent pas des gens »¹⁴². Il insiste sur la nécessité d'une « politique des langues », car l'ignorance des langues vernaculaires, dont la langue moundang constitue une barrière. Il ajoute que le « nombre limité de missionnaires sur le terrain (...), l'acclimatation difficile (...) et un manque probant de moyens financiers »¹⁴³ sont autant d'obstacles à une véritable réussite catholique dans le Mayo-Kebbi. L'accueil des Moundang est-il si chaleureux ? Pourquoi les aspects bibliques sont-ils délaissés ? Nous avons là quelques pistes de compréhension pour ce « manque » apparent de prosélytisme religieux. Avant de transmettre par voie orale la « Bonne Nouvelle », les missionnaires ont voulu « montrer » l'Évangile, faute de moyens financiers et de

¹⁴² PLUMEY, Yves, *Mission Tchad-Cameroun, l'annonce de l'évangile au Nord-Cameroun et au Mayo-Kebbi*, 1946-1986, Editions oblates, Paris, 1989, p. 442.

¹⁴³ PLUMEY, Y., Opus cité, 1989, p. 442.

temps pour envisager dès le départ une politique des langues. Yves Plumey n'écrivait-il pas à la maison-mère en Provence que les Moundang étaient bien disposés, afin de pouvoir obtenir des fonds et assumer sa mission ? Si on parle avec les Moundang aujourd'hui, l'accueil « chaleureux » n'est pas si évident. Wathiri Joseph, historien local explique : « Au départ, en réalité, l'accueil des Moundang envers les missionnaires, protestants et catholiques est « froid ». Les Moundang « laissaient » le prêtre « libre de parler de son Dieu, Jésus, mais à la longue, tout de même, on lui donna un terrain à Bidarj, à l'Est de la ville pour éviter une trop grande influence spirituelle sur la population. Car les gens le craignaient comme un magicien. Il était autrement habillé, portait une ceinture noire et une énorme croix autour du cou » (W.J., Léré, 24.04.04). Ce sont donc les autorités traditionnelles qui l'écartent, tout en acceptant l'aide matérielle. « Ce sont les jeunes qui s'enthousiasment pour Y. I. Kârdal et ensuite Dominique Noye, mais les autorités, les Anciens se méfient et certains avaient même peur » explique-il. Tout comme Y.I. Kârdal, il avait lui aussi été pris pour un « magicien ».

b) *Gõn Saboulba* et le catholicisme : promotion de l'école et de la « raison graphique » comme gain pratique et symbolique face aux Peuls

Par contre, le *Gõn Saboulba*, après la Seconde Guerre Mondiale, militaire de carrière et fraîchement revenu du front en Europe, où il a combattu aux côtés des Français contre l'Allemagne nazie, semble avoir une préférence pour la mission catholique française. Il permet au père D. Noye de s'installer en face de son palais. « Il était surtout conscient, connaissant la France, que les Catholiques ouvriraient des écoles », note l'historien local. Ils apprendraient non seulement le Français aux Moundang, mais leur permettraient d'apprendre en général à lire et à écrire, ce qui pour les Moundang était un signe d'évolution, surtout face aux Peuls lettrés. Sahoulba souhaitait donc que sa population accède à l'écriture, conscient du gain symbolique indéniable que sa population tirerait face aux autres populations, Peules, Arabes, Toupouris, N'Gambayes etc.... Ils se placeraient ainsi sur un même plan d'égalité dans la « colonie » face aux Peuls dont ils avaient refusé l'islamisation.

Aujourd'hui, les Moundang sont un des peuples du Tchad et du Nord Cameroun les plus alphabétisés. Ils sont nommés par les autres populations les « petits Blancs ». Nombre d'entre eux occupent des postes de fonctionnaires. 80 % des mineurs à Léré sont scolarisés, auparavant, dans

une école catholique tenue par des religieuses, école fermée aujourd'hui, aujourd'hui à l'école publique ou dans les instituts privés protestants de l'Évangélique Évangélique au Tchad et celle des Adventistes du Septième Jour, mouvements missionnaires que nous évoquerons par la suite.

c) Une chrétienté « musculaire » : l'introduction du football par les prêtres



Cathétiste mofu à la messe catholique de Léré, juillet 2007. Il n'existe pas de prêtres moundang. Seul un abbé a tenté de devenir prêtre. Il n'a pas résisté à la polygamie de ses pairs.

Le football au Tchad, du moins dans cette région du Mayo-Kebbi, à Léré précisément a été importé en premier lieu par les pionniers missionnaires catholiques. La ville de Léré possède d'ailleurs un stade de football conséquent, derrière le Lycée N'Gnarta Tombalbaye, où chaque jour les adolescents viennent s'entraîner. Aussi, si l'instruction est favorisée par la mission catholique, avec les ouvertures des écoles, l'Eglise n'oublie pas le corps, à travers le sport. Les jeunes générations accueillent le prêtre catholique avec enthousiasme et c'est le ballon rond, qui séduira les cadets. Déjà en son temps, Marcel Mauss évoquait les « techniques du corps » comme la nage, la course, la marche « au pas de l'oie » des militaires allemands et nombre de gestes et habitudes « particuliers » reconnaissables, transmis de génération en génération¹⁴⁴. Le sport, lors de la colonisation fit partie des habitudes inculquées aux populations colonisées, non seulement par les militaires, mais aussi par les missionnaires, comme ce fut aussi le cas dans les territoires de l'Empire britannique, avec le rugby qui constituait une forme de traduction chrétienne corporelle.

¹⁴⁴ MAUSS, Marcel, « Les techniques du corps », in *Journal de Psychologie*, XXXII, Paris, 1936.

Le sport et l'introduction du football sont un moyen de séduction, ce que certains chercheurs ont nommé une « chrétienté musculaire »¹⁴⁵ sous d'autres latitudes, notamment en Océanie.

Au Tchad, dans le Mayo-Kebbi, d'autres charmes seront aussi utilisés : « le prêtre jouerait au ballon avec les enfants et en plus, il leur donnait du sucre et des petites confiseries » (ibid.). Les premières cibles de la percée missionnaire, à l'instar de Jésus qui préconisait de laisser « venir à lui les petits enfants », furent donc les cadets, avec le jeu, le sport et les « bonbons ». Cette technique précéda comme nous le verrons plus tard, en 2007, les « cadeaux de Noël » de la *Samaritan's Purse*, l'O.N.G. évangélique de Franklin Graham. Plaisir du corps et plaisirs gustatifs ne participent pas tous cet élan vital de l'enfance vers ce qui est doux et séduisant ? Nulle évocation de « péché » ni de « culpabilisation » au départ donc, la rencontre est dans un élan de « gai savoir », loin des orthodoxies pieuses et sérieuses écartant le jeu, et loin d'une quelconque image mortifère et culpabilisatrice du christianisme, où la « gourmandise » constitue l'un des sept péchés capitaux, parmi l'orgueil, l'envie, la colère, la paresse, l'avarice, et la luxure. Paradoxe étonnant que ces missionnaires, finalement peu austères. Plaisir du corps et Saint Esprit auraient-ils au départ fait bon ménage à Léré ? Cinq années plus tard, en 1952, le prêtre pourra célébrer la première messe de Noël.

B. Masin, un « Dieu du Ciel » au féminin ?

Ce qui compte pour les Moundang, c'est qu'au delà de la polygamie du Roi Salomon de l'Ancien Testament comparée par les catholiques à celle du Gon, l'idée d'un « Dieu unique », « coiffant tout » est bien présente, et elle ne serait en aucun cas, selon toute vraisemblance une « invention missionnaire » : « Nous aussi, nous croyons, depuis bien longtemps et même avant l'arrivée des musulmans et des missionnaires à un Dieu Suprême, unique », déclare l'historien local Wassere Joseph. L'abbé Yaffa (O.M.I.) et Sœur Colette (Benetheriziya), tous deux membres du clergé local et Moundang expliquent : « Dans la tradition, nous disons « *masen ban fab ah*

¹⁴⁵ Il serait fort judicieux d'approfondir en détail cette stratégie missionnaire catholique des premiers temps à Léré. Ceci pourrait constituer une étude à part entière. Pour une vision exhaustive de ce thème liant le thème du sport à la colonisation, se référer, entre autres, à l'ouvrage de Sébastien DARBON, *Diffusion des sports et impérialisme anglo-saxon : de l'histoire événementielle à l'anthropologie*, Editions MSH, 2008, 370 p.

be » : « Dieu a repris sa chose, lorsque qu'une personne décède »¹⁴⁶. Jacques Fédry, missionnaire jésuite et anthropologue, connaissant très bien le Tchad et le Cameroun, écrit : « On est en droit de parler ici d'un monothéisme incontestable »¹⁴⁷. Mais si *Masin*, « Celle-qui-est-en-haut, dans le ciel » (*Sin* = en ciel et en haut) nous montre bien qu'il s'agit d'un Dieu « dans le Ciel », la religion moundang s'apparenterait plutôt à un « panthéon » avec des intermédiaires, tels que *Masin-Comé*, le « Dieu du Soleil » ou *Masin Bamé*, le « Dieu de la pluie ». Aussi, ce « monothéisme » est radicalement différent des monothéismes judéo-chrétien et musulman. *Masin-Cômé* « Divinité du Soleil » est par ailleurs également une entité que les devins peuvent invoquer, mais aussi une « divinité-maladie », ambivalente, responsable de la jaunisse. Ils n'ont donc rien de semblable avec les Saints chrétiens. Par ailleurs, Alfred Adler évoque ceci : « La fécondité de la femme, d'autre part, est dite œuvre de Dieu (*Ma-Sin*), mais ce sont les *coke syinri* qui « libèrent » l'âme pour qu'elle vienne habiter le nouvel être de la matrice « ouverte » par Dieu »¹⁴⁸. Le Lac de Léré, en langue moundang se dit aussi *Mabii*, ce qui signifie « Grande, vaste, étendue d'eau ». Polysémique, le terme « ma » pourrait faire lien entre ce qui est féminin, grand, étendu, « divin », comme si l'engendrement primordial par la femme, aux origines du monde et de la société était une articulation entre la procréation par la femme d'un enfant – tout comme le sexe féminin fut nommé par le peintre Gustave Courbet, *L'origine du monde* – et le ciel, qui apporte la pluie qui féconde la terre, dans une complémentarité indispensable à la vie. Ceci reste toutefois une piste à explorer, avec la plus grande des vigilances. Par ailleurs, les *coke syinri*, les « esprits des lieux » ont aussi leur place et leur efficacité symbolique dans le panthéon moundang.

Dans cette perspective, les missionnaires catholiques étudient la culture moundang. En premier lieu, la notion de « dieu du Ciel » est mise en évidence, et l'idée que les Moundang soient donc monothéistes devient essentielle, car elle garantit un pont cognitif évident et central entre

¹⁴⁶ Même si les Moundang ont un panthéon avec un Dieu « suprême », des entités et puissances intermédiaires, un système politico-religieux peut-être influencé par l'empire du Borno et d'autres, le « Dieu du Ciel » est peut-être féminin, *Masin*, « celle qui est dans le ciel, en haut ». Nous aimerions dans un avenir prochain nous concentrer sur cette découverte ambivalente d'un Dieu du Ciel, créateur de tout, et féminin, une exemption non négligeable dans cette contrée du monde.

¹⁴⁷ FEDRY, Jacques, (sous la direction de), *Richesses culturelles du Tchad*, Presse de l'Université catholique de l'Afrique Centrale (U.C.A.C.), Yaoundé, 2004.

¹⁴⁸ ADLER, A., Opus cité, 1982, p. 157.

les deux traditions religieuses. *Masin* : il/elle est « mère, femme et responsable », car le terme *mah* en langue vernaculaire signifie ces trois notions. Pourquoi pas « *pah sen* », « celui est en haut, le responsable ou père du ciel ». Ce principe créateur, et non pas masculin, est comme le chef traditionnel, le *Gôn* de Léré, « féminin ».

C. « Les Evangiles en Actes »

a) Du village chrétien au « développement »

De nombreuses missionnaires étrangers sont envoyés au sud du pays. « L'action des Eglises et des O.N.G. concerne davantage le milieu rural que les villes »¹⁴⁹. Ce que constate Géraud Magrin à juste titre concerne aussi les Moundang. Par ailleurs, les grandes villes telles que Moundou, Abéché et N'Djaména sont aussi des repères spatiaux clés pour les missions qui y établissent leurs « antennes-relais » pour la communication avec l'intérieur des terres, les pays limitrophes et la France. Dans l'imagerie chrétienne catholique, le rêve d'un « village chrétien » rural a été et reste toujours d'actualité. Pour les Catholiques du moins, cet imaginaire de « communauté utopique » qui pourrait se réaliser en Afrique n'est pas un mythe :

« Ici, c'est pur, les gens ne sont pas encore « gâtés » par le consumérisme, le développement à tout va. Ils ont encore le sens de la relation sociale, et de la famille », estime le vieux prêtre français à la retraite. Le « développement » est donc effectué, mais pas dans n'importe quelles conditions. La sobriété est de mise et tout est axé en réalité vers la transmission des Évangiles et la pastorale. Le « développement » est ainsi considéré comme la « Bonne Parole » en actes, comme un don des Evangiles. On importe l'idéologie chrétienne et le modèle social qui en constitue la base matérielle.

C'est à la suite d'une forte famine causée par la guerre en 1983, que les Oblats ont tant réfléchi à cela. Ils créèrent l'ONG du Bureau d'Etudes et de Liaison d'Actions caritatives pour le

¹⁴⁹ MAGRIN, Géraud, *Des champs de coton aux sirènes de l'or noir*, CIRAD, Sépia, Paris, 2001, p. 167.

Développement. (B.E.L.A.C.D) lors de la Guerre civile. Face à la faillite d'un Etat Tchadien en Guerre Civile, les Eglises ont donc pallié au manque de ressources vitales.

b) Une Église catholique axée sur l'espace rural

En 1993, le Recensement Général de l'Habitat et de la Population relevait au niveau national un chiffre de 20,3 % pour l'Église catholique, les populations du sud étant largement majoritaires. En 2007, selon nos propres estimations effectuées sur place en fonction du nombre de conversions, avec une paroisse qui compte 3986 membres en 2007, l'Église de Léré et des villages alentour enregistre un taux de conversion de 1,82 %, si on estime ce taux en fonction des baptêmes qui chez les Catholiques moundang sont le rituel de passage de « l'entrée dans la famille chrétienne ». En 2007, 64 baptêmes eurent lieu, dont une majorité de baptêmes d'adultes, anciens adeptes de la religion locale. La majorité des convertis sont des femmes, parfois âgées de plus de 50 ans, qui après une formation biblique, ont pu accéder au baptême.

L'Église catholique au Tchad compte près d'un million d'adeptes, elle constitue la première mission chrétienne, même si elle reste, au regard de certaines autres Eglises du continent, encore « jeune ».

« Nous avons beaucoup insisté sur le fait que l'Évangile est avant tout une Parole », explique en 2002, l'évêque du diocèse de Pala, Monseigneur Bouchard, qui coordonne actuellement la préfecture de Léré. Originaire du Québec, il a grandi dans un milieu d'agriculteurs et connaissait les Oblats au Canada. Aussi, pour lui, il importe beaucoup que les évangiles soient transmis sous forme d'homélie, en ville ou en brousse à l'oral, ce que l'Église catholique à Pala et dans le Mayo-Kebbi a nommé, l'« oralité. » « Raison graphique », « oralité », parole matérialisée ou en action. Cette pratique qui existe ailleurs est adaptée à la situation locale, et après différentes tentatives, résulte d'une appréhension pragmatique du christianisme. Mgr J. C. Bouchard appelle d'ailleurs Dieu, le « Boss » et l'Église dans la Mayo-Kebbi, avec l'influence canadienne a des allures d'entreprise religieuse, très bien organisée et structurée. Formés à l'histoire des religions et à l'anthropologie, la plupart des missionnaires occidentaux tentent des principes d'inculturation du message biblique. Ils favorisent – et ils en sont conscients –, un mode de « syncrétisme » de façade, « formel » pour l'instant, où des éléments locaux sont repris, vêtements, danses, musiques,

langue moundang, qui appartiennent comme autant de traductions diversifiées d'un même message universaliste et prosélyte, les Evangiles. L'Église ici parvient à la plasticité, certainement en raison de la « jeunesse » et du cadre dans lequel elle évolue. Les missionnaires ne sont ni des ressortissants de l'État tchadien, ni des États coloniaux. Ils se sentent de « Rome », du Vatican, un Etat transnational et pyramidal, « en dehors de tout cadre, dépassant pour eux de loin toute frontière, politique, nationale ou ethnique. L'universalisme prend donc une forme « particulière », mais sans grande tension, car des éléments importants sont préservés. Le missionnaire de Léré, français ne manque pas d'ailleurs de rendre visite au chef traditionnel, chaque fois qu'il le peut. Mais l'inverse est impossible. Il reste toujours l'hôte du site et l'Église est distincte du pouvoir local. La laïcité du pays permet cette situation « à la française » où mairie et église se font face, avec la religion « traditionnelle » et Islam.

Par ailleurs, dans leurs tentatives d'inculturation, les missionnaires favorisent un esprit « critique » moundang. Contrairement aux pentecôtistes qui expliquent que les objets sont habités par des « démons ». A titre d'exemple, ils expliquent aux Moundang que les clans, les masques, les totems sont en réalité des objets inanimés. Mais les Moundang adhèrent-ils vraiment à cette représentation ? Un abbé moundang nous explique : « Nous les Moundang, nous avons de grands pouvoirs. On dit que la théologie est la grande sœur de la philosophie et la philosophie vous révolte. Je suis politisé et je pense qu'on pourrait penser l'Église différemment, un peu comme au Nigéria. En réalité, on ne peut tout expliquer et je vois les religieuses ne rien connaître. Ce sont des « acculturées », des gens sans connaissance de leur culture. Et cela est dangereux. Par exemple celle-là - il montre une jeune religieuse -, sa grand-mère est une prêtresse des rites féminins, elle peut trouver l'âme d'un enfant qui serait attaqué, une autre a le pouvoir de la panthère et peut monter aux arbres, ces choses-là existent ! » (Abbé Y. S., Léré, juillet 2002). Néanmoins, nous verrons que les jeunes Moundang ne sont pas aussi « ignorantes » des anciennes coutumes.



c) La crainte du syncrétisme : pastorale et intercession, des « Saints » peu présents

Le prêtre nigérian du pays Ibo pense quant à lui que le catholicisme « à la tchadienne » est « fade » trop peu vitaliste et qu'il a besoin d'un renouveau charismatique.

« Les gens ont eu peur du syncrétisme comme au Nigeria, alors ils n'ont pas favorisé l'intercession des saints. Ils avaient peur du mélange entre les « dieux moundang » et les saints catholiques. Au Nigéria, en pays Igbo chez moi, où l'on trouve des Eglises indigènes mêlant les éléments, c'est très vivant, mais cela ne plaît pas... Alors ici, les Oblats ont camouflé certains aspects du christianisme. Le résultat est qu'ici, c'est fade, alors qu'en fait la religion des Moundang est très présente. Nous voyons des religions qui cohabitent dans des univers parallèles, avec des liens lors des cultes. Les gens ne se l'approprient pas vraiment. Ils restent en fait des animistes », explique-t-il. Un Moundang, catéchiste, estime que c'est justement cette stratégie missionnaire Oblat d'évitement du culte des Saints, en réaction aux syncrétismes connus au Bénin, au Nigéria, au Brésil et en Haïti qui poussent les croyants à se rendre toujours chez les devins. « Les Moundang ont besoin de la magie, quand on est malade, on doit pouvoir invoquer une divinité proche. Les Catholiques insistent juste sur Jésus et la Vierge », continue-t-il (P.M., Léré, août 2007). Donc, avec l'Église Catholique, l'*empowerment*, la prise de pouvoir ou de puissance se situe du côté de la tradition.

Du côté des Moundang, les prêtres sont très rares, en raison principalement du célibat qui constitue pour eux un appauvrissement difficile pour un homme. La perspective de rester sans

enfants, élément le plus important chez les Moundang, enlève à un individu un élément structurant très important, sans lui donner pour autant un prestige et un pouvoir suffisants auprès des autres Moundang. Aussi, l'Église catholique de Léré compte-t-elle une très grande majorité de femmes et d'enfants, les femmes pouvant préparer après la messe la bière de mil.

Mais la question de l'intercession qui « faillit » selon les prêtres est-elle due au fait que la « fusion » entre ancêtres et Saints n'ait pu avoir lieu ? Quelle est la place des ancêtres et leur présence actuelle ? Par ailleurs, les adeptes de la religion de *Maseŋ* n'oublient pas les ancêtres, à qui ils donnent de la nourriture pour chaque événement, les cérémonies collectives de la ville, *fɪŋ Mundaŋ*, *čé-swôré* et *fɪŋ luo*, les naissances, l'installation et l'agrandissement d'une parcelle du *pičele*, ou un décès. Les *musum-pabé* et les *musum-mabé*, l'« esprit du père » et « celui de la mère » sont ainsi toujours présents, inscrits dans l'espace du territoire villageois, ainsi que dans l'esprit des descendants, des « vivants », de manière trans-générationnelle. Mais que deviennent les âmes des corps défunts ? Les mânes des ancêtres, les *môzsum* et *môzsumri* au pluriel, *m'zuri* (en contracté) demeurent, selon les représentations moundang, toujours sur terre. Ils « vivent », c'est-à-dire qu'ils peuvent être actifs, en brousse et au village restant toujours en relation avec les vivants. Mais, les esprits des morts ne connaissent pas tous le même sort après le trépas. Selon tous les témoignages recueillis depuis 2002, à chaque séjour, nous avons pu constater que la représentation de la mort est aux antipodes de la notion occidentale de « vide » ou de « néant », après la mort. Qu'ils soient moundang « traditionalistes », anciens et jeunes, chrétiens et musulmans, voici ce que nous ont expliqué les habitants des alentours du lac « Mabi ».

E. L'Église des femmes

La *ma-mor-yang*, si elle prie « dans son cœur Jésus », ne se rend pas pour autant à la messe le dimanche. L'une de ses cousines, Victorine, aime quant à elle participer à cette célébration qui revêt pour elle une signification particulière : elle aime l'« ambiance », la « liberté » affichée et la place de la femme. Les Oblats ont en effet développé un autre aspect : le volet des « genres », où les catéchistes et religieuses étudient la « place de la femme dans la culture moundang », afin d'en garder les « bons éléments » et de critiquer ceux qui sont en désaccord avec l'idéologie socioreligieuse chrétienne. Accès à la scolarisation, aux associations de microcrédits, incitation à la monogamie sont autant de normes et prescriptions dictées. Elles s'effectuent non pas sous le mode d'une quelconque démonisation de la « culture » moundang, lorsqu'il s'agit des relations familiales, (le discours change lorsqu'il s'agit des rites « religieux » proprement dits, des masques etc.) mais sous l'angle « d'attaque » de l'inculturation : les missionnaires locaux visent l'étude des structures sociales et culturelles, afin de les adapter aux Évangiles, dans un discours rationaliste, « libérateur » prônant une forme d'égalité entre hommes et femmes. En réalité, deux registres s'entrecroisent chez les catholiques, très souvent : une vision sécularisée, « pratique », une « éthique rationnelle », dirait Max Weber, articulée à un passage religieux, évolutionniste, où la tradition est considérée comme une religion qui préparait le terrain aux Évangiles, religion locale et non prosélyte assimilée à l'Ancien Testament.





a) De la communauté clanique au voile catholique

Sœur Mathilde, entre un père polygame et une mère catholique : une autre voie

« C'est une longue histoire. Dans ma paroisse, il y avait des suissesses, j'observais leurs activités. Je désirais participer. J'étais en CE2 à 12 ans. J'ai abandonné l'école, ma maman me forçait. Le maître tapait beaucoup les enfants. Je ne supportais pas. » (S. M., Léré, avril 2004) explique la jeune religieuse. Visiblement, elle ne parvient pas à s'adapter aux coups de chicottes des instituteurs de l'école communale, que le Gong Sahoulba privilégia, à son retour de guerre.

« J'aimais beaucoup les travaux des filles dans le foyer. Mais ma mère a dit : « Si tu ne veux pas aller à l'école, tu ne restes pas avec nous » (S. M., avril 2004). Les missions montrent à cette époque d'autres modèles. « Je savais que les sœurs ne se mariaient pas. Je voulais me marier à quelqu'un que personne ne pouvait voir. J'étais très contente de cela. Donner toute sa vie au service de Dieu, c'est bon. Je me donne au service des autres, pour lui. C'est gratuit. Mon papa ne comprend pas. Dans mon village, si tu as des filles, c'est une richesse. Mais avec le christianisme,

il n'y a pas de dot »¹⁵⁰.

Au Cameroun, les femmes bété expliquaient à Jeanne-Françoise Vincent¹⁵¹, leur condition de vie dans les *sixa*, les « écoles de jeunes filles » tenues par les pères allemands mais aucune n'était religieuse et il était surtout question du passage de la polygamie à la monogamie. Ici, cet engagement pour la vie de religieuse implique une série de choix et d'options dans une gamme de pratiques et de représentations d'un monde différent et nouveau. De la polygamie moundang, où les hommes peuvent avoir jusqu'à plus de cinq épouses, même s'ils ne sont pas chefs, à la vie de célibat « dans le monde », au mariage spirituel avec un être « invisible », Jésus, c'est un « passage » particulier, inédit qui s'opère. René Bureau, missionnaire jésuite « converti à l'anthropologie » avait évoqué cette question en ces termes : cet engagement impliquait de toute manière une « rupture » avec la « communauté clanique »¹⁵². Est-ce vraiment le cas ?

« C'est bon, même si j'ai souffert. Après l'école, je suis partie dans un foyer de filles à Léré. Parfois on n'avait pas à manger, on ne trouvait même pas un savon. A Torrok, les Ursulines de Fribourg m'ont donné une case pendant un an. Je cultivais le mil. Ensuite, j'ai passé deux ans à Pala pour mon B.E.P.C. J'ai écrit une lettre pour aller à Koupor chez les sœurs et suivre une formation religieuse à Moundou. J'y ai fait mon noviciat pendant trois ans. J'ai fait un an de stage à la cathédrale de Moundou et mes premiers vœux. J'ai fait la pastorale pendant deux ans à la paroisse Sainte Thérèse. Et à 25 ans, je suis devenue religieuse » (Mathilde, Léré, avril, 2004).

La trajectoire de Mathilde est celle d'une religieuse qui souhaite échapper à la polygamie, refuse l'école et... le mariage avec un homme. « Certains me tapaient et voulaient me marier », explique-t-elle. Le célibat, voulu ici, à l'inverse de sa consœur, fait figure de rupture d'avec le cadre traditionnel proposé par ses parents qui sont « traditionnalistes » et catholiques, mais voient d'un mauvais œil que leur fille soit religieuse, sans dot. « Ma mère est ménagère et mon père est cultivateur. Ma maman compose des chants pour l'Eglise et mon père pour l'initiation. Ma mère

¹⁵⁰ Il s'agit ici d'une compensation matrimoniale.

¹⁵¹ VINCENT, Jeanne-Françoise, *Femme bété entre deux mondes*, Paris, Karthala, 2001.

¹⁵² BUREAU, René, *Anthropologie, religions africaines et christianisme*, Collec. « Hommes et sociétés », Paris, Karthala, 2002, p. 358.

est catholique, mais mon père est animiste. Il compose, c'est un vieil initié. Il part quand même prier à l'église, mais il n'est pas chrétien. » (S. M., avril 2004). Les talents musicaux de ses parents lui ont été transmis, puisqu'elle connaît d'ailleurs très bien les chants des initiés et peut les chanter, lorsqu'elle n'est pas à la mission. Chanteuse de cantiques, chanteuse de musique initiatique. Elle évoque la polygamie affichée de son père :

« Il est polygame. Il a cinq enfants de sa première femme, ma mère. Ma mère, elle, est baptisée. Il a voulu prendre deux femmes. Ma mère s'est faite baptiser avant qu'il ne se marie à la seconde. Lui, il n'est pas baptisé, sa seconde épouse non plus. L'aîné, mon grand frère a trois femmes, mais notre petite sœur veut être religieuse tout comme moi. » Dans cette constellation familiale, les hommes sont restés « animistes » et fidèles à la polygamie, tandis que les femmes se dirigent vers le christianisme. Par ailleurs, la volonté de la mère catholique est aussi celle de l'érudition, tandis que le père souhaite le mariage, les enfants, la dot et la fidélité aux traditions. « Ma maman veut que les filles étudient, le papa veut qu'elles se marient » résume Mathilde. « J'ai une sœur au lycée de Pala qui n'a pas les moyens de continuer. Mon grand frère est directeur à l'école primaire à N'Djaména, mais ça fait des années que je n'ai pas de nouvelles. Ma petite sœur, elle, ne veut pas se marier. J'en ai deux, une née en 1978 et l'autre en 1985. Celle de 1985 veut devenir religieuse, mais les parents ne veulent pas qu'elle choisisse cette voie. » Pour la mère, catholique, ce sont les études qui semblent primer, pouvant apporter une bonne situation financière à ses enfants, dont l'aîné est dans l'enseignement. Ces injonctions contradictoires obligent Mathilde à un choix douloureux, « coincée » entre ses désirs de vocation missionnaire et ceux, différents de ses parents. « Pour moi, ce n'était pas facile. Les gens du village ne comprenaient pas. Le chef m'a appelée. C'était faire une chose que les autres n'ont jamais faite, devenir religieuse. Mes parents n'étaient pas trop pour, car ils ont raté la dot sur moi. Et maintenant les petites ne veulent pas se marier non plus ». Dans son village, elle est la première à souhaiter devenir religieuse, et les Moundang sont en effet très rares à prendre le voile, étant donné la pression familiale, ainsi que celle du chef, avec également l'importance des prestations matrimoniales de la dot. Cette situation actuelle évoque d'ailleurs les premiers chrétiens protestants de l'Eglise de Y.I. Kaardal, qui soumis à l'autorité du Gong dans les années 30 à Léré,

rejoindront le réseau protestant de la *Sudan United Mission* au Nigéria, comme nous le verrons dans la partie consacrée à ce pays. Mathilde choisit tout de même la voie de la mère, le catholicisme et prend modèle sur les soeurs occidentales présentes.



Sœur Marcelline, religieuse moundang, Léré, mars 2007.

Avec les Sœurs Urselines de Fribourg à Pala, les Sœurs du Saint Esprit à Kaélé (Nord Cameroun et zone Moundang) et les religieuses du Carmel de Figuil au Cameroun, les Bénéthéziya, un ordre missionnaire venu du Burundi est installé depuis les années 1960 à Léré. La partie féminine de la mission catholique est donc dirigée par des Burundaises, dont une religieuse « mère » qui a sous son autorité des religieuses moundang. Les « Béné » comme on les appelle localement se réfèrent à Sainte Thérèse de Lisieux, Carmélite née à Alençon en Normandie et décédée à l'âge de 24 ans, après avoir laissé des écrits célèbres. Au contraire des Eglises protestantes qui n'affichent pas la photo de Y.I. Kårdal ou de Victor Veary ou encore de

Karl Kumm sur quelques les murs de leurs bâtisses, les religieuses ont accroché une photo en noir et blanc de la carmélite normande à l'intérieur de la mission. Autrement appelée Thérèse de l'Enfant Jésus, la jeune « fondatrice » française ne constitue en rien un « totem » pour les Burundaises, qui sont christianisées depuis le XIXe siècle par les missions belges, mais une « Sainte », un repère spirituel à suivre.

Tout comme leur confrère prêtre nigérian de la mission, les Burundaises évoquent la « pauvreté du Tchad » et la superficialité du christianisme dans cette région. « Les Moundang sont en réalité très difficiles à évangéliser. Ils restent toujours avec leurs masques », explique une religieuse burundaise. Les masques sont les masques aux fibres noircies, mais on pourrait aisément aussi dire que les Moundang portent un « masque blanc chrétien » à la mission, et rentrent chez eux, le laissant sur le chemin, car à chaque événement, naissance, funérailles et cérémonies, ils sont beaucoup plus nombreux que les personnes, très rares, qui se disent ouvertement « traditionalistes. » La notion de richesse qui diffère de l'esprit de « développement » et de l'économie capitaliste, que certains adeptes qui souhaitent « réussir », adoptent pour monter une entreprise à Léré et comme nous le verrons au Nigeria, repose sur un malentendu culturel et symbolique indéniable. Dans l'économie moundang, comme le souligne nombre l'informateurs un homme riche « est celui qui a de nombreuses femmes, enfants et également amis ». En ce sens, la grande polygamie et progéniture du *Gong* sont signes de richesse, une richesse à redistribuer, à la différence d'un investissement capitaliste où l'argent est réinvesti dans des fonds spécifiques boursiers, de manière spéculative. Ici, ce qui importe le plus est de pouvoir enfanter et, également d'avoir suffisamment à manger, des champs fertiles et de la viande pour pouvoir « nourrir son étranger »¹⁵³. Un autre malentendu existe dans le fait que les Chrétiens estiment que les Evangiles intronisent une notion égalitariste où chacun est égal devant Dieu. Dans la société moundang, le pouvoir royal est contrebalancé par le pouvoir des clans, et les Moundang appartiennent tous à un clan. « Devant Dieu, personne n'est pauvre sur terre, nous sommes tous égaux »¹⁵⁴. Le message chrétien universaliste n'est pas donc pas en soi une nouveauté pour une société dont l'égalité entre « citoyens » se traduit sous une forme, certes différente, mais existe bel et bien.

¹⁵³ ADLER, A., Op. Cit, 1982, p 80.

¹⁵⁴ ADLER, A., Op., cit., 1982, p. 80.

« Nous voyons qu'ils nous demandent de l'argent pour aller acheter de la *bili-bili*. Les ancêtres éprouveraient-ils le besoin de s'enivrer ? Allons, ces masques-là sont des petits voleurs qui abusent de leur pouvoir. Ils devraient avoir honte, car ils salissent nos traditions qui ont du bon. Mais ce sont des hommes. Pas des esprits, comme le croient les enfants », se lamente Sœur M., une religieuse moundang qui connaît bien le système social et semble dépitée par les excès commis par les agents traditionnels. Les Moundang religieuses, quant-à-elles, sont fières des traditions moundang, mais fustigent volontiers les excès des masques lorsque ceux-ci sortent de leur rôle traditionnel et demandent de l'argent aux passants sur les routes. Pourtant, les amendes des masques sont monnaie courante à Léré. Les masques femelles, les *myyu*, lorsqu'elles sortent et dansent sont en droit, avec leur petite hache comme instrument de menace de demander des biens aux passants, et surtout aux femmes qui n'ont, en aucun cas, comme le Gong, le droit de les regarder. Comme les « non-initiés », les *ga-yang*, et les enfants, elles se doivent de « rentrer à la maison », ou « au village » afin de montrer qu'elles se préservent, mais aussi qu'elles font allégeance aux pouvoirs des clans, les maîtres de la « brousse », face au village, les responsables de la circoncision, le pouvoir masculin. Les masques demandant de l'argent aux religieuses réitèrent ainsi la structure clanique, montrant par là-même que leurs possibilités d'action ne sont pas annulées, que ceci n'est pas une chose à prendre à la légère et, dans une plus large mesure, symboliquement, que la religion locale résiste, avec ses moyens, au pouvoir chrétien.

L'exemple des sœurs occidentales : une re-filiation sociale et spirituelle

Comme nous pouvons le lire avec les paroles de Mathilde, les religieuses européennes et leurs actions caritatives auprès des plus précaires et des malades impressionnèrent les petites filles moundang. Jacqueline, sa consœur burundaise, développe : « J'avais observé des sœurs dans la paroisse, des sœurs belges, françaises et suisses. Elles travaillaient pour la Parole de Dieu, la catéchèse, au dispensaire et pour le développement. » (S. J. Léré, 18.07. 2002)

Aussi, l'enseignement et la transmission des valeurs chrétiennes ainsi que les activités externes, où les femmes participent pleinement à la construction sociale, séduisent les jeunes filles. « Il n'y avait pas de différences entre elles et les sœurs africaines. Elles nous saluaient avec joie. Je me disais : « Il y a quelque chose dans leur cœur. Elles saluaient les pauvres, les gens tout nus. Elles, elles ne font pas de distinction entre les gens » (S.J. 18.07.02). Les comportements

mettant en valeur une certaine égalité de traitement social envers les différentes ethnies, les différentes classes sociales et surtout envers les « Occidentaux et les Tchadiens » sans distinction apparentes, favorisèrent le rapprochement entre les femmes plus âgées et les jeunes filles moundang qui choisirent de suivre ce chemin.

Les religieuses moundang comparent volontiers leur communauté à une unité familiale : « J'aime la communauté religieuse comme ma famille, il n'y a pas beaucoup de différence entre la communauté et la famille » (S.J. Léré, 18.07.02). Une hiérarchie interne et des règles de conduite dictent la place que chacun doit tenir. La notion d'autorité et donc d'obéissance à cette autorité régit les relations entre les différents membres, comme dans une famille : « C'est l'obéissance au père et à la mère. Dans la congrégation, je dois obéir à la mère supérieure comme à une mère » (S.M. Léré, 19.04.04.). Dans le cadre du lignage moundang, l'autorité et le respect envers ses aînés, que ce soient les parents, grand-parents ou oncles et tantes joue un rôle prégnant, le rôle des femmes est de procréer et de garantir ainsi le continuité de la lignée. En renonçant à la procréation, les religieuses renoncent-elles pour autant au sentiment de filiation et à la maternité ?

« Tous les enfants sont là. Je peux tous les éduquer » (S.M., Léré, 19.04.04.). René Bureau ajoute qu'une conception très valorisante de la maternité biologique et sociale « favorise une conception profonde de la maternité spirituelle. » Les religieuses de Léré aiment à recevoir les enfants à la mission, avec qui elles conversent longuement, se promènent. Eux, estiment qu'ils peuvent se confier. « J'ai le sentiment d'être la mère de tous les enfants, c'est beaucoup plus encore que d'en avoir à soi. » Même si les religieuses ne procréent pas biologiquement, leur ressenti de « mère » existe dans une filiation d'ordre social et spirituel.

Rupture familiale

Considérées comme une richesse par les hommes, les femmes permettent au lignage de se perpétuer et assurent ainsi la continuité sociale. « Nous les Moundang, nous aimons les enfants, je veux une grande descendance », explique d'ailleurs ce jeune garçon de 19 ans. Aussi les jeunes filles qui choisissent la vie religieuse sont-elles parfois incomprises par leur entourage : « Pour moi, ce n'était pas facile. Les gens du village ne comprenaient pas. Le chef m'a appelée. C'était faire une chose que les autres n'ont jamais faite », explique la jeune religieuse (S.M. Léré,

19.04.04). « Dans mon village, si tu as des filles, c'est une richesse. Mais avec le christianisme, il n'y a pas de dot. Que je sois religieuse, mon père ne comprend pas » (S.M., Léré, 19.04.04). Parfois, l'entrée dans la communauté ne se fait pas sans heurts. Lorsqu'ils marient leur fille, les hommes moundang reçoivent une compensation matrimoniale constituée généralement de plusieurs bœufs ou bien dans d'autres cas de biens moins importants, tels que des poulets, des caprins. Aussi, voir leur fille entrer au couvent signifie, d'une part qu'elle ne donnera pas de petits enfants, d'autre part que la richesse reçue en contrepartie de sa perte pour la famille ne sera pas perçue.

Un époux invisible



La Croix et le Christ dans la rotonde des Soeurs catholiques de Léré.

« Je savais que les sœurs ne se mariaient pas. Je voulais me marier à quelqu'un que personne ne pouvait voir » (S.M. Léré, 19.04.02). Le sentiment du secret, de l'invisible exerce également une attraction non négligeable sur l'imaginaire des religieuses, qui comme Mathilde, croient d'ailleurs à d'autres formes d'esprits et d'êtres invisibles, avec lesquels on peut se mettre en relation grâce à la prière individuelle ou collective. Que Jésus de manière symbolique, s'il est

marié à toutes les religieuses du monde, soit en quelque sort un grand polygame spirituel, ce que nous lui faisons remarquer, n'est pas à un frein à son désir de croyance qui sert sa logique de désir d'être, qui n'est pas forcément de type social et objectif, mais de type non logique, en réalité plus « subjectif ». Il ne s'agit pas ici de se conformer aux exigences de son groupe d'appartenance, mais de se déployer, en se délivrant du système d'échange matrimonial local, devenant un sujet en désir et en devenir, prenant en main son destin, en demandant de l'aide à d'autres portes, envoyant des lettres pour effectuer des expériences ailleurs. Dans le rhizome déployé, Mathilde, la Moundang, emprunte la ligne de fuite créatrice de la mission, quand d'autres, sous d'autres latitudes, souhaitant se libérer du christianisme social et familial, s'initient à l'Ayavuaska en Amérique du Sud, au chamanisme en Sibérie, ou encore au Bwiti au Gabon.

Fonctions de la prière

« Mais toi, quand tu pries, entre dans ta chambre, ferme ta porte à clef, et prie ton père qui est en ce lieu secret ; et ton père, qui voit ce qui est secret, te récompensera »¹⁵⁵.

Chaque matin, les sœurs se lèvent à cinq heures et se rendent dans la petite chapelle de la mission pour prier : « Notre père qui êtes aux cieux, que ton nom soit sanctifié ; que ton règne vienne ; que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel ; pardonnez-nous nos offenses comme nous pardonnons à ceux qui nous ont offensés, ne nous soumettez pas à la tentation et délivrez-nous du mal. Amen. » Que signifie le « Notre père » pour les sœurs moundang ? Sœur Adèle y voit l'exhortation pour chacun de se tenir à l'écart du péché, qui pourtant, selon elle, est quotidien et permanent : « Je pêche tous les jours et c'est pour cela que je prie, pour éviter le péché et pour que Dieu me pardonne » (S.A. 21.04.04). Évoquant l'absence de relations sexuelles et le vœu de chasteté effectué lors de l'entrée dans la vie religieuse, Sœur Jacqueline explique que la prière est une manière d'exorciser les éventuels « désirs charnels » : « On demande à Dieu de nous éviter la tentation, parce que malgré tout, nous sommes des femmes comme les autres » (Sr J. Léré, 18.07.02). Quant à Cœur Colette, elle explique que la prière lui donne la force de commencer une nouvelle journée.

¹⁵⁵ *Évangile selon Saint Matthieu*, 6, *Le nouveau Testament*, trad. Hugues Oltramare, Éditions Gallimard, Paris, 1998-2002, p. 129.



Ascension sociale et émancipation féminine?

Face à la crise et à la présence d'un chômage persistant, les ONG et les Eglises peuvent également représenter pour certains jeunes dotés de bons résultats scolaires une perspective d'ascension sociale non négligeable. Lorsque ceux-ci ne possèdent pas de soutiens familiaux, l'Eglise constitue un moyen de s'affirmer socialement, même si bien sûr, on ne peut réduire les vocations sans prendre en compte les considérations purement religieuses telles que la foi. Les Moundang sont d'ailleurs conscients de cette ambiguïté liée à l'augmentation des demandes d'entrée dans la vie religieuse. « Certains disent que c'est une promotion sociale, moi je dis que la vie de prêtre est un engagement qui dépasse ce genre de considérations », ¹⁵⁶ explique alors l'Abbé Y.S. (A. Y., Léré, 27.07.02.).

Par ailleurs, la « situation » ou « position sociale » de la femme en pays moundang est souvent l'objet de critiques de la part des autres populations alentour. Ils considèrent en effet que « chez les Moundang, la femme est l'esclave », selon de nombreuses réflexions de la part des populations voisines, comme les N'Gambaye, le Lélé, les Toupouri, les Sara et même les Mossey. Obligée d'éduquer les enfants, de travailler aux champs et d'obéir aux ordres du mari, souvent de

cohabiter avec d'autres coépouses, il est instructif d'écouter les paroles de cette jeune femme moundang, deuxième épouse d'un homme de 50 ans : « Je fais tout, mon mari se repose. Pour lui, c'est bien d'avoir plusieurs épouses, comme ça, il peut aller au cabaret. Parfois, c'est dur ... j'aimerais être seule » (M. H., Léré, juillet 2007). La vocation de religieuse, dans une société où on ne peut rester seule reste une option possible. L'Eglise catholique célèbre d'ailleurs la « Journée de la Femme » le 8 mars. À cette occasion, le diocèse de Pala confectionne des pagnes pour les paroissiennes qui les portent durant toute l'année, que ce soit pour aller à la messe ou se rendre aux champs.

Toutefois, dans la plupart des cas, il ne faut pas oublier l'influence non négligeable de la femme sur son époux : c'est en effet l'épouse qui le conseille pour nombre de décisions concernant le foyer. Parfois même, elle peut défendre un mari adultérin et faire silence afin que la compensation matrimoniale ne soit pas donnée lors d'un jugement au tribunal coutumier, appauvrissant le foyer. Certaines d'entre elles font du commerce, vendent leurs produits agricoles et bénéficient de leur propres ressources. Les rôles sont donc loin d'être si inégaux et asymétriques. Il s'agit avant tout de partager les tâches, afin que le foyer soit équilibré, solide et protégé.

Devenir religieuse dans ce contexte est dans une certaine mesure une façon de s'émanciper d'une forme de domination masculine, du moins perçue comme telle, sur le plan social. Les hommes cependant ne sont pas tous contre cette critique qui leur est parfois adressée. L'un d'eux explique qu'avoir beaucoup d'épouses est aussi une contrainte. Le *pahyang*, le responsable de la maison, doit aussi gérer les conflits et payer les dots aux familles.

E. Oblats et Luthériens face au Gõn

Les différences entre l'Église catholique représentée localement par les Oblats et l'Église protestante sont donc importantes. La première, de structure hiérarchique et pyramidale avec à sa tête le Vatican, le Pape et un lieu, Rome en Italie, se différencie des protestants qui se fédèrent, comme nous le verrons. Le protestantisme, né de la Réforme en Allemagne au XVI^e siècle, avec

Martin Luther, ses 95 thèses imprimées en 1517 à Wittenberg grâce au concours de l'invention de Johannes Gutenberg (env.1400-1468) a permis une large diffusion de cette « raison » ou idéologie religieuse marquée par la « graphie ».

En Europe, à cette époque, il s'est opposé au clergé catholique et plus généralement à l'institution romaine en raison de ces multiples intercessions entre l'Eglise et le croyant. Prônant un retour aux écritures, et surtout une approche plus proche des évangiles, Martin Luther et ensuite Jean Calvin ont constitué un pouvoir politique « subversif », dans le contexte qui était le leur. Les catholiques s'opposent à la « royauté sacrée », les luthériens aux catholiques. Y.I. Kårdal était « dur » envers ses confrères prêtres, explique un ancien prêtre « on se rendait visite dans les années 50-70, quand il était là, mais il n'était guère content que nous soyons présents, même si, dans le fond, nous étions d'accord et nous nous entendions assez bien » explique R. Martin, prêtre catholique, en poste à Léré depuis 1954.

a) Catholicisme africain et politique du « développement » : une approche productive d'acculturation matérielle

« Ici, nous mettons l'accent principalement sur le développement, qui doit être considéré comme le travail de Dieu. » explique l'évêque de Pala, J.C. Bouchard, (Pala, août 2002). D'ailleurs, dans l'encyclique *Populorum Progressio* parue en 1967 par le Pape Paul VI, le Vatican insiste sur la nécessité de développer les sociétés que l'Eglise catholique entend évangéliser. « Les exigences communes de la formation sacerdotale, même pastorale et pratique, selon les directives du Concile doivent s'allier au souci de rencontre avec les modes de penser et d'agir typiques de leur propre peuple. Il faut donc ouvrir et aiguïser les esprits des séminaristes pour les familiariser avec la culture de leur peuple et les rendre capable de l'apprécier ; au cours des études philosophiques et théologiques, ils doivent comprendre les raisons de divergence entre la tradition sociale et religieuse de leurs pères, et la religion chrétienne » ¹⁵⁷.

Le développement est selon la définition de Jean-Pierre Olivier de Sardan, l'« ensemble des processus sociaux induits par des opérations volontaires de transformation d'un milieu social,

¹⁵⁷ COUTURIER, Charles, *Textes conciliaires de Vatican II, activité missionnaire et moyens de communication sociale*, Apostolat des Editions, Lyon, 1967, p. 85-86.

entreprises par le biais d'institutions ou d'acteurs extérieurs à ce milieu mais cherchant à mobiliser ce milieu, et reposant sur une tentative de greffe de ressources et/ ou techniques et/ou de savoirs »¹⁵⁸. Il ajoute que « c'est la présence d'une configuration « développementiste » qui définit l'existence même du développement ». L'O.N.G. du Bureau d'Etudes et de Liaisons d'Actions Caritatives pour le Développement (B.E.L.A.C.D.) constitue un instrument puissant d'élaboration d'une politique des « Evangiles en Actes ». Ressources matérielles avec l'institution de microcrédits proposés aux agriculteurs, qu'ils soient catholiques ou non, l'Église catholique ne fait pas de différences confessionnelles pour son aide, au contraire des Eglises protestantes. Le « développement » mobilise les acteurs locaux pour la lutte contre la sécheresse, le développement agricole, avec les volets « agriculture » et le développement d'une médecine occidentale tropicale adaptée aux problèmes de santé locaux dans un volet intitulé « santé », le changement matrimonial avec l'étude des relations de genre. Le savoir est essentiellement un savoir d'experts de confessions catholique ou laïque (médecins, infirmiers, techniciens agronomes, architectes, européens ou canadiens qui participent au développement de tous les domaines de la vie quotidienne des Moundang et autres populations de la région, N'Gambaye, Toupouri, Mbay etc. en lien avec le Centre d'Études et de Formation pour le Développement (C.E.F.O.D.) à N'Djaména. On peut d'ailleurs évoquer cette situation particulière comme le résultat d'une véritable « faillite » de l'État-Nation tchadien qui n'assume pas les responsabilités et engagements envers sa population et laisse aux acteurs religieux la charge de maintenir et de développer les structures des besoins de la population en matière d'éducation, de santé et d'économie agricole. L'Église pallie aux manques criants de moyens, pourtant présents grâce à la manne pétrolifère, de l'Etat. En montrant l'exemple des œuvres que Dieu, à travers son message biblique inspirant aux hommes le « Bien », le concept de « développement » dans son aspect social, sanitaire, éducatif, économique, n'est que le penchant pratique d'une idéologie religieuse qui aspire à l'expansion et à l'universalisme.

Par ailleurs, dans une perspective plus anthropologique, la notion de « développement » en opposant nature et culture procède d'un mode *naturaliste* qui engage des changements

¹⁵⁸ OLIVIER DE SARDAN, Jean-Pierre, *Anthropologie et développement, Essai en socio-anthropologie du changement social*, APAD-Karthala, Paris, 1995, p. 7.

acculturatifs matériels : les Moundang ne prient plus *Masiŋ*, sans autel, on n'effectue plus de sacrifices et on ne participe plus aux rites royaux, mais on s'habille le dimanche en « Jésus Christ » et on se rend dans un bâtiment en dur, rectangulaire, sous la forme du corps christique pour prier dans la maison chrétienne. Cette conception produit une démarche spécifique de l'Eglise catholique, bien différente de celle de son confrère protestant Yetmuund I. Kårdal qui prêchait une politique de la pauvreté et de « l'austérité ». Les catholiques mettent en place le concept d'« inculturation », signifiant étymologiquement « entrer dans la culture ». Cette conception n'est évidemment pas sans rappeler que la notion de « culture » en anthropologie est elle-même socialement construite.

b) Rapport aux cérémonies agraires

Fing moundang : une « adoration païenne »

Les catholiques détachent les séquences rituelles du dispositif politico-religieux moundang. Ainsi, *Fing Moundang* est considéré comme « une chose bien traditionnelle, à part, sans aucun rapport avec le christianisme », une adoration païenne - à l'inverse des Pentecôtistes qui considèrent cette fête comme un culte local au Diable, avec une adoration à des « entités sataniques » -, une forme d'ordalie de boisson et de nourriture », selon un prêtre qui ne perçoit aucune *fusion* ou possibilité de syncrétisme. Même si en effet, une grande quantité de nourriture est préparée par les femmes du Gong qui la distribue à la population, il n'y a là rien d'ordalique. Selon A. Adler, *Fing Moundang* est une réitération d'une fonction royale, être capable d'agir au moyen de *regalia*, de médicaments hérités par la filiation de Damba, le chasseur et héros fondateur de la société moundang, qui hérita de la connaissance des fétiches de son père, le roi de Libé ; un double prend la charge d'effectuer des sacrifices au cœur du palais, avant de disparaître par une porte située au Nord du palais, le nord *sin*, étant considéré comme la direction de la mort, comme le disent certains Moundang. En outre, les âmes des morts du clan royal rois se situent au Nord de Léré, au cœur des chutes Gauthiot, le « lieu le plus redouté des Moundang : ils y voient le séjour des âmes des morts du clan royal »¹⁵⁹. Ici, aucune analogie entre les rituels moundang et la

¹⁵⁹ ADLER, A., Op., cit., 1982, p. 29.

tradition catholique n'est envisagée, en l'absence d'opérateur logique qui puisse permettre une quelconque analogie de ce rite avec un rituel catholique.

Cié-Sworé, « l'âme du mil » ou la « passion » du Christ selon les catholiques

En segmentant les rituels qu'ils observent et tentent de comprendre, les membres du clergé catholique en pays moundang introduisent une « rupture » dans la perception de l'environnement en détachant les éléments et les schèmes de l'ensemble social, découpant en « champ » la société locale, l'« économie », le « social », le « politique », le « religieux » et le « culturel » suivant les volets envisagés par leurs pratiques de développement. À l'inverse des protestants qui se basent sur un rejet quasi-total des traditions locales, les membres du clergé local moundang estiment que leur « culture est belle », qu'ils doivent « garder certains éléments de la tradition ». Dans ce contexte, ils n'hésitent pas à établir des comparaisons entre un rituel, *Cié Sworé* la « fête de l'âme du mil » et la « Passion du Christ ».

Ayant lieu au plus haut de la saison sèche *coke cnake* (« chaleur, saison chaude et sèche », *coke* signifiant à la fois, « lieu, saison, temps, période »), à la fin du mois de décembre et au début du mois de janvier, cette cérémonie agraire marque le début des récoltes et est un rituel local spécifique à la royauté sacrée. Un esclave devenu fils adoptif appartenant au *wé-za-talé*, le « collègue des enfants du roi »¹⁶⁰ est pris comme double du Gong pour porter au sein du palais une gerbe de mil. En 2008, il est évoqué que le Gong, pour se venger d'un prétendant de l'une de ses femmes, décida de choisir un fidèle de la mission catholique qui n'appartenait pas au « collège des enfants du roi ». Avec sa croix au cou, l'homme dut porter une gerbe de mil censée contenir en son « essence » « l'âme du mil », et fut, comme le veut la tradition, humilié par la foule, comme double « gémellaire »¹⁶¹ du roi, double prenant sur lui la charge symbolique du *ke*¹⁶². En un geste de circoncision réitéré, il fut débarrassé symboliquement de « son âme folle » contenue dans son prépuce, il officia la charge traditionnelle. Bien que « nu », il porta un étui pénien et une corde

¹⁶⁰ ADLER, A., Opus cité, 1982, p. 356.

¹⁶¹ ADLER, A., Op., Cit., 1982, p. 361.

¹⁶² « ...au cas où il viendrait à trébucher, il n'hésiterait pas – c'est la loi – à le tuer su place ». ADLER, A. Op. cit., 1982, p. 359.

enroulée autour de son buste. Un élément bien loin du christianisme est sa manière de porter les plus beaux épis *tesen sworé*, sans trébucher, à déposer au terme de son parcours dans le grenier royal, *cel-damé* à l'intérieur du palais ¹⁶³. « L'itinéraire suivi est plus ou moins long, plus ou moins malaisé selon l'opinion que les grands se font du porteur : est-il bon ou méchant, est-il paresseux ou travailleur, coureur ou non de « jupon »... » ¹⁶⁴. C'est sur ce fait que le fidèle de la mission catholique est récupéré par les injonctions de la coutume : « sur le parcours, les femmes du palais réagissent de même : elles lui lanceront des insultes ou au contraire, l'applaudiront, selon la conduite qu'il a eue envers elles en tant que *we-z̄a-talé*. » ¹⁶⁵. Ici, bien que le porteur ait été soupçonné de convoiter une femme, ce n'était pas un enfant de la cour du roi, mais un homme d'âge mûr. Son sort est pourtant revenu entre les mains du Gong. « Il porte symboliquement les objets qui symbolisent les regalia : un fer de houe, une faucille et un couteau de jet, représentation du *ke*, le pouvoir qu'a le roi de faire tomber ou d'empêcher la pluie », explique aussi Alfred Adler ¹⁶⁶. Par ailleurs, le *pah-ban-cié-sworé* « porteur de l'âme du mil » peut, s'il manque son objectif, être tué par la foule. C'est cette possibilité qui permet aux catholiques d'y trouver une « variante » locale du parcours du Christ qui le mène à la crucifixion, qui n'a pas pourtant pour mission de poser sa croix dans un grenier pour assurer de bonnes récoltes. Ici, une fois la mission du porteur accomplie et réussie, l'étui pénien et la corde qui le serraient sont jetés à la rivière et le roi lui fait porter un magnifique boubou tout neuf, comparé par l'abbé au linceul du Christ, « mort » et enterré, avant de réapparaître face à ses disciples. « C'est la résurrection ! », nous dit un abbé moundang à propos du rite, car « il revit de son calvaire ». Les chrétiens y ont vu un « martyr » de la cause chrétienne locale, celle du sacrifice chrétien et d'une forme de rédemption. L'affaire fit grand bruit, car les chrétiens perçurent le rite, comme les masques qui demandent de l'argent aux religieuses, comme une insulte à l'Eglise, tout autant que la réitération à Léré d'un « calvaire » au sein même de leurs traditions : comparé au « Christ », les différences formelles mises de côté ; en un même espace-temps, on voit que la « réinterprétation » est effectuée des deux côtés,

¹⁶³ ADLER, A., Op. cit., 1982, p. 355-356.

¹⁶⁴ ADLER, A. Op. cit., 1982, p. 258.

¹⁶⁵ ADLER, Op. cit., p. 258.

¹⁶⁶ ADLER, A., Op. cit., 1982, p. 357.

traditionnels et chrétiens et que les interprétations d'un même phénomène diffèrent d'un champ religieux à l'autre, même dans une petite localité. La religion locale, restant « dominante » ici, montre sa capacité d'action au sein d'un même rituel, et réitère le pouvoir encore très réel du souverain. En ce sens, la valeur syncrétique s'effectue non pas dans une fusion des schèmes et rites, comme c'est le cas du Bwiti, mais en tant qu'appropriation différentes de la part de la tradition et de la part des Chrétiens de logiques très différentes, comme le souligne justement E. Kadia-Tall à propos du candomblé de Bahia, célébrant lors de la « Fête Dieu » l'autochtonie du chasseur de la nation Kétou, Oshossi, rite où le sacrifice d'un bœuf n'est pas le sacrifice du Christ, où comme le souligne l'Auteur, les séquences rituelles n'impliquent pas des analogies totales ¹⁶⁷ .

Par ailleurs, les analogies sont faibles, étant donné que les deux rituels n'ont absolument pas les mêmes fonctions sociales et symboliques. Rituel permettant de sauvegarder le pouvoir sur les récoltes, pouvoir détenu par le Gong et son principe de sécheresse qui permet de faire tomber la pluie, *Cié sworé* est loin du passage de vie à trépas du fondateur du christianisme, revendiquant face aux Hébreux et aux Romains sa filiation directe avec Dieu et la nécessité pour tous d'« avouer ses péchés » et de se convertir, « *too bii* », « demander pardon ». Ici, la faute qu'on avoue en demandant pardon est du côté du porteur catholique qui a osé « désirer » une femme du Gong, ne respectant pas les lois de son peuple. La tradition se renouvelle, récupérant dans sa matrice rituelle un chrétien en guise de leçon... montrant par là sa force toujours présente, via le rituel, dans une logique de réaffirmation politique et sociale. Jésus, dans ce cas précis ne « dépasse » pas les rites traditionnels.

Conclusion :

A la différence des Luthériens, les catholiques fonctionnent par l'exemple qui prend la forme du développement rural. Leur stratégie se fonde sur le mode de l'analogie, de la

¹⁶⁷ KADIA TALL, Emmanuelle « Le masque syncrétique en question. Fête dieux et sacrifice au dieu de la chasse dans le candomblé bahianais de nation ketu », in *Cahiers du Brésil Contemporain*, 2002, n°49/50, p. 109-123.

« négociation », plus que sur l'opposition. Ils recherchent des correspondances dans la tradition, bien qu'ils s'en défendent pour certains. Les « homologues structurales » ou « ponts cognitifs », permettent d'asseoir leur discours sur des points « fixes », créant une certaine stabilité sociale pour asseoir une forme de continuité et de lien entre la tradition moundang et l'Ancien Testament. Créant des équivalences fonctionnelles, là où les fonctions diffèrent, les missionnaires insistent sur le caractère émancipateur du Nouveau Testament qui « dépasse » de manière historique et symbolique les traditions ancrées et fixées comparées à l'Ancien Testament. C'est cette comparaison qui leur permet de capter les fidèles qui peuvent ainsi percevoir des similitudes entre traditions religieuses et ne pas se sentir rejetés et jugés « en bloc ». C'est dans ce contexte que le principal défi ou challenge des chrétiens est bien d'arriver à « percer » le noyau dur de la « tradition », afin de convertir le *Gôn*, le « Seigneur » local et sa famille. Là, sera la réelle « victoire » chrétienne à Léré. Pour l'instant, Amadou Payanfu Gõntcõmé III reste le « garant des traditions » et avant tout un musulman syncrétiste et « moderne », selon ses propres termes, car il accepte la pluralité religieuse au cœur même de sa cour, ce qui lui permet de maintenir un *statu quo* efficace face aux plus offensifs des Evangéliques.

CHAPITRE IV

Les Évangélistes de la *Sudan United Mission* chez le roi sacré

Introduction :

Dans ce chapitre, nous verrons comment l'héritière de la branche canadienne de la *Sudan United Mission* présente du Nigeria au Tchad, Eglise née et installée à Koutou, a su s'installer à Léré avec succès. Elle est aujourd'hui la mission la plus influente, malgré son origine exogène, baptisant le plus d'adeptes. Au sein de la cour, son fonctionnement en réseau avec les autres missions de la *Fédération des Églises et Missions Évangéliques au Tchad* (FÉMÉT) lui permet de rallier quatre épouses du *Gôn*. La fédération au niveau étatique est réappropriée de manière convaincante à un niveau local, avec un message principalement axé sur le Nouveau Testament. L'origine étrangère à l'ethnie moundang constitue une ouverture sur le monde, dans un message qui se veut unifiant et universaliste. Dans ce contexte, Jésus est le premier opérateur de pacification et de lien social entre populations qui autrefois, selon les termes des adeptes, se faisaient la « guerre » avant la « colonisation » et les « missions ». Depuis la royauté sacrée, les protestants évangéliques *mainline*, non pentecôtistes rallient ainsi les régionalismes dans la construction nationale du Tchad, préférant d'ailleurs Idriss Déby Itno, le président actuel « nordiste » zaghawa et musulman à un autre candidat, en raison de son engagement pour la laïcité. Là où nombre de chercheurs montrent les effets d'un retour du religieux, nous verrons qu'avec l'*Église Évangélique au Tchad*, c'est la thèse de Max Weber et de Marcel Gauchet à propos d'une certaine forme de sécularisation qui prime, où la Bible n'est plus un référent « englobant » pour l'État. Paradoxalement, la Bible fait donc sortir l'État du religieux.

A. Un ralliement massif

a) Esther, la baptiste qui voulait retrouver son Eglise

Née en 1963 à Koumra dans la province du Moyen Chari, d'origine sara, Esther décida à l'âge de 16 ans d'épouser Amadou Payanfu à Koumra, lorsque celui-ci n'était pas encore *Gôn Čômé III*, intronisé chef à la cour de Léré. Il était alors chef d'usine à la Cotontchad. Étant donné qu'il était déjà marié – mais pour lui musulman, ce fait ne posait aucun souci –, les parents d'Esther ont excommunié leur fille de l'Église baptiste. Elle est arrivée en septembre 1999 à Léré. *Ma-Leere*, la première épouse était déjà présente. De 2000 à 2002, elle a suivi une formation comme agent technique sanitaire pour être infirmière. Elle exerce sa profession depuis 2002 à Léré à l'hôpital de la commune. Esther mange avec les quatre premières épouses : Ma-Leere, Aja et Rachel.

Esther, si elle a accepté la bigamie, ne connaissait pas toutes les conséquences d'un mariage avec un *Gôn* moundang et ignorait qu'il prendrait par la suite six autres épouses. « Au début, je pensais que nous resterions seulement à deux, avec Ma-Leere. Puis, il a pris la Peule, ça m'a beaucoup dérangée ! Aujourd'hui, je suis obligée de m'entendre avec elle » (Esther, juillet 2007, Léré). Comme nous l'avons vu, Amadou explique qu'il a en effet épousé une femme peule afin de se rallier aussi à cette population avec laquelle les Moundang se sont si souvent querellés.

Une musulmane qui « fréquente » l'Église

Ses parents étant baptistes, ils ne l'ont pas baptisée à sa naissance, rejetant le pédo-baptême selon la tradition. « Ensuite, mes parents, lorsque j'ai eu mes 16 ans, n'ont pas voulu que je sois baptisée, parce que je prenais le mari d'une autre. Ils n'aimaient pas cela, ils n'étaient pas contents du tout ! Mais je l'aimais... Alors, je suis allée à la Mosquée pour m'adapter à lui », explique-t-elle en souriant, pensant à l'affront fait aux parents. « Ici, j'ai appris à connaître la prière musulmane, mais personne ne nous a expliqué. Nous avons beaucoup de brochures, mais ça nous a découragées, nous les femmes du *Gôn*. Je ne comprenais pas le fond... » (Esther, juillet 2007,

Léré). Les propos d'Ether convergent avec ceux de son aînée coépouse. Peu à peu, musulmane à la cour du souverain, elle a souhaité se rapprocher des chrétiens.

« Avant, nous logions tout près de la maison du *Gôn* et de l'Église de l'É.É.T., au quartier de Guétrénée. C'était à peu près la même chose que les Baptistes, alors, je suis rentrée là » (Esther, juillet 2007, Léré). La proximité géographique semble donc être la première logique de fréquentation de l'église. Mais est-ce aussi simple ? La grande mosquée de Léré est plus proche du palais royal. Esther aurait pu s'y rendre et persévérer malgré les brochures. « Je suis née là dedans, donc j'ai pris le goût toute petite. Je suis éduquée là-dedans. Quand tu vas là-bas, tu te sens bien. Tu oublies tes soucis. Quand tu as des soucis, tu penses à autre chose » (Esther, juillet 2007, Léré).

Le baptême : devenir « ancien »

« En réalité, j'aimerais être baptisée. Je veux essayer, et s'ils ne veulent pas, je vais rester comme cela, continuer à aller simplement... Quand tu fais le baptême, tu deviens un Ancien dans l'Église, tu participes à la communion, tu laisses tomber certaines choses... Toi-même, tu te sens grand dans l'église, avancé quoi ! Quand tu n'as pas été baptisé, tu es moins respecté et pourtant, moi, je prie beaucoup, là, et je suis bien pratiquante » (Esther, juillet 2007, Léré). Esther souligne à juste titre le modèle hiérarchique qui transforme le baptême en un rite de passage où on gravit un stade, une sorte d'échelon chez les Moundang. « On se sent grand », on est « plus respecté », car conforme aux règles et normes imposées par l'institution évangélique. Quelles sont les pratiques, normes et représentations de cette Église ? Contrairement aux Églises luthériennes et catholiques, ici le baptême permet d'accéder à un statut d'Ancien, comme à la cour de Léré, où les « notables » jouent un rôle décisif.

Entre plusieurs univers : la « tradition » et l'univers évangélique

« Les sacrifices pour la pluie, en les faisant, ça réussit... C'est comme quand tu fais la prière, tu es malade, tu pries, tu fais le jeûne, ça te soulage et tu guéris... » (Esther, juillet 2007, Léré).

Concernant la religion moundang, Esther estime « être devenue moundang » et « pratiquer ». « C'est bien de faire la tradition, parce que nos parents faisaient cela... Les sacrifices

pour la pluie, en les faisant, ça réussit... C'est comme quand tu fais la prière, tu es malade, tu pries, tu fais le jeûne, ça te soulage et tu guéris... ». L'efficacité symbolique de la prière chrétienne est mise en correspondance avec le sacrifice. « Mais aujourd'hui, beaucoup de gens n'aiment plus trop faire la tradition, ils veulent tous abandonner. C'est l'Eglise qui n'aime pas cela ». Lors des *ye-nuli*, les funérailles, elle prépare donc à manger, la bière de mil, elle danse, partage les beignets et les arachides... « La tradition, ça me plaît ! Ma belle mère m'a raconté beaucoup de choses, même si elle est luthérienne. « Par contre, je sais que je ne dois jamais voir les masques. Et je ne suis pas une assimilée du clan *Moundang Gön-Daba*. Je n'appartiens en fait à aucun clan, mais mes enfants, si » (Esther, juillet 2007, Léré). « J'aime trop *Fiy Moundang*, les danses, toutes les visites, les gens au village, la joie des gens... ». Toute la famille d'Esther, à Koumra appartient à l'ÉÉT. « Mais aujourd'hui, beaucoup de gens n'aiment plus trop faire la tradition, ils veulent tous abandonner. C'est l'église qui n'aime pas cela ! » (Esther, juillet 2007, Léré).

B. L'Église Évangélique au Tchad, une ouverture face à la « cellule ethnique »

a) Une expansion rapide

L'*Église Évangélique au Tchad*, dont il faut rappeler qu'elle est la mission en plus forte expansion à Léré et première église Protestante Évangélique, mais non-pentecôtiste, est représentée localement par un pasteur qui n'est pas Moundang. Elle constitue une forme d'ouverture par rapport au vase « clos » de la communauté locale, à la différence des Luthériens, Catholiques et Adventistes. Rappelons que son histoire missionnaire lui confère d'emblée une position exogène face au champ religieux moundang : elle est le fruit de la rencontre entre des missionnaires canadiens qui ne se sont pas installés à Léré. Le révérend Wichilson et Victor Veary¹⁶⁸ sont certes passés par Jos au Nigeria et Léré au Tchad en 1926 pour rencontrer leur confrère luthérien Kârdal, mais ils ont laissé ce champ pour investir en priorité le territoire Laka. Les adeptes de l'É.É.T. sont principalement des fonctionnaires, des commerçants, des cultivateurs,

¹⁶⁸ Fondateur de l'É.É.T. au Tchad, Victor Veary est aussi très connu au Nigeria, à Jos, Mubi et Numan. Certains Moundang se plaisent à dire qu'ils sont les ancêtres fondateurs des Eglises protestantes évangéliques « classiques » de ce que nous pourrions nommer la *Bible Belt* nigéro-tchadienne.

des étudiants et élèves. Il existe deux cultes, en Français et en Moundang pour les vieilles personnes et les jeunes enfants. Ils ne parlent pas le Français. Le culte en Français réunit toutes les ethnies. Il existe même un M'Bororo actuellement qui se forme pour devenir pasteur. Il vient de la Province de la Tandjilé avec une lettre de recommandation de l'É.É.T.

L'actuel pasteur, Kabalaï, originaire de Goundo Nangan, un petit village à 15 km de la capitale de la Province de la Tandjilé, Laï, est d'origine paysanne : ses père et mère sont cultivateurs de riz et de maïs. Son père est devenu chrétien après avoir été « évangélisé » par un Tchadien qui appartenait à la zone de la Tandjilé. « Et il s'est donné au Seigneur » (Léré, 01.03.2007). La mère est chrétienne aussi, frères et sœurs également. Lui est marié à une Chrétienne. Ils n'ont pas eu d'enfants, en raison des problèmes gynécologiques dont souffre son épouse. Il est rentré à l'école pastorale en 1986-87, a terminé en 1999 à N'Djaména, à l'ÉSTÉS, l'*École Supérieure de Théologie Évangélique Shalom*. Ensuite, à Bénoyé, dans le Logone Occidental, il dirigeait le culte francophone. En 2002 et 2004, il a été affecté à Kélo, puis en avril 2004 à Léré.

b) Un fonctionnement en réseau : du Tchad aux autres nations

Localement à Léré, le pasteur coordonne les Églises Évangéliques dans la Préfecture du Lac Léré. Il est le président de l'« annexe locale », une succursale de la « fédération nationale ». Il s'occupe également de l'office du culte du dimanche et des séminaires. La place de l'*Église Évangélique au Tchad*, en raison de son réseau transnational connecté aux « grandes » nations protestantes européennes et américaines, l'Allemagne, la Grande-Bretagne, les États-Unis, le Canada ainsi que le Nigéria, est centrale. Ce sont ces liens multiples et diversifiés qui confèrent à l'É.É.T. une très large légitimité : Karl Kumm et Victor Veary, ces missionnaires sont connus, européens, « Blancs ». L'aspect transnational est essentiel, au détriment de l'« ethnicisme » de l'Église Fraternelle Luthérienne, « l'*Église des Moundang* » fondée par Y.I. Kârdal. L'É.É.T, à l'instar de son « église mère », la *Sudan United Mission* fait preuve d'une forme de continuité que ne manqueront pas de noter les historiens : elle « relie », les ethnies, les congrégations, les nations. Dans ce cadre, elle forme un champ d'intensité particulier, effervescent, mais loin des *Assemblées de Dieu*, de la *Mission du Plein Evangile* ou d'autres mission pentecôtistes, comme la *Communauté*

Missionnaire Communautaire Internationale, l'Église pentecôtiste présente à Léré et que nous verrons plus tard. « Pour nous, le « parler en langue » et autres cultes de possession que nous constatons dans ces sectes pentecôtistes, ce n'est pas chrétien. C'est autre chose. Nous nous en tenons aux évangiles seuls... Les pentecôtistes se réfèrent aux cultes des apôtres, beaucoup à l'Ancien Testament, nous préférons la Parole du Christ qui seule peut suffire pour mener une vie », explique le pasteur P. Kabaläi de Léré. L'É.É.T. dénie la vocation missionnaire de la C.M.C.I., en raison de l'absence d'une part des liens directs avec les Blancs missionnaires et aussi des schèmes traditionnels de la transe et de la glossolalie, trop « africain » pour les pasteurs tchadiens évangéliques.

c) Le baptême et la place de l'enfant

Nous avons vu qu'Esther a toutes les peines à se faire baptiser. Le succès de l'É.É.T. n'est donc pas dû à une grande tolérance quand à l'attribution du baptême. Crucicentriques et biblicistes, ils partagent certaines valeurs communes avec les Luthériens. La « pomme de discorde » - comme c'est le cas aussi au Nigeria, comme nous le verrons plus tard - est ce qui marque l'entrée « officielle » dans l'univers chrétien : le baptême. « Le problème, c'est le baptême des enfants, à partir de six ans, on décèle la parole de Dieu et on peut distinguer le Bien du Mal, on doit connaître le péché. Alors qu'un « tout petit ne peut discerner le Bien du Mal », explique le pasteur kabaläi. « Celui qui fait la preuve de sa croyance en Jésus-Christ sera baptisé » continue-t-il. Quelle est cette « preuve » ? « Il faut que l'enfant sache reconnaître que les traditions moundang sont mauvaises, que la violence n'apporte rien, qu'il ne doit pas se venger et tuer autrui, blasphémer et renier les propos du Christ. Il doit savoir faire la distinction entre la paix et la guerre. » Voici les valeurs qu'un enfant évangélique doit accepter avant de se faire baptiser. En ce sens, la conversion, la transformation des systèmes de représentation doit précéder le baptême. Ce qui n'est pas le cas chez les Luthériens et catholiques qui, en vertu du péché originel, baptisent leurs enfants afin qu'ils « n'aillent pas enfer, au cas où ils mouraient précocement. », selon le pasteur de l'Église Fraternelle.

d) Le mariage exogamique évangélique contre l'endogamie luthérienne moundang

Par ailleurs, l'endogamie des Moundang luthériens pose problème. Excepté le Gong, les Moundang se marient avec des membres moundang, de clans différents. « C'est notre différence avec les luthériens et les catholiques. À l'*Église Fraternelle Luthérienne au Tchad*, ils refusent d'épouser nos filles, alors qu'à l'*Église Évangélique au Tchad*, tu es libre de quitter et de choisir une épouse dans une autre Église », explique un adepte de l'E.E.T., Julien (Léré, 16.07.07). Une forme d'exogamie évangélique (les membres peuvent se marier avec des adeptes d'autres églises protestantes, mais pas avec des catholiques ni des musulmans) et d'autres « ethnies » s'oppose avec l'endogamie luthérienne qui n'accepte pas les mariages avec d'autres ethnies, réitérant ses structures moundang, à l'intérieur même de la mission, d'où son nom d'« Église moundang ». L'É.F.L.T. en effet exige la conversion de l'époux ou de l'épouse catholique au protestantisme « kaardalien », sous peine d'excommunications. Un couple moundang catholico-luthérien à Léré est donc marié uniquement selon la tradition et n'a toujours pas trouvé de solution pour le mariage chrétien.

Trans-ethnique grâce à son origine issue de la *Sudan United Mission* à Koutou, l'Église Évangélique au Tchad est ouverte localement aux autres congrégations, ce qui constitue d'ailleurs l'une des raisons de son expansion rapide et du taux de conversion. Cette « exogamie chrétienne » ou l'ouverture aux autres missions est une stratégie qui paye et permet de relier la mission aux autres Églises au niveau national mais également au niveau transfrontalier. « Nous avons des frères de l'*Église Évangélique au Tchad* au Cameroun, en République Centrafricaine et au Nigéria. Pendant les congrès de Pâques, les responsables et les pasteurs se rendent à Lagos et Ibadan. Ils rejoignent les églises évangéliques nigérianes, l'*Evangelical Church of West Africa* (E.C.W.A.) et la *Church Of Christ In Nigeria* (C.O.C.I.N.). Ils vont aussi se former à Jos au Nigéria, comme nous le verrons dans la troisième partie de cette étude. Les étudiants « Jeunesse Évangélique Africaine » se rendent dans ces capitales pour des formations, à Bangui en République Centrafricaine, et bien sûr à Jos, dans les centres théologiques de l'E.C.W.A. et de la C.O.C.I.N. Localement, ils organisent des camps de sortie en brousse à la manière des scouts catholiques, les *Kemkogi* de

Léré. Toutefois, leur fonctionnement en réseau diffère de la structure hiérarchique pyramidale de l'Église catholique.

C. « D.I.E.U. ? Domination Internationale des États-Unis ! »

Les pasteurs et adeptes des Églises évangéliques tchadiennes, même s'ils sont consentants dans leur engagement au sein de ces missions protestantes, n'en demeurent pas moins prudents et se posent nombre de questions, souvent surprenantes. « D.I.E.U. ? Domination Internationale des États-Unis ? » Telle est l'affirmation qui circule sous forme de plaisanterie à Léré dans les milieux chrétiens évangéliques de l'E.F.L.T. à l'E.E.T. Pourtant, avec le pétrole qui « coule à flot », de bonne qualité, depuis Doba jusqu'à Kribi au Cameroun, le Tchad pourrait sortir de cette « domination » dont ils parlent. Pourquoi n'est-ce pas le cas ?

a) Fracture public/privé : des fonctionnaires non payés, des enseignants évangéliques rétribués

Au Tchad, l'article 35 de la constitution stipule que « Tout citoyen a droit à l'instruction. L'enseignement public est laïque et gratuit. L'enseignement privé est reconnu et s'exerce dans les conditions définies par la loi. L'enseignement fondamental est obligatoire ». À Léré, les écoles primaires, les collèges et le lycée manquent cruellement de moyens financiers. Les enseignants du public, au mois de juillet-août 2007 ont donc effectué une grève générale, après les examens du brevet et du baccalauréat. Ils protestent contre les salaires non versés par l'État, État qui pourtant reçoit des recettes importantes de la part d'Esso, Chevron et Pétronas, les compagnies pétrolières qui exploitent l'*Or Noir* dans le sud du pays. Les enseignants des écoles, de l'Église Évangélique au Tchad et des Adventistes, eux sont payés. Ils reçoivent leur salaire grâce à la dîme et aux fonds collectés par les différentes Églises installées à l'étranger. Ces fonds proviennent en grande partie des États-Unis.

b) Discours pastoral face à l'exploitation pétrolière

« Je suis très critique ! Regardons l'état de la route. Rien de Pala à Léré, que de la piste... Ce n'est que de la « théorie » ce n'est pas bon, ils doivent nous associer. IDI revient vers nous, les

religieux, pour que nous priions, lors de la semaine œcuménique pour la paix au Tchad. « L'Or Noir est le bien de toute la Nation ! ». Mais seuls les hommes politiques en bénéficient. Les pauvres n'en bénéficient pas. C'est la raison pour laquelle nous avons fait une lettre ouverte de tous les Chrétiens au président IDI par rapport aux élections. », explique le pasteur de l'É.É.T., (Léré, juillet 2007).

En 2010 comme au moment des enquêtes en 2007, une peur ne cesse de travailler les hommes qui voyagent vers la région de Doba et de Moundou : la « malédiction de l'Or noir ». Dans le Delta du Niger, au sud du Nigéria, des conséquences écologiques désastreuses ont fait émerger un groupe, le *Movement for the Emancipation of the Niger Delta* (MEND) qui tente par des moyens souvent violents (attentats, enlèvements) de rappeler au gouvernement d'Abuja que la manne pétrolière n'est pas le bien d'une élite politique. La « corruption », c'est-à-dire le détournement de l'argent consacré aux services publics à des personnes et réseaux privés tout autant que la production de pétrole mal contrôlée, appauvrissent, polluent et tuent les populations locales. Aussi, forts de cet exemple, les Tchadiens ont tenté d'« amortir » les effets néfastes de ces ressources avec l'aide d'instances internationales telles que la Banque Mondiale en guise de garantie « morale ». En vain, le pouvoir politique national ne redistribue pas, comme il se doit, dans le cadre d'un État-Nation, les bénéfices financiers du pétrole, malgré les injonctions internationales. Exxon, Chevron et Petronas exploitent donc un site, au cœur de ce que la France nomma « le Tchad utile », détruisant nombre de parcelles de terres cultivables (maïs, mil, arachide) nécessaires à la survie des populations locales, encore largement rurales.

c) Un regard réflexif sur l'exploitation et l'économie au Tchad

Toutefois, si les opinions sont largement négatives du côté des Moundang, qui estiment qu'ils sont les grands laissés pour compte de la nation et que le pouvoir en place « fait exprès » de ne pas goudronner les routes du Mayo-Kebbi pour les isoler davantage, une certaine forme de nouvelle conscience politique émerge avec cet « événement » qu'est l'exploitation de « pétrole » au Tchad. Des instances démocratiques, des ONG locales « anti-corruption », pensent la manière dont les ressources doivent être gérées et progressivement, des liens entre « démocratie », richesses « nationales », le « bien de toute la nation » construisent des questionnements inédits. « Que faire de cette richesse ? Pourquoi le gouvernement ne redistribue-t-il pas les ressources ?

Pourquoi le Tchad ne réussit pas à gérer son bien ? Est-il si indépendant ? Et surtout quels sont les liens entre les Églises Évangéliques et les multinationales d'origine américaine dans cette région ? » Autant de questions que les Moundang se posent. Politique, économie et religion sont ainsi regroupées dans les discours locaux interrogatifs. Et si l'Église catholique a souvent été associée à l'exploitation de l'*Or Blanc*, le coton dans le Sud du Tchad, aujourd'hui, l'*Or Noir* est associé aux missions nord-américaines évangéliques, non par les fidèles, mais pas les pasteurs et instances nationales de la fédération protestante.

d) De la représentation évangélique moundang de l' « éthique » capitaliste

« Il serait notamment important de mieux saisir les affinités électives » - dans l'acception non causale où l'entendait Max Weber au sujet des rapports entre l'éthique protestante et l'esprit du capitalisme – qui se nouent entre les pratiques religieuses, d'une part, et, de l'autre, la revendication démocratique, la perpétuation des situations autoritaires, le déchaînement de la guerre, la reproduction de l'économie rentière ou la mise en œuvre des programmes d'ajustement structurel, pour nous en tenir aux grandes évolutions que les observateurs enregistrent d'un pays à l'autre »¹⁶⁹. Au Tchad, cette affinité se lit dans les discours protestants qui aspirent à la démocratie, mais non au capitalisme. Le capitalisme « à la tchadienne » prend la forme d'un « népotisme », c'est-à-dire de l'accumulation du capital dans les mains d'une seule « ethnie », celle des Zaghawa Bideyat, la parenté élargie du président qui est obligé, selon les lois internes de son peuple de redistribuer ainsi à sa parenté la rente pétrolière. Toutefois, les choses sont encore plus complexes, car Idriss Déby Itno réinvestit « l'argent du pétrole » comme il dit couramment, dans les voiries produites par une entreprise privée tenue par l'un de ses frères et achète également des armes pour garantir son maintien au pouvoir et se prémunir des assauts des dénommés « rebelles »¹⁷⁰ qui seraient commandités par le Soudan, convoitant les ressources de son voisin.

¹⁶⁹ BAYARD, J.F., Opus cité, 1993, p. 15.

¹⁷⁰ Pour de plus amples précisions à propos des mouvements armés au Tchad, nous renvoyons le lecteur à l'ouvrage suivant : DEBOS, Marielle, *Le métier des armes au Tchad. Le gouvernement de l'entre-guerre*, Karthala, Collection « Les Afriques », Paris, 2013.

e) Dieu et le pétrole... américain

« C'est très étrange cette base-là... Les Américains ont leur propre restaurant, ils ne partagent pas la vie des gens, ne se mettent pas à la place des Tchadiens du Sud. Un peu comme les Chinois... Ils ont leurs propres ingénieurs, parlent mal les langues, excepté les gars de la *Summer Institute of Linguistic*, la SIL. Chez nous, ne pas accepter la nourriture, notre hospitalité légendaire, c'est de l'irrespect » déclare un Moundang adepte de l'É.É.T. Il faut savoir qu'au Tchad, l'« étranger », c'est-à-dire celui qui vient de loin et s'est donné la peine de voyager pour venir rendre visite est prioritaire. Auquel cas, même si nous avons un rendez-vous pour une quelconque mission, un cours de langue locale, rien n'y fait. Ne plus être un *étranger*, c'est être intégré.

Comme nous le verrons aussi pour les cadeaux de l'*Opération Christmas Child* de Franklin Graham, l'attitude américaine est donc sujette à malentendu. Le Tchad pourrait être appelé « l'école de la patience », tant on se doit d'adopter un rythme serein face au temps et aux décisions qui se prennent dans le consensus, la lenteur, toujours en fonction des circonstances. À titre d'exemple, nul voyageur ne part en transport collectif à une heure précise. Ce qui importe, c'est que le véhicule soit suffisamment « rempli » de gens, de marchandises, que ce soit des produits agricoles, des biens manufacturés, du petit bétail ou de la volaille, pour garantir la rentabilité du voyage et du coût de l'essence investi. Aussi, la rapidité des échanges et l'opacité qui entoure l'exploitation par les Américains et les Malaisiens créent-elles un certain questionnement.

Plus loin encore, un témoignage montre que le regard local, en particulier celui des Évangéliques dont nous parlons ici, face à l'Amérique et au pétrole n'est pas dénué de scepticisme. Il n'est pas, comme nous l'avions supposé, sujet d'un nouvel imaginaire de l'*Or noir*, créant un mysticisme ou un syncrétisme inédit, du moins chez les Moundang, qui ne renouent pas avec la transe afin d'exorciser quelques démons industriels, comme le faisaient les Songhay du Niger récréant une société secrète, les *Hauka* au Ghana, filmés en 1954 par Jean Rouch dans *Les maîtres fous*. Les masques sont peut être encore trop présents sur le sol moundang, coexistant avec

les églises, dans un compartimentage spatial et temporel au cours de l'année. Par contre, un esprit de distanciation et une matrice « laïque » face au religieux et au politique se créent.

f) États-Unis et scepticisme évangélique tchadien

« Les Américains ont des méthodes un peu surprenantes. C'était au début de l'année 2007 à N'Djaména. Un linguiste de la *Summer Institute of Linguistic*, la *SIL*, qui se disait pasteur de notre église, un blanc, américain, se promenait sur le grand marché de N'Djaména. Un petit brigand a voulu lui voler son portefeuille, dans sa soutane, il marchait un peu comme un moine... D'un seul coup, voyant que le voleur s'enfuyait avec ses pairs, il s'est transformé. Il a couru, a rattrapé le voleur, lui a fait un coup incroyable de maintien au sol, avec des techniques d'arts martiaux à la Jacky Chouan et a récupéré son bien. Ma belle sœur a vu la scène. Les passants n'ont rien dit. Mais ils ont tous compris. Le « type » se déguisait en pasteur, mais c'était un militaire de carrière, un costaud, un « *Marine* ». (L. Moundang, adepte de l'Église Évangélique au Tchad, Léré, juillet 2007).

Ce témoignage, dont on peut imaginer qu'il nous a laissé quelque peu perplexe, sceptique, mais finalement assez heureuse quant à l'esprit critique de ces protestants évangéliques tchadiens moundang et kabaläi, qui pensent que parfois « sabre et goupillon » font bon ménage, imaginant des militaires (à tort ou à raison) derrière des pasteurs. Qu'il soit vrai ou faux, peu importe. Les missionnaires danois, canadiens, allemands au Nigéria en 2008 que nous avons rencontrés se désolidarisent de ces faits évoqués. Pour eux, leur mission est religieuse et transnationale, pas politique et ils évoquent volontiers les conditions drastiques dans laquelle ils vivent pour ne pas être de simples sujets de l'Empire de l'Oncle Sam.

D. L'Assemblée Chrétienne au Tchad à Léré

a) John Olley, du Maghreb vers le Nigéria en direction du Tchad

La fondation de l'Assemblée Chrétienne au Tchad

Le Prophète Isaac fonda en 1993 l'Assemblée Chrétienne au Tchad à Léré. Après son divorce et son excommunication/exclusion de l'Eglise Luthérienne, il décide de connecter localement une branche de l'ACT locale. L'Assemblée Chrétienne au Tchad à Léré a été importée par le pasteur néo-zélandais John Olley venu au Tchad en 1926.

Selon le responsable de l'ACT actuel à N'Djaména, le terrain était alors « vierge » mais « les colons et administrateurs coloniaux ont créé quelques difficultés aux missionnaires. L'administration coloniale lui aurait défendu de prêcher les Evangiles et aurait favorisé les Musulmans, du moins ici au Tchad. » (Nathanaël N. responsable général de l'ACT, N'Djaména, 29.08.07). Selon le pasteur, les administrateurs craignaient alors une « théologie de la libération ». Ils se démarquaient « des catholiques qui mirent l'accent sur le développement. Les protestants donnèrent la priorité à la prédication de l'évangile. (Nathanaël N. responsable général de l'ACT, N'Djaména, 29.08.07) « Les premiers pasteurs étaient en effet formés à la maçonnerie, à la couture afin de répondre à leur propre besoins. Mais ils n'eurent guère d'influence sur le plan économique. Les catholiques, transformèrent le milieu. Ils eurent un impact religieux, mais aussi socio-économique. » (Nathanaël N. responsable général de l'ACT, N'Djaména, 29.08.07). Il continue en expliquant que les « protestants ont plus insisté sur la transformation de l'individu sur la plan spirituel. Ce n'est que depuis les années 1990 que l'idée de développement chez les protestants a germé, avec l'avènement d'IDI à la tête de l'Etat. » Bien que les Baptistes à Sarh, dans le sud du pays aient tout de même créé un centre hospitalier, les écoles et dispensaires de l'A.C.T. fonctionnaient uniquement sur les fonds des pays en provenance de la mission. Les « premiers pasteurs permettaient d'accéder à la connaissance de la Bible, mais ne favorisaient pas l'accès à l'école. » Les premiers pasteurs n'autorisaient pas d'envoyer ses enfants à l'école et les baptistes ne permettaient pas les études de théologie. Les raisons avancées par les missionnaires étaient que les enfants allaient devenir « pécheurs », car l'école rend critique et sape la foi. » (Nathanaël N. responsable général de l'ACT, N'Djaména, 29.08.07)

« Nous nous définissions comme évangéliques, mais non pentecôtistes. L'entente comprend l'É.F.L.T., É.É.T., A.C.T., É.É.F.T. et en principe les Baptistes, mais ils se sont retirés. Nous sommes différents des charismatiques que sont les Pentecôtistes, la C.M.C.I., la Mission du Plein Évangile qui parlent en langues pour être sûr d'avoir l'Esprit Saint. Nous, nous n'avons pas besoin de cela. Nous sommes des *Born Again*, des « nés de nouveau », des Évangéliques dans cette acceptation : ce sont ceux qui croient que Jésus-Christ est venu en chair et en os dans le monde sans péché, qu'il est mort sur la Croix et ressuscité, monté au ciel et qu'il va revenir chercher son Église. » (Nathanaël N. responsable général de l'A.C.T., N'Djaména, 29.08.07) Nous considérons, à la différence des Adventistes et des Témoins de Jéhovah, que Jésus est homme et Dieu à la fois. Eux considèrent qu'il est un homme et en plus, ils ne croient pas en l'enfer.

b) L'Assemblée Chrétienne au Tchad à Léré : Eglises évangéliques, capitalisme et pétrole au Tchad

Au départ, les Moundang n'avaient que l'Église Fraternelle Luthérienne. Le succès de l'A.C.T. est très récent et il est dû à la présence du pasteur Jacob. « L'Islam procure de nombreux avantages matériels, mais non la foi », estime ce dernier.

« Le gouvernement essaie de demander aux Églises d'initier des projets dans les zones pétrolifères. Les gens laissent leur champ pour aller travailler dans le pétrole, mais on profite mieux en travaillant la terre. J'ai peur que le Tchad ne devienne comme le Nigéria, qu'on utilise le pétrole plus pour s'acheter la sécurité que pour le développement. Les problèmes d'environnement créent des soucis. C'est dû au pétrole. Il y a des expropriations. L'Église se doit d'initier des Chrétiens à faire des projets qui leurs soient propres. Avec de l'honnêteté, la morale, l'intégrité, il y a trop de problèmes de « corruption », (c'est à dire de détournement de fonds.) Protestantisme et capitalisme, s'ils ont des liens non causaux au sein de l'Église fraternelle, qui souhaite un fonctionnement interne de maintien du capital dans son l'Église en vue de son réinvestissement, sont donc questionnés et critiqués par les protestants de l'Église Évangélique. Ils ont surtout à l'œil les méfaits connus au Biafra en 1964-67 et au Gabon et l'Oléoduc Tchad-Cameroun reste avec ses campements américains et ses milices non étatiques un « mystère », une sorte de structure américaine surréaliste postée en plein sud du Tchad, barricadée et fermée sur elle-même. La relation au pétrole et aux Américains reste toutefois ambiguë. Porte-parole de

l'Église Évangélique au Tchad, le révérend pasteur Njesada Ngantodingem¹⁷¹ déclare : « J'ai condamné nos missionnaires de n'avoir rien fait pour nous, mais j'ai demandé pardon. J'ai fait un travail aux Archives du Musée National. Une des raisons du retard du développement du Tchad, c'est que les Baptistes américains projetaient de développer. Mais le gouvernement français de l'Afrique Équatoriale Française à Brazzaville a tout fait pour empêcher les Américains de leur arracher leur territoire. Donc, je me suis excusé. » (N.N., N'Djaména, 30.08.07)

Conclusion

Les Tchadiens évangéliques de l'Église Évangélique et de l'Assemblée Chrétienne au Tchad aujourd'hui comparent très souvent, comme nous le voyons, leur situation avec les pays voisins, comme le Cameroun et le Nigéria. Ils semblent imputer le « retard » et le « manque » de développement à la persistance des « traditions locales ». Selon Achille Membre, pour qui le développement est une notion occidentale et ethnocentrique, certains Africains aujourd'hui ne parviennent pas à se départir de ces notions relationnelles en creux, en termes négatifs face à l'Occident « modèle », en oubliant tout simplement que le « développement » s'effectue non pas dans une course unilatérale, mais dans l'altérité et la différence¹⁷². Aussi, ils tentent de comprendre le passé, l'impact et les relations entre mission et colonisation. Ils découvrent comment leur territoire fut l'enjeu (et le reste) où les missionnaires n'avaient que peu de pouvoir. L'administration française, anticléricale et parfaitement stratégique, gardait le Tchad face aux convoitises d'autres nations, dont les États-Unis. Leurs missionnaires, dont le pionnier luthérien, Yetmuund Ivarsen Kårdal représentaient dans ce contexte des éléments « perturbateurs » pour la France, ceci dans les années où ils tentent, comme les baptistes de s'installer, c'est-à-dire, dans les années 20 et 30. Après la Seconde Guerre mondiale, les choses en vont autrement.

¹⁷¹ Le Révérend est N'Gambaye, originaire de Bebidja. Il a effectué un Master en Théologie durant 5 ans, à Dallas dans l'État du Texas aux États-Unis.

¹⁷² MBEMBE, Achille, *De la Postcolonie, Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2000.

Dès lors, nous pouvons supposer que la collusion des Tchadiens avec Idriss Déby Itno, musulman et officiellement garant de la laïcité, est une forme de résistance interne face à ce qu'ils considèrent comme une tentative d'hégémonie des grandes puissances toujours enclines à se « partager l'Afrique ». Dans ce contexte, le ralliement évangélique en 2007 à l'IDI pour la souveraineté du peuple tchadien se fait dans un climat œcuménique et politique intra-africain, mais où l'Etat français « laïque » demeure toujours derrière les coulisses de la scène politique. Les Évangéliques sont croyants, mais en ce qui concerne l'État tchadien, connaissant les volontés d'islamisation de la Lybie, qui soutient le gouvernement actuel et les velléités des puissances occidentales pour les ressources, face aux offensives et offres économiques de Taïwan et de la Chine, la sécularisation des esprits « va et vient. »

Le religieux en Afrique n'est donc pas toujours la matrice englobante à toute forme d'interprétation des faits sociaux et politiques. Et d'ailleurs, comme nous le dira un pasteur de l'Église Évangélique au Tchad, en formation à Jos au Nigeria, « la laïcité est défendue par les Évangéliques, car elle est un bouclier contre la guerre des religions ». Ce « bouclier », ils entendent bien le maintenir, au détriment d'une paix relative avec un président dont ils savent les liens entretenus avec les régimes occidentaux, sous la forme de réseau. Quelle ne fut d'ailleurs pas leur surprise de constater que le premier voyage en Afrique du président de la République des Français, fraîchement élu en 2007, fut pour rencontrer leur président et son épouse. Entre surprise, voire incrédulité, concernant l'ignorance des faits du régime dans les régions sud du pays de la part du chef de l'État du pays des « Droits de l'Homme », les Moundang et autres évangéliques tchadiens ont choisi de « prier pour la laïcité. »

Transition : évolutions ecclésiales : entre continuité et rupture

Nous avons vu que cette superposition et articulation d'Églises, connectées les unes avec les autres, se greffant comme des rameaux à la religion locale, révèle, au fil des historiques retracés, des ressorts de création propres à un contexte spécifique. Quand l'Église Fraternelle Luthérienne s'est installée, elle apportait un nouveau mode de « vivre ensemble » dans un milieu polythéiste, mais croyant à une divinité suprême. Les Moundang se considéraient auparavant comme les ennemis des Peuls et des autres populations. Avec l'avènement du protestantisme, il fallait oublier les différences avec les autres ethnies, ne plus pratiquer les rites locaux en lien avec

des entités supranaturelles. Ce qui explique en partie le manque de syncrétisme à Léré entre les Saints et les divinités autochtones, c'est non seulement l'exemple du syncrétisme dans les Eglises *alladura* et autres du sud du Nigéria, qui furent pris comme un contre-modèle pour l'Eglise catholique, avec la volonté claire de ne pas évoquer l'intercession, puisque selon les prêtres, l'intercession relève du « culte aux ancêtres » devenus des « Saints » et des esprits que l'on peut invoquer.

À Léré, ce qui précède le protestantisme - qui a asséché de ses cultes une religion locale - n'est ni le judaïsme ou le catholicisme comme en Europe, mais la « royauté sacrée ». Bastide écrivait : « Sous certains aspects, la réforme protestante correspond, dans sa lutte contre le catholicisme, à cette évolution de la notion ancienne d'Institution, qui marque la pensée catholique traditionnelle, à la notion de Contrat »¹⁷³. La notion d'« institution » chez les Moundang, avant l'avènement de cette religion, existe évidemment. Le *Gôn*, la cour, les masques et les clans constituent une Institution, au sens social du terme, avec des règles, des codes, des interdits et des lois explicites, connues de tous. Aussi, la notion de « Contrat » protestant, qui lie l'homme à Dieu, de manière plus « directe » que ne le fait l'Eglise catholique qui érige entre l'individu et Dieu une assemblée de clercs, opère-t-elle un changement brusque pour les Moundang. Le « Contrat » ne s'effectue pas chez les Luthériens qui baptisent leurs enfants et restent « endogames », se mariant entre Moundang, fidèles à la filiation du missionnaire fondateur, Y.I. Kaardal. En revanche, les autres Eglises évangéliques, telles que l'Eglise Evangélique au Tchad et l'Assemblée Chrétienne au Tchad - à ne pas confondre avec l'Eglise pentecôtiste des Assemblées de Dieu étudiée entre autres par Pierre Joseph Laurent au Burkina Faso¹⁷⁴ - se basent sur ce type d'alliance en cherchant à intégrer des allochtones. Et ceux-ci, recréent une hiérarchie ecclésiale. L'Eglise catholique, fait, elle, figure de « modernité » face au rigorisme protestant de Y. I. Kārdal. Paradoxalement donc, ici au Tchad, chez les Moundang, à l'inverse de l'évolution historique de la chrétienté, à Léré, l'Eglise *subversive* provient d'une congrégation, l'O.M.I affiliée au Vatican. Dans ce contexte, même si certains Moundang

¹⁷³ BASTIDE, Roger, *Le Sacré Sauvage*, Stock, Paris, 1997, p. 99.

¹⁷⁴ LAURENT, Pierre-Joseph, *Les pentecôtistes du Burkina-Faso, Mariage, pouvoir et Guérison*, IRD-Karthala, Paris, 2003.

protestants partent vivre une vie de chrétiens au Nigéria et s'installent avec un réseau protestant, c'est avec les Églises Évangéliques de l'É.É.T. et de l'A.C.T., de la *Sudan United Mission* que cette notion de pacte social émerge aujourd'hui, car les adeptes de ces Eglises, contrairement aux luthériens, ne rendent pas un culte à leur fondateur, qui reste une figure particulière, Kårdal. Même s'ils ne se réfèrent pas à la Pentecôte et à la glossolalie, « le christianisme antique a voulu, en créant l'Église, réaliser ce que Tertullien a appelé un *Genus tertium*, « un autre peuple » surmontant l'opposition du Maître et de l'Esclave, du Patriarche et du gynécée, du Grec et du Barbare ; dans l'Église, née de la Pentecôte, et détruisant par conséquent la tour de Babel, toutes les races se trouvent réunies, autour du pain quotidien de la Communion, pour former un nouveau temple ; l'institution homogénéise, si l'on permet cette expression, les diversités naturelles pour façonner une unité sociologique »¹⁷⁵.

¹⁷⁵ BASTIDE, R., Opus cité, 1997, p. 99.

CHAPITRE V

Nouvelles stratégies missionnaires

De la raison graphique du révérend Kårdal au matérialisme ludique de la *Samaritan's Purse*

Introduction : « De la Bible aux jouets de Noël »

Avec l'analyse de l'implantation de la première mission chrétienne au Tchad, l'*Église Fraternelle Luthérienne au Tchad*, l'interaction entre le premier missionnaire évangélique, Y.I. Kårdal et sa société « d'accueil » et les Eglises évangéliques dans la commune de Léré, nous avons vu que le lien établi entre des personnes dans la « rencontre »¹⁷⁶ dépasse le simple ancrage local et mobilise une série de paramètres définis à une plus large échelle¹⁷⁷. Cette première station missionnaire a bénéficié dès le début des années 20 d'une dynamique de réseau propre aux dénominations évangéliques, constituée d'agences inter-dénominationnelles telles que la *Sudan United Mission* comme nous l'avons vu, mais aussi la *Sudan Interior Mission* (SIM), devenue la société internationale missionnaire *Serving in Mission*, utilisée comme relais local, et d'agences globalisées telles que la *Summer Institute of Linguistic* (S.I.L.) ou la *Wycliffe Bible Translator* (W.B.T.), favorisant le travail missionnaire individuel de l'adaptation au local en transcrivant la Bible en langue vernaculaire. Cette politique des langues, contrainte au départ par l'option bibliciste évangélique, alimente paradoxalement la reconstruction identitaire de la société d'accueil qui mobilise à son tour les ressources globalisées mises à disposition par le réseau dans les années 70. Et c'est en s'appuyant sur ces différentes structures établies au niveau local, qu'un deuxième type de réseaux, les *Organisations Non Gouvernementales* (O.N.G.) confessionnelles évangéliques

¹⁷⁶ COMAROFF, J, et J., Opus cité, 1999.

¹⁷⁷ Aussi l'analyse des changements d'échelle, démarche qui marque la rupture avec les africanistes des générations précédentes, ne signifie pas pour autant qu'il faille abandonner l'observation microsociale des petites « unités », mais elle incite à prendre en compte « les mondes qui les traversent, les débordent et, ce faisant, ne cessent de les constituer et de les reconstituer. » AUGÉ, M., Opus cité, 1994, p. 178.

contemporaines, comme la *Samaritan's Purse* peuvent proposer de nouveaux modes d'évangélisation.

Au-delà de l'implantation évangélique locale et de ses connexions « globales », il s'agit ici de montrer que la transcription de la Bible ne permet pas uniquement aux nouveaux convertis de comprendre des Saintes Écritures. La « raison graphique »¹⁷⁸ qu'elle mobilise transforme en effet le mode de transmission des connaissances et introduit une certaine diachronie historique au sein de la société orale à travers la matérialisation des archives, tout en bouleversant l'organisation sociale locale et la relation aînés-cadets. Devenu capital symbolique, le livre et l'écrit sont réappropriés par les acteurs locaux, selon un mode qui échappe aux objectifs missionnaires premiers. Les nouveaux modes de prosélytisme de l'ONG américaine *The Samaritan's Purse*, tout en se basant à leur tour sur la « raison graphique », rompent cependant avec les valeurs ascétiques des premiers temps. Ils allient désormais prosélytisme religieux et mode consumériste suivant des logiques inédites, jouant sur les notions de « dons » de jouets dans un rituel de Noël transposé en pays moundang appelant selon les lois de la réciprocité un don de soi comme principe de conversion.

A. L'Operation Christmas Child (O.C.C.)



Boîte à chaussures et cadeaux de l'Operation Christmas Child, Léré, 13.08.07.

¹⁷⁸ GOODY, Jack, *La raison graphique, la domestication de la pensée sauvage*, Les Editions de Minuit, Paris, 1979.

Prenant l'exemple du film *Jesus* dans le cadre de Campus Croisade for Christ, A. Noll remarque que « l'échelle phénoménale » à laquelle il a été distribué « révèle bon nombre de caractéristiques de la contribution évangélique américaine à l'histoire récente du christianisme mondial »¹⁷⁹. Près de 90 ans après l'arrivée des premiers missionnaires américains dont nous avons vu le rôle joué au niveau de l'importation de la technique de l'écriture, porte d'accès à la Bible, perçue tant sur un plan religieux et spirituel que comme un capital social et symbolique que l'on peut manipuler, les protestants « évangéliques » d'Amérique du Nord proposent une nouvelle méthode d'évangélisation. La *Samaritan's Purse* ou « Bourse du Samaritain », créée en 1970, en tant qu'« organisation chrétienne ayant pour vocation de diffuser la bonne parole de Jésus-Christ, par la prédication des évangiles et l'aide aux plus démunis » apporte une aide matérielle à plus de 100 pays dans le monde, « jouant sur des logiques transnationales où le choix individuel de conversion a tendance à primer sur les références culturelles ou nationales particulières. »¹⁸⁰ Dirigée par le Révérend Franklin Graham, également président et directeur de la *Billy Graham Evangelistic Association* (B.G.E.A.), l'association de son père, le télé-évangéliste Billy Graham¹⁸¹, cette ONG comprend des filiales au Canada, en Australie, en Angleterre, aux Pays-Bas et au Kenya. Avec la distribution de cadeaux de Noël au mois d'août à Léré, constituée de près de 300 cartons, contenant chacun une trentaine de jouets différents, la *Samaritan's Purse* inaugure, dans le cadre de son *Operation Christmas Child*, une stratégie d'évangélisation particulièrement directe : ayant commencé au sein de la capitale N'Djaména, et opérationnelle depuis deux ans au Tchad, la SP offre des boîtes de jouets aux enfants dont les parents sont membres des trois églises regroupées dans l'association l'entente des églises évangéliques au Tchad, (soit l'Église Fraternelle Luthérienne, l'É.É.T. et l'A.C.T.). Noël au mois à Léré, avec plus de 300 cartons, contenant chacun près d'une trentaine de jouets différents.

¹⁷⁹ NOLL, Mark, A. « L'influence américaine sur le christianisme évangélique mondial au XXe siècle », p. 60, in *Le protestantisme évangélique. Un christianisme de conversion* (ed.), Actes du colloque EPHE/CNRS organisé à Paris en 2002, Turnhout, Brepols, 2004, p. 59.

¹⁸⁰ FATH, Sébastien, *Le protestantisme évangélique, un christianisme de conversion*, (dir.), Turnhout, Brepols, 2004, p. 13.

¹⁸¹ Pour une lecture plus en détail du lien entre Billy Graham et les médias, se reporter à l'ouvrage de Sébastien FATH, *Billy Graham, Pape Protestant ?*, Albin Michel, Paris, 2002.

En échange, ces derniers reçoivent pour consigne de transmettre à leur pasteur le nom d'un ami ou d'une amie de leur âge, « païen » de préférence, c'est-à-dire attachée par ses parents à la religion traditionnelle à qui offrir en cadeau une boîte avant de les emmener à « découvrir l'évangile » à travers une formation biblique. Dans cette perspective, ce type d'initiative illustre parfaitement l'articulation inédite entre des éléments constitutifs de la société de consommation et le christianisme, en renvoyant dos-à-dos deux aspects constitutifs d'une certaine frange de la société américaine contemporaine : une culture du loisir et de la consommation, sphère où l'enfant tient le premier rôle et un christianisme mobilisant la fonction graphique, qu'elle relève de l'écriture ou du dessin (des images) et focalisé sur la figure du Christ. Dans cette partie, nous verrons ce que révèle cette transposition de la culture américaine au sein d'une petite localité de tradition africaine, qu'elle enjeux elle soulève, ainsi que le sens qu'elle revêt pour les acteurs bénéficiaires du « don » mobilisé dans un acte prosélyte.

a) La dimension épistolaire : fonctions contemporaines de l'écriture

Jointe au cadeau, la missive manuscrite – plus « charnelle » - est une invitation à nouer une relation interpersonnelle au-delà du don, de son caractère événementiel et nécessairement éphémère. Elle incite à une relation de longue durée, quand les jouets proposent parfois une présence à plus court terme en raison de leur propension à s'abîmer, voire à se détruire progressivement par leur manipulation successive dans des conditions rurales. Outil corollaire, mais dépassant la relation matérielle des jouets aux enfants, la lettre « humanise » la relation d'échange, en mettant des mots sur les actes, -le don-, et en explicitant l'attention du geste. Dans le processus « transnational », la fonction de l'écrit fait donc figure de substitut en absence de présence physique. Elle permet à deux personnes d'être mises en relation sans pour autant se « rencontrer » physiquement. Cette « rencontre » d'un type particulier met en scène deux univers sociaux distincts : d'un côté de jeunes gens américains, issus de la « middle class », présentant leur ville, leur situation géographique, leur environnement familial « I'm living with my son and my cats », leur niveau d'étude ou leur profession, « I'm a « school teacher » ou encore décrivant leurs « hobbies » : « I like to play base-ball » et leur univers familial « have you got any pets ? » donnant à voir ou à imaginaire leur univers aux Moundang. Ces derniers évoluent quant-à-eux

dans un milieu rural. Ils sont mariés, fonctionnaires et agriculteurs, cumulant les deux activités pour la plupart. La présentation du milieu social et l'injonction en dernier lieu de ne pas oublier que : « Jesus loves you ! »¹⁸², met côte à côte, une mode de vie et une religion. Cet ensemble constitue une variante du « Souverain Moderne », porteur d'une idéologie et d'un type économique : le christianisme, le capitalisme occidental, représenté ici par la distribution de biens de consommation, la raison graphique, mais aussi le christianisme¹⁸³. Paradoxalement, le fondateur Billy Graham, pourfendeur d'une certaine société de consommation au sein de la société de consommation, mobilise ce qu'il combat par ailleurs. On est là en présence du paradoxe évangélique transposé à l'étranger.

¹⁸² Extrait de lettres manuscrites accompagnées de photos des expéditeurs, provenant des villes de New-York, Charlotte et Washington aux États-Unis.

¹⁸³ TONDA, J., Opus cité, 2005.

b) Un don énigmatique

Servant « avant tout à nouer des relations », ¹⁸⁴ le don rend réel des liens interpersonnels selon un principe performatif, tout en niant la valeur économique et sociale qui véhicule. En effet, si les logiques de l'échange et de la réciprocité doivent rester masquées dans le processus oblatif, sa valeur intrinsèque semble perdue si sa « gratuité » est niée. Le rite des cadeaux de Noël, transposé ici en contexte moundang et proposé par la *Samaritan Purse* relève de ce Tatmuss appelle le « don aux étrangers ». Bien que typique de l'imaginaire chrétien lié à la notion de charité et à l'universalisme, il constitue au même titre que le don du sang ou le don dans le cadre des interventions d'ONG dans les pays dits du « Tiers-Monde », selon l'expression forgée par Georges Balandier et Alfred Sauvy, une des particularités de la « modernité » dans les échanges liés à la mondialisation. (Ibid.) Dans de nombreux contextes, le don relève des termes de l'échange ¹⁸⁵ mais comme le rappelait Maurice Godelier, il y a des objets que l'on ne donne pas ¹⁸⁶ d'où l'« énigme » du don. Mais en quoi le fait d'envoyer des jouets à des enfants africains, qu'ils soient Tchadiens ou Moundang, participe de l'évangélisation et de la volonté, consciente ou non, de transformer, non seulement un imaginaire religieux, mais également un paysage social ?

¹⁸⁴ GODBOUT, Jacques, *L'esprit du don*, en collaboration avec Alain Caillé, Editions La Découverte, Paris, 1992, p. 66.

¹⁸⁵ MAUSS, M., Opus cité, 1985.

¹⁸⁶ GODELIER, G., *L'énigme du don*, Fayard, Paris, 1996.

c) L'imaginaire « ludique » américain en pays moundang



Poster de Batman (Comicstrip et héros cinématographique) et mère de famille
Moundang, Léré, 13.08.07

S'il est perçu localement un peu comme un mystère, c'est parce le cadeau de Noël américain relève d'une culture étrangère aux Moundang. Noël est fêté par certains catholiques lors d'une messe où l'on insiste sur la naissance du Christ à la paroisse, mais à l'occasion de laquelle nul cadeau n'est donné. « C'est la fête des autres », pour reprendre l'expression de Michel Cartry¹⁸⁷, non pas au sens où il l'entendait - celle des enfants – mais ici, celle des « Blancs » pour ceux qui en ont entendu parler. Mais elle reste pour la plupart d'entre eux parfaitement inconnue. Nous verrons plus loin que l'absence du père Noël n'est peut-être pas fortuite en nous référant à l'article de Claude Lévi-Strauss, *Le Père Noël supplicié*.

¹⁸⁷ CARTRY, Michel, *Incidence 2, Le déni de réalité*, 2006, p. 87-110.

Mais une question se pose, pourquoi des jouets comme Barbie ou Batman ? Pourquoi ne pas envoyer des crèches en bois ou des objets la référence chrétienne unique, puisque le pasteur ne se référerait qu'à la Bible ? Il semble que la mondialisation du commerce trouve aussi sa place dans cet acte dit « prosélyte ». Car « Au même titre qu'Elvis Presley, Flash Gordon, John F. Kennedy, John Wayne ou Batman, Billy Graham hante l'imaginaire de tout un peuple. » écrit Sébastien Fath, non quelque provocation ¹⁸⁸. Cet imaginaire ou système de représentations dans lequel est inclut le télévangéliste et conseiller spirituel de plusieurs présidents républicains, mobilise une série de personnages et de figures propres à la culture américaine de masse. Aussi, ce n'est pas un hasard si la figure de « Batman », la « chauve souris » anthropomorphe symbolisant le héros nocturne de Gotham City, ville américaine monstre, se retrouve sur un poster autocollant envoyé à Léré. Les chauves souris, très présentes, ne sont nullement objet d'effroi dans le contexte lérois et à mille lieux de l'imaginaire de Dracula, le vampire de Transylvanie qui a indirectement influencé Batman, héros bienveillant, mais ambivalent, hybride et inquiétant. Le décalage culturel qui en découle devient frappant, les cadeaux sont un non-sens, car la cible, les enfants, ne peuvent avoir les clés de compréhension, des schèmes et supports cognitifs dans lesquels ils pourraient se reconnaître pour que le « geste » puisse créer du « lien » entre les participants de cette tentative d'échange.

Il faut toutefois se demander si les jouets sont « gratuits » et n'appellent pas au « contre don », à l'insertion dans un réseau marchand qui dépasse de très loin la petite structure moundang. Car, l'organisation chrétienne mobilise les images de la « culture de masse » ou plutôt du système des objets culturels créés par les Américains après la Seconde Guerre Mondiale, afin de faire passer son message ¹⁸⁹. « Le concept de marque » « langage » de la consommation [...] dont la fonction [...] est de signaler le produit » et « de mobiliser les connotations affectives... » ¹⁹⁰. Dans le processus opérant de la « marchandisation du christianisme » ou à l'inverse du

¹⁸⁸ FATH, S., Opus cité, 2002, p. 17

¹⁸⁹ On pourrait pousser l'analyse plus loin en notant que le contenu tend à se confondre avec le contenant (ou le signifiant avec le signifié) puisque l'expéditeur, selon la remarque de Sébastien Fath, est à la fois un acteur clé de l'ONG tout autant qu'un produit ou symbole de ce qu'il entend transmettre de la culture américaine.

¹⁹⁰ BAUDRILLARD, Jean, *Le système des objets*, Paris, Gallimard, 1968, p. 267.

« christianisme marchant », avec pour le masque du « don », dont nous avons vu qu'il n'est qu'apparemment gratuit, la marque Coca Cola, seule ici à être connue, sert à faire la publicité de l'objet, de la société qui le « donne » tout autant que celle du Christianisme. Cependant, si Jésus, accolé aux marques que l'on consomme, devient ici un produit au même titre que les petites voitures, une brochure vient régler cette question de collusion en instituant une hiérarchie entre les objets et le plus grand de tous les dons, l'Évangile.

Cependant, ici, dans le cadre de la brousse léroise, personne n'a entendu parler de Billy Graham et encore moins de Batman. Comme le souligne l'auteur d'*Amérique* « La qualité spécifique de l'objet, sa valeur d'échange, relève du culturel et du social. »¹⁹¹ En l'absence de connaissance du système de référence auxquelles renvoient les marques et les figures qu'elles représentent, l'utilité et la valeur de l'objet ne peuvent être entièrement compris et assimilés. Les Etats-Unis, « l'utopie réalisée »,¹⁹² tout autant que la « religion comme mode de vie »¹⁹³ semblent atteindre dans le processus évangélique une forme de paroxysme.

L'utopie ou le message véhiculé par l'*Operation Christmas Child* serait que chacun puisse avoir accès à la société de consommation qui « se définit [...] par l'organisation de tout cela en substance signifiante ; elle est la totalité virtuelle de tous les objets et messages constitués dès maintenant en un discours plus ou moins cohérent »¹⁹⁴ et à la société de loisir, le jouet étant le symbole des objets que les enfants en Europe ou aux Etats-Unis – et dans une grande partie du monde - consacrent à ses heures récréatives. Dès lors, on comprend que parallèlement au message, religieux, croire au Christ, s'établit une injonction sociale, plus implicite, parce que non exprimée comme telle, à changer son « mode de vie » et de là, son organisation sociale.

¹⁹¹ BAUDRILLARD, J., Opus cité, 1968, p. 127.

¹⁹² BAUDRILLARD, J., *Amérique*, Grasset, Paris, 1986, p. 76.

¹⁹³ BAUDRILLARD, J., Opus cité, 1986, p. 127.

d) Un échange particulier : la conversion comme « don de soi »

Si le don relève des ressorts de l'« obligation et de la liberté mêlées »¹⁹⁵, le caractère « gratuit » peut s'avérer comme un « masque » de la réciprocité. La contrepartie est explicitée en ces termes : l'enfant « païen » désigné par un petit dont les parents sont membres d'une des Eglises évangéliques locales, en acceptant les cadeaux, devra se « donner » aux Evangiles, accepter de suivre une formation biblique, à l'instar de la figure du christ, « mythe » d'un Dieu qui s'est fait homme pour donner sa vie aux hommes. Il se donnera à l'Eglise évangélique « locale », entrant par là-même dans cette constellation et de réseau « global », faisant ainsi partie d'un réseau actif aux quatre coins du monde. Dans ce contexte, la conversion est envisagée sur le modèle christique : un don de soi. Et quelqu'un qui a reçu se doit de rendre.

**e) Jésus Christ dessiné : le modèle christique comme « ressource de l'invisible »
rendue visible**¹⁹⁶



¹⁹⁵ MAUSS, M., Opus cité, 1985, p. 258.

¹⁹⁶ BAYART, J.F., Opus cité, 1993, p. 12.

Livret de l'OCC : « le plus grand de tous les dons : Jésus »

La figure mobilisée, à la fois présentée en tant que « donateur » et comme le « contenu » du don, présenté comme le plus « grand » de tous les dons, c'est l'Evangile avec Jésus-Christ, comme « super héros ». En effet, dessiné et mis en scène comme un personnage de fiction, associé à d'autres figures, produits typiques de l'imaginaire américain, tels que le héros chauve-souris des bandes dessinées ou comics Batman, la poupée siliconée Barbie ou encore les personnages de contes populaires repris par de la société de production cinématographique de Walt Disney, la Petite Sirène du conteur danois Andersen et Aladin, le héros de Mille et une Nuits ou bien encore des blocs de papier avec les publicités pour le serveur Yahoo et Internet ¹⁹⁷, Jésus Christ devrait apparaître lui aussi aux enfants comme un « super héros », un personnage de fiction. La collusion entre les modes de consommation centrés sur les enfants et leurs loisirs récréatifs, l'imaginaire culturel américain et les Evangiles, concentré dans ce processus d'oblation permet de transmettre dans un premier temps deux messages : la générosité et la démonstration d'une capacité de création et de production d'objets originaux du peuple évangélique américain. Ces deux aspects sont ensuite dépassés par la matrice plus profonde du christianisme, supposée être ainsi « motivée le don », tout comme Jésus a pu donner sa vie pour sauver les hommes.

C'est encore une fois, le livre qui opère la distinction entre les choses. Objet ressort, matérialisant et symbolisant la rupture, historique, sociale et religieuse, il incarne toutes les sphères de la « révolution » prônée par le christianisme. La force explicative, la puissance et l'attribution d'échelle de valeurs contenue dans le message évangélique opère une distinction nette entre les traditions et la « véritable » foi. Mais cette distinction n'est pas sans introduire un paradoxe. Lorsqu'on connaît les critiques protestantes à l'endroit des catholiques concernant la représentation picturale des Saints et figures bibliques en tant que « culte des idoles » qu'ils dénoncent volontiers, la démarche de matérialiser sous les traits de personnages de fiction propres aux grandes productions cinématographiques de l'industrie du dessin animé américain laisse envisager que le « culte » se déplace. Figure ressort de l'invisible, particulièrement encline à

¹⁹⁷ Benjamin BARBER nomme « Mc World », MTV, Macintosh, et McDonald's, la chaîne de télévision, la marque informatique et le fast-food, symbole pris pour la culture Nord-Américaine. Se référer à Barber, Benjamin, *Djihad versus Mac World ?*, Paris, Desclée de Brouwer, 1996.

être imaginée et interprétée, le Christ est rendu visible sous les traits d'un homme qui naît, guérit les malades, parle aux enfants, souffre, meurt et ressuscite. Il est le don qui transcende tous les autres dons.

f) Un absent, le Père Noël

Dans le corpus que représente l'ensemble du « don » de Noël, une figure familière en Occident et originaire des États-Unis est singulièrement absente : le Père Noël. On ne peut s'empêcher de penser à l'article de Claude Lévi-Strauss¹⁹⁸ consacré à cette figure. Après la guerre en France, à Dijon, le Père Noël fut brûlé le 24 décembre 1951 sur le parvis de l'église de la ville sous l'autorité revendiquée de l'Eglise catholique associée aux protestants. Considéré comme un retour du « paganisme », le père Noël avait suscité une polémique dont la presse s'était emparée. Déjà, le lien avec la consommation était souligné. Les autorités ecclésiastiques s'offusquaient que les commerces en fassent un usage croissant afin de séduire les enfants. Ils y percevaient un sentiment irrégieux inculqué aux plus jeunes, qui auraient dû avant toute chose se consacrer à fêter la nativité du Christ. Le père Noël était alors condamné comme « usurpateur et hérétique ».¹⁹⁹ L'auteur de *Tristes Tropiques* souligne la pertinence de ce « fait divers » comme un événement révélateur où il perçoit la nécessité d'une analyse. Car si le père Noël est dépeint comme un personnage sans culture, païen par l'Eglise catholique à Dijon, pour l'ethnologue, il incarne aussi un autre imaginaire. « En fait, cet être surnaturel et immuable, éternellement fixé dans sa forme et défini par une fonction exclusive et un retour périodique relève plutôt de la famille des divinités ; il reçoit d'ailleurs un culte de la part des enfants (...). C'est une divinité d'une classe d'âge »²⁰⁰. Par ailleurs, il introduit l'idée et la notion de magie, de surnaturel dans l'esprit des enfants, même si les parents ne croient plus en lui. Il permet de garder la « croyance » au mystère, à quelque chose, là où avec l'idée de consumérisme et de déclin des autorités religieuses, après le XXe siècle en Europe et la découverte des camps en 1945, l'homme « moderne » pourrait entrer dans une

¹⁹⁸ LEVI-STRAUSS, C., Opus cité, 1952.

¹⁹⁹ PERROT, Martine, *Ethnologie de Noël, Une fête paradoxale*, Editions Grasset, Paris, 2000, p. 280.

²⁰⁰ LEVI-STRAUSS, C., Opus cité, 1954, p. 235.

forme de nihilisme et de néant spirituel. Néant pouvant être considéré comme dangereux pour l'innocence d'un enfant qui doit pouvoir encore « croire » à quelque chose.

Pourquoi le Père Noël est-il lui aussi ici « sacrifié », mis de côté, par les Evangéliques américains, qui pourtant offrent des cadeaux ? À la lumière des écrits de Claude Lévi-Strauss, ce paradoxe n'est qu'apparent. Martyne Perrot continue l'analyse. Vieux bonhomme à la barbe blanche, portant sur son dos une hutte remplie de cadeaux, il se substitue dans les pays d'Europe et d'Amérique du Nord et désormais plus largement dans les territoires christianisés, aux parents, établissant une filiation avec la création d'un archétype d'« ancêtre ». Permettrait-il dans le processus oblatif de Noël de libérer l'enfant de la dette envers ses parents et de transmettre ainsi l'idée d'un don « gratuit »²⁰¹ ? Si le père Noël est un « ancêtre » qui rétablit une « filiation mythique » en lien avec le passé et la société traditionnelle en Occident, l'absence de mobilisation de cette figure par les Evangélistes n'est certainement pas le fruit ni du hasard ni de l'oubli. Lorsqu'on sait que les *Born-Again* prônent la rupture inconditionnelle avec la « tradition » locale, cette absence prend un sens particulier. Le don à l'intérieur des sociétés est une « chaîne temporelle, le marché une chaîne spatiale », ajoute Godbout²⁰². Dans ce cas précis, la non-référence au passé et à la filiation est corollaire d'une logique de « rupture » en vue d'un changement religieux tourné vers le futur. L'avenir des donataires est envisagé par les donateurs, non pas comme un processus temporel relié à une chaîne traditionnelle, donc « verticale » mais comme constitutif d'une logique plus axée sur le marché, synchronique et horizontale, selon les termes de l'alliance. Par ailleurs, si en Occident, le parent se cache au regard de l'enfant, remplacé par l'imaginaire véhiculé d'un grand-père venu du Nord en traîneau, la *Samaritan's Purse* rend visible le donataire : les photos de classes où les enfants posent derrière l'ensemble des boîtes qu'ils ont terminé de confectionner soulèvent d'emblée l'ambiguïté du don « gratuit » de Noël. On connaît les expéditeurs : des enfants américains, aidés par leurs parents. L'adaptation d'un rituel occidental en terre africaine, dans une logique transnationale, soulève donc une série de modifications, d'aménagements et d'innovations. On imagine mal en effet, un père de famille joindre sa photo au cadeau qu'il vient de déposer sous le sapin un 24 décembre.

²⁰¹ GODBOUT, J., Op. cit., 1992, p. 66.

²⁰² GODBOUT, J., Opus cité, 1992, p. 66.

B. Réception et appropriations locales

a) Réflexions sur le mode de vie des « Blancs »

« C'est tellement ! Beaucoup de choses ! Y'a des objets, on ne sait même pas à quoi ça sert ! Et on ne sait pas si c'est comestible ou non ! »²⁰³.

La réception locale ne saurait être à la mesure des espérances américaines évangéliques, et c'est là que nous pouvons percevoir les hiatus présents dans les tentatives d'adaptation au local, lors des échanges à large échelle. Que le chercheur soit perçu comme un individu relevant de la culture occidentale, rien n'est moins surprenant, mais qu'il soit mis à contribution afin d'explicitier la fonction et l'usage de chaque objet aux familles, démontre une erreur de stratégie en amont, du côté évangélique²⁰⁴. Aussi certains objets, comme des bâtonnets phosphorescents ou encore une gelée qui fait du bruit quand on la malaxe suscitèrent la consternation : « Ce n'est pas bon, ça ne sert à rien, on va le jeter ou le brûler ». Quand les enfants se mirent à manger la pâte à modeler, devant nos mises en garde, des voix s'indignèrent que des Blancs puissent fabriquer des objets inutiles, voire dangereux. Mais c'est surtout la fonction de l'objet, relié à la durée et au mode de production qui suscita le plus grand nombre d'interrogation : « Vous les Blancs, vous fabriquez tout ça, ces emballages, ces trucs, juste pour jouer ? » et de continuer : « c'est un peu perdre du temps, non ? » et d'ajouter finalement, après un instant de réflexion : « Wii go ! (Vous partez !) Vous êtes partis, vous êtes loin ! »²⁰⁵, dans un geste de la main explicite montrant l'horizon. Il semble à travers ces quelques réflexions que ce ne soit pas l'utilité des jouets, ou leur fonction qui ait été entendues, mais la capacité des Blancs à fabriquer des objets, ainsi qu'une mise en parallèle

²⁰³ A. et A. M., professeur d'anglais et comptable au lycée Kârdal, catholique et luthérienne, Léré, 12 /08/07.

²⁰⁴ En effet, nous avalons dû passer chez une dizaine de familles afin d'expliquer la fonction de chaque objets, de la pâtes à modeler *Play-Doh* permettant de modeler de petits objets dans un but ludique, des puzzles représentant des animaux, des bonbons se confondant avec du savon, des serviettes miniatures qui se déplient au contact de l'eau, en passant par les yoyo et autres jouets plus sophistiqués.

²⁰⁵ A. M., mère de famille luthérienne, 28 ans, Léré, 13/08 /07.

avec les capacités locales, soudainement perçues comme bien limitées au regard de la démonstration de force effectuée par la tentative de « potlatch » évangélique.

b) Le jouet, un objet qui bouleverse les structures sociales : de la place de l'enfant

« Mais chez vous là... les enfants, ils ne travaillent pas ? Mais ici, s'ils jouent, qui va nous aider aux champs ? »²⁰⁶

Que l'intention ait été ciblée sur les enfants suscita également des réactions d'un autre ordre²⁰⁷, comme en témoigne cette réflexion faite avant de refermer les cartons avec soin et de les placer consciencieusement dans un endroit caché de sa maison. Enfin, en l'absence d'un marché local de production de tels objets, la possible disparition des jouets auxquels les enfants s'attachent peu à peu, énervera plus d'un père de famille, mécontent de constater que lorsqu'il sépare son fils de sa petite voiture, où sa fille d'une poupée, l'enfant pleure. « Regardez-moi ça ! Maintenant, si j'enlève le camion-là, l'enfant pleure ! Impossible de l'arrêter ! Ça a créé une sorte de dépendance ! *A kapsàbe* ! (c'est mauvais !) »²⁰⁸ Ces réactions posent la question de la production du « besoin » dans le système consumériste. La collision de champs où des valeurs quasi antinomiques se rencontrent entraîne nécessairement dans un premier temps des réactions de défiance ou de rejet de la part des adultes, dont le système de représentations des pratiques et rôles sociaux se voit remis en cause par l'intrusion des jouets. Mais elles ne tardent pas cependant à laisser la place à l'appropriation par les enfants moundang.

²⁰⁶ T.N., pasteur de l'E.E.T., Léré, le 15/08/07.

²⁰⁷ T.N., pasteur de l'E.E.T., Léré, le 15/08/07.

²⁰⁸ A.P., employé à la mairie de Léré, Léré, 16/08/07.

c) Bricolage moundang de jouets américains



Enfants jouant à la dinette avec des objets récupérés

Le paradigme du « bricolage »²⁰⁹ a surtout été pensé pour les processus de manipulation « indigène » de matériaux culturels et de schèmes mythiques nés d'une rencontre entre traditions religieuses différentes. Toutefois, il semble opérant dans la compréhension des processus de réappropriation endogène d'objets « exogènes » introduits au sein d'une société et culture. En effet, le « bricoleur », qui est « apte à exécuter un grand nombre de tâches diversifiées » doit « à la différence de l'ingénieur », « s'arranger avec les « moyens du bord », c'est-à-dire un ensemble à chaque instant d'outils et de matériaux »²¹⁰. Un petit ours en peluche sera identifié aux bœufs qu'on ramène des champs. Traîné par une ficelle à même le sol et fouetté par un bâton, la peluche sera traitée selon les activités quotidiennes des enfants, qui l'adoptent en l'intégrant dans leur contexte propre et selon les possibilités d'agencement limitées. Par ailleurs, la poupée à l'effigie de la célèbre Barbie, icône internationale du jouet globalisé, véhicule d'un certain type de

²⁰⁹ LEVI-STRAUSS, C., *Opus cité*, 1962, p.31.

²¹⁰ *Ibid*, p.31.

valeur, la minceur, la beauté blonde de type « scandinave », sera laissée de côté, remise en cause dans sa capacité d'adaptation et de séduction d'un public non occidental ²¹¹.

Comme le remarquait sa mère à propos des nombreux emballages, à la fois pensive et admirant la somme de travail qu'il avait fallu passer à confectionner « tous ces trucs-là juste pour jouer », sa petite fille de 5 ans prit le blister censé protéger et emballer une petite voiture à propulsion d'une grande marque américaine, et une fois la cuvette de plastique transparente remplie de cailloux, la déposa sur sa tête afin de jouer à la petite vendeuse d'arachide, activité à laquelle s'affairent ses aînées.

d) Dessin et christianisme

« Là, la femme, elle refuse de laisser rentrer le monsieur... et là, elle est condamnée, sur la Croix, comme Jésus »²¹².



Dessin de Délicate, Luthérienne, 8 ans, Léré, 16.08.07.

²¹¹ Abandonnée dans les ruelles poussiéreuses de la ville, elle ne tardera pas à adopter le teint brin des habitants.

²¹² Délicate, 8 ans.

Si la fonction et l'attrait de certains jouets sont remis en cause, ce sont les jouets les plus « simples », c'est-à-dire sans référence à la culture d'origine, tels que les crayons de couleur, accompagnés de papier pour dessiner qui éveille le plus l'intérêt. Les Moundang, qui, selon plusieurs interlocuteurs, pour des « raisons religieuses » (T.Y., Léré, 18.08.07 et G.T., 19.08.07) n'avaient auparavant pas le droit de dessiner²¹³ virent cependant certains enfants se mettre à leur tour à produire quelques formes graphiques. Après quelques figures abstraites, ce fut une scène particulière qui fut mise en scène, montrant que le message christique semblait avoir été entendu, mais qu'il était réinterprété selon d'autres modalités. Une jeune femme était couchée sur la natte à l'intérieur de sa case : elle gardait jalousement ses sacs de mil. Lorsqu'elle refusa qu'un homme pénètre à l'intérieur de sa maison, elle fut condamnée à être crucifiée, comme Jésus. L'inhospitalité est ainsi jugée et assimilée au sort du Christ. Au-delà de la simple représentation graphique, le contenu, mettant en scène le personnage principal de l'opération montre que sa condamnation a été assimilée par cette petite fillette de 8 ans, non pas comme un don de soi ou un sacrifice pour le rachat des péchés des hommes, mais comme la punition à un manque à l'une des valeurs fondamentales de la société moundang : l'hospitalité.

e) Logique évangélique transnationale et articulation locale

L'importance du contexte politique

« C'est la première fois que des étrangers s'intéressent à nous. Alors oui, nous sommes très émus. Même si ce geste est économique, c'est tout de même un geste... et si nous devons faire appel aux Américains, nous le ferons. Ceux qui sont censés nous aider... les Français, nous laissent totalement tomber »²¹⁴. Dans la culture moundang, être ouvert à l'étranger est une

²¹³ En l'absence de réponse à cette « énigme », et remarquant que la société moundang, mis à part les *Mözumri*, les masques et certaines gravures sur armes, n'avaient développé aucun art pictural, et après une réflexion d'un ami qui refusait que nous le photographions parce que nous pouvions lui « voler son âme », j'ai émis l'hypothèse que le dessin ou tout autre travail de représentation picturale équivalait, tout comme chez les Batamarima du Togo, à capter le *cé* moundang, la force vitale, l'âme ou l'ombre. Voir SEWANE, Dominique, *Le souffle du mort, les Batàmmariba (Togo, Bénin)*, Terre Humaine, Plon, Paris, p. 20.

²¹⁴ T.K.H. Professeur d'histoire géographie au lycée Tombalbaye de Léré, Léré, le 16/08/07.

obligation, car le voyage vers cette contrée lointaine est synonyme de danger et de difficulté. Aussi, il est coutume de dire que *Me dab goo pee mer abe*, “quand l'étranger est chez toi, tu manges aussi de bonnes choses”. Le don est donc accueilli de manière favorable, en raison d'une structure d'accueil où il est une chose admise. Pouvoir nourrir son étranger est synonyme de richesse, mais aussi d'intégrité et de respect. Le contexte local joue donc un rôle primordial, même si la situation ne manque pas de malentendus. Georges Balandier avait montré qu'aucune analyse sociologique aujourd'hui ne pouvait faire fi d'un contexte particulier : la « situation coloniale »²¹⁵. S'il est vrai que depuis l'Indépendance en 1960, le Tchad n'est plus une colonie française, le pays reste toujours aujourd'hui dans l'imaginaire de ses habitants relié à la France, parfois taxée de « métropole » lors de lapsus langagiers. Aujourd'hui, l'envoi et la réception de cadeaux américains prend une valeur résolument politique dans un contexte « postcolonial » mêlant présence de l'ancienne colonie dans de nombreux secteurs économiques, militaires et parfois culturels et l'apparition plus ou moins récente de nouveaux acteurs, comme les Etats-Unis, la Chine ou encore Taiwan et conditionnant les réactions du peuple tchadien et plus précisément Moundang. C'est la raison pour laquelle, le « geste » est globalement salué, dans un contexte où les habitants de la région du Mayo-Kebbi se sentent volontiers « abandonnés » du reste du monde, isolés et conscients de cet isolement via la radio qui constitue pratiquement l'unique media permettant l'ouverture vers l'extérieur. L'ouverture relative qu'offrent les médias sur le monde au lieu de susciter quelques espoirs et perspective d'avenir accentue la frustration non dissimulée de nombreux « intellectuels » locaux. Fief du député, ancien ministre et opposant Saleh Kebzabo, rallié un temps au gouvernement de N'Djaména, la ville de Léré et la région du Mayo-Kebbi sont considérées comme une poche de résistance au pouvoir en place. Au terme d'un long bras de fer entre fonctionnaires en grève revendiquant une augmentation de salaire et gouvernement campant sur ses positions, le don américain prit une valeur autant politique que religieuse. Les retombées espérées par l'exploitation du pétrole n'étant pas au rendez-vous - les routes de la région sont ne toujours pas goudronnées et le réseau électrique est inexistant dans une ville chef-lieu de préfecture - l'initiative de la *Samaritan's Purse* est donc entendue à la fois

²¹⁵ BALANDIER, Georges, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, PUF, Paris, 1955.

comme une invitation à la conversion au christianisme, tout autant qu'un « signe » de la présence accrue des États-Unis au Tchad.

La mise en perspective de la traduction des évangiles dans les langues vernaculaires par les premiers missionnaires et l'analyse d'un rituel occidental chrétien, Noël, transposé sur un mode prosélyte en Afrique a permis de repenser aux affinités entre une certaine forme de christianisme, le protestantisme évangélique d'origine américaine, sa politique de traduction dans les stratégies de christianisation, ainsi que les logiques de conversion en lien avec le principe de l'écriture et l'objet de consommation symbole du matérialisme économique dans les processus contemporains de globalisation. À travers l'exemple de l'implantation de la mission américaine luthérienne en pays moundang, nous avons pu montrer comment l'articulation locale du christianisme, ne peut faire fi de cette invention qu'est la « raison graphique », support cognitif et symbolique essentiel à la conversion. Les logiques qui présidaient à la traduction dès les premiers pas des missionnaires ont ainsi préparé le terrain aux nouveaux modes de prosélytisme. Les stratégies actuelles illustrent une certaine continuité d'avec les premiers temps de fondation, tout en rompant avec l'ascétisme matérialiste des premiers fondateurs, peu désireux de développer les conditions de vie matérielles de leurs fidèles africains. Bien que l'écrit ne soit pas le seul apanage des missionnaires chrétiens, il constitue une des bases de la raison occidentale en matière de cognition. Comme le souligne S. Fath, « l'archipel évangélique représente 30 à 40 % de la population américaine » mais « il exerce une influence beaucoup plus globale... »²¹⁶ En coordonnant ses activités avec des agences inter-dénominationnelles telles que la TEAM, *The Evangelical Alliance Mission* et la SIM, *Serving in Mission*, des ONG confessionnelles comme World Vision qui organise des parrainages d'enfants et initie des projets de développement dans les domaines de la santé et de l'éducation, ou encore le SIL, *Summer Institute of Linguistic*, Institut évangélique de traduction des écritures saintes dans les « langues minoritaires » le réseau évangélique bénéficie d'un système de réseau articulant une vision universalistes à des contextes locaux particuliers en se basant sur des structures sous forme de relais. Au niveau local, elle s'appuie sur les Eglises locales héritières des premières heures de la christianisation. Mais, si les structures de développement créées par l'Eglise catholique, tel que le Bureau d'Etude et de

²¹⁶ FATH, S., Opus cité, 2002, p. 13.

Liaison d'Actions pour le Développement (B.E.L.A.C.D.) dans le Mayo-Kebbi, n'insistent pas sur la conversion des individus qui bénéficient de leur aide en matière de santé, d'accès à l'eau potable, d'éducation, les O.N.G. évangéliques, comme le remarque Mark. A. Noll, « font aussi du travail humanitaire, mais toujours parallèlement à une insistance sur la conversion, et non comme substitut à la conversion. »²¹⁷

Dans ce contexte, les ONG aux réseaux transnationaux ont pris le relais de l'Etat colonial français et des premières missions américaines aujourd'hui « indigénisées ». A partir des outils et techniques mises en place durant la période coloniale, les nouveaux acteurs religieux, pour la plupart héritiers directs des anciennes structures, investissent un espace pré-formaté pour le travail contemporain des travailleurs de Dieu outre-Atlantique. « Récepteurs » tout autant que « relais », les acteurs locaux jouent et filtrent également les informations en se réappropriant les gains selon des logiques locales.

Conclusion : l'OCC, loin du potlatch

L'analyse de la mobilisation et de l'adaptation de ce rituel de Noël déplacé dans le temps et dans l'espace mobilisé dans un objectif prosélyte par une grande ONG évangélique américaine incitent à replacer dans le contexte de globalisation religieuse les phénomènes considérés comme « archaïques ». Si l'OCC relève bien du « don aux étrangers », phénomène « moderne » comme le démontre Godbout, il n'en reste pas moins qu'il mobilise l'un des ressorts fort ancien du potlatch, permettant de penser également que le système oblatif tout en étant un moyen de créer du lien social est aussi une manière d'obtenir le « pouvoir de donner »²¹⁸. Toutefois, dans ce cas précis, il ne s'agit pas d'un potlatch, même « moderne ». Car comme le rappelle Marcel Mauss pour les sociétés américaines et dans le Pacifique²¹⁹ les segments lignagers qui se donnaient des cadeaux pour effectuer des alliances se considéraient entre partenaires « égaux ». Le jeu des biens

²¹⁷ NOLL, M., Opus cité, 2004, p. 65.

²¹⁸ WEINER, A., Opus cité, 1988.

²¹⁹ MAUSS, M., Opus cité, 1924.

échangés se situait à des échelles « équivalentes ». Des équilibres sociaux pouvaient ainsi se construire dans ce « phénomène social total », selon la fameuse expression de l'auteur. Les donateurs estimaient un objet, « offert » ensuite à un partenaire, le destinataire d'une autre communauté. En échange, la communauté devait redonner un autre objet en signe d'alliance. Ici, les échelles sont radicalement différentes et les Moundang de Léré ne peuvent redonner des biens équivalents aux New-Yorkais évangéliques. Le don qu'on leur demande est de se donner « soi-même » à une religion. Nous cessons là tout commentaire pour laisser le lecteur tirer ses propres conclusions. Néanmoins, dans ce contexte, la remarque de Claude Lévi-Strauss à l'endroit des Etats-Unis, « société » qui « semble souvent chercher à réintégrer dans la civilisation moderne des attitudes et des procédés très généraux des cultures primitives »²²⁰ semble assez judicieuse.

Les sermons des autorités ecclésiales ont une fonction précise: "The sermon functions as one element in a complex whole, a living experience which is far more important than any intellectual message extractable from the sermon. Thus one can approach this in a modified "myth and ritual way ; the content of the preaching can be "myth", and the total complex framework of the elements of the preaching " ²²¹ . Ce que Paul Gifford applique à l'analyse des scènes liturgiques de l'évangéliste allemand Reinhard Bonnke, nous pouvons aussi l'appliquer à la scénographie des églises protestantes, luthériennes, évangéliques et pentecôtistes aux églises parabibliques à Léré. Ceci permet de révéler les écarts différentiels et les schèmes mythiques de la Bible, qui reviennent de manière récurrente sur le terrain. « Les Actes » et Paul pour l'aspect missionnaire, les « Psaumes » du roi David pour exprimer certaines craintes dans les cas de conflit, la « Révélation » et les « visions » des prophètes pour l'interprétation des événements « traumatiques ». Des stratégies sont ainsi mises à l'œuvre dans les constructions d'énoncés à valeur performative : des discours pastoraux qui agissent sur les esprits et les corps deviennent autant d'injonction à la production de sens des situations sociales locales, tout autant que internationales. Le contexte plus large, celui de l'État-nation tchadien, d'une part et celui du religieux en mouvement en Afrique, traversé par des logiques, des flux transnationaux, voire

²²⁰ LEVI-STRAUSS, C., *Opus cité*, 1967, p. 65.

²²¹ GIFFORD, P., *Opus cité*, 1987, p. 65-66.

transcontinentaux alimentent aussi ces « boîtes » à discours et à « rites » que sont les Église locales dont le principal outil est l' « l'objet Bible ».

CHAPITRE VI

L'Église Africaine de Christ au Tchad : un « messianisme raté » ?

Introduction : de la migration comme mode de création religieuse

Du clan des descendants de Damba, le héros fondateur de l'échange inaugural qui créa le dispositif de la royauté sacrée, le Prophète Isaac, « personnage relais » entre les deux cultures, moundang et nigérienne, luthérienne et pentecôtiste, symbolise à lui seul les conséquences de ces parcours migratoires. En pays moundang, l'installation de l'Église Évangélique, l'héritière tchadienne de la S.U.M., vint d'une scission locale et d'entreprises individuelles. Il fut vu qu'en 1920, les habitants de Léré avaient rencontré en premier lieu le Révérend luthérien Y. I. Kårdal qui a étendu son influence jusque dans les communautés exilées au Nigéria. Après avoir quitté l'Église luthérienne, il fonde l'Assemblée Chrétienne au Tchad. Puis, suite à une lutte de pouvoir, il décide de créer son Église indigène, fortement reliée à la *Lutheran Church of Christ in Nigeria* du Docteur Brønnum, la branche danoise de la *Sudan United Mission*. « Suspecté » de « pentecôtisme » et perçu comme le « gourou » d'une « secte » par ses compatriotes tchadiens moundang, il allie le luthéranisme hérité du pasteur Y. I. Kaardal et de la *Lutheran Church of Christ in Nigéria*, à des structures traditionnelles moundang, acceptant à la Sainte Cène les polygames. « Dans les rapports du politique et du religieux, la figure du prophétisme a toujours occupé une place à la fois cruciale et paradoxale. Le prophète, c'est l'individu inspiré qui parle directement au nom de Dieu – et de la relation personnelle qu'il entretient avec lui – à tous les hommes et se permet d'interpeller à ce titre les institutions détentrices de la grâce et le pouvoir politique établi »²²². De par sa migration, le Prophète remet en cause les Églises protestantes rencontrées empruntant et alliant certains éléments disparates des différentes cultures religieuses et sociales. Ainsi, ses allers-retours entre le Nigéria et le Tchad lui ont permis d'ouvrir une boutique à Léré et de fonder en

²²² MARY, André, *Visionnaires et prophètes de l'Afrique contemporaine, Tradition initiatique, culture de la transe et charisme de délivrance*, Karthala, Paris, 2009, p. 200

1993 son Eglise autochtone, dénommée *Eglise africaine de Christ au Tchad* (E.A.C.T.) aux relents messianiques et prophétiques en s'inspirant de modèles nigériens pentecôtistes, comme la *Mission du Plein Evangile* (*Full Gospel Mission*) à laquelle il se réfère parfois. « L'Eglise des polygames » comme elle est nommée non sans une certaine ironie par les luthériens et les catholiques, est un peu utilisée comme une sorte de « réservoir de sauvetage » et de dernier recours à tous ceux qui ont été excommuniés par les autres dénominations, souvent à la suite de la transgression d'un interdit chrétien. Son Eglise peut également être perçue comme une certaine forme de « télescopage »²²³ de schèmes et de structures antagonistes au sein d'une même population. Elle reste en tous cas une tentative de fusionner des idiomes culturels, sociaux et spirituels à priori antinomiques.

Selon Georges Balandier, l'édification d'un messianisme africain serait « une réaction à l'encontre d'une action missionnaire qui fut contraignante, multiple, contradictoire, hostile aux croyances fondamentales du groupe et incompatible avec certaines caractéristiques de l'organisation sociale, (la polygamie notamment) »²²⁴. Isaac eut plusieurs épouses et il semble que sa polygamie que l'on peut considérer comme « diachronique » ait déplu aux luthériens. Mais si messianiste elle est, cette formation ecclésiale est avant tout le produit d'influences nigérianes sur la sphère protestante moundang. La construction spirituelle et sociale de l'É.A.C.T. est un syncrétisme liant les deux nations chrétiennes évangéliques, tchadiennes et nigérianes. Elle est aujourd'hui le produit d'une généalogie spirituelle et sociale, reposant essentiellement sur la personnalité charismatique du pasteur, qui tire sa légitimité et son « charisme » de ses voyages au Nigéria lesquels ont nourri sa « force » déjà en germe à Léré, dont il est natif.

A) Une Eglise entre Nigéria, Tchad et structures moundang

a) Au commencement fut la migration

²²³ MARY, A., Opus cité, 1988.

²²⁴ BALANDIER, Georges, « Messianismes et nationalismes en Afrique noire », pp. 41-65., C. I. S., n° 14, 1953, p. 61.

Parcours d'un prophète tchadien : le Nigeria comme « nation missionnaire » réappropriée.

Né en 1940, Isaac fait preuve au cours de son périple religieux d'une forme de « socialisation libre et occasionnelle »²²⁵. Jeune à Léré, il fréquente l'Église Fraternelle Luthérienne du pasteur Yetmuun Ivarsen Kaardal. Par la suite, il voyage à Jos au Nigéria « pour faire fortune » et « se former » et se rend auprès de son grand frère Yakubu, un pionnier de la communauté moundang déjà installée dans la *Middle Belt*. Durant les années 70, il tient un studio de photographe. Il a une soixantaine d'années et symbolise à Léré la figure du commerçant aisé. Contrairement aux autres habitants, il possède une maison en dur, deux motos, et est détenteur d'une télévision et d'autres instruments électriques importés du Nigéria.

En langue vernaculaire, la migration se dit *gappele seri*, ce qui signifie « aller en avant dans le pays, dans la terre ». « C'est à Jos que j'ai eu l'idée de former une église plus vivante chez les Moundang. Les Nigériens sont plus religieux, les Moundang et toutes ces traditions, c'est très très mauvais. Là-bas, j'ai vu des gens vraiment avancés. Mais ce n'est pas facile ici, ils n'écoutent pas toujours mes paroles. » Isaac, comme certains prophètes, a-t-il eu des visions ou des rêves ? « Non, pas spécialement, j'ai juste voulu porter les évangiles à mes frères moundang. Par contre, il n'y a pas besoin d'avoir des visions pour constater que les choses du monde vont très mal et que tout dit qu'il va très bientôt revenir. C'est pour cela que je fais l'église et l'école. Il faut “conscientiser” les gens » (Isaac, 28.02.07).

Les adeptes de son institution, l'Église Africaine de Christ au Tchad, entretiennent des relations avec l'*African Church* installée au Nigéria depuis 1891, le pasteur s'y rend lorsqu'il le peut pour assister à des conférences et rendre compte de ses activités. Cette Eglise est désignée par le terme de « secte » de la part des autres missions, toutes confondues. Le culte s'effectue en langue moundang, car toutes les autres populations chrétiennes, Mbay, N'Gambay, Toupouri et Lélé se sont ralliées à L'A.C.T., ainsi qu'à l'É.É.T.

²²⁵ WEBER, Max, *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard, 1996, p. 169.

b) Divorce et polygamie : scission intra-protestante

Le bâtiment et terrain actuels appartenaient à l'ancienne Église de l'Assemblée Chrétienne au Tchad, (A.C.T.). Ils se situent en face du palais (*tata*) du *Gôn* de Léré, cédé gracieusement par *Gôn-Daba III*. Pasteur de l'A.C.T., Isaac n'avait alors payé que la construction du bâtiment en 1987. Cette année, pasteur de l'Assemblée Chrétienne, il voulut divorcer de sa femme luthérienne, fille du le petit frère de Gonchomé III, Gong de Léré, le *yerima* du village de Guétrénée, une localité située à l'est et dépendante du pouvoir central de Léré. Les gens de la cour, tout comme l'Église y virent un affront. « Cela causa de grands problèmes au sein de l'Église et il fut excommunié », explique un catéchiste luthérien. Plus tard, Isaac rejoignit l'E.E.T., puis fonda son Église. Et lorsqu'un des pasteurs de l'A.C.T. devint polygame en acceptant de suivre la règle du lévirat qui consiste à épouser la femme d'un frère défunt, il fut excommunié de l'A.C.T. et rejoignit l'Église Africaine d'Isaac, où les polygames sont les bienvenus.

Isaac a donc transité d'une institution ecclésiale à une autre, de l'Église Fraternelle Luthérienne au Tchad, de l'Église Évangélique au Tchad, de l'Assemblée Chrétienne au Tchad, de la mission pentecôtiste de Vie Profonde pour enfin fonder l'Église Africaine de Christ au Tchad. Contrairement à certains témoignages que l'on retrouve au Congo ou au Gabon, ou encore en Côte d'Ivoire chez des pasteurs prophètes, ce n'est pas un rêve ou une quelconque vision qui propulse le pasteur vers la création d'une Église, mais des pratiques antagonistes locales qui se situent à la frontière de la religion moundang et du christianisme protestant. Ni vraiment luthérien, parce qu'il a divorcé, ni vraiment « traditionaliste », parce qu'il refuse le culte aux ancêtres, c'est le ressort de la « scission »²²⁶ qui fait office de création d'une nouvelle Église. Se revendiquant comme un « envoyé du Christ », un « prophète » pour Léré, il se rend régulièrement chez les membres de son clan, les *Moundang Gôn Daba*, le clan royal afin de convaincre le *Gôn* de se convertir. Ce challenge représente pour lui le principal défi de son existence, car une « fois le Gong donné à Christ, Léré sera sauvé » (Isaac, août 2008, Léré).

²²⁶ Ce ressort est central dans la création de *l'Église de Pentecôte du Ghana*. FANCELLO, Sandra, *Les aventuriers du pentecôtisme ghanéen. Nation, conversion et délivrance en Afrique de l'Ouest*, IRD-Karthala, 2006.

c) Les conversions : rejet du baptême précoce des catholiques et luthériens

Tout comme ses frères évangéliques, Isaac officie les baptêmes pour les enfants à partir de 12-13 ans. Il estime également qu'un « petit » doit avoir la conscience nette de ce qui est « bien » et de ce qui est « mal ». En ce sens, la conversion précède le baptême, tout comme à l'E.E.T. et à l'A.C.T. À « Léré centre », il compte ainsi 64 membres baptisés et explique qu'il n'a effectué aucun baptême en 2007, « faute de trouver des gens sérieux ». Néanmoins, il en prévoit 15 grâce à ses 80 « classes de baptême ». Entouré, il emploie des catéchistes qui officient dans les villages satellites de Léré (Kabi, Tréné, Poudoué, Lamto, Zaguéré, Dissing, Guégou, Téchéné) dans de petites églises en seccos tressés. « Au total, cela fait à peu près 240 baptisés, avec les non-baptisés, ceux qui écoutent seulement », explique-t-il. En tout donc, son Eglise est forte de 300 adeptes. Mais ces chiffres sont à prendre avec précaution car Isaac ne montre pas ses registres.

d) Une Eglise de la faim ?

Roger Bastide avait remarqué que le messianisme était souvent lié à la famine et que dans certaines circonstances, un lien très puissant se créait entre l'espoir et la nourriture distribuée par l'Eglise, qui aide en nourrissant les adeptes. « ... toutes les fois qu'il (le sociologue) sera en présence d'un mouvement messianique, il ne devra pas se contenter d'en étudier le contenu manifeste, d'en chercher les causes sociales (rencontres de civilisation, déstructuration de la communauté, etc.), mais chercher toujours quel est le type régime alimentaire de l'ethnie, ses déficiences, l'action physiologique possible de telle ou telle carence »²²⁷. La région a connu en effet au début des années 1980, sous le régime d'Hissen Habré, une famine conséquente, qui est l'une des causes de l'*Eucharistie du Mil*²²⁸, c'est-à-dire de l'Eucharistie célébrée avec la bière de mil chez les Catholiques. Cette famine est aussi à l'origine de la création d'une ONG de développement, le *Bureau d'Etude et de Liaison d'Actions Caritatives pour le Développement*, le B.E.L.A.C.D. Chez les Moundang, la « faim » qui a sévi a donc trouvé des solutions pratiques avec les microcrédits mais aussi des solutions religieuses. Toutefois, en ce qui concerne Isaac, il

²²⁷ BASTIDE, R., Opus cité, 2000, p. 264.

²²⁸ JAOUEN, René, *L'eucharistie du mil, Langues d'un peuple, expression de la foi*, Karthala, Paris.

ne propose rien de « matériel », excepté de la nourriture spirituelle. Ce sont les adeptes qui donnent l'argent dans la *bélé*, la « calebasse ».

B. L'exclu de toutes les Eglises : des Eglises « orthodoxes » classiques aux messianismes

Nous avons vu que les Églises « établies », dominant le champ religieux local, les luthériens d'origine américano-norvégienne et catholiques oblats français se sont pendant des années partagé une partie du marché religieux local. Avec comme principes le rejet du baptême précoce des luthériens et catholiques, deux Eglises évangéliques se sont greffées au champ local : l'Église Évangélique au Tchad et l'Assemblée Chrétienne au Tchad. Nous verrons que des dénominations plus isolées, proposant une autre approche de la liturgie, les Témoins de Jéhovah et les Adventistes du Septième Jour « captent » les adeptes des Eglises préinstallées. Une quatrième Église évangélique entame timidement son travail, elle aussi héritière d'une branche de la *Sudan United Mission*, l'Église Évangélique des Frères au Tchad, tandis que les pentecôtistes de la Communauté Missionnaire Chrétienne Internationale, fondée à Yaoundé au Cameroun, se sont établis dans les années 2000 à Léré. Leur installation, à la différence des autres institutions qui bénéficient de bâtiments en dur, ne sont que provisoires : des églises constituées de seccos tressés.

L'Église Africaine de Christ au Tchad, Église prophétique et messianique « dissidente » occupe donc une place à part. Les deux Religions du Livre cohabitent, sous ses manifestations les plus diverses avec une tradition, qui, sous certains aspects, comme nous le verrons plus loin a pris le chemin de la clandestinité - rites thérapeutiques - et sous d'autres, semble résister ouvertement à l'ingérence des monothéismes, notamment lors de la sortie des masques et des trois grandes cérémonies agraires.

a) Une Eglise de crise ?

La gestion des biens matériels trouve donc aussi une correspondance sociale : la misère, c'est « la faute à l'alcool » ou à la « dépression », ou encore la « pauvreté » et la « négligence », terme utilisé fréquemment pour expliquer la mort d'un enfant qui aurait pu être soigné du palu. Mais loin de trouver et de proposer des solutions « pratiques » à ces dysfonctionnements ou « malheurs » et désordres, Isaac offre des possibilités de compréhension qui manipulent des options religieuses. Ainsi, à ces causes sociales, est accolé un agent de l'invisible : « C'est le Diable qui travaille ». Rarement il est question de « faute ou de responsabilité individuelle, voir collective », le Diable habite l'espace-temps, traverse les hommes, mais jamais ne semble tout simplement être une invention de l'esprit humain. « *Satan no !!! Le Diable existe !* », s'exclame-t-il. Les crises mondiales relayées par la radio sont ainsi interprétées selon des logiques religieuses où la figure centrale et le premier rôle sur la scène mondiale en temps « de crise » revient au « Diable. » Cette logique, si elle moins employées par les Eglises établies, protestantes et catholique est ici récurrente, comme chez les Adventistes du Septième Jour, les Témoins de Jéhovah et les Pentecôtistes. Isaac cumule en son Eglise différentes facettes religieuses afin de donner des « mots » religieux aux maux sociaux.

L'Eglise des petits initiés

Au mois d'août 2007, les petits initiés sont rentrés de brousse où ils ont été circoncis lors du *Djônéré*. C'est dire que les plus jeunes des enfants du *Gôn*, qui vont à l'EACT, « parce que c'est en face du *tata* » sont envieux. Ils n'ont pu être initiés et ne peuvent donc suivre les masques et connaître les secrets. L'un d'eux dit : « J'ai hâte de pouvoir participer aussi » (Adam, Léré, août 07). Le crâne rasé, portant un nouvel habit, une petite tunique vert turquoise, ces jeunes garçons ont entre 7 et 14 ans. Ils ne sont désormais plus des *gayay*, des incirconcis. Ils sont devenus des « initiés », de « vrais » hommes, capables de remplir les fonctions de leurs clans d'appartenance et de protéger la population. Dans le quartier de Guétrénée, considéré comme le quartier le plus traditionnel de Léré, ils déambulent fièrement, jouant du sifflet. Pourquoi évoquer ces petits initiés ? Parce qu'ils fréquentent tous une Eglise, celle d'Isaac. L'église africaine a la particularité

d'être une église de jeunes enfants et de vieilles personnes. Ceux qui ne parlent pas bien le Français et ne savent pas encore bien lire et écrire. Tous les cultes auquel nous avons assisté étaient fréquentés par des enfants, parfois tout jeunes. Les enfants de la cour du *Gôn* sont présents, ainsi que certains de ses enfants, les enfants de la quatrième épouse, Sila, qui est de l'*Église Évangélique au Tchad*. Nous donnons ci-dessous la description de l'un de ses cultes.

b) *Lekol Damashi*, « l'école du Dimanche »

Théâtre biblique moundang

Culte du 19 août 2007 à Église Africaine du Christ au Tchad



Jeune Moundang écoutant le sermon du prophète Isaac, 19.08.08, Léré.

Au sein du bâtiment en dur, d'une superficie de 15 mètres environ sur 7 mètres, recouvert de tôle ondulée, à 8h30, commence *Lekol Damashi*, l'« école du Dimanche » : avec deux rangées de bancs en bois faisant face à une esplanade et à un tableau en ardoise, Isaac fait face au adeptes, derrière sa table de prédication et entame son travail, aidé d'une maîtresse d'école. Le culte est en Moundang, une vieille dame nous traduit. Le pasteur utilise des posters nigériens évangéliques achetés à Jos. Les petites filles sont placées sur la gauche d'Isaac, les garçons sont assis sur les petits bancs de droite. Pour les Moundang, cette distinction entre droite et gauche est importante. Pour les ablutions sanitaires, c'est la main gauche qui est utilisée. En ce qui concerne les repas, poulet, boule de mil et autres sont mangés avec la main droite. Pour saluer un ami, c'est aussi cette main qui est tendue. La droite est considérée comme « pure », et la gauche comme « impure ». Un quart d'heure plus tard, les vieilles femmes pénètrent dans le bâtiment et s'assoient aux premiers rangs, devant Isaac. Leurs époux, moins nombreux arriveront en dernier lieu. Un ordre implicite est donc respecté, même s'il n'est pas dit.

Il commence pour ainsi dire « par le début » : la naissance du Christ.

« *Yeso Byàn Yeso* Bethléem. » « Jésus est né à Bethléem » Après la naissance, il évoque le baptême, comme un conte lors d'une veillée. Les enfants sont toute ouïe.

« Jésus s'est fait baptiser dans le Jourdain par Jean-Baptiste. Satan a été tenté dans le désert, mais Dieu lui parlait aussi », explique simplement Isaac. D'emblée, le combat entre le « Mal », représenté par la figure de Satan et le Bien, Dieu, est évoqué. La soixantaine d'enfants réunis se met à crier. Isaac les calme et énumère les « pouvoirs magiques » du Christ : « Jésus guérissait les malades. Il disait aussi : « Lève-toi et marche aux paralysés. » Afin de monter sa robustesse et sa volonté, il en vient au jeûne. « Il a fait quarante jours dans le désert. » Isaac mime, marche en imitant Jésus, à chaque déclaration. Il fait rire les enfants, tout en restant vigilant : il interpelle une petite qui regarde par la fenêtre, distraitement.

Il termine son récit par la montée au ciel, sans évoquer la mise à mort et la crucifixion.

« *A fa deblii* ! » « Et Jésus est allé au ciel. » *Deblii* signifiant le « firmament » mais aussi « Dieu le Grand ». Le prophète se dirige vers nous, se met à genou et déclame : « *Soko, soko Deblii*. » « Merci, merci Seigneur ». En quelques secondes, nous « devenons » symboliquement Dieu, participant au théâtre et à la mise en scène biblique d'Isaac. Il vient ensuite nous expliquer qu'il va mettre une cassette. Les enfants chantent en Moundang par cœur. Des « Anciens » arrivent avec quelque retard et s'assoient sur des bancs, tandis qu'Isaac prépare la télévision et allume des néons.

La séance prend une autre tournure. Isaac, après avoir relaté de manière très synthétique la vie de Jésus à partir du Nouveau Testament, se réfère maintenant à l'Ancien Testament. Il lit un passage des Psaumes 21-22 (Leḡni 21-22). Dans la dernière partie de ce travail, nous verrons que ce Psaume est également très fréquemment évoqué à Jos, dans la *Middle Belt* nigériane. Il structure le champ évangélique, comme un invariant. Le roi David demande protection au divin. Isaac insiste sur ce celui-ci : « Oui, des chiens m'entourent, une bande de scélérats rôdent autour de moi ; ils ont percé mes mains et mes pieds. » ... « Mais toi l'Éternel, ne t'éloignes pas ! Toi qui es ma force, viens vite à mon secours ! » Une effervescence collective se met en place, jeunes et anciens frappent dans leurs mains et les femmes effectuent des youyou de joie. Une très vieille dame intervient au milieu du chant, elle s'assoie et prie seule. *Na juu pelle*, c'est l'instant de prière.



Juu pelle, vieille dame moundang lors de la prière, E.A.C.T., 19.08.08, Léré.

Isaac, après avoir évoqué la situation du Roi David, « persécuté et entouré d'ennemis », figure puissante et autorité incontestable à laquelle le prophète local s'identifie clairement, ferme les yeux. Il en vient au passage le plus sombre de la Bible. Carɲyaɲ Yohana, c'est-à-dire l'Apocalypse, chapitre 1, verset 7.

« We ee de, te gɪn ne swābe ! Za daɲ ga kwora ko, za mai mo cuɲra ko laɲ a ga kwora ko ta. Za ser daɲ a ga yera yee te be gɪn abe. Oho, a ga jorɲ naiko ! Amen ».

« Le voici qui vient dans les nuées. Tout œil le verra, même ceux qui l'ont transpercé, et toutes les familles de la terre pleureront amèrement sur lui. Oui. Amen. »

Isaac crie en lisant et tente visiblement d'effrayer son assemblée.

« Le dernier jour, Satan est dans le monde » dit-il avec gravité. Les petits, comme les grands sortent leurs cahiers et notent ce qu'il affirme. Il souhaite mettre en marche la télévision qu'il a installée dans l'Église. Elle ne fonctionne pas, malgré le générateur. La technique traditionnelle du chant local reprend le flambeau, à la joie de tous. Ils entament le chant numéro 64 des livrets hérités de l'Église Fraternelle Luthérienne, dont les chants ont été traduits en Français par le Révérend Kårdal, gardant la musicalité et les rythmes moundang. La petite sœur de la femme luthérienne d'Isaac se met à chanter. Elle donne le « la ». Vient le moment de la quête, tandis que le chant 183 montre un rythme semblable à celui des *ye-wuli* moundang, les funérailles. Les gens donnent 25 francs CFA en général. Il est surprenant que ce soit ce chant « funéraire » qui accompagne l'évocation de la « fin du monde », si imminente pour Isaac.

c) Une Eglise syncrétiste ?

Même si le culte révèle quelques aspects confus pour le néophyte non Moundang, lorsqu'on écoute le récit du pasteur Isaac, dans le déroulement interne du culte, sa démarche semble parfaitement logique et créatrice. « L'adoption du point de vue indigène conduit très souvent en effet l'analyste de tels phénomènes à souligner avec force, au-delà de l'hétérogénéité

superficielle des matériaux, leur caractère de création originale et de système cohérent »²²⁹. En effet, Isaac débute par la naissance du « sauveur », évoque son baptême, ses dons et ses miracles, par la suite, il décrit une situation angoissante où le Roi David est incompris et encerclé par le Mal et en vient à la conclusion apocalyptique. Procédant d'une pensée qui ne ressemble en rien à celle des Moundang « traditionalistes », il se tourne entièrement vers un mode analogique, établissant des correspondances entre la Bible et sa propre situation, le contexte local et les événements du monde, notamment le conflit Israélo-palestinien. Aussi, il est difficile de parler de véritable syncrétisme, car – du moins en ce qui concerne nos enquêtes – aucune logique totémique ou animiste ne se révèle. Ce qui est, comme nous le verrons avec les chapitres concernant les Adventistes du Septième Jour et surtout les Pentecôtistes de la *Communauté Missionnaire Chrétienne Internationale*, loin d'être le cas.

Son syncrétisme est donc un modèle de coupure, où des éléments structurels sociaux (monogamie et polygamie entrent en conflit). Sur le plan théorique, il demande à ses adeptes de suivre la voix des Évangiles, donc de la monogamie. Mais ses références à l'Ancien Testament montrent aussi que la polygamie n'est pas « diabolisée », comme elle peut l'être par d'autres Eglises. L'Eglise semble donc être à l'image de son fondateur. Stricte sur certains principes, notamment sur le baptême des enfants, elle renoue avec les éléments sociologiques moundang, comme la polygamie, rompant aussi avec les Luthériens qui représentent le pôle orthodoxe du champ chrétien à Léré. Quelle est la logique d'Isaac ?

« J'accepte bien sûr les polygames, sachant qu'ils n'étaient pas éclairés. Ils n'avaient pas encore vu la Lumière de Dieu » (Isaac, Léré, 19.08.08).

Selon lui, comme selon les Luthériens face au *Gon* de Léré, les missionnaires se doivent d'être tolérants envers les dénommés « traditionalistes », car ils seraient avant tout dans l'ignorance. Mais qu'est-ce que cela signifie réellement ? Etre « éclairé », voir la « parole » de Dieu, c'est percevoir une lumière particulière comme si la « tradition » c'est à dire la façon de « vivre d'avant » était assimilée aux « ténèbres », à l'obscurité et aussi au danger. On ne saurait comprendre la conversion si on ne supposait pas qu'il y ait en réalité deux mondes accolés côte à

²²⁹ MARY, A., Opus cité, 1999, p. 11.

côte, l'un à l'autre, qui sont les champs de la tradition et ceux de la modernité non pas « enchantée » pour eux, mais « éclairée », grâce à l'électricité du christianisme qui projetterait un nouvel ordre des choses sur la réalité qui lui précède. La logique d'Isaac tient donc toujours du contexte historique et du processus en marche, dans une dynamique obligatoire, linéaire. On ne saurait passer d'un monde à un autre sans garder donc quelques traces sociales – ici lévirat et polygamie - de l'ordre antérieur. Toutefois, cette appropriation fragmentée et partielle de la religion missionnaire par le fondateur de l'*Église Africaine de Christ au Tchad*, (culte christocentrique, interdiction stricte de boire de l'alcool), d'éléments divers de la culture moundang, la polygamie en tête, ne suffit pas à fonder une Eglise véritablement innovante. L'institution assimile le plus d'adeptes possibles en acceptant les polygames, mais ferme les yeux sur la pratique de ses membres hors culte et hors lieu et place de l'église, fidèles formant ainsi le lot de ceux qui ne sont plus acceptés par les autres institutions ecclésiales locales.

Conclusion : L'*Église Africaine de Christ au Tchad*, un prophétisme raté ?

Se déclarant « prophète » grâce à ses voyages au Nigéria et à son pèlerinage à Jérusalem, comme certains musulmans deviennent des Al Hadji de retour de la Mecque, Isaac déclare volontiers que son Eglise est la plus messianiste de Léré. Il fonde « sa légitimité de ses voyages au delà des dénominations ou confessions particulières » et ne connaît « que la parole de la Bible »²³⁰. Comme nous l'avons vu durant le culte, proches des Adventistes ou les Témoins de Jéhovah, les « signes » de la « fin des temps » sont pour Isaac permanents. Ce n'est pas dans 10, 100 ou 1000 ans que Jésus va revenir, c'est « maintenant ! » dit-il avec autorité et conviction. « Les tremblements de terre, les famines, les maladies transmissibles sont des signes immanents de l'Apocalypse » (Isaac, 28.02.07, Léré, Tchad). Après les deux Guerres Mondiales, Hiroshima, la Shoah en Europe, la création de l'État d'Israël en 1948 et les flux de personnes d'origine juives, séfarades comme ashkénazes qui reviennent s'installer en « Terre promise », et pour clore le tout les attentats du 11 septembre 2001 à New-York, ces faits constituent une sorte de chaîne de « signaux » propices à l'interprétation messianique. « Voyez ce qui se passe, les Juifs sont en train de rentrer en terre d'Israël, cela signifie que le Christ va bientôt revenir » explique-t-il, lors du

²³⁰ MARY, A. Op. cit., 2009, p. 202

même entretien. Il effectue encore une autre « médiation entre le local et le global »²³¹, cette fois plus « ténue », en reliant directement le manque de succès de son Église à la venue du messie : « Voyez mon église comme elle se vide ! Cela signifie aussi le retour de Jésus ». C'est toutefois oublier le succès des autres dénominations comme l'A.C.T. et de l'É.É.T., les héritières directes de la *Sudan United Mission*. Pourquoi son Eglise semble-t-elle ne pas attirer plus d'adeptes, sachant qu'elle fermera plus tard, en 2009. « La tradition des Réveils religieux d'origine protestante est en réalité, en Afrique comme ailleurs, une affaire de longue date qui remonte pour le Gabon et le Congo aux années 1930. Elle n'est pas sans rapport avec le fait que les missionnaires protestants (méthodistes, baptistes) ont un peu partout précédé les missions catholiques en « semant » l'esprit évangélique »²³². André Mary perçoit une relation filiale et généalogique entre les Eglises dites de Réveil ou indigènes et les anciennes missions protestantes. Ici, Isaac est un luthérien excommunié, mais son Eglise qui ne se crée que dans les années 2000 reste « jeune » au regard des autres prophétismes, le Harrisme en Côte d'Ivoire ou encore le Kimbangisme du Congo. Elle reste une Eglise « dissidente » des autres institutions religieuses locale, mais sans « vision », puisque Isaac ne fonde pas son parcours, à l'inverse par exemple d'Oschoffa le fondateur de l'Eglise du Christianisme Céleste, Eglise d'origine béninoise qui réussit à s'établir durablement au Nigeria et en Côte d'Ivoire, par le biais des migrants, sur une expérience visionnaire, avec des images et une prophétie qu'il aurait eu en transe ou par le moyen d'une expérience ritualisée hallucinatoire, comme c'est le cas dans le Bwiti fang au Gabon. Dans les chapitres suivants, où les Adventistes, Témoins et pentecôtistes seront mis à l'honneur, nous verrons que l'Apocalypse est loin d'être la « chasse gardée » des prophéties d'Isaac.

²³¹ GESCHIERE, Peter, and Meyer, Birgit, *Globalization and Identity, Dialectics of Flow and Closure*, Oxford, Blackwell, 1999.

²³² MARY, A. Op. cit., 2009, p. 6.

CHAPITRE VII

L'Apocalypse selon les Moundang adventistes



Introduction

Lorsque nous sommes partie pour la première fois à Léré, nous nous attendions à ne retrouver qu'une seule mission chrétienne isolée du reste de la population. Que des catholiques aient investi le territoire, cela ne nous me surprenait guère, mais que des missions norvégiennes, américaines, des Adventistes du Septième Jour et des Témoins de Jéhovah soient également présents, voilà qui constitua une surprise. Ce sont les Moundang qui nous ont tout appris de ces mouvements chrétiens dissidents, souvent nommés « parabibliques ». Ce qui semble le plus important de considérer, au regard d'une comparaison avec les autres Eglises et avec la « royauté sacrée », est le fait que l'Église adventiste et les Témoins de Jéhovah – tout comme le prophète Isaac et plus tard les pentecôtistes - insistent beaucoup sur un élément « mythique » tout à fait étranger à la religion locale : la « fin du monde », ou en d'autres mots, l'« Apocalypse », ou comme la nomment les Témoins, la « Révélation ». Dans ce contexte, en reprenant les termes de Georges Balandier, peut-on parler d'un phénomène « contre-acculturatif », chargé d'une forme de violence symbolique, qui répondrait à l'influence évangélisatrice des missions chrétiennes « classiques » installées depuis plus d'un demi siècle dans la commune ? L'émergence de ce type de courant religieux, qualifié par Éric de Rosny de *Nouveau Mouvement Religieux* est-elle une

199

De la royauté sacrée à la pluralité religieuse chez les Moundang, du Tchad au Nigéria

Stratégies locales, connexions transnationales

Maud Gauquelin

réponse locale, d'ordre pratique et spirituelle, aux difficultés quotidiennes rencontrées par la population ? Le poids des nombreuses mutations sociales et économiques joue-t-il un rôle dans la formation de ces nouvelles Eglises ? Si la continuité est clairement soulignée par cette affirmation, la rupture, le changement qu'opère le Christianisme est-il si discret ? Du totémisme et de la royauté sacrée, des clans aux Eglises, n'existe-il pourtant non pas *un* mais *de* réels changements ? Existe-t-il une notion de fin des temps, d'Apocalypse chez les Moundang ? Si la notion d'un « paradis » (*za jolle*, « l'ombre fraîche ») après la mort a été confirmée par de très Anciens Moundang et d'un entre-deux où les « âmes errantes » restent jusqu'à ce que la « porte du paradis » s'ouvre, nous ne pouvons savoir si l'influence du christianisme ou de l'Islam a pu créer cette représentation. Pour la notion d'Apocalypse, il est clair que cette idée de « fin des temps », de destruction du monde et du retour du fils de Dieu, n'a jamais été un élément de la pensée moundang, avant le christianisme. Si les Eglises luthériennes et catholiques insistent plus sur la notion de Bonne Nouvelle, de joie et d'espoir des Évangiles et du gain symbolique du Paradis, pourquoi certaines Eglises à Léré occultent les derniers Livres de la bible alors que d'autres, au contraire, estiment que c'est là, le point clé des évangiles ?

A. Bref retour sur les origines de l'Église

Raymond Massé a effectué une étude anthropologique de l'Église des Adventistes en Martinique en l'appelant un « millénarisme de l'espérance »²³³. Il appréhende ce mouvement dans sa dynamique par rapport à la société d'accueil : « Ce mouvement religieux a été réinterprété au point où les motivations qui sous-tendent les conversions relèvent plus des croyances populaires des Martiniquais que d'une véritable illumination mystique ou d'une reconnaissance de la sacralité des dogmes du mouvement »²³⁴. L'Auteur replace le débat de manière sociologique en montrant l'antagonisme entre « religions dominantes » et « religions dominées », en excluant l'aspect « mystique » et « visionnaire » des leaders, tels qu'Helen White et son époux. L'aspect

²³³ MASSE, Raymond, *Les Adventistes du Septième Jour aux Antilles françaises, Anthropologie d'une espérance millénariste*, Editions de Montréal, 1978.

²³⁴ MASSE, R., Opus cité, 1978, p. 10.

« visionnaire »²³⁵ du début de fondation pour les Adventistes est une « matrice structurante » de ce mouvement religieux qui a su, de par le monde s'implanter de manière durable. Toutefois, comme nous le verrons, l'Eglise adventiste à Léré semble peiner à rassembler nombre d'adeptes, en raison de nombreux interdits. La vision primordiale d'une fondatrice ne suffit donc pas à imposer, partout, une certaine représentation du christianisme.

Les éléments qui constituent la formation de ce mouvement sont plus complexes. Joseph Smith, premier président de l'*Église de Jésus Christ des Saints des Derniers Jours*²³⁶, assassiné en juin 1844, date à laquelle William Miller (1782-1740) avait prédit la (re)venue du Christ, a influencé les Adventistes qui s'organisèrent en Église. Mais la doctrine adventiste fut avant tout inspirée par les « dons » de prophétie d'Helen White. Quels sont les aspects qui ont permis l'implantation de cette Eglise en milieu moundang ? Existe-t-il des passerelles entre la religion locale et ce courant ? Comment les Adventistes convertissent ces données afin de transmettre leur nouveau message et existe-il des « retours » de la tradition au sein même de ce mouvement local, hybride, en quête d'autonomie et de différence ?

a) Ellen White (1827-1915) et ses prophéties

« Ellen White était une immense prophétesse qui vit que nous allions entrer en guerre et que nous courrions à l'Apocalypse. C'est notre modèle à tous » (Simon, adepte de l'Église adventiste, Léré, juillet 2007).

Née dans l'État du Maine aux États Unis d'Amérique de parents méthodistes, Ellen White est considérée par les Moundang comme la principale inspiratrice des fondements des Adventistes. Selon eux, touchée par le message de William Miller dont elle avait attendu la prophétie d'un éventuel retour du Christ pour l'année 1944, elle aurait développé un « don » de « visions ». Son époux, John White fut témoin direct de ses états particuliers et marqua les étapes de ce qui fut considéré par la suite, après quelques soupçons de « désordre psychique », de

²³⁵ Pour de plus amples informations sur l'aspect visionnaire du prophétisme en Afrique, nous renvoyons le lecteur à MARY, André, *Visionnaires et prophètes de l'Afrique contemporaine, transe initiatique, culture, culture de la transe et charisme de délivrance*, Karthala, Paris, 2009.

²³⁶ Cette Eglise est aussi couramment désignée par l'appellation de « Mormons ». Elle a connu durant l'été 2011 de vives polémiques aux Etats-Unis en raison de son acceptation de la polygamie.

« transes » inspirées directement par le Christ et Dieu. Selon les témoignages de Donatien, responsable de l'Eglise Adventiste à N'Djaména et ancien pasteur Moundang à Léré, durant les crises de cette médium américaine, dans laquelle elle aurait « vu des événements anciens et futurs, elle ne respirait plus et ne voyait plus son environnement direct et pouvait retranscrire par oral les images qui défilaient sous ses yeux » (Donatien, N'Djaména, mai, 2007). Pour les Adventistes, ses visions sur l'hygiène et la bonne santé, le futur des nations et l'Apocalypse sont considérées comme des prophéties à prendre très au sérieux. C'est du moins le cas pour les Moundang de Léré bien convaincus. L'Apocalypse en Moundang se dit *Cyangryang* signifiant aussi : la « révélation », ce qui est « clair », et « à découvert ». Pourquoi ? Parce que l'Apocalypse n'est pas envisagée comme la destruction du monde, mais comme la vérité du Christ dévoilée, révélée à tous, avec sa venue. Le secret christique, connu par certains sera alors « clair » pour tous et à « découvert ». En ce sens, la notion de fin des temps ne donne pas la coloration anxieuse d'une humanité menacée, mais une clarté offerte par la diffusion de la Bonne Nouvelle à travers le monde entier, bonne nouvelle diffusée grâce à l'Esprit Saint, qui comme nous l'avons vu se dit *te'yak matedandang, te'yak*, signifiant « esprit, souffle, air » et *dangdang* « ce qui est clair, pur, sacré, saint ». Par ailleurs, c'est Ellen White qui, grâce à une volonté farouche comparable à celle du fondateur de la *Sudan United Mission*, Karl Kumm, fut aussi à l'initiative de « l'aventure missionnaire », selon le pasteur de l'Eglise.

b) Des Allemands adventistes au Tchad et en pays moundang

Dans le Mayo-Kebbi, l'Eglise des Adventistes du Septième Jour est présente à Léré depuis 1983. Un suisse allemand²³⁷, Albert Bodenmann fut le premier missionnaire au Tchad en 1967. Dans la ville de Fianga, en pays majoritairement toupouri, à partir du Cameroun, deux Autrichiens lui succédèrent, Armin Krakolinique, en 1972 et Hans Obenhaus, en 1989. Albert Bodenmann était maçon lorsqu'il est venu au Tchad. « Il est venu en tant que coopérant et ensuite comme il était très doux, les Suisses l'ont fait pasteur missionnaire. Pendant la guerre civile, dès 1979, il est resté au siège de N'Djaména. En 1982, il a eu un accident, il est tombé du

²³⁷ En Moundang, « Allemand » se dit *Jaman*. La paix en Peul, « jam » et avoir la paix *laa suu ah fyah*. Les deux expressions usitées à Léré n'ont toutefois aucun lien de causalité pour les convertis qui ont été évangélisés par A. Bodenmann.

toit et en 2001, il est décédé en Suisse d'une hépatite en maison de retraite. Nous ici, on collectait des racines pour lui envoyer et le soigner. C'est le vrai fondateur des Adventistes au Tchad. Puis, à Moundou, un Autrichien, Armin Krakolinique a été envoyé en 1972. En 1989, Hans Obenhaus est rentré en Europe, avant de décéder. Aujourd'hui, Sylvain Ballais est le responsable au siège central en France à Collonges-Sous-Salève en France », explique Tamibé Donatien (N'Djaména, mai, 2007), l'ancien pasteur local à Léré, Moundang originaire de Berliang, maintenant responsable de l'Église Adventiste à N'Djaména.

c) Une Eglise transnationale

La France coordonne donc une des branches africaines des Adventistes qui se revendiquent avant tout comme « Américains ». Toutefois, étant donné que le Tchad est un pays francophone, c'est la ville française de Collonges-Sous-Salève qui a l'initiative de la direction, tandis que Yaoundé est le siège central de l'Union Adventiste de l'Afrique Centrale. Au niveau international, l'Église compte plus de 15 millions d'adeptes. Le siège central se situe en Floride à Miami, au États-Unis. En Afrique « Centrale », le siège national tchadien se situe à N'Djaména et appartient à l'*Union de l'Afrique Centrale* dont le siège se situe à Yaoundé (Matthias, Yaoundé, siège et radio des Adventistes (27.03 2007). Les Adventistes ont par ailleurs créé des logements sociaux à Yaoundé, dans les quartiers de Dougolo, Bastos, et dans les villes du Nord du Cameroun à N'Gaoundéré et à Maroua.

Au Tchad, les Adventistes sont environ 3000 fidèles. Au niveau national, l'ethnie majoritaire est kéra. En 2007, avec 40 baptêmes supplémentaires sur 300, ils ont un taux de croissance de 13,33 % dans la ville de N'Djaména. La création d'écoles adventistes et d'ONG de développement comme l'ADRAC (Agence Adventiste de Développement et d'Aide Humanitaire), les rend efficaces en ce qui concerne le développement social. À Léré, l'Église existe depuis 1983. Elle compte environ 265 baptisés et environ 350 fidèles. Son taux d'accroissement est plus faible qu'au niveau national avec un taux local de 4,5 % avec 12 nouveaux baptisés en 2007, soit presque trois fois inférieur au taux national. Quelles sont les

raisons de son relatif insuccès, bien que l'Église, malgré un faible accroissement recrute chaque année de nouveaux adeptes ?

En poste à Léré en 2007, le nouveau pasteur adventiste est marba et son épouse N'Gambaye. Ils sont originaires de Kélo et installés au quartier fulbé de Léré. Selon le pasteur, le terrain des Adventistes, situé dans le quartier de Guétrénée, dans la partie sud de la ville, a été cédé en 1985 contre une caution de 100000 FCFA payée par les membres de l'Église qui se sont cotisés (Jérémy, Léré, 12 mars 2007). Un « lot » de terrain chez les Moundang, n'a pas véritablement une équivalence en m². Il reste assez aléatoire et dépend aussi de la position dans la ville. Près de l'eau, le terrain coûte moins cher et les habitants marchandent volontiers le prix. Toutefois, on dit qu'un « lot » équivaut souvent à 100000 FCFA. Le terrain adventiste, largement supérieur à un « lot » a donc été quasiment « donné » et le prix revêt une valeur symbolique. Auparavant, ils officiaient le culte sous le grand tamarinier non loin de l'Église actuelle, entre les Adventistes et l'Église Évangélique au Tchad.

B. Logiques de conversion

a) De la dynamique de la vengeance clanique à la notion de « pardon chrétien » : le christianisme ou la « revanche » sociale

« Un jour, mon père m'a montré sa lance de la vengeance. J'ai dit non » (Tamibé, Léré, avril 2004).

Donatien Tamibé est fils du « chef de terre » *pa-seri* de Berliang, ville située à une vingtaine de kilomètres au nord-est de la commune de Léré. Du clan *Moundang Gõn-Daba* (le clan des assimilés au *Gõn*, des sujets de la cour, comme la première épouse), il est le premier responsable moundang de l'Eglise Adventiste. Ancien catéchiste de l'Eglise Fraternelle Luthérienne au Tchad à Kaélé, au Cameroun, il se définit lui-même comme du clan des « DKK », littéralement, les *Moundang Gõn-Daba, Gõn-Kajonka, Gõn-Kebyãné*, les clans qui constituent les clans des rois. La « dynamique de la vengeance » qu'Alfred Adler définit comme une « institution sociale »²³⁸, est l'obligation faite à un groupe déterminé – famille, lignage, clan ou sous-clan – d'obtenir, d'une façon ou d'une autre, une compensation ou une réparation pour le sang versé de l'un de ses membres »²³⁹. Cette « égalisation des pertes » relève de la *loi* dans le système politique local. De nos jours encore, le tribunal coutumier, règle la plupart des litiges. Dans la constellation structurelle moundang, l'acte de vengeance est une sorte de « schème », sur lequel les Adventistes viennent connecter leur discours. Évoquant la « loi du Talion » de l'Ancien Testament, ils dénoncent cette pratique comme appartenant à un « état antérieur », qu'il convient de dépasser afin de devenir un « véritable » chrétien. Suivant un modèle qui se rapproche de l'évolutionnisme, où la civilisation succéderait à la « sauvagerie » et à la « barbarie », les Adventistes considèrent que l'acte de pardonner est plus « civilisé » que la vengeance. « Se venger... Jésus enseigne qu'il faut tendre l'autre joue. Tu fais cela et l'autre qui a agressé reste comme cela, il n'a plus de prise », explique Tamibé. « C'est ainsi qu'on fait la paix et la civilisation. Auparavant, nous étions trop violents, trop sauvages, certains le sont toujours, mais la vérité, c'est que le pardon dépasse tout »

²³⁸ ADLER, A., Opus cité, 1982.

²³⁹ ADLER, A., Opus cité, 1982, p. 153.

(idem). Ainsi, en recherchant des analogies structurelles, comme la dynamique de la vengeance entre les clans et la loi du Talion, *Yeso kal* (toujours) *yijjɔ̃*, puisque Jésus et le « pardon » dépassent pour les Moundang advenistes, le système de compensation qu'est la « vengeance » entre clans, ainsi que le pouvoir des esprits. Toutefois, dans l'énoncé qui évoque la lance de vengeance, il faut noter que Donatien évoque son père. En disant « non », dans la rupture et en refusant l'objet symbolique de la lance, Donatien se positionne et se construit dans l'opposition avec la Loi des Anciens et de ses aînés. Son cheminement face à l'Église est encore plus complexe.

Non seulement, Donatien a refusé la « lance de la vengeance » de son père, mais il fut aussi critique envers les pratiques des luthériens concernant la gestion de l'argent de l'Église. « À Kaélé, j'étais instituteur à l'Église Fraternelle Luthérienne au Cameroun (É.F.L.C). Un ami adventiste m'a expliqué et il m'a convaincu. Il m'a parlé du Sabbat, de la dîme chez les luthériens. Il m'a expliqué que si vous ne donnez pas, vous êtes un voleur. A l'Église Fraternelle Luthérienne au Tchad, je ne donnais pas toujours. Alors qu'à l'Église des Adventistes, ils sont très stricts ». (Tamibé, Adventiste 7^e Jour, N'Djaména, 29.08.07) Le ressort principal pour la conversion de Donatien qui deviendra le pasteur moundang, puis le responsable de l'Église à N'Djaména est lié à la circulation de l'argent. On voit que sa démarche s'effectue non seulement par rapport à ses parents et à l'esprit de vengeance, mais aussi par rapport à l'Église moundang très institutionnalisée qu'est l'Église Luthérienne.

Donatien évoque la « religion populaire » moundang : « Ce sont des fétichistes, ils font des sacrifices et honorent les idoles. Cela les poussera en enfer ! » Adoptant un discours aux accents prophétiques, l'homme se veut toutefois rassurant. « Mes frères, prenez courage ! Même si des savants chinois ont vu dans leurs écoles que les planètes se sont arrangées d'un côté et qu'il y aura des problèmes, ayez confiance en Dieu, c'est ça la foi. » L'espérance pour les adventistes et comme le souligne R. Massé l'essentiel du fondement de la doctrine.

En France, les Adventistes du Septième Jour sont considérés comme des Protestants à part entière et non comme une « secte ». Toutefois, leur rapport à l'Église et à la papauté reste marqué par la représentation négative d'Ellen White (1827-1915) de l'Église catholique qualifiée en des termes vigoureusement hostiles, comme envers la papauté romaine. « Les catholiques sont

franchement très syncrétistes, s'exclame par ailleurs Tamibé, « ils mélangent tout ! Leurs relations et l'attitude du clergé sont contradictoires. L'homme ne se marie pas, mais il y a des prêtres qui grossissent les femmes. Et les Luthériens, c'est une Eglise trop fermée, trop centrée sur les Moundang, c'est contraire aux Evangiles. À Léré, ils n'ont pas l'esprit ouvert, je leur rendais visite, mais pas eux », déclare-t-il avec fermeté.



Pêcheur moundang, Lac de Léré, août 2007.

Le pasteur Donatien insiste sur le fait que les Adventistes ne mangent pas de poisson sans écailles, se référant au Lévitique 11. Chez les Moundang, cet interdit n'est pas vérifié. Si les poissons apportent, comme nombre d'esprits animaux, des maladies, comme le silure ou le capitaine, l'interdit alimentaire majeur est le serpent, totem par ailleurs du « clan du serpent », *bane suo*. En outre, selon les Moundang, le python est une incarnation d'un *mab-zwe-su*, principe vital de l'un des chefs du village, celui de Tezoko. A ce propos Alfred Adler nous signale que le serpent est un des signes de l'immortalité. Il est représenté comme « blotti » sous le siège du chef comme « un animal domestique »²⁴⁰ bien loin de la représentation du Diable qui vient « tenter » Eve avec

²⁴⁰ ADLER, A., Op. cit., 1982, p. 102.

un fruit défendu. Les Moundang convertis voient d'ailleurs dans cette promiscuité et ce manque de crainte face à un animal somme toute potentiellement dangereux, un « signe » d'une connivence certaine avec le pouvoir traditionnel et celui du Diable, tradition qui plus est apporte toutes les « tentations », la polygamie, le tabac et l'alcool que rejettent fortement les Adventistes. « Les Moundang n'aiment pas les Adventistes, car nous ne sommes pas polygames, nous ne prenons pas de boisson ni de tabac, ne mangeons pas de porc et évitons la fornication. Il y a beaucoup de lois chez nous ! Et puis nous nous démarquons aussi des Témoins parce qu'ils boivent un peu d'alcool ». Au rejet des pratiques des « autres », il oppose une certaine exigence de « démocratie » qui aurait cours dans son Eglise : « Les Adventistes sont plus démocratiques que les autres. On vote pour prendre une décision. Nous sommes plus libéraux ». Son « non » aux parents, aux luthériens et aux catholiques, aux Églises en somme très institutionnelles a plusieurs raisons. Il prend position contre des pratiques sociales qui vont de pair aussi avec des doctrines théologiques ou spirituelles différentes. Lesquelles ?

b) Rejet du « spiritisme » des autres Églises

« Qui est allé voir le voyant ? », demande le pasteur. « Personne ne répond ? C'est bien. » Avec une lecture littérale des écritures, il expose le regard qu'il porte sur les autres religions : « Les Catholiques croient au purgatoire. Quand tu meurs, tu attends et hop ! Un demi-point de gagné et tu te retrouves au paradis ! Non, mais c'est du spiritisme ! Ce n'est pas sérieux ! » déclare-t-il lors de son sermon. (Léré, Avril, 2004) « Et les Moundang disent que quand tu meurs, tu te transformes en âme. Ce n'est pas vrai ! La Bible ne dit pas ça ! » De leur côté, quelle est la conception des Moundang ? Tantôt, les masques sont les réincarnations d'ancêtres, tantôt, ils sont les détenteurs des clans et les maîtres qui commandent aux *gayang*... aux « non-initiés » et aux « rentre à la maison », aux femmes et aux enfants, aux non-initiés. Quelle est la créance que confèrent les Moundang en la réincarnation ?

Lorsqu'un homme ou une femme rend l'âme, cette dernière doit attendre auparavant une année du cycle Moundang en brousse, avant que l'enclos, le *zab jolle*, c'est-à-dire la « porte d'entrée » du *če wakke*, « l'ombre fraîche » ou le « paradis » s'ouvre enfin. Cette porte est « blanche », comme la « mort », qui est plus blanche que ne l'est la couleur du kaolin, selon les Moundang. Et le paradis, « l'ombre fraîche », un endroit de « bien être absolu » devient la

« demeure éternelle » des défunts qui restent avec les vivants, mais dans une « autre dimension », « parallèle » comme l'expliquent les habitants de Léré. Une « dimension » ou « strate » de la psyché humaine où l'esprit peut « voyager » et à laquelle seuls les voyants et devins, les « médiums » locaux peuvent accéder pour communiquer, en transe ou en rêve, avec les esprits des défunts. Les Moundang souffrent d'un climat difficile, alternant entre des périodes de sécheresse (et de plus en plus souvent des inondations paralysantes) et connaissent en moyenne des températures de 30 à 45 degrés, avec de légères baisses la nuit et durant les différentes saisons des pluies. Comme bien d'autres sociétés africaines, ils confèrent en conséquence un attribut positif à tout ce qui est « frais », la pluie, l'eau et l'ombre protégeant des rayons du soleil qui « brûlent » et apportent aussi des maladies. Selon la conception locale, si le défunt s'est « mal » comporté durant son existence terrestre, son âme est condamnée à errer encore un ou deux cycles supplémentaires en brousse, souvent « près d'un arbre, avec unealebasse sur la tête pour se désaltérer » (S. D. P., Léré, 26/04/2010). Une punition pour des transgressions terrestres est donc imaginée dans l'« au-delà », mais cet « au-delà » est proche et il n'existe pas réellement de « séparation » tranchée entre les « vivants » et les « morts ». À la mort du corps et de l'enveloppe charnelle, l'âme continue d'exister quelque temps avant de passer la porte du *zab-jokke*, une forme d'« espace-temps blanc » ou « paradis » des Moundang et parfois, l'âme errante continue d'hànter la vie des vivants. Appartenant pourtant à sa société, Tamibé ne croit pas/plus en la survivance de l'âme. C'est là un paradoxe, car selon la doctrine adventiste, les morts sont dans un état de sommeil, et ils se réveilleront lors de la venue du Christ. Par ailleurs, les Adventistes Moundang ont une conception particulière de la « matière spirituelle ». Ils distinguent « âme » et « esprits » : pas d'âme en dehors du corps, mais des « esprits ». « Le mauvais esprit avait terrassé une femme en brousse, elle criait, nous avons senti quelque chose, l'esprit mauvais, les démons. J'ai prononcé le nom de Jésus Christ et pssst, c'est fini, le démon s'est enfui ! » Donatien se veut volontiers « exorciste », mais estime que la technique discursive est suffisante, grâce au Saint Esprit, renouant par là-même avec une certaine forme de « spiritisme », selon son expression.

Cohabitent donc dans son esprit deux choses contradictoires : les âmes ne restent pas, mais le Saint Esprit, oui. Il rompt aussi avec le mode animiste : « Bien sûr que non les animaux et les herbes et toutes ces choses n'ont pas d'âme, s'exclame-t-il ! » Si les animaux n'ont pas d'âme, ni les végétaux, il semble cependant que pour faciliter la conversion, les esprits des lieux soient

nécessaires afin d'accréditer la puissance supérieure du christianisme et de l'un de ses agents, le Saint Esprit. Les autres pratiques sont reléguées au rang de « spiritisme », alors qu'il confère une légitimité aux esprits « mauvais ». Tout ce qui fait la spécificité de la culture religieuse moundang, la divination, tout comme la croyance en la réincarnation et en la survivance des âmes, ainsi qu'à une forme de paradis, est tourné en ridicule et rejeté. Il rejette l'animisme et la fonction clanique, ne croit plus en le totémisme, en l'« essence » des non-humains, mais, dans une logique analogique, assimile les esprits chtoniens aux « démons » (comme les autres protestants) et en ne conférant plus à la nature son pouvoir sacré.

c) « *Apocalypse now* » ou l'économie de la peur

Si les luthériens à Léré se refusent de trop parler de l'Apocalypse parce que cela « éprouve la peur », selon les termes locaux, les nouveaux venus instrumentalisent souvent ce ressort. Pourquoi ? S'il est un point sur lequel s'accordent l'Eglise d'Isaac, les Adventistes et les Témoins de Jéhovah, ainsi que les pentecôtistes de la C.M.C.I., les quatre Eglises messianistes, c'est cette idée que notre contemporanéité ou « modernité » est plongée dans l'Apocalypse. Les Adventistes se réfèrent constamment au *Livre de Daniel*. Ils attendent la venue (*adventis* signifie en latin « venue ») du Christ et son règne, mais ne considèrent pas que le monde sera détruit. « Les hommes « justes » et les morts seront ressuscités » explique le pasteur à Léré. C'est peut-être là l'une des raisons du principe mis sur le développement économique, éducatif et sanitaire.

Ce que constate Rosalind Hackett à propos des Adventistes au sud-est du Nigéria est bien différent du contexte tchadien. « The millennial teachings do not seem to predominate among the Calabar SDA. The emphasis being rather on personal faith and discipline, as well as collective evangelism »²⁴¹. Même si les responsables insistent aussi sur la « discipline personnelle » et la « foi », contrairement à ce qui est décrit chez les Adventistes de Calabar, les membres de la communauté de Léré mettent avant tout l'accent sur le messianisme et l'Apocalypse. L'étude de Rosalind Hackett eut lieu avant 1998. Les attentats du 11 septembre 2001 aux Etats-Unis ont marqué les consciences, même dans ce coin particulièrement enclavé d'Afrique sub-saharienne.

²⁴¹ HACKETT, R. I., J., Op. cité, 1989, p. 151.

Par ailleurs, ici, c'est le conflit entre science et religion qui se révèle un des moteurs pour l'Eglise. Dans un discours évocateur, teinté d'évolutionnisme, mais créationniste aussi, Tamibé déclare : « Aujourd'hui, la sagesse de l'homme est au top, mais nous devenons animaux. Avant le singe a donné l'homme, aujourd'hui l'homme retourne à l'animal. Nous sommes plus barbares que les barbares ». Pourquoi dit-il cela ? « La connaissance a augmenté, mais toutes ces tueries, Ben Laden, les Kamikazes, ce sont les signes contemporains de l'Apocalypse et du Livre de Daniel. Donc, il faut en prendre conscience et se préparer à la venue de Jésus-Christ ». Puis il se réfère à l'évangile selon Saint Luc. Discours sur le Mont des Oliviers : (Luc, 21, 6) : « Les jours viendront où il ne restera pas pierre sur pierre de ce que vous voyez, tout sera détruit ». Luc, 21, 8 : « Faites bien attention à ne pas vous laisser égarer. En effet, beaucoup viendront sous mon nom en disant : “ C'est moi ” et : “ le moment est arrivé”. Ne les suivez pas ». Donatien estime qu'il existe de nombreux faux prophètes. Et il explique, en lisant : (Luc, 21, 9) « quand vous entendrez parler de guerre et de soulèvement, ne vous laissez pas effrayer, car il faut que ces choses arrivent d'abord. Cependant, ce ne sera pas encore la fin ». Luc, 21, 10 : « *Une nation se dressera contre une nation et un royaume contre un royaume* ; 11 il y aura de grands tremblements de terre en divers endroits, ainsi que des pestes et des famines ; il y aura des phénomènes terrifiants et de grands signes dans le ciel ». Luc, 21, 20 : « Lorsque vous verrez Jérusalem encerclée par des armées, sachez que sa destruction est proche. Cela ne vous fait penser à rien ? Les guerres, les famines, les tremblements de terre, les éclipses de soleil, tout dit qu'il va revenir » (Tamibé, Léré, 2004). « Les attentats du 11 septembre font partie des événements de notre époque. C'est sorti de la bouche de Dieu, donc c'est une réalité. Ce sera la fin du monde » (Tamibé, Léré, 2004). Le ressort principal de cette manière d'appréhender les faits est l'analogisme. Reliant le passé au présent, il définit ainsi sa rhétorique messianique.

d) Inflation de l'interprétation biblique

Lorsque Donatien évoque Ismaël et Israël, deux frères en conflit, hier et aujourd'hui, il greffe des événements mythiques à une situation « pratique » et réelle contemporaine, sans souci du contexte différencié et des écarts de sens qu'ont pris les deux conjonctures, l'une « mythique », l'autre « historique ». Le conflit israélo-palestinien alimente une rhétorique dont l'interprétation

dépend d'une connaissance de la Bible, tout comme celle-ci alimente l'interprétation des faits. Une structuration mobile et réversible en cercle se déploie. En ce sens, la Bible revêt, par son utilisation ou instrumentalisation interprétative une valeur performative. *C'est dit, donc cela se fait, cela continue.* Mais plus encore, ce qu'il convient de souligner, c'est que Léré et ses habitants, pourtant éloignés géographiquement de ces différents contextes sont de plus en plus reliés, « connectés » et au courant des événements via *Africa Numéro 1* et *Radio France Internationale (RFI)*. Le pasteur adventiste connecte le local (la Palestine) à un autre local, Léré et son Église, en effectuant une interprétation « inflationniste » biblique et évangélique. C'est en cela que l'on peut parler de « globalisation » fragmentaire et sans cesse jouet d'interprétation. Sans la Bible qui « explique tout », les imaginaires locaux penseraient-ils autrement qu'en termes de conflit entre deux frères, Isaac et Ismaël ?

e) La solution ? « Vivons heureux en attendant le messie »

Le titre du sermon est celui-ci : « Quand le monde s'effondre autour de moi ». Il est question de trouver des solutions et une manière d'être quand « tout va mal ». Proposant une interprétation des événements et de l'histoire articulée à la lecture littérale du Livre de Daniel et de l'Apocalypse, la(e) « Cassandre » de Léré pose son verdict. La seule chose qu'il nous reste à faire n'est pas de trouver des moyens pratiques et scientifiques pour vérifier et prévenir la catastrophe. Hostiles aux avancées scientifiques, le pasteur commente : « Les scientifiques fabriquent des choses, des technologies sont trop avancées. Nous, nous disons qu'il faut changer notre cœur et accomplir la volonté de Dieu. Nous devons être bons pour attendre le retour et accéder au paradis » (Tamibé, Léré, avril 2004). « Ces réveils ponctuent un temps historique de déchirement et de violence marqué par la première guerre mondiale, la grande crise et l'oppression coloniale. Dans la conception pré-millénariste, le retour du Christ se fait après une période de catastrophes et après l'interrègne de l'Antéchrist. À l'issue d'une lutte finale, le Christ arrive victorieux et inaugure un royaume de paix et d'abondance qui durera mille ans »²⁴². Pour

²⁴² CORTEN, André, DOZON, Jean-Pierre, ORO, Ari Predo, *Les nouveaux conquérants de la foi, l'Eglise universelle du royaume de Dieu (Brésil)*, Préface de Harvey Cox, Karthala 2003, p 38.

les Adventistes du Septième Jour à Léré, le Diable est déjà là. « À Léré, il est particulièrement actif. Les clans, la cour etc. ce pouvoir local. Non seulement, il y a les attentats, mais aussi ces traditions qui jouent avec le démon », déclare le pasteur.

f) Sacrifice végétarien ! « Apportez le sang de gombo et le sang de patate ! »

Contre le sacrifice animal

Un Ancien de l'Eglise lit l'histoire de Samuel. « Les sacrifices des animaux n'ont pas de sens. Qui peut donner la définition du mot « rebelle » ? « Hors-la-loi », « ne respecte pas ». Dieu qualifie cet état de choses comme une divination. Ceux qui adorent les idoles. Ceux qui sont des rebelles, des insoumis, leurs prières ne vont pas passer puisque Dieu ne tolère pas la rébellion et l'on ne tolère pas le sang des animaux, des brebis sacrifiées ». Nombres, Chap. 19, verset 20. Comme les Juifs orthodoxes qui se réfèrent au Talmud pour revenir aux principes de la *doxa* hébraïque, les Adventistes insistent sur la Loi des Pères fondateurs du christianisme, en rejetant toute « divination » et « sacrifice ». « Un homme impur qui ne se purifiera pas sera exclu de l'assemblée, car il rend impur le sanctuaire de l'Éternel. Comme l'eau de purification n'a pas été versée sur lui, il est impur », déclare le pasteur. L'onction de l'eau « pure » est ainsi pour eux un moyen de se départir des anciennes pratiques moundang.

Tout comme le préconisait Ellen White, les Adventistes moundang tentent d'être végétariens. « The SDA are known in Calabar because of their belief in the seven day Sabbath as well as their various dietetic taboos, such as abstention from shellfish, pork, coffee, tea, alcohol and tobacco »²⁴³. « En mangeant des feuilles, on reste en bonne vie. Les haricots, le soja peuvent remplacer la viande. Nous sommes végétariens, en référence au Lévitique 11 » explique plus tard, en 2007, Donatien Tamibé. Ce constat prend sa racine dans le Lévitique (2, 1-2). « Lorsque quelqu'un apportera une offrande en cadeau à l'Éternel, son offrande sera de fleur de farine ? Il versera de l'huile dessus et il y ajoutera de l'encens » (Lévitique 2, 1), rien ne justifie l'abandon de consommation de viande, excepté les préconisations vues en « visions » de l'inspiratrice du mouvement. Toutefois, on peut estimer que l'économie de consommation de viande corresponde

²⁴³ HACKETT, R., Opus cité, 1989, p. 151.

également à une nécessité vitale, dans un contexte de raréfaction des « produits » caprins et bovins, dont le coût varie considérablement. Cette forme de végétarisme existe aussi à Yaoundé au « Siège » et constitue une « marque de fabrique » qui fait écart différentiel avec les autres Églises. Il est d'ailleurs intéressant de constater que les Adventistes sont préoccupés par les céréales, quand on sait que l'« inventeur » des céréales *Kellogg's Corn Flake*, John Harvey Kellogg (1852-1943), était un adventiste qui fut influencé par la doctrine végétarienne de son Eglise. Ami d'Ellen White, médecin, il dirigea le sanatorium adventiste de la ville de Battle Creeks en Californie aux États-Unis. Son succès mondial, avec des céréales et de la pâte d'arachide commercialisées dans de nombreux pays, n'atteint pourtant pas les Moundang qui n'ont pas connaissance et accès à ces aliments. Toutefois, la doctrine fondamentale, en référence aux Ecritures les incite à préférer la consommation de végétaux, alors que la viande offerte aux filles des clans autochtones par Damba, le fondateur de l'ethnie, était au contraire signe de richesse. À l'Eglise des Adventistes, lors de l'entracte de la quête, le pasteur s'écrie : « *Contentons Dieu ! Amenez le sang de gombo et le sang de patate !* » (Tamibé, Léré, avril 2004). Si les anciens Moundang considéraient que leur Dieu *Maseŋ* était trop grand et trop puissant, pour que l'on puisse lui offrir quoi que ce soit, les Adventistes lui font une offrande de ce qu'ils ont désormais décidé de manger et ils effectuent sous nos yeux, à l'initiative du pasteur Moundang un sacrifice végétarien ! (Léré, avril 2004). Au sein même de l'église, du gombo et des patates sont ainsi « sacrifiées » sur l'autel de l'Eternel.

g) L'Ecole de Sabbat des Adventistes du Septième Jour à Léré

« The Sevenday Day Adventist (SDA) have become known in Nigeria for their educational and health reforms »²⁴⁴. Comme le souligne Rosalind Hackett pour les Adventistes du Septième Jour au Nigeria, cette église importe avec elle deux aspects centraux : l'éducation et un système de santé différent. L'éducation passe par l'institution d'une école spécifique, l'école du Sabbat. « The Sabbath school is an important and democratic feature of the life of the Church, allowing all

²⁴⁴ HACKETT, R., Opus cité, 1989, p. 151.

members, particularly the youth, to participate in, and lead, Bible study and discussion »²⁴⁵. Comme nous allons le voir, cette école n'est pas organisée sous la forme frontale d'un clergé et d'une assemblée qui répète, comme c'est le cas chez les luthériens et les catholiques. Un mode « démocratique » émerge où jeunes et plus âgés discutent ensemble de la Bible. C'est ainsi que les choses se passent : « Nous aurons quatre cellules. La classe baptismale sera dirigée par moi », explique le responsable. « La classe moundang par dirigée par Moïse, la classe française par Augustin et la classe enfantine par Sonia » conclue-t-il. Quatre groupes se forment. « Bonjour et bon Sabbat ». Nous nous serrons la main.

Le culte des Adventistes à Léré débute à 9h15, le 21 juillet 2007 dans leur petite bâtisse au sud de la ville. Les chants sont en Français, sans instrument, *a-capella*. Les hommes sont en *tee-shirt* ou en chemise et pantalon sombre, c'est-à-dire tous, sans exception habillés à la « mode » occidentale. Les femmes, quant-à-elles restent en boubou. L'EDS est l'« Ecole Du Sabbat ». Une chorale chante les cantiques et l'assemblée prie en langue française. « Tu es vivant, Seigneur, Jésus, tu es vivant. » Le prédicateur s'exclame : « Il gronde, la terre tremble ». Des personnes de l'Assemblée répondent : « Amen, Alléluya ! », quelques *yoyou* sont scandés, mais très peu, comparé à la situation catholique. Cette fois, il évoque la « colère de Dieu » qui « gronde ». Les étrangers sont alors « présentés ». Nous disons : « *Sokola, A me Maud. – Soko puli, Maud* ». Ils nous saluent en baissant la tête. Nous expliquons notre présence dans les lieux et l'objectif de l'étude : « Montrer la coexistence des religions dans une seule et unique ville l'Afrique subsaharienne, Léré ». « Soko, Maud, Amen », un « Amen », qui évoque le *Ashé* que nous avons eu l'occasion plus tard en 2008, en pays yoruba à Ibadan au Nigéria, dans le *Shango's temple* d'entendre lors d'une participation à une cérémonie de la religion des Orisha, honnie des Pentecôtistes de la région. Par la suite, un chant collectif en Moundang donne l'occasion au *konsiré* d'apparaître, un petit instrument de forme cylindrique en métal forgé, qu'on fait résonner à l'aide d'un bâton dont l'extrémité est entourée de tissus, instrument traditionnel très usité par les Moundang. Placée sur la gauche, dans l'enceinte du bâtiment en dur, sur les bancs à gauche des deux tables, une jeune femme frappe avec allégresse et dynamisme.

²⁴⁵ HACKETT, R., Opus cité, 1989, p. 151.

Un chant d'entrée donne la tonalité :

« Viens Esprit de la Promesse

Nous dévoiler la Richesse

De l'Héritage d'Amour

Oh viens Esprit des lieux

Donne-nous ta puissance

Esprit de Dieu

Baptise-nous de feu. »

« Esprit de promesse, richesse, amour, puissance, baptême de « feu ». Les mots employés nous plongent dans l'univers de l'expectative. Manifestement, la prière est un appel à un esprit, celui de Dieu, qui doit « donner ». Le mode impératif est manifeste. « Donne-nous ». « Amour et puissance » sont mêlés dans un « baptême » qui fait office d'entrée dans cet univers. La figure du Christ intervient : « Jésus mon sauveur me garde. » Il est à la fois le référent qui « sauve » et « garde », c'est-à-dire, protège. Il est évoqué en relation avec les « dangers qui rôdent », les « tentations », le Mal. Un garçon de l'assemblée effectue le rythme en frappant son poing dans la paume gauche. Chant n° 491 : « Je m'approche de toi. Source de vie, source des vies. Divin modèle, mets ton image en moi ». Comme un miroir vers lequel on se tourne, le Christ est aussi celui à qui on se doit de ressembler. Les injonctions à l'action « divine », au don, à la mise en soi d'une « image » qui a valeur de modèle permettent de saisir cette relation particulière qui est ici initiée entre les Adventistes et « Dieu », dont le médiateur reste le Christ. Une autre injonction est aussi celle à rejoindre le groupe, « comme les brebis égarées d'un troupeau » suit l'évocation de Dieu, du Christ : N° 248 : « Par ce chemin solitaire, voyageurs, plus de larmes, amis, venez avec nous « L'Eternel est notre vie. Nous avons Jésus pour guide, amis, venez avec nous. Trouverons-nous de la place ? Ce bonheur est-il pour nous ? A la source de la vie, Dieu lui-même a pour combine, amis, venez avec nous ». Ici, nous voyons que la notion de « bonheur » apparaît. Et que

pour accéder à ce bonheur, Dieu a une « combine », un secret, un « truc », qu'il faut comprendre et suivre. Quel est-il ?

« Offrir les évangiles » : les règles de l'échange

La « combine » en Français tchadien est celle de la propagation des Evangiles, son « don » aux étrangers, les « visiteurs ». « Nous n'avons pas de visiteurs, donc on n'a pas travaillé pour le Seigneur. Prions pour que Dieu nous donne des ailes et ramène des âmes à lui. La fois passée quand même, nous avons eu deux visiteurs. Normalement, à chaque Sabbat, nous devons inviter nos amis, nos voisins. Sinon, nous sommes un peu égoïstes, car nous ne voulons pas partager avec nos voisins », déclare le responsable du culte. « L'altruisme » consiste en ce partage prosélyte qui, contrairement aux Témoins de Jéhovah, ne s'effectue pas en dehors des murs de la bâtisse. Les Adventistes de la localité attendent que l'on vienne à eux. Mais tout comme les Témoins de Jéhovah, ils voient aussi dans l'étranger un acteur qui leur permet de légitimer leur action prosélyte. « Prions pour que les malades et ceux qui sont en prison ». La maladie et l'enfermement d'autrui ne sont pas oubliés et l'action prescrite est la prière. L'école de Sabbat se constitue. Nous sommes donc placée dans le groupe français aux côtés de la femme du responsable, Sara. Sujets de remerciement : l'un dit : « Je voudrais remercier le Seigneur. J'étais tombé malade, là, ce matin, je me sens un peu à l'aise. L'année passée, j'avais raté le bac. Cette année, j'ai été admis d'office. Alors je remercie l'Église Adventiste. Elle m'avait aussi assisté pendant le décès de ma femme » (Lucien, Léré, 17.07.07).

Ismaël et Isaac, détour par le Moyen-Orient

Le téléphone mobile du responsable de séance sonne, il répond. Il reprend le cours de son office en évoquant le problème d'Israël avec la Palestine. « Tout ceci provient de la famille d'Abraham, Ismaël était un peuple païen de Palestine et Isaac, c'est Israël. Est-ce que vous partagez cet avis ? Mais est-ce que c'est une famille, la Palestine et Israël ? Souvent au marché, on me pose cette question. J'avais lu un document en 2004 ou 2005. J'ai pris son nom. Dans ce document, l'auteur a essayé de faire une esquisse de la situation avec son voisin la Palestine ». Les Adventistes n'évoquent pas la gestion politique de la gestion des territoires occupés, de la terre. Ils renvoient à une lecture biblique des événements contemporains. Isaac et Ismaël. « Pour que ce

problème prenne fin, il faut attendre Dieu et la Nouvelle Jérusalem. Ismaël, c'est les musulmans et Isaac, les chrétiens. Il y a un conflit entre deux frères, issus de mères différentes » explique le pasteur. La Bible est comprise comme un élément qui relate des faits historiques ayant toujours des conséquences contemporaines « Aujourd'hui, les Musulmans et les chrétiens sont trop disparates. Le père Abraham, nous sommes tous ses descendants. C'est la prophétie qui se réalise. Ce sont deux demi-frères issus du même père. Isaac est légitime et Ismaël est écarté loin de la Terre Promise », continue le responsable. Dans la logique généalogique « familiale » d'un mythe qui auraient des répercussions contemporaines, ils reconnectent les schèmes du corpus avec analogisme.

Capitalisme adventiste : le don d'argent dans les Calebasses

« Comme Dieu m'a béni, je donne la dîme, ça devient une obligation. Le libre-choix devient une contrainte », s'exclame le responsable.

La cloche sonne. 10h51. On se retrouve. 11h : prière. Chant. Tous se sont rassemblés. Ils sont maintenant près du double qu'au début de la séance. Le directeur reprend la parole. « Chers frères et sœurs en Christ, encore une fois bonjour (traduction en Moundang), nous remercions les serviteurs et les élèves de suivre le professeur, les études et leçons. Des cantiques moundang accompagnent le recueil des offrandes. Une responsable des deniers du culte sort une enveloppe pour recueillir la dîme. L'offrande est « volontaire ». « Ce que tu veux donner à Dieu, ça peut nous aider. Donner 10 FCFA, quand on a 100 FCFA, 10 %. C'est mon joyeux service. » explique un adepte, pendant que les femmes font les offrandes à l'aide de calebasses avec une mine un peu grave.

La dîme selon les fondateurs

« William Miller a été déçu. 1844, c'est l'appointement. Le 22 octobre, il prêchait le retour du Christ et Ellen White, grâce à ses visions, a éclairé la Bible. Des scientifiques sur la santé travaillent sur ses documents, c'est une visionnaire » (Julien, responsable, N'Djaména, 2007). Concernant la santé, comme nous l'avons dit, les Moundang suivent de près les prescriptions

adventistes. En revanche, en ce qui concerne l'argent, des divergences se font entendre. « Mais même chez les Adventistes, il y a des réformés qui se révoltent contre les écrits d'Ellen White concernant la dîme ». Julien continue : « Et chez les Moundang au village, et même à N'Djaména, ils veulent absolument utiliser leur argent et ne pas le mettre à la banque, comme le conseille l'Église adventiste qui dit de le faire fructifier pour une bonne utilisation », explique le responsable à N'Djaména qui ajoute que les Moundang ne comprennent pas la nouvelle logique, que l'on peut qualifier de « capitaliste », puisqu'il est question de faire fructifier un argent en banque via l'actionnariat, probablement exogène. Interrogé à ce sujet, un adepte qui a quitté l'Église déclare :

« Pourquoi donner de l'argent à une banque, alors que je dois labourer, vendre mon mil et ensuite le vendre pour nourrir ma famille. C'est franchement absurde, cet argent, on en a besoin. Il doit circuler, c'est un moyen de vivre, pas une « fructification », c'est quoi, une fructification ? » Hermétique à la logique capitaliste, non pour des raisons idéologiques mais, comme on le constate ailleurs pour que son argent soit au service d'une capitalisation de relations y compris par l'« ostentation » ou la redistribution de ses richesses, il fait part d'une forme de pragmatisme local où l'argent est considéré comme un moyen de survie et non une fin en soi et fait une moue consternée face à la gestion capitaliste de l'argent chez nombre de fidèles, et pas seulement chez les Adventistes. Par ailleurs, n'oublions pas que chez les Moundang, avoir de l'argent signifie pouvoir exister dans le système d'échange local, de pouvoir « nourrir son étranger » dans une société où l'homme riche est « celui qui a beaucoup d'amis », donc de relations. Donner à l'Église dans ce contexte est un investissement dont on ne voit pas l'usufruit immédiat selon la logique traditionnelle.

De la Bible à la politique contemporaine

« L'Ecclésiaste (le Roi Salomon) dit que l'Homme n'est rien. Le Général De Gaulle, François Mitterrand, Nicolas Sarkozy, Hitler. Salomon disait « vanité des vanités... ». Georges Bush, lui aussi pense bien faire, mais on l'a jugé. Les hommes sont ingrats envers leurs hommes politiques. Ils sont méchants. Si on compte sur l'homme, on est déçu. C'est pour cela qu'il faut penser à un être supérieur. Sinon la vie n'aurait pas de sens » (Pasteur Nathan, Léré, juin 2007). Tandis que Nathan utilise la Bible pour juger les hommes politiques français, en les traitant de

« vaniteux », en se référant à la « soif de pouvoir » que dénonçait le roi Salomon dans l'Ancien Testament, il soutient subtilement l'ancien Président des Etats-Unis en estimant que les gens sont « ingrats ». À travers la messe et l'école de Sabbat, au cœur même du religieux, le jugement se fait politique et ce soutien implicite au Président des États-Unis en 2007, Georges W. Bush en dit long sur la relation qu'entretient cette Eglise avec l'une des/la première(s) puissance(s) mondiale(s). À plusieurs reprises, le fait d'être une Eglise originaire d'Amérique se fait sentir. La relation à l'argent est plus qu'ailleurs « centrale ». La dîme, insiste bien Donatien et les autres responsables, doit aller au « siège », c'est-à-dire aux Etats-Unis.

Le « cours » se termine par la prise de parole d'un vieil homme : « L'histoire biblique nous dit ici que, même pour le peuple d'Israël, la désobéissance est une mauvaise chose. Il y a des gardes-fous qu'il faut respecter. Sinon, nous courons à notre perte. Nous devons faire attention. Si on ne prend pas à cœur ce que dit la Bible, alors ça ne sert à rien de venir ici ! Si nous défailions à cela, nous mourrons ! L'Eternel est juste et il donne toujours des ordres à respecter », explique un Ancien de l'Eglise. Le directeur de l'EDS reprend la parole. « Remercions notre Ancien maintenant, à chacun de mettre en pratique. » Les femmes chantent et jouent de l'instrument traditionnel. Un ultime chant marque la fin du culte : « Il est assis sur le trône, entouré d'une lumière céleste. » L'équipe sort de la bâtisse. Nous retrouvons l'air libre chacun à notre tour, en rangée et constituons une file indienne. Chaque personne sortante doit serrer la main à tous, avant de se placer au bout de la file.

Relations aux autres confessions protestantes « exogènes »

Nous avons vu que les Adventistes à Léré se positionnent en tant que chrétiens fort critiques vis-à-vis de la religion locale, des catholiques et des luthériens, accusés d'être en fin de compte trop proches des « traditions », donc en liaison avec le monde du « malin ». Mais que pensent-ils des autres, des Protestants de l'É.É.T., de l'A.C.T., de la C.M.C.I. ?

« Avec les Protestants évangéliques de l'É.É.T. et de l'A.C.T., en réalité, nous n'avons pas de problèmes, mais ils n'ont pas les mêmes doctrines que nous, avec notre système de santé etc. ». – « Mais la C.M.C.I. ? ». - « Elle est dangereuse !!! Ils racontent n'importe quoi avec l'Esprit Saint, pratiquent des exorcismes, disent “parler en langue” c'est une secte ! », déclare Julien à

N'Djaména. Bien que leur fondatrice E. White aurait eu des « visions », ce qui est bien différent de la possession par le Saint Esprit et le parler en langues, mais s'en rapproche néanmoins, les techniques pentecôtistes déplaisent aux Adventistes. Qu'en est-il des Musulmans ? « À N'Djaména, nous avons quelque cas de musulmans qui se convertissent. Mais les parents les tuent. Il y en a un qui dort à l'église. Souvent, ce sont des gens qui lisent beaucoup et viennent écouter nos campagnes en plein air. Pour certains, Mahomet est le consolateur que Jésus-Christ avait promis » (Tamibé, N'Djaména, 2007). « Pour moi, les Chrétiens, c'est la paix, les musulmans avec la vengeance, y'a toujours le couteau pas loin. Ici au Tchad, le chrétien n'a pas de mal contre les musulmans. Mais eux nous méprisent. Ils ont un complexe de supériorité », renchérit Julien, le collègue de Tamibé Donatien à l'Eglise de N'Djaména.

Conclusion et transition

L'Eglise des Adventistes du Septième Jour, importée de Californie et héritière d'une fondatrice aux dons de voyance particuliers, se place dans la continuité des pratiques de végétarisme, basant son enseignement sur un modèle proprement anglo-saxon. En revanche, elle renoue avec des schèmes moundang, « sacrifiant » symboliquement les légumes, afin de se démettre des pratiques sacrificielles animales. Une forme de déplacement s'est opéré, de la vengeance à la revanche sociale, avec des actions tournées vers la construction pratique de l'avenir, par le biais de moyens techniques comme son ONG confessionnelle, et ce, dans une visée messianique. Les signes du retour du Christ sont corroborés par les informations transmises par les radios. Conflits au Proche-Orient, attentats, tremblements de terre sont interprétés sans équivoque par la matrice biblique, qui unifie et donne sens aux événements mondiaux, non compris comme des instrumentalisation religieuses pour la mainmise politique sur les différents territoires et sur leurs richesses, mais comme une réitération généalogique du corpus mythologique de la Bible. Rejetant le « syncrétisme » des autres congrégations, leur gestion de l'argent et celle des Moundang, ils tentent d'imposer une forme de capitalisme, proche néanmoins des autres Evangéliques et des initiatives de micro-crédits catholiques des Oblats de Marie-Immaculée. En revanche leur conception de la « fin des temps » se différencie de ceux auxquels ils sont comparés, en tant qu'Eglises parabibliques : les Témoins de Jéhovah. « Eux ne croient pas

à la Trinité et à la Nouvelle Jérusalem, alors que nous, si » explique Tamibé. Qu'en est-il pour les Jéhovistes ? C'est ce que nous allons maintenant tenter de saisir.

CHAPITRE VIII

Les Témoins de Jéhovah à Léré ou le « complexe de Michael Jackson »

Introduction : « Devenir plus Blanc que Blanc »

Lorsque le voyageur s'achemine depuis la ville de Pala jusqu'à Léré, s'il tourne sur la droite et longe un chemin bordé de tamariniers donnant quelque fraîcheur, il découvre la bâtisse de la « Maison du Royaume de Dieu » des Témoins de Jéhovah. Avec sa charpente à l'occidentale, elle accueille les cultes et loge les missionnaires lélé, Ismaël et Nathanaël. Les Témoins de Jéhovah sont sans aucun doute les Moundang chez qui l'acculturation est la plus manifeste. Les Témoins que nous avons rencontrés à Léré ont tous ce point en commun : ils accueillent le « Blanc » avec enthousiasme, voyant en lui un « acteur ressource » qui peut éventuellement légitimer leur présence et leurs pratiques missionnaires sur place, en offrant un miroir à leurs actions prosélytes. Manifestant un fort « complexe d'infériorité », parce que les Africains, selon les termes de l'un d'entre eux, « n'ont rien apporté à l'humanité », ils font part d'une forme de « racisme inversé », intériorisant en force le message « civilisateur » évolutionniste de la science occidentale du XIXe siècle. A la manière du chanteur américain Michaël Jackson qui fit en sorte de devenir « blanc », ils tentent, de manière religieuse et culturelle d'effacer les traces de l'africanité locale. Nul besoin de « Star », la crème de teint qui blanchit la peau comme au Congo, la matrice jéhoviste, son cadre, c'est-à-dire « La maison du Royaume du Dieu » et ses prospectus opèrent un processus de « blanchiment » symbolique et idéologique ou d'occidentalisation progressive. Ils sont par ailleurs les seuls à introduire une musique classique occidentale dans leurs réunions où aucun objet local n'est repris. Tables et fleurs en plastique, piano, horloge murale, le cadre est le même à Léré, Yaoundé, Maroua ou N'Djaména.

A. Origine et doctrine

Fondés en 1873 par Charles Taze Russell (1852-1897), né en Pennsylvanie d'une famille de presbytériens, les Témoins de Jéhovah sont influencés par les doctrines millénaristes et messianistes de trois adventistes. Ils sont messianistes dans la mesure où ils attendent la venue du

messie rédempteur mettant « fin à l'ordre actuel des choses pour instaurer un monde nouveau fait de justices et de bonheur »²⁴⁶. Ils sont aussi millénaristes, en attente du Royaume de Mille Ans avec la promesse d'un paradis sur la terre. Toutefois, ils se démarquent des Adventistes sur plusieurs points : pour eux, Dieu se nomme « Jéhovah » et ils sont « unitaristes », c'est-à-dire qu'ils rejettent le principe de la Trinité. Une autre différence de taille réside dans le fait qu'ils ne croient aucunement à l'immortalité de l'âme, ce qui en pays moundang a des conséquences importantes. Nous avons vu que les Adventistes considèrent que les « morts sont au repos dans une autre dimension » (Kakiang, Léré, juin 2007) et que s'ils ont été bons et justes, ils se réveilleront, tandis que les « méchants » devront attendre la fin du millénaire, qui instaurera le royaume du Christ pour toujours (et non pour mille ans). Ils estiment que seuls quelques hommes choisis seront sauvés, que « 144 000 ministres » siègeront à la droite du Christ pendant son règne.

a) Histoire missionnaire au Tchad et organisation nationale

« Le missionnaire Olaf était un Allemand (1968-70) en République Centrafricaine, puis ce sont les centrafricains qui ont évangélisé le Tchad. Par ailleurs, à la fin des années 60, quand le président Ahidjo les a chassés du Cameroun, un pionnier est venu prêcher au Tchad et en Centrafrique (RCA). La filiale francophone d'Afrique Centrale se situe d'ailleurs en République Centrafricaine » (Frère Gabriel, Léré, août 2007).

Les plus nombreux des Témoins tchadiens sont à Kélo, tandis que les missionnaires européens résident à Moundou et à Doba. Une mission existe à Abéché. Trois congrégations de Témoins de Jéhovah sont actives à N'Djaména. Au niveau tchadien, les Témoins font partie de la Région de Bangui, capitale du pays de mission, la Centrafrique, d'où les premiers missionnaires témoins sont arrivés au Tchad. La structure se subdivise en différentes circonscriptions. La congrégation de Léré appartient à la circonscription de Pala divisée en districts regroupant les congrégations. La région de Bangui est elle-même supervisée par le siège de la filiale qui est une entité juridique, à Douala au Cameroun, la partie francophone de l'Afrique Centrale, comprenant le Cameroun, la Centrafrique Tchad, le Gabon et la Guinée Equatoriale. La plus grosse

²⁴⁶ BARBEY, Philippe, *Les témoins de Jéhovah, pour un christianisme original*, Religions et Sciences humaines, L'Harmattan, Paris, 2003, p. 11.

communauté des Témoins de Jéhovah en Afrique se situe au Nigéria avec près de 300 000 fidèles selon leurs propres statistiques de l'année 2007, dont les sources officielles sont les fascicules *la Tour de Garde*²⁴⁷ et *Réveillez-vous*²⁴⁸. La filiale du Nigéria gère des pays francophones d'Afrique de l'Ouest, tandis que le siège mondial est à New-York, dans le quartier de Brooklyn, aux États-Unis.

b) Stratégies : des missionnaires européens en centre urbains aux missionnaires locaux en zones rurales

Les missionnaires européens et américains, allemands, suisses ou français sont envoyés en priorité dans les grandes villes du Tchad, dans les grands centres, à Moundou et à N'Djaména afin « qu'ils ne soient pas trop déstabilisés », explique le « frère » lélé de Léré. Le plus grand nombre de Témoins de Jéhovah se trouve à Kélo. Les missionnaires autochtones sont donc envoyés en brousse. « Sauf quand la santé est déficiente, ils peuvent alors aussi aller dans les grandes villes où les systèmes d'accès aux soins sont plus développés, avec une communication plus grande ». « Mais souvent, en réalité, les européens préfèrent la brousse aux grandes villes » remarque-t-il. Avant 1989, l'assemblée avait lieu à Moundou. Comme les conditions d'accès étaient difficiles pour les familles, les missionnaires ont choisi Kélo comme siège, ville centrale et facile d'accès pour la population sudiste du Tchad, faisant jonction entre N'Djaména, Moundou, Maroua, Bangui et Yaoundé. « La ville se situe au milieu de toutes les régions », explique un frère. Mais les Témoins de Jéhovah sont aussi présents dans les plus petits centres urbains, comme Bongor, Gelendeng, ou Sahr.

c) À Léré

« Un autre missionnaire, un Français, Gauduchon Raphaël, de la région parisienne, travaillait à la filiale de Bangui, Moundou et de Kélo. Il venait à Léré en visite » (Frère Gabriel, Léré, août 2007).

²⁴⁷ *La Tour de garde*, Fascicule, 2007, p. 27.

²⁴⁸ Sources missionnaires à prendre avec précautions.

Les Assemblées des Témoins tchadiens sont subdivisées en trois cercles qui englobent des zones géographiques spécifiques : la région, la circonscription et le district. Trois assemblées ont été créées et ont lieu trois fois par an. La première durant la petite saison chaude, en mars-avril. C'est une assemblée spéciale qui dure une journée. L'assemblée de circonscription a lieu en octobre-novembre, tandis que l'assemblée de district a lieu en pleine saison sèche au mois de décembre et janvier (3-4 jours). Léré appartient à la circonscription de Pala. Kélo est aussi une circonscription. L'organisation est similaire au niveau mondial. Un district regroupe une grande partie de congrégations, comme par exemple Léré, et toutes les congrégations au Tchad dépendant toutes du siège du Bangui où tout est coordonné. Auparavant à Léré, la salle du Royaume de Jéhovah se situait à *Tumagebmo*, derrière la mission catholique. La salle actuelle a été construite en 2001, en raison des petites barrières de pluies qui se créent dans la ville pendant la saison des pluies. Ils délocalisent donc leur salle, pour des raisons pratiques, vers un endroit « sec », afin que les adeptes puissent plus facilement fréquenter la mission.

B. Une « ligne de fuite » pluri-factorielle : l'exemple de Gabriel

a) Interrogations spirituelles

« Né en 1969, je suis devenu Témoin en 1997. J'ai été baptisé dans l'eau à Kélo. Dans un fleuve pendant l'assemblée de district. J'ai fait mes études au lycée Tombalbaye à Léré. J'ai commencé chez les Luthériens, mais ils ne répondaient pas à mes besoins. Je suis curieux, je pose beaucoup de questions, on ne répond pas à mes questions. Je n'étais pas convaincu. Sur le marché, un Témoin m'a laissé un livre. C'est la connaissance qui mène à la vie éternelle. Toutes ces questions, il faut les exploiter. Chez les Moundang, on reste trois jours à la place mortuaire. On fait des sacrifices pour que l'âme quitte la famille. Les luthériens chantent à la place mortuaire pendant trois jours ! C'est la même chose ! Et vous dites qu'il ne faut pas faire les sacrifices. Non, les Luthériens ne veulent pas faire des sacrifices pour chasser l'âme, mais ils prient pendant trois jours ! *Si c'est cela, là, l'âme est où ?* Leur réponse ne me convient pas. L'âme est avec Jésus, me dit le pasteur... Mais elle est restée où exactement ? Pour les Témoins, après le corps, il n'y a rien. De

la poussière, c'est tout ! Ils ne croient pas à la survivance de l'âme. Et nulle part dans la Bible, on parle de l'âme. Poussière, c'est tout » (Gabriel Deugalbé, 22.07.07).

Gabriel Deugalbé est commerçant au marché de Léré (*luma*). Il tient une boutique de matériel de couture. Agé de 38 ans, il est marié, monogame et père de quatre enfants. Son clan paternel est *Bane Teuré* (« clan des pierres de pluie ») et son clan maternel est *Bane Kizere*. (« clan des herbes coupantes »). Il est originaire du village de Labzahe. Sa parenté est au village et sa mère est encore en vie. Son père était polygame, il a eu trois femmes et il fut cultivateur. Sa concession en dur, de forme carrée entoure une palmeraie intérieure, avec bananiers, citronniers, avocats. Toutes sortes de petites boutures attendent d'être patiemment plantées dans ce paradis vert, au pied de la colline de *Zab Wa Maseŋ* la « colline de Dieu » à l'extrémité nord-est de la ville non loin de la salle du Royaume des Témoins de Jéhovah. Ses parents étaient luthériens, ensemble, ils « avaient abandonné et sont redevenus animistes » (Gabriel, Léré, 2007). « Mais ma mère, à la mort de mon père, est repartie dans l'Église ». Les dix enfants de la mère et les 24 enfants du père sont pour la plupart commerçants, une de ses sœurs est cultivatrice et catholique, tandis que les autres sont animistes.

Dans le passage où Gabriel justifie son transfert vers les Témoins de Jéhovah, on voit que la question de la survivance de l'âme est essentielle. Il fonctionne selon une logique rationnelle, « l'âme est où ? », rejette les sacrifices et donc la religion locale non pas parce qu'elle serait synonyme de « commerce avec les esprits », mais parce qu'il n'y a, selon lui, aucun commerce possible, étant donné que les âmes ne peuvent survivre au corps. C'est là une très grande différence avec les autres chrétiens qui prêtent gage aux « forces de l'esprit et des esprits » où comme nous l'avons vu, les mânes peuvent errer encore après la mort, selon la religion moundang ou encore aller au paradis selon les chrétiens. Il rejette surtout la continuité créée entre luthériens et la religion locale. « Je me pose beaucoup de questions, de qui Dieu accepte le culte ? Ils m'ont convaincu. Je ne pouvais pas accepter d'autres doctrines. Quand je ne trouve pas le fondement dans la Bible, j'ai du mal à accepter. Accepter les choses dans l'ignorance, c'est difficile », explique Gabriel.

Comme les adeptes des Eglises Evangéliques, le biblicisme, la référence à la bible comme source de vérité légitime est centrale. Toutefois, pour Gabriel, d'autres facteurs rentrent en ligne

de compte dans le processus de conversion, ce qui nous permet de comprendre que la conversion est toujours plurifactorielle. La première raison avancée, intellectuelle et « spiritualiste » s'associe à une mécanique sociale plus complexe, répétons-le, il semble que la démarche soit rhizomique : on glisse, comme sur une ligne, dans une « migration sociale et religieuse » de la parenté, du clan, du *Gon*, mais aussi de la terre, dont les maîtres sont les *cox-siniri*, les esprits des lieux, les masques, l'ensemble formant la matrice d'origine, la royauté sacrée des Moundang à la religion de Jésus.

b) Une sortie du « cycle » : un enfant du *Djônéré* qui chemine

« À 15 ans (en 1984), j'ai passé trois mois en brousse pour être initié au *Djônéré*, contre ma volonté, on m'a forcé. Vos parents vous forcent, le *pah-čòki* (responsable de l'initiation en brousse) aussi. L'initiation apprend le respect, les chants pour les masques ». Le cycle annuel moundang connaît trois cérémonies. Lors de l'intronisation d'un nouveau *Gon*, les jeunes étaient auparavant initiés de manière intensive. En 1984, sous le règne de *Gon-Daba III*, et également pendant sous le régime de Hissein Habré, les traditions locales restèrent vivaces – et c'est aussi relativement le cas aujourd'hui encore, sous d'autres formes. Les *Gon* étaient mis à mort rituellement tous les sept ans et à chaque intronisation, le *Djônéré*, une circoncision collective, pouvait alors avoir lieu. Quel est ce rituel ?

Auparavant et aujourd'hui encore, les garçons incirconcis d'une même génération participaient à ce rituel. Après la mort d'un chef, toute une classe d'âge allait en brousse afin de devenir adulte. Les jeunes garçons des villes de Léré, Guémou, Mbourssou, Zalbi, Kabi et Doué se ressemblaient dans un camp en brousse, dont l'entrée était et demeure interdite aux femmes, aux non-initiés et à tous les enfants. Les *pah-kelebé*, les « maîtres de la hache » pratiquaient l'excision du prépuce de chaque garçon. Des mixtures spécifiques étaient données et les masques représentants des clans mettaient à mort rituellement les néophytes. Ils les avalaient et les rendaient ensuite à la vie ²⁴⁹. Ceux-ci étaient alors considérés comme socialement adultes. Les masques *myyu*, femelles, sont des « ventres » maternels dangereux. Parmi les très nombreux rituels d'initiation mettant en scène un « avalement » ou une mise à mort par quelque entité initiatique

²⁴⁹ ADLER, A., Op. Cit., 1982.

suivi d'une renaissance, on pourrait évoquer le rituel du Bwiti, une construction empruntant des schèmes de pensée propres aux Pygmées, aux Fang du Gabon et se diffusant aussi chez les Bété du Sud-Cameroun, empruntant des schèmes de la religion catholique.²⁵⁰

Les Moundang, après le *Djônéré*, sont ainsi capables de devenir des pères et chefs de famille, ainsi que de valeureux guerriers, capables de protéger le village et leur famille. Il existe différents *Djônéré* : le « Grand *Djônéré* » ou la grande initiation déclenchée par le *Gôn* de Léré. Elle a lieu à *Ka-Wade*, la « colline des bœufs », sur l'une des rives du Lac de Léré. Les fils du *Gôn*, considérés socialement, à l'instar de leur père, comme des « femmes », ne sont pas initiés avec les enfants des clans. Les Yerima, « princes » en langue fulfulde, étaient circoncis en un camp qui leur était réservé, au village de Labzaye, là où selon les enquêtes d'Alfred Adler²⁵¹ le crâne du roi défunt était caché. Aujourd'hui, les Moundang estiment que les reliques des anciens *Gôn* sont près des *za-suu*, tandis que d'autres estiment qu'ils sont enterrés sur l'île du lac de Léré. Personne, excepté les *zah-sâe*, les dignitaires de la cour, ne sait en réalité précisément où se trouvent les reliques des anciens souverains.²⁵² Les Yerima se doivent d'ailleurs, tout comme le *Gôn* de ne pas regarder en face certains *muyu*, masques femelles, comme *ma-wuli* et ont pour obligation de se cacher au même titre que les femmes. Nous avons rencontré à diverses occasions plusieurs masques *muyu* et

²⁵⁰ Nous avons pu observer quelques séances en pays beti au sud du Cameroun d'une variante de ce rituel dénommé « Bwiti des Ewondo », l'une des branches ethniques et linguistiques du groupe Bété. Les initiés voyagent, sous l'effet d'une plante hallucinogène, l'Eboga, cheminant « en rêve et en esprit » selon les termes locaux, depuis le moment de l'absorption jusqu'à leur enfance, revivant nombres d'événements qu'ils ont vécus, pour certains « traumatiques » et « rentrent » - toujours de manière spirituelle - dans la matrice maternelle, le ventre, symbolisée à l'extérieur, dans le temple, par la cithare du *nganga*, le devin-guérisseur qui chante avec les autres initiés. Les « voyageurs » de l'Eboga « renaissent » ainsi pour une seconde vie, parfois persuadés d'avoir dialogué avec leurs ancêtres et rencontré leur double ou « Bwiti », « débarrassés de mauvais souvenirs », comme l'expliquent certains initiés. Observations effectuées à Yaoundé, avril 2007. Pour des études exhaustives et comparatistes du *Bwiti*, voire O. Gollhofer et R. Sillans (1985 et 1993), ainsi qu'André Mary (1991, 1999, 2000) et entre autres, Julien Bonhomme, *Le miroir et le crâne*, 2005.

²⁵¹ ADLER, A., Opus cité, 1982.

²⁵² Les Moundang d'un certain âge avec lesquels nous avons dialogué expliquent ceci : *Gon Daba II* régna de 1964 à 1999, ce qui équivaut à 35 ans de règne, soit 5 cycles. (Payimi, W. Joseph) Il échappa au « régicide », même si certains Moundang estiment qu'il n'est pas mort « naturellement » en 1999. Aussi, intronisé après l'Indépendance du pays, existe-t-il un lien entre la longévité de son règne et le nouveau régime de François (N'Garnta) Tombalbaye à Idriss Déby Itno, nous ne le savons pas. Cela pourrait faire en soi le sujet d'une thèse ou d'un article : les « rois sacrés » meurent-ils avec la naissance des Etat-Nations ? Ce qui signifie : cesse-t-on de tuer les souverains locaux, lorsque l'Indépendance apparaît ? On sait cependant que N'Garnta Tombalbaye avec la notion de *Tchaditude* avait ré-imposé le *Yondo* à de nombreux Sara et autres populations sudistes.

mundere. Etant femme, nous avons suivi les conseils de nos alliés et amis locaux et nous nous sommes cachée dans les cases avec les non-initiés, les femmes et les enfants. À l'inverse des initiés, nous ne connaissons pas la chanson des clans...

À Léré, les rites de passage perdurent. Ils existent encore, en ce qui concerne les hommes. Dans ce cas précis, Gabriel fut donc initié, comme de nombreux autres Moundang de son âge, malgré le règne « stable » du *Gon*. Si le pouvoir du *Gon* s'est amplifié avec l'Indépendance, le maintenant au pouvoir, le renouvellement des classes guerrières s'est maintenu. Nous avons émis l'hypothèse que la conversion s'effectue en fonction de la parenté, du clan, de la lignée, du *Gon*, c'est-à-dire de la figure du pouvoir local et aussi des pouvoirs et esprits de la terre, qu'elle est un processus nomade, de scission et de reconstruction permanente. À Léré, tous les rituels, *Fing-Moundang*, *Cié Sworé*, *Fing Luo* cristallisent ces quatre entités qui ne sont séparées que pour l'analyse. Le *Djonré* appartient également au dispositif, mettant en scène les quatre pouvoirs : la parenté « étroite », père-mère, oncles et tantes, les clans paternels et maternels, c'est-à-dire la lignée des ancêtres autochtones, les esprits de la terre qui représentent le territoire que les Moundang ont investi, et le *Gon*, qui est un être à part, issu d'une ethnie étrangère, les Guidar et appartient au clan des assimilés ou *Moundang Gon-Daba*, les « gens du pouvoir », différents des « gens de la terre », selon la belle formulation de Michel Izard évoquant le système des Mossis du Burkina Faso, proche en de nombreux points avec la structuration sociale des Moundang.

Gabriel évoque donc son initiation qui introduit d'autres acteurs que la simple question de l'âme, de l'immatériel, et aussi des réponses données par ses frères luthériens. « Les hommes étaient avec les masques. Les grands frères frappaient. C'était avec *ma-wuli* (« mère de la mort ou des funérailles »), un masque féminin, *muyu*, et *ma-seri* (« mère de la terre »), un *mundere*, masque masculin (et pourtant nommé *mah*, préfixe féminin). Les gens m'ont obligé, et je n'ai pas pu me retirer et m'échapper. On m'a forcé à beaucoup manger. De la bouillie dans du natron. Cela guérit les plaies²⁵³. Le *temperi*, c'est le sel de cheval, le natron. *Temi*, c'est le sel, *perri*, le cheval. Le cheval, c'est un animal qu'on aime beaucoup. On lui donne beaucoup de natron, comme aux bœufs. Nous avons adopté cela des Peuls. C'était destiné à nous donner la force des chevaux »

²⁵³ Le natron est utilisé par les tradi-praticiens Moundang comme un antiseptique qui permet de purifier les plaies et de permettre une meilleure cicatrisation des blessures.

(Gabriel, Léré, 07.07. 2007). Avec l'alliance scellée par le chasseur Damba et les clans de la terre, selon le mythe de fondation de la chefferie, chaque masque appartient à un clan dont il est le représentant totémique. Il est toujours accompagné par un ou plusieurs guides. Recouverts de longues fibres noircies, les masques ont une allure nettement zoomorphique. La langue initiatique est proche de celle des *Duru* ou *Dii* de l'Adamawa, dont Jean-Claude Müller a étudié les rites initiatiques²⁵⁴. Selon les Moundang, ce sont les singes, *pyingui* qui auraient appris la technique de la circoncision aux hommes. Le clan des *Mundere* proviendrait des Duru, considérés, aujourd'hui encore par les Moundang comme des alliés cathartiques avec lesquels, sous forme de plaisanteries rituelles, ils échangent encore des insultes et des sobriquets.

Chaque clan moundang possède donc un ou plusieurs masques totémiques. *Bane P̄ȳiŋĩ*, le « clan du singe », *Bane Dee*, le « clan du Buffle », *Bane Kiz̄ere*, le « clan des ciseaux ou herbes hautes », ou encore *Bane Soo*, le « clan du chien ». Tous ces clans ont interdiction de manger leur totem. Ainsi, le clan du chien, *Bane Soo*, ne doit en aucun cas faire du mal ou manger de la chair de son animal totémique. Par ailleurs, si les puissances liées par les hommes aux divers endroits « clés » du territoire investi, les ancêtres, ainsi que les esprits des animaux peuvent prendre possession des corps humains « vivants », les Moundang ont la ferme conviction que la mort n'est qu'un passage, une transformation vers un autre état des choses. Alfred Adler précise que « Le côté substantialiste du totémisme moundang ne se rencontre sous une forme très accusée que dans deux cas ; chez les *ban-mundere* (...) et les Teuré (...) dont les rites funéraires comportent une séquence où l'âme du mort est censée prendre la forme de l'objet totémique : un masque de fibre dans le premier cas, une pierre-génie de l'eau dans le second, avant de disparaître à jamais dans le royaume des *mve-z̄uwunri*, esprits ancestraux mais aussi esprits errants... »²⁵⁵. Par ailleurs, les mânes des ancêtres peuvent se réincarner dans un nouveau-né, un descendant. Nombre de récits évoquent ces cas : « En 1985, ma grande sœur a eu un petit garçon. À l'âge de cinq ans, il parlait déjà le Moundang. Un jour, ma mère revenait du marché de Kabi, là où son enfant n'était jamais allé. Il lui a déclaré : « Grand-mère, tu n'as pas constaté que j'ai trois arbres là-bas, trois savonniers. Le grand-père avait l'habitude de passer du temps sous ces arbres. Et l'enfant, c'était

²⁵⁴ MÜLLER, J.C., Opus cité, 2000.

²⁵⁵ ADLER, A., Opus cité, 1982, p. 102.

un revenant. Mais nous avons peur de lui dire, car il peut vouloir repartir et mourir. C'est comme si son esprit était entre deux mondes, celui du grand-père et son corps d'enfant. À dix ans, il a cessé. Il aurait pu avoir des cicatrices, comme son grand-père. » (P., 65 ans, Léré, 25/04/04). Pourquoi la réincarnation a-t-elle un lien avec les masques ? À cette croyance en la réincarnation d'un enfant qui se comporte comme l'un de ses aïeuls ou évoque des faits qu'il devrait ignorer, on peut imaginer que l'enfant, petit, a entendu ses parents évoquer les habitudes du grand-père en question. Et si la réincarnation est possible au sein du lignage, elle prend aussi une autre forme, celle de la possibilité d'incarner un « chef de clan », c'est-à-dire un masque qui possède une fonction sociale particulière.

Pour Gabriel, dans le rituel du *Djonné*, les initiés devaient prendre la force des animaux en mangeant la nourriture qui leur est destinée, ici, le natron pour les chevaux. Au sein des cérémonies, les *Muyu* ou masques femelles redoutables, « la mort », *Ma-Wuli* siffle avec une voix d'homme castré. Son chant est si aigu qu'aucune femme ne peut l'imiter. La matrice des Témoins de Jéhovah, avec le discours de Gabriel, intervient comme le chirurgien d'une forme de castration symbolique. Une « casse » s'opère dans la structure d'accueil. Une transe-mutation s'effectue, vers le christianisme. Le Témoin ne voit plus le rite comme avant : avec le prisme de la Bible, il casse le moule, s'introduit dans la structure, y détecte ce qui ne correspond pas à la nouvelle idéologie, et rejette :

« Au *Djonné*, nous sommes nus en brousse, la culotte déchirée. On n'a juste une jupe pour que la plaie ne soit pas touchée et aucun pansement. Un enfant qui ne voulait pas céder, continuer cela, il mourrait. On le tuait. »

La « nouvelle » idéologie, le christianisme n'accepte pas la nudité et « la culotte déchirée », même si selon les Moundang, et cela à l'instar d'un étui pénien d'initiation, permet à l'âme du prépuce d'être vivace, car lors de la circoncision, la « petite âme », *ce-laane* est concernée. Loin d'être une castration, la circoncision est son contraire, une revitalisation de la force vitale entière du sujet, par les voix orales, le biais de la nourriture et par l'ablation du prépuce. En déniait cet aspect vitaliste, les Témoins cassent la continuité et la force de la société. D'une castration sociale, opéré par le religieux découle une nouvelle configuration socio-religieuse.

Un autre élément rentre en contradiction avec l'idéologie religieuse importée qu'est le christianisme : la cérémonie d'initiation est aussi perçue sous son aspect meurtrier, « infanticide » et non plus intégrateur. Ce rite qui permet aux jeunes garçons de devenir robustes et forts, des guerriers qui doivent résister aux autres populations pour la survie du groupe entier, sur un mode holistique, est maintenant envisagé au niveau du « sacrifice » de certains enfants récalcitrants. Initié à la lecture des Evangiles, où Jésus enseigne de ne pas « tuer », le Témoin refuse le meurtre. Si Donatien l'Adventiste s'oppose à la dynamique de la vengeance en n'acceptant pas la lance de son père, Gabriel, lui aussi ancien luthérien, n'accepte pas certains « schèmes », ici le rite de passage masculin à l'âge adulte qui fait la spécificité de sa société, rituel qui continua d'être pratiqué par les adeptes luthériens du Révérend américano-norvégien Kaardal.

C. Pratiques jéhovistes moundang

a) Une « pédagogie » liturgique au feed-back anglo-saxon

« On célèbre la Sainte Cène une fois par an, le 4 avril au coucher du soleil. Le mémorial se fait le 14 nisan du calendrier juif. »

Une structure mondiale et un scénario liturgique similaire sont préétablis et ensuite implantés localement. A Léré, l'Eglise compte environ 65-70 personnes. Le personnel ecclésiastique est divisé en trois catégories : les « missionnaires », les « surveillants » et les « assistants ministériels ». Le rythme des rencontres hebdomadaires est très soutenu. Trois réunions rassemblent les adeptes : le mardi, avec l'étude du Livre « Approchez-vous de Dieu » en fin d'après-midi, de 16h15 à 17h15, le vendredi, l'école propose des cantiques et des prières de 15h30 à 17h30. Enfin, le dimanche, le culte de 8h-10h propose une liturgie basée sur la lecture des Saintes Ecritures et la lecture des périodiques *La Tour de Garde* et *Réveillez-vous*. Les Témoins tout comme les Adventistes font participer l'assistance, faisant preuve d'une forme de « pédagogie » liturgique. Même si chez les catholiques et les protestants, les fidèles sont invités à venir lire la Bible ou à prêcher près de l'autel à la table de prédication, ils proposent malgré tout une liturgie frontale. Les Témoins officient en prenant toujours en compte la réaction, le « feed-back » de l'Assemblée. Les missionnaires créent d'ailleurs un réel rituel interactif, avec la création

de petites discussions et scènes de théâtre, de petits « sketches » que l'on retrouve également au sein des cultes au Cameroun, à Yaoundé notamment.

Les baptêmes

Durant ces regroupements en assemblée, les gens se font alors baptiser. En 2007, il y eut 24 baptisés et deux en cours. Le taux de croissance de l'Eglise ici à Léré est de 8,33 % pour 2007, ce qui constitue une « bonne » dynamique. 55 et 70 personnes assistent au culte. Mais l'Eglise reste cantonnée en grande majorité au sein de la capitale moundang. « Dans le district de Léré, il n'y a pas d'autres églises de Témoins alentours, nous avons seulement quelques amis à Berliang. Des Témoins de Jéhovah ont été baptisés à Lagon, Berliang et Labzahe », explique le responsable de la mission de Léré. Ce centralisme est dû au fait que les Témoins accordent une grande importance à leurs deux journaux, *La Tour de Garde* et *Réveillez-vous* traduits en Français et édités à Brooklyn à New-York.

b) Une culture et un système de pensée occidental

Observation du culte des Témoins de Jéhovah, association Gédéon, Léré, 20.07.07

À partir de l'observation du culte local des Témoins Moundang, nous dégagerons les principales tendances et doctrines de ce courant religieux. La « réunion », comme la séance est nommée, commence à 15h30. Elle rassemble huit personnes : un missionnaire Lélé, six hommes et deux femmes. À la différence des autres salles de culte, les Témoins ont évacué de la salle du Royaume de Dieu tous les éléments qui se rapportent à la culture moundang. Piano, horloge murale et fleurs en plastique témoignent d'un style résolument occidental. Le lieu de culte ressemble à un bâtiment préfabriqué directement importé d'occident. Le missionnaire lélé avec lesquels nous nous sommes entretenue effectue son service. Huit membres sont présents, six hommes et deux femmes. Les chants sont accompagnés d'un appareil stéréo et d'une cassette.

La « vérité » jéhoviste face à la logique du « secret »

Les missionnaires ont choisi d'insister sur le thème de la conviction, qui ferait preuve de la vérité que détient le message chrétien. « Comment exprimer sa conviction ? » demande le frère Jean-Louis, originaire de Kélo. Pour ceci, « on doit dire la vérité et exprimer ses idées. Jésus était un exemple, il s'exprimait avec conviction. L'apôtre Paul dit aussi qu'il doit dire la vérité, qu'il ne ment pas. » Vérité et mensonge sont opposés comme deux ennemis qui se contredisent. Pour eux, si on « ment », si on camoufle, alors, la crédibilité de la foi chrétienne est mise en cause. Si le mensonge est pourfendu par ces missionnaires, dans l'esprit et les actes des Moundang, toute vérité n'est pas bonne à dire. La notion de mensonge, de franchise n'est pas en soi une qualité de premier ordre, car le secret tient une place prépondérante à la logique de survie. En effet, face aux Peuls qui les ont envahi, si les stratégies de fausse résignation et soumission n'avaient pas été adoptées lors d'un célèbre fait, ils n'auraient pu résister aux fiers cavaliers, en mimant une fausse danse de soumission²⁵⁶. La ruse est ici perçue comme une qualité indispensable à la survie du groupe. Si les Témoins de Jéhovah insistent sur la franchise, la parole impeccable, c'est qu'ils savent que les Moundang « ne disent pas toujours la vérité »²⁵⁷. Une autre chose importe considérablement : « prendre la parole » en langue moundang se dit *bang be faa* et tomber malade, c'est « prendre la maladie », *bang syeme*. Nous verrons que ceci est essentiel à la relation qu'instaurent les Moundang entre parole et « secret », le secret étant la parole qu'on garde pour soi et la maladie, un « sort », une parole prononcée contre soi par un sorcier, le *pah-saa*.

Mais les Témoins de Jéhovah ici, ne prennent pas en compte ces réalités, ou du moins leur effort de vérité se lit comme un combat contre les traditions, dont les subtilités ne sont pas envisagées. Aussi, là, l'apparence du Chrétien, sa tenue extérieure fait aussi acte de foi, et va de pair avec les mots qu'on dit : « On se doit d'exprimer notre foi avec conviction. La conviction se

²⁵⁶ ADLER, A., Opus cité, 1982, p. 62.

²⁵⁷ Cette notion de « vérité » est instructive dans la mesure où nombre de Moundang nous ont confié qu'il était évident de mentir pour survivre en situation de domination, que cela soit face aux Musulmans ou face aux Chrétiens, deux religions pénétrant, perçant en éliminant les secrets indispensables au maintien de la sphère intérieure de leur dispositif, de leur pouvoir à la fois collectif, clanique et individuel.

voit sur notre visage, ou bien notre tenue.» Cette « vérité » religieuse doit être accompagnée d'une apparence, le fond et la forme doivent aller de pair. « Il faut toujours dire la vérité. Même les timides peuvent parler avec conviction s'ils disent la vérité », continue le responsable jéhoviste lélé. Sa politique de conviction passe par la connaissance de l'opinion de l'autre, de celui qu'on entend convaincre. « Il faut aussi connaître son auditoire et le point de vue qu'il a du sujet. L'expression doit être fluide pour que l'auditoire comprenne que les idées s'enchaînent normalement. Il faut apporter une attention particulière à ce que nous allons dire. Une bonne préparation et bien comprendre le sujet ». Tout comme un professeur, il s'instruit des connaissances préalables des adeptes et des personnes à convertir, avec l'objectif affiché de signifier que les croyances locales sont « fausses » par rapport à la vérité du message chrétien. C'est pourtant pour les TJ faire fi de l'ensemble du fonctionnement moundang qui ne repose que sur, osons l'expression pour le lecteur, de subtiles « apparences trompeuses », dont la « traversée » ne peut s'opérer en invoquant la « vérité », notion historiquement constituée, comme le pensait Michel Foucault, mais aussi, le plus sûrement ici, « parole du fort. » Si *cee*, l'âme signifie aussi « souffle », « force vitale » et « air », c'est qu'elle s'apparente aussi à la parole, celle qui sort et entre dans/par le corps. Si le Gong de Léré ne peut serrer la main à ses sujets, aujourd'hui encore, c'est que sa « petite âme », *cee lanne*, est contenue dans la paume. Ici, ne pas serrer, comme l'apprennent tous les chrétiens, la paume de la main de son « ami en Christ », ce ne n'est pas signe de mensonge ou d'un quelconque manque de « conviction » ou de « droiture », mais une trace que l'on a de la relation au Gong, le « Seigneur » local, dont on ne peut serrer la main, marque d'une nécessité vitale pour l'équilibre du fonctionnement social, équilibre entre le pouvoir royal et celui des sujets. Entre méprise et fausses interprétation, en raison de leur ignorance des usages locaux, les Témoins de Jéhovah inaugurent, aux-aussi une « rencontre » basée sur des « malentendus initiaux ».

Résister aux difficultés et aux croyances animistes, c'est « s'aider »

Le Livre de Job

Le Frère Gabriel, Moundang dans l'assistance se lève :

« Résistons aux raisonnements erronés, au raisonnement qui contiennent des erreurs. Job qui traversait des moments douloureux a résisté au faux raisonnement. Est-ce que ces événements ont arrangé Job ? » Pour souligner son argument, il se réfère aux sources, à la Bible et lit à haute voix. Rappelons que Job, riche et prospère, avait selon le mythe chrétien, tout perdu, fils, amis et richesses. Il écouta certains compagnons, se lamenta sur son sort, puis s'en remit à Dieu.

Job, Chapitre IV, verset 15-18 : « Un esprit alors est passé sur sa face ». Le frère Gabriel explique avec ses mots le principe de l'erreur de jugement, de la tentation de croire aux « illusions ». Il rejette les éléments qui brillent et peuvent « égarer », en comparaison aux « idoles » de la nature, sous entendant, les croyances moundang qui portent une grande attention à la lune, *Fing*. « Même les étoiles, même la lune qui paraît pure. Job était si malade... Et pourtant, il n'a pas regardé vers elles. Ces raisonnements salissent notre relation. Accepter de tels raisonnements, cela risque de nous mettre en colère. » Les intermédiaires qui dans la religion moundang sont souvent invoqués sont bannis, car ils coupent, selon lui la relation directe au « Dieu unique ». Il fait directement allusion aux fêtes agraires moundang, où la lune, *Fing*, à la fois, « lune », et « mois », joue un rôle central, puisque les Moundang constituent leur calendrier en fonction du cycle lunaire. Job est ici évoqué pour montrer que les Moundang ne doivent plus se tourner vers de faux compagnons, dans l'Ancien Testament, des Hébreux, mais vers Dieu seul, dans une relation qui exclue les intermédiaires, pour les Moundang, les *yimri*, les « fétiches ».

« C'est pourquoi nous devons faire attention. Il y a de faux amis, le milieu, les parents. On est quelquefois submergé sous la tradition et l'on peut céder quand on est fatigué. Mais ce sont de faux raisonnements. Il faut résister comme Job, chap. III verset 25. Il faut fixer l'amour, utiliser la parole, méditer sur ce que nous avons appris dans la prière ». Pour lui, malgré le manque de « confiance en soi » du aux différences sociales et à l'opposition de l'entourage (ici animiste), on doit résister : « On peut avoir un manque d'estime de soi. Il y a des préjugés raciaux, ethniques. »

237

De la royauté sacrée à la pluralité religieuse chez les Moundang, du Tchad au Nigéria

Stratégies locales, connexions transnationales

Maud Gauquelin

C'est justement ces obstacles qui permettent de sublimer et de dépasser l'adversité : « Mais cela peut aussi nous aider », conclut-il.

« Avez-vous lu à la maison ? » demande le responsable. « Quelles sont les idées qui vous ont intéressées ? Le Frère David répond : « Beaucoup ne nous aiment pas ». Sœur Nadine récite et sœur Hortense explique : « ce texte m'encourage à avoir confiance en moi. » Un débat s'ensuit entre des élèves avec une fois encore la lecture de la Bible : Ezékiel, chapitre 13, verset 1 à 13, par le Frère Samuel, toujours dans un but de séparation face à l'altérité : « Ce que signifie être astucieux. Le monde a du mal à comprendre. Le malin cherche à préparer son avenir ».

« Saluer le roi », Proverbe 13, Verset 16. Le responsable explique : « Tout homme astucieux agira avec connaissance. C'est un individu avisé qui réfléchit longtemps. Il est victime de certaines critiques. Il parvient à se maîtriser. Comme un individu prompt à s'informer. L'homme astucieux est fait pour puiser sa force. » Mais comment puisent-ils sa « force » ?

« L'homme astucieux montre de l'astuce avec une situation qui détermine les faits. Il prend sa décision en conformité avec la Bible. Quels sont les bienfaits à retirer ? La vie éternelle attend l'homme astucieux ». Sur un mode professoral, le responsable termine : « Merci frère Najir, tu as bien travaillé. » Au cours de cette séance, nous voyons ici que les Témoins insistent particulièrement sur la nécessité de se démarquer des autres, surtout de la « tradition », par l'« astuce » qui passe par la connaissance précises des Saintes Ecritures et du suivi de ses normes qu'elles prescrivent. Avec pour objectif d'atteindre « l'éternité ». Le mode interactionnel est très actif, l'assemblée participe pleinement, comme dans une salle de cours, une école où les élèves sont particulièrement motivés, car sollicités. Après la lecture et le débat, tout comme à Yaoundé ou à Maroua au Cameroun, les Témoins utilisent le mode de petits sketches, mettant en scène les enseignements.

Scénographie jéhoviste

Deux jeunes filles se parlent en face à face autour d'une table disposée sur l'estrade. L'une d'entre elles commence : « Qui est baptisé de l'Esprit Saint ? Dans le Livre I Corinthiens, ils sont sanctifiés avec Christ. Je t'invite à lire Jean, chapitre III, verset 5. « Après quoi, il (Jésus) versa de l'eau dans un bassin et commença à laver les pieds des disciples et à les essuyer avec la serviette

dont il était ceint ». Luc Chap 12, versets 32. « N'aie pas peur, petit troupeau, parce que votre Père a trouvé bon de vous donner le royaume ». 1 Corinthien 15. Pour mes morts. Sachant qu'il y a la mort... Image du Christ pour être relevé un jour. - J'ai très bien compris, merci. - Nous vous remercions. » Fin de la scène.

Pour le dernier sujet, le Frère Gabriel se lève et déclare :

« Chantons et levons nous. Cantique 16.

Réjouissez-vous dans l'expérience du monde. »

« L'expérience du monde » passe chez les Témoins par un prosélytisme qui s'extériorise, en dehors du simple cadre du bâtiment, de l'intérieur de la communauté. Ils prennent exemple sur le parcours de l'apôtre Paul qui sillonna depuis le Moyen Orient la Grèce et la Rome Antiques pour convertir les « païens ».

« Paul » moundang de porte en porte

« Nous proclamons la Bonne Nouvelle et prêchons de porte en porte. »

La stratégie jéhoviste se démarque des autres démarches missionnaires locales. Se basant sur le Livre des Apôtres et prenant exemple sur Paul, les Témoins « cheminent » tels des pèlerins de concession à concession, d'un petit commerce à une échoppe pour distribuer leurs deux fascicules.

« La particularité de la zone moundang et de Léré, c'est que la « la Bible peut être lue couramment dans le patois. C'est seulement maintenant que la Bible a paru en lélé », remarque le missionnaire allochtone.

En pays moundang, ils n'ont donc pas besoin de traduire les Evangiles, car cela a été fait avec le Révérend Kaardal, précurseur, avec la collaboration locale de *Gon Saboulba*, qui, en revenant du front d'Europe, au lendemain de la Seconde Guerre Mondiale, estimait que son peuple devait s'alphabétiser, comme nous l'avons vu dans le chapitre concernant les premiers pas de l'évangélisation, avec les Luthériens.

Bible en Moundang et périodiques en Français : un bilinguisme « graphique » pratique

Aussi, le fait que les Moundang soient « lettrés » intéresse vivement le missionnaire pour qui l'écriture constitue le « support clé » de l'évangélisation. Lors de son récit de conversion, Gabriel explique d'ailleurs que les brochures des Témoins distribuées sur le marché, lui permirent de répondre à certaines de ses interrogations. Pour le missionnaire allochtone, lélé, le fait que la Bible soit déjà traduite en langue locale interpelle.

« Ici, les vieilles dames avec leur Bible en langue Moundang, c'est très intéressant ! » s'exclame le frère Témoin en charge de la mission à Léré. « En langue, la traduction commence en sara seulement maintenant. Ils lisent en Français, car la tradition est orale. Pour les Pévé de Pala, c'est la même chose », continue-t-il.

Si le Révérend Y.I. Kaardal n'a pas appris l'Anglais à ses adeptes luthériens, le bilinguisme écrit de la traduction des Evangiles en langue locale et dans la langue « coloniale », le Français permet ainsi aux Eglises nouvellement importées de mieux s'implanter sur le territoire. Les Moundang peuvent comprendre et continuer leur « initiation » au christianisme chez eux, en lisant et la Bible en Moundang, en même temps que les deux périodiques illustrés, en langue française, lorsqu'ils sont plus jeunes. Par ailleurs, ces magazines religieux mettent en scènes des témoignages de personnes issues de toutes les cultures et tous les pays, sans distinction de couleur, ce qui constitue pour les Moundang tchadiens une opportunité de prouver qu'ils sont égaux et appartiennent à la même famille que les Blancs.

« Mais la traduction catholique en sara est plus complexe que la tradition protestante » déclare-t-il. Principale source de référence pour l'Église Évangélique au Tchad, l'Assemblée Chrétienne au Tchad et les Adventistes du Septième Jour, la traduction protestante qui a commencé avec les Evangiles, en laissant au départ l'Ancien Testament, unit les Eglises Évangéliques au Tchad. Les Témoins ont une autre traduction en Français, *Les Saintes Ecritures*. La Bible en Sara et N'Gambaye provient du Sango, la langue en République Centrafricaine. Le Sango existe dans les brochures jéhovistes du message adressé en différentes langues lors des visites » continue-t-il.

Une Eglise messianiste : les « choisis »

« Depuis, 1914, le Christ a le pouvoir sur les hommes ». Le frère Jean-Louis évoque ensuite le livre d'Ezékiel : Jéhovah a appelé. Jésus sera associé à 144 000 élus habilités à diriger la terre. Ces « élus » sont ceux qui résistent aux critiques.

Nous avons vu durant le culte que des « élus sont choisis ». Le missionnaire lélé Jacques, estime que le fondateur du Christianisme est déjà revenu sur terre et qu'il livre un combat contre « Satan », figure mystique invisible, censée, selon lui, être à l'origine de la Première Guerre Mondiale depuis 1914. Tout comme les Adventistes, il estime que notre époque est *déjà* dans le processus apocalyptique. En revanche, seul un certain nombre de personnes seront aux côtés du Christ, « dans le ciel », tandis que la terre deviendra un « Paradis », d'où les « Méchants » auront été chassés.

« Les gens qui seront aux côtés de Jésus-Christ sont les Chrétiens oints, ceux qui sont choisis pour aller. Ils sont au nombre de 144 000. Dieu a promis ce paradis. Les « Justes », les Chrétiens célestes seront là. Ce paradis sera sur la terre, pas au ciel. Le ciel est réservé pour Jésus-Christ, 144 000 hommes seront comme ses ministres, des prêtres. La date n'est pas fixée dans la Bible, il n'y a ni jour, ni heure » (Nathaël, Moundang jéhoviste, Léré).

Cette conception avec deux sphères divisée et une forme de hiérarchie interne aux « survivants » entre ciel et terre diffère des Adventistes pour qui le paradis sera sur la terre et où tous les morts et les vivants vivront ensemble. Après une punition, les « méchants », un terme utilisé par tous les Chrétiens pour désigner ceux qui refusent Dieu, transgressent les interdits (les dix commandements de Moïse, c'est à dire le décalogue de l'Ancien Testament) ou encore ceux qui commettent les sept péchés capitaux (orgueil, envie, colère, paresse, avarice, gourmandise et luxure), iront quand même au Paradis pour les Adventistes. Les Témoins moundang, quant-à-eux, pensent que les « Justes », ceux qui se seront comportés en chrétiens modèles, seront des ministres, mais que les « méchants » seront détruits « éternellement », chassés avec Satan. Toutefois, malgré l'énergie des « frères et sœurs », leur doctrine faite d'« astuce » et de « conviction », des résistances se mettent en place.

D. Les résistances locales

a) Quand les Témoins s'occupent des oignons des Moundang

« Ici, nous constatons que la coutume et la tradition sont très présentes. Quelques fois, ils arrêtent de fréquenter pour retourner aux traditions » (Jean-Louis, Léré, 19.04.04).

Quelles sont les raisons de ces « désertions » de l'Eglise jéhoviste moundang ? Le pasteur lélé nous guide vers quelques pistes de compréhension. « Par exemple, quand on touche aux oignons sauvages, ils deviennent très mécontents. Il y a de nombreux obstacles, les superstitions » (Jean-Louis, Léré, 19.04.04). Les « oignons sauvages » sont des médicaments assez puissants qui sont souvent utilisés pour les problèmes d'impuissance sexuelle chez les hommes. Une partie de la gente masculine, même luthérienne et catholique en possède plusieurs, bien à l'abri, au frais dans leur case. Si un homme voyage, l'oignon se retrouve avec les produits de première nécessité, dans le « balluchon », selon l'expression locale. Dénigrer cet objet considéré comme très utile, c'est donc franchir une limite inacceptable pour les Moundang. Appartenant au domaine de la sexualité, l'objet est indispensable symboliquement pour la virilité masculine à laquelle on ne doit pas toucher puisqu'elle est source de fécondité.

b) « Double-jeu »

« Et lorsque nous disons la vérité à propos de leurs traditions qui sont fausses, le fétichisme, les masques, la magie, toutes leur idoles ! Ils ne disent rien, mais la fois suivante, ils ne sont pas là » (Jean-Louis, Léré, 19.04.04).

La réserve moundang s'exprime par une stratégie de retrait. Si l'attaque discursive est trop frontale, ils se retirent sans mot dire. Les Moundang ne raillent pas directement le « miracle de la Résurrection » comme le firent les stoïciens d'Athènes lors du passage de Paul dans leur cité²⁵⁸.

²⁵⁸ Actes, 17, 16 : « Pendant que Paul les attendait à Athènes, son esprit était profondément indigné à la vue de cette ville pleine d'idoles. » Actes, 17, 18 : « Quelques philosophes épicuriens et stoïciens se mirent à parler avec lui. Les uns disaient : « Que veut dire ce discoureur ? » D'autres, parce qu'il annonçait Jésus et la résurrection, disaient : « Il

S'ils partent sans mot dire, c'est que leur croyances et pratiques sont frontalement dénigrées et diabolisées par les Témoins, surpris par la vivacité de la religion locale.

« Et puis, franchement, c'est dur. Nous les surveillons, car ils font n'importe quoi. Un enfant de la chorale catholique va à la messe, on le connaît tous et c'est le même qui suit les masques ! Il est derrière eux. Il les guide, il y a toujours des guides ! C'est un guide de masques. Il joue double-jeu, comme beaucoup. Ils font en réalité semblant d'être chrétiens, les Moundang ! Tous ! Ils continuent de voir le guérisseur, d'aller consulter les sorciers qui font le bien parfois, mais aussi le mal ! Chez nous c'est différent. Les traditions ne sont pas aussi tenaces » (Jean-Louis, Léré, 19.04.04). Ce discours de « double-jeu » fait écho à ce que nous verrons avec les « stratégies de coupure », selon l'expression de Roger Bastide, où les Moundang fréquentent, de manière diachronique, les différents espaces religieux qui leur sont proposés. C'est le cas de certains enfants évangéliques qui veulent « faire » l'initiation pour « connaître » la chanson de leur clan.

Les *Ye-Wuli* selon les Jéhovistes : une fête pour les âmes et des dépenses inutiles

En ce qui concerne les funérailles, les *ye-wuli*, les Jéhovistes rompent avec le caractère festif moundang où des rites sont effectués afin que la personne accomplisse dans les meilleures conditions possibles son voyage vers l'au-delà. Les Témoins ne croient pas à l'immortalité de l'âme et craignent les grands rassemblements, du moins au village. « Nous ne portons pas le deuil, nous lavons le mort et nous l'enterrons. Pour l'enterrement, nous nous habillons bien, mais de manière habituelle. Cela évite les dépenses », explique le responsable. L'aspect financier est évoqué, mais aussi le côté « sécuritaire », évitant tout conflit.

c) Le syncrétisme des autres Eglises

semble qu'il annonce des divinités étrangères. » Alors ils l'attrapèrent et le conduisirent à l'Aréopage en disant : « Pourrions-nous savoir quel est ce nouvel enseignement que tu apportes ? » 21 « Or tous les Athéniens et les étrangers qui résidaient là ne passaient leur temps qu'à dire ou à écouter les dernières nouveautés. » 22 « Paul, debout au milieu de l'Aréopage, dit : « Athéniens, je vous trouve à tout point de vue extrêmement religieux. 23 en effet, en parcourant votre ville et en examinant les objets de votre culte, j'ai même découvert un autel avec cette inscription : « A un dieu inconnu » ! Celui que vous révérez sans le connaître, cela moi, je vous l'annonce. 24 Le Dieu qui a fait le monde et toutes les choses qui s'y trouvent étant comme Celui-ci – Seigneur du ciel et de la terre, n'habite pas dans des temples faits à la main ; il n'est pas servi par des mains humaines comme s'il avait besoin de quelque chose, parce que c'est lui qui donne à lui à tous la vie et le souffle et toutes les choses. » (Les Saintes Ecritures, Traduction du Monde nouveau, 1995. WATCH TOWER BIBLE AND TRACT SOCIETY OF PENNSYLVANIA, 1661 p.)

« Lors de *Fîŋ-Luo* et *Fîŋ Moundang*, les gens chantent les mêmes choses, avec les mêmes tons musicaux qu'à la messe catholique. Ce sont les mêmes sons, les mêmes tons à l'Eglise Evangélique au Tchad, l'Assemblée Chrétienne au Tchad et même chez les Luthériens dans leurs messes et à *Fîŋ Luo* et *Fîŋ Moundang*. Seuls les mots changent avec la Bible ! Les *Môzûmri*... Ce sont les mêmes chansons dans les églises ! Le ton, les rythmes et même les danses sont les mêmes. Certaines pratiques de la tradition, on les retrouve dans le christianisme ! On égorge une chèvre après trois jours, on fait manger à tout le monde, aux ancêtres... ». « Chez les prétendus catholiques et protestants, ils acceptent cela ! Ils font cela aussi... Il y a des païens aussi chez les religieux », continue le responsable.

d) Une relation entre hommes et femmes trop « stricte »

Un autre regard nous renseigne sur le point de vue porté par certains des Moundang « déserteurs » : « Avant, j'étais Témoin de Jéhovah. Ils sont arrivés à Léré en 1978. Comme c'était une nouvelle église et qu'ils étaient vraiment peu, peut-être dix personnes, je les ai soutenus, je m'y suis rendu pour les accompagner un peu. Ils habitent à proximité de ma maison. Mais là, après, j'ai abandonné ! Leurs règles sont trop strictes. Même de parler simplement à côté d'une femme, ils interdisent ! Ils disent que ce n'est pas bon » (Deurombé, 60 ans, contrôleur au Fisc, Léré, 06.08.07). Le contrôle strict de la communication des hommes avec les femmes, non visible dans la salle lors des réunions, est toutefois souligné par les Moundang en ville. S'ils ne partagent pas les repas avec les femmes, même lorsqu'ils sont chrétiens, ils restent en permanence en interaction avec leurs conjointes et voisines pour toutes leurs activités quotidiennes. Leur interdire tout dialogue avec une femme autre que leur conjointe semble pour les Moundang une intrusion difficilement supportable.

Conclusion et transition : du « dia-blanc-enchantement »

Tandis que les Eglises luthériennes et catholiques à Léré insistent sur une forme de continuité symbolique, voire historique entre le système de pensée moundang assimilée par certains schèmes au Nouveau Testament, dans une logique conservatrice, de continuité, les nouvelles Eglises, Adventistes, Témoins opèrent une rupture nette dans le champ religieux local : la tradition Moundang relève du domaine du Diable. Néanmoins, ce processus ne permet pas une rationalisation complète de l'univers local, au contraire, bien que des niches de laïcité, à Léré et au Nigéria existent, comme nous le verrons. La christianisation diversifiée participe et alimente le « mysticisme » et l'« enchantement » de manière puissante, en déplaçant les figures des imaginaires collectifs partagés. La ville de Léré devient ainsi le théâtre d'un affrontement idéologico-religieux, visible dans les discours et dans les cultes, où les pratiques et représentations moundang deviennent « sataniques ». S'il est moins présent dans le discours des catholiques, le Diable prend une place considérable, comme nous allons le voir avec les Pentecôtistes de la Communauté Missionnaire Chrétienne Internationale. Alors que Max Weber puis Marcel Gauchet ont évoqué le « désenchantement du monde », une question se pose : n'aurions pas à faire avec une forme hybride de « dia-blanc-enchantement » ?

De la royauté sacrée à la pluralité religieuse chez les Moundang, du Tchad au Nigéria

Stratégies locales, connexions transnationales

Maud Gauquelin

CHAPITRE IX

« Diable de Léré ! »

Le roi sacré, l'Esprit Saint et le démon de la démonisation

Introduction

Dans ce chapitre est présentée la *Communauté Missionnaire Chrétienne Internationale* (C.M.C.I.), une église pentecôtiste « indigène » née au Cameroun dans les années 1970. Son implantation au Tchad, à Léré et sa représentation des différentes institutions religieuses locales, chrétiennes et traditionnelles permettent de comprendre son relatif échec dans le Mayo-Kebbi, au sein d'un territoire perçu comme « hanté » et « sorcier ». Aux techniques moundang divinatoires, les Pentecôtistes substituent la « guérison divine » et autres pratiques de jeûne. Les Pentecôtistes fonctionnent selon un mode d'altérité différenciée selon les lieux d'implantation. La plasticité dont ils font preuve en fonction du contexte d'implantation, de Léré à Maroua, capitale de l'Extrême Nord du Cameroun où ils insèrent des Peuls anciens musulmans dans leur culte, nous permettra de révéler l'importance du lieu d'implantation et les différentes modalités d'adaptation aux cultures sociales et religieuses locales de cette Eglise qui se présente comme « internationale ». Au sein de ce champ différentiel et concurrentiel, des invariants structurels seront objets d'analyse : la religion locale africaine est démonisée et le Saint Esprit devient une machine métaphorique pour le regard scolastique, un esprit qui transforme la royauté sacrée et tous les schèmes qui la composent en « diableries ». Nous reverrons le paradigme de la « guérison divine » technique corporelle et spirituelle qui pour la conversion, *too bii*, « demander pardon » selon les Moundang » induit « l'exorcisme des démon ». Enfin, nous soulignerons le principe propre à ces pentecôtistes, qui en diabolisant le champ « adverse » chrétien renouent avec des schèmes africains et utilisent le principe analogique comme un outil, dans la vision englobante du monde, où tout événement, social et politique est réinterprété selon la matrice idéologique chrétienne.

A. *La Communauté Missionnaire Chrétienne Internationale :*

le Saint Esprit, machine à convertir de la royauté sacrée en « diablerie »

« Léré ? Mais c'est un village de démons !!! Le Diable règne en maître ! Nos missionnaires ont de sérieux problèmes avec le Diable, là-bas ! C'est comme hanté ! », s'exclame et conclut Ezekiel, Pasteur bamiléké de la C.M.C.I. à Maroua, au quartier de Baolawol, en charge de la coordination avec la mission au Tchad.

De nombreuses études étudient le succès des pentecôtistes dans les grands centres urbains, à Lagos, Accra, ou Johannesburg ou encore Harare. Mais comme le souligne à juste titre Rosalind Hackett, il est très rare que les spécialistes tentent de comprendre pourquoi les pentecôtistes, dans certains contextes, éprouvent des difficultés à opérer une percée significative dans les espaces ruraux. La présence limitée d'une petite communauté de pentecôtistes, seule église au taux de croissance nul en 2007, questionne l'entendement lorsqu'on sait qu'à quelques centaines de kilomètres, au Cameroun et au Nigeria, cette église connaît une expansion rapide. Quelles en sont les raisons socio-politiques et idéologiques, lorsque les responsables de cette institution religieuse s'exclament : « C'est la présence du Diable qui empêche l'Esprit Saint d'accomplir son œuvre en pays moundang » ?

Cette Eglise messianiste originaire de Yaoundé, fondée par Zaccaria Tanee Fomum, un ancien presbytérien de Bamemda en 1975, présente aujourd'hui dans 52 pays, préconise le jeûne, les veillées et les croisades de prière, la guérison divine et l'exorcisme. Elle connaît également un relatif succès en contexte urbain, dans la capitale tchadienne, N'Djaména et dans le sud du pays à Moundou, mais reste en marge de la société moundang. Au Nigeria, le même constat d'un pasteur de la Full Gospel Church est effectué. Selon nos propres estimations, leur taux de conversion est nul pour l'année 2007 et ils n'ont toujours pas de bâtiment en dur, comme à Yaoundé, Maroua ou N'Djaména. Ils continuent de prier dans un petit secco, à l'Ouest dans la commune, à une vingtaine de mètres de l'Assemblée Chrétienne au Tchad (A.C.T.). La parcelle de terrain appartient à Emmanuel Gonpombé, 61 ans, Moundang, ancien luthérien et gendarme à la retraite. Ils attendent une autorisation de la mairie, donc du *Gôn* pour acheter un terrain. Les

Born Again ne réussissent pas à convertir les paysans, surtout lorsque ceux-ci sont encore considérés comme « animistes », pourquoi ? Est-ce la présence encore efficace des médecins traditionnels et l'ancrage stabilisé des églises protestantes et catholiques qui freinent leur développement ? Leur message « démonisant » les pratiques et croyances moundang est-il trop frontal ?

La première hypothèse est que les pentecôtistes sont enclins à puiser leur stock d'adeptes dans les églises déjà institutionnalisées. Ils se nourrissent stratégiquement des échecs et manquements des églises établies et « récupèrent » des adeptes, suivant une logique bien particulière : la Diabolisation systématique de l'altérité confessionnelle, qu'elle soit animiste ou chrétienne, catholique ou protestante. Ce que note Birgit Meyer au Ghana chez les Ewé, c'est que si certaines églises échouent parfois avec leurs fidèles, c'est qu'elles ne prennent pas assez en compte justement la supposée « réalité du Diable ». Si la « diabolisation »²⁵⁹ a des conséquences assez violentes au Nigeria, comme nous le verrons dans la troisième partie de cet exposé, nous verrons qu'en germe à Léré, l'idée du Diable est introduite de manière très frontale par les Pentecôtistes.

a) **Historique : une mission camerounaise**

La Communauté Missionnaire Chrétienne Internationale ou « CMCI » est née à Yaoundé en 1975 quand un fils de pasteur presbytérien, Zacharia Tancee Fomum a soudainement eu une « vision ». Baptisé par le leader Wash Mani de l'Eglise de Pentecôte de Corée du Sud, pentecôtiste, « docteur en Sciences Organiques » et enseignant à l'Université de Yaoundé, il serait selon les membres de l'église à Léré un « grand chercheur, un cerveau », dont les études sont financées par des Allemands, » selon le pasteur de la branche installée à Léré. Médecin, il a fondé son église pentecôtiste sur le modèle de la *Redeemed Christian Church of God in Nigeria* (RCCGN)²⁶⁰.

²⁵⁹ MEYER, Birgit, « *Les Eglises pentecôtistes africaines, Satan et la dissociation de la « tradition »* », in *Anthropologie et société*, 1998a, Vol 22,1, p. 83.

²⁶⁰ La R.C.C.G.N. est la plus influente des Eglises pentecôtistes au Nigeria. Pour une monographie de cette Eglise, voir Asonzeh Ukah, *Redeemed Christian Church of God, A New Paradigm of Pentecostal power*, AWP, 2008. Présente dans la

Après un stage chez ses collègues nigériens de Lagos, il organise son “armée spirituelle”, couramment appelée la C.M.C.I. afin qu’elle convertisse une grande partie du monde, dont le Cameroun et le Tchad. Chaque année, le fondateur camerounais se rend au Tchad, ainsi qu’au Nigeria.

Middle Belt, nous verrons dans la troisième partie de ce travail comment elle séduit aujourd’hui les jeunes Moundang issus de la diaspora au Nigéria, avec les exemples des cadets des pasteurs luthériens venus de Léré, devenant *Born Again*, comme le pasteur Samson.

b) La réinvention du Diable chez les Moundang

« Ces sont des esprits méchants pour deux raisons : ce sont des esprits et ils sont tous méchants... Satan en sa qualité de chef des dominations peut remplir les fonctions de chacune des classes. Il est le chef des dominations. Il est aussi le chef des autorités et ainsi de suite... » (ZTF, 1990 : 10).

Suivant les Evangiles, il est le Prince de ce monde (Jean 12, 31)

Le Prince de la puissance de l'air (Ephésiens 2 : 2)

*Le prince des démons (Matthieu 12 : 24)*²⁶¹.

Dans la ville de Peki Ghana, Birgit Meyer remarque un trait pertinent dans le processus de christianisation des Ewé par l'*Evangelical Presbyterian Church* (EPC) : l'importance cognitive de la notion de « Diable ». L'auteur explique : "In the All Churches Prayer I began to realise the immense importance of the image of the Devil in local appropriations of Christianity among the Ewe. The Devil was called upon to draw a boundary between Christianity and "heatendom" – in other words Ewe religion from a Christian perspective – thus demonising Ewe gods and spirits ». ²⁶²Dans le contexte moundang, le « Diable » joue également un rôle majeur en tant que figure imaginaire dans l'esprit des pentecôtistes.

Cette représentation d'un « esprit maléfique » liée au désordre et à l'impur est nommé « Satan » pour eux, en Français, comme traduit dans la Bible en langue moundang. Si pour les Pentecôtistes, tout ce qui relève de la « tradition » est diabolique, en réalité, cette figure n'existe pas chez les Moundang, elle est importée par le Christianisme et lui « sert », Dieu chrétien et Diable s'articulant l'un à l'autre. Pour les Moundang, toutes les entités supranaturelles, les esprits

²⁶¹ Brochure de Zacharia Tanee Fomum, 1990, p. 10.

²⁶² MEYER, Birgit, *Translating the Devil, Religion and Modernity among the Ewe in Ghana*, International African Library, 1992, p. XVII.

sont ambivalents, ni bons, ni mauvais, excepté le masque *Ma-Wuli*, un *myyu*, qui représente la mort et non le Diable.

Ce que note B. Meyer, c'est que la figure du « Diable » crée un lien tout autant qu'une « frontière » entre le christianisme et la religion locale, dans une perspective chrétienne. Dans une logique structuraliste, il constitue un écart différentiel : ce que le Diable est aux Chrétiens constitue ce que la « tradition » est aux Chrétiens, le Mal au Bien. Dans la constellation hybride et fragmentée qui se crée entre les schèmes pratiques et mythiques moundang et les schèmes judéo-chrétiens, le « Diable » a des « agents » qui construisent une sorte de « mur négatif » du domaine traditionnel. Selon un système de différentiation des schèmes, comme sur une partition, la continuité marque aussi l'écart. Toutefois, si les Pentecôtistes assimilent l'ensemble du dispositif rituel local et la figure du Diable qui place une frontière simpliste entre christianisme et « royauté sacrée », la structure clanique moundang est bien plus complexe. En effet, Alfred Adler montre comment leur système spécifique résiste à toute analyse simpliste et réductrice du totémisme. À l'ancienne alliance entre Damba et les clans répond aujourd'hui un équilibre particulier entre pouvoir royal et système clanique loin de tout évolutionnisme. Il n'existe pas de stade inférieur et d'Etat en formation, mais des fonctions propres à chaque clan héritées de la fondation et de l'histoire dynastique, qui « unit les forces en équilibre »²⁶³. Le clan est « d'abord un nom de type totémique ou non », avec un interdit alimentaire, avec un usage quelconque de « l'objet totémique », des relations à plaisanterie (...) des masques, parfois un seul, parfois un emblème rituel, une devise, (...) des usages particuliers dans les rites funéraires ; des rôles particulier dans les cérémonies publiques (...) des droits liés au relations avec certains lieux du territoire »²⁶⁴. Tous les clans n'ont pas des noms d'animaux, comme l'illustre le Clan Teuré, des « pierres de l'eau », et chacun ne possède pas un emblème. L'appartenance à l'ethnie moundang s'effectue en fonction de l'assimilation à un clan, même pour un esclave.

Avec la C.M.C.I., la figure du Diable chez les Moundang peut être considéré comme un « opérateur logique », un moyen de relier et de communiquer, mais ici dans le rejet et la réduction

²⁶³ ADLER, A., Opus, cité, 1982, p. 84.

²⁶⁴ ADLER, A., Opus cité, 1982, p. 92-93.

de toute une complexité sociale à un ensemble « possédé par les démons », sans aucune prise en compte des fonctions sociales de la structure royale et clanique, envisagé sous le prisme unique de la « possession » par de mauvais esprits. Ce qui vaut au Ghana, se retrouve à Léré, comme nous l'avons vu avec les Luthériens, mais à plus forte raison avec les Pentecôtistes. En effet, à Léré, le discours distribué sous la forme de brochures, en provenance de Douala, Yaoundé, N'Gaoundéré, du fondateur Zacharia Tanee Fomum séduit certains jeunes évangéliques des églises institutionnalisées (É.F.L.T., É.É.T.), tels que Basile ou Emmanuel. Comment la greffe prend-elle au sein d'une société dont la structure traditionnelle reste aussi active que l'est la royauté sacrée Moundang ?

c) De la « trinité satanique »

« À cause de la gravité du conflit, l'armée de l'ennemi est bien organisée et bien structurée. En plus de la trinité satanique, la hiérarchie s'établit comme suit : les dominations, les autorités, les princes de ce monde de ténèbres, les esprits méchants dans les lieux célestes, les démons » (Zacharia Tanee Fomum, 1990, p. 9).

C'est ce qu'on peut lire dans le fascicule distribué par la C.M.C.I., et qui circule dans les concessions, aussi bien chrétiennes que musulmanes. Basile, de l'Eglise Fraternelle Luthérienne au Tchad, séduit par les Pentecôtistes et leur discours offensif nous explique alors que ce discours correspond bien à la réalité chez les Moundang : « Regardez, là on voit bien que nous sommes dans une guerre. Moi qui essaie de construire ma menuiserie, si vous saviez le nombre d'ennemis que j'ai. Les gens sont jaloux. - Quels « gens » ? - Les voisins, la famille, même certains amis, *paryang*, soi disant... - Mais les « dominations », les « princes de ce monde de ténèbres », qu'est-ce que c'est ? - Ce sont les sorciers qui travaillent. La domination et les autorités, vous savez qui sait... et leurs agents, ce sont les Diabes, les masques, les esprits des lieux, les *za-summi*, les gens de la nuit, et les *za-won*, l'armée du... Vous savez qui. Ce sont les démons. Ici, les gens ne veulent pas que tu réussisses, et ils utilisent des armes mystiques. - Réussir dans quoi ? - Et bien que tu deviennes riche et que tu les dépasses. - Dépasser « socialement » ? - Oui, les dépasser en fortune, faire des choses, construire une belle maison, et leur faire de l'ombre. - Donc les autorités, ce sont qui ? - Vous savez qui. Pas besoin de le dire. - Alors ce sont des « gens », pas des « esprits ». - Oui, des gens, mais qui utilisent les « esprits » !!! - Pourquoi des « lieux célestes ? » - Cela, c'est

plus vers le Nigeria et le Cameroun. Nos sorciers, eux, ils voyagent en rêve la nuit, c'est vrai, mais « voler dans les air », c'est bien évident. C'est plus les gens vers les tropiques, les sudistes-là. Nous, on ne fait pas ça. Nos démons à nous, ce sont les masques, les *mōzumri*, les esprits des lieux, la police du *Gôn* et les sorciers, le *ne-ne* », explique Basile.

Nous voyons que pour chaque appellation du leader de la C.M.C.I, à Léré, un élément traditionnel est greffé par ceux qui le lisent, comme Basile : les « démons », ce sont les masques, les *mozumri*, les « autorités », les *za-sae*, les dignitaires de la cour et le souverain et le *Gon*. Ce discours et les ouvrages de la CMCI s'adaptent à une réalité locale en la réduisant à une armée de démons. Il s'agit donc pour les missionnaires d'organiser une autre armée. Laquelle ? « Celle du Saint Esprit », nous répond un adepte de la CMCI, pour qui « L'homme est fait de chair, d'âme et d'esprit. La chair, c'est le corps, l'enveloppe. L'esprit, c'est le souffle insufflé par Dieu, la conscience ». Rappelons que *cee*, « l'âme ou la vie, l'image et l'ombre », diffère en Moundang de *yimri*, l'esprit, l'entité supranaturelle qui peut être aussi « médicament ». Dans ce contexte, un « combat invisible » se crée à Léré, entre des missionnaires et les « maillons » sociaux de la royauté sacrée, cette structure sociale très bien organisée prise d'assaut socialement et « mystiquement », en Français tchadien, c'est-à-dire religieusement.

d) Individualisme et holisme communautaire moundang

« Les ordres sont donnés par Satan et descendent le long de la hiérarchie jusqu'à celui qui doit les exécuter, sous l'autorité de son chef immédiat. Le Diable ne laisse pas à son armée le soin de décider de la façon d'agir. Il impose à chacun ce qu'il doit faire. Dans le royaume satanique, il n'y a pas de place pour ceux qui recherchent une gloire personnelle. Une personne et une seule doit recevoir toute la gloire : Satan (ZTF, 9) »²⁶⁵.

Basile veut « réussir ». Réussir au village, c'est devenir « égoïste » et individualiste. On fait fortune, mais toujours contre quelqu'un. Mais, dans son cas, on voit qu'il passe de l'Eglise Fraternelle vers la CMCI, chez lui, sans sermons ouverts des pasteurs. Il suffit qu'il lise,

²⁶⁵ Les Pentecôtistes, s'ils attirent des personnes en désir de performance capitaliste et d'individuation, reforment une structure communautaire, où la vie privée n'échappe pas à l'œil vigilant des pasteurs qui se doivent de tout contrôler.

s'approprié la littérature pentecôtiste. Entendons-nous bien, les pentecôtistes, que le regard français ne différencie pas toujours sont « différents » des autres « Évangéliques », comme l'Église Fraternelle et l'Église Évangélique. Ils ne sont pas héritiers directement des missions occidentales, qualifiées d'« historiques » par certains chercheurs (même si toutes les Eglises, même autochtones sont travaillées par l'histoire), ni de l'influence de M. Kårdal et de celle de la *Sudan United Mission*, ce qui leur confèrent aux yeux des Tchadiens la qualité de « secte ». Par ailleurs, le fait que les missionnaires soient « Africains » les délégitime au regard des Moundang : pour eux, les « vraies églises » sont celles qui ont été fondées par des Occidentaux, l'E.F.L.T. de Kårdal, l'E.E.T. de Karl Kumm et Victor Veary et l'église catholique de Dominique Noye et d'Yves Plumey.

e) Diabolisation des pratiques thérapeutiques locales

« ... the Ewe considered « life » as the ultimate aim in people lives, they understood sickness and infertility as an expression of « evil » in this sense of causing the destruction of health, fertility and wealth »²⁶⁶. Birgit Meyer explique que les Ewé du Ghana ont une tendance, comme nombre de peuples africains à estimer que la maladie et l'infertilité sont « mauvais » parce que porteurs de destruction de la santé et de la fortune. Chez les Moundang, les maladies sont presque toujours assimilées à des esprits (*syin*) qui ont « provoqué » le mal. *Masin comé* ou *masin bamé* sont par exemple des maladies-esprits qui sont dues à l'insolation. Et il est vrai que *Ma-Seri* est sollicitée pour la « malchance » et « l'infortune » et la maladie, devin dont nous verrons la pratique dans la seconde partie. Elle est d'ailleurs la première cible des pentecôtistes, dont son cousin, le catéchiste Emmanuel Gõnpombé qui estime « qu'elle ne voit rien » et qu'elle « manipule » les gens. Lui préfère conseiller aux adeptes de la CMCI et autres Moundang de s'en remettre à « l'esprit Saint », *te'yak matedandang*, *te'yak*, signifiant « esprit, souffle, air » et « *dangdang* » « ce qui est clair, pur, sacré, saint ».

²⁶⁶ MEYER, B., Opus cité, 1998, p. 86.

f) Le défi de la CMCI : la « guerre d'usure » spirituelle

Le défi pentecôtiste est de convertir une structure sociale et politique en place, forte de plus de 250 000 individus, qui transitent entre le Tchad, le Cameroun et le Nigeria, c'est-à-dire un « ethnoscape » fluctuant, mais centralisé. Selon ZTF, on peut « chasser » les démons, mais on ne peut que « renverser » les autres catégories de mauvais esprits. Satan, en sa qualité de « Prince de ce monde » domine le monde « terrestre ». Les analyses à propos du rapport d'inclusion ou au contraire d'exclusion des néo-pentecôtistes brésiliens de *L'Eglise Universelle du Royaume du Dieu*²⁶⁷ trouvent écho dans la façon dont les missionnaires Pentecôtistes se positionnent face à la religion traditionnelle moundang. Stefania Capone souligne que les néo-pentecôtistes ont d'ailleurs besoin de l'Autre, qu'ils viennent se positionner dans ce rapport à l'Altérité. Les Pentecôtistes fonctionnent sur un mode semi-analogique : ils recherchent des correspondances entre la structure traditionnelle et le message dualiste biblique, compris comme un combat entre le Diable et l'Armée de l'Esprit Saint. Les termes « négatifs » et « destructeurs » – ce qui ne fait pas forcément « désordre » dans la culture moundang mais au contraire établit des distinctions pour une forme de « cohésion sociale » interne à la société – sont inversés dans une logique de « diabolisation », où ce qui fait ordre de manière interne est considéré comme l'œuvre d'un projet global de « Satan ». Dans cette logique essentialiste, l'Autre et soi-même sont alors, d'essence « démoniaque », sans que soient pris en compte les « actes » : c'est l'essence « démoniaque » en place dans le monde contemporain qui domine les êtres, les sujets et acteurs sociaux, à leur insu.

Dans ce contexte, la Bible est interprétée par les acteurs de la CMCI comme une « matrice globale » où tout est défini. Ceci ne signifie pas que les acteurs n'ont aucun choix et que tout est déterminé d'avance. Mais malgré les différences culturelles et sociales, tous appartiennent au « même monde ». Les Moundang, comme d'autres, doivent donc choisir : soit rester dans le monde « dominé par Satan », celui du « paganisme » et de la « sorcellerie » selon l'idéologie pentecôtiste, soit se convertir et accepter Christ et son Armée Spirituelle en vue du Combat final

²⁶⁷ CORTEN, André, DOZON, Jean-Pierre, ORO, Ari Predo, *Les nouveaux conquérants de la foi, l'Eglise universelle du royaume de Dieu (Brésil)*, Préface de Harvey Cox, Karthala 2003.

qu'est Armageddon, la fin du monde et le retour du messie. L'offensive pentecôtiste est un combat social, qui utilise (manipule pourrait-on presque dire) des principes cognitifs pour établir une « Armée ». Ce qu'on peut comprendre en germe ici, de manière « latente » à Léré, n'est pas uniquement de l'ordre d'un simple « jeu » discursif sans conséquences notables ni appropriations déconcertantes de ces messages. Nous verrons qu'au Nigeria, précisément à Jos, ce conflit « discursif » et « textuel » devient « manifeste » : il se transforme en violence « physique » et l'autre démonisé n'est plus le « Païen », mais le « Musulman ». Nulle place pour le « doute », soit c'est le « Saint Esprit », soit « Satan » ; mais ces deux « esprits » ou « substances spirituelles » sont pour les Pentecôtistes en chacun de nous, ce qui pourrait évoquer d'autres représentations bien connues en Afrique, celle d'une forme de sorcellerie innée – que l'on développe ou non –, logée dans le corps, tel l'*evu* des Beti du Cameroun. Toutefois, chez les Moundang, ce principe n'existe pas. Il n'y a pas d'*evu* ou de principe actif « sorcier », comme on peut le voir avec les accusations portées contre les enfants sorciers, au sud du Cameroun, dans les deux Congo, en Ouganda et généralement dans le monde de culture « bantu ». Dans la culture moundang, un « mangeur d'âme », le *pab-san* ou la *mab-san*, le sorcier, « rêve » et mange, mais aucun terme émique ne correspond à un principe vital destructeur. Ce que « démontent » les Pentecôtistes, c'est l'ensemble du système social moundang. C'est, nous pensons, l'une des raisons de leur insuccès à Léré et à Kaélé, au Cameroun et dans la société moundang en général. Ils ne peuvent pas « percer » le « cœur du Mal » et trouver un pont cognitif aussi puissant et culturellement admis que l'*evu* ou le *mangu* des Azandé du Soudan.

B) Identité et altérité religieuse

a) Écarts différentiels entre pentecôtistes et catholiques

Dans le cas des Catholiques, un rapport d'inclusion s'effectue progressivement : en cherchant une « matrice d'accueil » dans les traditions locales Moundang, (*Cié-Sworé*, la « fête de l'âme du mil »...), ils se positionnent dans un rapport d'homologie, de recherche du semblable, non pas dans une quelconque « ressemblance substantielle ». « La fête de l'âme du mil est aux

Moundang ce que la Passion est aux Chrétiens»²⁶⁸, comme nous l'avons vu dans le chapitre consacré aux catholiques. Par contre, l'intrusion pentecôtiste porte en elle quelque chose de fondamental : elle révèle les structures déjà en place dans le champ religieux local, avec force, comme en miroir. Car d'emblée, les Pentecôtistes, étrangers à la culture moundang, notent les appropriations locales par les deux principales églises missionnaires :

« Les Catholiques sont de graves syncrétistes ! Les luthériens sont exclusifs, claniques, népotiques et traditionnels, ce sont des fétichistes sous l'emprise des Démons et du Diable qu'il faut combattre frontalement » explique le pasteur de la CMCI à Léré. S'ils apparaissent comme une menace directe, quoique somme toute inoffensive, renvoyée au domaine de la « folie » et de la « violence gratuite », par les catholiques, protestants et défenseurs du champ traditionnel, c'est aussi parce qu'ils montrent les écarts entre l'idéal missionnaire (qui serait tourné vers une théologie relevant uniquement du Nouveau Testament) et les modes d'appropriations locales « indigènes » qui « détournent » et mêlent des éléments antagonistes. La menace perçue n'est donc pas uniquement d'ordre pratique, la perte d'adeptes sur le marché concurrentiel local, mais aussi d'ordre symbolique, car les fondements théologiques sont aussi visés. « Les pentecôtistes, ce sont des fous ! Ils sont « violents » et en réalité, ils critiquent notre religion, mais eux, ce sont des spirites qui adorent l'Esprit Saint, se font possédés par lui. Ce sont des imposteurs, pas sérieux », estime un catéchiste catholique. La réponse catholique est sans équivoque : le retour à la « possession », même par le Saint Esprit, est source de discrédit et ces « techniques du corps » conduisent à l'excommunication. Mais du côté des adeptes, quelles sont les raisons de la résistance au Pentecôtisme de ces « incorruptibles » Lérois moundang ?

b) Conversion du catéchiste moundang à la CMCI

Du « péché » à la vie « Sainte » : E.G. vit tout près du secco tressé de la CMCI, avec ses enfants, dont certains ne sont pas encore baptisés. « Avant j'étais luthérien, mais je vivais dans le péché. Tout le monde me prenait pour un Saint, alors que j'étais dans le péché. J'avais traduit un chant luthérien en Moundang et pour cela, ils me prenaient pour un Saint. - Qu'est-ce que c'est

²⁶⁸ Claude LEVI-STRAUSS, commentant W. Evans Pritchard « Les jumeaux sont au monde d'en bas ce que les oiseaux sont au monde d'en haut. » Il évoque les structures claniques et le totémisme qui (à la différence du système religieux) se fonde sur les écarts différentiels et sur les règles de l'homologie.

que le « péché » ? - J'avais des copines, je buvais en cachette, la totale hypocrisie ! Ici, ils font tous cela et le dimanche, ils jouent aux Saints. Régulièrement, je devais aller à Pala pour faire les traductions de l'Eglise Fraternelle Luthérienne au Tchad et les pasteurs m'en empêchaient. Ils disaient que Léré avait besoin de moi. Mais un jour, tout a changé. En 1999, l'homme « court »-là (de petite taille), celui qui est maintenant à N'Djaména, le Camerounais est venu avec d'autres à Léré. J'étais réquisitionné en tant que gardien de prison. J'étais sous le nimier et j'ai écouté. Là, j'ai été convaincu. Alors j'ai fait sortir les gars de la prison, des voleurs, des brigands, en leur disant que c'était la parole de Jésus. Les brigands ont écouté les frères de la CMCI et ils en ont évangélisé une trentaine. Certains sont restés, et d'autres sont « repartis dans le monde », car il offre des choses attrayantes. Mais quand Jésus va revenir, si vous êtes là et que vous n'êtes pas avec lui, alors il vous laissera. Mais il est gentil, il prend son temps, il attend pour que tout le monde soit évangélisé » (E.G., Léré, juillet 2007).

On voit avec ce témoignage que le « péché » qui se dit *te'yak bee* le « démon, le mauvais esprit », *te'yake*, ce qui signifie, l'« esprit », le « souffle » et également l'« air » que l'on respire est présent « dans le monde », à savoir le domaine du Diable, domaine d'ont l'air respiré peut conduire à assimiler de « mauvaises choses ». Ici, ne pas être avec les Pentecôtistes, c'est ainsi être contre eux, forcément dans un endroit que l'on doit combattre. Ces péchés ne traduisent pas des pratiques sociales qui induisent le désordre : c'est d'une part la consommation d'alcool quand on est luthérien et d'autre part, l'adultère. Un « événement marque sa conversion » : l'arrivée des missionnaires camerounais qui se rendent en premier lieu vers le lieu symbolique des « pécheurs » : la prison. Ils évoquent la repentance et le pardon que procure la conversion « en Christ » et E.G. décide de « pardonner » aux prisonniers et de leur laisser une deuxième chance. Pour lui, le Christ et son « bras droit », l'Esprit Saint, sont patients et agissent lentement pour convaincre tous les hommes, avant son retour. On voit que la CMCI est clairement « messianiste » attendant le retour du Christ annoncé.

c) Léré : un village « hanté » ?

« Persécution du démon » ou « démon de la persécution »

« Les gens de la CMCI à Maroua disent qu'il y a des problèmes à Léré, beaucoup de démons, empêchant la parole du Christ de progresser. C'est vrai ! Par exemple, mon épouse m'a quitté. Je suis totalement persécuté par ma femme. Mais je l'aime. Des amis ont voulu me présenter d'autres femmes, mais je ne veux pas. Elle est repartie chez sa mère à Mubi au Nigeria en 2002. Nous avons de nombreux Moundang là-bas à Mubi et Numan au Nigéria. Si je suis persécuté, c'est à cause des gens, les histoires de sectes ! Les gens n'acceptaient pas ma conversion à la CMCI, que je l'installe ici... Alors ma femme est retournée chez les Luthériens ». Emmanuel et sa femme ont sept enfants, dont l'un est décédé.

La *Communauté Missionnaire Chrétienne Internationale* compte onze personnes baptisées, dont la plupart l'ont été en 2002, mais cinq ont été « rétrogradés ». Emmanuel explique donc : « nous avons cinq personnes baptisées à Léré et environ une quinzaine de membres. Les enfants ne comptent pas encore, ils ne sont pas encore baptisés. Mais si l'enfant montre les signes du Saint Esprit précocement, on peut le baptiser dès l'âge de 12 ans. En 2007, nous n'avons effectué aucun baptême et nous n'avons eu aucun rétrogradé (excommunié) ». En ce qui concerne le baptême, il a lieu par immersion totale dans la Mayo-Kebbi, à la différence des catholiques et des luthériens « qui font cela à moitié », selon les termes du responsable de la mission. « Ici, on est strict, nous n'acceptons pas n'importe qui. Pour la communion, ils prennent le jus d'oseille, le pain coupé en morceau, comme à Yaoundé, N'Djaména, ou Maroua. Nous utilisons de l'huile, comme dans la Bible, de l'huile d'arachide, car ici, on a que cela. Nous effectuons l'onction et nous prions. » ... « Au début, on était plein sous le manguier, juste à côté du secco, et puis on en a viré certains. Tu dois te séparer de ta bibi-bili ! Nous ne buvons aucun alcool, aucune tolérance, même pas un verre. - Qu'est-ce qu'un « rétrogradé ? - Un type par exemple dit qu'il va quitter ses mauvais compagnons. Puis deux ou trois jours après, il se soûle à nouveau la gueule », dit-il laconiquement. On voit que la place de la consommation d'alcool est centrale. Elle établit une frontière entre ceux qui sont à l'intérieur de la mission et ceux qui sont « rétrogradés »,

« reculent » dans leur progression vers l'ordre qu'établit l'Eglise. Ce rapport à l'alcool est le point commun de tous les Protestants à Léré.

C) Techniques de Salut

a) Le jeûne : une voie vers la Sainteté et la purification : les 40 jours

Le jeûne occupe une place centrale pour les pentecôtistes de la CMCI. « En 2006, il y avait un stade rempli de Moundoulais ». Certains restaient sceptiques, puis ils ont observé la guérison des maladies, comment certains sont rentrés guéris. Ensuite, le monde était plein. Peut-être 3000 personnes dans le stade », estime Emmanuel. Loin des méga « prayer camp » ou « mega churches » nigérianes ou ghanéennes, la C.M.C.I. est en relative extension au sud du Tchad. Comment s'effectue son expansion en pays moundang ? « Lors de *Fiŋ Moundaŋ*, les femmes commettent l'adultère, car c'est la débauche de *bili-bili*. Tout ce que l'homme entreprend, c'est du Diable. Sauf pour les nés de nouveau, les nés d'eau et d'esprit. » Mais comment naître de nouveau, mourir de la tradition, avoir une nouvelle naissance pour les Pentecôtistes moundang ?

« On fait le jeûne pendant une semaine, on peut boire de l'eau, mais on ne mange pas ? C'est pour que l'œuvre grandisse. Elle, c'est son deuxième jour de jeûne ». Une petite fille d'environ 12 ans, reste allongée, sans force, le regard vide sur un banc du secco-église. « Jésus Christ a fait 40 jours. On jeûne pour faire venir l'Esprit Saint. Le croyant qui jeûne réduit la puissance des principautés. Par exemple, la main du Diable est derrière la fête de la pintade, la fête de l'âme du mil *Fiŋ Moundaŋ* et les funérailles. Tout ce que fait l'Homme sans concours de Dieu est Diable, car tu es né pécheur. Ils sont dans le péché, car ils ne connaissent pas. Ils laissent en plus le péché prendre le pas sur les hommes ». Jeûne et possession par le Saint Esprit vont ainsi de pair, possession censée soigner et délivrer les adeptes des mauvais esprits liées aux anciennes pratiques. Roger Bastide souligne d'ailleurs ce lien entre alimentation, jeûne et « Sainteté » : « ... il y a aussi une autre technique alimentaire qui s'ajoute souvent à la première solution, surtout chez les Arabes et les Chrétiens : celle du jeûne. Certes, la représentation que l'on se fait du jeûne peut varier. Etre analogue parfois à celle des Pupi-Guarani se faisaient de la danse messianique, alléger le corps pour qu'il puisse s'élever jusqu'à la Terre-sans-mal ; dans ce

cas, c'est au contraire l'alimentation qui alourdit le corps et l'empêche d'atteindre l'état angélique. D'autres fois, le jeûne est considéré comme une préparation ascétique pour l'Apocalypse et a pour but de faire « mériter » au croyant son entrée dans la Nouvelle Jérusalem »²⁶⁹. Par ailleurs, le jeûne permet aussi de « délivrer » des maladies, même les plus graves. « Le sida qui est incurable, ça se guérit. J'ai vu un frère sidaïque. Avec la CMCI, il a été guéri. Il avait fait un test. Positif. Il a jeûné une semaine, on a fait des croisades de prière et le deuxième test a été négatif ! Il est maintenant pasteur de la CMCI à Bongor. » Pour eux, un homme atteint du VIH, *pa syem SIDA*, qui selon l'expression des Moundang *cing fan tah jol naa syem bo dang*, le «sidéen devient l'abris de toute maladie», «attire toutes les autres maladies» peut être soigné, par la technique corporelle du jeûne, purifiant son corps de toute maladies, liées aux «esprits des lieux» et à celui de la tradition où, pendant les fêtes, selon les Pentecôtistes, la fornication et l'adultère « fleurissent ».

b) Confession et pardon

Se convertir, c'est « demander pardon », *too bii*, avouer ses péchés et donc, accepter que l'on a transgressé une ou plusieurs lois. Mais quelles lois ? Si les adeptes de la CMCI vont vers les prisonniers qui ont commis des crimes, ils demandent aussi à leurs convertis de ne pas se venger, de ne pas avoir plusieurs femmes et de ne « pécher en aucun cas. » Le péché, *bee*, la « chose mauvaise » qui peut être un ensemble d'actes commis envers les interdits chrétiens devient une sorte d'opérateur logique dans le processus de conversion, faisant lien entre les différentes traditions, traditionnelles et chrétienne. Ainsi, le pardon rend légitime l'autre religion et lui confère un pouvoir supérieur à la tradition, car par-donner, c'est « dépasser l'esprit de vengeance », selon les adeptes de la CMCI où la « Loi du Talion » apparaît comme une culture religieuse à remplacer par la non violence physique, mais non discursive et symbolique. « En demandant le pardon (à Dieu comme à son prochain) le coupable se libère du poids de sa faute, et en le donnant, la victime est délivrée de la souffrance autant que du ressentiment et du désir de vengeance »²⁷⁰. Ici, la victime prend la plupart du temps le visage des Pentecôtistes, victimes d'avoir des fidèles qui suivent toujours leurs traditions, soit en demeurant ou en devenant

²⁶⁹ BASTIDE, R., Op. cit., 2000, p. 265.

²⁷⁰ MARY, A., Op. cit., 2009, p. 197.

polygames, soit en suivant les masques, soit en buvant la bière de mil si importante dans la culture locale. Un renversement de situation s'opère : ce n'est pas la tradition qui est victime des missionnaires venus combattre ses us et coutumes, mais les Pentecôtistes qui se disent « persécutés », à qui l'on doit demander pardon. Demander pardon à Dieu et à l'Eglise est peut-être se libérer pour le prétendu "coupable" du poids de la faute, tout autant qu'en le chargeant d'une faute qui pour sa religion n'existe pas. Le pardon en ce sens est paradoxal puisqu'il décharge des tensions, tout en étant un moyen de légitimer symboliquement une faute commise. Si André Mary évoquant la "vogue" actuelle des Eglise du Salut en Afrique, estime que « Pardoner c'est délier, couper le lien entre l'acte et l'agent, entre l'offenseur et le mal commis, entre l'offensé et le tort subi »²⁷¹, le pardon est plus ambivalent. En effet, en "délivrant des démons", comme le disent les adeptes de la CMCI, c'est à dire du mal, le pardon délie les tensions, mais pose aussi une passerelle permettant au christianisme d'imposer sa loi. S'il délie de la vengeance, il lie en réalité deux cultures religieuses différentes, dans une rencontre où naît la notion de péché et de culpabilité liée à un autre agent, le Diable. « Si la justice suppose la médiation des institutions religieuses politiques ou des procédures judiciaires, la grammaire du pardon est étrangère à tout processus institutionnel puisque le pardon est par essence grâce et gratuité, et n'a de valeur que parce qu'il échappe à toute règle de l'échange ou à l'impératif du contre don »²⁷². Ici, on voit au contraire que le pardon "participe d'une grammaire" qui le place d'emblée dans une institution, celle de l'Eglise. Est-ce le cas pour la notion de guérison divine et de délivrance du mal, si chère à l'esprit pentecôtiste de la CMCI ?

c) Délivrance des « démons »

« Il y a deux baptêmes, un dans de l'eau, et un autre pour l'Esprit Saint. Quand un malade est guéri, on parvient à le soigner. Ici, on a délivré un jeune homme qui avait fait tous les tradi-praticiens. Il avait vu tous les devins, *Damasby*, *Ma-Seri* et dépensé follement ! On l'a délivré en deux heures de temps ! », explique Emmanuel, le policier converti. Un conflit frontal oppose les

²⁷¹ MARY, A., Op., cit., 2009, p. 197.

²⁷² MARY, A., Op. cit., 2009, p. 198.

pentecôtistes au champ traditionnel, au sujet de la « guérison ». Les techniques de délivrance, par la prière et la répétition de psaumes et de versets bibliques, se confrontent aux méthodes de divination des médiums locaux. Pourtant, les deux parties invoquent des « esprits ». Mais pour les uns, ce sont les « esprits maladies » moundang, comme nous le verrons avec *Ma-Seri*, alors que les pentecôtistes utilisent le Saint Esprit qui correspond à un registre plus large, puisqu'il est évoqué ailleurs, au Cameroun, au Nigéria et dans toutes les communautés de la « pentecôte ». Les deux techniques relèvent de « spiritismes » différenciés, et révèlent des oppositions entre parents. « Je suis le cousin de *Ma-Seri*. (La tradi-praticienne). Je la salue, mais je lui dis ... « Laisse tes pratiques, tu es un escroc ! » « Elle ne voit rien. Elle prescrit même du Paracétamol ou de la nivaquine. Elle combine tout, alors qu'elle ne devrait qu'aller chercher des racines ». Le Pentecôtiste lui reproche le fait de « tout combiner », donc de ne pas être authentiquement un devin à l'ancienne, en mixant racines et médicaments pharmaceutiques chimiques. « Un autre là, près de la Cotonchad, guérisseur qui pratique l'islam, il est plus sérieux. Les gens viennent du Cameroun, chez nous à Léré, pour soigner leurs maladies mentales. Samedi, son père, c'était un vrai *Pa-kindani*, avec les cailloux. Lui, c'est un super escroc ! Nous sommes contre ! Nous ici, on prescrit d'imposer les mains avant d'aller à l'hôpital. Si tu te sépares de tout, c'est l'Esprit Saint qui va te conduire ». Emmanuel est décidément contre des techniques nouvelles de divination, et son discours est marqué par l'ambivalence. Le devin est sérieux, mais en même temps un « escroc » qui trompe sa clientèle.

« Celui qu'on a délivré... il s'est donné à l'Esprit Saint, à Christ et ses parents l'ont persécuté, l'ont accusé d'être un Rosicrucien !!! » Les accusations portées contre la *Communauté Missionnaire Chrétienne Internationale* et ses membres renforcent paradoxalement le mouvement, qui à l'instar du Christ y voit un signe d'élection et de véracité de leur dogme : victimes de « persécution » ils se sentent en réalité légitimés dans leur rôle de véritables chrétiens. Délivré du « mal », de ses « parents » qui le persécutent parce qu'il rejoint l'Eglise, il rentre dans un champ nouveau de gestion des conflits. Mais la vengeance ou la revanche fait-elle totalement la place à ces nouvelles possibilités ? « L'esprit de délivrance est clairement le contraire de l'esprit du pardon puisqu'il invite à s'engager, sans compromis ou renoncement, dans la guerre contre le

mal, jusqu'à répondre au mal par le mal »²⁷³, note André Mary à propos de pentecôtisme. Cet antagonisme entre délivrance et pardon n'est toutefois pas pensé comme tel par les Moundang pentecôtistes qui associent le mal aux démons de la tradition dont il faut se délivrer justement en demandant "pardon", démons eux-mêmes gouvernés par une trinité satanique, avec des agents locaux, les "esprits des lieux", le "pouvoir du Gong" et celui de Satan, celui "commande tout". Le pardon place aussi le fautif sur une scène de "guerre" entre le bien et le mal, et c'est une opération d'aveu qui permet la délivrance comprise comme une possession par les démons et le Diable et tous les acteurs locaux qui participent aux traditions. Allant de pair avec la délivrance, le pardon, dans ce contexte est aussi une "technique" de combat sur le marché local de la gestion du "mal" définie de manière relative au Christianisme.

D) Une messe pentecôtiste à Maroua (Nord-Cameroun) :
entre Tchad et Nigéria, un culte syncrétiste ?

a) Les Moundang immigrés au Nord-Cameroun à Maroua

La CMCI est aussi implantée à N'Djaména, Moundou et à Maroua au Cameroun, la capitale de la Province de l'Extrême Nord peuplée d'environ 50 000 personnes. Une forte minorité de Moundang, environ 10 000, originaires de Kaélé et de Léré ont migré vers cette ville plus « développée », afin de trouver un emploi. La majorité d'entre eux sont fonctionnaires, luthériens, évangéliques de l'Eglise Evangélique au Cameroun et Catholiques. Une petite minorité a rejoint le culte pentecôtiste de la CMCI. Maroua, comme Garoua sont des villes relais entre le Tchad et le Nigeria. De Léré, les Moundang qui décident de se rendre à Maiduguri et à Mubi, doivent faire une escale à Maroua. S'ils se rendent à Yola, ils transitent par Garoua. La ville de Maroua, avec son développement touristique, son grand marché, ses hôtels et services, attire nombre de ruraux. Ils viennent de Léré et des villes alentour pour le commerce des produits manufacturés importés du Nigeria. Certains Moundang revendent ensuite les biens sur le marché local. Ce territoire urbain, tout comme les objets et marchandises, fait transiter aussi le religieux,

²⁷³ MARY, A., Op.cit., 2009, p. 197

les églises chrétiennes en tête. Ainsi, les immigrés venus du Tchad se sont-ils réinsérés dans des églises urbaines, comme l'Église Évangélique au Cameroun, héritière locale de la branche norvégienne de la *Sudan United Mission*, l'Église Fraternelle Luthérienne au Cameroun, créé par les Révérends Yetmuund Ivarsen Kårdal et Revne Berge ou l'église catholique. Adventistes du Septième Jour et Témoins de Jéhovah sont aussi présents. Et en ce qui concerne les pentecôtistes, ils sont représentés par deux églises : l'Église de la Vie Profonde venue du Nigéria (*Full Gospel Church*) et la *Communauté Missionnaire Chrétienne Internationale* (C.M.C.I.).

Hors du domaine territorial du champ traditionnel de Léré, la situation migratoire permet de réfléchir aux modalités de recomposition du religieux en action. Chose intéressante, les Pentecôtistes, en situation « missionnaire », si « frontaux » à Léré, sont beaucoup plus ouverts à Maroua et invitent diverses dénominations et populations à l'intérieur d'une bâtisse pour une liturgie résolument intensive, où « Christ » et « Satan » se livrent un combat sans merci à travers les corps et les esprits. En deçà de ce « combat spirituel » et « physique », nous verrons que le pentecôtisme de *La Communauté Missionnaire Chrétienne Internationale* est une formidable « machine à produire des Dieux Chrétiens », et que contrairement à son désir missionnaire, elle renoue avec les formes de la transe africaine. Ce culte, où nous sommes introduites par un Moundang, sera l'occasion de montrer la cohabitation des traditions moundang et haoussas dans un culte pentecôtiste empruntant largement au registre du syncrétisme musical, linguistique, ainsi qu'aux techniques de danse et aux techniques du corps « religieux ». Une femme Moundang tombée en transe et exorcisée par un pasteur sera ainsi le réceptacle des « démons » de sa ville d'origine, que l'église pentecôtiste à Maroua aura pour œuvre d'évacuer du corps.

b) Rituel pentecôtiste et réitération du « drame » biblique

Le culte du dimanche au quartier de Baoliwol, le 29 septembre 2007 a lieu dès 9 h dans une église « en dur », peinte en blanc, avec une charpente et une toiture à l'occidental. A l'intérieur, une horloge au fronton indique l'heure, marque de l'Occident. Elle réunit toutes les populations présentes à Maroua, des autochtones Guizigua et Peuls²⁷⁴ aux « allochtones » moundang, massa, kapsiki, toupouri, mofu etc. Sur chaque pan des quatre murs est inscrit en lettres peintes en bleu,

à l'ouest : « Oh faites de toutes les nations des disciples » (Matthieu, 28 : 19) rappelant la mission évangélisatrice, prosélyte et transnationale de l'Eglise, le rôle central et politique de « Seigneur » et maître en la personne du Christ avec, derrière la scène, une estrade en bois surélevée, « Jésus Christ est Seigneur », sur le mur nord de la salle. Sur le mur Est, la sentence « Jésus est le même hier, aujourd'hui et éternellement » (Hébreux, 13, 8), insiste sur la permanence dans le temps des devoirs et principes que la figure christique impose à la communauté et sur le mur sud, l'injonction : « Priez sans cesse » (1. Thessaloniens, 5.17), indique la technique à suivre pour marcher sur le chemin des pas du Christ, construire et maintenir la communauté ecclésiale : la prière. Et non la transe.

L'assemblée composée d'environ 200 personnes, enfants, femmes, amis avec une légère majorité d'hommes, n'est pas composée selon les appartenances ethniques, comme chez les Catholiques, où chaque communauté possède une place assignée. Tous se serrent la main en début de séance afin de « célébrer un drame vieux de plus de 2000 ans », comme le rappelle Ezékiel, le pasteur. C'est d'ailleurs la profondeur historique de ce « drame » qui selon le pasteur lui confère autorité et légitimité. Au début de la réitération rituelle de « drame » biblique et peut-être mythique, comme une scène cathartique, le pasteur, brillant musicien, joue du Gospel au piano en chantant en Anglais. Un individu se lève et crie, « Merci Seigneur pour ce privilège !!! » Il se rassoit brusquement tandis qu'un autre s'écrit à son tour : « Merci, merci, merci !! » Tandis qu'il regagne sa chaise en plastique blanc, un autre se lève et hurle, *Soko Yeso* en Moundang, puis, un autre se levant à son tour crie *Usoko*, tandis qu'une femme nigériane se lève elle aussi et crie, « Thank you Lord !!! » Français, Fulfulde la langue parlée à Maroua, Moundang et Anglais se mélangent ainsi dans un concert de prières synchroniques, où chaque parole est alors étouffée par celle du voisin. Une cacophonie, des hurlements et prières chuchotantes s'accordent pour composer un moment d'effervescence collective, où l'Esprit Saint, selon les termes du Pasteur, doit circuler dans les corps et les esprits des participants. « Que le Saint Esprit vienne envahir... chacun de nous !!! » s'exclame-t-il, pendant qu'une femme nigériane (Igbo) s'écrie : « Realise your Holy Spirit to feel this place of meeting, Amen ! ». Ils parlent en regardant vers le haut et en fermant les yeux. Les animateurs, quant-à-eux parlent en Français et en fulfulde. Certains Peuls et Haoussas de Maroua commencent à danser sur la scène, en empruntant avec leur djellaba, le style de danse haoussa, métissé, pour un temps, à un air de cantique. « Bless you Lord ! » Le

métissage musical entre le piano et la musique haoussa procure une musique qui plonge chaque participant dans une joie bien exprimée. Jazz, gospel et musique haoussa cohabitent le temps du rite. Il rappelle les églises noires baptistes du Sud des États-Unis.

Le pasteur Ezékiel commence un sermon : « Seigneur, protège ceux qui sont à pied, à bicyclette, à moto, amènes les sains et saufs, à voiture aussi ». Une femme se lève et s'écrie : « Oh Lord, bless all the churches and bless all our families... ». Un homme crie en Peul, « Usoko Allah ! », Dieu est remercié et on demande sa protection et sa bénédiction dans toutes les langues. Puis, on insiste sur la Résurrection du Christ et sa permanence, son esprit parmi les vivants et la filiation : « Il est vivant ! Je suis son enfant, je serai toujours triomphant ! » La Bible, soigneusement, protégée par des pochettes en fermeture en plastique, est entre les mains de chaque participant. « Nous allons prier pour le Seigneur, c'est une victoire sur le Mal ! Gloire à Dieu, nous allons continuer avec la louange ». D'autres montent sur scène.

c) Quand la communauté moundang donne le rythme

Un petit groupe se lève : ce sont les Moundang, ils dansent et chantent « la danse du labour » de Léré, remuant les épaules, les bras mimant le geste du labour vers l'avant et remuant le postérieur, une danse que l'on retrouve exclusivement dans toutes les fêtes traditionnelles et aussi parfois dans les messes catholiques dans la commune de Léré. Les femmes se positionnent sur la gauche de la scène, le groupe tourné vers les hommes à leur droite qui s'organisent en cercle. Les rythmes haoussa mêlés aux Moundang et au gospel prennent la coloration d'un syncrétisme musical, fusionnant les différences d'origine au sein de la danse et de la musique. Les hommes en djellaba ont fermé le cercle et dansent en remuant les épaules légèrement, le torse bombé, tandis que les femmes moundang remuent le postérieur. Cette danse rituelle, au sein de l'église Pentecôtiste peut sembler à priori anodine, mais lorsqu'on connaît l'antagonisme qui existe entre haoussa et moundang, elle prend une tournure résolument pacifiste et novatrice. L'Eglise joue le rôle ainsi de canalisateur des tensions, dans un contexte où tout le monde, Haoussa et Moundang est « étranger », allochtone, même si les Peuls sont tout de même majoritaires à Maroua. L'émotivité qui émane du groupe contraste fortement avec la froideur du culte luthérien dans cette même ville, église où sont majoritaires moundang et mousgoum des bords du Lac de Maga, des villes de Maga, et Tikélé et des bords du Lac de Léré ou de la ville de

Kaélé. La messe luthérienne à Maroua et à Léré est en effet inspirée par les rythmes imposés par Kârdal et ses confrères scandinaves et réappropriées par les Moundang. En effet, les Luthériens moundang n'utilisent aucune musique, ils chantent seulement, et leur liturgie comprend de nombreux moments de recueillement silencieux. Les pentecôtistes se différencient des Catholiques, qui même s'ils chantent, jouent du tam tam et dansent, ne « parlent pas langue » pour évacuer les « démons » des corps lors de la messe, et sont - en apparence - plus « organisés » et « calmes », divisés dans l'espace de la messe en différentes communautés, les Massa, les Guiziga, les Mofu et les Moundang.

Un groupe de choristes, chemisiers blancs, pantalons et chaussures noires bien cirées les rejoignent. Leur « modernité » face aux groupes des femmes habillées en boubou et des hommes en djellaba vent compléter le tableau, symboliquement, à l'image de la cohabitation des tenues, et traditions linguistiques, culturelles à Maroua. Dans ce rituel religieux, tout est réuni et une femme, lunettes et foulard de tête s'avance vers le micro : « Jésus Christ aujourd'hui t'appelle ; il veut rentrer dans ta vie, ne l'empêches pas ! » Le groupe alors se constitue en demi-cercle, frappant dans les mains, une chanteuse placée au centre. Les animateurs replacent alors la table au centre de l'autel et l'assemblée salue ceux qui sont venus pour la première fois. Une quinzaine de personnes se lève et chacun se présente, en indiquant son nom et son quartier.

d) La Communauté Missionnaire Chrétienne Internationale, une Eglise de la paupérisation ?

« Vous là, les Blancs, les nassara c'est parce que vous avez tout que vous êtes incrédules ! »

Après le culte du dimanche, où de nombreux Moundang, Peuls, Guiziga et autres populations ont participé, le pasteur et son épouse nous reçoivent chez eux, tout près de l'église. Nous évoquons le Pentecôtisme et les Moundang, les missionnaires de la CMCI et leurs difficultés au Tchad.

« Comment êtes vous rentré à la CMCI ? - Avant, j'étais religieux, mais non-croyant. Je n'étais pas chrétien. J'étais à l'EEC. Mais c'était n'importe quoi, je vivais dans le péché ! - Qu'est-ce que le péché pour vous ? J'avais plusieurs femmes. Parfois, je me disais : « Cette fois, j'arrête. Et je ne mettais pas une semaine avant de recommencer à courir après une autre ! Je mentais, je volais

dans les commissions, tout ! Nous n'étions pas mariés mais elle (son épouse est juste à côté) était là, elle observait. Voici mes enfants : le premier s'appelle Russell, nous l'avons eu quand nous n'étions pas de vrais chrétiens. On va lui donner un nom biblique bientôt. Elle, c'est Rebecca et la petite s'appelle Ruth. Ruth est fidèle. Elle est restée auprès de la tante par loyauté, c'est pour cela que nous l'avons appelée ainsi ». Il fait référence à l'histoire de Ruth, qui était restée auprès de sa tante Naomi (Ruth, 1-4) dans l'Ancien Testament.

« La guérison divine, ça existe. Tous les jours, Dieu fait des miracles... par exemple, le soleil, la pluie, le fait que le matin, je me réveille encore et qu'Il ne m'a pas rappelé ! » « Lorsque Paul s'est rendu à Athènes, il a dit oui, je vois des religieux, des idoles, mais pas des chrétiens. Pour guérir, il faut re-naître en Christ » (Ezekiel, pasteur CMCI Maroua).

Nous sortons de son appartement. Elisée nous présente une jeune Moundang, artiste peintre, dont le père est de Léré, de la chefferie de Lao et la mère de Kaélé. Son père est un pasteur décédé de l'Eglise Fraternelle Luthérienne au Tchad. Cette église est présente à Maroua, avec pour ethnies majoritaire les Moundang, Massa et les Mousgoum.

« Je n'étais pas vraiment une bonne chrétienne, et puis, j'ai rencontré le pasteur, il m'a expliqué la Bible et il m'a convaincue ! - Non ! Il faut dire que c'est l'Esprit Saint qui t'a convaincue et il est entré en toi ! », reprend le frère Elisée.

Le discours social, où la relation religieuse est présentée par la jeune moundang comme un acte de discussion et d'explication entre deux individus, elle et le « frère », selon elle, est supplanté par le discours « religieux » du pasteur, avec une explication plus surnaturelle. Ce serait, selon ses termes, l'Esprit Saint qui serait entré chez cette jeune Moundang. Elle explique, en aparté, lors d'un autre entretien, sa conversion à la Communauté Missionnaire Chrétienne Internationale : « Je suis de Léré et j'habite Maroua, mon mari et moi étions de l'Église Fraternelle Luthérienne au Tchad. Mais en réalité, ici à Maroua, j'ai eu du mal à me réintégrer à cette église. Je trouve qu'ils sont trop « corporatistes », trop Moundang. On ne sent pas la foi en eux. Même le pasteur en chef qui est un Mousgoum, j'ai du mal à le suivre... Ici, je me sens vraiment en Christ, c'est-à-dire que lorsque je chante... Bon, j'ai parlé en langue un jour... j'avais été très malade, avant... une longue maladie. Personne ne me guérissait. Un ami m'a conduit chez eux, ici, on prie avec

grande ferveur. Et ils m'ont exorcisée. Il paraît que j'avais des Diables, des Démons en moi, ils disent que ce sont mes origines, certainement des ancêtres, des esprits qui cherchent à m'empêcher d'évoluer dans la vie... d'aller de l'avant. A Léré, les gens n'apprécient pas trop les sectes, enfin, les Eglises comme la CMCI. Ils disent qu'on nous retient, qu'on dit n'importe quoi... en réalité ici, on nous délivre d'eux. Aujourd'hui, ici à Maroua, je suis plus libre de faire ce que je veux, je peux réellement être peintre. L'Eglise me soutient, m'aide. »

e) De la tradition « démonique » au démon mondial

Sermon du pasteur Ézékiel

« Comme Jésus se mettait en chemin, un homme accourut et se jeta à genoux devant lui : bon maître, lui demanda-t-il, que dois-je faire pour hériter de la vie éternelle ? » Marc 10, 17-31. Un Peul dans l'assemblée traduit en langue fulfulde. « Gloire à dieu ! » Le pasteur alors s'écrit : « Ces gens-là, qui disent qu'ils connaissent la vérité, connaissent-ils les « Saintes Ecritures » ? Aujourd'hui, personne ne se dit : « Je suis en train d'entrer en enfer ! » Mais il ne faut jamais dire cela, car tout le monde est religieux ! Tout le monde connaît Dieu à un certain niveau ! »

Ezekiel estime, comme nombre de pasteurs africains que la non-connaissance de la Bible n'est pas un obstacle à la conversion. Il pense que les Camerounais, Nigériens et Tchadiens sont « malgré eux », par méconnaissance dans le péché et l'enfer et qu'il convient de les sauver en propageant la « Bonne Nouvelle ». Il insiste surtout, comme rôle de légitimation de la Bible sur le nombre de personnes dans le monde qui se réunissent le dimanche pour prier. « Nous ne sommes pas les seuls à nous retrouver, des millions de personnes se réunissent dans le monde. Et le Seigneur attend une obéissance totale dans ce domaine précis. Ensuite vient le moment eschatologique, qui très souvent dans les sermons protestants, Moundang ou autres, se situe avec la fin de la scène liturgique. Il présente sa vision du monde, de Léré, des Moundang autres « païens » et enfin du « monde entier », c'est-à-dire en réalité de l'Occident. « Le Diable est là. Toutes ces choses, les tsunamis, les tremblements de terre, la fornication, ces homosexuels qu'on voit en Europe et même cette biopuce-là ! C'est la marque du Diable ! Au poigné droit et sur le front ! Ils commencent à faire cela en Europe... Vous savez ce que la Bible dit de Sodome et Gomorrhe et du retour de la bête... La marque... ? - Oui ! », répond en cœur l'assemblée.

Des éléments disparates, comme les ouragans et tremblements de terre, c'est-à-dire des catastrophes « naturelles », et des pratiques humaines, la « fornication », c'est-à-dire une sexualité en dehors du mariage et l'adultère, l'homosexualité et la biométrie appliquée dans certains domaines en Europe et en Amérique du Nord sont pour les Pentecôtistes des signes de la « présence du Diable » sur terre et de la présence/revenue du Messie et de l'Apocalypse.

« Amen, la seule chose qu'il convient d'effectuer aujourd'hui, c'est d'accepter Jésus dans son cœur et de se convertir pour sa venue prochaine. »

Conclusion

A Léré, le Diable de la tradition et le Saint Esprit en langue moundang se livrent donc un combat où l'homme n'a d'autres choix que de quitter son environnement naturel afin de devenir un *deb matedang-dang*, un "saint" et même un apôtre *deb pee pee yesu*, littéralement un « envoyé de Jésus. » Les deux dispositifs rituels et idéologies religieuses, la royauté sacrée moundang assimilée à « une trinité satanique » sont ainsi comparés par les pentecôtistes. La critique des institutions religieuses traditionnelles de la royauté sacrée moundang, avec la diabolisation de tous les aspects, pouvoir local, clans, totémisme, initiation et techniques de soins comme la divination traditionnelle est si frontale, empruntant systématiquement au registre de la guerre et de la violence (« armée spirituelle », « combat contre Satan ») que l'exclusivité du discours pentecôtiste s'exclue lui-même du champ religieux, par manque de ponts cognitifs. Aussi, dans un jeu de renvoi de balles où la figure du Diable est un outil marquant l'altérité comme un invariant structurant le champ pentecôtiste et sa relation à l'Autre et aux différences, cette église est à son tour stigmatisée. En effet, la réponse réactive aux offensives discursives qui critiquent les schèmes traditionnels et la qualification de « secte » ou « d'église des fous » par les autres Chrétiens renforce le sentiment et l'identification des pentecôtistes aux « martyrs » à l'instar de la figure christique constamment mobilisée. Leur construction identitaire naît de ce double mouvement où la diabolisation crée une « martyrisation » de celui qui diabolise, faisant naître un ethos propre à ces pentecôtistes, où l'essence précède l'existence, où les responsables ne sont pas responsables, un ethos étranger à toute interprétation existentialiste d'un Soren Kierkegaard pour qui le christianisme implique une responsabilité des actes de l'Homme, ainsi que la conséquence intime et consciente de ses choix. Montrons maintenant l'envers du décor, ce que l'on cache, ce

qui est combattu, ce sur quoi les Églises se construisent : la royauté sacrée qui résiste, y compris en « patrimonialisant » ses rituels, les différents types de « sorcellerie » et les techniques de divination hybrides à laquelle les sujets chrétiens, dans le feu d'appartenances multiples, ont recours de manière clandestine.

SECONDE PARTIE

« Une royauté sacrée à l'heure de la modernité »

CHAPITRE I

La diversité religieuse royale

Introduction

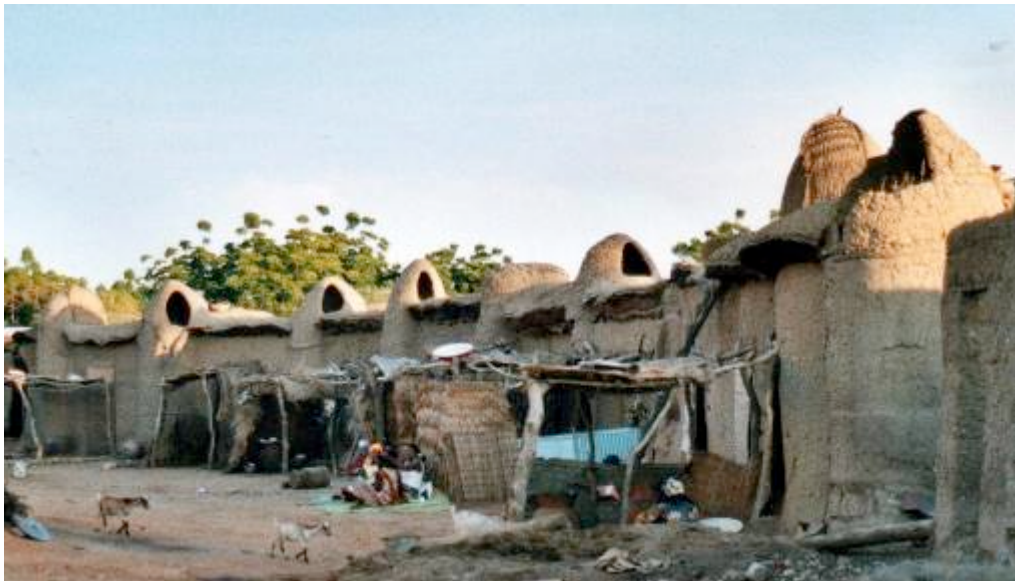
Dans cette partie, il s'agit de franchir un mur invisible et de considérer les réinterprétations locales du christianisme selon la matrice de l'univers traditionnel. La religion moundang, les Eglises, leurs divers parcours et leurs techniques prosélytes ont été présentées, mais la formidable machine politico-religieuse qu'est la royauté sacrée, traversée et progressivement « moulée » par les monothéismes, résiste tout en gardant certaines représentations et pratiques rituelles particulières. Luc de Heusch, évoquant un suzerain au « Kongo » souligne que « l'adoption du christianisme romain par le souverain et l'aristocratie contribua indéniablement au renforcement du pouvoir royal »²⁷⁵. Est-ce le cas dans la cour du roi sacré moundang ? Accueillant les messages chrétiens « exogènes », l'univers « traditionnel » interprète, se défend ou parfois se cache des Eglises. Aussi, au sein de ces différentes sphères, les sujets seront perçus non pas comme passifs, mais comme pleinement acteurs, manipulant des ressources de l'invisible, selon leurs besoins, dans une liberté plus grande qu'il n'y paraît.

²⁷⁵ DE HEUSCH, Luc, *Le roi de Kongo et les monstres sacrés, Mythes et rites bantous III*, Editions Gallimard, Paris, 2000, p. 92.

I. La cour : flux d'ouvertures et replis identitaires

Éliane de Latour a écrit une étude présentant un chef traditionnel dans la République du Niger. Celui-ci vivait entre « traditions » et « modernité », formant un État dans l'État²⁷⁶ et maintenait un pouvoir local indéniable. À l'époque de son étude, l'auteur montre comment des objets ostentatoires occidentaux comme de « grosses voitures » et des techniques beaucoup plus traditionnelles de médecine s'enchevêtraient ainsi au sein d'une cour qui parvenait à se maintenir. À Léré, le *Gõm* qui gare sa Mercedes noire devant son tata, cumule les fonctions de maire, de chef politique local en tant que « roi sacré » et « tabou », et possède aussi des fonctions au niveau national. Il réussit aussi à garantir à son petit État Moundang, comme il est souvent décrit par les sociétés voisines, une cohésion certaine.

a) Plasticité religieuse « royale »



Tata du *Gon* de Léré, partie sud-ouest, avril 2004, M.G.

²⁷⁶ DE LATOUR, Eliane, *Les temps du pouvoir*, anthropologie visuelle, Editions de l'E.H.E.S.S., Paris, 1992.

En 2007, Amadou *Gônčomé* III est marié à huit épouses et a donné naissance à vingt-quatre enfants. *Ma-Leere*²⁷⁷, ancienne catholique est devenue musulmane lors de son mariage à seize ans avec Amadou. Ils sont cousins issus de germains, du même clan, *Moundang Gôn Daba*. Esther, d'ethnie sara est une ancienne baptiste originaire de Koumra, musulmane de par son mariage. Comme nous l'avons vu, elle souhaiterait se faire de nouveau baptiser chez les Évangéliques. Aja, la troisième épouse est peule et musulmane. Lipelpa, Moundang, fréquente l'É.É.T., *Ka yon tou*, *čok ja bé* ne fréquente ni la mosquée ni l'église et Madeleine, la dernière épouse elle aussi Moundang, se rend à l'É.É.T. Les deux dernières épouses n'ont pas leur maison personnelle. Elles prennent leur repas avec les anciennes femmes de *Gôn Daba III* chez qui elles logent, dans la partie Sud du palais, car ce sont les premières conjointes du souverain qui se doivent d'éduquer les nouvelles. La cuisine est préparée par chacune d'entre elles, à tour de rôle. « On mélange la cuisine sara et la cuisine moundang », explique Esther. Toutes les femmes qui ont déjà des enfants ont autorité sur les enfants de leurs coépouses.



M. P. G, première épouse du Gong de Léré.

Ma-Leere, la première épouse et *Ma-Mor-Yang*, c'est-à-dire « prêtresse rituelle du palais », a six enfants, trois garçons et trois filles. Esther, la seconde épouse ancienne baptisée et convertie à l'Islam, souhaitant se faire baptiser chez les Évangéliques a 8 enfants : l'aîné, *Dimuyan* qui signifie,

²⁷⁷ Les noms ont été modifiés.

« mon nom ne se perd pas ». Né en 1981, il est musulman. Son nom chrétien est Eugène et son nom musulman Issaka. Il n'est pas marié et sans enfants et effectue des études de gestion et d'économie au Sénégal. Sa deuxième est une fille, *Nai*, « Quatre » en langue Moundang. Elle est la première fille du *Gon*, d'où son nom de *Nai*. Elle est née en 1982. Son nom chrétien est Hortense, son nom musulman Habiba. Elle fut mariée à un Français qui travaillait dans un laboratoire d'élevage. Après avoir divorcé, elle s'est remariée à un Arabe avec qui elle a un fils, Nissen. Elle est étudiante en travaux publics à N'Djaména. Le troisième enfant d'Esther est né en 1984 et se nomme *Kajõnbé*, ce qui signifie, « il est resté le chef ». C'est son grand-père, *Gõn-Daba III*, l'ancien *Gõn* de Léré qui a lui donné ce nom. *Kajõnbé* a fini des études de droit dans la douane et doit maintenant partir travailler dans la zone pétrolière de Komé tout près de Doba, dans la province du Logone Oriental. Son nom chrétien est Éric, mais sa mère évangélique ne se souvient pas de son nom musulman. Le quatrième enfant est *No pel ba*, « Y'en a encore devant, il en reste... » Cet enfant a choisi lui-même le nom de Francis quand il était catholique, puis il s'est islamisé. Il suit des études de travaux publics à N'Djaména. Le cinquième né a pour nom *Lei ki*, « conseillez-vous ». Il est né en 1988, et est musulman. Il « fréquente » le lycée technique commercial de N'Djaména. Le sixième, se nomme Ange et porte aussi un nom Moundang, *Wonbheu*, « Écris ! ». Il n'a pas de nom musulman. Née en 1998, la septième enfant se nomme Laëticia et vit avec la *Nai*, sa grande sœur, à N'Djaména.

Tout Moundang bien éduqué dans la « tradition » se doit d'adopter une attitude respectueuse et soumise envers le *Gõn*. Lorsqu'il pénètre dans l'enclos du tata, il se déchausse pour fouler le sol et rencontrer son chef, s'agenouillant par terre, tandis que le *Gõn* est assis sur une chaise. Nul ne doit le dépasser. Le *Gõn* reçoit ses hôtes au sein de son palais, devant sa demeure, ou encore à l'extérieur, à l'ombre d'un grand arbre en face de l'entrée du tata.



L'observation de la cour du *Gõn* de Léré, de ses rites et de ses épouses permet de comprendre le cheminement en rhizome, complexe, réversible de la christianisation « à la Moundang ». La première épouse, *Ma-Leere*, était une ancienne catholique, ce qui nous a permis de présenter la mission catholique de Léré... Elle s'est convertie à l'islam, mais prie cependant Jésus, « dans son cœur », son for intérieur. Les enfants du *Gõn* ont tous plusieurs noms, moundang, chrétien et musulman, et cette pluralité dans la dation des noms se retrouvera aussi dans des pratiques plurielles d'ouverture et de fermeture successive aux religions. Dans la cour du *Gõn*, la tendance est généralement à une très importante plasticité des croyances et pratiques religieuses. Cette tolérance affichée bien sûr n'évite pas les tensions et les conflits, comme nous le remarquerons aussi.

b) Patrimonialisation de la religion locale et appropriations des médias

Des funérailles filmées, des masques offensés : les *Ye wul naï*, obsèques de la fille aînée de *Gõn Daba Payanfu III*

« Dieu a repris son fils, il l'a remplacé... »

On ne s'amuse pas avec lui.

C'est un chef très bon

Il est petit avec les petits

Grand avec les grands

Il a bon cœur. »

Un chant d'introduction présente l'ancien *Gon*.

Gõn Dãba III, décédé en 1999 jouit encore aujourd'hui d'une belle réputation. Dans un film tourné en février 2007, lors des funérailles de sa fille aînée, la *Naiï*, il est présenté comme le « plus grand *Gõn* de Léré et de toutes les terres Moundang ». D'abord chef de Guébanné, il fut nommé *Gõn-Leere* le 16 février 1964.

Sa fille aînée est décédée. Première fille du roi, elle avait le droit d'agir comme un homme, d'avoir des relations intimes avec des compagnons de jeu, avant le mariage, ce qui est interdit aux autres femmes, dont le devoir est de rester vierge pour les noces. Elle a, privilège suprême, accès aux masques. Aujourd'hui, celle qui lui succède est Hortense, la fille de la seconde épouse du *Gõn*, mariée à un Peul et vivant à N'Djaména, avec sa petite sœur, comme nous l'avons vu plus haut.

Lors des funérailles de la *Naiï*, la première fille du *Gon Daba III*, considérée selon la tradition comme l'égal des hommes en raison de son statut de première née, son frère, le *Gon* actuel a demandé à ce que les funérailles soient filmées, afin de « conserver », selon ses termes, la tradition, mais aussi de garder le souvenir de sa sœur et de sa famille, et de constituer un patrimoine familial, à l'instar des photos et films de famille occidentaux. Ce film, conservé par sa première épouse nous a été donné (et volé ensuite au Nigéria). Captivant, il dévoile des nouvelles relations qui se jouent entre le *Gon* et les dignitaires, ainsi que les masques, chefs de la terre et des clans et ancêtres incarnés. La mère du *Gon*, première épouse de *Gon Daba III* explique qu'elle ne souhaite plus participer aux cérémonies, car elle est devenue Luthérienne, tout comme son époux, à son décès. Toutefois, les masques sortent et les rituels sont effectués. Un malentendu s'instaure : devant l'entrée de son palais, le *Gon* regarde en face les *myyu*, masques femelles, qui, selon les anciennes pratiques ne doivent en aucun cas être vues par le souverain. Les masques sont donc offensés et en font part au chef. Mais il estime que les choses ont changé et qu'il « coiffe », domine et règne sur tout, même sur les masques de la brousse, qui sont ancêtres des anciens autochtones avec lesquels le fondateur, d'ethnie Guidar, Damba s'est allié. Allochtone, il est le pouvoir du village, et se doit de rester caché de ses sujets et n'a pas le droit de regarder les maîtres

de la brousse, les masques détenteurs du pouvoir sur la terre. Aussi, le *Gon* actuel, considéré comme trop « moderne », ne veut plus jouer plus ce rôle. Il explique d'ailleurs qu'il ne croit pas au pouvoir du *ke*. « À Douala, il pleut, et personne n'invoque la pluie », explique-t-il, lors d'un entretien en juillet 2007.

c) Les enfants du *Gõn* : entre refus de la polygamie, totémisme et christianisme

L'aîné des enfants du *Gon* effectue ses études au Canada, son frère cadet, fils de *Ma-Leere*, Housman, musulman, âgé de 21 ans, est resté au Tchad et étudie à N'Djaména. Il explique qu'il ne souhaite pas devenir *Gon*, car « les traditions sont trop lourdes à porter », la « chefferie coûte cher » et le « respect envers le souverain s'est perdu » (Housman, Léré, 06.03.07). Il ajoute qu'il désire un mode de vie plus confortable, avec de plus amples moyens financiers. « La chefferie, ça ne rapporte rien » (Housman, Léré, 06.03.07). En ce qui concerne le modèle matrimonial, bien qu'officiellement aucun conflit ne soit fréquent au sein de la chefferie entre les femmes du *Gõn*, les fils ne souhaitent en aucun cas suivre le modèle du père en devenant polygames, car cela n'« apporte que des problèmes. Mon père m'a toujours conseillé de devenir monogame, il regrette sa polygamie », explique l'un d'eux (Housman, Léré, 06.03.07).

Adam Yangalbé, le fils de Sila, la quatrième épouse du *Gon* de Léré, d'ethnie Moundang et Mbaï par sa mère, évangélique, a 16 ans et fréquente le collège en classe de troisième. Il ne souhaite pas être polygame car les « femmes, ça fait trop d'histoires ! » Il explique comment fonctionne l'autorité parentale. « Ma maman me parle si je fais des bêtises. Mon père parle, puis il tape. » Il souhaite devenir militaire « pour sauver le Tchad car il estime qu'il « y a trop de désordre » dans son pays. Auparavant, il vivait chez ses parents en pays mbaï, son grand père était un général parti au front pour « combattre les rebelles ».

Adeptes de l'Église Évangélique au Tchad, baptisés, ils vont s'initier pendant les vacances scolaires au *Dé Kane*, l'initiation en brousse avec les masques de son clan, *mo mai* et *ma-wuli*. Parce qu'il est arrivé à Léré à l'âge de treize ans, il souhaite s'intégrer dans l'univers traditionnel et « connaître la chanson des initiés » et surtout, « les remèdes et médicaments traditionnels ». Lorsqu'on lui dit que la Bible, en principe et dans l'absolu n'accepte pas vraiment ces pratiques traditionnelles, il répond : « Cela ne fait rien, on peut apprendre les traditions et aller à l'Église. Je

fais juste cela, le *De Kane* (la « petite ciconcision ») et ensuite, je suivrai l'Eglise Evangélique. Mais il faut vraiment connaître, car les masques-là, ils peuvent nous tuer. » (Adam, Léré, 04.06.2007). *Mo mai* est d'ailleurs le seul masque qui puisse entrer dans la concession royale du Gong. Si on lui demande si les masques peuvent aujourd'hui encore, en 2007 « tuer », il répond : « oui, personne ne dira rien. Même le *Gôn*, s'il ne les respecte pas, ils peuvent le tuer. C'est eux qui commandent tout ! Le Gong commande certains Diables, mais en fait, ce sont tous les diables qui commandent » (Adam, Léré, 04.06.2007).

d) Pérennité des rituels royaux

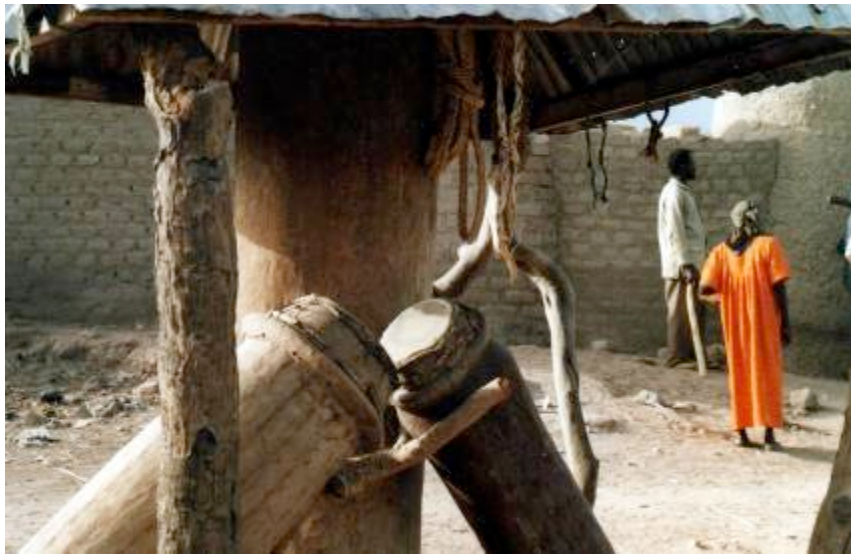
Parmi les rites les plus manifestes subsistent les trois cérémonies qui marquent le cycle annuel et agraire et qui furent minutieusement étudiées dans les années 1960, par Alfred Adler. La première, *fɪŋ Mundaŋ*, le Nouvel An ou la « fête des prémisses » a lieu au mois d'octobre ou de novembre, le mois (*fɪŋ* = lune, mois, cérémonie ou fête) qui suit la saison des pluies. Cette fête marque la fin des récoltes et revêt pour les habitants qui sont - même les fonctionnaires - des agriculteurs, une importance considérable : fin et début d'un cycle agricole, elle est aussi un hommage que l'on rend à *Maseŋ*, le « Dieu du Ciel », véritable maître des pluies. La cérémonie de *čé-swôré*, au mois de décembre-janvier, nommé *fɪŋ yuru* en Moundang fait acte de rite de rajeunissement²⁷⁸. Le rite de *fɪŋ luo*, la « lune de la pintade », une chasse rituelle en brousse, montrant la bravoure des chasseurs réitère le mythe de fondation de la société Moundang. Le *Gôn* organise un don de viande qu'il remet aux différents chefs de clans. Les masques « sortent », comme l'expriment les Moundang et ce sont eux les véritables représentants des clans.

Fɪŋ Luo : la chasse rituelle à la pintade



²⁷⁸ ADLER, A., Opus cité, 1982.

En avril 2004, nous avons assisté à *Fij Luo*, la « Lune de la Pintade », une cérémonie qui marque le début de la saison des pluies. Les « chefs », ainsi qu'un millier de personnes venus des villages de Fuli, Guémou et Zalbi, dépendant de l'autorité du *Gõn* de Léré, *Gõn čõmé III* participèrent à la fête. À la tombée de la nuit, le premier soir, le damé, « grand tambour royal » annonça l'ouverture officielle de *Fij Luo*. Les enfants se mettent à effectuer les danses et à exécuter des chants traditionnels, sur la sorcellerie ou la jalousie, les relations entre les hommes et les femmes.



Damé, tambour royal situé à gauche, au sud de l'entrée du « tata ».

Cliché M.G., avril 2004.

Le lendemain, les femmes du palais préparent les jarres de bière de mil destinées aux mânes des ancêtres et aux génies de lieux, mil qui sera donné aux entités, une fois le cortège du *Gon* parvenu en brousse. A l'entrée du secco tressé du « tata », devant la porte d'entrée, des « griots » moundang et peuls récitent, en chantant, en jouant de la flûte et au son du tambour, les exploits du chef et lui font des louanges. Même si les Moundang ont résisté au Jihad d'Ousman Dan Fodio, ils ont adopté certaines des *yalla* des Fulani, notamment les boubous de type haoussa, les tuniques.



Griots chantant les louanges du Gong de Léré, cliché M.G. avril 2004.

Les enfants et les femmes, en tenue de coton moundang, ou en simples haillons, parés pour la chasse brandissent les machettes, les haches, les flèches et les lances empoisonnées. Les hommes, réunis en clan, derrière le Yerima, le « prince » (en langue peule), effectuent le tour du palais à l'intérieur et se préparent à partir. Le *Gôm*, qui est resté à écouter les louanges des griots et à observer l'assemblée s'organiser comme il se doit, part lui aussi, vêtu comme un lamido, sur un cheval banc et abrité par un parasol.



Gong de Léré entouré de ses gardes et chasseurs, Léré, avril 2004.

Lorsque le cortège atteint le quartier de *zapildjōnré*, « le lieu de l'initiation des jeunes garçons », qui était la place d'origine du rite initiatique, où les femmes déposaient la viande pour leurs enfants, celles-ci arrêtent leur course et disent au revoir aux chasseurs. L'endroit qui a été désigné pour la chasse, a été indiqué par le *pa-kindani* de la cour, par la divination traditionnelle, à l'aide de cailloux dispersés en arc de cercles, montrant toutes les facettes de la société, ses conditions sociales. A cette occasion sont interrogés les esprits des lieux, afin que la cérémonie se déroule dans de bonnes conditions.

Le *Gon* de Guémou est venu pour participer à la cérémonie. Il est inféodé au pouvoir de la chefferie de Léré.



Gon de Guémou, venu pour participer à la cérémonie. Il est inféodé au pouvoir de la chefferie de Léré.

Cliché M.G., Avril 2004.

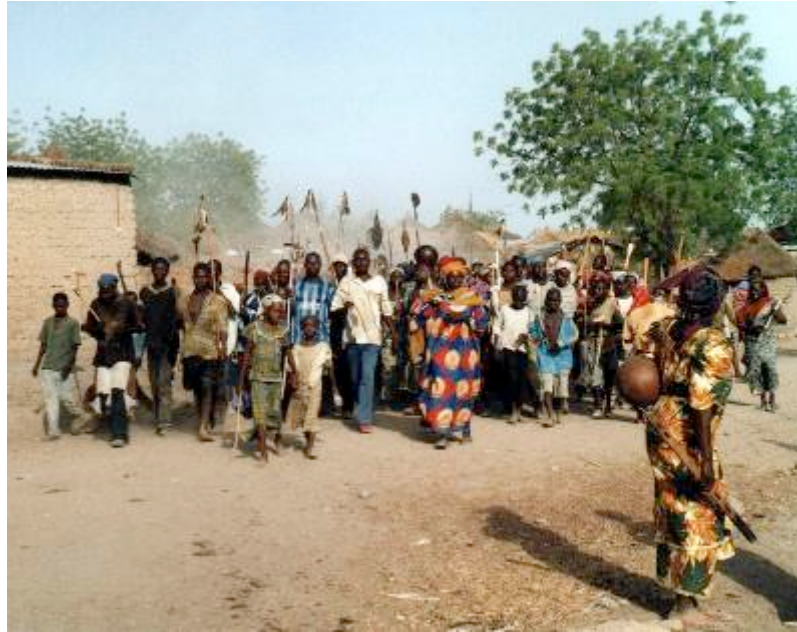
En brousse, les sujets de la cour procèdent aux ablutions des pieds du *Gôn* et donnent la bière de mil (mil, *swôré*), la *yimi*, qui a une âme (*čé-swôré*) et possède aussi un pouvoir rituel aux esprits des lieux et des ancêtres. Et pendant ce temps, les hommes de la cour peuvent dialoguer directement avec le *Gôn*, ainsi que lui faire les griefs qu'ils n'oseraient pas en temps habituel. « En brousse, ce sont les enfants des clans, les chasseurs qui commandent » (W. J. Léré, 24/04/04). Malgré cette information de Wassere Joseph, nous ignorons ce qui se passe en 2004 en brousse et si, comme l'écrit Alfred Adler, le *Gon* est nu ou non²⁷⁹. Mais lui et les autres chasseurs rapportent le fruit de la chasse, la viande qu'il devra distribuer aux chefs des clans, mais il n'a plus le pouvoir du roi.

²⁷⁹ ADLER, A., Opus cité, 1982.



Chasseurs revenus de brousse, cliché M.G., avril 2004.

À la fin de la journée, le gibier, rats des champs, chats sauvages, singes et biches sont déposés dans l'enceinte du palais pour la distribution rituelle aux différents clans. Les épouses du *Gôn* sont conviées à partager le grand repas du soir, clôturant la cérémonie.



Chasseurs et femmes rapportant le gibier, la pintade de brousse en circulant autour du tata, avril 2004.

Ce rite peut être interprété à différents niveaux. Sur un plan religieux, les Moundang « enlèvent des animaux comestibles » et les donnent en échange aux maîtres de la terre, aux « esprits des lieux » et aux « ancêtres », aux chefs du lignage. Lors de la cérémonie, ils remercient la terre de fournir la viande et aussi le principe suprême, « la mère du Ciel », *Maseŋ*. Personne n'est oublié, les « esprits des lieux » les ancêtres, *seri*, la « terre » et *Maseŋ*, Dieu que l'on peut qualifier ainsi à défaut d'avoir un terme féminin en Français. Le rite réitère également le scénario du mythe de fondation de la société moundang, où Damba, le valeureux chasseur donnait de la viande aux clans autochtones, formant une alliance sociale sur le modèle maussien du don et contre-don. Selon l'historien Wassere Joseph, il s'agit bien de rendre hommage à la façon dont la société s'est construite. Car il se trouve qu'à cette occasion, tout comme Damba « prit femmes » au début de la construction de la chefferie, de nouveaux couples se forment. Lorsqu'un homme revient de brousse avec des proies accrochées au bout de sa lance ou encore au ceinturon, autour de sa taille, une jeune femme du village peut lui présenter une jarre remplie de bière de mil. Le signal est clair et il peut alors engager des démarches auprès des parents de cette dernière.

Ce rituel a aussi une autre fonction sociale : pour feu Yangalbé Passiri, professeur d'histoire à Léré, cette chasse permet aussi de connaître, comme un « test », l'état des troupes de la

chefferie. On compte la proportion d'hommes valides en cas de conflit avec des populations voisines. Aujourd'hui, si ce rite ne revêt plus guère cet aspect guerrier, cette manifestation prend la tournure d'une certaine démonstration de forces pour le souverain et la population moundang, exhibant aux « allochtones » voisins sa cohésion interne et en retirant un prestige social et symbolique indéniable.

Conclusion

Ce qui importe de constater, durant cette observation d'un rite qui a lieu en 2004, c'est que, comme les soulignent les participants, « cela n'a rien à voir, ni avec l'islam, ni avec le christianisme ». Nous fûmes particulièrement surprise de ne trouver aucun « emprunt » aux monothéismes, excepté les modèles depuis longtemps venus des Peuls, les *yalla*, avec les griots, les chevaux des rois, et les boubous Haoussa-Peuls importés du Nord du Nigéria. Le rituel dominait l'ensemble de la partie sud de la ville et, malgré la présence des églises et des mosquées, rien ne pouvait témoigner de la présence des autres religions, montrer une fusion et une forme de syncrétisme. Au milieu des participants, des catholiques étaient présents. Mais dans le contenu, aucune analogie ni référence ne fut faite aux religions du livre en présence. Le « syncrétisme de coupure » dont parlait R. Bastide laissait l'espace d'un temps donné l'expression à la « tradition » actualisée, et montrant toute sa vitalité.



Pab Zoumaï, vieil homme non converti, dit « traditionnaliste », au quartier de Zaguéré, Sud de Léré, 2002.

CHAPITRE II

« Notre pharmacie, c'est la brousse ! »

Introduction

« Notre pharmacie, c'est la brousse ! », se plaisent à dire les habitants à Léré où cohabitent différentes formes de médecine, celle utilisée à l'hôpital de la commune, qui s'est largement réapproprié les concepts de la médecine occidentale et celle de la « brousse », en milieu rural. Du recours au tradi-praticien, le *pab-kindanji* à l'hôpital ou encore à la « guérison divine » par l'Esprit Saint et les pratiques de jeûne chez les pentecôtistes, divers cheminements thérapeutiques se profilent, avec quelquefois des formes de réversibilité inédites. Ainsi, contre toute évidente orthodoxie, la filiation des pratiques traditionnelles est-elle parfois récupérée par la chrétienté locale et inversement. « Les esprits des lieux, les *čox yijĩĩ*, en pays moundang, il y en a beaucoup. Une femme était partie au champ, elle avait laissé son enfant à l'ombre d'un arbre. Quand elle est revenue chercher l'enfant, il avait une grosse tête, les jambes minces ! Il s'était fait frapper par les esprits des lieux !!! », explique Kaldang²⁸⁰ professeur de Français au lycée communal. Un homme de M'Bourssou, une localité satellite au Nord du pôle de Léré, serait quant-à-lui devenu « fou » à « cause » des esprits des lieux. Nullement exclu, habillé de lambeaux de vêtements, l'air hirsute, les cheveux et la barbe longue, il gesticule de groupe en groupe. « Lorsque sa maman était enceinte, elle est passée près du *yanné*, le « bois sacré » où sont sacrifiés certaines bêtes aux esprits des lieux... elle a dû traverser, car lorsqu'elle a mis l'enfant au monde, il était fou. Il est comme cela depuis toujours » relate ainsi Alain, descendant de la chefferie du village. Selon la coutume locale, il est en effet interdit à toute *gayang*, littéralement « rentre à la maison », « non initié », femme et enfants, de pénétrer certains lieux réservés aux hommes. Transgresser cet interdit, c'est introduire du désordre social. Les normes intériorisées sont ainsi punies par une confusion

²⁸⁰ Tous les noms ont été modifiés afin de préserver l'intégrité et l'anonymat des personnes qui ont bien voulu témoigner.

psychique, dont hérite l'enfant, selon l'interprétation ethno-psychanalytique de Georges Devereux, fin connaisseur des troubles autres qu'occidentaux²⁸¹.



Yanné ou « bois sacré » à Léré, quartier de *Morpilé*, au sud-ouest de la commune.

« Auparavant, mon père était un *pab-kindani*, un véritable devin. Il consultait avec les cailloux. J'ai repris sa place avec des techniques différentes » (Damashy, devin actuel, Léré, 2007).

Comme de nombreuses populations africaines, les Moundang distinguent les deux espaces de la brousse, *tchoki* et du village, *yaj*. Femmes et enfants se rendent en brousse afin de collecter des médicaments, ramasser des fagots de bois ou encore des herbes pour les palissades de seccos tressés. Comme nous l'avons vu, selon le mythe de fondation de la chefferie, Damba, fils du roi de Guider, (en pays Guidar) aurait scellé une alliance avec les femmes des chefs de clans autochtones, ainsi que les « esprits des lieux », les *čox-yjiř*. Allochtonie et autochtonie s'effectuent selon les termes des lois de l'échange et le don de viande de Damba aux autochtones aura pour contre-don, le « don » des filles des clans en mariage au nouveau souverain. En plus des alliances entre humains, il faut également « gagner » la confiance de la terre, du territoire investi et colonisé et de ses esprits. Aussi, à chaque construction d'un nouveau *pičele*, c'est-à-dire

²⁸¹ DEVEREUX, Georges, *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Gallimard, Paris, 1970.

d'un habitat ou d'une « concession » familiale, les chefs de famille doivent rendre un culte et donner en sacrifice du petit bétail et de la volaille aux *čox yijĩĩ*. Nombreux et mobiles, sujets de nombreux contes et légendes que les Anciens aiment encore raconter aux jeunes générations, les « esprits des lieux » élisent domicile en différents endroits « particuliers », un tronc d'arbre, un cours d'eau ou un marigot, le sommet d'une petite colline, ou encore les *za-suu* ou « chutes Gauthiot », au Nord-est de la commune.

Dans le système de représentation « holiste », générale aux Moundang, tous les pans de la société sont interconnectés les uns aux autres. Aucun fait ne peut être isolé du reste et aucun individu n'est indépendant des siens. C'est aussi vrai pour les événements, dont on recherche la cause, sensible et « mystique » des « actes ». « Il n'y a pas d'acte sans acteur », déclare le professeur de philosophie du lycée N'Garta Tombalbaye, catholique, monogame, fin connaisseur de la philosophie de Démocrite. « Jeune, je ne croyais pas à la sorcellerie. Pour moi, tout n'était que matière, et non « esprit ». J'étais séduit par la pensée marxiste. Aujourd'hui, à mon âge, j'ai vu tant de choses étranges chez nous, que je ne suis plus sûr de rien. La sorcellerie, la divination, tout cela, cela existe. » (S. G. P., Léré, avril 2002). En 1972, Alfred Adler et András Zempleni ont rédigé à quatre mains un ouvrage sur la divination, *Le Bâton de l'Aveugle*. Ils montrent comment les Moundang ordonnent les événements et les éléments sociaux. Au sein du quartier de *Zab-pil-djõnré*, un petit-bois sacré est interdit aux femmes et aux enfants. On dit que cette technique a disparu et que les devins ont abandonné ces croyances pour se définir chrétiens, car la médiumnité suppose d'entrer en contact avec des esprits, ce qui est interdit par les divers courants chrétiens. Pourtant, clandestinement, certains voyants continuent d'officier, comme en témoignent la présence des cailloux dans le bois.

Le *pab-kindani* est d'origine sociale modeste et, selon Alfred Adler et András Zempleni, « la divination n'est en aucune façon une technique d'influence »²⁸². Le dos collé au tronc d'un arbre, le devin dispose les cailloux en cercles « gigognes », figurant les membres d'une parenté. Il est, en principe, aveugle, mais possède de don de « clairvoyance » qui lui permet de trouver l'acteur d'un crime ou l'esprit responsable d'une infortune ou d'un acte de sorcellerie ou encore quel « esprit-

²⁸² ADLER et ZEMPLENI, *Le bâton de l'aveugle*, op. cit., 1972, p. 209.

maladie », comme *Masin cômé*, littéralement « Divinité du soleil » souvent jugé responsable de la jaunisse. Il pose son bâton et dégage des résultats pairs ou impairs sur la table divinatoire de cette géomancie particulière. Il existe deux types de consultation, celles des particuliers, lors d'événements ou de prises de décisions importantes, pour un départ en voyage, la construction d'une maison, la cause et le traitement d'une maladie (*syññ*) et puis celles qui sont effectuées avant les grandes cérémonies à Léré ou dans les villages des alentours, Zalbi, Guémou, M'Bourssou, Zaguéré, Doué. L'officiant, pour gagner les faveurs des esprits mécontents demande au voyant quel animal il doit sacrifier, quelle couleur, de quel village il doit le prélever, afin que son infortune cesse et que les récoltes soient bonnes. Ces consultations peuvent durer plusieurs semaines, tandis qu'une visite au sujet d'une simple maladie peut être élucidée en quelques heures ou quelques jours. Le consultant paye, et effectue des sacrifices au *mōzumri*, les mânes des ancêtres, lorsqu'il s'agit d'une transgression qui a choqué l'un deux, selon les « révélations » du voyant ou encore aux *čax-syñññ*, les génies de lieux. » On voit que dans ce système, les plaignants et consultants sont des êtres humains, et les destinataires des dons et sacrifices des entités supranaturelles, mânes des ancêtres ou esprits des lieux.

a) Destin d'un devin : Ma-Seri

Au cœur du quartier des « traditionnalistes », à Zaguérée, au sud de la ville de la Léré, une femme médium ²⁸³ continue d'effectuer la divination, sous une pratique et sous une forme innovante, tranchant avec la pratique divinatoire du *Kindani*, le « bâton de l'aveugle ».

Assise sur un petit morceau de natte, avec arêtes de poisson et différentes herbes sur le sol, elle accueille « l'étranger » avec chaleur. Elle ne porte pas de « foulard de tête », elle a les cheveux blancs, courts, sans tresse et n'a qu'un pagne, à hauteur de la moitié de la poitrine. Elle fut d'abord évangélique et ensuite catholique. Par la suite, ayant dû devenir tradi-praticienne, elle fut excommuniée. Le dimanche, elle ne « pratique » donc plus, c'est-à-dire qu'elle ne se rend plus à la messe, même si elle dit être « restée chrétienne ». Elle reste seule, prie Dieu, *Masin*, bien à

²⁸³ À la demande de certains Moundang qui la consultent, nous ne dévoilerons pas son nom.

l'ombre, dans sa case. Pourquoi et comment une chrétienne convertie est redevenue devineresse, chamane qui entre en transe lors des consultations ?

Tout commença un matin. Un évènement étrange est survenu lors d'une sortie hors du village : « Je suis partie en brousse chercher des fagots de bois. Après avoir été hantée par les *cox-synri*, j'errais partout. Je me suis rendue à l'hôpital de Léré, je suis allée consulter plusieurs *pa-kindani*, en vain. Ensuite, j'ai erré ça et là. Les envoyés de *Masen* m'ont encore prise. J'étais nue en brousse, sous une pluie battante. Les *čox syñri* m'ont attachée par terre en me disant que je devais d'abord souffrir avant de connaître leurs secrets. Ensuite, les esprits m'ont montré les plantes, les remèdes et m'ont interdit de manger du piment, de boire et manger du sang, même cuit et de manger du porc... Ils m'ont dit que ma mission était de soigner les gens », relate-t-elle.

De très nombreux catholiques se rendent chez elle, mais elle confirme que les Protestants évitent de la fréquenter, ou le font, mais en « cachette ». Elle sait parfaitement exécuter les sacrifices aux *mōzumri*, les ancêtres, ainsi qu'aux « esprits maladies ». « Là, je suis tombée sur les « Diables », les *čox syñri*. J'avais pénétré un endroit que je ne devais pas côtoyer. Comme ils étaient très en colère, ils lui ont demandé et ordonné de transmettre leurs conseils. »

Ce sont les *čox syñri* qui l'ont rendue malade. (*syñ* = maladie et aussi esprit). Elle serait alors tombée... Complètement « désorientée », ne pouvant plus dormir, ni le jour, ni la nuit... Enfin, afin qu'elle s'acquitte de cette transgression, avoir marché dans un endroit sacré en brousse, alors qu'elle est une *gayang*, une femme et non initiée. Selon elle, les esprits des lieux lui auraient ordonné de l'écouter et de transmettre aux hommes, aux villageois leurs conseils et leurs médicaments.

b) De la possession par les esprits des lieux

Les *čox syñri* sont les « maîtres de la brousse », les « génies de lieux » qui sont aux clans ce que la terre est au village, des « alliés » qu'il convient de respecter. Ils sont les « véritables » maîtres de la terre et du territoire moundang, sur lequel les Moundang se sont installés. Dans l'esprit des Moundang, le « village » *yang*, indiquant le domaine domestique et apprivoisé par les être humains, appartient au domaine « féminin » et la « brousse », *tchoki*, « sauvage et dangereuse » est masculine. Si la devineresse dit avoir été « attrapée » et battue, elle explique que sa confusion

provisoire, d'autres dirait son épisode de « folie », a été soignée par l'apprentissage de techniques thérapeutiques. De « malade », elle est devenue « guérisseuse ». Claude Lévi-Strauss²⁸⁴ évoquait le cas du chamane et de sa « folie » dont la transe initiatique permet de sortir afin de devenir guérisseur. Il avait comparé la transe du chamane à la cure psychanalytique où un « voyage spirituel et onirique » permet de subir une « abréaction », c'est-à-dire de revivre un épisode traumatique, « refoulé » selon les termes psychanalytiques. Que sont les esprits des lieux et autres esprits intermédiaires ? Les Moundang gagent aussi sur l'existence de divinités intermédiaires²⁸⁵, le « Dieu de la pluie », *Masèŋ Bamé* (*Bamé* et Eléphant = pluie, *Masèŋ*, Divinité ou Dieu) qui peuvent parfois être responsables d'une maladie et sont donc, dans certaines circonstances également nommées « esprits-maladie ». Par ailleurs, pour « appeler » la pluie, le prêtre du palais rend des cultes en cas de trop grande sécheresse. Dans le lieu de Kabi (*ka* = près de, *bii* = l'eau, le lac), un couple de « pierres de pluie », des silex aux formes complémentaires, considérés comme mâles et femelles, sont enterrés et utilisés pour demander aux esprits la fécondité pour les femmes et la fertilité de la terre. « Ces dieux se déplacent en couple. Parfois, prenant leur appui dans les pierres, celles-ci se déplacent d'elles-mêmes. Aussi, les enfants malades peuvent donner en offrande des petites arachides, un peu de mil ou des haricots en guise de cadeaux dans unealebasse blanche déposée devant le petit autel du couple de pierres. Alors, le prêtre soulève laalebasse et effectue ses incantations en évoquant le nom de *Masèŋ-Bamé*, au Ciel » (K. R. Léré, 22.04.2004.). On peut supposer que c'est peut-être le Dieu du Ciel, qui prend la fonction de dieu de la pluie, selon les circonstances. Selon l'anthropologue Marc Augé les « dieux objets » sont souvent doubles et ambivalents, possédant un pouvoir « énergétique » ambivalent, à la fois causes et solutions au mal, à la maladie²⁸⁶. Il estime, d'après son expérience au Togo, que ces objets que

²⁸⁴ LEVI-STRAUSS, C., *Anthropologie structurale*, Plon, Paris, 1958.

²⁸⁵ Le panthéon Moundang pourrait être comparé, dans ses analogies et écarts différentiels à celui des Yoruba, où le Dieu suprême, *Oludumaré* est secondé par une myriade d'*Orisha*, de *Shango*, le Dieu de la justice et du tonnerre, à *Oshussí*, la divinité des forêts et de la médecine, en passant par *Yemaja*, déesse de la fécondité et des mers. Toutefois, les Moundang gagent dans l'existence de divinités et d'esprits-maladies, bien différents des *Orisha*. Mais si chez les Yoruba, ces figures ont été déportées et transformées dans le nouveau monde au contact des autres religions, les Moundang en exil au Nigéria n'ont pas (encore) fait voyager leurs entités. Pour une connaissance approfondie des *Orisha* et de la religion yoruba au Nigéria et des cultes syncrétistes du Candomblé et de l'Umbanda au Brésil, voire Pierre Verger (2002) Roger Bastide (1960) et aujourd'hui aux États-Unis, en Caroline du Sud, voir Stefania Capone (2006).

²⁸⁶ AUGÉ, M., Opus cité, 2003 p. 78.

les hommes manipulent ont fonction de maîtriser les événements dans un monde « où nulle surnature ne se distingue radicalement de l'humanité »²⁸⁷.

Dans le cas présent, *Ma-seri*, femme-devin reçoit des « coups » et est « battue ». Il est probable que les « esprits des lieux » soient des « hommes » déguisés qui n'ont pas apprécié qu'une femme se rende dans un endroit interdit, peut-être trop près d'une cabane de masques et qu'ils ont décidé de l'initier à la pharmacopée traditionnelle. En relatant le cas de Quesalid, un jeune incrédule devenu chamane malgré lui chez les siens, les Kwakiutl au Canada, Claude Lévi-Strauss²⁸⁸ considère aussi qu'il ne faut pas oublier le processus de suggestion individuel et collectif qu'un ensemble de pratiques et techniques partagées par la société produit et induit. Quesalid qui ne croyait pas à la sorcellerie, ni à la magie, à force d'être sollicité pour guérir, finit par se laisser prendre au jeu de la croyance collective et au pouvoir que lui confère ses techniques, parce justement « les régimes de croyances partagées », selon l'expression de Michel Foucault pour désigner un système de pensées collectif qui est approprié par un groupe et fait sens pour lui, comme par exemple la psychanalyse, prête des ressources et pratiques efficaces. La devineresse vit une expérience qui a quelques similitudes avec l'expérience chamanique, mais est-elle chamane ?

Selon les définitions du chamanisme, le guérisseur dialogue en rêve avec des esprits ancestraux. Il « voyage » de manière onirique et apprend grâce à des « visions » les techniques de soins à apporter à ses congénères. Ici, l'épisode de « possession non organisée », puis de « transe aménagée » permet à une femme malade de devenir médecin.

Lorsque cette femme effectue sa consultation, elle ne rêve pas, elle se met doucement et volontairement en transe, par voie ascendante et consulte les entités. Elle « appelle » ses alliés spirituels qui ont les noms des « esprits-maladies », *Masin-Bamé*, *Masin-Comé*, etc, en remuant légèrement la tête en avant et en lançant des pailles sur le sol, traçant des traits, dont la signification est encore mystérieuse et nécessite d'autres recherches. Mais toutefois, nous croyons avoir compris que si la paille tombe sur le côté gauche, c'est « oui » et l'inverse. Aussi, la maladie

²⁸⁷ AUGÉ, M., Opus cité, 2003, p. 79.

²⁸⁸ LEVI-STRAUSS, C., Op. Cit., 1958, p. 200-201.

du consultant, ici, un homme qui souffrait de la jaunisse sera diagnostiquée, par un processus de « médiumnité » : c'est *masin-comé*, la divinité du soleil qui « donne » cette maladie. Elle a pu aussi regarder les yeux du patient, les gonflements du ventre et ainsi, grâce à la reconnaissance de ces symptômes physiques, « matériels », effectuer son diagnostic.

Ce que nous retiendrons ici n'est pas tant l'efficacité du rite - il l'est pour le consultant qui a mis des mots et des « esprits » sur ses maux et qui repart avec une cause et un traitement à suivre – mais la manière dont une transgression sociale, c'est-à-dire marcher dans la brousse alors qu'on est femme, est transformée par la matrice moundang, au sein d'un cadre initiatique : de « coupable », donc « hors la loi », elle devient « guérisseuse » et acquiert une place sociale légitime, voire un pouvoir particulier légitime et reconnu par certains dans le champ concurrentiel de différentes techniques de soins chez les Moundang. Selon elle, ce sont des esprits de Dieu, des « anges ». Ils sont un peu comme des hommes, leur ressemblent un peu. « Ce n'est pas les esprits des ancêtres, mais je ne peux pas tout raconter. » (*Ma-Seri*, 10 août 2007)

Gerrie ter Haar souligne qu'« En Occident, la possession par les esprits est généralement perçue comme une expérience involontaire, néfaste, qu'il faut à tout prix chercher à éviter. Dans le langage courant cette attitude négative s'exprime dans les qualificatifs utilisés pour désigner ceux qui sont « possédés » : ils sont en état d'hystérie, se comportent de façon insensée, ont en général perdu la tête. De façon métaphorique, les troubles mentaux ressentis peuvent être attribués à un mauvais esprit ou au Diable »²⁸⁹. Ici, c'est très différent. J.P. Olivier de Sardan²⁹⁰ explique que les cultes de possession des Songhay-Zarma du Niger ne sont pas uniquement thérapeutiques : ils appartiennent à un contexte plus complexe, à la fois historique et symbolique, une « architecture de l'invisible » selon l'expression de Michel Cartry²⁹¹. Les rituels d'affliction,

²⁸⁹ TER HAAR, Gerrie, *L'Afrique et le monde des esprits, le ministère de Guérison de Monseigneur Milinguo, Archevêque de Zambie*, 1996 Karthala, p. 172.

²⁹⁰ OLIVIER DE SARDAN, Jean-Pierre, *Possession, affliction et folie : les ruses de la thérapisation*, in *L'Homme*, Année 1994, Vol. 34, Numéro 131 pp.7-27.

²⁹¹ CARRY, Michel, DURAND, Jean-Louis, KOCH PIETTRE, Renée, *Architecturer l'invisible. Autels, ligatures, écritures*, Turnhout, Brepols, (BEHE, sciences religieuses, 138), 2009.

trop souvent considérés sous leur seule dimension thérapeutique, ont une dimension religieuse. Pour cette femme qui a « commis une erreur » dans le système rituel en pénétrant un territoire interdit, les dimensions sociales et symboliques sont à prendre en compte, suivant la logique locale de division des sexes.

Par ailleurs, des chercheurs comme Roger Bastide, Gilbert Rouget, Pierre Verger, Andrés Zempleni et d'autres, ont montré la portée sociale et individuelle de la possession, ou transe ritualisée. Notre exemple montre que c'est pour les Moundang une chose admise, voire commune, qui participe d'un processus qu'il convient d'accepter et de domestiquer rituellement. Cette femme devin est pour certains une voyante, un esprit supérieur qui aide les autres, en aucun cas, une « folle » qu'il conviendrait d'exclure ou d'exorciser... excepté (officiellement) pour les Chrétiens Evangéliques et surtout Pentecôtistes. Pourquoi ? Les pasteurs estiment que « cela met les gens en conflit ». Est-ce la divination qui met en conflit ? Ou bien révèle-t-elle plutôt des conflits sociaux réels ? En outre, le pouvoir de guérir ne constitue-t-il pas un enjeu crucial pour les Eglises ?

c) Damashi, guérisseur « par le rêve »



Traversons à pirogue les eaux du Lac de Léré pour nous rendre vers le sud. Nous avons eu l'occasion de rencontrer les trois devins qui officient à Léré : *Ma-Seri*, Damachi et *Zahsyin*, le guérisseur d'origine guidar, marié à deux femmes moundang et pratiquant lui aussi des consultations si réputée qu'elles sont connues et renommées au-delà des frontières du Mayo-Kebbi.



Vue sur le Lac de Léré, depuis le village de Doué, août 2007.

Sur les flancs de la colline de Doué, après six bonnes heures de vélo sur les pistes en brousse, nous arrivons avec Marc, professeur de Mathématiques, catholique marié à une luthérienne. Marc est héritier de la chefferie de M'Bourssou, un village au nord de Léré, près de la frontière camerounaise et souhaite consulter *Damashi* « né un dimanche », l'un des deux devins de Doué, le petit village qui fait front à Léré de l'autre côté du Lac pour lui soumettre son dilemme. *Damashi* possède une concession de vaste taille et une dizaine de personnes patientent sur des troncs d'arbre allongés. Le devin nous fait entrer après trois bonnes heures d'attente dans une case à la forme conique, semblable à celle des Mousgoum des bords du Logone. Un portrait photographique de son père, ancien *kindani* traditionnel, dans une cadre en bois, une peau de boa, des cornes de rhinocéros, des amulettes et des armes de guerres sont accrochés derrière son siège en bois ornant les parois de tout venant.

Le dilemme de Marc : entre enseignement et politique locale

Marc lui explique brièvement le choix qui lui pose un problème de conscience. Enseignant-vacataire au collège Kârdal, il souhaiterait devenir professeur titulaire au Lycée Tombalbaye. Descendant, en tant qu'aîné du fils aîné du *Gon* de M'Bourssou, il est, malgré sa volonté, appelé à devenir *Gon*, car son père, aveugle de naissance n'a pu reprendre la chefferie. Ayant été un bon élève, il a donc pu devenir professeur, mais il ne parvient pas à accéder au titre de titulaire au sein de son établissement et aimerait progresser dans sa hiérarchie, afin de mieux nourrir sa famille. Il ne désire pas être « chef » et homme politique, même à un niveau local, car il sait pertinemment que ses prérogatives l'empêcheront d'assouvir sa soif de connaissance. Par ailleurs, il aimerait reprendre des études, à côté de son enseignement en mathématiques et devenir sociologue. Fin connaisseur de la culture et du fonctionnement social de sa société, Damashi connaît par ailleurs la famille de Marc. Le devin lui dit de revenir deux jours plus tard, qu'il doit dormir et rêver pour lui révéler les causes de son blocage. Nous revenons le surlendemain.

Le devin déclare : « C'est ton oncle qui est jaloux de toi. Il empêche ton évolution. » Marc conclut : « Il empêche ma réussite. » Les termes de réussite sont révélateurs : ils désignent la réussite relative à une autre direction offerte vis-à-vis de sa condition dans la tutelle clanique. Mais les injonctions à la règle de ses oncles paternels le rappellent sans cesse vers son univers d'appartenance :

« Marc doit devenir notre chef, son oncle actuel est incompetent : il va vers les femmes, court les plus jeunes, s'adonne à la boisson. Il est sans cesse ivre, c'est une honte pour notre chefferie ! » explique un « sujet » de la cour du *Gon* de M'Bourssou (Bourssou, juillet 2007).

Ce chef-là ne permet donc plus de maintenir une saine représentation sociale du groupe, un équilibre social, politique et symbolique, dont le chef se doit d'être le garant, plus prestigieux que les autres. Et ce capital symbolique dépend des actes de sa conduite. Cependant, Estelle, l'épouse luthérienne de Marc refuse catégoriquement qu'il soit chef, car il sera aussi obligé d'être polygame, l'une des conditions *sine qua non* à son intronisation à la chefferie de M'Bourssou. Il entre donc dans un système d'injonctions et de prescriptions antagonistes de conduites normées

par ses deux univers d'appartenance différents : l'église catholique et luthérienne et l'univers social de la chefferie. Des interstices de fuite et d'innovation s'offrent à lui et il compose avec les « moyens du bord » selon les logiques d'un bricolage et d'un syncrétisme de coupure, en alternant ses tentatives de recherches de solution.

Visions oniriques

Aussi, afin de trouver des clés pour sortir de son impasse, il recourt de nouveau aux techniques traditionnelles magico-religieuses et se rend en toute discrétion chez le devin, nous prenant comme prétexte à cette excursion « ethnographique ». (Plus nous restons parmi les Moundang, plus nous comprenons que tous les adultes chrétiens et musulmans sont déjà allés consulter au moins une fois les devins.) Damashi n'utilise plus les pierres et le bâton traditionnel du voyant de son père aveugle. Il « voit » en rêve les causes, conséquences et surtout les solutions aux problèmes. Ainsi peut-il aisément proposer une grille de lecture intelligible à Marc. « C'est ton oncle qui est jaloux » sachant que le terme jaloux, *marsanne* en Moundang, est l'une des causes principales souvent évoquée en cas de conflits d'intérêt. Il implique une relation de rivalité, mais n'est en réalité qu'une assignation morale aux injonctions de cet oncle, lui-même mu par la pression de faire réussir sa communauté. L'explication du devin, cette « convocation thérapeutique du sacré », comme le nomme Raymond Massé dans son analyse du mouvement des Adventistes du Septième Jour²⁹², satisfait Marc qui retrouve un sens dans le chemin labyrinthique des prescriptions de sa communauté.

L'oncle désirant que Marc soit promu chef l'explique par le désir de réussite de sa communauté, qu'il sent en danger de déclin, d'un point de vue financier, le *Gon* actuel dépensant pour les « femmes et la boisson » et morale, voire politique : un tel chef ne permet plus de faire respecter l'ensemble de ses sujets. Le holisme de la communauté moundang répond donc à une nécessité de la survie à la fois physique et symbolique du groupe. Mais ici, c'est la « jalousie », qui est mise en cause. Pourquoi ? Terme récurrent dans les logiques explicatives des catégories indigènes, elle n'est pas uniquement d'ordre « matérielle ». Certes, elle conduit à des techniques de

²⁹² MASSE, Raymond, *Les Adventistes du Septième Jour aux Antilles françaises, Anthropologie d'une espérance millénariste*, Editions de Montréal, 1978.

camouflage et de dissimulation de ses biens matériels et aussi à la nécessité du mensonge, garant de la protection des désirs individuels. Marc se tait et n'évoque ici que son désir de progresser « intellectuellement » dans le système éducatif et d'échapper à son « devoir » de reprendre la chefferie, comme si d'ailleurs, ce devoir était davantage une charge et un fardeau qu'un véritable privilège.

Instruit à l'école nationale, de culture catholique, il aspire à une autre conduite, tout en ne reniant pas ces devoirs familiaux. « La grande réalisation des religions éthiques, et surtout des sectes éthiques et ascétiques du protestantisme, fut de rompre le lien de parenté et de poser la supériorité de la communauté fondée sur la croyance et sur une conduite de vie éthique par rapport à la communauté de sang, y compris en particulier par rapport à la famille »²⁹³. Ce qu'explique le sociologue Max Weber vaut partiellement pour comprendre le cas de Marc, qui ne souhaite toutefois pas « rompre » complètement avec sa famille et se situe plus dans un entre-deux difficile à gérer. Se devant d'être fidèle à sa femme luthérienne, c'est-à-dire monogame, aussi bien par les liens de parenté, que par sa fidélité au christianisme, il se voit entrer dans des conflits de désirs sociaux, dont il est le produit mais aussi l'agent. Sa capacité d'improvisation reste toutefois assez limitée. Marc, malgré son devoir de reprendre la chefferie, refusera, préférant suivre des études de sociologie à N'Djaména.

Au-delà de la véracité des dons de voyance de Damashi, cette histoire révèle surtout le sentiment d'être la victime d'un « système » qui le « dépasse », un terme très usité au Tchad et au Cameroun. Dans un soupir, Marc chuchote : « Il faut l'avouer, parfois, je suis dépassé par mes devoirs envers chacun, je me sens comme écartelé ». La tension actuelle individuelle et collective qui découle de la rencontre entre le christianisme et ses corollaires, la réussite sociale hors/du, avec/le groupe, la fidélité à l'église et au groupement communautaire conduit à une fidélité à soi-même, dans la survie et les tentatives parfois avortées de trouver des solutions sociales par un recours à la magie et la divination. Cette pratique, considérée comme occulte par les Chrétiens, est-elle uniquement fréquentée par les catholiques considérés comme les plus « laxistes », c'est-à-dire les plus « syncrétistes » du champ religieux local ?

²⁹³ WEBER, M., Opus cité, 1996, p. 393.

« Le seul problème, c'est que notre médecine n'est pas dosée, alors que vos cachets, là, on les compte. Mais elle est très efficace, en réalité. » (Ma-Leere, suite à un débat sur la disparition des rites thérapeutiques de possession des femmes).

d) Divination et Eglises

Si les catholiques ont tendance à ne pas combattre frontalement les tradi-praticiens, dont certains estiment qu'ils sont efficaces et utiles, les Luthériens officiellement les dénigrent, lors des cultes. « Qui est allé voir le guérisseur ? Personne ne répond ? Quelle confession ! », gronde lors du culte le pasteur de l'Eglise Fraternelle Luthérienne qui ne se fait aucune illusion. Du côté des adeptes, même si la plupart d'entre-eux nie fréquenter les « guérisseurs », les choses ne sont pas si simples. « Ils disent la vérité. Un jour, mon épouse a consulté un devin : il lui a prédit qu'elle aurait un garçon, une fille, un garçon, une fille, exactement ce que nous avons eu » (Jacob, fils de catéchiste luthérien, luthérien, Léré, 16.06.07). Son épouse, Victoire avait eu les trompes bouchées et était donc allée en premier lieu à l'hôpital de Léré. Sans succès. C'est après une consultation chez un devin du village de Zaguérée, le village d'origine de Jacob qu'elle avait pu mettre au monde ses trois enfants. Contrairement aux pentecôtistes et aux évangéliques, les luthériens et catholiques ne recourent pas à la « guérison divine » et même en cas d'extrême nécessité n'appellent pas l'Esprit Saint à leur secours.

Catholiques et luthériens considèrent « officiellement » que la médecine moundang est « arriérée » et dangereuse, tout en y recourant de temps en temps « officieusement ». La véritable question est la suivante : pourquoi font-ils encore confiance à ces techniques ? Parce qu'ils ne nient pas l'existence des génies des lieux ou des esprits maladies qui possèdent les individus en brousse ou au village. Leur vision du corps humain reste « holiste » : « Dans les sociétés traditionnelles, le corps ne se distingue pas de la personne. Les matières premières qui composent l'épaisseur de l'homme sont les mêmes qui donnent sa consistance au cosmos, à la nature. Entre l'homme, le monde et les autres, une même étoffe règne avec des motifs et des couleurs différentes qui ne modifient en rien la trame commune »²⁹⁴. Les « âmes » et les esprits circulent et

²⁹⁴ LEBRETON, David, *Anthropologie du corps et modernité*, P.U.F., Paris, 2005, p. 8.

prennent possession des corps et seuls nos médiums sont capables de les détecter », explique un luthérien. « C'est pour cela que nous nous protégeons aussi avec l'esprit du Christ, il est plus fort. Mais parfois, cela ne suffit pas, alors, on va consulter. » (Emmanuel, Luthérien, Léré, 13.06.07)

« Regarde ! Ce sont tes frères Blancs et leurs missions qui ont mis du péché partout et maintenant, il ne reste plus rien ! Adieu le collègue des femmes possédées, pourtant si efficaces. Ce n'est pas parce que nos racines et nos plantes ne sont pas dosées comme vos cachets, qu'elles ne sont pas efficaces ! » (*Ma-Leere*, Léré, juillet 2007). En langue moundang, le péché a été traduit par les missionnaires luthériens par *fan bee*, ce qui signifie littéralement la « faute, la chose mauvaise ou méchante » « ... le conflit entre médecins et guérisseurs est d'abord un conflit de légitimité. Il oppose le savoir élaboré par la « culture savante », incarnée par les instances universitaires et académiques, aux connaissances mises à jour par les guérisseurs traditionnels qui sont moins formalisables », explique David Lebreton²⁹⁵. La médecine moundang des *pah-kindatji* n'est donc pas dosée, elle utilise beaucoup la parole, fait intervenir les esprits, tandis qu'à l'hôpital qui fut construit par l'administration coloniale française, et si depuis certains partenariats sont mis en place, la médecine occidentale est issue de la culture écrite, de la raison graphique. Par ailleurs, il ne faut pas oublier que les Eglises condamnent fermement le « contact » avec les esprits, la possession et autres remèdes thérapeutiques issus de la « pharmacie de la brousse », comme disent les Moundang. Cette vision manichéenne où des techniques thérapeutiques sont accolées à des « choses mauvaises » et au « péché » biblique n'est pas seulement évoquée par les catholiques et luthériens qui, même si se défendent d'y recourir, les rejettent. Les pentecôtistes de la Communauté Missionnaire Chrétienne Internationales vont encore plus loin.

Conclusion

Ces divers exemples évoquant des consultations thérapeutiques et les discours qui leurs sont liés montrent des perceptions, en lien avec les forces de l'invisible, les génies des lieux, les *čox syĩnrĩ*, ou les esprits des ancêtres, les *mōzũmri*, symboles et gardiens des normes sociales qui

²⁹⁵ LEBRETON, D., Opus cité, 2005, p. 183.

constituent la production, l'homogénéité du groupe, plus ou moins, selon les circonstances, en voie de fragmentation et de rééquilibrage. Ces altérités spirituelles, bornes fondatrices de normes sociales révèlent ainsi comment la maladie est souvent le symptôme d'un conflit plus large, étendu à des querelles familiales, des inégalités sociales ou économiques. Plus largement dans ce contexte de semi-ruralité, elle révèle également la tension des rapports de force qui surgissent lors de mutations sociale, politique, économique et aussi religieuse. De la « royauté sacrée » au pluralisme des divers monothéismes, catholicisme, protestantisme, pentecôtisme ou églises para-bibliques comme les Adventistes, du clan à la communauté spirituelle, nous comprenons que dans cette société précise, la maladie ne peut jamais être dissociée de son aspect religieux et que parfois, comme nous allons le voir maintenant, le mal-être peut être aussi la conséquence d'un acte de ... sorcellerie.

CHAPITRE III

« La sorcellerie ? Ça existe ! ... Mais je n'y crois pas ! » :

Des mangeurs d'âme aux techniques « zombistes » en pays moundang

Introduction

Dans ce chapitre, il est question des changements concernant la sorcellerie chez des Moundang, dans la ville de Léré. Du *saã*, les techniques des « mangeurs d'âme », au *saãñ*, une pratique d'exploitation des corps et des âmes d'autrui à des fins productivistes, toute une panoplie « d'armes mystiques » se profile et s'entrecroise dans un contexte de changements sociaux rapides. Pour se protéger de ce qu'ils nomment les « forces de l'invisible », les Moundang adoptent de nouvelles techniques de « blindage », pour eux et leurs enfants, premières « victimes » d'attaques de sorcellerie. Techniques magiques et zoomorphisme se font la part belle chez les villageois, de la cour du *Gõñ*, le chef traditionnel, aux différents quartiers, qui malgré la conversion à l'islam et au christianisme continuent de « croire », c'est-à-dire de « prêter gage » à ces pratiques. Loin de chasser ces représentations individuelles et collectives, souvent jugées comme « archaïques », « primitives » ou encore comme des « superstitions » par le regard scolastique, le christianisme, avec l'introduction de la figure du Diable et de Jésus Christ, participe pleinement au renouveau du « système sorcellaire ». Dans ce contexte, les différentes institutions ecclésiales deviennent révélatrices de ces pratiques, grâce aux techniques d'aveu et à des confessions de « sorciers » présumés. Des blindages traditionnels effectués par les tradi-praticiens, l'église devient un refuge en même temps que la figure christique, le « super blindage ». De Claude Lévi-Strauss, Peter Geschiere, Paul Veyne, Jeanne Favret-Saada, à Joseph Tonda et Gilles Deleuze, ces matériaux de terrain donnent l'occasion de revisiter les différents paradigmes des « justices de l'invisible », selon la judicieuse expression de Raymond Verdier²⁹⁶.

²⁹⁶ Titre d'une conférence donnée à la *Société des Africanistes* en janvier 2010.

A. « Ca existe... mais je n'y crois pas. »

« La sorcellerie, ça existe, mais je n'y crois pas ! » Cette expression entendue à maintes reprises dans le champ religieux moundang chrétien pose d'emblée un paradoxe récurrent en Afrique contemporaine. À ce propos, l'helléniste Paul Veyne posait une question en ces termes : « Comment peut-on croire à moitié ou croire à des choses contradictoires ? »²⁹⁷ Il évoquait la question du « croire sur parole », ou du « croire par expérience ». Et se demandait : « Qu'avons-nous dans l'esprit lorsque nous croyons à la fois à des choses contradictoires, comme nous le faisons constamment en politique ou au sujet de la psychanalyse ? »²⁹⁸ Selon son interprétation, toute croyance est une « vérité » construite sociologiquement et surtout historiquement, comme un énoncé et un discours ordonné. « Il a fallu reconnaître qu'au lieu de parler de croyances, on devait bel et bien parler de vérités. Et que les vérités étaient elles-mêmes des imaginations. Nous ne nous faisons pas une fausse idée des choses : c'est la vérité des choses qui, à travers les siècles, est drôlement constituée. Loin d'être l'expérience réaliste la plus simple, la vérité est la plus historique de toutes »²⁹⁹. Ceci ne signifie pas pour autant qu'il n'y ait pas de faits empiriques, mais que certaines « vérités » sont plus ou moins mises en valeur, selon les contextes. Selon lui, les « régimes de croyances partagées » qu'évoque pour d'autres objets le philosophe Michel Foucault et les « formations discursives » avec pour unité élémentaire des « énoncés »³⁰⁰ sont construits « historiquement » comme des « vérités ». Ils sont ainsi des paradigmes critiques qui valent un temps, avant d'être remplacés par de nouveaux systèmes théoriques.

En langue moundang, « douter » se dit *'i be zāh*, signifiant littéralement « ne pas croire ». Le terme « croire » est traduit par *'ngni, 'ng be*, équivalant au verbe français « accepter ». Le mot « croire » équivaut donc à « accepter » une vérité comme admise, légitime et parfois efficace.

²⁹⁷ VEYNE, Paul, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ? Essai sur l'imagination constituante*, Editions du Seuil, Paris, 1983, p. 11.

²⁹⁸ VEYNE, P. Op. cit., 1983, p. 14.

²⁹⁹ VEYNE, P., Op. cit., 1983, p. 11.

³⁰⁰ FOUCAULT, M., Op. cit., 1969, p. 111.

Dans ce contexte, la théorie émique, c'est-à-dire « indigène » et locale moundang de la « sorcellerie », le *saã*, la technique des « mangeurs d'âmes » constitue un « discours », un ensemble de « choses dites » dont il conviendrait de décrypter les « archives » pour en faire l'« archéologie »³⁰¹. Toutefois, ici, à défaut de retracer tout l'historique des techniques de sorcellerie, on peut se demander comment la sorcellerie moundang continue-t-elle de demeurer, sous le signe de la « modernité » africaine et de la « postcolonie »³⁰², un « régime de vérité » fruit d'une culture et religion spécifique et en même temps qu'un ensemble de pratiques auxquelles on prête gage ?

Après un tour d'horizon des différentes conceptions scolastiques de la sorcellerie en Afrique, nous montrerons qu'au Tchad, les concepts et pratiques de sorcellerie dans la « tradition » *ṣah yinjɪɪ*, « ceux qui pratiquent les sacrifices » et croient aux « esprits », plus couramment nommés localement les « traditionalistes », et l'imaginaire (*saã*, *saãŋ*, *ṣah sunni*, et *ṣa kefi*) de la « modernité » dite *fan ma fuu*, la « chose nouvelle » se conjuguent habilement, n'allant pas l'une sans l'autre, dans une dialectique presque « nécessaire », et que loin de disparaître, magie et sorcellerie sont constitutives du champ chrétien en devenir et également... en expansion.

Lors de son étude chez les Azandé au sud Soudan, l'anthropologue britannique E. Evans-Pritchard³⁰³ a effectué une distinction devenue classique. Dès le début de ses enquêtes de terrain, il remarquait qu'un mot revenait inlassablement : le *mangu*, le « principe de sorcellerie inné » un terme ambivalent qui émanait toujours des interprétations locales. Lorsque des crises récurrentes apparaissaient, comme la perte successive de bétails, ou la mort de plusieurs membres au sein d'une même parenté, les Azandé recourraient à l'interprétation sorcellaire et disaient, « c'est le *mangu* ». Il distingua donc deux principes : la *witchcraft* et la *sorcery*, la sorcellerie volontaire et la magie. Mais il estimait que « La sorcellerie est un crime imaginaire car il est impossible. Un sorcier ne peut accomplir ce qu'il est supposé faire et n'a pas, en fait, d'existence réelle »³⁰⁴. Au sud-est du

³⁰¹ FOUCAULT, M., Op. cit. 1969.

³⁰² MBEMBE, A., Op. cit. 1992.

³⁰³ EVANS-PRITCHARD, Edward Evans, *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandés*, Editions Gallimard, Paris, 1972.

³⁰⁴ EVANS-PRITCHARD, E. E., 1937, p. 418, cité par GESCHIERE, 2001, p. 645.

Cameroun, le prêtre jésuite Eric de Rosny admet quant-à-lui, initié comme Nganga à Douala, « guérisseur traditionnel », la véracité de la sorcellerie. Mythe ou réalité ? Pratique avérée ou théorie locale du malheur et du désespoir ? Il semble qu'il faille dans ces conceptions binaires écarter tout dualisme grossier. L'interrogation de Roberte Hamayon, « Esprit es-tu encore là ? »³⁰⁵ questionne l'oscillation subtile entre foi et doute, croyance et scepticisme, tout comme le « Je sais bien, mais quand même » d'Octave Mannoni, où le psychanalyste explique comment le déni de réalité peut subsister, malgré les preuves « tangibles » apportées par l'expérience³⁰⁶.

a) Les Moundang : les « plus grands féticheurs du Tchad »

La sorcellerie, l'envers du décor et le monde diurne ne font pas défaut chez les Moundang considérés par les autres populations, N'Gambaye, Toupouri, Sara ou encore, Zaghawa comme les plus « grands fétichistes du Tchad ». Comme nous l'avons déjà annoncé, pour rendre intelligible la complexité locale dans la commune de Léré, nous suivons une méthode inductive et partons de faits et matériaux recueillis sur le terrain, afin de questionner certains paradigmes contemporains. Ici, il ne s'agira évidemment pas de démontrer si oui ou non la sorcellerie existe réellement, mais bien d'exposer des pratiques considérées comme telles par la théorie locale moundang et de saisir leur lien avec l'influence du christianisme. Dans un premier temps, nous montrerons que la sorcellerie, comme le dispositif de la royauté sacrée au sein de laquelle elle agit, possède une histoire et une généalogie. De quelles techniques employées s'agit-il ? Quelle est leur diversité ? Par la suite, nous verrons que la sorcellerie ou l'anthropophagie symbolique des sorciers « mangeurs d'âmes » s'accompagnent d'autres phénomènes, comme les bâtons magiques de la nuit, les tueurs, *zab sunni* ou *zab kefu*. Dans cette constellation de techniques magiques et de croyances mystiques, un troisième phénomène sera analysé : le zoomorphisme moundang, un mode d'« espionnage » très fréquemment évoqué. « On ne mange plus les autres, comme auparavant, mais on continue de les manger ! » explique un historien moundang, Wassere Joseph. Enfin, nous verrons que modernité, magie et sorcellerie collaborent pour créer de nouvelles

³⁰⁵ HAMAYON, Roberte, *Esprit, es-tu encore là ?*, in *L'Homme*, Volume 37, Numéro 143, 1997, pp. 117-122.

³⁰⁶ MANNONI, Octave, *Je sais bien, mais quand même*, Clés pour l'imaginaire, 1963, Editions Seuil, Paris, 1969.

techniques comme l'exploitation sorcière des âmes à des fins capitalistes. Pour clore et laisser le champ libre à d'autres interrogations, nous verrons comment le point de vue local associe étroitement toutes ces techniques au christianisme, qui s'en nourrit largement. Si ces manifestations de nuisance sont renvoyées au domaine satanique, du fait de la présence des esprits, un remède, un médicament, un *syjiĩ*, un « esprit », « dépasse » (*kal*) tous les autres et constitue le « super blindage », une expression employé par nombre de Moundang, c'est-à-dire, la protection par excellence : Jésus Christ. C'est cette dernière énigme que nous tenterons enfin de d' « élucider ». Pour l'heure, place au défilé des imaginaires, des armes mystiques, des théories et des pratiques de Léré, *Moundang Yang*, le « village-capitale des Moundang » du Tchad.

b) Le *saã*, « l'arme mystique traditionnelles » moundang

« Avant, je n'y croyais pas... ! Je disais, ça là, ça n'existe pas !!! Puis, j'ai vu et je me suis dit : ça alors, la sorcellerie existe ! » Esther, d'origine sara, seconde épouse du *Gõn* de Léré, juillet 2007.

La cour du *Gõn* demeure notre porte d'entrée privilégiée. Elle nous permet de tirer subtilement le fil de la bobine de la pluralité religieuse à l'œuvre dans cette petite « cour des miracles ». Le cas d'Adama, l'aîné de *Ma-Leere*, la première épouse du *Gõn* de Léré est exemplaire. Il met à l'épreuve les croyances autochtones, c'est-à-dire le point de vue émique, la théorie locale.

« C'était en 1982, il avait un an environ. Le petit était là, comme endormi, fermant les yeux, ne parvenant plus du tout à trop respirer, comme en apnée, tout raide, comme cela », explique sa mère. La *Ma-Mor-Yang*, première épouse du suzerain de Léré mime la paralysie de son enfant, fermant les yeux, les bras tendus le long du corps, inerte.

« Il ne mangeait plus, ne buvait plus (...) » Sa coépouse explique : « Avant, je n'y croyais pas. Je les avais rejoints ici à Léré. Nous sommes allées à l'hôpital, rien ! Mais c'est la grand-mère, là, la mère de *Gon Cômé III* (première épouse de Gon Daba et luthérienne) qui a dit. « Ça là, c'est un sort, la sorcellerie. Ensuite, le devin, le *kindanji* a confirmé l'idée de la sorcellerie, en expliquant qu'un proche de la cour en voulait au *Gon*. Nous sommes allés chercher le *pa-fa-sah*, (le contre-sorcier), un « voyant » à Tifultréné. (Un village au nord de la ville de Léré.) Là, dans la calebasse remplie d'eau, il a épluché une sorte de... Comment on dit, là ? Un oignon, y'en a plusieurs sortes.

Les oignons des Moundang, là. Il y avait beaucoup de gens qui s'étaient pressés autour de l'enfant. « Vous voyez là, quand je l'éplucherais, l'homme sortira avec un fil blanc... ». Le voyant a indiqué au frère du *Gôn* l'endroit où les cheveux d'Adama ont été cachés. Entre le tronc et l'écorce d'un arbre dans le quartier. Nous sommes allés auprès de l'arbre. Un morceau de la tunique d'Adama et des cheveux à lui étaient cachés à l'intérieur du tronc, derrière l'écorce. Il a ensuite déposé un fil blanc dans laalebasse remplie d'eau. Avec les oignons, et là subitement, un homme s'est écarté du groupe et a voulu fuir, il a couru couru... Nous l'avons rattrapé. Il a avoué avoir voulu tuer le petit et nous l'avons jugé au tribunal coutumier » (Ma-Léré et Esther, Léré, juillet 2007).

Au Togo, Suzanne Lallemand parle des « mangeurs d'âme »³⁰⁷. Aujourd'hui, P. Geschiere, J. Tonda et A. Mbembe invitent à replacer la « question sorcellaire » dans le contexte de la mondialisation et de l'économie du capitalisme globalisé. Un des défis pour la compréhension de la société et de la « crise » en Afrique serait pour Achille Mbembe de relier des analyses macro à des analyses très proches du terrain, de la famille, du village et de la maison³⁰⁸. Cette histoire moundang au sein de la cour royale renvoie à de nombreux faits et actions qui touchent les enfants aujourd'hui. Adama était-il atteint d'asthme, comme nous l'avons suggéré à nos interlocutrices ?

« Non, il était ensorcelé et l'homme a avoué. Pourquoi les cheveux et le tissu dans l'arbre alors ? », nous répondirent-elles. L'enquête effectuée à posteriori ne peut pas nous indiquer davantage, mais en revanche, nous constatons que d'un fait physique, une maladie, découle une série d'actes et de consultation, un rituel, une dénonciation individuelle et une accusation collective, conduisant à un « aveu » du présumé coupable. On peut légitimement supposer que ces faits aient été « inventés » ou fomentés par la cour elle-même pour légitimer l'éviction d'un éventuel traître qu'on soupçonne au sein de la cour. On voit que les techniques d'aveu moundang, hors du champ chrétien, avec le recours au devin et au contre sorcier participent de

³⁰⁷ LALLEMAND, Suzanne, *La mangeuse d'âme, Sorcellerie et Famille en Afrique*, L'Harmattan, Paris, 1988.

³⁰⁸ MBEMBE, A., Opus cité, 1992.

cette même logique de recherche d'un coupable, d'un bouc émissaire (« il n'y a pas d'actes sans acteurs », expliquait le professeur de philosophie, S. P.).

« Jeune, j'étais très matérialiste athée, tout n'est que phénomène humain, mais aujourd'hui, je crois à cela fermement. » (S.G. Payimi, Léré, juillet 2002). Catholique converti, est-il pris dans le dispositif des aveux ? « A côté des rituels de l'épreuve, à côté des cautions données par l'autorité de la tradition, à côté des témoignages, mais aussi des procédés savants d'observation et de démonstration, l'aveu est devenu, en Occident, une des techniques les plus hautement valorisées pour produire le vrai »³⁰⁹. Ici, l'aveu est bien différent, on démasque le fautif par un subtil stratagème.

Soyons plus précis – nous pensons ici aux devins : « On se sert de l'expression *tefa-zafili*, la cuillère (enalebasse) du *zazili*, et il est alors clair que l'on parle du cartilage xiphoïde. Siège de la petite-âme, le *zazili* n'est pas seulement l'organe fondamental de la respiration, il est aussi et surtout le centre de la réflexion, de la décision et de l'action consciente. Les pensées ont leur origine dans la tête, mais la tête, nous disent les Moundang, ne réfléchit pas. Les images et les idées qui naissent en elles doivent descendre au sternum où elles sont soumises aux jugements sélectifs de la petite-âme c'est-à-dire de la pensée consciente. Il ne faut pas entendre par pensée consciente la faculté générale d'exercer sa raison, mais plutôt la capacité de volition et de réflexion mise au service du discours et de l'action. Si j'ai l'idée d'entreprendre un voyage et que je ne pars pas, c'est mon *ce-lane* qui n'a pas pu mettre à exécution ma pensée. Si quelque chose me pousse à me battre avec mon voisin et que je ne le fais pas, c'est mon *cé-lanne* qui a eu la sagesse de me retenir. « Penser dans le *zazili* », comme disent les Moundang, c'est à la fois réfléchir, vouloir et agir de manière cohérente, ferme et sage »³¹⁰.

Dans la conception de la personne Moundang, des points bien précis sont signes d'atteintes corporelles lorsqu'ils ne fonctionnent plus correctement. « Le plus importants parmi ces endroits où l'on « voit » la respiration et par conséquent on perçoit les signes de l'activité de la petite-âme sont les « salières », dépressions au-dessus des clavicules (*glaxbi*) et l'extrémité

³⁰⁹ FOUCAULT, M., Op.cit, 1976, p. 79.

³¹⁰ ADLER et ZEMPLINI, Opus cité, 1972, p. 28.

inférieure du sternum (*tefa-zazili*). Le sternum, plus exactement l'apophyse xiphoïde, est un organe essentiel pour les Moundang. Il est au *cê-lanne* ce que les paumes des mains sont au *masen-byane*, c'est-à-dire le lieu précis de son inscription et de sa manifestation dans le corps humain. Le terme *zazili* désigne, selon le contexte, soit la partie inférieure de la cage thoracique soit le sternum lui-même³¹¹. » Deux principes de vie interagissent : les *ce-lâne* et *ce-lii*. La petite et la grande âme. La petite âme se loge dans le plexus solaire et *ce-lii*, la grande âme dans la paume de la main. « Chez les petits-enfants, on leur souffle dedans pour la renforcer. Le Gong ne sert jamais la main, car on pourrait capter son pouvoir. C'est la même chose quand il tousse, il doit faire attention. Quelqu'un pourrait prendre son âme, son souffle, son énergie vitale, » explique un représentant de la cour (Léré, avril 2004).

À chaque rencontre pourtant, le souverain de Léré nous serre la main, car « blanche », nous ne pouvons en principe lui voler son âme ou sa force vitale, le *ke*, le souffle, qui correspond au *Qi*³¹². Ceci signifie qu'il est menacé uniquement par un membre de sa société. Siège du *ce-laane*, la « petite âme », principe vital essentiel, il évoque chez les Hindous et les Chinois³¹³ le « plexus solaire » ou « quatrième chakra » du *Qi*, l'énergie vitale, il est le siège de la relation à autrui et de la « confiance », il est essentiel à la bonne santé d'un individu. S'il est touché, il dérègle l'ensemble de l'organisme, car l'énergie vitale ne « circule » plus correctement et « bloque » l'ensemble des autres organes. La sorcellerie ou anthropophagie symbolique telle que Evans-Pritchard l'avait décrite chez les Azandé, existe sous une forme similaire chez les Moundang : le *saa* ou *ban cê ah*, signifiant « prendre l'âme de l'autre ». C'est pourquoi Ma-Leere et Payanfu ont fait appel au *pa-kindani*, le devin, qui a signalé un cas de sorcellerie, de « jet de sort ». Il faut alors dépêcher un contre-sorcier, le *pa-fa-saa*, qui « répare » et permet la dénonciation du présumé coupable. Ici, il n'est pas question de savoir si le coupable était innocent ou non, mais de montrer qu'au cœur même de la cour, le Mal, les nuisances d'autrui continuent d'être sujets de conversation récurrents et la « jalousie », *marsanne*, une chose bien admise. Dans le cas d'Adama, la sorcellerie, qu'Evans-

³¹¹ ADLER et ZEMPLÉNI, Opus cité, 1972, p. 28.

³¹² Le *Qi* est « le souffle ou l'énergie vitale » des Asiatiques, principe de l'acupuncture a bien localisé, avec les méridiens reliant des points des extrémités, mains et pieds aux organes vitaux. Toutefois, dans la paume de la main, comme chez les Moundang ne loge pas un *ce*, une « âme ».

Pritchard aurait qualifiée de « witchcraft » se dit *ban cé ah*, c'est à dire littéralement « manger, prendre l'âme ». À quelques centaines de kilomètres, au Cameroun voisin, dans les Monts Mandara, les Mofu font aussi de la « manducation » des âmes, mais l'on en ignore vraiment les modalités³¹⁴.

c) Le « collège des femmes possédées » : des contre-sorciers

Le *Gon* et les enfants ne sont pas les seuls “victimes” de ces attaques supposées et il existe des confréries de “guérisseuses” spécialistes de ces cas, collègue que nous avons évoqué dans le chapitre consacré au système religieux propre aux Moundang.

« Un sorcier peut te toucher, il prend ton âme. Il cache d'abord l'âme. Sous un caillou par exemple et toi, tu souffres ! On te met le remède, telle personne m'a pris, parfois des insectes, une grenouille, on trouve l'âme. » (Isabelle, Léré, juin 2007). Isabelle, une adepte luthérienne de Léré explique le cas des adultes ensorcelés. « La grande femme, qui est âgée et initiée au collège des femmes possédées, ensuite peut récupérer l'âme qu'elle sort de la paume de sa main, de son pouce. C'est une femme qui est en lien avec des esprits maladies et qui a appris les remèdes (ibid). » Ainsi les initiées du collège des femmes possédées sont aussi perçus par les Moundang comme des « contre sorciers ». Selon les interlocuteurs, ces techniques de nuisance ont toujours existé. Les plus usitées sont le « captage » de la « petite âme » que l'on cache dans un lieu naturel. Il s'agit généralement de règlement de compte entre parents ou personnes appartenant au même clan (*bane*), à la parenté élargie. À ces pratiques de nuisance correspondent des techniques de protection, voire de transmission.

d) Les remèdes et la transmission de la technique

« Il existe une méthode pour s'en débarrasser : « La nuit, tu demandes à une personne de te donner son pouvoir. Tu dois effectuer le sacrifice d'un animal, tu recueilles le sang et puis, hop, voilà ! La personne, après des incantations, te passe son pouvoir de nuire. » (Ma-Leere, Léré, 15.04.07) Il faut bien noter que ces techniques appartiennent au monde de la nuit et que si elles sont en lien avec les sacrifices d'animaux, c'est que leur appartenance à la lignée, au clan, à

³¹⁴ VINCENT, J.F., Opus cité, 1991, p. 592.

l'endogamie moundang est indéniable. Ce sont des techniques de vengeance entre pairs, entre soi. « Toi, personne ne peut te faire cela, tu n'es pas moundang. Il faut faire partie de nous... », explique une jeune agricultrice. Cette "sorcellerie" est donc un régime de croyances partagées mais uniquement au sein de la matrice sociale moundang. Mais pourquoi s'en prendre aux enfants ? « Un homme riche est celui qui a beaucoup d'enfants. Ici, nous adorons les enfants, c'est notre joie, notre raison de vivre. » Y.G, historien et professeur au lycée Tombalbaye, Léré, (avril 2004).

Les enfants et une grande descendance constituent non seulement la fierté d'un père et son pouvoir de procréation et de fécondité, en même temps que la garantie d'une longue lignée, entre le vivant et les ancêtres, tout autant qu'une aide non négligeable pour les travaux domestiques et le travail agricole. Ils ont une fonction sociale symbolique et reproductive de la société entière, tout autant qu'un moyen de survie pratique en milieu semi-rural.

« Les sorciers disent qu'il vaut mieux manger les enfants, car les Chrétiens diagnostiqueront un palu et ne sauront pas que c'est un acte de sorcellerie » interprète T.K., un protestant de l'Eglise Evangélique à Léré (Léré, juin 2007).

Les Moundang expliquent que « traditionnellement », les adultes considérés comme sorciers se retrouvent en brousse, *tchokéi*, c'est-à-dire le domaine considéré comme dangereux, hors de la *yang*, la "maison" et le "village", qui portent le même nom. Cette distinction est essentielle, car elle montre que le village est le monde clos et protecteur, tandis que la brousse marque le domaine des ennemis invisibles, prêts à pénétrer et à détruire la cellule protectrice du groupe. Tuer les enfants³¹⁵ revient à diminuer la force symbolique et de travail possible d'un adversaire³¹⁶. Mais les témoignages ne s'arrêtent pas là :

³¹⁵ Dans la partie consacrée aux meurtres d'enfants haoussas musulmans commis par les Chrétiens à Jos au Nigéria, cette logique est essentielle à la compréhension d'actes qui peuvent sembler à priori absurdes.

³¹⁶ Toutefois, à l'inverse de certains témoignages recueillis en pays bété à Yaoundé au sud du Cameroun, les enfants Moundang ne sont jamais considérés comme des « enfants sorciers », manipulés par un adulte de leur parenté. « Je suis effrayé. Des enfants sont venus nous voir pour se confesser. Ils nous ont expliqué comment ils voyageaient la nuit... Ils voyagent en rêve, leur esprit se dissocie de leur corps, voyage dans l'air, ou plutôt dans les autres dimensions de notre atmosphère... Ils voient la nuit, le réel et peuvent aller s'introduire dans le corps des autres, comme des fourmis... Ils peuvent donner le SIDA, le palu, la typhoïde, toute sorte de maladie. Il suffit qu'ils aient le don en eux, l'*emu*, qui activé par leur grand mère leur donne la force spirituelle de voyager ». Témoignage d'un prêtre bété catholique dans le quartier de Bastos, Yaoundé, avril 2007.

« La nuit, les sorciers se retrouvent en rêve en brousse, là, ils organisent des festins : un tel décide de manger un autre. » (Basile, Léré, juillet 2007). À Léré, si le prêtre de la mission catholique, Oblat de Marie Immaculée, nigérian d'origine Igbo, donne crédit à ces pratiques, le prêtre français à la retraite mais toujours actif, le Père Robert, n'adhère pas une seconde à ce type de discours.

Les Moundang sont-ils donc tous si « crédules » ? À propos de la sorcellerie, Claude Lévi-Strauss expose une vision fonctionnaliste et psycho-sociale : « Depuis les travaux de Cannon ³¹⁷, on aperçoit plus clairement sur quels mécanismes psycho-physiologiques reposent les cas, attestés dans de nombreuses régions du monde, de mort par conjuration ou envoûtement : un individu conscient d'être l'objet d'un maléfice est intimement persuadé, par les plus solennelles traditions de son groupe, qu'il est condamné ; parents et amis partagent cette certitude. Dès lors, la communauté se rétracte : on s'éloigne du maudit, on se conduit à son égard comme s'il était, non seulement déjà mort, mais source de danger pour tout son entourage ; à chaque occasion et par toutes ses conduites, le corps social suggère la mort à la malheureuse victime, qui ne prétend plus échapper à ce qu'elle considère comme son inéluctable destin. (...) D'abord brutalement sevré de tous ses liens familiaux et sociaux, et exclu de toutes les fonctions et activités par quoi l'individu prenait conscience de lui-même, puis retrouvant ces forces si impérieuses à nouveau conjurées mais seulement pour le bannir du monde des vivants, l'envoûté cède à l'action combinée de l'intense terreur qu'il ressent, du retrait subit et total des multiples systèmes de référence fournis par la connivence du groupe, enfin à leur inversion décisive qui, de vivant, sujet de droits et d'obligations, le proclame mort, objet de craintes, de rites et d'interdits. L'intégrité physique ne résiste pas à la dissolution de la personnalité sociale » ³¹⁸ « On voit (...) que l'efficacité de la magie implique la croyance en la magie ³¹⁹ ». Malgré l'immense respect que nous devons au père du structuralisme, cette interprétation ne nous aide guère pour comprendre le cas des envoûtements d'enfant, comme ce fut le cas pour Adama. Cette interprétation semble recevable pour le cas de personnes adultes et conscientes de l'existence de ce type de pratiques, mais non pour des

³¹⁷ À partir de W.B. Cannon, « Voodoo » Death, *American Anthropologist*, n. s., vol, 1942.

³¹⁸ LEVI-STRAUSS, C, Opus cité, 1958, p. 183-184.

³¹⁹ LEVI-STRAUSS, C, Opus cité, 1958, p. 184.

enfants. En effet, comment un nourrisson pourrait-il intérioriser le fait d'être « envoûté » ? Il se pose donc là une énigme à laquelle nous ne pouvons répondre. Et c'est là tout l'intérêt de cet objet si particulier que constitue la sorcellerie, dont l'histoire, tout comme un énoncé discursif n'est pas linéaire. L'interprétation de Claude Lévi-Strauss est d'ailleurs parfois considérée comme juste par les Moundang, catholiques ou non. Ils ont lu, pour certains, Claude Lévi-Strauss et Marx, ont étudié à l'école francophone et estiment parfois que lorsqu'on est persuadé d'être envoûté, on peut par autosuggestion, se faire soi-même du mal. Ils le disent clairement :

« Il y a des cas où les gens se mentent à eux-mêmes. Mais tout de même, malgré tout, la vraie sorcellerie existe. Si la copie existe, c'est que l'original existe. Vous les Blancs, vous nous prenez pour des fous ! Mais c'est parce que vous n'êtes pas de notre monde et personne ne vous veut du mal. Il faut le vivre, le voir et ensuite, on comprend. » (Alain, Léré, juillet, 2007.)

Aussi, il semble, qu'à l'instar de Bertrand Hell, il faille penser aussi en « terme d'énergie » et que la sorcellerie ait quelques analogies de structures constituantes dynamiques et principes du « chamanisme ». Dans un article passionnant que nous avons déjà évoqué (« Esprit es-tu là ? »), Roberte Hamayon traite de la « croyance » en terme de « crédit », de « gage ». La « force », la puissance ou le « pouvoir » de la sorcellerie est double : il est suggestif, performatif, car la croyance influence les actes, dicte les conduites et comportements : tout le monde devient potentiellement l'ennemi de tout le monde. Il est constitutif de l'imaginaire collectif. Marc Augé, de son côté estime que « ...la sorcellerie est l'ensemble des croyances structurées et partagées par une population donnée touchant à l'origine des malheurs, de la maladie et l'ensemble des pratiques, de thérapie et de sanctions qui correspondent à ces croyances »³²⁰. Il évalue donc le système « sorcellaire » comme un ensemble ou un système de pratiques et de théories admis par le groupe, ce qui corrobore bien le système de pensée moundang.

Partons maintenant vers d'autres pratiques qu' E.E. Evans Pritchard nommeraient *sovrery*, c'est-à-dire « magie noire » où l'individu opère à l'aide de techniques instrumentales, avec des objets et des rituels. Si une certaine forme de « voodoo », avec aiguilles et poupées est aussi avérée à Léré,

³²⁰ AUGÉ, Marc, « Les croyances à la sorcellerie » in *Construction du monde*, Maspéro, Paris, 1974, p. 55.

d'autres techniques plus originales sont fréquemment relatées : les récits relatifs aux *za kéfu* ou *zah sunni*.

e) Witchcraft ! : les *Zab-kéfu* ou « les gens de la nuit » agents de la *marsaãñne* ou “rancune et méchanceté”

« ... quelle que soit l'efficacité du traitement au coup par coup, elle est incomplète aux yeux de certains paysans, car elle affecte la cause et non l'origine de leurs maux. L'origine, c'est toujours la méchanceté d'un ou plusieurs sorciers, affamés du malheur d'autrui, dont la parole, le regard et le toucher ont une vertu surnaturelle »³²¹.

Ceci est différent d'ailleurs de la jalousie d'une marâtre envers sa coépouse qu'elle tentera d'ensorceler, comme l'explique un luthérien. Sa propre épouse ne pouvait enfanter du fait de trompes bouchées. Après diverses consultations, le couple a découvert que c'était l'ancien amant qu'elle avait éconduit lorsqu'elle était jeune fille qui lui avait jeté un sort³²². Un séjour et quelques remèdes moundang chez les *pa-kindani* ont suffi, et elle a enfanté par la suite deux garçons. Mais sa force tient à ce qu'il offre en même temps un idiomme pour « signifier » les changements modernes : il sert aussi à interpréter les inégalités nouvelles, et il laisse entrevoir des chances inespérées pour s'enrichir dans les cadres de la société moderne, qui semblent de loin surpasser les rapports sociaux »³²³.

Les *Za-sunni*, les « gens de la nuit »

« Pouvez-vous me prêter votre mobylette ? Je dois aller à l'enterrement d'un ami. Les *za-sunni* l'ont pris », Basile, Léré, mai 2007.

Basile, le jeune menuisier très actif à Léré, revient en deuil du village de Zaguérée, une bourgade au nord ouest de Léré. Il vient de perdre l'un de ses meilleurs amis, un compagnon qui réussissait bien dans un commerce de produits manufacturés importés du Cameroun et du

³²¹ FAVRET-SAADA, Jeanne, 1977, *Les mots, la mort, les sorts*, Éditions Gallimard, Paris, p.21.

³²² Nous ignorons si cela est « réel », n'étant pas allée demander confirmation au présumé sorcier.

³²³ GESCHIERE, P. Opus cité, 1995, p. 34.

Nigeria et que l'on a « puni », dit-il. Selon les Moundang, les *za-sunni* ou « gens de la nuit » sont des hommes qui peuvent se transformer en « esprits invisibles ». À l'aide d'un « bâton magique », ils touchent leur proie que l'on retrouve le lendemain en brousse avec des gonflements de peau, comme des ulcères, souvent fréquents dans cette zone sahélienne.

« Les *Za-sunni* sont les gens de la nuit, comme les *zab-zwabe* qui nuisent et font du mal. Ils sont nombreux à Zaguérée. Ils organisent un guet-apens, sont environ 30 personnes, nus, des hommes uniquement. Seulement toi, tu ne peux pas les voir. Ils ont un type de bâton « enchanté », empoisonné. Il suffit qu'ils te touchent avec le bâton et c'est fini. Tu attrapes une maladie et à l'hôpital, ils ne voient rien. Mon ami est revenu, et ensuite, on a trouvé son corps inerte en brousse, il revenait à vélo de Léré. Tout son corps avait des boursouflures, des sortes de bulles sur les visages, les bras, le corps entier, des choses pas du tout normales. Ces gens sont extrêmement dangereux. » (Basile, Léré, mai 2007).

Ce témoignage bien précis n'est pas isolé. Nombre de récits à Léré et dans les alentours font échos à ces « bandes » de malfaiteurs de la nuit qui sévissent et « punissent » les audacieux. L'explication avancée est que c'est la *marsanne*, la « rancune » ou la « jalousie » qui a pu activer le processus d'une vengeance. L'ami de Basile ayant réussi individuellement dans son métier, est « rattrapé par les lois » de son groupe ethnique. Détail intéressant, comme nous le verrons pour le *saang* plus loin, « l'exploitation sorcière » ou « zombiste », les acteurs de cette « vendetta » seraient « nus », comme les Moundang l'étaient avant la venue de l'Islam, de la colonisation française et du christianisme, soit de la « modernité », puisque les trois derniers termes sont associés localement. En effet, à cette époque, lorsqu'on lit les témoignages d'André Gide³²⁴, les Moundang vivaient avec des étuis péniens, parfois des tuniques à la Peul, mais les femmes ne portaient que des caches sexe. La colonisation et le christianisme par la France ont peu à peu introduit le vêtement. Aujourd'hui, ils portent volontiers les vêtements modernes occidentaux, tee-shirt et jeans en coton pour les plus jeunes, des pagnes et boubous ou encore les grandes toges haoussa, que portent les Al-Adji, ceux qui ont fait le pèlerinage à la Mecque. Tous les Gon des villages, lors des cérémonies, revêtent des tenues haoussas.

³²⁴ GIDE, André, *Voyage au Congo*, Editions Gallimard, Paris, 1927.

Mais les *zab-sunni* ou “gens de la nuit” ne sont pas les seuls à nuire la nuit, il existe également un autre type de “tueurs”, les *zab-kéfu*.

Les *zab-kéfu*, « ceux qui se cachent »

« Les *zab-kéfu* t’attrapent et te battent aussi à l’aide d’un bâton. Ça veut dire « ceux qui se cachent »... Pour faire du mal à quelqu’un. Tu ne les vois pas, tu entends seulement le bâton. Ils viennent par le vent... Ils commencent à te battre pendant la nuit, si tu te promènes. Ce sont des gens qui sont transformés... Ils mettent un produit pour devenir invisibles. Si tu prends le remède, tu peux les voir. On fait cela à quelqu’un qu’on n’aime pas. Si tu es un Moundang avec beaucoup de moyens, on te fait cela si tu disputes les gens... on te punit. » (Colette, Léré, mai 2007).

Les Moundang distinguent les *zab-sunni* des *zab-kéfu*. Les uns sont “nus”, les autres “invisibles”, mais visibles grâce à un certain remède. Ici, il y a les Moundang entre eux, et puis, les liens de parenté, les enfants, les corps et les choses, les objets, le vélo, le bâton, les animaux, la brousse, le champ qui s’agrandit. Aussi, l’ouverture de l’« ethnie » à un contexte plus large, la région, l’Etat et les pays frontalier comme le Cameroun et le Nigeria pose la question de la circulation des marchandises, des objets, des religions, des techniques agricoles mais aussi des armes mystiques. Si Peter Geschiere explique que les typologies scolastiques empêchent parfois de vraiment rendre compte du phénomène de la sorcellerie dans sa complexité, il n’en demeure pas moins que les termes locaux effectuent des distinctions entre les différents principes d’action. Pour Joseph Tonda, « les pouvoirs sorciers seraient, dans cette perspective, le produit d’un imaginaire engendré dans le cadre des rapports des hommes à la nature, et donc aux choses, en l’occurrence les marchandises dans la société capitaliste ». Nous verrons plus tard, en quoi le capitalisme peut être utile à la compréhension de ces phénomènes.

g) *Chin ma fane* : magie, zoomorphisme et rationalisme

« Un jour, un zèbre se promenait dans notre concession. Adeline et moi étions présents. Il se ne comportait pas comme un animal, il regardait partout, dans tous les recoins, cherchait quelque chose. Je lui ai alors couru après. Au bout du chemin, là où tu vois les grandes herbes, et bien, il a sauté dans les champs cachés par ces mêmes herbes. Je suis arrivé et j'ai surpris un homme qui se relevait. Je lui ai dit de s'arrêter et il a fui en courant. C'était un homme, un voleur, qui s'était transformé en animal. » (Alain, Léré, mars 2007).

Alain, catholique, et Adeline, luthérienne, vivent avec leur quatre enfants au nord de la ville, au bout d'un chemin en terre battue de plusieurs kilomètres, près du collège Kaardal. Ce témoignage déroutant, surtout lorsqu'on connaît la fonction de professeur d'Anglais et de comptable du couple n'est pas un cas isolé.

« Mon grand père avait le pouvoir de se transformer en oiseau, en aigle plus exactement. Vous savez que les femmes possédées peuvent se transformer en panthère aussi ³²⁵. Chez nous, on dit que lorsque le soleil est entouré d'un cercle noir ³²⁶, c'est la mort d'un chef de village. Un soir, mon aïeul s'est endormi. Le lendemain, il s'est réveillé et a dit que le Gong d'un tout petit village, loin, vers Torrock était décédé. Nous lui avons demandé comment il le savait. Il a expliqué qu'il s'était transformé en aigle, avait volé vers le Nord et avait appris la nouvelle. Le lendemain, nous apprenions que le chef était bel et bien décédé. » Yangalbé, professeur de mathématique au lycée Tombalbaye, Léré, juillet 2007.

Parfois, cette technique est utilisée comme protection contre les ennemis des Moundang, les Zaghawas. Ils sont censés mourir sous les attaques, parfois dans des accidents de la route, grâce à des gens qui se sont transformés en animaux.

³²⁵ Voir en première partie de cette étude le chapitre concernant le "collège thérapeutique des femmes possédées".

³²⁶ Nous avons vu ce phénomène d'un soleil cerclé d'un halot sombre à plusieurs reprises à Léré.

Lorsqu'on entend parler de ces devenirs et transformations en animaux, le zèbre, la panthère, la chèvre, l'âne, l'antilope, l'hyène, ou encore l'aigle, souvent des animaux agiles, on ne peut que repenser à ce que disaient C. Lévi-Strauss, Philippe Descola et Maurice Godelier à propos de la pensée analogique et du totémisme. « Penser par analogie, « c'est affirmer une relation d'équivalence entre des objets (matériels et idéaux), des conduites, des relations, des relations d'objets, des relations de relations etc »³²⁷. Selon Georges Godelier, la pensée magique « produit deux effets complémentaires mais opposés : la pensée humanise la nature et ses lois en la dotant des attributs de l'homme mais, du fait même, elle dote spontanément et nécessairement l'homme de pouvoirs surnaturels, c'est-à-dire d'une puissance et d'une efficacité comparable (et c'est pour cette raison illusoire) à celles des phénomènes naturels »³²⁸. Toutefois, connaissant bien l'importance que donnent les Moundang aux rêves souvent considérés comme prémonitoires, nous avançons l'hypothèse que la transformation en « aigle » de ce grand père fut le fruit d'un songe : certainement conscient de la maladie de ce chef, il a pu rêver sa transformation et pressentir la mort du souverain. Dans une société comme celle des Moundang, rien n'échappe au « oui dire » et nous savons avec les travaux de Lévi-Strauss que l'esprit peut capter des indices, consciemment ou inconsciemment dans la structure sociale, surtout lorsque la communication est aussi « continue ». Un tel a pu, au cours d'une conversation évoquer la maladie du chef, et à l'instar de Quesalid qui « devinait »³²⁹, du chamane Qwialkult qui a des « espions » au sein de sa société, il a pu déduire la fin prochaine de ce souverain.

Ce qui nous intéresse maintenant, après ce tour d'horizon des techniques sorcellaires³³⁰ et magiques moundang, c'est de penser le changement : aux « mangeurs d'âmes » et les transformations animales s'ajoute un nouveau phénomène : l'exploitation sorcière des « zombies », le *saang*. Nous allons maintenant visiter les autres exemples qui nous incitent à penser la sorcellerie comme une « arme du faible », du « jaloux » ou du « rancunier » (*marssane* : la

³²⁷ GODELIER, G. Opus cité, 1977, p. 276.

³²⁸ TONDA, J. Opus cité, 2000, p. 52, citant Godelier, G. 1977, p. 281-282.

³²⁹ LEVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale I, L'efficacité symbolique, Magie et religion*, Plon, Paris, 1958.

³³⁰ GESCHIERE, P. Opus cité, p. 1988.

rancune) ou au contraire un « mode d'action populaire »³³¹ pour expliquer les inégalités sociales croissantes à Léré. Ces inégalités ne sont pas nouvelles, mais elles prennent des formes inédites et des modes d'interprétations spécifiques dus à l'introduction de moyens agricoles modernes.

B. Le *saãñ*, une exploitation sorcière « importée »



a) Nouvelle technique de sorcellerie

« Le *saãñ*, c'est très différent du *saã*, cela n'a rien à voir. »

La petite sœur d'Izabo, notre jeune voisine au quartier traditionnel de Guétrénée souffre du palu. Nous lui donnons du Coartem et du Daphalgan pour la fièvre. Nous remarquons son bracelet, un cordon en coton teinté en noir avec un cauris. Son petit garçon Gilles, possède le

³³¹ BAYART, J.F., Opus cité, p. 1988.

même. Elle a fait inciser son fils sur les deux tempes, au nombril, aux poignés et aux chevilles de deux petites griffes effectuées à la lame d'un rasoir pour le protéger des sorciers.

Elle explique : « C'est pour les sorciers. Comme cela, ils ne pourront pas me le prendre. - Pourquoi voudraient-ils vous le prendre ? - Pour labourer. - Où ? - Dans leurs champs. Notre voisine là que tu vois, elle a mis un an à travailler la marmite-là. Le *kindani* (devin et tradipraticien) lui a donné des remèdes et elle guéri. » Léré. 05. 06. 07.

Comme pour le cas d'Adama, souffrant d'asthme, il est difficilement concevable de penser que l'on puisse utiliser le corps d'un nourrisson de six mois pour « labourer ». En revanche, nombre de récits locaux révèlent qu'une technique, le *saññ* aurait été importée depuis une quinzaine d'années par les Toupouri, dont il faut rappeler qu'ils occupent une place à part pour les Moundang qui les considèrent comme leurs « ennemis préférentiels », méprisés parce « qu'incirconcis »³³². En ce sens, l'incorporation d'une nouvelle technique de sorcellerie, de nuisance et ici d'exploitation serait encore un signe de cette animosité persistante avec leurs rivaux du Nord :

« Ça existe ! Par exemple, Eric fait travailler des gens avec un produit. Théophile a le produit pour voir les gens invisibles. Et avec le remède, tu peux te voir en train de travailler. Tu vois le champ rempli de gens qui travaillent la terre. Ils préparent la nourriture dans de grandes marmites. Tu mets un remède sur les yeux et tu peux voir les gens qu'on a arrêtés ! Tu es fatigué, malade, on t'amène le remède : tu bois, et le nom peut venir dans ta bouche. » (Colette, 18.04.07, Léré). Colette n'est pas la seule à donner crédit à cette technique semblable à celle décrite au sud-ouest du Cameroun par nombre de chercheurs, mais récente sous nos latitudes. Ici, l'homme qui travaille la nuit se dit *nen sun ne yebbe*, « passer la nuit au travail. » Nous avons un cas de ce que nomme l'anthropologue gabonais Joseph Tonda « zombie ou vampire » parmi les « figures de l'imaginaire »³³³. Mais comment agissent-ils ?

³³² ADLER, A., Opus cite, 1982, p. 22.

³³³ TONDA, J., Opus cité, 2005, p. 11.

« C'est le *na-na* ou *né-né*, cela veut dire "dormir". Certains restent là, soudain inertes, sans force, incapables de bouger, comme malades, impuissants. Comme au dispensaire ou à l'hôpital, on ne trouve rien, on pense à une cause mystique. Alors on va consulter le *pab-kindani*. Il diagnostique un *né-né*. C'est un grand exploitant non loin de toi qui te fait travailler à ton insu la nuit dans son champ. Il est riche et puissant et personne ne comprend comment il parvient à cultiver autant. Il exploite en réalité ses voisins, leur prend leur force vitale. Il la puise. C'est le *saang*. C'est de la sorcellerie. » (Marc, Léré, juillet 07.)

Marc est professeur de Français en collège et ses collègues et amis, les gens de la cour me confirment ses propos. Ce phénomène, évoquant certains symptômes proches de ceux des troubles dépressifs, « inerte », « sans force » serait nommé *saang*. C'est un phénomène ancien, différent du *saà*, fréquent à Torrock et à Kaélé chez les Moundang *Zab-sin*, les Moundang qui vivent au nord, contrairement à ceux de Léré, de Doué ou Guémou, les *Ka-bii* vivant près de l'eau. Les Moundang aujourd'hui considèrent que le *saang*, cette nouvelle technique d'exploitation a été introduite il y a environ une quinzaine d'années, dans les années 1990 par les Toupouri, important cela de la ville de Fianga. Correspond-elle à l'introduction d'un nouveau type d'exploitation ? Il semble que non, car les Moundang continuent de labourer avec les bœufs et la charrue. Seule l'usine de la Cotontchad a des outils d'exploitation modernes, mais plutôt délétères.

« Par exemple, pendant la saison des pluies, un homme seul laboure un champ très vaste aidé par sa femme. Il choisit dans son entourage des hommes valides pour qu'ils travaillent dans son champ. Vous à la maison, vous êtes fatigués, vous ne bougez plus. Et maintenant, vous « mourez ». Mais même si vous mourez, vous n'êtes pas mort. De l'autre côté, vous travaillez. La femme du type prépare le repas... Les esprits, les hommes-là qui travaillent mangent son repas. Elle le prépare toute nue durant la nuit. C'est une sorcière. Arrivés aux champs, elle leur donne et l'homme peut faire alors de grandes réalisations. » (Luc, Léré, juillet 2007)

b) Bas les masques !

Comment les sorciers exploitant leurs voisins sont-ils démasqués ?

« Comment fait-on pour les démasquer ? – Bon, certaines personnes utilisent les excréments des yeux des chiens, ils les mettent dans leurs yeux pour voir les monstres. On dit que les chiens voient les esprits. Mais avec ça, tu vois des choses affreuses, des monstres, pas les esprits. Pour voir les esprits, c'est un autre remède. Auparavant, les gens ne cultivent qu'une petite parcelle de terrain pour se nourrir, maintenant, il y a des grandes exploitations des agriculteurs qui dépassent les fonctionnaires. » (Théophile, Léré, 08.08.07).

À partir de l'exemple des Baka dans le sud-est du Cameroun, Peter Geschiere montre comment le « lien entre sorcellerie et capitalisme » est étroit, ne serait-ce que parce que la sorcellerie relie tout à des actions humaines. L'explication de type sorcellaire serait-elle ainsi en pays moundang une façon d'interpréter et de relier en quelque sorte, le faible comme le fort, la petite parcelle au vaste champ, l'individu au groupe sur un mode que Philippe Descola qualifierait d'« animiste »³³⁴ ? Ces discours tendent à « personnaliser l'univers, à expliquer tout événement par l'intervention d'acteurs humains, même si ceux-ci restent cachés derrière les voiles mystérieux de la sorcellerie. »³³⁵ Peter Geschiere ajoute : « Pour beaucoup d'Africains, c'est toujours le discours auquel on recourt de préférence pour relier le contexte familial des rapports domestiques aux changements modernes qui ont touché, souvent très brutalement, ces communautés »³³⁶. Selon lui (et d'ailleurs d'autres auteurs, comme A. Adler ou J. Tonda), il faut toujours regarder du côté de la parenté et des proches. « ... à maints égards, la sorcellerie est toujours le pendant – on peut dire aussi le côté noir – de la parenté. Ce discours est toujours très lié aux cadres familiaux, même en ville et dans des secteurs « modernes ». »³³⁷ Or, ici, à Léré,

³³⁴ DESCOLA, P., Opus cité, 2005.

³³⁵ GESCHIERE, P., Opus cité, 1995, p. 292.

³³⁶ GESCHIERE, P. Opus cité, 1995, p. 34.

³³⁷ GESCHIERE, P., Opus cité, 1995, p. 34.

l'exploitation sorcière est plus un fait de proximité sociale que de parenté. C'est le voisin qui possède un grand champ, et qui, même s'il n'est ni parent, ni même du même clan (*bane*) essaie "d'exploiter l'autre". « Dans ces sociétés, le discours de sorcellerie semble exprimer une méfiance profonde vis-à-vis du pouvoir. Mais il relie aussi toute forme de pouvoir aux forces occultes, ce qui veut dire qu'après tout celles-ci sont indispensables au fonctionnement de la société. Autrement dit, le même discours fonde le pouvoir et sert à le limiter ; il encourage l'ambition personnelle, mais sert aussi à le freiner et ramener des ambitieux dans les cadres de l'idéologie égalitaire. Ou, pour reprendre les termes dont on s'est déjà servi, dans ces sociétés, la sorcellerie semble interpréter le pouvoir comme un équilibre précaire entre forces « égalisatrices » et « accumulatrices »³³⁸.

Si l'Évangélisation massive et intensive des Moundang s'accompagne d'une forte résurgence de la sorcellerie et de l'utilisation d'armes mystiques à caractère magique adoptant de multiples visages, des techniques de protection, nommées « blindages » en français tchadien apparaissent également. Nous expliquons à nos interlocuteurs moundang qu'au Cameroun, ce type de sorcellerie a été décrit par un chercheur, Peter Geschiere, qui voit un lien entre le fantasme du zombie et l'angoisse de la traite « négrière » et du capitalisme moderne, moment concret et historique ayant pénétré l'imaginaire. Est-ce que ce n'est pas un phénomène d'ouverture, lié à la colonisation et à la rencontre des sociétés, Toupouri et moundang, introduction d'une autre forme de production agricole à grand rendement, qui, dans une société aussi égalitariste que la société moundang, trouve son interprétation dans la sorcellerie ?

« Oui, peut-être », nous répond notre interlocuteur, Théophile, Luthérien, professeur d'histoire. « C'est vrai que ce sont des gens très organisés qui peuvent être accusés. Moi, par exemple, je laboure juste une petite parcelle, car chez nous, les gens sont très jaloux, si tu réussis, ils peuvent dire que tu pratiques et t'accuser. Chez nous, les gens sont méchants. » Ce frein de la sorcellerie, imaginaire réactif et résistant au capitalisme et à l'individualisme serait-il aussi combattu par le christianisme, comme de la sorcellerie « diabolique », parce qu'il représente un réel frein au développement capitaliste et même « communautaire » ? « Les gens sont très jaloux

³³⁸ GESCHIERE, P., Opus cité, 1995, p. 263.

de la réussite des autres. Mais pendant la colonisation, si tu amènes ton enfant en disant qu'un sorcier avait mangé son âme, c'est toi qui étais condamné par les Blancs ! Mais le *saa*, ça existe bien avant la colonisation... Cela n'a rien avoir avec ça ! »

« Tout le monde croit à cela, car moi, j'ai vu que certains pratiquants (sorciers) se convertissent au christianisme, à l'Eglise Fraternelle Luthérienne et confessent avoir tué tel homme, exploité tel autre, mangé tel enfant... Il y a beaucoup de témoignages. Des gens qui se confessent avant de mourir parce qu'ils ont peur d'aller en enfer. » « Car à l'église, on leur dit que leurs péchés sont pardonnés le jour de leur mort, s'ils se confessent. Comme Jésus accepte le monde, même les enfants des sorciers vont à l'église pour ne pas être mal vus. Quand ils se confessent, ils disent qu'ils mangent les enfants, car ils ne peuvent pas se défendre contre le sorcier qui leur a ordonné de faire cela. »

Les explications de P. Geschiere sont très convaincantes dans nombre de contextes. Cependant en pays moundang, si le pouvoir royal accumule, il n'est jamais suspecté d'être de nature sorcière. « Le *Gôm* n'est pas un sorcier, en aucun cas ! », expliquent les sujets. Le « roi de la pluie », le *Gong*, n'est pas un « roi-sorcier » « ni un « roi devin », mais un « roi magicien », ayant un pouvoir en lui, le *ke*, sécheresse et principe pouvant permettre faire tomber la pluie. « ... qu'il soit divin ou pas, puissance de nature ou homme parmi les autres, en tout cas sacralisé, le détenteur du pouvoir politique (que celui soit fortement ou faiblement sacralisé) a pour rôle – et il se l'attribue même quand il est contesté - de protéger la société contre toutes forces qui peuvent l'agresser (et miner la du même coup la confiance que celle-ci a en lui), et donc contre la sorcellerie »³³⁹. Il échappe aux deux systèmes de sorcellerie locale ne “mangeant personne”. Et s'il est « sorcier » ou plutôt « cannibale », c'est à son insu, lors de son intronisation, dans un rituel spécifique d'anthropophagie, où il doit manger une partie du cerveau de son père afin d'hériter de sa puissance surnaturelle. Cette anthropophagie, réelle et symbolique met en scène un autre acteur, désormais présent sur la scène moundang. Jésus, ne mange pas mais il est aussi mangé, grâce à un substitut de corps et de sang, l'Ostie et le vin, lors de l'eucharistie.

³³⁹ ADLER, Alfred, *Roi sorcier, mère sorcière. Parenté, politique et sorcellerie en Afrique noire*, Editions du Félin, Paris, 2006, p. 123

Mais pourquoi la sorcellerie au niveau des sujets perdure-t-elle ? « ... le noyau structural de la solidarité communautaire » est constitué en Afrique par le « principe de la dette infinie en tant que ressort de la solidarité positive et l'idéologique de la sorcellerie en tant que ressort de la solidarité positive et l'idéo-logique de la sorcellerie en tant qu'instance de refoulement, de la prohibition et de la sanction de l'individualisme »³⁴⁰. Dans une société où la fonction de la machine royale est de redistribuer, il semble que l'explication d'Alain Marie nous mène sur la bonne voie. En effet, le principe de la redistribution des biens individuels et collectifs à l'ensemble de la communauté moundang est mis à mal par ces exploitants dont le terrain dépasse aujourd'hui les richesses de la communauté « holiste » où chacun constitue un maillon de la chaîne sociale, que ce soit le Gon ou ses sujets. Car certains ont pu s'enrichir via le commerce au Cameroun et au Nigeria, migrant entre les différents Etats. Sans oublier les fils et petits-fils d'agriculteurs qui sont devenus fonctionnaires (agents de maîtrise, ouvriers en bâtiment, vigiles ou conseillers en ONG) et ont pour un temps participé à l'immense chantier de l'oléoduc pétrolier, Doba-Kribi. Ils ont pu économiser des biens financiers et acheter des parcelles de terrain à leur retour dans leur ville natale.

« L'exploitation dans le sud à Doba a permis à certains fonctionnaires de s'enrichir, ils gagnaient environ 200 000 FCFA par mois, en tant qu'agent de maintenance ou gardien. Ensuite, ils sont revenus. Certains sont allés au Nigeria aussi, où ils ont gagné plus d'argent, à Mubi et Numan et ensuite, ils reviennent et exploitent plus rapidement les terres que les autres. Mais leur pouvoir provient des armes mystiques acquises par les Toupouri et par là-bas, au Nigeria. Nous, ceux qui restent avec les techniques traditionnelles on ne peut pas trop se défendre, alors, on se blinde et on prie que cela ne nous arrive pas », explique un agriculteur protestant qui voyage rarement.

Le voyage permet l'enrichissement, et ensuite l'agrandissement du capital terrain et du capital mystique, un cumul dont parle savamment J. Tonda. Nous avons vu que chez les Moundang, contrairement à des populations vivant en milieu tropical et forestier, comme les Fang, les Béti ou encore les Kota etc..., il n'y a pas un « organe de sorcellerie »³⁴¹ comme l'*evu*, le

³⁴⁰ MARIE, Alain, *L'Afrique des individus*, (éd.) Karthala, Paris, 1997, p. 53-54

³⁴¹ TONDA, J. Opus cité, 2000.

kuna ou l'*izanga*, principe ambivalent, force qui puisse être réveillée et utilisée pour « capter » ou « pomper » la force et l'énergie vitale des autres, c'est-à-dire les manger. Pourtant, le principe du *saang* rappelle cette technique de manducation de la force vitale de l'autre, mais sans organe clairement défini. Ce sont tous les principes vitaux à l'œuvre qui semblent être mobilisés pour cette technique « nouvelle » datant d'une quinzaine d'années à Léré. Certains hommes considérés comme sorciers auront un charisme particulier, qu'ils pourront utiliser selon leur volonté en le renforçant. Mais les Moundang insistent sur le fait que tous les hommes possèdent cela, et qu'il suffit juste de l'organiser et de recourir à des techniques spécifiques pour exploiter cette force spécifique logée en chacun d'eux. Mais il faut bien avouer que toutes ces explications rationalistes se heurtent à un véritable « mystère » : les confessions des exploitants soupçonnés aux pasteurs protestants de la ville.

C). Les « maladies sorcières » : l'apparition du sida et son affinité avec la sorcellerie

a) *Te dok kpuu*, « la maladie du bois rongé », le SIDA

La terre, *seri*, est « habitée » par les esprits des lieux, les *cox syinri*. Nombre de récits font acte d'individus ayant pénétré en des endroits protégés par ces entités et étant devenus fous. Awo (« oui » en langue vernaculaire), un homme qui déambule et soliloque sans cesse est né alors que sa mère avait pénétré un tas d'ordures à M'Bourssou où séjournent des esprits. Le nouveau né serait né avec une défaillance psychologique grave. Il reste avec ses semblables, mais ne sait dire qu'un seul mot, « oui », *awo*, comme un tout petit enfant. Les bois sacrés, les réserves pour les masques et autres champs liés au domaine masculin de la ville sont interdits aux femmes et aux enfants, aux non initiés. Comme nous l'avons vu avec la voyante de Léré, la confusion mentale peut être interprétée comme la sanction d'une transgression sociale, et elle porte en elle les germes de la guérison, pour peu qu'on « travaille » les potentialités de la « fautive » qui devient guérisseuse. Il se trouve également que des esprits donnent des maladies spécifiques : *masen comé*, *masin-lii*, *masin te faa*, *masin bawaa*. « Si tu as le ventre ballonné, que tu es tout pâle, c'est la jaunisse et c'est *masin comé* qui te l'a donné », explique le devin Damaschi. En aucun cas, ces maladies sont l'œuvre de sorciers, mais d'esprits qu'il convient d'éviter ou d'apprivoiser en dernier recours grâce à un sacrifice d'animal. On sent dans ces analogies à la terre et aux animaux que les affections souvent liées à des coups de chaleur ou à une mauvaise alimentation relient ce qui est invisible,

les microbes à des esprits de la terre, des endroits dangereux, qui donneraient ces maladies. Une affection grave, relativement récente et qui constitue le principal fléau social avec le palu à Léré est, quant-à-elle, interprétée en terme de logique sorcellaire, le SIDA. Pourquoi ? « Certains peuvent l'avoir sur eux pendant des années et ne tombent pas malades, alors que d'autres si... Ce n'est pas logique. Certains l'ont en eux et l'utilisent contre les autres, mais sans relations sexuelles. C'est une maladie spéciale, sorcière », expliquent des habitants, pourtant chrétiens et fréquentant l'hôpital de Léré. Le SIDA en Afrique est souvent désigné par une métaphore, à instar des Lobi du Burkina Faso qui parlent d' « araignée »³⁴². Chez les Moundang, SIDA se dit *syèm tedok kpuu* la « maladie du bois rongé de l'intérieur », comme par les mites. Ils insistent bien sur le fait que la maladie est « invisible » (les mites sont toutes petites, invisibles à l'œil nu) et que les hommes malades du SIDA sont rongés de l'intérieur vers l'extérieur, exactement comme « certains bois qui à première vue semblent bien portants, mais qui peuvent s'effriter au moindre contact », explique Blaise, le menuisier. « On ne le voit pas, mais on se rend compte que l'arbre n'a plus de force. Ça vous ronge intérieurement et vous voyez que la personne est affaiblie. Puis elle devient aussi légère, comme le bois que l'on peut facilement perforer ». Menuisier, il n'a pas inventé cette expression, mais elle lui parle... La maladie jouit aussi d'une autre métaphore. En guise d'euphémisme, les Moundang peuvent dire : « 4 lettres » pour éviter de prononcer le terme « SIDA ». Un infirmier relate : « Le problème c'est que certaines femmes pensent aussi que c'est le préservatif qui amène le SIDA » (Hubert, Léré, 12.08.08). En langue moundang, le préservatif se dit *jeel fare*. Ce terme est apparenté à *jejel, jeele* qui signifie « cache verge » et l'« étui pénien » que porte le porteur de l'âme du mil lors de *Cié sworé*, la fête de l'âme du mil. Le sperme chez les Moundang porte une charge magico-religieuse, puisque la circoncision permet d'expulser « l'âme folle », dont le siège est le prépuce³⁴³. Un sexe circoncis sans préservatif est ainsi considéré comme sain, et c'est cette situation particulière, où le sexe porte un étui pénien en caoutchouc qui surprend les moundang. Est-ce en raison de la violence de la situation, du danger encouru lorsque les néophytes portent des étuis pénien lors de la circoncision, ainsi que le porteur de

³⁴² CROS, Michèle, *Anthropologie du sang en Afrique : essai d'hématologie symbolique chez les Lobi du Burkina Faso et de Côte d'Ivoire*, Editions L'Harmattan, Collection « Connaissance des hommes », 1999, 297 p.

³⁴³ ADLER, A., Op.cit., 1982, p. 360.

l'âme du mil durant *Cié Sworé* ? Que la sorcellerie et le SIDA soient apparentés au préservatif laisse en suspens certaines questions.

Deux causes se disputent le système d'interprétation : la cause sensible, mais inadéquate, le préservatif et la cause mystique, un sort de sorcier, un homme qui a les "4 lettres" en lui, un peu à la manière d'un principe sorcier, comme l'*evu* des Beti et qui peut l'utiliser contre autrui en rendant son ennemi sec comme un arbre rongé par les mites. À Léré, le traitement des rétroviraux est disponible à l'hôpital, il coûte 5000 Francs CFA par mois. Une jeune adepte de l'Eglise Evangélique au Tchad (l'héritière tchadienne de la *Sudan United Mission*) explique :

« Un dimanche, lors du culte à l'E.E.T., une femme venait de perdre son jeune garçon. Elle est allée voir le *kindani* qui lui a dit que l'enfant était mort à cause d'une attaque mystique, de la part d'un *pa-sab*... d'un sorcier (chuchote-t-elle). Mais elle a ensuite avoué : avant d'être avec mon mari, j'étais avec un homme et il m'a donné le SIDA. Mon fils est mort de cela, j'ai vu le devin, il m'a dit que c'est la sorcellerie. » Son mari, victime d'un sorcier qui a « donné le SIDA » à son épouse, est actuellement le représentant du bureau associatif local contre le SIDA. « Et la femme est partie de Léré, chassée, rejetée... Et à l'homme, on a donné une moto, un bureau... il est le symbole du SIDA à Léré », explique Eveline, infirmière à l'hôpital de Léré.

Elle estime qu'environ 5 % de la population de la ville est atteinte du SIDA. Mais certains médecins de Pala pensent que ce chiffre est largement sous-estimé et que le chiffre de 18 % serait plus adéquat, car de nombreuses personnes ne sont pas conscientes de leur état. Toutefois, concernant les relations sexuelles, le préservatif Prudence, vendu dans les petites boutiques de la ville, sur la place du marché, est largement usité. Les jeunes gens, conscients des risques, avouent qu'ils sont « prudents », mais que ce sont les maris polygames qui parfois « ramassent » les jeunes femmes comme ça, ne font plus attention. Ce qui permet aux pentecôtistes de stigmatiser l'Islam et les pratiques polygamiques censées générer des maladies. Dans ce contexte, l'interprétation en termes de pratiques sorcières côtoie la plus grande prudence de la part de médecins et infirmiers éduqués et formés à la médecine occidentale. Mais malgré leur savoir « éthique », les interprétations autochtones « mystiques », comme un signe d'impuissance, reviennent en force.

« On ne peut tout expliquer. Certains ne tombent jamais malades et sont séropositifs. Pourquoi Dieu leur permet-il de transporter ce virus ? C'est une question de sorcellerie, il y du Diable là-dessous qui agit, à travers les corps et les esprits. Il se sert de certains comme agents, et eux n'ont qu'à propager ce fléau. C'est satanique... », explique un médecin moundang, membre de l'église luthérienne. Ce discours va de pair avec le récit d'une femme atteinte du VIH qui explique ce qui lui est arrivé.

« J'avais des maux de tête, j'ai maigri, on dit que c'est la maladie *te-dok-kepuu*, celle qui ronge, oui, qui ronge de l'intérieur. Comme les petites mites dans le bois. Ce que je me demandais, c'est pourquoi moi ? Qu'est-ce que j'avais fait pour l'attraper, alors que d'autres ne l'ont pas. C'est cela qui est étrange. Et l'hôpital, ils ne répondent pas à ces questions-là. Alors je suis allée à l'église et on ma dit que c'était un sort, le Diable, qu'il fallait que je prie beaucoup. – Où ? - A l'Eglise, bien sûr ! » (G.H. Léré, juillet 2008).

Depuis les « esprits des lieux » qui donnaient les maladies, ce sont aujourd'hui les hommes qui sont accusés de transmettre le sida à leur insu, « traversé par le Diable » et de le donner à leurs ennemis, comme un « sort. » Le sida serait-il donc un nouveau « capital sorcier », selon l'expression de Joseph Tonda ? ³⁴⁴

Une interlocutrice de Jeanne Favret-Saada, une ethnologue ayant effectué une étude approfondie sur la sorcellerie dans le Bocage normand en France, s'étonne de la mort de son père. « Ce que je n'arrive pas à comprendre, dit Marie, c'est qu'on puisse donner le mal à quelqu'un, transformer de mauvais sentiments en maladie ³⁴⁵ ». Outre l'affirmation selon laquelle « des gens » voulaient la mort de son père, on trouve aussi, dans son dire, les autres éléments d'un prologue ordinaire d'initié : 1) la dénégation inaugurale, 2) la notation de la déroute du savoir positif, 3) la solennelle annonce de son état à l'ensorcelé ³⁴⁶. Nous trouvons dans ce passage des analogies avec le récit de cette femme atteinte du VIH. La jeune Moundang constate son mal-être physique, s'interroge sur la cause, « pourquoi elle », agit pour trouver des

³⁴⁴ TONDA, J., Opus cité, 2000.

³⁴⁵ FAVRET-SAADA, J., 1977, p. 79.

³⁴⁶ FAVRET-SAADA, J., 1977, p. 79.

explications en dialoguant avec ses pairs, constate que le « savoir positif » ne peut satisfaire sa quête de sens et ensuite, en dernier lieu, se voit considérée comme « ensorcelée » par un ennemi qui a été en relation avec le Diable. Dans ce contexte, le seul refuge, pour elle, devient l'Eglise qui met des « mots » sur ses maux. Il est aussi pertinent de considérer que le SIDA en tant que « maladie sorcière » participe d'une « économie générale des discours sur le sexe »³⁴⁷. Mais s'il est lié à un acte sexuel, pour la jeune Moundang, la « nature » du virus n'est pas d'ordre biologique, et sa maladie ne peut être fortuite, simple fruit du hasard et de manque de précaution. Par ailleurs, au risque de faire une généralité, il faut expliquer un fait : les femmes, ainsi que de très nombreux hommes moundang sont très « pudiques » en ce qui concerne la sexualité qui doit toujours rester une affaire « privée » entre hommes et femmes. C'est d'ailleurs un point qui les choque, lorsque les Eglises « nouvelles », surtout lorsqu'elles sont étrangères comme les Témoins de Jéhovah, se permettent de leur « faire la morale », c'est-à-dire de s'immiscer dans ce qu'ils considèrent de plus intime. Aussi, l'interprétation en termes de sorcellerie est-elle particulièrement acceptée, car elle élude l'aspect sexuel, l'acte en lui-même, qui reste dans le domaine du « non-dit ». Il n'est donc pas surprenant que les interprétations prennent une coloration sorcière et que les Eglises où ces affaires sont traitées avec plus de délicatesse trouvent des adeptes qui se « réfugient » dans une architecture physique, le bâtiment qui ferme, et un « arsenal » spirituel qui protège. « Le fait discursif » global, la « mise en discours » de la sexualité³⁴⁸ permet aux Eglises un maintien de « techniques polymorphes du pouvoir »³⁴⁹. « Ces effets de pouvoir conduisent à formuler la vérité du sexe, ou des mensonges au contraire destinés à l'occulter, mais de dégager la « volonté de savoir » qui leur sert à la fois de support et d'instrument »³⁵⁰. Le SIDA, comme la sorcellerie, s'ils sont combattus par les Eglises, sont aussi des éléments qui leur permettent d'asseoir leur légitimité.

³⁴⁷ FOUCAULT, Michel, *Histoire de la sexualité*, Editions Gallimard, Paris, 1976, p. 19.

³⁴⁸ FOUCAULT, M., Opus cité, 1976, p. 19.

³⁴⁹ FOUCAULT, M., Opus cité, 1976, p. 20.

³⁵⁰ FOUCAULT, M., Opus cité, 1976, p. 20.

b) « Blindages » : le corps humain comme organe spirituel

S'il existe un remède contre « l'infortune » ou la « malchance », qui peut être vécue comme un simple concours de circonstances sans intervention humaine, sans sorcellerie et se nomme *nem fake*, différentes techniques de « blindage », c'est à dire de protections ont cours à Léré et chez tous les Moundang, même islamisés ou christianisés. Les blindages contre la *marsaane*, la "rancune" de deux types sont différents.

Plusieurs techniques de « blindages » ont été créées. L'une d'elle, *raa bo raa*, « cuit de chez cuit » permet de devenir invulnérable aux balles de fusil et mitraillettes. *An suu*, « chauffer le corps », est censé protéger du poison et de la malveillance, la « technique d'autrui », l'empoisonnement, courant.

G.G, le devin guérisseur de Doué, une petite ville située de l'autre côté du Lac de Léré les connaît bien. Pour celui-ci, il vaut mieux éviter de les effectuer sur les petits enfants. « Le *nem fake* contre l'infortune, on peut le faire aux enfants, parfois. Quand un plat de nourriture ou bien une boisson est empoisonné, le seul contact de la main du corps blindé suffit à briser le verre ou faire tomber l'assiette. Une autre consiste à inciser dans les parties du corps des mélanges de racines. » Il a le corps si chaud qu'il casse tout ce qu'il touche. Si la personne transpire sur sa bicyclette, elle se casse. S'il touche une bouteille de *Gala* ou *Chari*, elle explose ». Si un homme met un poison dans un verre et que l'homme cible est blindé, alors quand il le touche le verre se brise, car le contact avec son corps le protège. Si le poison a été mis dans une assiette, quand tu la touches, la nourriture tombe. (propos confirmés par Alain et son oncle et d'autres quelques jours plus tard.) Ce sont les adultes, surtout les guerriers qui partent au front vers l'Est du Tchad et le Darfour qui sont prioritaires. S'ils évoquent les blindages, c'est une première étape des différents recours :

« Avant que je parte en formation militaire à N'Djaména, mon grand-père m'a blindé. C'est grâce à cela que, quand y'a eu la bataille à Adré, tous sont morts, sauf moi. » (Henri, jeune soldat moundang revenant du Darfour, Léré, juin 2007, dont le père est pourtant de l'Eglise catholique).

Ces exemples nous permettent de constater que même au cœur de la diffusion du message des Églises, foi et doute en le fait sorcellaire coexistent. Si un être est en proie à un sort, c'est que, tout comme l'explique J. Favret-Saada, le « sorcier », celui qui veut nuire ne s'en prend pas à la partie, l'enfant, le premier-né du tout nouveau *Gon* intronisé, mais au tout, à la royauté sacrée. Dans le Bocage vendéen, explique J. Favret-Saada, lorsque qu'une succession de malheurs advient à leur cheptel, ce sont les paysans eux-mêmes que l'on vise. Car leur troupeau, leurs bêtes sont des extensions d'eux-mêmes³⁵¹. Afin que les enfants moundang soient protégées de la sorcellerie, puisqu'ils sont souvent la première cible, on les « blinde » : les blindages consistent en l'introduction d'un mélange de plantes dans les plaies que l'on incise à l'intérieur du poignet, sur les deux bras, des coudes, au dessus des mollets et les deux tempes. Il reste alors de petites cicatrices visibles à l'œil nu. Musulmans et chrétiens les effectuent afin de se protéger du Mal. Toutefois, les Luthériens estiment qu'il mieux vaut se référer à la protection de Jésus-Christ seul, en se protégeant par la prière du *pa-saa*, le « sorcier » ou de la *ma-saa*, la « sorcière ». Ce n'est pas seulement le discours du groupe qui accrédite ces techniques, mais les intéressés eux-mêmes. Les prêtres et les pasteurs ont tout intérêt à accréditer la thèse de la sorcellerie et la réalité de ses pratiques pour mieux la combattre et transmettre le message christique. Aussi, l'Eglise protestante et ses alentours alimente-t-elle ce discours en le niant parfois, tout en étant elle aussi très sceptique, lorsqu'elle favorise la réussite individuelle, en promettant de rationaliser le « financement » censé venir de « Dieu » et d'économiser pour fructifier et agrandir ses terrains.

Ces techniques de sorcellerie, de magie, et de blindage, sont en affinité avec le SIDA, considéré comme une maladie sorcière, car il détruit ce qu'il y a de plus important (comme nous l'avons vu plus haut), les enfants dans le ventre de leur mère, sacrifiant ainsi la lignée, d'une part, et la force de travail comme nous l'avons dit plus haut. Si la structure sociale se croit en prise avec la sorcellerie, de manière traditionnelle lorsqu'il s'agit de sida, l'influence du christianisme joue également un rôle moteur, presque inquisiteur. Le sida, lié à la sexualité est le signe d'un désordre qu'il convient de combattre avec des armes religieuses. Dans ce contexte, les confessions sont essentielles.

³⁵¹ FAVRET-SAADA, J, Opus cité, 1977.

c) « Aveux » des présumés sorciers

« Nous croyons à cela parce que nous avons entendu des personnes avouer leur crime en le confessant au pasteur, juste avant de mourir. Ils ont tellement peur d'aller en enfer qu'ils avouent tous leurs péchés ! » (Johannes, Léré, août 2007)

Qu'il s'agisse des cas de transmission du VIH, de la sorcellerie des mangeurs d'âmes, le *saa*, le zoomorphisme ou de l'exploitation « zombiste », la logique de la confession est centrale dans le dispositif de l'église en proie à ce qu'elle considère comme des "désordres". L'institution ecclésiale utilise ces croyances comme mode de légitimation du pouvoir chrétien. Pourquoi et comment ? Au Congo-Brazzaville, dans un article sur le mouvement Croix-Koma, J.F. Vincent ³⁵² montre comment l'église constitue un refuge dans une forme de malentendu constitutif de la mission, pour les individus en proie à la peur de ces pratiques, malgré le fait que les missionnaires occidentaux ne croyaient plus à la sorcellerie. Ici, c'est très différent. Les pasteurs moundang, parfois avouant être « déconcertés » ne méprisent pas les propos de leurs ouailles. Bien au contraire, ils permettent d'asseoir la force et la nécessité du christianisme qui doit combattre ces « pratiques occultes » destructrices de l'ordre social, selon les représentants du clergé évangélique, toutes dénominations confondues.

« Certains avouent tous leurs crimes, les voisins, les enfants, les femmes, tous les gens qu'ils ont mangé. Ils expliquent tout au pasteur et aux catéchistes, leurs techniques. Parfois, c'est le *saang*, ils ont utilisé les autres dans leurs champs, parfois, la simple sorcellerie de nuit. Ils ont trop peur d'être condamnés à vie et veulent être pardonnés. C'est pour cela que nous croyons à ces pratiques, c'est effrayant" (I.K.H. marié, une femme et deux petits garçons de 3 et 1 ans. Professeur d'histoire Géographie au lycée N'Garta Tombalbaye et de Zaguérée. Léré, 08.08.07).

« ... cette situation tient sans doute à ce que les Kongo christianisés ont été influencés par les missionnaires, pour qui magiciens et sorciers étaient également condamnables. Elle tient aussi à l'état de semi clandestinité dans laquelle vivent aujourd'hui les Nganga du fait des interdictions gouvernementales, ce qui ne nuit guère d'ailleurs, semble-t-il, à leur nombre et à leur prospérité »

³⁵² VINCENT, Jeanne Françoise, « Le mouvement Croix-Koma : une nouvelle forme de lutte contre la sorcellerie en pays Kongo », *Cahiers d'Etudes Africaines*, 1966, 6 (24), p. 527-563.

³⁵³. Jeanne-Françoise Vincent souligne à juste titre l'influence des missionnaires qui mettaient dos-à-dos sorciers et magiciens, renvoyant dans le domaine occulte les tradi-praticiens, comme c'est le cas pour les devins, les femmes guérisseuses et autres voyants efficaces stigmatisés par le révérend pionnier Monseigneur Kaardal de l'Église Fraternelle Luthérienne. Cependant, les pasteurs actuels moundang diffèrent par leur approche et ne participent pas à l'orthodoxie catholique qui sépare les sphères. Pour eux, tout relève du domaine satanique, même les *pah-kindani*, les devins-guérisseurs. À propos de la sorcellerie dans le bocage vendéen, Jeanna Faavret-Saada notait : « Face à un ensorcelé, le prêtre se trouve dans une position plus délicate que le médecin, on s'en doute, car le mal, le malheur et le surnaturel ont un sens pour lui. Mais lequel, c'est une question que tant de siècles de méditation théologique ont singulièrement obscurci. La démarcation entre les registres de la nature et de la surnature relève d'un décret de l'orthodoxie catholique dont chacun a d'autant moins assimilé les raisons que ce décret n'annule pas catégoriquement les précédents. Si bien que le savoir théologique n'est guère plus unifié dans l'esprit d'un curé de campagne que dans le corpus doctrina » ³⁵⁴. Si l'on a toute raison de penser que le clergé moundang est traversé des mêmes hésitations dans ses savoirs ou ses croyances, les pasteurs de l'église luthérienne et des églises évangéliques disposent par contre d'une arme de choix pour tester la véracité des pratiques sorcellaires : la confession. Théophile est luthérien et son confrère catéchiste ajoute en des termes "rationnels" : « C'est la confession des présumés sorciers qui vient en réalité accréditer la thèse des faits supposés. Comment comprendre cet entrecroisement des registres de compréhension de ces faits ? »

D'où la conversion à l'Église : on est "pardonné !!!" Comme l'écrivait Michel Foucault, « On avoue ses crimes, on avoue ses péchés, on avoue ses pensées et ses désirs, on avoue son passé et ses rêves, on avoue son enfance ; on avoue ses maladies et ses misères ; on s'emploie avec la plus grande exactitude à dire ce qu'il y a de plus difficile à dire ; on avoue en public et en privé » ³⁵⁵. « On avoue – ou on est forcé d'avouer. Quand il n'est pas spontané, ou imposé par quelque impératif intérieur, l'aveu est extorqué ; on le débusque dans l'âme ou on l'arrache au

³⁵³ VINCENT, J.F., Opus cité, 1965, p. 531.

³⁵⁴ FAVRET-SAADA, J., Opus cité, 1977, p. 21.

³⁵⁵ FOUCAULT, Michel, *Histoire de la sexualité à l'âge classique*, Gallimard, Paris, 1976, p. 7.

corps »³⁵⁶. Dans le domaine de la sorcellerie, s'il n'existe que des confessions discursives, rapportées par des catéchistes et pasteurs, en pays beti, les choses vont encore plus loin, puisqu'un « poison d'épreuve » permettrait de détecter les sorciers qui ont l'*evu* : l'*alon*. « L'*alon* est une façon de savoir : l'innocent vomit ou urine ; le coupable garde tout. Mais il ne meurt pas ; il est seulement malade. Les voisins savent qu'il est coupable et le fuient »³⁵⁷.

d) « *Satan no !* » « *Satan existe !* »

« La sorcellerie, c'est le domaine par excellence du Malin » (Eric, adepte de l'Église Évangélique au Tchad, Léré, mai 2007).

Les Margay (génies) chez les Hadjeray furent appelés par les Arabes, premiers observateurs des Margay «des sheytan». Selon Jeanne-Françoise Vincent, «une traduction française approximative rend donc le terme ... par le mot “diable”, d'où une traduction aboutissant à l'affirmation : “la margay c'est le diable” »³⁵⁸. Jeanne Françoise Vincent ajoute que « certains administrateurs pressés ont pris cette phrase dans le sens théologique précis qu'elle a pour un Français christianisé et en ont conclu que la margay était un esprit unique et malfaisant, une puissante force du mal »³⁵⁹. Ces interprétations fallacieuses à propos d'entités surnaturelles de la part des autorités coloniales ont connu le même sort chez les Moundang : les *cox syinri*, les “esprits des lieux” sont également considérés comme des « diables », des esprits malfaisants, bien qu'ils soient des esprits liés à la terre. Ils sont considérés comme des « agents du Malin » pour les chrétiens. Birgit Meyer montre bien qu'au Ghana, chez les Ewé, les Presbytériens ont largement utilisé la figure du diable pour « démoniser » les entités supranaturelles locales et asseoir le pouvoir idéologique chrétien³⁶⁰. Le Diable serait-il un prétexte ?

³⁵⁶ FOUCAULT, M. Op. cit., 1974, p. 79.

³⁵⁷ VINCENT, J.F., Opus cité, 2001, p. 71.

³⁵⁸ VINCENT, J., F., Opus cité, 1975, p. 75.

³⁵⁹ VINCENT, J., F., Opus cité, 1975, p. 75.

³⁶⁰ MEYER, B., Opus cité, 1992.

Aujourd'hui, avec la présence et l'influence bien ancrée des églises et de leur imaginaire propres, avec des figures qui font office de puissance comme Jésus et le Diable, un glissement s'est opéré dans l'interprétation que font les Moundang des techniques « traditionnelles » liées à la sorcellerie et à la magie. Si auparavant, les interprétations renvoyaient à un imaginaire « local », proprement moundang ou toupouri, ces éléments sont désormais « englobés » au sein d'un contexte plus large, transnational et universalisé, appartenant à un « royaume », un champ plus vaste que la simple « cellule » moundang considérée à tort auparavant comme « close »³⁶¹. La magie et la sorcellerie font elles aussi rhizome et s'insèrent dans les failles et interstices d'intelligibilité élargies, des horizons créés par l'ouverture sur « l'universel » du message « particulier » des divers catégories de christianisme au travail à Léré, protestants et catholiques. Les catholiques, sont aujourd'hui les moins enclins à associer magie, sorcellerie et champ satanique. Sur le spectre élargi du recours à « Diabolisation », différents degrés sont perceptibles : les Protestants luthériens, stigmatisent frontalement les esprits des lieux et les techniques de divination, le recours à la communication « spirite », champ satanique, mais évitent de parler de sorcellerie, comme si le simple fait d'en parler, de dire, faisait exister, par un effet performatif, à faire apparaître la « chose ». Adventistes et Témoins ne se gardent pas, au cours des prêches, de les évoquer. Ce domaine est diffus, circulant dans les ruelles et les maisons, mais il est chuchoté, comme pour la « tradition ». Ceux qui en revanche, stigmatisent frontalement sorcellerie et magie moundang, n'y recourant, du moins dans les discours, jamais, et combattant de front sont les pentecôtistes de la *Communauté Missionnaire Chrétienne Internationale*.

e) « Jésus-Christ », le « super blindage »

« Ah mais même si certains chrétiens se blindent en cachette, le super blindage, ça reste Jésus ! » (Nathaël, Léré, août 2007).

« La sorcellerie existe, bien sûr ! Des gens sont attaqués et leurs sexes disparaissent sur les routes. Certains peuvent se promener dans une boîte à sardine, exactement comme dans un avion. C'est un autre monde. Paranormal, surnaturel. En réalité, c'est... une autre dimension.

³⁶¹ Il faut cependant nuancer l'affirmation selon laquelle les Moundang feraient « cellule ». Ils ont toujours été ouverts aux influences étrangères, assimilant les étrangers comme autant de sujets du souverain et ont voyagé, dès le début du XXe siècle vers le Nigéria, comme nous le verrons dans la dernière partie de ce travail.

Mais je suis en Christ, alors je ne crois plus à cela. », explique le Pasteur Joseph, pasteur de la Communauté Missionnaire Chrétienne Internationale à Léré. Revoici notre “paradoxe initial”, “la sorcellerie, ça existe, mais je n’y crois pas. »

Pourquoi Jésus est-il le « super blindage ? » Le christianisme et ses églises semblent constituer un refuge spatial, moral, spirituel où l’on peut « se protéger des sorciers », comme l’avoue un jeune évangélique, qui explique que Jésus *kal syniri*, “dépasse les fétiches/esprits”, donc « est le meilleur des blindages mystiques ». Pourquoi ? « Parce que lorsque tu crois en Christ, tu vas au-delà de tous ces fétiches, des *syniri*, ton esprit avec l’Esprit Saint est protégé par la force, la puissance du Christ. Mais il faut prier très fort dans ton cœur. C’est pour cela que les sorciers n’aiment pas trop les Chrétiens, tu n’as pas remarqué ? », explique et questionne un catholique de la mission de Léré. La figure du Christ reste mobilisée comme un rempart à la sorcellerie, en tant que super « blindage », dont il faut surtout saisir la dimension proprement « spirituelle », un désir physique tout autant que spirituel de protection, et d’échapper au mal. Le terme de dimension est très important : il révèle une conception particulière du temps et d’espace.

« Chez nous, nous pouvons traverser les dimensions spatiales, voyager en esprit, voler dans les airs. »

C’est ce point complexe qu’il faut saisir dans l’appréhension du fait religieux à Léré chez les Moundang. Joseph Tonda nous met sur la voie : « ... le Dieu historique de la mission civilisatrice et le génie sorcier, en tant que réalités symboliques inscrites dans la dynamique historique et marquées par l’ambivalence, ne se définissent pas, selon nous, dans un rapport d’extériorité irréductible en Afrique. C’est une seule et même puissance que symbolisent Dieu, le génie sorcier, les marchandises de luxe et la coalition de forces agressives de l’imaginaire de la modernité africaine »³⁶². J. Tonda appelle cette puissance le « souverain moderne », qu’il définit ainsi : « Une puissance hégémonique unique instruit et administre le rapport aux corps, aux choses et au pouvoir en Afrique Centrale : le Souverain moderne. Elle est constituée à la fois par les fantasmes et les réalités, les esprits et les choses, les imaginaires et les matérialités constitutifs des puissances

³⁶² TONDA, J. Opus cité, 2000, p. 51.

contemporaines en interaction du capitalisme, de l'Etat, du Christianisme, du corps, de la science, de la technique, du livre et de la sorcellerie »³⁶³. Et les Eglises sont comme des machines, des « boîtes sociales spirituelles » où l'on transforme et convertit le désir de destruction ou de vengeance, de « Mal » en « Bien », pour parler en terme judéo-chrétien avec pour principe « ostentatoire », comme la « sape au Congo » ou la richesse chez les Pentecôtistes yoruba à Ibadan ou Lagos, dans un seul et même lieu, le principe du « pardon ». C'est là que la force de Jésus est transmutée en un principe qui dépasse tout, par cette « invention » qu'est le pardon. En prenant la faute ou le « péché » sur soi, en reconnaissant que chacun de nous possède en lui cette *marisaane*, cette jalousie ou ce désir mimétique de « vengeance », le Pardon aux autres et à soi-même (« Pardonne nous nos offenses, comme nous pardonnons aussi à ceux qui nous ont offensés »), désamorce le « conflit » latent ou manifeste. Ainsi, un jeune luthérien nous explique :

« Quand je me confesse en public, que j'avoue mes crimes, que j'ai menti, que j'ai volé et diffamé autrui, alors, oui, quand les autres me pardonnent parce qu'ils savent que la violence peut mener à tout, oui, je me sens soulagé et en paix. C'est pourquoi le message du Christ est supérieur à notre tradition qui rend la violence par la violence, les coups par les coups. » (Emmanuel, Léré, Luthérien, août 2007.)

Dans le système moundang, un homme qui tue est tué, une femme adultère est battue ou répudiée. Un enfant récalcitrant est battu. Et le sorcier jaloux... se venge. Le Christianisme, dans son idéologie opère un changement. Il prône non pas la vengeance, mais une forme de « revanche sociale », une sublimation des conflits. Ces techniques sorcellaires sont parfois utilisées pour calmer la jalousie, sentiment transformé via la matrice chrétienne en acte à « pardon » en échange de la protection du Christ, mais aussi en échange du gain consolateur du Paradis après la mort. En ce sens, Jésus le « super blindage », est une figure multiple de l'imaginaire. Il protège des sorciers, donne la voie du paradis et transmet un message d'apaisement des tensions. Il canalise et influence les registres d'interprétation et les discours. A l'Église, on se conduit en chrétien. Mais à la maison, on parle ancêtres et sorcellerie. La notion et l'acte de « pardon » créent donc un pont social et cognitif, transversal entre les individus. Entre vengeance et pardon, jalousie ou

³⁶³ TONDA, J. Opus cité, 2005, p. 7.

indifférence, les Moundang oscillent sur le champ du dispositif en marche, dynamique et fluctuant. « ... tous ces discours ont en commun de sortir le Dieu chrétien de la « structure de causalité » du malheur en Afrique. En ce sens, nous suggérons de les considérer comme participant d'une théodicée, le Dieu historique de la mission civilisatrice et le génie sorcier, en tant que réalités symboliques inscrites dans la dynamique historique et marquées par l'ambivalence, ne se définissant pas, selon nous, dans un rapport d'extériorité en Afrique »³⁶⁴.

f) Des « travailleurs » lors des inondations



Au mois d'août 2007, la ville de Léré a de nouveau été inondée. Les rives du Lac de Léré et Tréné débordent en raison de fortes précipitations. Pourtant, ce ne sont pas les *mazuwun bii*, les « génies de l'eau » qui cette fois-ci sont suspectés comme responsables de certains accidents de pirogue. Trois hommes sont passés par dessus bord et deux enfants ont été attaqués par des hippopotames. « Il y a des gens qui profitent des inondations pour “travailler” », explique un enseignant. Les divers accidents, et les morts par noyade de personnes sont ainsi relatés : « Les hommes traversent le lac de Doué vers Léré, ils pagaient et là, le premier se retourne, l'autre a disparu, il est tombé. » Comment un évènement climatique comme de fortes précipitations peut-il être interprété en termes de logique « sorcellaire » ? Quand on sait que le Gon de Léré possède un pouvoir, le *ke*, « sécheresse », et qui par antinomie est censé pouvoir apporter la pluie, le principe n'est pas surprenant. Il est dans la continuité de la matrice des croyances locales.

³⁶⁴ TONDA, J. Opus cité, 2000, p. 50.

« Il y a un homme qui est très puissant, on ne le nomme pas, mais il travaille beaucoup, il pratique en cachette, sauf qu'on l'a découvert. Il en a profité pour se venger de certains qui lui doivent de l'argent. Il les a tués », explique Amadou, professeur de Français au Lycée Tombalbaye. Cet événement s'inscrit dans le cadre d'un système plus complexe, lié à la « réussite » sociale apparente de certains, la réussite dont on n'explique pas les causes. Lors de ces confessions, certains ont peut-être cru que leur jalousie ou rancœur avaient « tué », « dévoré » ou « mangé » d'autres. Fantôme de toute puissance ou culpabilité d'avoir gardé l'argent pour eux, alors que les injonctions du groupe incitent à redistribuer les biens avec la fameuse « logique de la dette » ?³⁶⁵ Cependant, les Moundang insistent sur le fait que les faiseurs de zombies avouaient également leurs techniques.

« Mais si tu crois à Jésus-Christ (rapport magique au Christ) réellement, je dis bien réellement, tu ne peux pas être mangé, parce qu'il lutte contre le Diable et protège ta vie. »

Nous avons voulu questionner cette ambivalence ou ce paradoxe apparent de la l'acceptation locale de la véracité, mais de la non adhésion à la croyance, de la non gagure. À la fin du séjour à Léré, lors les inondations, Alain avec qui nous apprenons la langue moundang deux fois par semaine, nous ayant promis d'aller voir le devin de Doué, arrive essoufflé par quelques heures de vélo en brousse, sur les pistes boueuses en déclarant : « Je ne veux plus jamais traverser le lac, même pour aller voir le devin... - Mais il faudra bien qu'on y aille, non, j'ai encore beaucoup de questions à lui poser », rétorquons nous, avec une ténacité, perçue comme inconsciente. La réponse ne se fait pas attendre. « Pas demain, c'est dangereux. Un homme hier est mort noyé, il est tombé de la pirogue. Il y a des gens qui profitent des inondations pour travailler. Le type est le seul à être tombé, comment c'est possible. Quelqu'un lui a mis des fétiches-là ! ». Et là, notre patience disparaît subitement... « Mais tout est prétexte à sorcellerie avec vous ! C'est un phénomène naturel... Tu crois que les accidents en France, ce sont des sorciers ? Allons ! - En France, on pratique pas comme chez nous ! Demain, pas question de traverser le lac ! ». Donc, ce ne sera ni à cause des lamantins ou encore des hippopotames que

³⁶⁵ MARIE, A., Opus cité, 1997.

nous annulerons notre rendez-vous avec Vendredi, le devin, mais à cause des « travailleurs de l'eau », « les tueurs à pirogues ».

Conclusion : « Machines dévorantes » de la sorcellerie moundang ?

Jésus et le christianisme, considérés comme appartenant à la nouveauté et à la modernité par les Moundang sont donc « Modernes » et souverains par excellence, participant dans un entrelacement subtil, un combat visible et invisible et se disputant les corps et les esprits dans une dialectique en construction permanente, en « devenir » chrétien, fonctionnant sur le désir, dans un « agencement particulier »³⁶⁶, les esprits, les sorciers, la mission, le champs, le capital, le Tchad, le Nigeria et le « monde entier ». Parlant du Cameroun, où le discours sur la sorcellerie accompagne le processus de démocratisation et de modernisation, Geschiere estime que le « chercheur est ainsi placé dans une situation quelque peu schizophrénique. Les normes scientifiques lui imposent des classifications nettes, mais ce besoin de classification risque de le rendre aveugle aux ambivalences qui constituent la force même des discours sur la sorcellerie, leur capacité de maintenir leur emprise sur les esprits et ce malgré des changements rapides »³⁶⁷.

La rencontre des systèmes de représentation tel que le matérialisme philosophique introduit par la mission « civilisatrice » du colonialisme français dans l'enseignement scolaire, et la persistance en la croyance au « zoomorphisme » de la part de tous les acteurs, christianisés ou non, lettrés ou non, donne lieu à une réappropriation du rationalisme dans ce que les acteurs locaux eux-mêmes nomment le « méta-cartésianisme » en citant le prêtre exorciste Camerounais Meinrad Hegba. C'est un défi scolastique et intellectuel que d'entendre un catholique citer cette fameuse phrase de Sartre, « l'existence précède l'essence », ainsi que la nécessité de mentir en citant un passage de *Les Mains Sales*, avant de dire qu'il a vu dans son champ un âne qui était « en réalité un homme ». Ou bien encore d'écouter un protestant évangélique nous parler de Marx et de l'exploitation économique du capitalisme, mais affirmer que l'exploitation des âmes dans les champs existe bel et bien... et d'avouer avoir enterré des os de fourmilier pour protéger sa maison des inondations. Un autre luthérien orthodoxe, historien de formation, être allé consulter

³⁶⁶ DELEUZE, G., et GUATTARI, F., Op. Cit., 1972.

³⁶⁷ GESCHIERE, P., Opus cité, 2001, p. 649.

le devin en cachette afin de soigner la stérilité de sa femme due à un bouchement des trompes causé par la jalousie de l'homme que la jeune femme a éconduit avant d'épouser son actuel mari. Au Tchad chez les Moundang, le cumul des potentiels d'action magico religieuses traditionnelles et chrétiennes rejoint ainsi les catégories de représentations du monde héritées de la philosophie des Modernes, dans un syncrétisme religieux, où, en fin de compte seul le doute semble rarement trouver sa place sur l'échelle des interprétations endogènes.

Il est difficile donc de théoriser la théorie autochtone moundang selon un paradigme généraliste, à la manière de l'anthropologie marxiste et du structuralisme des années 1970, de la sorcellerie, à partir d'un point de vue local. Si les Moundang effectuent des distinctions entre les différentes pratiques, c'est que nécessairement ces différences sont constitutives d'un ordre à saisir et comprendre. Aussi, si on considère ces théories comme des mythes et des imaginations que seule la pensée symbolique peut comprendre, en incorporant ces croyances au contexte social, il faut croiser les approches et les perspectives, car en réalité imaginaire et réel se conjuguent dans un mouvement dynamique perpétuel qui appartient à la matrice chrétienne. Car, nous ne sommes plus dans le cadre du totémisme, où l'écart, selon Claude Lévi-Strauss constitue la logique propre de l'analogie faite entre l'homme et l'animal (je suis au buffle, ce que l'aigle est à l'hippopotame), en montrant surtout la correspondance des relations, c'est-à-dire des rapports entre les termes qui forment une structure (je suis du clan du singe, donc des circoncisions et donc, j'ai telle ou telle relation avec le masque et d'autres clans...). S'il existe des séries et des relations d'écart entre les individus, pour la magie et la sorcellerie, c'est bien du côté du bien, du capital, des choses qu'il faut tenter de chercher des explications. Mais pas seulement en termes de parenté et de vengeance... « Le devenir est involutif, l'involution est créatrice. Régresser, c'est aller vers le moins différencié »³⁶⁸. Si nous nous cantonnons à analyser la sorcellerie uniquement en terme de filiation, nous oublions les alliances avec l'extérieur, avec d'autres domaines des « lignes de fuites » qui permettent aux "sorciers" de se constituer et d'être construits en tels que tels... « Les sorciers ont toujours eu la position anormale, à la frontière des champs ou des bois. Ils hantent les lisières. Ils sont en bordure du village, ou entre deux villages. L'important, c'est leur affinité avec l'alliance, avec le pacte, qui leur donne un statut opposé à celui de la filiation. Avec

³⁶⁸ DELEUZE, G., et GUATTARI, F., Opus cité, 1980, p. 292.

l'animal, le rapport est d'alliance. Le sorcier est dans un rapport d'alliance avec le démon comme puissance de l'anomal »³⁶⁹.

Dans un village du Togo, Suzanne Lallemand³⁷⁰ expose le récit d'une affaire de sorcellerie. Dévoilant l'importance des différents pouvoirs locaux, elle montre les failles ou interstices manquant des liens de solidarité d'un ensemble d'alliés de la même résidence. Et elle pose cette question : « la dynamique de la famille étendue permet-elle de rendre compte du processus de sorcellerie, qui paraît détruire le groupe qu'il prétend consolider ? S. Lallemand opte pour les hypothèses émises par certains psychologues de la communication portant sur l'injonction paradoxale et ses applications au sein de la parenté. « Cependant, quel que soit le cadre dans lequel il est secondairement manipulé, il nous apparaît moins comme un moyen d'expression de conflits spécifiques, ainsi que l'entendent bon nombre d'auteurs, que comme métaphore du conflit le plus fondamental. Car, s'il rend compte des rivalités, à propos d'héritage ou de quête de pouvoirs, celles-ci viennent se greffer sur une discordance interne, qui leur est antérieure : l'opposition entre règles du sentiment et sentiment lui-même, entre normes de vie en commun et affects irréductibles. Ce malaise inhérent aux formes de la famille étendue, à sa dynamique propre, ne semble guère pouvoir se réduire, sinon dans l'éclatement ou la dissolution de la cohabitation, de la hiérarchie et des solidarités qu'elle impose »³⁷¹. Elle conclut que les individus sont pris dans le devoir de solidarité et d'amour, de « non-détestation » de ses proches, tout autant que dans le devoir de réussir au sein du groupe. C'est cette logique qui nous semble la plus recevable dans le cas Moundang. Car la grande machine productrice de la « royauté sacrée » entre en rivalité avec les différentes tentatives d'hégémonies des idéologies chrétiennes à l'œuvre, porteuse d'individualisme, de rationalisme économique (capitalisme), de performance et d'ouverture sur des réseaux transnationaux dépassant la tutelle clanique.

Mais Joseph Tonda va encore plus loin en postulant que c'est justement la mission chrétienne civilisatrice qui alimente ces tensions : « Par structure de causalité, nous entendons les

³⁶⁹ DELEUZE, G. et GUATTARI, F., Opus cité, 1980, p. 301.

³⁷⁰ LALLEMAND, S., Opus, cité, 1988.

³⁷¹ LALLEMAND, S., Opus cité, 1988, p. 184.

rappports dialectiques qui lient indissolublement deux agents, au moins, de causalité. Dans la mesure où ces rapports sont dialectiques, une « cause » (ou un agent) peut se transformer en son contraire : Dieu peut ainsi envoyer le mal (par exemple le sida) pour punir du péché, en utilisant les services du sorcier converti de force au christianisme et désormais suppôt de Satan (Satan étant bien entendu une entité chrétienne)³⁷². Joseph Tonda est surpris de constater que les discours scientifiques sur le retour supposé de la sorcellerie ou l'hétérogénéité supposée des croyances en Dieu et en Diable, avec comme armes mystiques les génies païens en tant qu'agents critiques du capitalisme occidental ou encore acteurs résistants de manière « indocile »³⁷³ à la colonisation et à la christianisation soient si unilatérales. Si l'argent ne fait pas le bonheur, c'est qu'il est ambivalent. Comme un fétiche, il a un sens polysémique, médicament, poison chez les Moundang ; *yimri* esprits et aussi maladie ! Terme polysémique (aussi maladie) « Des phénomènes qui convertissent en capital sorcier le capital économique, le capital scolaire, le capital politique, le capital religieux et chrétien sont la preuve de ce que Dieu et le génie sorcier sont parties prenantes des mêmes structures de causalité du malheur en Afrique »³⁷⁴. Il soutient l'idée selon laquelle Dieu, Diable et Génie païen en Afrique sub-saharienne participent du « même principe de causalité ». Il le nomme le « Souverain moderne »³⁷⁵. « La mission chrétienne n'est-elle pas solidaire de « l'esprit du capitalisme » lorsqu'elle accompagne la « proposition de foi » par la « proposition matérielle », qui consiste à « former des charpentiers ou des maçons, à guérir des malades, instruire les enfants, vulgariser des techniques, vendre des fusils, soutenir une faction contre l'autre, intervenir dans des luttes de succession, favoriser l'accès aux biens marchands et aux objets de la « modernité occidentale », servir d'intermédiaire entre les autorités locales et les négociants extérieurs »³⁷⁶. Lorsqu'on considère les cas de Basile, le menuisier attaqué, les exploitants qui ont de larges parcelles, les attaques au sein de la cour, pour n'en citer que

³⁷² MBEMBE, A., Opus cité, 1988.

³⁷³ MBEMBE, A., Opus cité, 1988.

³⁷⁴ TONDA, J., Opus cité, 2000, p. 65.

³⁷⁵ TONDA, J., Opus cité, 2005.

³⁷⁶ MBEMBE, A., Opus cité, 1993, p. 182.

quelques-uns dans la multiplicité des histoires recueillies, toutes ces interrogations sont d'une réelle pertinence pour la compréhension de ces phénomènes déroutants.

Comme le souligne à juste titre Jeanne Favret-Saada, il s'agit surtout de « parole ». « Sur le terrain (...) pendant de longs mois, le seul fait empirique que j'aie pu noter, c'était de la parole »³⁷⁷. L'ethnologue ajoute : « Je soutiens aujourd'hui qu'une attaque de sorcellerie peut se résumer à ceci : une parole prononcée dans une situation de crise par celui qui sera plus tard désigné comme sorcier est interprétée après coup comme ayant pris effet sur le corps et les biens de celui à qui elle s'adressait, lequel se dénommera de ce fait ensorcelé. Le désenvoûteur prend sur lui cette parole autrefois adressée à son client et la retourne à son émetteur initial, le sorcier. (...) Car si le rituel se soutient, c'est seulement d'une parole, et de qui la dit »³⁷⁸ et de conclure : « ... en sorcellerie, l'acte, c'est le verbe »³⁷⁹. En insistant sur le fait que la sorcellerie est une parole à valeur « performative » selon l'expression d'Austin, c'est-à-dire qui « agit » comme processus d'emprise sur autrui, comme processus un langagier politique. « Or la sorcellerie, c'est la parole, mais une parole qui est pouvoir et non savoir ou information »³⁸⁰. La « cohabitation illicite » qui lie ceux qui parlent de la sorcellerie et ceux qui sont suspectés de sorcellerie fait participer tous du même processus et on ne peut plus parler de dominants et de dominés ou d'opposition, mais d'une cohabitation sous forme d'hydre »³⁸¹ pour reprendre la formule de Peter Geschiere, ou plutôt de « rhizome » ou encore de « consentements révoltés » selon l'extraordinaire formule de Joseph Tonda³⁸². En prolongeant les termes de Gilles Deleuze et de Félix Guattari, qui à la suite de d'Henri Bergson parlaient « d'élan vital » et de « machine désirante »³⁸³, nous pourrions ajouter

³⁷⁷ FAVRET-SAADA, J. Opus cité, 1977, p. 25.

³⁷⁸ FAVRET-SAADA, J. Opus cité, 1977, p. 25.

³⁷⁹ FAVRET-SAADA, J., Opus cité, 1977, p. 25.

³⁸⁰ FAVRET-SAADA, J. 1977, p. 26.

³⁸¹ GESCHIERE, P., Opus cité, 1992.

³⁸² TONDA, J., Opus cité, 2005.

³⁸³ DELEUZE, G., et GUATTARI, F., Opus cité, 1980.

que sorciers et magiciens sont les « machines dévorantes » présumées de la religion hybride moundang en perpétuelle transformation.

« Là où il y a la lumière électrique, la sorcellerie disparaîtra, »³⁸⁴. Le collègue camerounais de P. Geschiere prononce, selon l'auteur, une contrevérité. Dans le dernier volet de ce travail, au Nigeria, nous verrons effectivement que la sorcellerie accompagne la migration et qu'elle doit se lire en termes de parenté, même là où il y a de l'électricité, fut-elle partielle et lacunaire. Où qu'ils se trouvent, les Moundang continuent de « vivre avec » leur « sorciers »³⁸⁵. Les habitants, qu'ils soient monothéistes et convertis au christianisme évangélique, résistants à l'Islam comme les Berom ou Musulman, cohabitent avec les présumés « sorciers » qui aujourd'hui prennent le masque culturel du « diable », avec les réappropriations que nous analyserons à Jos dans la *Middle Belt*.

Lorsque Roger Bastide posait la question de savoir si l'homme ne serait pas une « machine à fabriquer des dieux », nous pourrions pour clore ouvrir vers d'autres questionnements : l'homme ne serait-il pas aussi une « machine désirante » fabriquant aussi des « sorciers ». Nous laissons au lecteur le soin de méditer sur ces interrogations au fil des lignes, avant de passer au volet nigérian, où les Moundang inlassablement tissent et retissent des liens sociaux et religieux, dans un tout autre contexte, que nous aurons le plaisir de vous présenter dans le dernier volet de ce travail.

³⁸⁴ GESCHIERE, P., Opus cité, 1995, p. 8.

³⁸⁵ DE ROSNY, E., Opus cité, 1992, p. 114.

IIIe PARTIE

Du Mayo-Kebbi à la *Middle Belt*

Migrations moundang au Nigéria : pluralisme et conflictualité religieuse



Grande mosquée d'Abuja, Nigeria, juillet 2008.

Introduction

Du Mayo-Kebbi à la *Middle Belt*

Si l'origine exacte des Moundang reste inconnue, des recherches comparatives ont pu être établies, notamment avec les Mboum du Cameroun et les Jukun au Nigéria, montrant des structures communes, leur conférant peut-être un lien de parenté ancien et une dispersion du Nigéria vers les territoires de l'est. Alfred Adler estime cependant que « le processus de formation des ethnies à partir d'une ethnie-mère qui essaierait ses rejetons dans une région donnée est tout à fait incompatible avec les données de la tradition orale... »³⁸⁶. La migration inverse, depuis la ville de Léré, avec pour point de départ le parcours du Prophète Issac, quittant sa ville natale pour se rendre au Nigeria, n'a pas encore été l'objet d'études approfondies. Pour la thématique

³⁸⁶ ADLER, A., Opus cité, 1982, p. 21.

qui nous occupe, la conversion religieuse, au Nigéria, les relations ambivalentes entre les missions dites « évangéliques », protestantes et pentecôtistes et les populations locales converties ont fait l'objet de plusieurs recherches. Rosalind Hackett³⁸⁷ a effectué une étude comparative des Eglises dans la localité de Calabar au sud-est. L'historien Niel Kastfelt³⁸⁸ a montré comment les Bachama de l'État de la Bénoué se sont réapproprié l'église luthérienne du Docteur danois Niels Brønnum suivant un mode ethnique. John Y. Peel³⁸⁹ insiste sur la construction de la population yoruba par la *Church Missionary Society*. Des sociologues et anthropologues s'interrogent également sur les principes à l'œuvre dans le processus d'évangélisation des missions chrétiennes. Birgit Meyer révèle que la figure du Diable devient un lien indispensable entre le christianisme et la religion des Éwé au Ghana³⁹⁰. Au Niger, Barbara Cooper montre la perception changeante des missionnaires de *Sudan Interior Mission* face aux Haoussas et à l'Islam au Niger³⁹¹. Les recherches sur les « entreprises religieuses transnationales » ont mis au jour l'ampleur de certaines missions pentecôtistes³⁹² dans le champ religieux en Afrique sub-saharienne.

L'objectif de cette partie est d'articuler l'histoire missionnaire de la *Sudan United Mission* à la migration des Moundang dont nous avons décrit les pratiques religieuses et rituelles au Tchad et au Cameroun. Cette migration vers le Nigeria au cours du XXe siècle révèle un champ religieux transnational dynamique entre les deux pays. Les relations établies entre le Nigéria, « géant » de l'Afrique de l'Ouest peuplé de près de 150 millions d'habitants et le Tchad, souvent localisé en Afrique Centrale, dont la population atteint à peine 10 millions, restent peu étudiées. Pourtant, les

³⁸⁷ HACKETT, Rosalind (I.J.) *Religions in Calabar, The religious Life and History of a Nigerian Town*, Berlin, Walter de Gruyter, 1989.

³⁸⁸ KASKELT, Niels, *Religion and politics in Nigeria, a Study in Middle Belt Christianity*, London, British Academic Press, 1994.

³⁸⁹ PEEL, J.D.Y., *Religious Encounter and the Making of the Yoruba*, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, 2000.

³⁹⁰ MEYER, B., Opus cité, 1992.

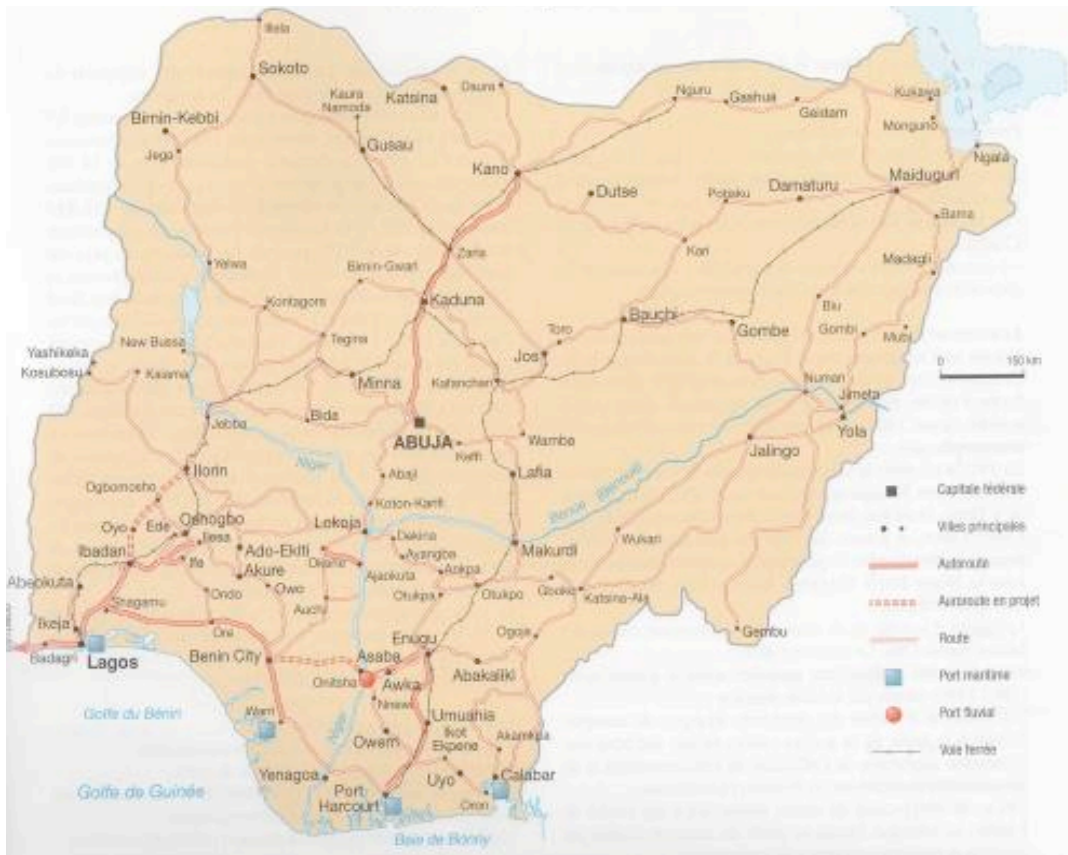
³⁹¹ COOPER, B., Opus cité, 2006.

³⁹² FOURCHARD, L., MARY, A., OTAYEK, R., Opus cité, 2005.

deux pays possèdent une frontière commune, au niveau du Lac Tchad et entretiennent des relations économiques et politiques assez étroites. Riche en bétail, le Tchad achemine des bœufs dont le prix – d’après les sources locales- de 100 000 FCFA est vendu 25 000 Naira au Nigéria, selon le cours très fluctuant de la monnaie, des taureaux (58 000 nairas), ainsi que du poisson du Lac Tchad pourtant en voie d’assèchement, silures, carpes et capitaine et des arachides pour les États du Nord-est. Plus au sud, dans la *Middle Belt*, des biens, coton, arachide, pommes de terres venants du Nord du Cameroun et de la région du Mayo-Kebbi transitent par voie de terre, en transport en commun par les individus ou à l’aide de camions au Nigéria, lequel vend au Tchad des produits manufacturés, ainsi que de nombreux tissus. Les raisons des migrations moundang ont, dans ces conditions, un aspect économique indéniable. Avec peu d’industrie, et une un sol riche mais peu exploité, le Mayo-Kebbi a vu partir nombre de Moundang vers d’autres cieux. Néanmoins, les raisons économiques et politiques sont insuffisantes pour comprendre les ressorts et les modalités de cette migration.

Un autre aspect, essentiel, est donc exposé ici : le ressort religieux articulé aux deux autres volets, économiques et politiques. L’exemple de la population Moundang originaire de la plaine du Mayo-Kebbi au sud-ouest du Tchad nous permet de saisir la spécificité de ce lien « religieux ». Les modalités selon lesquelles sa diaspora s’est établie au cours du XXe siècle au cœur de la *Middle Belt* au Nigéria révèlent la pérennité des liens construits par l’effort évangélique subtilement aménagé selon les circonstances. De quel type de christianisme s’agit-il ? Quelle est son approche des évangiles et sa contribution ? À quelles Églises locales a-t-il donné naissance ? Telles sont les questions de la première partie de ce travail. Par la suite, après avoir retracé l’implantation des missions dans les différents territoires de cet ancrage transnational, nous montrerons les réappropriations contemporaines des sujets religieux tchadiens en exil. Pourquoi les Moundang ont-ils quitté leur terre natale ? Que fuyaient-ils ? Que recherchent-ils aujourd’hui au Nigéria ? Comment se sont-ils installés sur ce nouveau territoire et selon quels modes de sociabilité, « communauté » ou « réseaux » migratoires ? Des pratiques religieuses des Moundang francophones au christianisme évangélique au Nigéria, quels sont les changements pour ces migrants ?

Des matériaux tchadiens vers les pistes nigériennes



Routes et réseaux ferrés, *Atlas du Nigéria*, (Mabogunje 2003 : 107)

À partir de l'étude effectuée au Tchad en pays Moundang, révélant trois églises transnationales entre le Tchad et le Nigéria, la *Lutheran Brethren Church of America*, l'Église Évangélique au Tchad, héritière de la *Sudan United Mission*, et l'Église Africaine de Christ au Tchad, nous pouvons envisager ces pistes de questionnements et d'analyses. Ces trois Eglises correspondent à deux courants : les Églises officielles héritières de la période coloniale et le prophétisme indigène, centré sur une figure charismatique, en un mouvement contre-acculturatif face aux autres institutions. Ces trois institutions connaissent-elles des modes de transversalité cognitive et des emprunts au niveau local permettant leurs transformations progressives ? Quel est-il dans le champ plus global de la diaspora moundang nigérienne ?

Une importante minorité tchadienne au Nigéria

Les ressortissants d'origine tchadienne au Nigéria seraient estimés, selon l'ambassade du Tchad à Abuja, à plus de 10 millions. (R. Y. secrétaire de l'Ambassadeur Général du Tchad à Abuja, juillet 2008 et le Consul général Victor Chaoudeug Moundang, de Maiduguri, août 2008). Ce chiffre dépasse en réalité le nombre d'habitants sur le territoire tchadien. Ce paradoxe s'explique par différentes causes que nous allons évoquer. Cette forte présence est bien sûr liée à des nécessités économiques. Le Nord du Nigéria, avec ses mines d'étain à Jos³⁹³, ses terres fertiles à Mubi et Numan et l'activité intense de la *Royal Niger Compagny* durant la période coloniale a vu venir certains migrants intéressés par le secteur industriel et agricole dès les années 30. Lors du boom pétrolier des années 70-80, le pays a attiré nombre de travailleurs. Toutefois, un fait historique et politique marquant entraîna la migration, dans les années 70, de nombres de « sudistes » tchadiens : Président du Tchad de 1960 à 1975, N'Garta Tombalbaye (1918-1975) impose le *Yondo* à partir de 1969, le rite d'initiation sara, à tous les jeunes hommes et la politique de « tchaditude », une politique d'« authenticité » sur le modèle zaïrois du président Mobutu (1930-1997). François Tombalbaye prend le nom de Ngarta et change les noms des villes de Fort Lamy et Fort Archambault en N'Djaména et Sahr. Il impose également de changer les noms chrétiens en noms traditionnels de chaque ethnie. Les Moundang sont relativement épargnés par cette politique, mais leurs noms sont changés et la « tradition » remise à l'honneur.

Aujourd'hui, deux groupes différents de Tchadiens vivent au Nigéria : les immigrés et les migrants. Le premier groupe est constitué de deux types : les descendants des premiers migrants, qui ont parfois réussi à obtenir des postes dans la diplomatie, comme le montre l'exemple du Consul Général du Tchad à Maiduguri et les anciens soldats, installés depuis longtemps et considérés comme des Nigériens, qui ont pour certains obtenus un rang politique local et fédéral. Le second type, les migrants ou personnes en processus migratoire comprend les migrants économiques, les étudiants et les élites chrétiennes en formation au Nigéria. Ils effectuent un séjour au Nigéria pour une durée déterminée et envisagent soit un retour au pays, soit une autre

³⁹³ IHEMEGBULEM et NYONG, *In Atlas du Nigeria*, Les Editions J.A., Paris, 2003, p. 142.

destination de migration. Leurs trajectoires et leurs objectifs sont différents et leur expérience dans ce pays constitue souvent une simple étape. Mais tous sont appelés « Lakka » par les Nigériens. Loin de s'individualiser selon des parcours migratoires, nous verrons que la religion chrétienne est à la fois un ressort d'émigration en même temps qu'un moyen d'intégration dans le pays d'accueil. Si elle opère une rupture avec la tradition locale Moundang, a contrario, elle favorise aussi la re-communautarisation ainsi qu'un tissage en réseau, de Mubi, à Numan, Jos à Maiduguri.



Les étudiants protestants tchadiens en réseau

Bien qu'aucun recensement n'ait été effectué, les étudiants tchadiens au Nigéria en 2008 se comptent en milliers. En proie à de nombreuses difficultés administratives, ils prirent

357

De la royauté sacrée à la pluralité religieuse chez les Moundang, du Tchad au Nigéria

Stratégies locales, connexions transnationales

Maud Gauquelin

progressivement conscience qu'ils devaient s'unir et se fédérer pour se défendre. Ils s'organisèrent et créèrent une association. En 2001, Saleh Kebzabo, dont nous avons vu les liens étroits avec la cour de Léré étant le fils du Kaïgamma (chef des armées), alors devenu Ministre d'État aux mines, de l'énergie et du pétrole et ancien ministre des Affaires Etrangères sous le gouvernement d'Idriss Déby Itno signa une convention à Abuja entre le Tchad et le Nigéria afin que les ressortissants tchadiens puissent circuler librement entre les deux nations. Toutefois, cette convention ne fut pas appliquée par les États Fédéraux qui estimèrent qu'il fallait plutôt une convention spécifique pour chacun des États du Nigéria.

Au niveau universitaire, l'université de N'Djaména a une convention avec les institutions de Bauchi et de Maiduguri. Mais un second réseau fonctionne en parallèle aux institutions étatiques. Rappelons nous que la première Eglise implantée à Léré, l'Église Fraternelle Luthérienne au Tchad (É.F.L.T.) créée par le Révérend Yetmuund Ivarsen Kårdal est née de la rencontre entre le pasteur Américain *Lutheran Brethren Church of America* et les Moundang, puis s'est développée sur deux territoires, dans ces pôles de migration moundang à N'Djaména et à Moundou et au Cameroun, à Kaélé, l'autre territoire moundang d'avant la colonisation. Comme nous l'avons vu, elle est devenue aujourd'hui « l'Église des Moundang » en raison de son fort enracinement dans les structures locales traditionnelles. Néanmoins, rejetant tout compromis avec le dispositif social et politico-religieux Moundang (polygamie, culte des ancêtres, divination, participation aux rites de la chefferie etc.), la figure fondatrice du pasteur Y. I. Kårdal et la « stratégie graphique » de l'écriture avec la transcription du Nouveau Testament en langue vernaculaire à partir de 1948 intègre un dispositif spécifique qui confère à cette Eglise son autorité et sa légitimité. En passe de « routinisation », conservatrice, elle voit ses fidèles partir pour d'autres institutions religieuses. Quel est son lien avec la *Sudan United Mission* (rebaptisée *Actions Partners* en 1989) qui a évangélisé le Nord du Nigéria ? Le pasteur a-t-il tissé des liens avec les missions luthériennes du Nigéria ? Existe-il des migrants de Léré luthériens au Nigeria ? Pourquoi ont-ils migré et quelles sont les modalités de leur installation ? Ont-ils continué à entretenir un lien particulier avec leur Bible en Moundang ?

L'Église Évangélique au Tchad, née de la scission Luthérienne à Léré en 1978, implantée au Tchad grâce au travail du missionnaire et docteur canadien Victor Veary de la *Sudan United*

Mission a pu s'implanter à Léré avec la dissidence d'un pasteur de l'Église Fraternelle Luthérienne au Tchad qui décide de « brancher » une église locale sur cette dénomination. Elle fut tout d'abord importée dans un autre endroit du Tchad à Koutou au sud du pays. Plus charismatique et effervescente, elle participe au renouveau évangélique de la fin des années 1970, mais s'oppose aujourd'hui aux pentecôtistes peu nombreux, mais très dynamiques, et aux structures traditionnelles. Si une opposition frontale a lieu entre protestants évangéliques et pentecôtistes au Tchad, en est-il de même au Nigeria ? Quelles sont les églises pentecôtistes que rencontrent les Moundang luthériens dans la région de la *Middle Belt* ? Quelles sont leurs connections actuelles à l'Église Évangélique au Tchad ? La relation au pentecôtisme est-elle la même qu'au Tchad ? Les pasteurs et les étudiants évangéliques tchadiens fréquentent-ils ces Eglises ?

I. Du Mayo-Kebbi à la *Middle Belt* : groupements communautaires moundang



Lutheran Church of Christ in Nigeria, Yola, Adamawa State, cliché M.G. octobre 2008.

A. Vagues migratoires entre Tchad et Nigeria

Ces données proviennent d'enquêtes effectuées au cours des mois d'octobre, de novembre et de décembre 2008 dans les villes de Numan, Mubi, Zaria et Jos. Dans la partie introductive, il fut vu que parallèlement à la propagation d'une idéologie religieuse nouvelle, le christianisme, les missionnaires catholiques et certains protestants avaient aussi développé un socle pratique, culturel et social, le « développement », avec la construction d'écoles et surtout de dispensaires. Ce fut le cas à Garkida et à Numan, villes ouvrant des léproseries. En Afrique Équatoriale Française, à Koutou dans le Logone Occidental au Tchad actuel, chez les Lakka, ce lien missionnaire a pour effet de créer d'emblée un réseau religieux qui transcende les limites de la carte coloniale en liant des populations du « Soudan » britannique (le Nigéria actuel) à l'Afrique Équatoriale Française.

Informés par leurs missionnaires canadiens de la S.U.M. et leurs coreligionnaires exilés depuis Koutou et depuis Léré, dès les années 30, les chrétiens en conflit avec leurs autorités traditionnelles se réfugient auprès des Églises Évangéliques de la *Sudan United Mission*, au sein des centres urbanisés de la *Middle Belt*. Aussi, il existe aujourd'hui une forte minorité de Moundang installés dans ces villes, dans les *Sabon Gari*, les « quartiers de migrants » en langue haoussa. Ils sont environ 5000 à Numan, 3000 à Mubi, 2000 à 1000 à Maiduguri, Yola et à Jos.

a) Les années 1930-1950 : la migration moundang protestante au Nigéria

À la période des années 1930-1950 correspond une migration sociale et religieuse : après l'arrivée du Révérend Kårdal à Léré, les nouveaux convertis Moundang fuient les structures traditionnelles telles que le mariage endogamique entre clans alliés, l'initiation masculine en brousse, le *Djonré*, ou encore le rite des premières règles pour les fillettes, le *wo-sãne*. Encouragés par le révérend pasteur, ils migrent vers Mubi. Ils apportent leur Bible en Moundang et constituent la première Église de la ville, ce qui signifie que les Tchadiens ont donc aussi été des missionnaires au Nigeria actuel. À Numan, ils s'allient au pasteur Niels Brønnum et rejoignent la *Lutheran Church of Christ in Nigeria*.

b) La période des Indépendances, 1960-1970 : des missions occidentales aux Églises locales

Cette période marque une rupture puisque les Églises de la période coloniale adoptent les noms actuels. Certains pasteurs viennent se former au Nigeria, notamment à Jos. Ce fut le cas du commerçant et photographe de Léré, le « prophète » Isaac, de l'Église Fraternelle Luthérienne, qui fréquenta la *Lutheran Church Of Christ in Nigeria*. Il revient à Léré et fait scission, créant l'Église Évangélique au Tchad à Léré, puis fréquenté la *Mission de la Vie Profonde*, refait scission en créant sa propre église, indigène et messianique, l'Église Africaine de Christ au Tchad. Aujourd'hui, il a enlevé le terme « africain » et tente de rejoindre la fédération protestante, à la fois suspecté d'être un « pentecôtiste », un « syncrétiste », un « grand polygame » au Tchad. Il transcende les

frontières catégorielles établies entre Églises établies, pentecôtisme, secte et synchrétisme, nous incitant à modéliser de manière plus approfondie ce « défi à la pensée »³⁹⁴.

c) Des Tchadiens militaires au service du Nigéria

Certains Moundang et Tchadiens se rendent également au Nigeria durant la Guerre du Biafra (1967-1970), cette fois, non pour prier, mais pour se battre, constituant un contingent pour l'armée fédérale face aux sécessionnistes Igbo. Nombre d'entre eux sont par la suite devenus Nigériens. Adoptant la nationalité du pays, ils resteront pour certains sur place et fréquenteront à Yola, Jos, Mubi ou Numan les églises protestantes nigériennes. La collusion entre l'appartenance chrétienne du Général Yakubu Gowon, à la tête de l'État à cette période et l'engagement de certains chrétiens dans l'armée fédérale, reste à démontrer. Certains analystes ont pu voir dans cette guerre civile une guerre de religion, le sud Igbo étant majoritairement chrétien, mais cette hypothèse demeure lacunaire. Les Yoruba en guerre contre le Biafra étaient eux aussi christianisés. (Aujourd'hui, cet ancien président initie des prières pour la rédemption au Cameroun, au Nigeria ou aux États-Unis et se range du côté des Pentecôtistes).

Par ailleurs, Gombe Djimeta, le commissaire général, était un lakka de Goré, un « vrai » Lakka. À Gombé, des Moundang ont aussi élu domicile. Pendant la Guerre Civile, de nombreux Tchadiens étaient dans l'armée gouvernementale contre les Igbo du Biafra. Mais le Plateau et l'Adamawa sont les deux États où il y a une grande proportion de Tchadiens au Nigéria. Dans la politique, dans les bureaux, l'armée...Même dans l'armée de l'air, il y a beaucoup de Tchadiens... Sous G'Narta Tombalbaye, lorsqu'il a imposé le *Yondo* en 1974, beaucoup de Tchadiens ont fui au Cameroun et au Nigéria. Dans les années 1980, ils migrèrent aussi pour échapper à la violence du régime d'Hissen Habré. C'est ainsi qu'il y a plus de Tchadiens au Nigéria qu'au Tchad. Ils sont plus de dix millions répartis sur le territoire du « géant africain ». Et appartiennent à ces églises : C.O.C.I.N., E.C.W.A., L.C.C.N., E.Y.N., Église de Pentecôte, Église Catholique (Victor Chouadeung à Maiduguri et son fils, polygame) « dans toutes ces églises, on retrouve des

³⁹⁴ MARY, A., Opus cité, 1999.

Tchadiens. » explique le pasteur de l'Église Divine de Jos dont nous montrerons la fonction de médiatrice, du conflit à la pluralité ethnique et religieuse dans l'un des chapitres de cette partie.

d) Tchadiens évangéliques « transfuges » ?

Dans la première partie, il a été vu que les premiers Moundang à Numan ont voulu échapper à des structures traditionnelles jugées trop contraignantes. Ce sont des luthériens qui ont migré au Nigeria pour des raisons essentiellement politico-religieuses. Certains entretiens avec des pasteurs et membres de la *Lutheran Church of Christ in Nigeria* mettent en avant les tensions internes à la société Moundang lors de l'arrivée des missionnaires luthériens, à partir des années 1920. Elles eurent lieu au cœur du dispositif social. Certains cadets, sujets en désir et en devenir, voulurent s'émanciper de l'encadrement social strict au sein de la structuration hiérarchisée et codifiée des Moundang. Ils empruntèrent les interstices et les *lignes de fuites* chrétiennes luthériennes transnationales et se reformèrent en communautés exilées. Placés sous l'autorité religieuse du Révérend Kårdal et celle du Docteur Brønnum, ils passèrent d'une Église luthérienne d'inspiration norvégo-américaine à une Église danoise, branche scandinave du large dispositif missionnaire de la *Sudan United Mission* installée chez les Bachama. À ce titre, on peut poser la question d'un territoire nigérian, à l'époque propriété de la couronne d'Angleterre jusqu'à l'Indépendances des deux territoires en 1960. L'Empire britannique aurait accueilli des Tchadiens protestants relevant de l'Afrique dominée par la France. Nous verrons, à partir de certains entretiens, que certains Moundang se sentirent « persécutés » par les autorités traditionnelles en raison de leur conversion au christianisme protestant dans les années 1930-1950, puis sous N. Tombalbaye. Le « religieux » peut-il donc être un ressort (ou une opportunité ?) pour devenir « transfuge » ? La question se pose. L'importation de nouveaux modèles de vie, la monogamie, l'interdiction de travailler le dimanche, et leur refus « ouvert » de participer aux rites de passages, jugés contraires aux évangiles, les exposèrent aux mécontentements de leurs parents, du clan, et de l'autorité du chef. La « fuite » ou la « fugue » fut donc, au contraire de la négociation ou de l'opposition frontale, la solution empruntée afin de survivre dans un contexte conflictuel.

B. L'essor des formations théologiques au Nigeria

a) Les années 1970-1990

Progressivement, dans ce réseau d'Eglises protestantes bien implanté, d'autres Eglises naissent de fissions protestantes successives et s'installent au Tchad et nous l'avons vu, à Léré. Ce sont les Eglises parabibliques, Témoins de Jéhovah et Adventistes du Septième Jour, ainsi que les Pentecôtistes. Cette fragmentation diversifiant l'offre religieuse favorise la concurrence. Afin de contrer cette concurrence croissante et de se positionner également face à l'Islam, lui aussi en expansion dans le sud du Tchad, les élites chrétiennes tchadiennes protestantes du Mayo-Kebbi se rendent respectivement au Nigeria pour se former. Elles fréquentent ainsi à Jos le *Theological College of Northern Nigeria (TCNN)* et le *Jos Evangelical Theological Seminary (JETs)* les grands centres de formation des églises de la *Sudan United Mission* au Nigeria.

b) Les années 1990-2000 : La jeunesse moundang et le pentecôtisme nigérian

Comme nous l'avons vu dans la première partie de ce travail, d'autres pentecôtistes, cette fois non Moundang, allochtones, s'installent à Léré en 2000, les missionnaires de la *Communauté Missionnaire Chrétienne Internationale (C.M.C.I.)* créée au Cameroun et élaborée à Lagos par Zacharia Taneé Fomum, sans grand succès à l'heure actuelle. Aussi, pourquoi, en contexte tchadien, le pentecôtisme ne trouve-t-il qu'un faible écho local, alors que les jeunes Moundang élevés au Nigeria dans le cadre des églises luthériennes et protestantes *mainline*, « historiques », c'est-à-dire les plus anciennement implantées, importées par les générations précédentes, sont aujourd'hui séduits par les éléments pentecôtistes de la glossolalie et du rejet radical des éléments religieux traditionnels moundang ? Quels sont les ressorts qui incitent les cadets à évoquer le Saint Esprit et à recourir à la diabolisation de l'Islam au Nigéria, alors qu'au Tchad, en zone rurale, ces glissements ne sont pas manifestes et suscitent des résistances de la part de la religion traditionnelle, tout autant que des autres dénominations chrétiennes ?

CHAPITRE I

Mubi : un groupement communautaire « missionnaire » tchadien en exil



A) Les Moundang : pionniers protestants à Mubi

À Mubi, dans les années 1930, la communauté luthérienne moundang est seule. Elle se dit « missionnaire » et devient la première mission tchadienne à diffuser l'évangile dans la ville, créant sa petite Église, avec un bâtiment en dur, en ciment et à la charpente de style occidental. Elle officie en langue vernaculaire. Il s'agit donc ici d'une « mission inversée »³⁹⁵ d'une « réappropriation missionnaire indigène » puisque les Moundang christianisés deviennent à leur tour missionnaires en terre d'exil. « They have been local fellowship, using Moundang language »,

³⁹⁵ MARY, A., Opus cité, 2008.

explique un Ancien de Léré à Mubi. (Yohana, Mubi, octobre 2008). Ce « groupement communautaire religieux »³⁹⁶ constitue un cercle d'adeptes luthérien moundang à Mubi tentant de trouver des solutions pour s'installer. C'est auprès des autorités musulmanes locales, l'émir Peul de Mubi, qu'ils se rendent modestement, tout comme le Révérend Kârdal avait demandé l'autorisation de s'installer auprès du *Gôn*. Ces témoignages sont recueillis auprès de Moundang à Mubi, originaires de Léré. Nous les approfondirons plus en détail dans les paragraphes suivants.



Eglise des Moundang à Mubi et Y.D. ancien catéchiste.

³⁹⁶ WEBER, A., Op. cité, 1996, p. 168.

a) *La Church of the Brethren Mission (CBM) du Docteur Stoven Kulp au Nigéria*



Stoven Kulp, fondateur de l'E.Y.N. à Mubi

(cliché provenant de l'ouvrage *No Longer Stranger* de Stoven Kulp)

Après la Seconde Guerre Mondiale (1939-1945), le pasteur Y.I. Kaardal conseille à ses adeptes de se rallier à des Eglises nigérianes luthériennes à Mubi ainsi qu'à Numan. En 1948, un groupe d'Anciens de l'Eglise communautaire Moundang à Mubi se rend donc à Pella pour se placer sous l'autorité d'une branche de la *Lutheran Church of Christ au Nigeria* à Mubi. Cependant, comme nous l'avons vu dans la première partie de ce travail, les missions de la S.U.M. avaient conclu le pacte tacite de ne pas interférer sur les territoires respectifs des unes et des autres. Aussi, les Moundang luthériens sont conduits auprès de la *Church of the Brethren Mission (C.B.M.)*. La primauté de la rencontre avec le missionnaire du territoire, Stoven Kulp, est aussi un facteur de ralliement à l'Eglise germanique. « The Moundang community was incorporated to E.Y.N., because Doctor Kulp was the first to meet them in their worship. L.C.C.N. is coming later. » (Daniel Boni Sudi, fils aîné de Maria Sudi, Mubi, 07.10. 2008). Église née en 1708 à Scharzenaw en Allemagne, fondée au Nigéria par le Docteur Stoven Kulp, la *Church of the Brethren Mission* envoie des hommes en 1923 à Garkida. Elle devient une Eglise indépendante en 1973, prenant le

nom de *Ekklesiyar Yan'uma a Nigeria* en Haoussa (E.Y.N.), avec un leadership aux mains des nationaux. Au niveau international, elle reste encadrée par l'Eglise américaine dont le quartier général se situe à Elgin dans l'Illinois aux États-Unis. « Quand les différents groupements communautaires de la même « confession » se rassemblent pour former une communauté plus grande, il s'agit d'un « groupement à but déterminé » (*Zweckverband*) »³⁹⁷. Ici, le but est clairement de pouvoir continuer à vivre dans les termes de la religion protestante. Au terme d'un examen de leurs principes religieux protestants, les Moundang de Léré sont accueillis et pris en charge en tant que nouveaux venus, « satisfaisant aux exigences éthico-religieuses du groupement communautaire »³⁹⁸ de l'Eglise d'origine allemande du Docteur Stoven Kulp. Par ailleurs, ce que Max Weber développe à partir des Calvinistes dans les années 1880 en Hollande, montrant que les petits corps de ces groupements prennent souvent les fonctions d'autorité, vaut aussi pour les Moundang, qui en exil, chez les Nigériens de l'E.Y.N. redoublent de zèle missionnaire et prennent des fonctions ecclésiales. Ainsi, le catéchiste Bitrus Yandaŋ de Léré devient le premier pasteur « local » de l'E.Y.N. « The first evangelist of EYN in Mubi is Pastor Betrus Yandaŋ, from Léré. He came to Mubi since and they formed their local church, in 1958 », explique Maria, Moundang, (Maria, Mubi, septembre 2008). Aujourd'hui, à Mubi, la plupart des Moundang luthériens originaires du Tchad fréquente l'E.Y.N. La primauté de l'installation sur le territoire par les Eglises prévaut donc sur la dénomination, bien qu'il existe des différences liturgiques entre elles : la *Church of the Brethren Mission* (C.B.M.) devenue l'E.Y.N. ne baptise pas les enfants, contrairement à l'*Église Fraternelle Luthérienne au Tchad* (É.F.L.T). Ce qui fait conflit dans un cadre ne pose aucun souci ici.

³⁹⁷ WEBER, M., Opus cité, 1996, p. 320.

³⁹⁸ WEBER, M., Opus cité, 1996, p. 320.



Bitrus Yandang, premier catéchiste de l'E.Y.N. au Nigéria, Moundangng, originaire de Léré

La présence des Moundang à Mubi et à Numan s'explique en partie par le rôle déterminant joué par les différents *Gôn*, les chefs traditionnels à Léré et dans les villages alentour, ainsi que les *za-sâe*, le collège des dignitaires, aidés par les autorités françaises. En effet, l'administration coloniale voyait le christianisme américain comme un rival. Jusqu'à l'arrivée des Catholiques Oblats en 1947, le Révérend Kårdal demeure l'unique représentant du christianisme en terre moundang. Pasteur de la *Lutheran Church of the Brethren in Gergus Falls* dans le Minnesota, il ne fait pas partie de la S.U.M. Américain d'origine norvégienne, dès son arrivée, il noue toutefois des liens privilégiés avec les missionnaires dans ce vaste champ transfrontalier entre Nigéria, Nord Cameroun et Tchad. Il rend régulièrement visite au Danois Niels Brønnum, fondateur de la *Lutheran Church of Christ in Nigeria (L.C.C.N.)* à Numan. Liés par quelques « affinités électives », leurs langues et cultures scandinaves les rapprochent. Ils deviennent des alliés locaux. À Mubi, Y.I. Kårdal se lie aussi au médecin pasteur docteur allemand Stover Kulp, de la *Church of the Brethren Mission (C.B.M)* à qui il confie, après la IIe Guerre Mondiale ses fidèles luthériens Moundang venus du pays Moundang au Tchad.

b) Chrétiens « transfuges »

Le message évangélique du révérend Yetmuund Ivarsen Kårdal attire en premier lieu les jeunes adultes qui désirent s'émanciper de la tutelle clanique. Nombre de jeunes gens, influencés par le pasteur luthérien à Léré ont le désir d'échapper au mariage qu'ils disent « forcé » entre clans exogamiques « au village » ou à l'initiation, comme nous l'avons vu dans la partie précédente. Ils choisissent l'exil, sous la nouvelle « protection » du missionnaire américain. Certaines jeunes filles espèrent de leur côté, éviter le rituel des premières règles, ne plus travailler au champ le dimanche et aider leurs parents dans le travail agricole, être soignées dans les hôpitaux de Mubi et Numan et sont donc attirées par l'horizon nouveau qui s'ouvre à eux au Nigeria, plus urbanisé.

Impuissant face à l'autorité des parents, le révérend leur conseille donc de s'installer à Mubi et Numan, qui, à cette, époque font figure de zone « libre » et de refuge « moral » pour ces Chrétiens tchadiens. Ils reforment des quartiers, *angwan Moundang*, le « quartier des immigrés moundang » et importent leurs petites églises, où le culte luthérien est célébré en langue vernaculaire. Ce culte reste sous l'autorité du Révérend Kårdal, relayé à distance par les catéchistes et pasteurs moundang, comme Betrus Yandang, aujourd'hui considéré comme une figure morale, fondatrice de la communauté évangélique moundang. Par ailleurs, lorsque les Moundang deviennent chrétiens, ils refusent de travailler le dimanche et estiment que le Nigéria a constitué pour eux un territoire refuge, dont les Églises constituent les principaux acteurs. Ils peuvent à juste titre être nommés des chrétiens réfugiés ou « transfuges ». En dehors de la l'émancipation de la tutelle clanique, ce sont parfois des raisons professionnelles qui incitent les Moundang à quitter la région. « Je travaillais à la Cotonchad à Léré en 1967 et j'étais obligé de travailler le dimanche. J'ai refusé parce que je devais aller au culte et ils m'ont licencié. J'ai quitté Léré et je suis venu ici en 1978. Bon, ici au Nigeria, je travaille le dimanche, mais dans les champs, je suis obligé, afin de subvenir aux besoins de la famille. » (Gabriel, père de Daniel, maçon, Mubi, septembre 2008.) Les raisons qui l'on poussé à quitter sa ville natale sont à la fois économiques et religieuses. Mais malgré son déplacement, Daniel continue, comme d'autres Luthériens à Léré son travail agricole le « Jour du Seigneur ».

c) Du *wo-sänné* à la carte de baptême



Suzanne est une vieille femme luthérienne, âgée de 98 ans, mère de Ruth (74 ans), veuve de Petrus Yandang, pionnier des pasteurs moundang et figure fondatrice du protestantisme au Nigéria. Maria Sudi nous conduit chez elle afin qu'elle nous parle du *wo-sänné* et de sa conversion au protestantisme. Elle évoque, en Moundang, son enfance à Léré et sa rencontre avec Y. I. Kârdal. « J'ai quitté cet endroit affreux que j'aime pourtant. Mais vraiment, les rites que les jeunes filles devaient subir étaient horribles ! On nous enfermait durant trois jours dans une case, avec les vieilles qui nous battaient, si nous pleurions. Il y avait de la fumée, on pouvait étouffer et mourir ». Ruth rentre dans la pièce, va chercher sa carte de baptême et nous la montre. Elle est signée de la main de Yetmuund Kârdal, avec un certificat gravé sur une carte rose, et la confirmation. Une fierté teintée de nostalgie se lit sur son visage. Suzanne intervient de nouveau : « Quand j'ai rencontré cet homme, à l'époque, il nous faisait un peu peur... Il était habillé d'une manière étrange. Et il était un peu dur. Ensuite, avec son épouse Sophie, nous, les femmes, nous avons peu à peu été rassurées, surtout quand elle a accouché de ses enfants. Mais au début, on pensait que c'était un esprit, un revenant. Pas un sorcier, mais un mort. Il était blanc !!! Chez

372

De la royauté sacrée à la pluralité religieuse chez les Moundang, du Tchad au Nigéria

Stratégies locales, connexions transnationales

Maud Gauquelin

nous, la mort est blanche. Les vieux étaient angoissés ». (Suzanne, Moundang luthérienne, Mubi, septembre 2008). Nous demandons des précisions sur le baptême. « J'ai été déçue, car je croyais qu'il allait se passer quelque chose de magique, une puissance... En fait, rien. C'est plus tard que j'ai compris, grâce à une compréhension plus nette de la Bible, ce que cela signifiait. L'entrée dans la vie chrétienne, le refus des traditions, du Mal, le non au meurtre et à la violence. Et surtout, Jésus. L'accepter comme guide de vie, pour tout. Si tu suis Jésus, il te sauve et ensuite, tu vas au Paradis ». (Suzanne, Moundang luthérienne, Mubi, septembre 2008). Nous revenons au *wo-sânné*. « C'est, je crois, la violence qui a déplu à notre fondateur, Kârdal » dit finalement Suzanne. Les jeunes femmes avaient donc entre 8 et 15 ans. On peut imaginer que, sous la condamnation de la « violence » (relative du rituel), ce qui compte bien plus pour le missionnaire est l'âge des néophytes. Américain protestant, il devait estimer que la sexualité ne devait être abordée qu'à la majorité, à savoir, 21 ans aux Etats-Unis.

Avec ce témoignage, de nombreux traits apparaissent chez ces femmes converties, qui, si elles avaient été à Léré, ne nous auraient jamais parlé de cela. Deux rites de passages, l'un pour être une femme moundang capable d'être épouse, l'autre pour appartenir à une Église et une religion tournée vers le Salut de l'âme. Deux modes incompatibles qui n'ont donné lieu à aucun syncrétisme, le rite ayant totalement disparu, à l'inverse de l'initiation masculine. Suzanne et Ruth nous diront aussi que les masques, les rituels de guérison et les plantes des Moundang, tout cela, « n'a aucun intérêt » (Ruth Yandang, veuve de Betrus Yandang, Mubi, septembre 2008).

d) Santé et économie

Différents ressorts de migration sont évoqués, notamment l'aspect sanitaire avec le programme de soins de la léproserie de Garkida. Le jeune historien moundang, Daniel Sudi Boni explique dans un travail universitaire : 'There was « the Hospital for leprosis under E.Y.N. mission ». So the Moundang community was "in seek for medical assistance". Il explique que "They were also settled in Mubi for farming purpose. All the Sabon Gari were farming aera for Moundang people from 1930 to 1940" (Boni Sudi, 2004). Il évoque aussi l'aspect économique : les Moundang partirent s'installer afin d'exploiter des terres plus vastes et fertiles. Ce qu'il n'évoque pas, c'est qu'ainsi leur champ d'action économique était moins « restreint ». En effet, loin du dispositif politico-religieux local, le produit de leur travail pouvait être réinvesti dans leur

propre exploitation et non donné, selon la coutume moundang, au *Gõn* afin que la « super-machine » de production royale fonctionne. D'une forme de socialisme communautaire agricole, ils passèrent via la migration vers « l'Ouest », à une exploitation plus libérale, une économie capitaliste à l'anglo-saxonne, que l'on peut qualifier d'individualiste, même si les liens avec le pays d'origine subsistaient.

B) L'E.Y.N. : une Église intermédiaire entre luthériens et pentecôtistes



Eglise de l'E.Y.N, Mubi, novembre 2008.

Dans l'esprit des luthériens et évangéliques moundang, la L.C.C.N. est plus proche des catholiques sur deux points : les « pasteurs luthériens ont beaucoup de pouvoir, comme les

prêtres catholiques ». La forme institutionnelle est donc analysée et la forme liturgique appréhendée en ces termes : « Et ils récitent beaucoup » (Lukas, Mubi, octobre 2008). Les évangéliques de l'E.Y.N. sont « plus simples ». « They are not standing and making recitation. They read directly from Bible », explique un ami de Daniel, Sebastien, (Mubi, octobre 2008). Ils ne récitent plus, ils lisent directement la Bible. Comme chez les Églises Évangéliques, les Témoins de Jéhovah et les Adventistes du Septième Jour à Léré, c'est cette dynamique et la forme plus interactive qui plaisent aux adeptes. Plus actifs, au centre du rite, acteur par l'action de la lecture requérant plus d'initiative et de concentration que la récitation, ils semblent davantage maîtriser la « performance rituelle », selon l'expression de Gregory Bateson et par la suite de Mickael Houseman. Par ailleurs, « They must become teenager for baptism. They are more close to evangelicals ». L'âge du baptême, qui ne posa pas de problème lors de l'intégration des luthériens du Mayo-Kebbi à l'E.Y.N. à Mubi durant la première période, est aujourd'hui sujet de controverse, car il définit la conscience de ce qui est « bien » et « mal », aspect essentiel pour les adeptes de l'E.Y.N.. Toutes ces dénominations « belong to the *Christian Association in Nigeria* (C.A.N.) » explique un jeune adepte Moundang de l'E.Y.N.

a) « Tradition as demonic power »

Daniel Boni Sudi est né en 1976 à Mubi. Son père, cité plus haut, est charpentier à la retraite et travaillait à Léré en 1967 (Y. Kårdal a quitté le Mayo-Kebbi en 1974).

Sa mère, Maria, travaille au *National Electric Power Authority* (NEPA), « collecting Finance for Electricity Beal », explique-t-il. Elle est dans la section financière, aux comptes. Daniel a huit frères et sœurs. Tous ses frères et sœurs, (Patrick, Salomon, Esther etc.) sont des étudiants en sciences « dures », *sciences students*, (chimie, ingénieur mécanique). Selon lui, Il n'y a que lui qui est, *arts student*. Lui a été étudiant en Histoire à l'Université de Maiduguri où il a obtenu une licence. Il a étudié également une année à Yola, à l'*University of Technology*. Son souhait est de devenir écrivain. « Je veux devenir un écrivain et un économiste. Je veux publier, écrire des livres. J'ai déjà écrit sur l'histoire politique et l'histoire de l'Eglise, car dans ces histoires-là, l'histoire et la politique impliquent la religion. », explique-t-il. Très instruit, pour lui, les deux champs sont parfaitement indissociables.

Il dit qu'il a « oublié le Français ». « Nous parlons l'Anglais à l'extérieur et en famille, le Moundang et le Haoussa et on nous appelle *laka* ou *godo godo* même si tu es Moundang ou Sara ». Il explique qu'il se sent avant tout Nigérian, même si la ville de Léré reste le pôle de référence permanent de sa mère, Maria. « Je n'ai jamais été à Léré, c'est bien différent de ma mère qui adore cette ville. Elle va toujours acheter son poisson là-bas et elle le revend ici. Le capitaine, la carpe. Mais moi, *I don't have desire for that place* » (Daniel, Mubi, septembre 2008). Le poisson frais du Lac de Léré et de Trénée reste indiscutablement une excellente raison de se rendre dans le Mayo-Kebbi.

b) Le pôle d'origine : une situation économique favorisée

Comme d'autres Moundang issus de cette diaspora, son père est retraité de la charpenterie. Daniel possède maintenant sa propre ferme à Mubi, avec maïs, haricots, pois de terre. Propriétaire, il a ses propres ouvriers agricoles. Initié à une économie capitaliste des rendements agricoles, il se démarque de ses pairs au Tchad dont l'économie rurale, avec des terres plus pauvres, peine souvent à produire des fruits satisfaisants pour les habitants de la plaine de Mayo-Kebbi. Si cette économie trouve lieu et place au Nigéria, elle est aussi accompagnée d'un « esprit » protestant marqué, d'une ascèse et d'une éthique spécifique, proches de l'ethos rationnel de certains protestants luthériens, mais parfaitement différente toutefois, (regardons toujours les écarts) du réinvestissement du capital dans l'économie en vue d'un éventuel salut de l'âme dans l'au-delà³⁹⁹ et de l'obtention de la Sainteté. Elle procède d'une démarche plus pragmatique, corporelle et spirituelle d'un salut dans l'ici-bas, par le choix en âme et conscience d'échapper au *Demonic power*.

c) « Demonic power and Holy Spirit power » Chadian and Nigerian moundang

« In the whole, we have two powers. Both of them are supranatural powers. There is the Demonic Power and the Holy Spirit power. » (Daniel, Mubi, Nigeria, octobre 2008)

Pourquoi cette distinction ? La religion et ses représentations « spirituelles » marquant les différences semblent révéler d'autres différences, sociales et politiques, ici, étatiques. Pratiques sociales et économiques sont associées, chez les Moundang, du moins à un esprit, mais aussi à une force mentale, un « pouvoir » surnaturel qui commande aux vivants (et aux morts). Ce pouvoir, nommé *demonic power*, le « pouvoir démoniaque » est associé selon une logique « analogique » à l'« échec », selon lui, du « développement » dans la société moundang, au Tchad. Cet échec est compris par les jeunes « convertis » au Nigéria comme un « enlisement dans le passé » (Daniel, Mubi, septembre 2008) et dans la pauvreté (matérielle) « *poor society* » (ibid), qualifiant une société d'origine engluée dans la dépendance au pouvoir d'un univers de dettes envers les aînés.

³⁹⁹ WEBER, Max *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Plon, Paris, 1964.

Toutefois, la logique de la dette est très subtile : en réalité, les Moundang ne sont nullement « allergiques » ou hermétiques à une certaine forme de capitalisme. Car, force est de constater que la superstructure de la royauté sacrée est comprise et acceptée par les sujets quand il s'agit des richesses du *Gôn* de Léré lorsque la cour et les dignitaires, qui règnent autour du souverain redistribuent les biens accumulés aux différents clans, sous la forme de l'échange, du don et du contre don et de l'ostentation, avec une portée clairement agonistique, montrant la plus-value symbolique du pouvoir. Le chef se doit d'être « riche », en femmes, en enfants, en bétail, sur un plan pratique et matériel, symbolique et spirituel. Quand Daniel analyse les différences de « développement » entre Léré et Mubi, entre le Tchad et le Nigéria, il prend en compte ces/ses paramètres : selon lui, la forme d'échanges qui prédomine à Léré et qui est dépendante du pouvoir des esprits, ancêtres et esprits de la terre maintient la pauvreté. Le spirituel commande ainsi au social et s'il y a plus-value et prestige social pour le chef, Daniel se démarque clairement de cette logique en s'individualisant sur un mode capitaliste protestant, où Esprit Saint et économie à plus large échelle s'accordent. Il se situe donc dans un entre-deux d'univers aux diktats antagonistes.

En effet, le capitalisme occidental, qui fut défini un temps comme la transformation des marchandises en capital accumulé et réinvesti dans le capital ⁴⁰⁰ diffère de manière radicale de la conception locale de la circulation des marchandises et de l'économie. Comme nous l'avons vu dans la première partie de ce travail, la sorcellerie chez les Moundang révèle que certaines logiques capitalistes ne sont pas acceptées, car le sorcier est celui qui tend à jouer sur le mode « capitaliste » avec excès. « En tant que capitaliste, il n'est que capital personnifié ; son âme et l'âme du capital ne font qu'un. Or le capital n'a qu'un penchant naturel, qu'un mobile unique ; il tend à s'accroître, à créer une plus-value, à absorber, au moyen de sa partie constante, les moyens de production, la plus grande masse possible de travail extra. Le capital est du travail mort, qui, semblable au vampire, ne s'anime qu'en suçant le travail vivant, et sa vie est d'autant plus allègre qu'il en pompe davantage » ⁴⁰¹. Le sorcier, chez les Moundang est, en quelques sorte, non pas le capitaliste, mais le « capital » personnifié. Alain Marie note à juste titre : « ... à propos de

⁴⁰⁰ MARX, Karl, *Le capital, Livre 1*, Editions Flammarion, Paris, 1867, 1985.

⁴⁰¹ MARX, K., Opus cité, 1985, p. 179.

l'exemple malien, Jean-Loup Amselle va jusqu'à émettre l'hypothèse d'un ethos africain du capitalisme, enraciné dans la longue durée culturelle, lorsqu'il note qu'en Afrique, ce qui est condamné, ce n'est pas l'accumulation de la richesse (elle est au contraire, comme dans l'éthique protestante, un signe de la bienveillance des puissances surnaturelles qui donnent chance et succès), ni son ostentation, mais c'est sa rétention abusive (y compris celle qui se justifierait par l'épargne ascétique en vue de son réinvestissement : on est ici aux antipodes de l'éthique protestante) : ainsi s'expliquent les libéralités du riche commerçant, ses aumônes aux individus, ses dons aux griots chanteurs de ses louanges et ses investissements sociaux dans la construction de belles mosquées »⁴⁰². Si Alain Marie évoque les Musulmans au Mali étudiés par Jean Loup Amselle, la logique Moundang protestante et pentecôtiste associe aussi étroitement, comme les Moundang à Léré, la bonne fortune d'une récolte fructueuse à l'action bienfaitrice des esprits et des divinités, *Maseŋ*, la « Mère du Ciel » en tête. L'écart qui se constitue avec le pentecôtisme, ce n'est pas le recours à l'interprétation animiste des choses, avec l'action des médiateurs rituels, mais bien, une autre forme de contenant, un autre nom qui englobe et dépasse toutes les divinités de la nature : le « Saint Esprit ». Dans ce contexte, l'hypothèse de Philippe Descola sur la question du principe naturaliste qui sépare « nature » et « culture » en Occident⁴⁰³ ne fonctionne pas chez les Moundang pentecôtistes : ils ne dissocient pas les logiques, mais changent de registres d'interprétation dans un processus d'acculturation, de manière « clivée » : aux esprits, l'âme du mil, les puissances de la nature, se substituent seulement deux pôles référentiels manichéens : le Saint Esprit et l'Esprit Démoniaque, le Diable. Cette vision qui ne se départit pas d'une représentation « enchantée du monde », loin d'une quelconque sécularisation, associe réussite capitaliste et Saint Esprit et rejette l'univers traditionnel. Mais là où l'esprit des protestants se différencie de celui du catholicisme par un réinvestissement du capital dans la machine de production en vue du Salut, les Moundang de Mubi, de l'E.Y.N. et de la L.C.C.N., lorsqu'ils mobilisent le « pouvoir » supposé du Saint Esprit font fonctionner les « forces magiques » ici bas. L'hypothèse wébérienne est donc à nuancer dans ce contexte précis. Jusqu'à preuve du contraire, les Quakers et les sectes protestantes américaines que Max Weber associait à l'essor du

⁴⁰² MARIE, A., *L'Afrique des individus*, Karthala, Paris, 1997, p. 93

⁴⁰³ DESCOLA, Philippe, *Par delà nature et culture*, Gallimard, Paris, 2005.

capitalisme aux États-Unis ne pratiquaient pas la transe. On peut être protestant pentecôtiste et capitaliste et associer ces éléments dans une logique proprement magique, en associant la possession par l'Esprit Saint. La « transfiguration », constitue pour ces convertis, un « changement de nature » de soi, c'est-à-dire de sa subjectivité, de son rapport de soi aux choses du monde, une nouvelle acquisition de la perception de soi au milieu du monde, loin toutefois d'un esprit rationnel existentialiste au sens philosophique du terme, où l'individu est seul responsable de ses actes, car « Dieu prépare une forme » pour celui qui est appelé à être possédé par l'Esprit Saint, comme le déclare Julius, un autre adepte Moundang de l'E.Y.N., ayant lui aussi été « baigné » de « l'Esprit de lumière » dans une sorte de bain de Jouvence « régénérateur » :

« A man can be possessed by the Holy Spirit. In the EYN, some of them are born again. It is a regeneration. It changes your natural character. You change to another form that God has prepared. » (Julius, septembre 2008)

La logique chrétienne et particulièrement le principe pentecôtiste obéit ici à une vision binaire, duelle du monde et des pouvoirs qui le constituent. « In the whole, we have two powers ». Ce qui signifie : « En général, dans l'ensemble constitué des choses, il y a deux pouvoirs. » Cette représentation correspond aussi à la vision orientale des énergies, avec le Ying et le Yang qui s'inter-influencent dans un mouvement continu. Pour les Moundang, au *ke*, souffle de vie qui circule dans le corps, se substitue progressivement une autre manière de « voir », de « diviser », de « penser » et d'« agir » sur/avec le monde matériel et visible : le « Demonic power » and the « Holy Spirit », entendu comme le « Bien et le Mal ». Ces nouvelles catégories d'entendement sont des schèmes produisant des écarts différentiels dans l'immense corpus de représentations qui se rencontrent dans la « situation missionnaire ». Corpus mythologique de la Bible et mythologie Moundang sont alors deux structures mobiles s'articulant, trouvant parfois des ponts cognitifs et, en faisant table rase du passé, pour certains jeunes gens, dans une rupture signifiante et voulue, ne souhaitant plus de lien avec l'ensemble des catégories qui sont transmises de générations en générations chez les Moundang : l'appartenance aux clans (*bane*), le lien spirituel aux ancêtres, les initiations, l'allégeance au pouvoir du *Gõn*, etc. La conversion ne signifie plus ici « demander pardon », mais migrer religieusement en rompant radicalement corporellement et spirituellement avec le « demonic power » des dispositifs du passé.

C) Conversion et glossolalie

Souvent issus des Eglises de la L.C.C.N. ou de l'E.Y.N., les jeunes protestants moundang deviennent pentecôtistes *Born Again*. Ils expliquent qu'ils doivent d'abord accepter Jésus-Christ comme leur « sauveur », se donner à lui et ensuite se faire baptiser, non pas par aspersion, mais par immersion complète pour renaître de nouveau. Daniel, le jeune étudiant moundang en histoire, fils d'immigrés tchadiens à Mubi se rend aux croisades de Reinhard Bonnke que nous présenterons dans le chapitre suivant et propose aujourd'hui un *blog* consacré à son expérience de la transe et du « parler en langues », la glossolalie. Il explique comment il est « tombé en transe » lors d'une prière. « L'Esprit Saint est venu et je suis tombé. J'ai parlé dans une langue que je ne connais pas. Cela a duré une heure environ. Ensuite, je ne me souvenais plus de rien. Le jeune étudiant précise que cette expérience a eu lieu au sein de l'E.Y.N. Ceci nous montre une forme de transversalité opérante au sein du christianisme évangélique. Loin d'évoluer séparément, les églises s'auto-influencent, favorisant la communication « trans-chrétienne ». Nous utilisons le terme « trans » plutôt qu'« inter », parce que les flux traversent les églises au niveau des individus, parfois en dehors du contrôle des structures ecclésiales. Ces passages sont souvent les choix et options liturgiques prises par chacune des Eglises, comme l'acceptation ou non du « parler en langues ». Dans cet éventail d'options possibles, le jeune Chrétien trouve un espace d'expressivité, que par ailleurs, il ne possède pas forcément au sein de son groupe communautaire. Le respect de la « tradition », la crainte de la sortie des masques et du pouvoir de châtement du souverain de Léré et surtout le respect des Anciens sont des attitudes qui se déplacent chez les Luthériens. En effet, leur respect du dogme stricto sensu, reste très suspicieux envers l'innovation⁴⁰⁴. Le Nigéria, avec ses réseaux d'accueil urbanisés, Jos, Numan, Mubi, et ses interstices pentecôtistes qui ne percent pas encore chez les Moundang en milieu rural, offre ainsi paradoxalement dans le cadre de mouvements qui se déclarent apolitiques, des espaces de liberté et d'expression individuelles.

⁴⁰⁴ « Toutes les Églises, y compris l'Église luthérienne et, naturellement, le judaïsme, ont utilisé, quand la vie ecclésiastique était active, leur pouvoir d'excommunication contre les récalcitrants et les incroyants. » (WEBER, Opus cité, 1996, p. 319) L'Église luthérienne des Moundang n'échappe pas à cette règle, et c'est en partie à cause des excommunications que nombre d'adeptes rejoignent l'Église indigène du Pasteur Isaac à Léré ou encore les Eglises parabibliques et pentecôtistes.

a) *Born Again*, « né de nouveau », mais mort de quoi ?

« When you are a Born Again, everything that is with traditional, you reject it. Bad things ! Witchcraft. Then the Holy Spirit opens your mind for study and to get a good academic career. You can succeed. You accepted Jesus Christ to come to your life. And then the next thing, you will pray to God, which has set Holy Spirit. To possess you and get supranaturel power and knowledge. » (Moses, Mubi, Septembre 2008). Toutefois, et c'est là que les Moundang « pentecôtisés » renouent avec une logique de syncrétisme qui peut sembler « paradoxale » et laisser le regard scolastique perplexe. Les techniques corporelles africaines telle que la transe, dont nous avons vu à Léré l'importance surtout chez les femmes dans les cultes de possession, sont introduites à l'E.Y.N, l'Eglise *mainline* héritière des missions « historiques » et pourtant, dans lesquels les convertis n'hésitent pas à recourir aux techniques de la transe, honnie quand elle s'effectue dans le cadre traditionnel. Ils semblent être « nés de nouveau », *Born Again* et délaisser, c'est-à-dire être « morts », du moins pour le moment où l'étude s'effectue, selon leurs logiques, avoir évacué, via la possession par le Saint Esprit lors de la glossolalie, les principes anciens traditionnels de leur ancienne société, à la fois sujets, influencés par leur nouvel environnement, ce qu'on pourrait qualifier de changement de registre, en tant qu'« acteurs, agis et agissant », selon l'expression de Pierre Bourdieu⁴⁰⁵. Mais rien ne dit que plus tard, ces jeunes Moundang nigériens pentecôtistes ne retournent, dans un mouvement réversible aux rituels de leurs pairs/pères.

⁴⁰⁵ BOURDIEU, Pierre, *Le Sens pratique*, Editions de Minuit, Paris, 1977.

b) Péplums américains et patrimoine culturel religieux



Par ailleurs, les medias vendus au bas de l'E.Y.N. à Mubi montrent toute une série de films « péplums » bibliques made in Hollywood, ainsi que des films *Nollywood* nigériens. Les grandes sagas avec les héros comme Moïse ou Jésus Christ, patrimoine cinématographique qui reprend la mythologie judéo-chrétienne ne sont pas pour autant considérées par les adeptes, Moundang au autre comme un fait culturel et matériel. Selon eux, ces histoires sont réelles et sont simplement traduites sur un support numérique, comme c'est le cas dans tout le Nigeria, au Cameroun et dans certaines villes du Tchad. « Les Blancs, dont le christianisme a tant apporté, sont capables de tout, de créer des objets incroyables. Nous, nous copions, c'est tout. Mais ces histoires-là, oui, bien sûr, elles sont vraies, puisqu'elles sont tirées de la Bible » (Henry, Mubi). Là où un Français non croyant considérerait ces vidéos comme des objets marchands insérés sur/dans un marché de consommation qui instrumentalise la religion, les Nigériens y voient l'inverse : la religion des Occidentaux traduite grâce à leur puissance et véhiculée sur des supports matériels, les deux patrimoines matériels et immatériels relevant de la puissance religieuse du Chrétien. Ici, il s'agit en réalité d'une appropriation magique d'une religion du Livre qui est comprise comme un moyen de s'accaparer le monde et ses éléments.

c) Silence politique du parler en langues

Lorsqu'on évoque la politique avec les responsables des églises au Nigéria, héritières de la S.U.M. et de la C.B.M., que ce soient la L.C.C.N., ou l'E.Y.N., le personnel ecclésiastique tient un discours relativement homogène : en tant que chrétiens, ils demandent à leurs fidèles de se tenir à distance des choses du monde, du domaine profane et souvent considéré comme « sale » de la politique. En conséquence, un membre représentant de l'Eglise qui souhaite s'investir dans le champ politique, se doit de démissionner de ses fonctions ecclésiastiques. Le cumul des deux fonctions est impossible. Nous pouvons, selon les distinctions effectuées par Max Weber, établir que ce « silence politique » des étudiants Moundang qui se réfugient dans le pentecôtisme par un refus de l'ordre du pays et un rejet de la gestion sociale et politique (argent, corruption, violence etc..) relève d'une forme de mysticisme où l'individu refuse d'agir « dans le monde » et est en sorte un instrument du divin, ici représenté par « l'Esprit Saint ». Ce « parler en langues », qui ressemble bien à une « contemplation non active », et à « une possession contemplative » agit paradoxalement comme un instrument politique silencieux, une possession contemplative qui empêche l'action. Car ne pas agir, c'est aussi « laisser faire » les autres et maintenir les structures existantes. Il n'y a donc pas de non état politique ou de réelle non action politique du pentecôtisme dans la *Middle Belt*. C'est un organe qui se définit comme « apolitique », mais qui en se taisant dans le refuge du « parler en langue » maintient une politique étatique « en l'état », certainement en raison du manque de possibilité d'expressions alternatives.

« Dans le registre du refus du monde, nous avons posé comme des contraintes, dès les remarques d'introduction, d'une part l'ascèse active, c'est-à-dire une action voulue par Dieu, où l'individu est instrument de Dieu, d'autre part la mystique comme possession contemplative du salut, qui entend signifier un « avoir » et non un agir, et pour laquelle l'individu n'est pas un instrument, mais un « réceptacle » du divin ; dans ce cas, l'action dans le monde doit nécessairement apparaître comme un danger pour l'état du salut, qui ne relève en rien de la raison ou de ce monde »⁴⁰⁶. « La mystique comme possession contemplative du Salut » de la glossolalie et la non action d'un non engagement dans le monde, que nous qualifierions d'exact opposé de la

⁴⁰⁶ WEBER, M., Opus cité, 1996, p. 413-414.

philosophie existentialiste d'un Jean Paul Sartre ou d'un Albert Camus, où « exister, c'est s'engager » et agir dans le monde, s'il protège les étudiants des « dangers » du monde, pensant qu'ils agissent pour leur salut en Christ, les fait aussi travailler pour ceux qu'ils considèrent comme leur ennemis, en n'agissant pas.

La situation des étudiants qui se réfugient à l'Eglise est différente de celle des convertis au Tchad. Il semble qu'ici, se convertir n'est pas « demander pardon », mais « protection » : « Tout étudiant qui quitte le Nigéria a des trous dans le dos. » s'exclame un Moundang de Jos, Matthias. « Ici, c'est tellement dangereux, que beaucoup de nos frères ne survivent pas et ne rentrent jamais au pays. On fuit la guerre au Tchad et on se fait tuer ici. Quelle vie ! ». Un autre nuance cependant : « Je n'ai jamais été attaqué par un sorcier. Le Nigeria, oui, depuis le pays, ils disent que c'est mystique. Mais on ne m'a jamais attaqué mystiquement, juste braqué. Mais ça, c'est le quotidien, on te vole, on te frappe, on t'insulte parce que t'es un étranger, ils sont très racistes, vraiment, mais ce n'est pas mystique. » Vu les conditions décrites, les habitants du Mayo-Kebbi expliquent qu'ils ont besoin de s'unir dans l'église. Leur condition commune, toute confession, toute religion, chrétienne ou musulmane et ethnique les place sur un même pied d'égalité face aux Nigériens. Ils sont des « étrangers », des allochtones.

d) Des Eglises prosélytes : le retour de la politique

Le champ de la morale, pour la logique pentecôtiste, se distingue de la politique. Ce dernier est de l'ordre de l'action et de la décision, sur un plan local et fédéral. Aussi, sur un plan local, les membres s'abstiennent de parler de politique, sauf exception : au sein de la L.C.C.N., des membres élus ont la permission parfois d'utiliser l'église pour effectuer quelque mini-meeting de soutien à tel ou tel *Chairman* ou *Governor* de Numan ou Mubi. Et les Moundang participent comme les autres à cette collusion du champ politique et religieux. Ces logiques sont déroutantes, car, même si le discours des adeptes se dit « hors d'un monde dominé par Satan », les sermons pastoraux dans les Eglises sont éminemment politiques. Par leur prosélytisme et leur positionnement sur la scène publique, ils formatent les comportements individuels et collectifs sociaux et moraux. La prise de position officieuse et officielle des chrétiens nigériens et moundang contre l'avortement est une option politique. Interdire à ses fidèles de boire de l'alcool est politique. Se prononcer sur l'adultère est également moral et politique.

Le « parler en langues », la possession par l'Esprit Saint fait souvent l'objet de discorde entre protestants *mainline* et pentecôtistes. Dans l'*Evangelical Divine Church* à Jos, Eglise dont nous aborderons les doctrines et actions dans le chapitre suivant, au sein de l'E.Y.N. parfois et même chez les luthériens quelquefois aujourd'hui, le recours au « parler en langues », pourrait être considéré comme une « extension de soi »⁴⁰⁷. Détachant momentanément l'individu des déterminismes politiques, il semble être non-état politique car il n'aboutit pas à un engagement : c'est une décharge de tensions accumulées par la vie quotidienne, qui étend et repousse les limites de l'individu, hors de son vécu corporel. Cette « performance rituelle » pose question dans le contexte nigérian. Si au niveau national, avec la *Christian Association in Nigeria*, les Chrétiens se positionnent politiquement, en dénonçant la peine de mort ou l'avortement, et comme nous le verrons en rejetant la charia, les individus, surtout les jeunes, expriment surtout leur ressenti religieux, avec ces décharges de tensions. Elles sont « multifonctionnelles » dans un cadre où le stress quotidien est chose courante. Thérapeutiques pour certains, vécues comme un « défoulement » quasiment sportif pour d'autres : « Quand je suis à l'Eglise, mon corps se met à trembler et l'Esprit me possède et même si c'est différent du sport, je me sens bien, relax, après », explique Samuel de l'E.Y.N. de Mubi. Activité « heureuse », joyeuse, de communion et de joie où le groupe retrouve sa cohésion autour de valeurs communes, à l'intérieur, leur action est essentiellement sociale.

Mais, même si les rites sont vécus en tant que tels par leurs acteurs, nous continuons de nous poser la question suivante : ces possibilités rituelles et religieuses chrétiennes donnent la possibilité à un individu d'exprimer ses satisfactions ou ses frustrations, en communiant avec « Dieu » et le « Saint Esprit ». Néanmoins, les effets sociaux et politiques de ces Eglises sont inverses : en ne s'engageant pas dans la société civile, leurs membres assurent le maintien des « inégalités » qu'ils dénoncent et des structures sociales établies. Dans ce contexte, le non-engagement politique des évangéliques pentecôtistes au niveau local est une illusion. Par leur silence, ils contribuent à maintenir les pouvoirs en place. À l'inverse, au niveau national, et par le biais de leur association *Christian Association in Nigeria* (C.A.N.), porte-parole au niveau fédéral de toutes les Eglises, héritières de la *Sudan United Mission* et nouvelles Eglises, où les Chrétiens

⁴⁰⁷ BASTIDE, Roger, *Le candomblé de Bahia*, Paris, Plon, 1958.

s'expriment sur quelques sujets précis, les droits de l'Homme, la peine de mort, l'avortement, l'environnement, le droit des femmes, éléments appartenant au champ politique, ils « agissent ». Au Nigéria, la « performance rituelle » pentecôtiste, même dans la « non-action » politique des acteurs est politique, car ils demeurent perçus par les Musulmans selon leurs revendications nationales. Elles ne sont pas de l'ordre de l'engagement « visible » dans le domaine politique, mais elles participent tout de même dans ce domaine.

CHAPITRE II

« Le village recréé »

Numan ou le groupement communautaire luthérien moundang



Introduction

Les Moundang à Numan sont des luthériens qui, comme nous l'avons dit, ont migré au Nigéria pour des raisons essentiellement politico-religieuses, selon les entretiens avec des pasteurs et membres de la *Lutheran Church* qui mettaient l'accent sur les tensions internes à la société Moundang lors de la rencontre avec les missionnaires luthériens, à partir des années 1920.

Au sein de ce « champ d'intensité religieuse » situé au cœur de la capitale de l'État de la Bénoué, à Numan, la *Lutheran Church of Christ in Nigeria*, tout comme l'E.Y.N. constitue une « Eglise-refuge » pour les chrétiens du Mayo-Kebbi. Les liens entre les deux missionnaires Y.I. Kaardal et Niels Bronnum, qui sur le terrain échangeaient, permettent aux Moundang en conflit avec leur autorité de déplacer leur mission et de construire un véritable village moundang au sein

389

De la royauté sacrée à la pluralité religieuse chez les Moundang, du Tchad au Nigéria

Stratégies locales, connexions transnationales

Maud Gauquelin

de la capitale, selon la forme tchadienne, mais en laissant de côté la « tradition » et tous les éléments qui la composent, sans exception. De Yusuf Dagomé, à Markus, Luaba et Jane puis au pasteur Samson, nous allons voir que la logique « bibliciste », c'est-à-dire la reconnaissance de la Bible en tant que seule source de vérité religieuse, ouvre la voie à l'option pentecôtiste chez les cadets. Le révérend Kârdal, sans en avoir eu l'objectif, a été en réalité le vecteur qui a permis aux Moundang, à partir du dispositif politico-religieux de la royauté sacrée, de repenser les notions de « corps » et d'« esprit ». Au Nigéria, les jeunes Moundang sont irrésistiblement attirés par le pentecôtisme de la *Redeemed Christian Church of God in Nigeria*, renégociant leur rapport au monde, tout en maintenant un dialogue avec leurs aînés luthériens.

A. La Lutheran Church of Christ in Numan (L.C.C.N.)

Sur les rives de la Bénoué, le fleuve qui relie le Nigéria au Cameroun, Numan est une ville portuaire dans l'État fédéral de l'Adamawa, à l'est de la *Middle Belt*, à environ 50 km de Yola, peuplée de près de 100 000 habitants. Dès 1885, lors du partage colonial, le site fut choisi comme *trading post* par la *National African Compagny*, dénommée plus tard la *Royal Niger Compagny*. En 1921, Hama Mbi chef d'une population dite « animiste », les Bachama, fit construire son palais au centre de la ville, ce qui permit à sa population de migrer de Lamurde vers le centre⁴⁰⁸. La ville est le centre d'un commerce agricole intense (arachides, coton, sorgo, mil, maïs) et l'un des plus importants centre de production de canne à sucre du pays⁴⁰⁹.

⁴⁰⁸ KASFELT, N., Opus cité, 1994.

⁴⁰⁹ AVAV et VERISHIMA UZA, Opus cité, 2003, p. 93.



a) Des luthériens scandinaves dans la *Middle Belt*

En 1913, le Docteur Niels Brønnum, son épouse écossaise, Margaret C. Young, elle aussi docteur, et Melle Dagmar Rose sont envoyés comme missionnaires au Nigéria⁴¹⁰. Ils appartiennent à la branche danoise de la *Sudan United Mission*, une église luthérienne installée à Århus. Après la mort de son épouse sur le terrain, l'enfant des Brønnum est ramené en Écosse chez ses grands-parents. Niels Brønnum refuse d'abandonner la mission et continue son périple vers le Nord et l'Est pour s'établir sur les rives de la Bénoué à Numan. Il reste jusqu'en 1950 au Nigéria, où, avec l'aide d'autres missionnaires danois, il fonde une Église Luthérienne, un hôpital et une école pour la population locale. Les cinq premiers pasteurs nigériens sont ordonnés en 1948 et la *Lutheran Church of Christ in Nigeria* devient autonome en 1956. Elle prend part à la *Lutheran World Federation* en 1961. Elle s'est étendue jusqu'à Yola, Jos, Bauchi, Maiduguri et constitue aujourd'hui l'une des églises protestantes (non pentecôtistes) les plus influentes au Nigéria, après l'E.C.W.A. et la C.O.C.I.N. Ses alliés extérieurs, internationaux sont l'*United Evangelical Lutheran Church*, le prédécesseur danois de l'*American Lutheran Church* (qui fait partie maintenant de l'ELCA). Au Nigéria et à un niveau plus transnational, l'Église a tissé des liens avec la C.O.C.I.N. et l'E.C.W.A., ainsi que l'E.Y.N. et la mission fraternelle de Y. Kårdal, née à Léré au Tchad. L'Église de Niels Brønnum fut pour les Moundang de la plaine du Mayo-Kebbi

⁴¹⁰ JENSEN, M., Opus cité, 1992.

(Léré, Torrock, Gounou-Gaya) et ceux du Mayo-Dala (Kaélé, Lam) le pôle d'influence clé du réseau évangélique tissé par les missionnaires et leurs acolytes autochtones, les pasteurs Moundang de Numan, qui ont remobilisé les *outils* protestants que le missionnaire Kârdal avait mis à leur disposition. Il s'agit du corpus mythique de la Bible et de ses « schèmes », comme autant d'invariants structurels (et fonctionnels) tout en cherchant des correspondances entre la tradition chrétienne et les contextes religieux dans laquelle elle s'implante. Quels furent-ils à Numan, dans l'État de la Bénoué au Nigeria ?

b) Des villages moundang recréés



« Nassara, lalé ! Soko ! » Enfants moundang venant à notre rencontre à Numan

Il est surprenant de découvrir des rôniers, dont les graines proviennent de la plaine du Mayo-Kebbi, de Léré et des bords du Lac, ainsi que des maisons construites en briques rouges, typiquement Moundang. Le décor, les enfants qui chantent, courent et jouent dans les ruelles, ainsi que la joie perceptible tranche considérablement avec l'atmosphère parfois pesante et tendue du Nord du Nigéria et de la *Middle Belt*. Là, les Moundang se sont regroupés par quartier : *Yelwa*, *Tuduwada* et *Gadina*, nommés *angwan Moundang*, « les quartiers des Moundang ». L'église L.C.C.N. dans le quartier de Gadina est encadrée par des pasteurs Moundang qui introduisent aujourd'hui encore les livrets de chant du Révérend Kârdal avec l'aide de musiciens locaux. L'interaction avec le missionnaire a participé à la genèse de l'identité hybride de cette communauté luthérienne expatriée. Max Weber, dans sa distinction entre « Volksreligion » (« religion du peuple ») et « Weltreligion » (« religion du monde ») rappelait que la religion que les ethnologues africanistes

ont appelé « de terroir » n'a, à la différence des Religions du Livre, produit aucun missionnaire, n'ayant jamais prétendu avoir quelque validité universelle.

« Il est vraisemblable que nous trouverons des phénomènes communautaires dans le cas des Missions et dans celui des migrations de peuples, mais ce n'est pas à priori évident. Car le missionnaire cherche à imposer sa foi avec la plus grande pureté possible, tandis que l'émigrant, même s'il résiste, même s'il ne veut pas laisser contaminer les valeurs mystiques auxquelles il est attaché, doit cependant faire un effort pour s'adapter au milieu dans lequel il est contraint de vivre »⁴¹¹. Toutefois, l'imaginaire religieux Moundang, parce qu'il a été validé en tant que versant négatif de la culture locale par le missionnaire Kârdal, accompagne en tant que composante essentielle ce que nous nommerons la « matrice religieuse en exil » : elle est une matrice, un corps qui produit des organes religieux, mais dans la dynamique de l'exil ou de l'exode ou du sentiment d'être en exode ou en exil, ce qui revient, dans ce contexte à peu près à la même chose, le réel et l'imaginaire confondus s'entrecroisant pour créer du religieux, ou plutôt du « désir » religieux. Ils parlent le Haoussa couramment et s'habillent parfois selon les modes vestimentaires haoussa-peuls. À un environnement spatial recréé s'est aussi greffé un imaginaire spécifique. Et parce qu'il a été validé en tant que versant négatif de la culture locale par le missionnaire Kârdal, le champ traditionnel moundang, les *čox syĩnri*, les « esprits chtoniens » et les *mōzumri*, les « masques ancêtres » des clans (*bane*), font partie du paysage moral et religieux de ces Moundang exilés. Ces éléments sont assimilés à la « part maudite », selon l'expression de Georges Bataille, du christianisme, c'est-à-dire au « Diable », figure imaginaire au rôle considérable.

⁴¹¹ BASTIDE, R., Opus cité, 2000, p. 211.

c) Refuges pour les luthériens moundang



Si l'injonction missionnaire joue un rôle prégnant dans la migration des « gens du Mayo Kebbi » vers la *Middle Belt*, elle n'est pas suffisante. D'autres acteurs entrent en compte. La présence des Moundang à Numan et Mubi s'explique en partie par le rôle déterminant joué par les différents *Gôn*, les chefs traditionnels à Léré et dans les villages alentour, ainsi que les *za-sàè*, le collège des dignitaires, aidés par les autorités françaises. En effet, comme dit plus haut, l'administration coloniale voyait le christianisme américain comme un rival.

Ici, même en processus migratoire, les Moundang se reconnaissent comme un groupe structuré par des pratiques et représentations spécifiques au Nigeria depuis le début du XXe siècle et ses ressorts ne sont donc pas seulement économiques, mais socioreligieux. « La sociologie religieuse ne peut négliger le problème du transfert des religions d'une civilisation à une autre et de toutes les conséquences qui en découlent. Mais ces transferts des dieux et des cultes d'une région du monde à une autre, peuvent être volontaires ou involontaires. Dans le premier cas, il s'agit des missions et dans le second, des immigrants, libres ou forcés, qui emportent avec eux, sur les routes de l'exil, leurs croyances et leurs pratiques, pour continuer à les vivre ou à les suivre dans leur nouvelle patrie »⁴¹². Roger Bastide établit donc déjà une première distinction entre l'importation missionnaire et celle des croyants en exil qui se re-communautarisent dans la déterritorialisation. Toutefois, sans rechercher les « origines » de l'exil,

⁴¹² BASTIDE, R., Opus cité, 2000, p. 211.

il est intéressant de constater, que dans le cas des Moundang du Tchad, le ressort de la migration relève lui aussi de la violence de structures importées par le missionnaire entrechoquées et antagonistes avec la société d'accueil. « Sur les routes de l'exil » ce processus devient religieux et est interprété selon un registre mystico-religieux. Laissons maintenant la parole aux principaux intéressés, les descendants de ces premiers migrants.

B. Les « Anciens » moundang luthériens au Nigéria : du rejet de la religion d'origine

a) Yusuf Dagomé et le rejet des origines

Le frère aîné d'Isaac, le prophète et fondateur de l'Église « indigène » à Léré, a vécu à Numan, où il est désormais enterré. Nous avons pu retrouver sa famille et nous entretenir avec sa descendance. Baba Yusuf Dagomé (Léré, 1916 - Numan, 2006), (Dagomé signifie « longue tête », le derrière du crâne allongé) est si vénéré en tant que pionnier dans la migration chrétienne qu'une biographie a été écrite à sa mort sur un petit livret. L'entretien se déroule en Haoussa, traduit en Anglais par une jeune fille Moundang. Ils nous accueillent avec chaleur et joie, mais contrairement aux Tchadiens Moundang qui offrent à boire et à manger aux étrangers et visiteurs, ils ne nous proposent rien.

Baba Yusuf Dagomé se marie à Lidiya, fille de *Gõnkide* en 1939. Il a été baptisé le 23 janvier 1938 par *Baturan Mission Kârdal*, c'est-à-dire par le Révérend Kârdal à Léré. Le couple se rend au Nigéria à Shandam et Langtang où s'est établie la *Sudan Interior Mission*, la mission nord-américaine fondatrice de *l'Evangelical Church of West Africa*, dans un petit village à côté de Jos, en août 1949. Il continue son travail de charpentier/menuisier et travaille comme missionnaire, en parlant aux gens de la Bible, « tout comme Joseph, le père du Christ » (Job, Numan, fils de Dagomé 03.10.09). « Après, il quitte Jos pour rencontrer ses gens, les Moundang à Numan, en 1963. Il est avec sa femme et ses trois enfants. Il reste chez son ami Baba Filibus » (Job, Numan, fils de Dagomé 03.10.09). Et c'est à cette période qu'il « becomes L.C.C.N. in Numan » (Abigail,

Numan, 03.10.09). Et il ne quitte plus l'Église jusqu'à sa mort. Il continue le travail agricole à la ferme et le « travail de la Bible ». Il organise une *Bible Class for Baptism*, une classe « à la maison » où on étudie la Bible en vue du baptême des enfants et adultes. Il meurt le 12 août 2006, laissant 5 enfants, 30 petits-enfants et 19 arrière-petits-enfants. Ses enfants sont principalement agriculteurs, ils ne vont pas à l'école.

Mariée à un catholique, l'une de ses filles a rejoint *the Roman Catholic Church*. Magdalena, sa fille, toujours luthérienne explique : « La différence entre les luthériens et les catholiques, c'est que les catholiques prient Mary, ils adorent la Vierge ! Et vous pouvez boire, il n'y a pas de problème. Avec les Luthériens, non ». Sa mère, Lidiya acquiesce, avec une mine de dégoût, en disant que la *yimi* (la bière de mil) de Léré, « That' terrible ! » (traduction de sa fille) Elle dit préférer de loin le Nigéria, la ville de Numan à Léré. Lidiya, pourtant très âgée vient de passer quelque temps là-bas, durant trois semaines, chez l'une de ses filles qui habite tout près du marché central. Elle déclare : « Je prie sans cesse pour ne pas voir ces horribles traditions ! Et avec ma fille, nous cachons même notre petit garçon quand il y a les masques qui sortent ! Ces horribles *mōzumri*... » (Lidiya, Numan, 03.10.09).

Toutefois, même si à Numan il existe cinq cimetières, Yusuf Dagomé est enterré dans la cour de la maison familiale. Sa femme a reproduit le même phénomène que les épouses de Yangalbé Pagimi, l'historien catholique et polygame de Léré. Ils ont créé une tombe en dur, en ciment, de forme rectangulaire, à l'occidentale, comme les chrétiens, mais en l'enterrant selon le mode Moundang, à droite, à l'intérieur du *pičele*, de la concession, afin que les parents qui désirent lui rendre hommage rendent aussi visite à la famille. Le défunt est donc en permanence parmi les vivants. Il reste dans l'espace de la famille. Même luthériens, les ancêtres restent matériellement « visibles » sous la forme du caveau. « The wife decided to grave him inside the house, so that the children could be close to the father, when they come to visit her », est-il d'ailleurs écrit sur le fascicule. Mais ici, pas question de *čoké jonj syjñrĩ*, d' « autels pour les sacrifices aux ancêtres et aux esprits ». « Ces choses-là, nous n'en voulons plus », déclare Abigail, la fille de Dagomé. (Abigail, Numan, 03.10.09). Lidiya déclare aussi que si elle déteste les rites Moundang, elle honnit aussi leur médecine traditionnelle et se rend à l'hôpital pour se faire soigner.

b) Des masques-esprits aux masques humains : le *Djonré* selon un Moundang luthérien en exil

Markus, un Moundang âgé d'environ 100 ans est l'époux de l'une des anciennes femmes de *Gõn Saboulba*, qui régna à Léré après la Seconde Guerre Mondiale de 1946 à 1964 et dont nous avons vu le rôle dans l'alphabétisation des Moundang, au cours de la première partie de cet exposé. (Numan, 11. 10. 2008)⁴¹³. Il est considéré comme « l'Ancien de l'église luthérienne par excellence ». Il ne parle pas l'Anglais, seulement le Moundang et le Haoussa. Nous effectuons l'entretien avec un ancien catéchiste, Luaba, charpentier, Moundang originaire de Léré. Il traduit du Moundang à l'Anglais. Markus est originaire de Doué, la petite ville du devin Damashy, les deux devins Moundang dont nous avons évoqué les pratiques dans la partie concernant la coexistence locale des dispositifs religieux à Léré. Il appartient au clan *Bane Lamé*. Le village de Doué, explique-t-il était à cette époque le lieu où l'administration française se servait du *Gon* de Doué pour collecter les taxes chez les Moundang, depuis le centre situé à Pala. « Il y a environ 70 ans, je suis devenu chrétien. Lorsque j'étais à Doué, il n'y avait aucune église. Je suis devenu un chrétien au Nigéria. J'avais 25 ans. J'ai voyagé depuis Léré, en passant par Garoua, à pied... en 1933. A cette époque, cela ne coûtait pas cher ! 1000 FCFA coûtaient un Kebo, le centime du naira » (Markus, Numan, 11. 10. 2008).

Le vieil homme explique que ce n'est pas son appartenance à une religion nouvelle qui le pousse à quitter le Mayo-Kebbi, mais un désir de découvertes. « Je voulais partir à l'aventure pour voir de nouvelles choses, de nouveaux endroits et découvrir de nouvelles manières de travailler, d'autres gens. Je n'avais pas de femme ». À son arrivée à Numan, Markus se rend au grand marché de la ville. Il y rencontre deux Moundang de Léré, « assis en face du marché ». « Il n'y avait pas encore la *Lutheran Church of Christ in Nigeria*, les Moundang luthériens présents rendaient le culte chrétien sur la place du marché. Ensuite de la place du marché, ils se rendirent à la mission de Brønnum qui avait une petite mission d'accueil », explique-t-il. « Les musulmans sont venus me voir ici car ils voulaient me donner une épouse et me convertir. J'ai refusé car j'avais

⁴¹³ Markus décède la semaine suivant l'entretien.

déjà rejoint la mission chrétienne ». Célibataire et sans enfant, il est une cible idéale pour les musulmans ou les chrétiens. En effet, pour ce « jeune païen seul à l'étranger », le besoin de se rallier à une communauté pour survivre n'est pas seulement nécessaire, il est indispensable. Et il pourra transmettre d'emblée la « religion nouvelle » à une famille dont les attaches sont loin et donc moins influentes. Il explique qu'il n'avait alors pas de profession autre que celle héritée de ses parents agriculteurs. « Je suis devenu un menuisier ici, car c'est une profession facile à apprendre. J'ai été employé à la mission de la *Lutheran Church of Christ in Nigeria*. Mais il n'y avait pas de bons bâtiments à la mission en ces temps-là » (Markus, Numan, 11. 10. 2008). Il apprend donc « sur le tas » la profession de menuisier si répandue chez les Moundang au Nigéria et c'est cette affiliation professionnelle qui le rattache aussi à l'Eglise locale missionnaire danoise. « Deux ans plus tard, mon grand père est mort à Léré. Je suis donc revenu. Et j'ai ramené une épouse ici ». Indépendant, il peut prendre femme et la conduire dans ce pays, qui à cette époque semblait extrêmement lointain pour les habitants du Mayo-Kebbi. Ils ont eu un enfant. Mais « lorsque plus tard, je l'ai amenée en voyage à Doué, elle a refusé de revenir au Nigeria. Elle s'est mariée à un autre homme et est devenue bigame ! Ce n'était absolument pas une femme stable ! Alors je l'ai quittée et je me suis mariée à Mandeglé, nom signifiant « herbes qui permettent à l'argile de tenir », pour la construction des habitats moundang. Elle était l'une des veuves de Sahoulba » (Markus, Numan, 11. 10. 2008).

Markus évoque les temps de l'installation des deux missionnaires, Niels Brønnum à Numan, le fondateur de la LCCN et Yetmuund Kårdal à Léré. « J'ai très bien connu Brønnum. Il parlait bien le Bachama, mais mal le Haoussa. Kårdal a amené la mission à Léré, quand moi j'étais là, à Numan ». Il ne s'est donc pas converti au christianisme en pays moundang. Mais sa soif d'aventure est-elle réellement l'unique raison de son voyage vers le Nigeria ? « Au village, ils voulaient absolument m'initier au *Djõnré*. J'ai refusé, car je n'aimais pas cela. Ils ont donc essayé de m'amener de force. Je me suis enfui du camp de brousse » (Markus, Numan, 11. 10. 2008).

Une représentation luthérienne de l'initiation traditionnelle

S'il est bien un secret jalousement gardé, c'est l'initiation en brousse à Léré. Nous avons vu dans la seconde partie qu'à Léré, le rituel existe toujours, et qu'il est toujours respecté, tout autant que les masques des différents clans, les *mundere* et les *myyu*. Toutefois, les femmes et les enfants

ne peuvent en parler librement. En effet, un jour de 2007, nous avons tenté d'en parler avec l'un des jeunes fils de *Ma-Leere*, devant sa mère, au cœur du « tata » royal. Il s'était mis à siffler, et elle s'était alors mise à rire de bon cœur. « Jamais un initié ne parle de cela à des femmes, même pas à sa propre mère » avait-elle déclaré. Ici, dans la *Middle Belt*, il semble qu'à mesure que le centre s'éloigne, les langues se délient. Il dévoile alors, loin du centre traditionnel ce qui est absolument tabou à Léré et un non-dit permanent, même chez les Luthériens. « Autrefois, ils tuaient des enfants lors de l'initiation. Ils ont essayé de me convaincre avec le *Da-Kāné*, trois mois en brousse. Mais là aussi, j'ai refusé de joindre les *Mōzūmri*, (les masques.) Il relate par le détail, avec sa représentation de chrétien, le début de l'initiation : « Nous étions un groupe de la même tranche d'âge, entre 12 et 18 ans. Rassemblés, on nous faisait lever très tôt le matin, on nous donnait un bain d'eau froide. Et le *muyu* était toujours là, c'était le gardien » (Markus, Numan, 11. 10. 2008). Markus, chrétien insiste beaucoup sur la violence à l'endroit des enfants : « Ces choses-là étaient très secrètes. Lorsque les gens de l'initiation avaient des problèmes avec certaines familles, s'ils voulaient quelque chose, alors ils tuaient les enfants. Les mères envoyaient la nourriture et les masques tuaient des enfants pour manger davantage. Les parents n'apprenaient la mort de leurs petits qu'en fin d'initiation. C'était horrible » (Markus, Numan, 11. 10. 2008). Après avoir évoqué les « meurtres » de certains enfants dont les masques, selon lui, « mangeaient la nourriture préparée », enfants de personnes qu'ils punissaient, il dit haut et fort ce que ce sont les masques, considérés à Léré, même par des lettrés, comme des hommes, certes, mais possédés par les esprits des ancêtres et ayant la capacité de faire « refroidir l'atmosphère, d'appeler le vent, de se déplacer à une vitesse surnaturelle ou de disparaître. » (H., petite sœur de *Ma-Leere*, N'Djaména, février 2007).

Lors de la discussion, Luaba, l'interprète, explique que son père était un *payānné*, un « maître d'initiation et gardien du *yānné* », le bois sacré. Il relate comment son grand-père aurait organisé un rituel contre le meurtre des enfants. *Zachin Djurkidang*. Juste avant le *Da-kāné*, il protégeait le site où l'initiation avait lieu. « Mon père a un jour enterré les fétiches afin que les enfants soient protégés, ces meurtres le dérangeait trop » (Luaba, clan *Bane-Deéré* de Kabi, Numan, 11. 10. 2008).

c) *To be a Christian, without problem* : le travail du dimanche

Au rejet des pratiques traditionnelles telles que le *Djonré* par jeunes convertis comme Markus, s'ajoutent des aspects plus économiques, liés à la question du travail et de son organisation. En effet, si le christianisme interdit certains rites, il impose aussi un cadre temporel spécifique : le repos du dimanche, « Jour du Seigneur ». Emmanuel, pasteur de l'Église à Guadina est le fils aîné de Luka, ancien catéchiste, originaire d'un village près de Léré, Gunu-Gaya, Moundang de la L.C.C.N. au sein de l'*Elders Council* (« le conseil des Anciens ») à Kokoumta. Emmanuel explique les raisons de la migration de son père, qui, pour sa retraite, est retourné à Léré. Ses beaux-parents ne voulaient pas donner leur fille aux parents de Luka. « A cette époque, les Moundang convertis au christianisme étaient totalement « persécutés ». Leurs parents n'étaient pas contents parce qu'ils refusaient de travailler le dimanche. Mon père voulait se marier, mais ses parents ont refusé. Il a alors parlé à Kårdal qui lui a expliqué que le centre des chrétiens luthériens *Lutheran Christian* se situait à Numan. Beaucoup d'entre eux furent envoyés ici par Kårdal pour devenir de vrais chrétiens, *real christian, without problem*, sans problème ». « À Léré, Kårdal ne pouvait tout simplement pas parler aux parents des jeunes convertis, car ceux-ci refusaient de le recevoir, exprimant leur colère : vous rendez nos enfants fainéants ! ». « Par ailleurs, s'ils devenaient chrétiens, ils ne suivraient plus les *Môzûmri*. Et tout ceci ne posait que des problèmes ! Alors les Chrétiens en conflit avec leurs parents décidèrent de rejoindre leurs « frères » chrétiens à Numan » (Emmanuel Luka, Octobre, 2008, Numan).

d) Affinités scandinaves mais techniques missionnaires différentes

Le travail du dimanche semble constituer l'un des ressorts du départ des Moundang de la plaine du Mayo-Kebbi, soutenus par les missionnaires Niels Bronnum et Y.I. Kaardal liés par des liens d'amitié. Mais selon les propos recueillis, les deux visions de l'évangélisation des deux « travailleurs de Dieu », malgré leur origine scandinave et leur appartenance luthérienne diffèrent par leur stratégie. « Dans les années 1978-82, il y avait beaucoup de travail en menuiserie-charpenterie, spécifiquement pour les jeunes. Mais à Léré, Y.I. Kårdal avait décidé que les gens devaient se débrouiller tout seuls ! Alors que Niels Brønnum faisait tout venir du Danemark. Et

les salaires dans l'Eglise, l'hôpital etc. L'argent venait directement du Danemark. C'est pour cela que c'est mieux ici qu'à Léré !!! » (Emmanuel, L.C.C.N., Numan). « Mieux ici » signifie plus « développé ». Paradoxalement, certains Moundang luthériens à Numan, dont Emmanuel, idéalisent le site de Léré. « En réalité, la méthode de Kårdal est bien meilleure. Là-bas, à Léré, les gens travaillent beaucoup ! *Brønnum made the Bachama lazy, because he didn't teach them, he gave!* Et à Léré aujourd'hui, les gens donnent encore à l'Eglise, ici, pas trop. Ils donnent même des cadeaux au pasteur », estime ainsi Luaba (charpentier Moundang, Numan, 18.10.08). Les deux options différenciées de Brønnum et Kårdal, le premier médecin danois et le second militaire américain d'origine norvégienne, sont aujourd'hui considérées sous l'angle du « développement » et comparées par les Moundang nigériens et tchadiens. Leurs professions respectives eurent une influence sur la manière dont ils appréhendèrent leur mission. Si l'un comptait sur les moyens du bord et refusait de recourir aux moyens de son Eglise-mère, au Minnesota, aux États-Unis, petite communauté qui aurait pu bénéficier de fonds de la fédération internationale protestante, le second s'engage pleinement, tout comme les catholiques au Tchad, en développant les domaines de la santé et de l'éducation. Mais ce don lui est aujourd'hui reproché, comme le « non-don » de développement est aussi reproché à Y. I. Kårdal au Tchad. Dans la pensée locale, le responsable est toujours le missionnaire qui « rend les gens », « *made them* », les fabriquent, comme s'ils n'étaient pas pleinement acteurs de la christianisation. La vision est toujours la suivante : les Moundang sont les récepteurs et ils se réapproprient les outils donnés. Mais jamais, ils ne sentent acteurs responsables, voire « complices » du processus missionnaire. On est loin du « consentement révolté » qui participe au *Souverain moderne*⁴¹⁴ cet objet construit et analysé par Joseph Tonda qu'est, selon lui, la collusion entre l'État colonial, l'Eglise et le capitalisme, ou encore d'une forme de « politique du ventre »⁴¹⁵ de la part des chrétiens Moundang qui au lieu de rester acteurs de la structure traditionnelle prennent le risque de déplaire, d'échapper au système holiste, et surtout, de se défaire de la dette contractée à l'endroit des aînés, du chef et des ancêtres, logique dont parlait Alain Marie⁴¹⁶. C'est l'inverse ici qui se produit : une « dette » missionnaire à

⁴¹⁴ TONDA, Joseph, *Le souverain moderne*, Karthala, Paris, 2005.

⁴¹⁵ BAYARD, Jean-François, *La politique du ventre*, Karthala, Paris, 1993.

⁴¹⁶ MARIE, Alain, (éd.) *L'Afrique des individus*, Karthala, Paris, 1997.

l'égard des convertis est révélée au travers des discours, comme si les Occidentaux, en partant, restaient « créanciers » d'une dette invisible, d'un lien distordu, les culpabilisant. Et qui d'ailleurs, fait porter un regard stupéfait sur le « non-soutien » occidental face aux attaques récurrentes que subissent les chrétiens de la *Middle Belt* de la part des musulmans (« Ils nous ont christianisé et maintenant qu'on se fait tuer parce qu'on est chrétiens, ils ne nous défendent pas » (Ismaël, Jos, 26.12.08). La plainte qui émane, aussi bien à Léré, qu'à Numan, Mubi et Jos chez les Moundang est celle d'un sentiment de dé-liaison entre les missions et eux, comme si les missionnaires n'avaient pas effectué le travail d'évangélisation à son terme et à son plus haut stade, ou le plus abouti pouvant permettre à cette « rencontre » d'échapper à cette asymétrie.

C. La Lutheran Church of Christ in Nigeria de Gadina à Numan : une Eglise moundang



Eglise de la *Lutheran Church of Christ in Nigeria*, dans le quartier moundang, Guadina, Numan.

Dans le quartier de Guadina, à Numan, la branche moundang de l'Eglise luthérienne héritière de la mission du pasteur Niels Brønnum est dirigée par deux pasteurs moundang, originaires de la plaine du Mayo-Kebbi, précisément de deux villages en périphérie de Léré, l'un de Berlyang et l'autre de Mourbamé. Philip, Moundang de Léré, est le « Church leader » à la Gadina L.C.C.N. Il est chairman, catéchiste et attend d'être pasteur, car il n'a pas encore reçu sa formation au T.C.N.N. à Jos. Enseignant à l'*University of Technology* in Yola et il suit une autre formation. Il explique comment on devient un leader d'Eglise protestante. « Pour être pasteur, il y

a deux étapes, la *Bible School L.C.C.N.* dans à Bemba et Yola et la T.C.N.N. de Jos⁴¹⁷. Et chaque église, L.C.C.N., E.Y.N. forme ses pasteurs dans leurs écoles propres. La LCCN de Yola dure quatre ans avant de devenir pasteur. Au T.C.N.N., deux ou trois ans pour un doctorat sont nécessaires, à Jos Bukuru. Parfois, comme c'est le cas pour certains pasteurs, ils peuvent partir en formation en Europe, au Danemark », explique-t-il lors de nos entretiens en octobre 2008. Au Nigéria, les Luthériens se revendiquent comme de purs « luthériens », faisant preuve d'un aspect puritain extrêmement marqué qui légitime leur hétérodoxie face aux autres dénominations, notamment pentecôtistes. Ils évoquent d'ailleurs leur sentiment sur l'Eglise fondée à Léré par un ancien luthérien, dont nous avons vu le parcours dans la première partie de cet exposé, le « Prophète Isaac » ayant rejoint son grand frère Yakubu, premier Moundang arrivé à Numan, avant 1913, date de l'installation du Docteur Danois Brønnum et de son Eglise luthérienne d'origine danoise. Nous avons vu dans la première partie le parcours du Prophète moundang qui a fondé son Église indigène, mêlant biblicisme, messianisme et acceptant les enfants initiés et les polygames. Bien connu de ses pairs luthériens de la *Middle Belt*, ceux-ci ne tarissent pas de critiques à son encontre : « Isaac, c'est un pentecôtiste ! La vraie église, c'est celle que les missionnaires blancs ont formée. Ce qu'il fabrique à Léré, ce n'est pas normal ! Il n'a jamais été à l'école pour être pasteur. Il a été luthérien à Numan à la L.C.C.N. C'est même ici qu'il a été baptisé. Il était photographe », s'exclame ainsi le fils de l'ancien pasteur de la *Lutheran Church of Christ in Nigeria*, Emmanuel Luka (Numan, octobre 2008).

Ici, nous voyons que dans l'imaginaire moundang chrétien nigérian, les Eglises autochtones n'ont pas de légitimité quand elles ne sont pas fondées par un missionnaire occidental, quel qu'il soit. Si Isaac n'est jamais attaqué de la sorte à Léré – nous avons vu qu'il jouit d'une bonne réputation auprès des anciens et que sa migration au Nigéria lui confère un certain respect – les luthériens nigériens condamnent fermement sa tentative de fondation d'Eglise, et ses « mœurs » peu « orthodoxes », son divorce en tête, le dévalorisent davantage : « À Léré, sa première épouse, c'était *Ma-bāmé*. Il l'a laissée et elle est encore à Léré. Maintenant, il est marié à *Gõn-Lii* de Berlyan. Il est devenu un faux chrétien, un « pur polygame » ! Il a fait du commerce et a créé son Eglise à Léré, l'*Eglise Africaine de Christ au Tchad*. Mais c'est une secte, pas une Eglise » (Nathan,

⁴¹⁷ Nous verrons plus en détail ces centres de formation dans la partie consacrée à Jos, la « capitale évangélique. »

luthérien moundang à Numan, octobre 2008). Le « va et vient » entre épouses, considéré comme de la « pure polygamie » et la notion de « commerce » déplaît aux luthériens pour qui le mélange et le non respect des règles établies par l'Église équivaut à la formation d'une « secte », terme péjoratif, marqué par l'hétérodoxie. Les deux champs religieux, le pôle tchadien « pluriel » et celui de la *Middle Belt* sont ainsi en dialogue et en confrontation permanente, les uns jugeant – de loin – les pratiques et évolutions religieuses des autres.

a) Observation du culte de la LCCN à Gadina, Numan, culte organisé et encadré par les Moundang



Pasteur Philip, L.C.C.N. Gadina, Numan, octobre 2008.

« Church leader », Philip, le préside la séance. Le culte commence à 10h et termine à 12h du matin le dimanche 12 octobre 2008 à Numan. Le pasteur est absent, ce sont donc des Moundang de Berlyan qui ordonnent le culte dominical. Dans les quartiers de Yelwa et Gadina, les Moundang utilisent tour à tour la langue Moundang pour les chants et le Haoussa et l'Anglais pour les sermons. Le culte est d'une sobriété extrême : Psalm 100 : « Make a joyful noise to the Lord, all you lands ». « Poussez des cris de joie en l'honneur de l'Eternel, habitants de toute la terre ! Servez l'Eternel avec joie, venez avec allégresse en sa présence ! » Psaumes d'accueils pour la communauté moundang. Une « Moundang song » est alors entamée. N° 33, elle est la même qu'à Léré, lors des cultes de l'Église Fraternelle Luthérienne au Tchad. Ce sont aussi les mêmes livrets que l'on peut trouver à Léré au sein de l'Église Fraternelle Luthérienne, des chants en Moundang. Le choix des versets met l'accent sur l'autorité des aînés sur les cadets, et sur la

407

De la royauté sacrée à la pluralité religieuse chez les Moundang, du Tchad au Nigéria

Stratégies locales, connexions transnationales

Maud Gauquelin

nécessité d'une hiérarchie ecclésiale contrôlée. Ephesians, Chapter 6, 1 : « Children, obey your parents in the Lord : for this is right. Honor your father and mother ; (which is the first commandment with promise ;) That it may be well with you, and you may live long on the earth ». Après cette invitation à l'obéissance des cadets envers les aînés montrant l'un des points essentiels, l'aspect conservateur des luthériens Moundang, les pasteurs introduisent les « étrangers », les nouveaux venus. On évoque également la venue d'une conférence sur les *Women Fellowship*, « l'association des femmes » au mois de novembre. L'organisation de l'espace est exactement la même que dans l'Eglise Fraternelle Luthérienne à Léré. Par la suite, au milieu du culte, les responsables font passer une enveloppe, dans la plus grande discrétion. C'est une collecte de fonds, avec une poubelle en guise de corbeille pour le financement de l'ouverture d'une autre église. Un Moundang, originaire de Léré, décrit le projet et on effectue le Financial Report, c'est-à-dire la récitation des dépenses mois par mois. Reçu et dépenses, ce qui reste. Les membres sont ensuite libres de poser des questions sur la gestion de l'argent de l'Église. Le NEPA, l'électricité revient. Les femmes de la *Woman Fellowship* se remettent à chanter en Haoussa. Comme à Léré, desalebasses, des tambours, ainsi que et le Konsiré, que nous avons vu utilisé chez les Adventistesà Léré, accompagnent les chansons.



Les responsables du culte passent à l'Anglais. Il évoque un passage, celui de John, chapitre IV en Anglais : « When therefore the Lord knew how the Phar'i-sees had heard that Je'sus made and baptized more disciples than John. (Though Je'sus Himself baptized not, but His disciples.) He left Ju-dae'a, and departed again into Gal'i-lee. And He must needs go throught Sama'ri-a. Then comes He to a city of Sa-ma'-ri-a, which is called Sy'char, near to the parcel of ground that Ja'cob gave to his son Jo'seph. Now Ja'cob's well was there. Je'sus therefore, being wearied with His journey, sat thus on the well : and it was about the sixth hour ». En ces temps-là, lorsque le Seigneur su que les Pharisiens avaient entendu parler que Jésus faisait plus que Jean-Baptiste lui-même et baptisait même davantage, (alors qu'il n'était lui-même pas baptisé, mais seulement ses disciples). Il quitta la Judée pour se rendre en Galilée. Il se devait de passer obligatoirement par la Samarie. Puis il parvint jusu'à la ville de Sychar, près d'une parcelle de terrain que Jacob avait légué à son fils Joseph. En ce lieu était aussi la tombe de Jacob. Ereinté par son séjour, Jésus, pourtant, s'assit sur la tombe. C'était aux environ de 6 heures du soir. »

Avec ce passage en anglais nigérian et aux intonations moundang, le pasteur évoque la souffrance du voyage de Jésus et celle des missionnaires scandinaves, Niels Brønnum et Yetmuund Kårdal qui sont allés porter la Bible peinant dans des terres non atteintes (*unreached aera*). Il fait preuve d'analogisme en comparant des situations issues de passages mythiques à la réalité historique de leurs fondateurs, souvent associés. En effet, il explique à ses disciples moundang que Jésus se rendait en réalité tout prêt de sa famille, marchant à pied, venu loin, depuis la Judée, en passant par la Galilée pour rejoindre la Samarie. Malgré la distance, il retrouvait la terre de son ancêtre Jacob et sa tombe, sur laquelle, il se reposait, comme par « enchantement. » Cette manière d'articuler le périple christique à la « migration missionnaire » permet au pasteur des branchements particuliers entre l'histoire missionnaire et la rencontre avec les Moundang. Qu'en est-il de l'Islam dans le quartier de Gardina à Numan ?

La relation à l'Islam

Le pasteur Philip entame alors un sermon en anglais avec le ton particulièrement strict et sévère des pasteurs luthériens de Léré. Cette question constitue pour lui le principal problème, voire le dilemme de leur travail : la relation avec les musulmans. « The Gospel should start from home, befor you go outside », dit-il en anglais, avant de passer au Français. « Il est dommageable

que les Chrétiens et les Musulmans ici ne soient pas amis lors de leurs études, que ce soit à l'école, ou à l'université ! Je vous parle d'une petite musulmane qui s'est convertie à la Bible ». Il évoque alors une affaire qui aurait eut lieu, non pas à Numan, mais en Arabie Saoudite. « Sa mère, de l'Islam, lui a dit : « Tu as bu mon lait. » Et aujourd'hui sa famille veut lui couper la tête... ils l'ont enchaînée. Mais elle a dit qu'il n'y a que le christianisme qui sauve, car il y a le Salut. Une toute petite fille ! Cela s'est passé en Arabie Saoudite ! Les juges l'ont sauvée et elle a été amenée à un endroit, en sécurité. Dans la religion musulmane, lorsque tu renies ta religion, tu es tué ! But if you believe in Christ, God will help you. God knows the people who believe in Him » (Philippe, 12. 10.08 Numan).

De la nécessité de la "foi" et de la défiance face au "doute"

Seulement, afin que la foi, la croyance soit comprise, Philip explicite cette notion : « What is faith ? Believe in what you have, not until you see, but, be careful with doubt, cos', with doubt, Faith disappears ! ». Il incite à se méfier du doute qui fait vaciller la foi. Ensuite, il cite *Book of Romans*, Chapter 6, 22 : « But now being made from sin, and become servants to God, you have your fruit to holiness, and the end everlasting life. » « Sin is present, when there is a lack of faith ». Le doute mène à un manque de foi, chose qu'il faut à tout prix selon lui éviter. De questionnements en questionnements, il établit sa dissertation liturgique : « But are all the acts of humans from religious purpose/matters ? ». Chronicles 16, 9 : « For the eyes of the Lord run to and from throughout the whole earth, to show Himself strong in the behalf of them whose heart is perfect toward Him. Herein you have done foolishly : therefore from hereafter you shall have wars ».

Philip explique ensuite que les « actions folles », non motivées par la spiritualité « conduisent à la guerre ». Un autre chairman, Moundang de Berlyang dans le Mayo-Kebbi continue le sermon en langue haoussa. Il regrette que les gens ne se tournent vers Dieu uniquement lorsqu'ils ont des problèmes. « Ce n'est pas la vraie foi ! Il faut croire en Dieu tout le temps ». Puis, il revient en utilisant la langue anglaise : John, Chapter 15, 7 : « If you abide in Me, and My words abide in you, you shall ask what you will, and it shall be done to you ». Un chant en Haoussa. Les gens se lèvent pour aller mettre de l'argent dans deux corbeilles - à la différence de l'Église d'Isaac qui fait passer l'une des femmes au milieu des rangs. Ici, les gens se déplacent

pour effectuer le don d'argent : il y a donc un double mouvement interne : les pasteurs « donnent » les sermons, consignes, règles de conduite et conseils, et l'assemblée se déplace pour payer. Il est 12h. Pa-Koumaï, le plus ancien Moundang de Léré se lève et fait un sermon, une bénédiction en Haoussa. Tous se serrent alors la main, avant *the closing prayer*, « la prière de clôture ».



Pah-Kumaï en prière, L.C.C.N. Gadina, Numan, Octobre 2008.

Si certaines religions chrétiennes reprises par les populations locales « se remodelent selon les mêmes principes de fonctionnement que les religions africaines en se re-territorialisant, en favorisant des affinités ethniques, privilégiant la langue de l'ethnie, produisant un corps d'anciens, qui rappellent parfois les dignitaires de la cour que l'on consulte »⁴¹⁸, on peut tenter de comprendre les logiques à l'œuvre, les mécanismes investis. Au Tchad, à Léré, les Moundang ont adopté les *yalla* peuls, les manières vestimentaires, certains termes du Fulfulde, ainsi qu'une forme d'organisation, qui en apparence rappelle le lamidat peul. Cette relation ambivalente à l'« envahisseur », se retrouve d'ailleurs chez les Moundang luthériens, émigrés de la *Middle Belt*, à Numan.

⁴¹⁸ MARY, A., Opus cité, 1991.

b) Religion et politique

Les Moundang estiment qu'à Léré, leur population vote en majorité pour *l'Union Nationale pour la Démocratie et le Renouveau*, l'U.N.D.R., le parti fondé en 1992 par leur homme politique de référence, Saleh Kebzabo, fils du Kaïgamma (chef des armées) de *Gôn Daba III*, ancien ministre des Affaires Étrangères en 1996 et ministre des Travaux publics en 1997 (sous Idriss Déby), député tchadien et ancien. Au Nigeria, les luthériens estiment qu'il existe une affinité, même si elle n'est pas avouée officiellement, entre la L.C.C.N. et la *People Democratic Party*, (P.D.P.). Dans l'État du Taraba, « the Governor is from L.C.C.N. and belongs to P.D.P ». Toutefois, le Gouverneur de l'Adamawa musulman (Yola) appartient lui aussi au P.D.P. et le Président Umaru Yar'Aduar (qui fut en poste de 2007 à 2009), haoussa et musulman était aussi affilié au P.D.P. Même s'il n'existe pas de parti chrétien à proprement dit et que certains musulmans ont rejoint le parti d'Olusegun Obasanjo, l'ancien Président nigérian (1999-2007), les chrétiens estiment qu'ils sont plus proches de ce parti, bien que les « partis nigériens » ne proposent pas des alternatives et programmes si différents les uns des autres. « Ils sont assez creux et nous nous investissons plus dans nos engagements religieux qu'en politique, parce que d'une part, c'est un domaine malsain, relevant du « monde » que les chrétiens ne doivent pas investir et que d'autre part, nous sommes déçus par nos dirigeants » (Luaba, Moundang luthérien, 13. 10. 08, Numan).

c) Les Moundang nigériens : des citoyens de seconde zone ?

À propos de la citoyenneté, regardons ce que stipule la constitution nigérienne, dans le chapitre III, intitulé « Citizenship » (citoyenneté), 25. "The following persons are citizens of Nigeria by birth-namely- (a) every person born in Nigeria before the date of independence, either of whose parents or any of whose grandparents belongs or belonged to a common indigenous". Chaque personne qui est née avant la date de l'Indépendance (1960) est de citoyenneté nigérienne, même si ses parents ou ses grands parents appartiennent à une communauté « indigène. » Il n'est pas mentionné le sort des non-indigènes, des allochtones, mais les Moundang expliquent que leurs enfants nés sur le sol de ce pays sont de nationalité nigérienne. Pah-Koumaï, né au Nigéria, père d'un homme qui a réussi à Yola dans les affaires, transitant sans cesse entre les trois villes

(Léré, Yola et Numan), explique qu'il tient à garder sa « double nationalité ». Il sort de sa djellaba ses deux cartes d'identité qu'il conserve avec grand soin. Il explique : « Im blood, I am a chadian. But I also feel as a Nigerian because I was born here, doing everything here » (Koumaï, 79 ans, ancien charpentier et catéchiste de la LCCN à Numan, octobre 2008). Il vit à Yola avec son épouse et appartient à la LCCN. « Les Moundang, très souvent, aspirent à se sentir comme des Nigériens. Mais ils gardent toujours sur eux leur carte nationale tchadienne, pour rentrer. Car en réalité, j'aimerais être enterré à Léré, la terre de mes ancêtres ». Pah-Koumaï, même s'il est né au Nigeria souhaite « revenir » après son trépas en sol moundang. Pourquoi ? « Je ne sais pas vraiment. Ce sont mes racines et je veux reposer près de ma famille ». Même pour un homme né à l'étranger, le pôle originel garde toute sa force d'attraction.

C) De la *Lutheran Church of Christ in Nigeria* à la *Redeemed Christian Church of God in Nigeria*

a) *Old fashion churches et new fashion churches* : la « mode pentecôtiste »

Assise auprès de nous dans la concession de son grand-père lors de cet entretien en soirée, la petite fille de Markus, Jane, se dévoile peu à peu à son tour. Elle fréquente la *Redeemed Christian Church of God in Nigeria*, la plus importante des Eglises pentecôtistes au Nigeria, très active au sud du pays. Markus et Luaba, tous deux luthériens estiment qu'il existe un véritable conflit intergénérationnel. Markus continue d'être luthérien : « Pour moi, c'est l'unique place où je puisse obtenir le Salut avec mes frères, même s'il n'y a pas tant de différences entre les églises » (Markus, Numan, 11. 10. 2008). Jane a 16 ans. Elle parle Haoussa, Anglais et Moundang. Pour elle, les différences existent bel et bien : « Mais si tu poses des questions, ils étudient plus la Bible... plus que les *mainline churches* (églises orthodoxes). J'ai été baptisée par l'Esprit Saint et j'ai parlé en langue (*speaking in tongues*). J'ai commencé à prier pendant le culte, j'ai donné ma concentration à Dieu et alors l'esprit m'a contrôlée. C'était le Saint Esprit... » (Jane, Numan, 11. 10. 2008). « Une langue inconnue de moi, d'ailleurs je ne me souviens plus exactement. Je parlais, mais j'avais un peu, heu, comment dire... ? Perdu ma conscience. Mais le pasteur a interprété. Ils disent que ce sont des très anciennes langues qui ont existé. Cela a duré environ une heure, mais je ne peux pas

me souvenir exactement » (Jane, Numan, 11. 10. 2008). « Est-ce qu'ils font cela à la *Lutheran Church*, non ! Ils récitent, c'est tout. En Moundang, en Haoussa, en Anglais... La *Redeemed Church* est plus dynamique. On sent dans notre corps la présence du Saint Esprit, de Dieu. Cela nous traverse » (Jane, Numan, 11. 10. 2008).

b) Reinhard Bonnke et les Moundang



Affiche d'une croisade de Reinhard Bonnke à Numan, pour « Yola 2008 » (Adamawa, Nigéria)

« J'ai vu aussi Reinhardt Bonnke à Yola. C'est un grand évangéliste. Il a effectué des miracles juste sous mes yeux. Il a fait se lever une femme qui ne parvenait plus à marcher, il a réussi à guérir un homme aveugle... Oui, cet homme est un prophète » (Jane, Numan, octobre 2008). Chez les Chrétiens de la L.C.C.N, de la C.O.C.I.N., de l'E.C.W.A ou de l'E.Y.N., du Nord du Nigeria à la *Middle Belt*, l'évangéliste Reinhard Bonnke jouit d'une excellente réputation. Une Moundang luthérienne estime qu'il ne faut absolument « prendre à la légère les miracles qu'il accomplit », et qu'il « est un docteur, un prophète, un envoyé du Christ méconnu à tord des Blancs » (Annabelle, Numan, 12.10.2008). Mais qui est-il ?

Reinhard Bonnke est né en 1940 à Königsberg en Allemagne. Il a étudié au *Bible College of Wales* à Swansea et a effectué sept années de pastorale en Allemagne⁴¹⁹. Il se déclare *born again*

⁴¹⁹ GIFFORD, P., Opus cité, 1987, p. 63.

depuis l'âge de 9 ans. C'est en Afrique dans le Lesotho en 1967 qu'il commence son véritable « ministère » en tant que pasteur dans le cadre de l'*Apostolic Faith Mission*. Il a effectué de nombreuses croisades et des *Fire conferences* (« conférences du feu » au Zimbabwe, au Botswana, en Afrique du Sud et au Nigéria. *Africa shall be saved*, est le « cri de guerre » selon l'expression de Paul Gifford de la croisade *Christ for All Nation (CfAN)*. Il estime que ses croisades ont permis la conversion de 10 millions d'individus, entre 1995 et 2000, avec 38 millions de plus de 2001 à 2005. En décembre 2001 à Onitsha au sud du Nigeria, il aurait effectué des miracles avec sa mission *Grace of God mission Church*. Le pasteur, Daniel Ekechukwu témoigna qu'il était mort et bien mort depuis 42 heures, avant de revenir de manière « miraculeuse » à la vie. Un film *Raised from the Dead*, distribué à large échelle et visible sur la toile internet est censé montrer cet événement. Par ailleurs, R. Bonnke a écrit de nombreux ouvrages, publiés et distribués sur un plan international, sur la scène aussi bien pentecôtiste que plus largement protestante évangélique. Dans l'une de ses brochures, explique Paul Gifford, Bonnke estime qu'il a construit la plus grande structure mobile (« the biggest mobile structure of its kind in the world »).⁴²⁰ La mission de R. Bonnke serait essentiellement financée par l'évangéliste Kenneth Copeland au Texas. Ses fonds seraient d'environ 800 000 Millions de Dollars⁴²¹. En 1991, lors d'une visite à Kano et Kaduna au Nord du Nigeria, certains musulmans se sont plaints de la manière dont il a évoqué l'Islam dans les villes de Kaduna et de Kano, en pays Haoussa-Peul, ce qui provoqua de vifs affrontements. Il n'en demeure pas moins qu'il est un modèle pour les jeunes générations qui ne remettent pas en cause ses « pouvoirs ». « On ne peut tout expliquer, tout comme le Christ, cet homme à des dons. À Yola, il a guéri une femme aveugle » explique Jacques, un jeune Moundang luthérien de Numan.

⁴²⁰ GIFFORD, P. Opus cité, 1987, p. 64.

⁴²¹ GIFFORD, P. Opus cité, 1987, p. 64.



Pendentif de R. Bonnke dans les taxi-bus sur les routes de la *Middle Belt*

Chez les chrétiens protestants de la L.C.C.N., de la C.O.C.I.N., de l'E.C.W.A ou de l'E.Y.N. du Nord du Nigéria, l'évangéliste allemand jouit d'une réputation assez surprenante. Une Moundang luthérienne de Numan estime qu'il ne faut absolument pas « prendre à la légère les miracles qu'il accomplit », qu'il « est un docteur, un prophète, un envoyé du Christ, méconnu des Blancs » (Anny, Numan, octobre 2008).

c) De la *Lutheran Church of Christ in Nigeria* à la *Redeemed Christian Church of God* : cheminements d'un pasteur entre conflits chrétiens internes et externes avec les Musulmans

Si les jeunes générations de l'E.Y.N. ou de la L.C.C.N. sont attirées par les Eglises pentecôtistes, toutes confondues, des pasteurs transitent aussi des Eglise dites « historiques », fondées par les missionnaires, aux « nouvelles ». Samson, jeune pasteur moundang pentecôtiste de la *Redeemed Christian Church of God* (R.C.C.G.) dans l'Etat de Taraba, en vacance chez les siens à Numan évoque la ville de ses parents, Léré, en ces termes, très proches de ceux des pasteurs pentecôtistes de la *Communauté Missionnaire Chrétienne Internationale* qui diabolisent la royauté sacrée.

« À Léré, le Diable et les démons sont particulièrement vivaces. Les *Môzumi* (masques) empêchent les gens de progresser, de se moderniser. Et les esprits des ancêtres sont aussi dans les églises. Ces forces maintiennent ces gens dans la tradition, dans le pays du Diable, des idoles » (Samson Philip Gushi, Moundang nigérian originaire de Léré, Numan, 14.10.2008). Pasteur de la *Redeemed Christian Church in Nigeria*, R.C.C.N., première église pentecôtiste au Nigeria. Dans le vaste champ des Eglises qui « quadrillent » l'espace de la diaspora moundang, cette Eglise, même si elle est importante au Sud du Nigéria, n'a que peu d'impact sur les Moundang, même nigériens. Toutefois, elle influence indirectement les Eglises pentecôtistes satellites et importent les nouvelles méthodes prosélytes, comme la glossolalie et la diabolisation des autres confessions ou traditions, se construisant « contre » les autres. Le pasteur Samson, âgé d'une quarantaine d'année montre un exemple de cheminement de l'Eglise Luthérienne, la L.C.C.N., considérée comme « orthodoxe » à la R.C.C.N. Pourquoi s'est-il investi en tant que pasteur dans cette Eglise ?

Lors de l'entretien, ses deux parents sont présents. Nous sommes dans la concession de son père, à Numan. Ses père et mère parlent Haoussa et Moundang, mais non l'Anglais. Samson tient, quant-à-lui, à s'exprimer dans la langue de Shakespeare. Fils d'un maçon et d'une « ménagère-fermière », âgés respectivement de 72 et 70 ans, le pasteur est né au Nigéria en 1965 à Numan. Son père est de Guélo et sa mère de Doué, deux localités proches de Léré. Ils sont du clan *Bane Wuri*. L'historique de sa famille en dit long sur l'évolution des Moundang de la diaspora.

« My grand father was coming from Chad as a hunter. He was a pagan, converted to islam and then to LCCN. - tout comme le père de Luaba, le charpentier de Numan -, he went to Nigeria on adventure, and back to Léré - Léré reste toujours l'appellation pour désigner l'ensemble des villes moundang dont sont originaires les Moundang nigériens – and then brought his wife here. He wanted to join in Guelo the Christian, but his parents, which were pagan, refused. So he comes back in Nigeria. His uncle, who was a christian brought him to Mubi. He came to Mubi in January 1949 and joined the LCCN. That the reason why my father is a christian » (Samson, 14.10.08, Numan).

Dans ce récit, nous remarquons des similitudes avec les autres « aventuriers » moundang qui se rendent au Nigeria. Ils retournent souvent « au pays » et après une courte islamisation due à un passage sur un marché où des musulmans les « intéressent » pour un temps à Mubi et

Numan, ils souhaitent devenir chrétiens dans ces villes, à l'Eglise du Docteur Stoven (E.Y.N.) Kulp ou Niels Bronnum (L.C.C.N.), tentant de rallier des Moundang à leur cause au Tchad. En vain. C'est après le refus des parents dans le Mayo-Kebbi qu'ils choisissent alors de rester au Nigeria.

Les enfants de son grand-père sont tous Luthériens et Samson se fait baptiser lui aussi.

« I have been baptized under L.C.C.N., then after I joined the *Redeemed Church People's Mission* (RPM). I stayed there sometimes. At that time, in Numan the Lutheran Church of Christ in Nigeria considered that to speak in tongue, to clapp with hands, to sing with instruments etc. All that was just sin ! For me, it was not the case. When you read the Bible, you discover that the speaking in tongue is allowed. It is language which exists ! It is to propagate the Gospel, to so many nations ! In foreigners languages ». La glossolalie joue là encore son rôle. Tout comme Jane qui explique qu'elle a « parlé en langue » ou encore Daniel à Mubi, le pasteur estime que c'est une fonction essentielle de la propagation des Evangiles. C'est ce qui constitue la ligne de fracture avec les Luthériens, qui de leur côté, estiment, alors qu'ils croient en l'Esprit Saint, qu'il est impossible de parler dans une langue que l'on ne connaît pas, ancienne ou étrangère. Mais l'entente chez les Pentecôtistes qui se positionnent en opposition à certains dogmes luthériens est-elle parfaite ? Samson continue son récit.

« But, after, there was a crisis between the pastor and the elders, so RPM created the *Truth Foudation Ministry* (TFM), when I was in secondary school. At that time, I was just a member. When I completed my secondary school, then I decided to go to full time for a ministry work. Then, when I was around 25 years old, I went to Kaduna and then to Jos, at the School of Mission Pentecostal. Indigenuos Covery Ministry. (CAPRO) I decided to work among the Fulani and the Kanembu in Taraba State and Borno State as a missionary. But I resigned from CAPRO and want to work to Numan ». Samson refuse de donner la raison de son retrait du CAPRO et nous continuons l'entretien. « I worked for Deeper Life for eight months as a pastor. And a friend from Abuja wanted that I assisted him in the Christian United To Sew Humanity, which headquarter is in Abuja. (CUSH). But all over the members left because the leaders stole money. So I wanted back to Numan and joined the Denomination Chapel. I was there as a worker. Still, there was another crisis between the pastors... There was so. So I joined the

Abundant Life Covenant Church. I started from the beginning of the foundation of the church. When the Church was mature, progressing, a pastor took the power. After, I joined the *Last Hour Church* ».

À travers ce récit, nous constatons la mobilité étonnante du pasteur. Il transite dans le champ religieux, de manière individuelle à travers les dénominations qui sont toutes d'obédience pentecôtiste. Les raisons avancées de rupture sont souvent dues à des conflits entre pasteurs et « anciens » (*elders*) ou à une gestion financière frauduleuse de la part des pasteurs, du moins selon son récit. Nous n'irons pas « vérifier » si ses propos sont véridiques ou non, ce qui importe de constater ici, c'est l'extrême facilité que les individus ont d'entrer dans une Eglise, de devenir membre, alors qu'ils sont d'une autre obédience – Samson a été baptisé luthérien –, de se former et de devenir pasteur. La flexibilité et parfois la « faible durée de vie » de ces missions protestantes pentecôtistes semble être leur particularité. Contrairement aux Eglises Luthériennes où le contrôle et la rigueur sont de mise, les Pentecôtistes jouent la carte de l'ouverture, du moins pour les « leaders ». Mais si la « flexibilité » est de mise, malgré les conflits internes qui donnent naissance à de nouvelles Eglises, comme le montre bien Sandra Fancello avec les Pentecôtistes au Ghana qui, à partir d'une scission, se réorganisent pour construire de nouvelles missions⁴²², le contexte au Nigéria est différent. Les pentecôtistes dérangent et se construisent aussi contre les Musulmans.

Samson explique la situation dans laquelle il se retrouva : « There was a fight between Muslims and Christians in 2003 and 2004. They burned my church. I was the pastor. There was a lot of dead people. It is religious purpose. The reason is that there was a mosque close to the chief palace. And we could see from the roof what happened inside this place. So they asked to put away the mosque ». Il faut savoir que ce « palais » est considéré comme chrétien par les musulmans, parce qu'il est celui du chef des Bachama, la population convertie par le pasteur Niels Bronnum. Le pasteur évoque la réplique des chrétiens, qui s'en prirent aux Musulmans, par la force : « So the Christian reacted again. There were heavy fights. Serious ! » Fuyant ces troubles, il décide de rallier la plus importante mission pentecôtiste, puissante et structurée, la

⁴²² FANCELLO, Sandra, *Les aventuriers du pentecôtisme ghanéen*, Editions Karthala, Paris, 2006.

Redeemed Christian Church Of God in Nigeria. « In 2004, I decided to join the *Redeemed Christian Church of God in Nigeria* (RCCGN), which headquarter is in Lagos. It is the biggest Church in Africa. We are speaking in tongues, born again and have the gift of the Holy Spirit. Some Catholics, in the South, Charismatic catholics do the same sometimes ».

De l'Eglise bâtie par les missionnaires danois, moundang d'origine par ses parents, il sort ainsi des interstices du réseau de la *Sudan United Mission* pour bâtir à son tour un *leadership*, montrant, en comparant les missions pentecôtistes aux catholiques « charismatiques », que « le parler en langues » est un des aspects important de ces *new fashion missions*. Non pas « prophète », mais simple pasteur, il se démarque cependant d'Isaac, le « prophète » de l'Eglise Africaine de Christ au Tchad, qui lui, a importé dans son pays les valeurs et dogmes protestants venus du Nigéria. Le connaissant personnellement, il estime néanmoins son travail, tout comme les protestants moundang pour les raisons suivantes : « In Chad, I like them, because they don't drink and don't divorce. They are strictly christians ! Here we drink yimi. Lutheran Pastor are drinking and they are not oppenly polygamous, but... »

Ce point de vue n'est pourtant pas la réalité chez les Moundang. Isaac lui-même, comme nous l'avons vu, a divorcé et fut excommunié de l'EFLT, avant de construire sa propre Eglise. Par ailleurs, il accepte les polygames, ce que Samson ne tolérerait pas, dénonçant la polygamie « clandestine » des Luthériens nigériens. Mais le pasteur Samson évoque « en général », les idéalisant, les Luthériens moundang de l'Eglise de Kaardal, qui, effectivement sont extrêmement stricts envers le divorce et la consommation d'alcool. Nous avons vu qu'ils excommuniaient très rapidement des membres qui ne se soumettraient pas à ces règles. Aussi, si au Tchad, certains pasteurs se réfèrent au Nigéria comme un modèle idyllique, ici, c'est l'inverse.

En revanche, concernant les traditions moundang, il explique que les « stories of *mozumri* and territorial spirits, *cox-syinri*, can possess human spirits are dangerous ». Estimant que c'est une forme de communication avec les « morts », les mânes des ancêtres et les « esprits des lieux » qui peuvent posséder les êtres humains, comme c'est effectivement les pratiques connues que nous avons vu avec les devins et le « collège des femmes possédées », le pasteur y perçoit un « danger ». Pourquoi ? Aucun sacrifice humain n'a lieu chez les Moundang relevant de ces pratiques, ce n'est donc pas une question d'ordre de violence. Lui qui accepte la « possession par

l'Esprit Saint », rejette celle par ceux des ancêtres et des esprits chtoniens. Est-ce uniquement en rapport avec la Bible ? La réponse vient en partie de cette affirmation : « Ancestors spirits try to keep you in your position. The Gods of the Land of Léré make the people stay on place. Ancestral demons still remains... they bring deseases, death. People can't progress. They don't want to create change », estime-t-il.

« Ancêtres, esprits, territoire, position, démon et maladie, sur place, progrès, créer le changement ». Les mots relevant du fait religieux s'articulent à des faits sociaux et parlent de positionnement face à des objectifs que le pasteur veut atteindre. Il s'agit ici pour lui de « forces », comme pour les jeunes Moundang, des « forces » qui empêchent l'émancipation face au « passé », à la tutelle clanique et l'ouverture au voyage : « Many pentecostal pastors have been travelling to Europ or USA. They are progressing ! »

En observant les périples de leurs leaders, les « forces du village », pourrait-on dire, brident leurs ambitions sociales de voyage, de découvertes, d'expériences nouvelles, synonymes de progression. En accusant les parents luthériens d'être polygames ou de trop boire, en arguant des esprits qui continueraient d'agir sur les esprits et mentalités de leurs aînés, les Pentecôtistes moundang se construisent contre l'autorité religieuse, dans l'espoir de concrétiser des projets « concrets », pratiques. Si les aventuriers moundang quittaient le pays en devenant luthériens au début du XXe siècle, les jeunes moundang nigériens s'individualisent. L'appartenance et l'engagement religieux ne peuvent être séparés de ces aspects pratiques, véritables objectifs de « idéologie religieuse » pentecôtiste, même si la référence à la Bible reste centrale.

Aussi, si le pasteur idéalise les Luthériens à Léré, ils fustigent les pratiques des générations précédentes et des personnes qui restent en lien avec leur religion. Montrant bien qu'il connaît ces pratiques, à travers des « books » écrits par des missionnaires ou des Moundang. Des livres d'histoire sont conservés en cachette par les anciens Moundang nigériens, des ouvrages inspirés par les travaux locaux, mais aussi repris des ouvrages d'Alfred Adler et d'Andras Zempleni ou ceux des contes effectués pas Madi Louafaya, des écrits des historiens locaux comme feu Y. Passiri. C'est ainsi qu'il a pu découvrir les coutumes de ses pairs au Tchad. Aussi, même au Nigeria, les traditions moundang sont largement connues et ce, par la voix « subversive ». Car pour ce Pentecôtiste convaincu, les « anthropologists help the traditions. » Sans aller jusqu'à

« diaboliser » les chercheurs et anthropologues occidentaux, il nous fait comprendre que ces livres montrent « le mauvais chemin » et écartent de la « vérité. » Les ethnologues se retrouvent pris dans le « jeu » du dispositif des rencontres religieuses, réappropriés par les pentecôtistes moundang qui étudient la littérature « de la coutume » pour mieux la combattre.

Mais comment Samson combat-il ces « croyances fausses » selon lui ? Il explique que seule la Bible est en mesure d'expliquer le monde, dans un « biblicisme » affirmé. Selon lui, les « techniques du corps » des Pentecôtistes sont plus efficaces, tous comme ses confrères de Mubi ou de Numan, car elles permettent le « développement » économique des corps « libérés de leurs démons ». Il n'attache cependant pas la moindre importance au contexte nigérian dans lequel son « corps se libère », environnement social où le capitalisme est encouragé.

Cet entretien nous instruit sur l'ambivalence des liens entre aînés et cadets moundang qui se « confrontent », de manière dialogique, sans grande violence, dans des débats théologiques entre luthériens et pentecôtistes, où les coulisses des pratiques religieuses moundang, en arrière fond, restent toujours présents. Il montre aussi la mobilité possible dans le réseau construit par les missionnaires et celles des nouvelles Eglises, malgré les tensions. A Léré, la construction d'une nouvelle Eglise est considérée comme un acte « sectaire » : « Les sectes poussent comme des champignons », disent les Moundang du Mayo-Kebbi en évoquant la *Communauté Missionnaire Chrétienne Internationale*, les *Adventistes du Septième Jour* ou les *Témoins de Jéhovah*. Ici, ce terme n'est jamais employé, car comme une entreprise, une Eglise a le droit de se créer, suivant une logique proprement libérale, où la liberté religieuse (entre chrétiens fédérés sous la bannière de l'Association Nationale Chrétienne, la CAN) est de mise. Ce qui constitue l'altérité négative, comme nous l'avons vu, ce sont les Dieu d'autrui, les « traditions » et l'Islam, que ce soit pour les Luthériens et les pentecôtistes de la *Middle Belt*. Le pasteur a évoqué des faits de 2004 et 2005. Dans le dernier chapitre, nous verrons que ces heurts ne se limitent pas à Numan et aux chrétiens Bachama.

Conclusion et transition

La religion luthérienne Moundang au Nigéria se restructure selon les mêmes principes de fonctionnement qu'à Léré. Elle se re-territorialise, privilégie la langue de l'ethnie, même si les jeunes générations s'ouvrent à l'Anglais et si les plus âgés ont acquis le Haoussa. Favorisant les affinités ethniques, produisant un corps d'Anciens, ils rappellent parfois les dignitaires de la cour de Léré que l'on consulte. Comme à Léré, où les Moundang ont adopté les *yalla* peuls, on retrouve la relation ambivalente à l'« envahisseur » chez les Moundang luthériens, émigrés de la *Middle Belt*, à Numan. Ainsi les immigrés Moundang au Nigéria se sont reformés en communautés, conservant leurs liens, notamment grâce au réseau évangélique qui leur permet de maintenir certaines structures sociales, même à l'étranger. Aujourd'hui, d'autres types de migrants se rendent au Nigéria : les pasteurs évangéliques tchadiens qui viennent suivre des formations théologiques au *Jos ECWA Theological Seminary* (JETs) et au *Theological College of Northern Nigeria* (TCNN) à Bukuru. De leur côté, les étudiants tchadiens, avec de jeunes Moundang de Léré et de la communauté moundang à N'Djaména fréquentent les universités du Nord, à Kaduna, Zaria, Kano, Maiduguri, Yola ou Jos. Ils réintègrent les Eglises nigérianes descendantes de la S.U.M. Les membres de l'Eglise Évangélique au Tchad, l'E.E.T., fondée à partir de la branche canadienne, intègrent la C.O.C.I.N. Les migrants se sont regroupés en communautés à la fois fermées sur les structures originelles, mais aussi « ouvertes » à l'environnement économique, politique et religieux nigérian, où des possibilités de changements, notamment dans la religion, influencées par les courants pentecôtistes sont aussi possibles. Les jeunes étudiants Moundang nouvellement venus, s'ils fonctionnent sur le modèle du réseau, n'en aspirent pas moins à se retrouver entre soi. Dans ce contexte, une Eglise, l'*Evangelical Divine Church* à Jos allie les deux modèles, communautés et réseaux avec pour objectif, le temps du rite, de rassembler les différences.

CHAPITRE III

Paix et guerre entre religions dans la *Middle Belt* :

Tentatives de conciliation et affrontements



Les rues de Jos, septembre 2008.

1. *L'Evangelical Divine Church*, œcuménisme et trans-ethnisme, une Eglise nationaliste tchadienne à Jos ou la possibilité d'une conciliation entre musulmans et chrétiens

Introduction

Le Nord du Nigeria est réputé pour être le lieu d'affrontements récurrents entre chrétiens et musulmans. Rares sont en effet les endroits où les trois monothéismes s'accordent pour chanter, prier et espérer ensemble un avenir meilleur, surtout dans un lieu où les « *riots* », des conflits armés, opposent Haoussa musulmans et autres populations converties au christianisme. C'est pourtant le cas ici, avec les Tchadiens et les Moundang exilés. Une Église alliée de façon déconcertante, lorsqu'on connaît l'environnement où elle s'est créée, toutes les confessions. En

425

De la royauté sacrée à la pluralité religieuse chez les Moundang, du Tchad au Nigéria

Stratégies locales, connexions transnationales

Maud Gauquelin

effet, musulmans, catholiques, protestants luthériens se lient sous un secco dans une ambiance pentecôtiste. Toutes les populations du Tchad sont aussi représentées : « nordistes », Goranes, Zaghawas, centristes, Hadjeray, et « sudistes » Sara, N’Gambaye, Toupouri et évidemment Moundang. Elle rassemble tous les dimanches près d’une centaine de participants dans le quartier sud de la ville de Jos, à Apata. Pourquoi les Musulmans ne se rendent-ils pas à la mosquée ? Cette situation inédite montre un phénomène contraire au schéma du « choc des civilisations » de Samuel Huntington⁴²³ montrant des blocs homogènes entre islam et christianisme. En effet, l’*Evangelical Divine Church* révèle comment le religieux, s’il divise parfois, unit également des populations autrefois en conflit : ici un véritable syncrétisme judéo-chrétien musulman, sur la base d’un animisme tchado-nigérian, se crée. Pourquoi ? Comment ? Avec quels outils ?

Fondée par un Nigérian d’origine tchadienne, ancien musulman converti au pentecôtisme, nous verrons comment cette l’Eglise s’est construite dans la continuité et la rupture, alliant une liturgie pentecôtiste entre messianisme et « coaching »⁴²⁴ universitaire d’étudiants en exil. Grâce à la cellule englobante d’une Eglise fédératrice, l’exil est prétexte à une union dans la division, sur un mode pentecôtiste, intégrant des Protestants et catholiques moundang et autres chrétiens, ainsi que des Musulmans sous la bannière nationale du Tchad. Sans être cabocle ou syncrétisme de l’Umbanda et du Candomblé, une fête liturgique associe tous les Tchadiens à la Sainte Cène, un repas chrétien dont l’objectif est de recréer en situation d’exil, un contexte de paix, dans un Tchad divisé et toujours en proie aux guerres civiles. Les étudiants Tchadiens évoquent le changement que leurs études et fréquentations des églises nigérianes produit, un « désir d’Amérique », une relation différente à l’argent, ainsi qu’à leur pays. Ces rencontres œcuméniques

⁴²³ HUNTINGTON, S., Opus cité, 1996.

⁴²⁴ Nous utilisons sciemment des expressions anglaises afin de montrer la tonalité nigérianne, où les Moundang tchadiens ou nigériens mixent les langues. Les expressions linguistiques sont d’ailleurs elles-mêmes révélatrices de ce déplacement migratoire entre les pays. L’Anglais est associé aux affaires, à la « modernité », c’est-à-dire à une forme de « capitalisme religieux » évangélique, perçue comme « dynamique » reliant le pays aux Etats-Unis. Le Nigéria est d’ailleurs, à l’inverse du Mayo-Kebbi, « l’école de la patience », et du calme, un pays où le rapport au temps est radicalement différent : « Time is Money ». Cette nation si « énergique », aux mouvements sociaux rapides – la conduite des automobilistes est l’un des exemples les plus frappants – pourrait être considérée comme « l’école de l’improvisation » et perçu par les Français comme les « Etats-Unis d’Afrique ». Même si cela peut sembler « anecdotique », Marc Antoine Pérouse de Monclos, dans son ouvrage sur le Nigéria qualifie la « route » comme celle de « Mad Max », un film américain où les voiries sont des zones de grande rapidité, de frénésie et de violence. Conf. PEROUSE de MONTCLOS, Marc Antoine, *Le Nigeria*, Editions, Karthala-IFRA, Paris, 1994.

alliant musulmans et chrétiens, anciens migrants et nouveaux arrivés, étudiants et pasteurs, remodelant ainsi leur relation conflictuelle « au pays ». Cet exemple illustre la possibilité d'une entente cordiale, voire d'une paix, montrant une forme d'unité dans la diversité selon le modèle d'un nationalisme tchadien ritualisé dans le moule chrétien.

A. Jos, capitale évangélique



Carte de la ville de Jos, Atlas du Nigéria, (Ihemgbulem et Nyong, 2003, p. 143)

a) Les Tchadiens à Jos : les francophones

La ville de Jos fut construite par les Britanniques en raison de son climat tempéré et de son altitude de 1200 mètres. Avant l'arrivée des colons, elle était occupée principalement par les Berom, les Anaguta et les Jawara, populations qui s'étaient réfugiées dans les collines qui l'entourent lors du Jihad d'Ousmane Dan Fodio de depuis l'Empire de Sokoto. Riche de nombreuses industries, elle est aujourd'hui considérée comme la capitale chrétienne de l'État du Plateau Central de la *Middle Belt*.

La plus importante minorité francophone à Jos est tchadienne, estimée à environ 10 à 15 000 habitants, dont 400 étudiants. La population majoritaire est Sara, N'Gambaye, Lélé, Moundang...

428

De la royauté sacrée à la pluralité religieuse chez les Moundang, du Tchad au Nigéria

Stratégies locales, connexions transnationales

Maud Gauquelin

Comme nous l'avons dit, on estime même qu'au Nigeria, les Tchadiens sont plus nombreux qu'au Tchad. Pourquoi ? Les raisons sont multiples. « Durant les 1ère et 2ème Guerres Mondiales, la majorité des soldats nigériens étaient tchadiens, d'origine sara, n'gambaye, moundang. Sani Abacha, né à Kano en milieu haoussa a des parents originaires kanouri originaires de l'est, des environs du Lac Tchad. Ses parents avaient migré à Maiduguri. (Pasteur Michaël de Jos 20.10.08) 425 Dans l'Adamawa, à Yola North, on nomme les Tchadiens « lakka », même ceux qui sont nés au Nigéria, qui sont d'origine zaghawa, gorane, toupouri... et « Yola South », ce sont plutôt les Peul. Paul Daba était né au Tchad, les Haoussas, pour la plupart musulmans, ne peuvent pas coopérer avec les Blancs. Donc, les Tchadiens étaient des intercesseurs, en étant des ouvriers domestiques, dans la cuisine, le ménage... » (Mickaël, pasteur de l'E.D.C, Jos, novembre 2008). « Après 1960, il avait beaucoup de Tchadiens à Jos, 5000, surtout des hommes, parce qu'ils sont très forts. Sur le Plateau, il y a des diamants, de l'or... C'est pour trouver cela que les Blancs, les Anglais ont construit Jos (qui signifie selon lui, *Just now*, une réponse à la question « Quand es-tu venu ? - *Just now*... ») (Mickaël, pasteur de l'E.D.C, Jos, novembre 2008). Une interprétation à prendre avec précaution, mais intéressante, car elle montre sa représentation de la cité, qui est une « ville récente » selon lui, constituée surtout de « nouveaux venus », de migrants.

Par ailleurs, de nombreux Tchadiens ont été ouvriers dans les compagnies minières. « Avant l'indépendance, en 1960, les Blancs trouvaient les Tchadiens ici. C'était les *boys*. Il y a beaucoup de gens de Doba ici. Le premier pasteur de l'*Evangelical Church of West Africa* à Jos, était un Gor de Doba, le Révérend Paul Daba ». Lorsqu'on sait que Doba est la ville pétrolière au Tchad, exploitée par les compagnies pétrolières malaisienne comme Petronas et américaine, telles qu'Exxonmobil et Chevron, ces liens entre les Gor originaires de Doba, les missions et le pétrole entre le Nigeria et le Tchad sont à creuser. Les Américains ont en effet prospecté dès les années 1950 dans le sud du Tchad, après que la branche canadienne de la *Sudan United Mission* de Winckilson et Victor Veary se soit installée à Koutou et ne forme le premier missionnaire qui

⁴²⁵ L'entretien a lieu dans l'enceinte de la *Guest House* de l'E.Y.N. à Jos, en face de la *Guest House* de l'ECWA. Le pasteur Mickaël est d'origine N'Gambaye, une population tchadienne qui vit dans les départements dans le Mayo-Kebbi... Et très présente à Léré.

évangélisa Bébalem et la région N’Gambaye dans le Logone Occidental Abda Ringoun. Le couple Veary, Victor et Florence se s’est installé en 1939 à Bébalem, où se situe le centre de formation de l’Église Évangélique au Tchad et l’hôpital, misant beaucoup sur l’éducation et les soins. Tout comme Niels Brønnum à Numan, Victor Veary, était passé à Jos et était par ailleurs médecin.

b) Des Eglises « sœurs »

Nous avons vu comment les immigrés moundang au Nigéria se sont reformés en communautés dans les villes de Mubi et Numan, conservant leurs liens, notamment grâce au réseau évangélique qui leur permet de maintenir certaines structures sociales, même à l’étranger. Aujourd’hui, d’autres types de migrants se rendent au Nigéria : les pasteurs évangéliques tchadiens qui viennent suivre des formations théologiques au *Jos ECWA Theological Seminary* (JETS) et au *Theological College of Northern Nigeria* (T.C.N.N). à Bukuru, une ville périphérique de Jos. Les étudiants tchadiens, avec de jeunes Moundang de Léré et de la communauté Moundang à N’Djaména fréquentent les universités du Nord, à Kaduna, Zaria, Kano, Maiduguri, Yola mais aussi les instituts de Jos. Dans ce contexte d’apprentissage, ils réintègrent les églises nigérianes descendantes de la *Sudan United Mission*. Ainsi, les membres de l’Église Évangélique au Tchad, l’É.É.T., fondée à partir de la branche canadienne, intègrent la C.O.C.I.N ou parfois l’E.C.W.A., l’héritière de la S.I.M. Empruntant au registre du vocabulaire familial, ce jeune Moundang formé à Maiduguri explique : « Ici, la C.O.C.I.N. et l’E.C.W.A., ce sont les églises-sœurs de l’É.É.T ». Si les Évangéliques de l’É.É.T. fréquentent l’ECWA, les Luthériens se rendent à la L.C.C.N. ou l’E.Y.N. et certains, comme Yangalbé vont à la *Chaptel of Redemption*, University Amadou Bello (ABU) ou à l’ECWA située à Samaru. Ces étudiants se ressemblent dans des associations de Tchadiens. Ils partagent parfois des chambres en colocation dans les cités universitaires, se séparant au moment du culte.

B. L'Evangelical Divine Church : du réseau à la renationalisation



ECWA THEOLOGICAL SEMINARY JOS, (JET's) Bukuru, septembre 2008.



ECWA THEOLOGICAL SEMINARY JOS, (JET's) Bukuru, septembre 2008.

À Jos, les Tchadiens fréquentent plusieurs instituts relativement éloignés les uns des autres. Séparés le temps des cours, ils éprouvent le besoin de se retrouver dans une église commune : l'*Evangelical Divine Church*, dans le quartier d'Apata, au sud de la ville. Créée au début des années 2000, fondée par un Nigérian d'origine tchadienne, le pasteur Mickaël, ancien musulman converti au pentecôtisme, cette église se veut œcuménique et « trans-ethnique ». Appartenant à des églises héritières de la S.U.M., l'Église Évangélique au Tchad, l'Assemblée Chrétienne ou encore l'Église Luthérienne Fraternelle des Moundang dont nous avons vu les liens étroits avec les Nigérians, elle associe certains pasteurs du *J.E.T.s* et du *T.C.N.N.* (Clément et Joseph), ainsi qu'une bonne partie des étudiants Tchadiens de Jos. « Nos parents tchadiens venus ici ne connaissent pas la langue... Souvent ils deviennent musulmans car ils peuvent un peu parler le Haoussa ou l'Arabe mais pas l'Anglais. Ils restent à la maison... Et les musulmans les courtisent et ils se convertissent. Alors on a décidé d'ouvrir une église pour la langue, les chants à Apata. Un Tchadien nous a donné une concession », explique l'un des jeunes adeptes. (Payimi Samuel, Jos, novembre 2008)

a) Une fondation d'Église « contre les sacrifices humains » des autres confessions

Parcours d'un fondateur

Le fondateur de l'Église, Michael est arrivé au Nigéria à l'âge de sept ans, précisément à Jos avec ses parents tchadiens n'gambaye. Il a fréquenté la *Secondary School* et le *Technical College* à Gombé. Il a ensuite effectué des études de *Business Administration* pour devenir ingénieur en construction de bâtiment. Commerçant dans le ciment, il a vendu des médicaments et des vêtements. Il a fait un « peu de politique. » Mickaël ne parle qu'Anglais et Haoussa, et se rappelle de quelques bribes de Français tchadien. « Le Nigeria n'a pas besoin de papier comme les autres pays. Avant, je n'avais pas de carte d'identité nationale. Nous avons un certificat qui prouve que l'église a été officialisée le 23 avril 2005 » (Mickaël, Jos, novembre 2008).



Evangelical Divine Church au quartier d'Apata, Jos, novembre 2008. En costume gris, le pasteur Mickaël.

Des sacrifices à l'Église

Après avoir été baptiste, comme ses parents tchadiens, Mickaël s'est tourné vers l'Islam, en raison de ses activités commerciales.

« Je suis allé vers ces gens qui m'ont séduit... mais j'étais dans le domaine vraiment satanique » dit-il. Nous lui demandons s'il considère que l'Islam est « satanique ». « Quand on voit ce que les musulmans font aux chrétiens, on ne peut que se dire que c'est le Diable qui les

pousse. Ce n'est pas une religion, c'est un autre domaine. J'étais aussi, à cette époque, quand j'avais la trentaine, très proche des *Al Hadji*, des « Grands », on dit qu'ils ont fait le pèlerinage de la Mecque. Vous êtes courageuse de venir chez nous... Vous ne pouvez imaginer ce que font ces gens. - Que font-ils ? - Ici, lady c'est très très dangereux et vous ne devez jamais rester seule. Vous êtes la proie idéale. Une petite fille comme vous ! (Nous restons stoïque.) - Qu'est-ce qui est dangereux ? - Les *handrubbers*, les tueurs, tout ! Et les sorciers ! - Mais ils font quoi exactement ? - Ils font, ils font... Ici, ce n'est pas comme au Tchad, là-bas, on ne fait pas cela. Mais ici, c'est très très différent. Les hommes politiques, les *business men*, les gens qui font semblant d'être dans la religion, ils font de vrais sacrifices humains » (M., nov, 2008).

Nous le regardons en reculant légèrement. À Abuja, la capitale fédérale du Nigéria, nous avons parlé durant trois heures avec un ancien garde du corps de Sani Abacha qui nous expliquait comment, par le menu détail, de la « *human flesh* » était sacrifiée aux crocodiles dans le « *Shrine* » de la villa présidentielle à *Azu Rock*. Ceci avait été découvert à la mort du dictateur, en 1998. Nous ignorons si ces allégations sont vraies et nous nous garderons de rapporter des propos qui nous ont laissée « consternée ». Ce qui importe, tout comme pour la sorcellerie moundang, c'est de constater que sorcellerie, sacrifice, pouvoir et capitalisme sont liés, bien que les modalités des techniques soient très différentes d'une région à l'autre. Aussi, Mickaël précise-t-il :

« Chez nous, c'est très répandu, surtout en pays Igbo, les Yoruba, c'est plus rare. Mais cela existe aussi à Jos et au Nord. Les « grands » ne sont jamais grands sans avoir sacrifié.

- Ce sont peut-être des rumeurs ? » Nous utilisons ce terme afin de semer le doute, voire un esprit de distance dans l'esprit du pasteur et aussi, certainement de provoquer une réaction.

« Non, moi qui vous parle, j'ai déjà participé. Pour « progresser et grandir », je devais sacrifier un membre de ma famille. C'est le Diable. Chez les Haoussas au nord, cela prend une autre tournure. Un homme peut vouloir avoir des relations sexuelles avec une « folle », une femme délirante, qui erre dans la rue, comme vous en croisez certaines. Cela porte chance.

- Pourquoi ?

- C'est un commerce avec son esprit, on capte son énergie vitale et son esprit qui est habité par de multiples démons. En couchant avec elle, ces gens s'allient avec les démons.

- Quel est le rapport avec votre Église ?

- J'y viens. Avant, je fréquentais les musulmans et j'ai vu trop de choses horribles comme cela, des gens qui faisaient des choses diaboliques.

- Ils faisaient autre chose ? » Malgré un sentiment de malaise grandissant, nous nous accrochons, sachant que nos amis ne sont pas loin, tentant de douter aussi, nous l'avouons de la sincérité des propos, malgré les autres entretiens qui corroborent ces faits ou « rumeurs ».

- Il y a tant à faire sur le marché des diables et des idoles !!!

- Que faisaient-ils ?

- Par exemple, certains Al Hadji couchent aussi avec de jeunes hommes, pour leur prendre la force qui est logée entre le périmée et l'anus. »

Là, évidemment, l'apprentie ethnologue sent la nausée monter... et doit faire appel à tous ses « totems » rationnels, penser à Claude Lévi-Strauss, à Roger Bastide ou encore à Max Weber, et beaucoup à Sigmund Freud afin de surmonter sa répulsion. Qu'on excuse ce jugement de valeur. Face au discours « effroyable », dans certains cas, le chercheur devient lui aussi « religieux » et s'accroche à ses « idoles » littéraires, à ses scientifiques et à ses philosophes rationalistes. Nous le répétons, le Nigeria n'est pas un « terrain » comme les autres, ce n'est ni le Tchad, ni le Cameroun où les entretiens ne nous ont pas mise si « mal-à-l'aise ». Qu'on pardonne à l'ethnologue en herbe, il faut survivre...

L'entretien continue dans la même direction et nous tentons de saisir le lien avec la fondation de son Eglise. Nous résumons :

« Donc, certains ont des pratiques et des techniques magiques pour s'accaparer le « pouvoir » d'autrui, via la relation sexuelle. Si j'ai bien compris, c'est avec des « marginaux », des « folles » ou des « homosexuels ». Pourquoi des marginaux ?

- Parce qu'ils ont des démons qui les écartent de la société. Ce sont des possédés. Et les homosexuels, c'est une manière de prendre la force de l'autre homme... de lui voler son énergie, son « power »⁴²⁶.

- Comment savez-vous cela ?

- Mais je suis pasteur ! Les gens se confessent !!! Ils disent, ils étouffent parfois d'avoir fait ce qu'ils ont fait et avouent tous leurs crimes !

- C'était le rôle de votre ancienne Église pentecôtiste ?

- Oui. Il faut sauver ces gens de l'enfer. Dans l'Église de la *Redeemed Christian Church of God in Nigeria* où j'étais simple catéchiste, j'ai beaucoup appris. Ces choses proviennent de nos traditions, ici locales et d'influences anciennes animistes, du Nord et du Sud. Si bien qu'à Jos, les gens mixent les techniques magiques.

- Quel est le lien avec votre Église *actuelle* ?

⁴²⁶ Cette question mérite d'avantage d'attention, même si elle n'est pas le propos de ce travail. Elle pourrait faire l'objet de recherches futures, où cette collusion rencontrée à maintes reprises au Nigeria et au Cameroun entre la pratique homosexuelle masculine et la sorcellerie est à comprendre de manière plus approfondie. A ce jour, cet objet d'étude n'a été traité que par Charles Guebogo au Cameroun. Les Églises y jouent un rôle certain. A Ibadan, Lagos, Abuja ou dans les villes du Nord, bien que le pays réprime fortement l'homosexualité, - les seize États du Nord qui appliquent la charia condamne le « crime de sodomie » par la peine de mort. Plusieurs hommes ont pu trouver en nous une « oreille sans danger » et nous ont parlé de leur vie d'homosexuel au Nigeria avec grand soulagement durant de longues heures. Ils nous ont relaté des récits avec des invariants qu'il conviendrait de modéliser : assimilation analogique à la sorcellerie, pratiques de pouvoir, technique du corps et sexualité « a-conventionnelle » ou « tabou », qui permettrait (au conditionnel) à certains « hommes en quête de pouvoir » de sortir de la matrice pour cumuler toutes les potentialités. Du côté des « proies » se sont déployées des techniques de camouflage et des stratégies transversales pour échapper aux *Big Men* politiques toutes « ethnies » et confessions confondues qui les recherchent. Au Tchad, un colonel dans l'armée, cousin du président zaghawa musulman Idriss Déby Itno, nous relata sa vie en 2007 et la tolérance dont il jouit de la part de ses compatriotes et de son « illustre » parent. Des variations de traitement sont donc à souligner. « Quand cela n'est pas dit, cela n'existe pas. » conclua-t-il au terme d'une longue discussion à Mourssal, un quartier sud de N'Djaména.

- Il y a deux raisons : au départ, avec mon expérience de baptiste, musulman et aujourd'hui, je suis un *Born Again*, un pentecôtiste, j'ai vu ce que je vous ai dit. Mais surtout, j'ai su ce que les églises syncrétistes faisaient.

- C'est-à-dire ?

- C'est simple, ici à Jos, il y a plein d'Église catholiques, en provenance du pays Igbo, oui, des églises aussi très syncrétistes qui mélangent avec les rites des Orisha, les Célestins et les Séraphins qui construisent leurs églises sur des corps, des cimetières.

- Excusez-moi, pasteur. Je connais un peu les *Célestins et les Séraphins*, ils ne font pas cela. Ils mixent certaines choses avec les Saints et avec les génies de lieux, les esprits de la nature, c'est vrai. J'ai fréquenté à Ibadan des temples de la religion des *Orisha* et aussi participé à des cultes des *Séraphins et des Célestins*. Ils n'effectuent aucun sacrifice humain ! Ce sont des accusations pour les évangéliser et les détruire. » L'ethnologue sort de sa neutralité et de sa réserve, afin sans doute de dérouter le pasteur et de lui montrer qu'il ne faut pas tout mélanger, passablement « énervée ».

- Absolument pas. Si nous sortons de ces Églises, c'est qu'il y a des raisons, lady !!!

- C'est peut-être pour vous enrichir et avoir un pouvoir personnel... »

Le pasteur se met à rire face à notre franchise et secoue la tête en signe de dépit. Nous le provoquons sciemment, changeant radicalement notre façon de mener un entretien. D'habitude, nous écoutons et rebondissons sur des détails du récit pour que l'interlocuteur ait un discours « révélateur » et dise surtout ce qui, pour lui, semble important. Il continue :

« D'une part, faire du commerce avec des esprits de la nature, comme les Séraphins, les *Whites' Garnment*, ce n'est pas chrétien ! En plus, les Eglises que vous évoquez, dire que vous avez mis les pieds dans de tels endroits diaboliques !!! Dieu vous pardonne, mais c'est de l'inconscience », s'exclame-t-il. Nous précisons que les adeptes des *Orisha* et les *White's Garnment*, dont nous avons eu la chance d'observer certains cultes en pays yoruba ne font objectivement aucun sacrifice humain, ils sont aux pentecôtistes nigériens ce que la royauté sacrée moundang est à la *Communauté Missionnaire Chrétienne Internationale* à Léré, elle aussi pentecôtiste.

L'entretien reprend son cours :

« Revenons à la fonction de votre Église à Jos. Vous êtes pentecôtiste.

- Oui, et c'est pour me démarquer des églises qui construisent leurs bâtiments sur les cadavres. Vous ne me croyez pas, mais on a retrouvé des dizaines de squelettes sous l'Église indigène à Jos... Regardez Helen Ukpabio (télévangéliste pentecôtiste milliardaire, productrice de films contre les « traditions locales », elle, elle sait de quoi elle parle, elle était dedans avant ! Les trucs des Igbo ! Il faut tous se tourner vers l'Esprit Saint, l'Esprit de Lumière qui nous sauve et nous protège de cela. »

La conclusion de cet entretien est qu'une des raisons « officielles » de la fondation de l'*Église Évangélique Divine* provient non pas d'une vision, ni d'une révélation, mais d'une expérience individuelle de long cours, influencée par un rejet de pratiques liées non pas aux simples « traditions » mais aux « sacrifices d'humains ». Répétons-le, ces « sacrifices » n'existent pas en pays moundang et ne constituent en rien un ressort de formation d'une Eglise indigène, comme c'est le cas pour l'institution d'Isaac, le fondateur de l'Eglise Africaine de Christ à Léré, qui la quant-à-lui pour objectif de donner le « Paradis aux siens ». On peut modéliser ce qu'est un « sacrifice humain » ou un « meurtre rituel » en revenant aux théories anthropologiques, comme celles relatives à la royauté sacrée par exemple ou bien à la théorie du don et du contre-don de Marcel Mauss. Ce type de pratiques semble relever du discours et de la « rumeur » comme un « mode d'action populaire »⁴²⁷ pour délégitimer les succès d'autrui et des réussites qu'on ne parvient pas à interpréter autrement. Car, c'est bien de « commerce » et de « négociation » avec les esprits des ancêtres, des morts et des lieux dont il s'agit. Dans ce contexte, sacrifier des êtres humains, c'est « communiquer » et « donner » aux esprits chtoniens ce qu'on l'on de plus cher en échange de la prise de pouvoir sur une terre et sa population. Cependant... Est-ce l'unique fonction de cette Eglise ?

⁴²⁷ BAYARD, J.F., Opus cité, 1988.

b) Une Église « politique » de missionnaires pour la « reconstruction » nationale du Tchad

Michaël évoque une seconde raison de la fondation de son Eglise. « J'ai fondé l'Église pour mes frères Tchadiens. Je les trouvais démunis, sans ressources spirituelles, même s'il y a ici l'*Evangelical Church of West Africa* et la *Lutheran Church of Nigeria* auxquelles ils peuvent se raccrocher. Mais, les Tchadiens et les Moundang qui vous intéressent ont d'autres difficultés. Ils sont immigrés et ont très peur. Ils sont pauvres, même si les étudiants au Nigéria sont considérés comme « riches », eux, c'est une illusion, leur argent provient des parents là-bas qui ne transfèrent pas tous les mois. Ils souffrent et sont tentés de devenir des brigands. Alors, je dois veiller sur eux. Et puis, il y a cette question de reconstruction nationale, comme vous pouvez le voir lors du culte » (Michaël, Jos). À Jos, les Tchadiens se répartissent dans plusieurs instituts relativement éloignés les uns des autres. Séparés le temps des cours, ils éprouvent le besoin de se retrouver à l'*Evangelical Divine Church*, dans le quartier d'Apata, au sud de la ville. « Comme on ne se voit pas forcément pendant la semaine, c'est l'occasion de se retrouver le week-end, entre Tchadiens », souligne un étudiant de P'LECAPS. Le culte est prodigué en Français, en Anglais et parfois en Haoussa et il prend une coloration résolument pentecôtiste. Ici, on scande des chants des Églises Évangélique au Tchad et de l'Assemblée Chrétienne au Tchad, parfois de l'Église Fraternelle Luthérienne, ceci dans les langues du sud du Tchad, Moundang, Sara, Ngambay. Les livrets de chants des Églises évangéliques tchadiennes sont repris.



Femme sara priant avec les Moundang, N'Gambay, Gorane pour la paix au Tchad.

À Jos, si les pasteurs de la *Lutheran Church of Christ in Nigeria* ou de l'E.Y.N. se gardent bien de se mêler de politique, du moins officiellement, les membres de l'*Église Évangélique Divine* revendiquent haut et fort l'aspect politique de leur rassemblement chrétien. Même les Musulmans tchadiens qui assistent au culte de l'*Evangelical Divine Church* estiment que l'unité est une nécessité : « Ici, nous ne sommes plus musulmans ou chrétiens, nous sommes des Tchadiens », explique Adama, de la ville d'Abéché à l'Est du Tchad. Idriss, Zaghawa, estime quant-lui, que le lieu importe peu : « c'est la prière collective que nous faisons ensemble qui compte », (Idriss, Jos, 12.10.08) laissant pour un temps la séparation entre hommes et femmes qui est de mise dans les mosquées. « Là, ce n'est pas la mosquée, ni l'église, c'est un lieu de rassemblement pour nous tchadiens, pour que Dieu nous soutiennent et nous gardent des dangers du Nigeria, qui sont les mêmes pour tous ». (Zaccharia, Jos, 12.10.08.) Ces discours sont corroborés par une jeune adepte Moundang, luthérienne de Léré : « Ici, on essaie de dépasser nos différences, religieuses et ethniques pour rentrer au pays avec un autre sentiment, l'unité » (Ténoné, Jos, 12.10.08.) Ézéchiél, jeune Moundang estime que le fait que musulmans et chrétiens tchadiens soient unis dans une Église est un signe de providence. Il dit : « Même si on nous dit qu'on ne doit pas faire de politique, en réalité, c'est politique, puisque qu'on veut reconstruire le Tchad. Nous sommes devenus ici tous de petits missionnaires, avec nos projets professionnels pour que notre pays se développe dans la paix et l'unité et surtout, qu'on montre un peu au monde qui on est » (Ézéchiél, Jos, 14 novembre 2008). Ce nationaliste religieux ou religieux nationaliste se fonde aussi en réaction à un environnement qu'ils jugent souvent positif au regard de la situation du Tchad 428 : « Le Nigeria, ici à Jos, c'est bien, il y a la paix, ce n'est pas comme au Tchad. On aimerait être au Tchad, mais là, on peut mieux travailler. » (Olivier, Jos, Octobre 2008). La recherche de stabilité et de « paix » constitue elle aussi l'une des logiques migratoires entre le Tchad et le Nigeria, comme ce fut le cas lors de l'obligation faite des pratiques du *Yondo* sous N'Garta Tombalbaye (1962-1975) et lors de la Guerre Civile du régime d'Hissen Habré (1982-1991).

⁴²⁸ Des affrontements au mois de février 2008 à N'Djaména ont confronté les forces gouvernementales d'Idriss Déby, le président du Tchad, à des attaques de mouvements opposés, dits « rebelles » parce qu'hostiles au pouvoir en place. Ces entretiens ont lieu avant de nouveaux conflits à Jos de la fin de novembre 2008, entre Chrétiens Beroms et Haoussas musulmans qui ont causé près d'un millier de victimes. Il n'est pas lieu ici de développer les causes complexes de ces violences, mais ironie du sort, ces étudiants tchadiens, fuyant les guerres endémiques de leur pays, à notre retour à Jos au cours du mois de décembre 2008 se seront tous, sans exception, selon le pasteur de l'Église, réfugiés au Tchad.



« Anciens » assis à la droite de la table de prédication.

Même si l'objectif est exprimé de manière politique, étudiant en *Business Administration*, il envisage tout de même cette reconstruction tant sur un plan économique, politique que religieux. « Nous les Moundang et en général, les Tchadiens du sud, on aime la paix, et nous sommes très croyants. Nous appelons Dieu en aide pour nous aider dans notre grand « challenge ». C'est une des raisons pour laquelle nous nous réunissons dans cette Église. « L'union fait la force » dit-on, et nous nous tournons vers la force de l'Esprit Saint. Il faut qu'il débarrasse le Tchad des démons qui le hantent » (Samuel, Jos, 14.11.08).

c) Une Eglise de coaching universitaire



Les Moundang migrants au Nigeria souffrent également de difficultés économiques majeures. Mais l'église tchadienne de Jos, bien qu'ayant repris la forme clairement pentecôtiste de l'effervescence, n'appuie pas son discours sur l'Apocalypse ou la venue du Jugement Dernier. Elle est prosélyte et missionnaire et souhaite ouvrir d'autres branches de son église dans d'autres lieux du Nigeria, en première instance et ensuite, de manière transnationale. Elle rassemble différentes disciplines chrétiennes : les sermons du pasteur Michael moralisent des conduites sociales jugées souvent « débridées » ou « désordonnées » (consommation d'alcool, flirt) tout en offrant un système de soutien social nommé en Anglais « coaching » pour les études de ces étudiants Moundang, sara, N'Gambaye etc. Au-delà donc de cette faculté d'utiliser la Bible comme un instrument de coaching universitaire, la communauté trans-ethnique, œcuménique offre même un cadre de communauté utopique réalisé : cette possibilité d'allier, en contexte de migration au Nigeria, des migrants qui en leur nation d'origine, le Tchad sont en conflit, exacerbant leurs différences. Il semble même que la diaspora et le contexte d'exil fabrique pour ainsi dire ce principe coercitif, qui devient un « invariant », une condition d'adaptabilité du champ

migratoire, de la dynamique « nomade ». On se retrouve entre soi, dans la ressemblance pour l'union, lorsque le dehors nous menace. Loin d'une fragmentation, une fusion s'opère, syncrétiste et originale, rompant avec des principes connus.

« Comme on ne se voit pas forcément pendant la semaine, c'est l'occasion de se retrouver le week-end, entre tchadiens », souligne cet étudiant de l'LECAPS. Le culte est prodigué en Français, en Anglais et parfois en Haoussa et il prend une coloration résolument pentecôtiste. Ici, on scande des chants des églises É.É.T. et A.C.T., parfois de l'Église Fraternelle Luthérienne dans des langues du sud du Tchad, en Moundang, en Sara, en Ngambay etc... Les livrets de chants des églises évangéliques tchadiennes sont repris. Ce communautarisme nationaliste et religieux, sur la base linguistique et culturelle se fonde aussi en réaction à un environnement qu'ils jugent souvent positif au regard de la situation au pays : « Le Nigeria, ici à Jos, c'est bien, il y a la paix, ce n'est pas comme au Tchad. » Les événements de février 2008 à N'Djaména reviennent souvent en mémoire. « On aimerait être au Tchad, mais là, on peut mieux travailler ». Ils soulignent aussi la qualité de la formation universitaire : « Le niveau est bien meilleur ici. On est pris sur dossier et c'est assez difficile d'être accepté, il faut se battre ». Explique une jeune étudiante Moundang en sociologie administrative. Ils considèrent qu'en terme de « développement », le Nigeria est loin devant leur pays. « Le Nigeria est un pays plus avancé, plus ouvert sur le monde que le Tchad », ajoute-t-elle.

d) « Objectif English »

Un objectif commun rassemble toutes les personnes interrogées : « faire le bain », c'est-à-dire en Français tchadien, maîtriser l'anglais, comme on plonge dans une eau inconnue dans laquelle il faut apprendre à nager. Il est prédominant pour le choix du Nigéria comme pays de formation. « Avec l'anglais, tu peux ensuite partir aux États-Unis ou au Canada... », explique Ténoné qui aimerait développer la « business administration » au Tchad. Le choix des études, l'administration économique, les statistiques, l'informatique, la langue anglaise, sont dans ce contexte révélateur des nouveaux attraits vers la culture anglo-saxonne. « Au début, j'avais choisi Zaria, mais y'a trop de Tchadiens, ça ne m'aidait pas pour la langue. Ici, on est éparpillé dans les instituts... Zaria dans le Campus, ils sont tous ensemble », explique Eric qui souhaite parfaire son Anglais. Les Tchadiens envisagent rarement de se rendre en Europe et en France. Esther conclut

: « La France, hum, non, ça ne m'intéresse pas trop. Car les points forts du Nigeria, c'est que tu acquières une langue de plus. Tu as changé un mode de vie par rapport au Tchad, ta manière de préparer, la cuisine, de s'habiller... Mais les points faibles, c'est qu'ils sont très racistes, trop renfermés sur eux-mêmes. Tu vas trouver un « Jossiste » (habitant de Jos en Français tchadien), il ne va même pas connaître Ibadan, ni le Tchad. Il va croire que je suis de la France ! En plus, ils aiment trop la facilité, même à l'université. Ils me demandent : « Le Tchad, c'est près de Jérusalem ? Des États-Unis ? Dans leurs cahiers, il n'y a même pas de carte ! », s'exclame un jeune étudiant Moundang luthérien en statistiques à Jos. Cette anecdote montre comment les Tchadiens sont perçus par les Nigériens : ils sont avant tout « Français ».

e) Du désir d' « Amériques »



Le premier fils du *Gôn* de Léré lui non plus n'étudie pas en France ni en Europe, mais au Canada. Il semble que ce mouvement vers le Nouveau Continent soit un processus qui continue dans la *Middle Belt*. Tous les étudiants Moundang qui se rendent à l'*Evangelical Divine Church* poursuivent un rêve, où l'État nigérian n'est qu'un relais pour un retour au pays ou pour une autre destination : l'Amérique du Nord. Christianisés par des missions essentiellement anglo-saxonnes, canadiennes et américaines au Tchad, ce « désir d'Amériques » se retrouve de manière étonnement visible chez ces ressortissants des anciennes colonies françaises. Ils comparent d'ailleurs les deux systèmes universitaires. Le choix des études, l'administration économique, les statistiques, l'informatique, la langue anglaise, sont dans ce contexte révélateurs des nouveaux

attraits pour la culture anglo-saxonne. Eric, d'une famille de luthériens à Léré, neveu de la première épouse du chef traditionnel de la ville, *Gôn Čômé III*, n'a qu'un rêve, partir aux États-Unis⁴²⁹, et revenir au Tchad pour y développer le réseau téléphonique sans fil. Ils considèrent qu'en termes de « développement », le Nigeria est loin devant leur pays. « Le Nigeria est un pays plus avancé, plus ouvert sur le monde que le Tchad » déclarent-ils, unanimement. Ce pays apparaît comme une « nation relai » vers un ailleurs possible, et une forme d'ouverture sur « le monde », mais de quel monde s'agit-il ?

f) L'argent, les livres et le cinéma évangélique



Evangelical Church of West Africa (E.C.W.A) Bookshop, Jos.

Le « marketing », l'informatique et les nouveaux médias mis à leur portée, participent pleinement à cette appartenance évangélique. Les Églises n'hésitent pas à proposer dans leurs

⁴²⁹ On peut imaginer que les difficultés croissantes d'obtention de visa et de bourses d'études pour la France expliquent en partie cet attrait pour le « Nouveau Continent ». Mais l'influence des missions protestantes, de leurs médias et des techniques de soutien scolaire joue un rôle déterminant. Des premiers missionnaires luthériens qui se sont aventurés dans la brousse du Mayo-Kebbi à l'insertion dans les églises évangéliques au Nigeria de ces jeunes Moundang, on mesure le chemin parcouru par ces individus, révélateurs de nouveaux horizons d'attentes, voire d'un changement fort des relations Nord-Sud, plus précisément entre la France et son ancienne colonie, le Tchad. S'il est question d'attrait pour les États-Unis et le Canada, cet attrait va de pair avec une forme de rejet pour le « Vieux Continent » qui naît progressivement.

librairies des ouvrages de théologie et de management, montrant une très forte collusion entre le christianisme évangélique, l'esprit d'entreprise et le capitalisme. Vendu comme tant d'autres ouvrages et films évangéliques à l'E.C.W.A Bookshop à Jos et au T.C.C.N. à Bukuru, les essais d'*Isaac Gima*, et pasteur de la mission pentecôtiste *Wisdom Importation Ministries Int'l* (raccourci de « International ») et entrepreneur à Lagos, *Million Dollar Generating Habit* à 165 nairas les livrets ou encore *Changing Your World* mettent d'ailleurs en relation la pauvreté présumée du continent africain avec ce qu'il considère comme un manque de sens de l'épargne et de défiance face au christianisme évangélique. Selon lui, les sociétés africaines « gaspillent » l'argent lors des mariages, des naissances et autres cérémonies. Par sa capacité concise à citer des passages de la Bible et à les relier avec le « retard » présumé du « continent africain » et d'autres pays du « tiers-monde » en matière de christianisation, il influence clairement les représentations des étudiants tchadiens qui effectuent leurs études à Jos. En effet, cette association des cultures économiques et religieuses est par ailleurs très claire dans l'esprit de ces jeunes étudiants tchadiens qui n'ont pas la même relation à l'argent : « Les Nigériens, ils ne rient pas avec leur naira. Ils sont très religieux, mais quand il s'agit d'argent, ils mettent de côté la religion. Nous, on oublie la religion pour se battre, eux, c'est pour le business, ils te roulent ! », explique Guerson, un Moundang de Léré étudiant les statistiques à Zaria en visite à l'EDC, se ralliant lorsqu'il « visite les compatriotes de Jos » à cette Église tchadienne. Et il continue : « Moi, je vais gagner aussi de l'argent, faire du *business*, c'est dynamique, c'est bien ». Nous n'avions auparavant jamais entendu ce genre de discours à Léré.

Evangelical Nollywood



Films vendus aux Jos Evangelical et au T.C.N.N. à Bukuru et à l'ECWA Bookshop de Jos.

À côté des livres aux injonctions entrepreneuriales, où l'argent tient une place positive, ces librairies proposent également des films produits par des sociétés cinématographiques nigérianes évangéliques *Liberty Films* ou *Mount Zion Production*, dirigées par le pasteur pentecôtiste Helen Ukpabio, cinéma connu sous le nom de « Nollywood »⁴³⁰. À Lagos, Ibadan ou Jos. *Magic Money* montre un homme souhaitant devenir riche. Il se rend auprès d'un « sorcier » qui lui demande de

⁴³⁰ UKAH, A., Opus cité, 2005.

sacrifier ses parents et une jeune femme enceinte, jusqu'à ce qu'un pasteur le libère de cet univers de « crimes rituels ». Ces films dénoncent l'engouement pour l'argent et le recours aux pratiques magiques que proposent certains sorciers contemporains. Incitation à ne pas céder aux excès du matérialisme, au « fétichisme de l'argent » ? L'anthropologue gabonais Joseph Tonda y voit l'une des caractéristiques du « Souverain Moderne », associant l'État colonial occidental, le christianisme et le libéralisme économique ⁴³¹. Doit-on parler d'« injonctions paradoxales », selon les termes du fondateur de l'ethnopsychanalyse Georges Devereux, et ce au sein même de l'idéologie chrétienne évangélique, univers où se rencontrent dans un même lieu des traditions différentes face à l'argent. Car à Léré, l'argent reste un sujet tabou, alors qu'au Nigeria, il est au cœur de toute transaction.

h) La boîte de Pandore biblique

Des passages tirés de la Bible sont cités en les dé-contextualisant. Un terme peut dire tout et son contraire. Comme le souligne justement Paul Gifford, « There is much « biblical Christianity » in Africa which is only remotely biblical; the claim of submission to scripture is merely used to maintain the human authority of leaders » ⁴³², cette forme de « gouvernementalité des « Ecritures », comme *sola scriptura* trouve même une apparence de fétichisation du Livre ⁴³³. « Une secte pour les Tchadiens, ce sont les gens qui pratiquent la magie noire, le satanisme. Ici, ils voulaient me rebaptiser, avec immersion totale. Ils ont critiqué l'Église Fraternelle Luthérienne au Tchad. J'ai refusé de me refaire baptiser, car Jean-Baptiste avait même baptisé des gens avec du sable. Ils ont pris cela comme une rébellion. Cette histoire de « parler en langue » c'est ici que je le vois, y'a pas cela chez les luthériens. Au début, je n'avais pas accepté, je disais que c'étaient pas des trucs bibliques. Mais ils m'ont donné des versets, les Actes des Apôtres... C'est la langue des Saints... Mais en fait, c'est pas toujours ça. Quand l'homme est en communion avec Dieu, ça peut arriver. Aussi l'adoration avant l'enseignement, j'apprécie vraiment, ça te met en communion

⁴³¹ TONDA, J., Opus cité, 2005.

⁴³² GIFFORD, P., Opus cité, 1990, p. 33

⁴³³ TONDA, J., Opus cité, 2005.

avec ton Dieu », dit la jeune femme, qui préfère s'en tenir aux Ecritures. La référence à la Bible et ses versets apparaît aussi comme un « invariant » du champ évangélique. En effet, le transnationalisme de la Bible, matrice idéologique porteuse d'un message qui se veut universel, trouve un point d'ancrage au sein du projet de l'*Evangelical Divine Church* de Jos qui ne se limite pas à un simple regroupement ou « réservoir » de migrants et va au delà des divisions entre musulmans et chrétiens. Des premiers missionnaires luthériens dans la brousse tchadienne à l'insertion dans les églises évangéliques au Nigeria, on mesure le chemin parcouru par ces individus au sein de ces réseaux complexes. Ceci nous révèle que la langue est une matrice mobile, nécessaire à la perpétuation à la structure du champ social moundang, certes, mais aussi à celle des églises interconnectées en réseau du Tchad au Nigeria.

i) Hétérodoxie et orthodoxie religieuse

« Quand j'ai déposé ma candidature pour l'université, j'étais la seule fille. L'admission a été un peu difficile. Le niveau est bon, mais ils ne veulent pas trop des étrangers chez eux » (Nathalie, Moundang luthérienne de Léré, Jos, octobre 2008). C'est donc, dans ce contexte universitaire et social particulier, de ségrégation, du moins ressentie comme telle par les migrants tchadiens – que la Bible et l'universalisme, le transnationalisme trouve son utilité pratique et morale : « Avec l'étude de la Bible, on discute sur les jeunes, on tente de changer notre pays à travers nos comportements. Il y a un peu de mécontentement entre les Chrétiens au Tchad. - Nous avons vu à Léré la guerre spirituelle que se font les neuf églises, même si trois quatre d'entre elles se fédèrent. - Alors quelles leçons de morale peut-on tirer ? Le Nigeria est un pays vraiment religieux. Il est différent des autres pays. Ici, on dirait que le religieux est venu avant que ça ne parte au Tchad. C'est plus chrétien. La prière d'intercession, le jeûne, la repentance avant la Sainte Cène. Ici c'est aussi samedi. Au pays, je viens à la messe le dimanche, c'est tout. Mais si je crie et je chante, ils disent : « Mais cette fille-là est rentrée dans une secte ! C'est cela la mentalité luthérienne ! », explique Ténoné, luthérienne à l'EDC d'Apata de Jos.



Ténoné, Moundang luthérienne, du clan *Bane Lai*, durant le culte de l'EDC, octobre 2008.

Ténoné déclare par ailleurs tout de même vouloir garder le lien avec sa culture d'origine : « Je connais un peu les traditions Moundang, *Fij Lmo*, *če swôré*, ça là, je ne connais pas trop, car je n'ai pas grandi au village. *Fij Moundang*, oui, car j'ai l'habitude de le faire à N'Djaména avec toute la communauté de Taïki. Avec le modernisme, ça bannit la tradition, alors ils essaient de créer un plan d'action face au monde moderne. A N'Djaména, on le fait, en octobre », conclue la jeune Moundang.

j) Sébastien Bampabé : de L'Eglise Fraternelle Luthérienne au Tchad à Léré, de la Communauté Missionnaire Chrétienne Intertionale à Djaména, puis à l'Evangelical Divine Church à Jos.

Suivant leur « désir » de vie, d'émancipation », de création, voire de « survie », les Moundang continuent de se frayer un chemin parmi le réseau mis à leur disposition par les missionnaires de la *Sudan United Mission*, près d'un siècle auparavant. S. Bamparé, dont le nom signifie « notre père est revenu » en langue vernaculaire est né le même jour que son grand-père paternel. Même si la dation de son nom est marquée par la logique moundang de la réincarnation, il décide d'aller vers le Christianisme, rejetant (pour le temps de l'étude) ses origines.

Sa famille est originaire de Guégou, Zaguéré et Léré. Il est né en 1985, du clan *Moundang Gôn Daba*, mais n'en est pas très sûr... « Je ne connais pas bien mon clan... Le père de la Ma-

Môr-Yañ est le grand-père de ma grand-mère maternelle ». Ses parents appartiennent à l'Église Fraternelle Luthérienne, mais Sébastien préfère « fréquenter » la Communauté Missionnaire Chrétienne Internationale. Au Tchad, il habitait N'Djaména, sur l'avenue Sao. « Je suis allé directement à l'*Evangelical Divine Church*. Ce sont des frères tchadiens qui m'ont amené ». Sa fréquentation de l'*Evangelical Divine Church* se fait donc par des affinités tchadiennes, en référence au « pôle » qu'il rejette ouvertement, tout en souhaitant « évoluer » professionnellement. Si on en croit ses propos, il rejette pour un temps seulement ses origines religieuses et rituelles, mais nullement ses ambitions professionnelles dont la cible n'est pas le Nigeria, mais bien le Tchad, et les Moundang...

« Depuis 2007, je suis à Jos en formation au *System Line*, un Institut de réseau de communication, sans fil. Je voudrais ensuite développer le réseau sans fil au Tchad. L'Anglais au début était difficile, mais je ne souhaite pas quitter. » Selon lui, le Nigéria offre des opportunités qu'il ne connaîtrait pas ailleurs. Pourquoi être allé au Nigéria, alors qu'il pourrait développer ses « talents » au Tchad ? « À N'Djaména, il y a un esprit de discrimination chez nous, chez les Moundang. À l'ÉFLC, au Cameroun, on trouve surtout les Moundang et les Mousgoum. Mais entre eux, ça ne marche pas. Il y a plus de Moundang, car ils sont plus instruits. Quand ton père est dans le Conseil des Anciens, tu es content... » Sébastien évoque les dignitaires des clans, qui réactualisent des structures hiérarchiques, à l'intérieur même des Églises. Les luthériens, qui à l'époque de Luther avaient lutté contre la hiérarchie ecclésiale, sont chez les Moundang finalement considérés comme peu « universalistes » et démocrates. L'esprit de corps et le pouvoir des aînés se maintiennent au sein de l'Église, qui avec un clergé moins important que chez les catholiques, reproduit tout de même une structure pyramidale. « À Guégou, je vais à l'Église Évangélique au Tchad. Ils m'accueillent. Je ne cherche pas à me présenter. Moi, je ne suis pas initié au *Djônéré*. Mais au *Da-Kâné*, oui, je suis circoncis... Circoncis, mais juste à l'hôpital... » Alors, je vais dans les Eglises protestantes où je me trouve. Mais plus chez les luthériens ». Pourquoi ?

Sébastien est Moundang et pentecôtiste au Tchad, ce qui est très rare. « Je me suis converti le 5 novembre 2005 à la *Communauté Missionnaire Chrétienne Internationale*. Je suis maintenant secrétaire de la Chorale. À l'Église Fraternelle de Kârdal, il y a trop de doctrines. J'ai bu de la

bière, un jour... Les amis ont senti, ils ont « cafardé » au pasteur. J'ai dû lire des versets. J'ai dû méditer... et pendant la messe, ils m'ont appelé devant tout le monde et ont tout dit... J'ai eu honte. J'ai dû faire la confession publique. À l'*Église Fraternelle Luthérienne* et la CMCI, tu te confesses, les gens se moquent de toi. « Mon père s'en fout, il boit... Bien qu'il appartienne à l'ÉFLT. A N'Djaména, il boit de la liqueur et du vin en brique ». Ceci est un peu paradoxal lorsqu'on connaît le discours intransigeant des pentecôtistes de la C.M.C.I. à Léré et au Tchad en général. Mais ici au Nigeria, il retrouve à l'*Evangelical Divine Church* les pratiques religieuses de la CMCI. En effet, le jeûne, une manière de purifier l'âme et le corps est très encouragé chez les Pentecôtistes et aussi à l'*E.D.C.* « Ici, tous les samedis, j'entre en jeûne et je médite sur la Bible. À la CMCI, les gens font aussi le jeûne au pays. J'ai même tenté le jeûne d'Esther, mais j'ai dû casser, c'était vraiment très dur », explique Sébastien. La technique du jeûne est préconisée pour favoriser une meilleure communion avec le divin. Et c'est encore quelque chose qui plaît aux jeunes Moundang en exil au Nigéria. Ces expérimentations chrétiennes sont un peu comme des méthodes de *self control* dans un territoire qu'il juge souvent très hostile. Etre proche de Dieu, par n'importe quel moyen les rend plus forts et confiants.

« Le vendredi soir, la veillée de 21h à 5h, c'est la délivrance des démons, à la *Communauté Missionnaire Chrétienne Internationale* (C.M.C.I) à N'Djaména. On expulse le mal de nos corps... Les démons sortent. Le pasteur est là pour nous aider et il y a la Bible. C'est de l'exorcisme. Ici, aussi, on le fait et j'aime cela, c'est plus vrai ». Le fait de pratiquer l'exorcisme confère une légitimité plus importante au regard des jeunes, pour qui la souffrance est réelle. « Mettre des actes ou plutôt « acter » sur les maux », considérés comme le résultat de « démons » comme d'autres en psychanalyse mettent « des mots sur les maux » permet de replacer le corps de l'individu au centre. « Une jeune fille était souffrante, ils ont demandé aux parents de jeûner trois jours et elle a été délivrée. Elle était encore liée à des choses, des démons de Léré, des parents à elle ne souhaitait pas qu'elle réussisse au Nigéria... la jalousie, la sorcellerie, la *marsaàne*... À Léré, on a demandé aux parents de jeûner... Et c'était bon ». On voit, par cet exemple, comme le lien quasi ombilical au noyau dur de la « terre des ancêtres », Léré, persiste et signe avec des suspicions de sorcellerie. Mais les prescriptions données depuis le Nigéria aux parents sont acceptées par la famille qui doit se battre pour que la fille réussisse et surmonte les éventuelles maladies. La maladie, dans ce cas, est encore liée à une cause « mystique » et non sensible. Ce qui nous permet

de constater que l'exode ou la migration des Moundang au Nigéria est considérée comme une chance, un signe de réussite pour les habitants du Mayo-Kebbi.

g) Institution de consolation morale en contexte de difficultés sociales

« Nous remercions le Ciel de nous avoir épargné, et prions pour nos frères qui n'ont pas pu s'en sortir. Ceux qui sont morts empoisonnés, ceux qui ont eu des accidents sur la route, sont qui ont été tués. Merci de nous avoir permis de traverser cette semaine, vivants. Amen » (Michael, Jos, octobre 2008). Le sermon de Michael est clair. La mort est omniprésente dans la vie des Tchadiens au Nigéria, qu'elle advienne par accident ou par l'intervention d'autrui. Ce qui en résulte est un sentiment permanent de « peur » due aussi à une certaine forme de précarité économique.

En effet, une carte de séjour valable pour six mois est demandée, mais aucun Tchadien ne l'achète en raison de son coût : 65 000 naira, soit environ 325 euros. A Jos, Maiduguri ou Kaduna, les étudiants sont donc, selon les termes de l'un d'entre eux : « dérangés, chassés au quartier, attrapés ». Et de continuer : « Puis, on nous amène à la police, tu restes un peu, tu paies et on te libère » (M. T., Zaria, juillet 2008). « Nous tentons de discuter à l'ambassade à Abuja de ces difficultés mais cela ne marche pas » explique-t-il. Les choses peuvent aller loin. « Certains prennent des chemins de traverse explique un Moundang, car la vie au Nigéria pour un Tchadien est très chère. Les parents ne comprennent pas cela. C'est un peu comme si notre initiation du *Djourné*, on la vivait ici. Si on attrape un voleur à Zaria, par exemple, c'est simple, en dehors de l'université et du quartier tout proche de Samaru, soit on te tue, soit on te brûle. Il y a une autre possibilité, la police... mais là, c'est une direction inconnue... ». Son colocataire qui partage sa chambre à l'*Amadu Bello University*, lui aussi Moundang, acquiesce. « Oui, c'est une direction inconnue, la prison et là, on tue en cachette. C'est différent du Tchad. Un voleur n'est pas tué, sauf sous Habré. Mais à ABU, on « zigouille » moins, on est protégé. Mais ces derniers temps, nous remarquons que la sécurité ne circule plus. Pour des raisons de « sécurité », les étudiants s'associent donc et, nous le verrons, se regroupent dans des Eglises sûres du Nigéria.

Dans cet environnement jugé hostile, l'Église devient un refuge spatial et moral, où l'union fait la force, lieu où l'on se console et où on se soutient. « La religion de la consolation » dont

pourrait parler Friedrich Nietzsche qui estimait que le christianisme était une religion où la pitié affaiblissait l'Homme, devient ici, un lieu de renfort et de soutien. Loin de son analyse où la « pitié » rend dépressive - « On appelle le christianisme la religion de la pitié. La pitié s'oppose aux affects toniques qui élèvent l'énergie du sentiment vital : elle agit d'une manière dépressive »⁴³⁴. Le christianisme au contraire apporte ici l'espoir et la force de la communauté retrouvée, en connectant les expériences vécues de chacun, en réalisant et matérialisant les craintes et les événements. L'individu n'est plus isolé, mais son expérience est rendue véridique, vraie, ce qui lui permet de dépasser l'éventuel trauma, l'anxiété et de canaliser la violence des attaques et autres agressions récurrentes. Car, si la violence entraîne une riposte, une autre forme de violence, l'Église ici, via la parole, produit un discours qui transforme la violence en non-violence. « Je parle, je m'exprime et ensuite, je me sens soulagée, explique Esther, Moundang elle aussi. Cette semaine, j'ai été cambriolée, dans mon quartier, c'est dangereux. J'aurais tout gardé pour moi, cela n'aurait pas été bon. Là, je peux dire ce qui se passe et je me sens réconfortée, grâce à eux et à Christ qui est avec nous en esprit. » (Esther, Jos, octobre 2008) La parole serait-elle dans cette institution fédératrice, « libératrice » des tensions au sens où l'entendait le fondateur de la psychanalyse, S. Freud, ici sans nul besoin de divan ?

Les Nigériens : de « grands mystiques et sorciers ! »

Par ailleurs, à côté des attaques « physiques », la sorcellerie constitue aussi en soi un réel ressort de l'adhésion des Moundang au Christianisme, au Nigeria, cette phrase revient dans les discours : « Franchement, ici, j'ai peur, je ne reste pas tout seul, il y a les frères tchadiens, et il y a aussi l'église, ça sécurise... j'ai peur ».

« Dans mon cœur, lorsque j'ai si peur d'être là, au Nigeria, là où les mystiques agissent, là où on te tue sur la route, comme cela, pchiiiiitttt en une seconde ! Oui, je prie Jésus dans mon cœur dans mon cœur, et cela me soulage, il me donne du courage et je n'ai moins peur » (G., Zaria, Moundang de Léré). Roger Bastide⁴³⁵ en critiquant la notion de Karl Marx selon laquelle la religion est un fait inventé par la classe dominante pour dominer le peuple, comme un opium,

⁴³⁴ NIETZSCHE, F., Opus cité, 1996, p. 49.

⁴³⁵ BASTIDE, Roger, *Les religions africaines au Brésil*, PUF, Paris, 1960, p. 2.

revient sur la notion de « peur » en se référant aux philosophes antiques : « Primus in orbe Deos fecit timor ». R. Bastide montre que les sentiments, comme la joie et l'angoisse sont aussi à la source de ce qu'Henri Bergson nommait « l'élan vital » dans le fait religieux. « La présence des forces religieuses n'est cependant toujours une présence d'effroi, mais aussi une présence de force, de paix ou de joie »⁴³⁶. À Léré, l'angoisse se différencie de la peur en ce sens qu'elle est un sentiment face à des forces inconnues que l'ont craint, les esprits des lieux, les masques, la force du *ke*, la sécheresse etc. La joie d'être ensemble à l'église, de prier collectivement, la « joie » dont parlent souvent les adeptes du champ traditionnel, même chrétien de fêter les rites agraires et de rendre hommage aux ancêtres se manifeste même lors des funérailles, où l'on rend l'être perdu à son lignage, là où il acquerra une place, celle de l'ancêtre. « Ici, au Nigeria, nous sommes des étrangers. Nous sommes comme en exil sur cette terre, nous avons parcouru la semaine sans nous faire tuer, alors que des frères sont morts. Nous devons remercier le Ciel pour cela, remercier Dieu. » L'angoisse de la mort au Nigeria, c'est le « caractère d'étrangeté »⁴³⁷ qui peut le plus expliquer parfois la crainte moundang et la spécificité de la relation instaurée au Divin, au sein des églises protestantes. Et lorsque la matrice commune vise à combattre le Mal, la sorcellerie et la violence exogène, c'est-à-dire venant d'un contexte extérieur à sa nation, ici celui de la *Middle Belt* et du Nigeria en général, une possibilité de syncrétisme advient, créateur, innovant et constructif tourné vers l'avenir. « Les impasses écologiques et politiques n'offrent plus d'autres échappatoires au migrant que la fuite dans l'imaginaire millénariste »⁴³⁸. Évoquant l'exemple des Kikuyu du Kenya qui se réfugient dans les attentes millénaristes au sein d'églises pentecôtistes, Yvan Droz explique que le religieux joue un rôle d'échappatoire à des conditions sociales, écologiques, politiques désespérées. « Millénarisme et sorcellerie » sont ainsi des réponses « aux incertitudes quotidiennes »⁴³⁹. Ici, il s'agit d'un messianisme, les pasteurs scandent haut et fort que le Christ va revenir, mais d'un messianisme tourné vers la reconstruction nationale. Quant à savoir qui est le nouveau messie pour le Tchad, aucun dirigeant politique

⁴³⁶ BASTIDE, R., Opus cité, 1960, p. 3.

⁴³⁷ BASTIDE, R., Opus cité, 1960, p. 2.

⁴³⁸ DROZ, Yvan, *Si Dieu veut... ou suppôts de Satan ? Incertitudes, millénarisme et sorcellerie chez les migrants kikuyu*, in Cahiers d'Études Africaines, Vol. 37, Cahier 145, 1997, pp. 85-117, p. 110.

⁴³⁹ DROZ, Y., Opus cité, 1997, p. 110.

opposant n'est pour l'instant considéré comme le « Sauveur de la Nation ». Biblicisme, Pentecôtisme et Messianisme politique font ici bon ménage, là où justement le danger guette.

Conclusion

L'*Evangelical Divine Church* est un défi de l'union dans la division où la notion d'« église-transfuge » peut devenir un véritable concept. En effet, œcuménique, trans-ethnique, transnationale, cette communauté allie les contraires au sein d'une modernité religieuse et d'un contexte bien spécifique. Loin de constituer un état a-politique, mais politique, l'E. D. C. à Jos affirme haut et fort son message réformateur, unificateur pour un Tchad unifié. Quant à savoir si les répercussions au pays sont effectives, il faudra aller effectuer quelques enquêtes supplémentaires afin de vérifier si le message a eu une réelle portée politique et quel est le devenir des étudiants et tchadiens de toutes confessions de retour dans leur patrie.

II. God's « Riots » ?

Des affrontements : identité et violence évangélique



Introduction

Dans ce chapitre, nous nous interrogeons sur le passage des « signes » de violence, traduits souvent en termes discursifs à Léré entre « religion traditionnelle », Islam et Christianisme, qui se transforment en actes de violences non pas seulement « interethniques », comme le disent les *medias*, mais dans un combat « franc » entre Islam et Christianisme, deux monothéismes, proposant des modèles et des conduites, qui lorsqu'elles sont prises *à la lettre* sont antagonistes. Aussi la charia et la religion chrétienne pentecôtiste se renvoient-elles comme en miroir la figure de l'altérité négative, prenant ici le masque du Diable, outil « pratique » des « théories » ou idéologies religieuses antagonistes, prosélytes et concurrentes.

A. Des événements « secondaires » révélateurs

Si à Léré, des tensions existent entre les différentes traditions religieuses en concurrence sur un plan local, au niveau de la commune et de la région, la « guerre », les conflits armés n'éclatent pas. On a parlé de « crise de Jos » (*Jos crisis*). Cette cristallisation sous forme d'explosion de violence est en réalité révélatrice de « quelque chose ». Mais de quoi ? « L'autre situation de collecte est beaucoup plus rare. Il peut arriver que la routine, selon laquelle l'étranger mène son enquête, se grippe : une crise agite la communauté, un événement insolite, grave, canalise l'intérêt villageois et tourne subitement en dérision le travail ethnographique en cours »⁴⁴⁰. Suzanne Lallemand au Togo explique comment un événement, une « crise », ici un cas de sorcellerie, peut montrer les failles d'un système ou révéler des mécanismes plus complexes, dans le contexte présent, un conflit armé, a *crisis and riots* (« crise » et le terme très controversé d'« émeutes »). Georges Devereux⁴⁴¹ parle de matrice « latente » et de « matrice manifeste », ou « primaire » et « secondaire ». Marc Augé distingue lui aussi très bien les événements « élémentaires », ceux qui structurent la vie d'un groupe (rites de passages, cérémonies etc.) et les autres. Ici, ces événements peuvent être appréhendés comme autant de signes que la matrice « primaire semblant pacifiée », ne l'est en réalité pas, et que sous le masque apparent de la pluralité pacifique se cachent des zones de frictions qui se révèlent particulièrement destructrices.

Ici, au sein de deux structures sociales traversées par des imaginaires comparables, des populations en connexions et en échange, cohabitant tantôt sous les apparats précaires d'une « paix » relative et d'une « guerre » civile d'usure, rebondissant sans cesse selon les siècles et les années. Le pôle de Jos semble révéler comme à travers un « miroir inversé » les tensions latentes en présence à Léré. En effet, la « guerre spirituelle entre royauté sacrée et christianisme évangélique « prosélyte » atteint une autre échelle, qu'il convient de comprendre, malgré la difficulté à démêler les différents fils de cette spirale. C'est ce que nous allons tenter ici en traitant de ce « champ d'intensité », cette expression qui, à ce moment, nous a semblé la plus adaptée à la

⁴⁴⁰ LALLEMAND, S., Opus cité, 1988 p. 7.

⁴⁴¹ DEVEREUX, Georges, *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Gallimard, Paris, 1996.

réalité du terrain, afin de prendre de la distance et de comprendre un phénomène que nous avons tendance d'ordinaire à fuir, recherchant selon les principes de l'anthropologie et un peu à la manière d'un Claude Lévi-Strauss les « beaux équilibres », peut-être un peu naïvement, chez les peuples non occidentaux, selon la mythologie de Jean-Jacques Rousseau.

a) La « crise » de Jos



Camion de transport, Jos, septembre 2008.

Dans les rues de Jos, au mois de septembre 2008, lors des enquêtes sur les différentes communautés moundang, un camion porte les lettres peintes du Psaume 109 : « Imprécation contre le méchant ». C'est une prière extraite de l'Ancien Testament. Le roi David parle de ses ennemis, les Philistins : « ...ils m'enveloppent de discours haineux et me font la guerre sans raison (Psaumes, 109, 3) ». Toujours à la même époque, un Tchadien de la plaine du Mayo-Kebbi émigré à Jos explique :

« Après les affrontements de 2001, nous les chrétiens, nous avons trouvé des solutions pour identifier les musulmans, puisque souvent on est habillé de la même façon, moderne ou en style haoussa. On leur posait la devinette : « Au nom du père, du fils et du ? Et si, par exemple les musulmans ne savaient pas quoi répondre, bien souvent, ils disaient « de la mère ? » Alors, hop, on leur tranchait la gorge ! » (G. septembre 2008).

Inquiète de tels propos, c'est à ce moment que nous avons « présagé » que les étiquettes religieuses n'étaient pas toujours instrumentalisées à des fins pacifiques et que la tentative de l'*Evangelical Divine Church* avait ses limites, eu égard au contexte dans lequel elle tentait de se former. Quittant les lieux pour nous rendre à Maiduguri et rencontrer le consul moundang, lorsque nous sommes revenue pour retrouver Jos, nous avons été obligée de bifurquer et de prendre une autre route pour rejoindre la base de l'IFRA à Zaria. Car, le recueil de ce témoignage et d'autres aussi radicaux au mois d'octobre précédait les affrontements qui ont lieu les 27 et 28 novembre 2008, conflits qui ont fait plus d'un millier de morts, chrétiens comme musulmans, assassinats essentiellement effectués à la machette, aux arcs et aux flèches, puis réprimés violemment par la police de Jos et l'armée appelée en renfort, à l'arme lourde, fusils et mitraillettes au poing. Pourquoi en novembre lors d'une élection ? Et quel rôle le religieux a-t-il joué ?

Au terme d'une élection pour le poste de président de la partie nord d'un quartier à Jos, le *People Democratic Party* (P.D.P), le parti du gouverneur Jonah Jang, un chrétien membre reconnu de la *Church Of Christ In Nigeria* (C.O.C.I.N.) héritière de la branche britannique de la *Sudan United Mission*, (S.U.M.), et d'appartenance « ethnique » berom, les musulmans de l'*All Nigeria Peoples Party* incendièrent des habitations et des églises, toutes dénominations confondues. Selon la constitution du Nigéria, l'autochtonie confère un droit légitime aux terres et aux ressources qui lui sont liées. Comme nous l'avons déjà dit, au Nigéria, le politique, l'affiliation ethnique et les religions jouent un rôle essentiel, car elles sont le fruit d'une construction nationale qui s'est effectuée par l'extérieur, la colonisation et l'évangélisation face à l'Islam. En même temps, cette construction s'est imposée sur un territoire regroupant des populations diverses, en conflit ou en paix, selon les époques, dont les habitants oublient rarement la profondeur historique de leur vécu lors des crises qui révèlent les antagonismes.

Le droit actuel né de la constitution qui permet un accès inégal aux terres entre Berom considérés comme natifs du Plateau et Haoussa du Nord du Nigeria, émigrés depuis les années 1950 pose problème. À la lumière des constats sur le fait religieux dans cet ancrage territorial, il est essentiel de noter que la question des injustices territoriales favorise l'instrumentalisation des appartenances ethniques et religieuses. Selon l'opinion des Chrétiens, l'élection n'est qu'un *prétexte*

instrumentalisant le politique dans le cadre d'un conflit idéologique et religieux qui s'inscrit bien au-delà du contexte local. Il est un acte « prémédité », selon le pasteur de la C.O.C.I.N. et celui de la L.C.N.N. de Jos, acte prosélyte dans ce qu'ils considèrent comme un *Jihad* moderne, voulant imposer la charia dans l'Etat du Plateau.

b) La charia en débat

À Jos, - ce qui n'est pas le cas à Ibadan, par exemple, où les chrétiens anglicans ou autres cohabitent pacifiquement avec les musulmans majoritaires aujourd'hui dans cette grande ville du sud yoruba - les discours messianiques aux perspectives quelque peu pessimistes participent de cette forme de religion « anxieuse » que l'historien danois Niels nomme dans l'un de ses chapitres « Paranoid history of christianity in the Middle Belt »⁴⁴². Cette appréhension, dont il ne faut pas oublier qu'elle est produite par des faits réels, comme nous le rappelait l'historien John Peel au cours d'un entretien, est réalimentée sans cesse au cours des prêches et des cultes.

Afin de mieux comprendre le point de vue des chrétiens, mais aussi de tenter de parler avec des musulmans, après les affrontements, en décembre 2008, nous sommes retournée à Jos : tous les chrétiens avec les lesquels nous avons pu nous entretenir, estimaient qu'il avait fallu se défendre face à l'expansion croissante et aux attaques de l'Islam lors de cette élection.

« Les Occidentaux estiment que c'est politique et seulement politique, que c'est pour l'accès aux terres. Nous, nous lions ces attaques à notre histoire. Nous avons toujours été la proie des Haoussas et des Peuls du Nord. Ils ont toujours tenté de nous convertir, par la force et de nous réduire en esclavage, lors des razzias. Si personne ne nous soutient, nous sommes obligés de ne plus tendre l'autre joue. Nous savons qu'on nous juge et qu'on n'estime que c'est anti-chrétien, mais en Occident, personne ne comprend et ne nous soutient » (J.G. 25.12.08, membre de la C.O.C.I.N.).

⁴⁴² KASTFELT, N., *The Politics of History in Northern Nigeria*, Occasional Paper, *Centre of African Studies*, University of Copenhagen, 2007.

Le « politique » n'est selon eux que prétexte pour les Haoussa-Fulani qui continuent aujourd'hui leur *Jihad*. Cette même vision s'articule, comme le souligne Paul Gifford avec un certain christianisme « translated into an anti-Islam attitude »⁴⁴³. Dans l'esprit chrétien de la *Middle Belt*, les « injustices » de la constitution de l'État fédéral au niveau du partage du territoire ne sont que des failles sur lesquelles la matrice musulmane se greffe, avec selon eux, une préméditation qui trahit leurs véritables objectifs : l'Islam pour tout le Nigéria, la Charia dans les 36 États fédérés. Pour vraiment comprendre ce point de vue, il faut rappeler que la charia a été instaurée en 1999, après les élections démocratiques qui ont porté Olusegun Obasango au pouvoir.

Mais avant d'en venir aux événements de 2008, il est indispensable de faire un rapide rappel sur l'Islam au Nord du Nigeria. Au nord du pays, des Empires majeurs islamisés, au XI^e siècle par l'influence des Zaghawa (peuple du Tchad) ont fondé le Kanem. Le royaume entretint des liens ténus avec la Libye et le « bassin du Tchad », essentiels à la survie des populations du nord, maintenant le commerce transsaharien. Lorsque l'Empire du Songhaï¹ vit sa chute, après une prospérité qui remonte au XIV^e et XV^e, ils déclinèrent au XVI^e siècle, sous forte influence de l'emprise du Mali, très puissant. Par ailleurs, il est impossible de parler d'homogénéité musulmane dans le Nord du Pays. Après la chute du Maï du Bornou, un souverain considéré comme un « roi sacré », un déclin s'ensuivit chez les Haoussa. Une réforme très importante eut donc lieu : celle d'Ousmane Dan Fodio et de ses « Djihadistes » peuls. En 1804-05, ils décidèrent d'envahir le Bornou (à l'Est) depuis l'Ouest à Sokoto, et eurent une influence non négligeable au Cameroun et au Tchad, sans pouvoir islamiser toutes les populations agricultrices convoitées, viviers d'esclaves, comme nous l'avons vu dans la partie introductive de ce travail. Nombre d'entre elles demeurèrent « animistes », essentiellement dans la *Middle Belt*, dans les Mont Mandara du Nord Cameroun¹, ainsi qu'au Tchad, bien qu'elles adoptèrent certains traits des envahisseurs : les *yalla*, peules, source de prestige (boubous, organisation sociale centralisée, et domestication des chevaux). Cependant, l'avancée des Peuls a pu créer différentes « provinces » au Nord-Cameroun, dont les villes de Maroua (Extrême-Nord), Garoua (Nord) et de N'Gaoundéré (province de d'Adamawa) sont en étroite relation avec celles du Nigéria, comme celle de Maiduguri et surtout

⁴⁴³ GIFFORD, P., Opus cité, 1990, p. 9.

Yola, centre musulman peul. Les Moundang et autres populations de ces régions gardent donc en tête ces faits historiques marquants, comme nous l'avons vu dans la partie introductive de ce travail.

Si au Tchad, l'Islam est en grande majorité sunnite, avec des branches tijanes, au Nord du Nigéria s'est développé le soufisme, avec une première vague d'islamisation menée par la Qâdiriyya et ensuite de la Tijjaniya. Après l'Indépendance en 1960, la Guerre du Biafra, en 1967-70, une crise économique ébranla le pays, en 1976. Des mesures d'austérité eurent lieu, entraînant une inflation, ainsi qu'une augmentation du chômage. Des étudiants manifestèrent et furent réprimés par la police. La *National Union Of Nigerian Students* (NUNS) fut interdite et des organisations islamiques se radicalisèrent.

Après la période de dictature militaire de Sani Abacha de 1993 à 1998, le pouvoir a adopté la dernière constitution en date, celle de 1999. Toutefois, les Nigériens, surtout au Nord ont estimé que l'Etat était « corrompu », c'est-à-dire qu'il ne partageait pas les ressources pétrolifères, minières, agricoles etc. de manière équitable, créant par là-même précarité et danger pour nombre de citoyens. Aussi, à cette époque, un haut fonctionnaire au Ministère des Finances décide de faire campagne pour devenir Gouverneur de l'Etat de Zamfara au Nord Ouest du pays. Ahmed Sani Yerima Bakura « promet que s'il est élu, il ramènera la sécurité et le bien être en appliquant la chari'a »⁴⁴⁴. La charia est donc considérée comme un remède pour les musulmans déshérités, « les classes défavorisées, qui estiment que leur misère est la conséquence du non-respect de l'équité islamique. Les riches corrompus ne veulent partager. À cette misère s'ajoute un mal être général. L'insécurité, le vol à main armée, la dépravation des mœurs et le sida sont vécus comme des calamités que seule la chari'a peut juguler »⁴⁴⁵. L'auteur continue en expliquant que selon ce nouveau leader « aucun bon musulman ne peut s'opposer à la loi qui permet de punir les actes immoraux tels que le banditisme, la prostitution ou l'alcoolisme »⁴⁴⁶. Face à cette initiative, la *Christian Association of Nigeria* et le Président Obasanjo estime que la Charia ne pourra pas

⁴⁴⁴ NOUHOU, Alhadji Bouba, *Islam et politique au Nigeria. Genèse et évolution de la chari'a*, Editions Karthala, Paris, 2005, p. 216.

⁴⁴⁵ NOUHOU, B., Opus cité, p. 216.

⁴⁴⁶ NOUHOU, B., Opus cité, p. 216.

s'imposer, « qu'elle s'effondrera d'elle-même »⁴⁴⁷. La suite des événements prouve le contraire, car sans refaire l'historique complet de la mise en place de la charia dans les douze Etats du Nord du Nigeria, force est de constater qu'elle se s'est pas « effondrée ». Dans les États qui ont adopté la charia, trois types de justice coexistent, le code pénal musulman, le code de l'Etat fédéral et celui de l'État-Nation.

Au niveau local, le commerce s'effectue souvent oralement, sous forme de troc, mais au niveau fédéral et international, l'écriture, que ce soit par la recherche locale, les médias, la télévision et le cinéma de Nollywood, avec le cinéma pentecôtiste, confèrent une force et une légitimité aux Chrétiens, tandis que les musulmans du Nord, aujourd'hui plus précaires, mais néanmoins soutenus par l'Arabie Saoudite et l'ancien régime du Colonel Quaddafi, « adoptent » des enfants des rues, pauvres, mendiants, dont les parents ne peuvent pas les nourrir faute de moyens financiers suffisants et les forment dans des *madrassa*, avec pour certains, une lecture rigoriste du Coran, « dite salafiste ». Certains sont entraînés dans des camps à la frontière du Niger voisin et ont recours à la violence physique.



Grande mosquée de Jos, septembre 2008, cliché M.G.

⁴⁴⁷ NOUHOU, B., Opus cité, p. 217.

Au Nigéria, la charia instaurée par les États au Nord, avec ses punitions corporelles en cas de transgression, charrie une forme de violence physique. Ce sont ces aspects en premier lieu qui permettent la « diabolisation » de l'Autre. « Est-ce qu'on peut accepter qu'on coupe la main d'un homme parce qu'il a volé un fruit ? » s'offusque le leader de la *Church Of Christ In Nigeria* (C.O.C.I.N.) à Jos. « C'est de la charia dont il est question. » Dans ces conditions, quand l'autre est diabolisé, devenant une personnification du Mal, l'anéantir n'a rien d'illégitime. Si comme l'explique François Laplantine, « l'identité contient une charge de violence qui dans certaines circonstances historiques peut virer à la guerre. Il y a quelque chose de redoutable dans le langage du moi ou du groupe qui s'estime à tort ou à raison agressé, qui se rétracte et est prêt à la vengeance »⁴⁴⁸, ici cependant, ce n'est pas en réalité l'« identité » de l'autre en tant qu'haoussa musulman qui est « diabolisé », mais les normes et pratiques sociales de la charia.

C'est dans cette perspective de la mise en place de l'Etat démocratique du Nigeria, depuis O. Obasanjo, en passant par Umaru Yar'Aduar et aujourd'hui Goodluck Jonathan que l'Islam progresse prenant différents visages, des confréries pacifiques à des mouvements dits fondamentalistes, comme *Boko Haram*, en Haoussa, « L'éducation occidentale est un péché ». Un pasteur moundang de l'Église Évangélique au Tchad en formation au JETs à Jos, présent à l'*Evangelical Divine Church* avec ses pairs tchadiens, explique qu'il se forme à Jos pour trouver des armes et outils théologiques pour parer à l'avancée de l'Islam dans son pays : « Nous pensons fermement à cette question au Tchad, car les Musulmans débattent pour légiférer et permettre la charia au Tchad » (Clément, Jos, octobre 2008). Cette avancée de la charia est selon lui devenue le défi prioritaire. La possibilité de son instauration au Tchad est aujourd'hui l'une des questions de société qui suscitent le plus de remous entre les partisans de l'application et les « sudistes » à majorité chrétienne et animiste. « Aujourd'hui, la charia va être appliquée au Tchad pour les Musulmans, mais d'une manière plus flexible » explique le secrétaire général de la Croix-Rouge, un musulman hadjeray originaire du massif du Guéra. « Nous prenons toujours en compte ce qui se passe au Nigéria ; s'ils appliquent le codé pénal coranique, ils le font de manière brutale, violente, sans compromis. Nous, les Musulmans modérés du Tchad nous souhaitons une moralisation de la nation, car les lois doivent être respectées, mais sans les châtiments corporels.

⁴⁴⁸ LAPLANTINE, F., op.cit., 1999, p. 51.

Comme nous le voyons à Maiduguri où nous avons de nombreux ressortissants. Nous adoptons donc ce code familial pour traiter de l'adultère etc... Mais seulement pour les musulmans » (A.T., Duala, 19.09.09).

B. Miroirs de l'altérité : le « Diable », faiblesse de la réduction imaginaire de la complexité du réel

« Qu'est-ce que l'homme fort ? (...) ce n'est pas nécessairement l'homme qui proclame sa force, ou qui témoigne inconsidérément de violence ; la violence peut même passer pour l'inverse de la force, le signe de la faiblesse »⁴⁴⁹.

Une des questions centrales que pose ce travail est de comprendre comment les discours prosélytes chrétiens à Léré, parfois chargés de violence symbolique, se transforment en violence physique. Si la violence est un « signe de faiblesse », pourquoi et par quels mécanismes s'exerce-t-elle plus particulièrement au Nord du Nigeria ? Il semble que l'invention du Diable chrétien ne soit pas étrangère à ce processus, où le latent devient manifeste, lors de la migration religieuse, la *ga pelle seri* moundang.

a) Du Diable « traditionnel » au Diable « musulman »

Au début du XXe siècle, pour les missionnaires chrétiens, il était communément admis que la religion majoritaire en Afrique de l'Ouest était l'Islam⁴⁵⁰. Si en Europe de l'Est les missionnaires se sont toujours positionnés face à un tiers en altérité, « le Soviétique » ou « le Communiste », l'Autre de l'entreprise missionnaire évangélique euro-américaine au Nigeria est bien entendu le « païen » - bien qu'il soit souvent en réalité monothéiste - mais aussi le « Musulman ». Cette relation varie d'une région à une autre, puisque qu'au Tchad les missionnaires de la *Sudan United Mission* et de l'Église Fraternelle Luthérienne auront surtout à faire avec la culture et la religion traditionnelle des autochtones, des Lakka à Koutou, des Sara à Moundou et Sahr et des Moundang à Léré. Aussi, il est absolument nécessaire d'adopter une démarche de « jurisprudence », et de prendre en compte les contextes spécifiques, les ressemblances, mais aussi les écarts, fruits des histoires partagées mais aussi différenciées. Tandis qu'au sud, les missionnaires de la *Church Missionary Society*, les Catholiques et leurs héritiers nigériens diabolisent volontiers la culture et la religion Yoruba et Ibo, les missionnaires de la

⁴⁴⁹ AUGÉ, M., Opus cité, 1975, p. 128.

⁴⁵⁰ JENSEN, M., Opus cité, 1997, p. 14.

S.U.M. au Nord du Nigeria auront tendance à se positionner face aux Haoussas et Peuls, les musulmans en présence, que l'administration britannique a finalement maintenus dans leurs pouvoirs. Ce sera aussi le cas de leurs coreligionnaires à Abéché, dans le Ouaddaï, mais en aucun cas celui de la branche canadienne de la S. U. M. au sud du Tchad chez les Lakka.

Jan H. Boer a analysé l'image de l'Afrique et du « Sudan » de Karl Kumm, le fondateur de la S.U.M. « Comme nombre de personnes de son époque, il voyait l'Afrique comme le « Continent Noir » qu'il fallait de manière paternaliste sauver grâce à la conquête coloniale et au travail de Dieu pour le bénéfice des populations en leur apportant les fruits de la civilisation occidentale et pas seulement le christianisme, dont le grand ennemi n'était pas le paganisme, mais l'Islam »⁴⁵¹. Pourquoi au Nigéria, les religions au Nord se confrontent-elles dans la violence « physique » ? L'accès aux sources de richesse, le droit inégal des Berom est bien sûr important, mais est-il le seul vecteur de tension ? Force est de constater que le cadre et la structure dans lesquels les religions se déploient sont, dans ce contexte précis, déterminants. La Constitution, avec cette forme de religion « englobante » où Dieu est « cité » et nommé, joue en effet un rôle pour la compétition interne à l'hégémonie religieuse entre Islam et Christianisme. Il est écrit : « We the people of the Federal Republic of Nigeria, having firmly and solemnly resolve, to live in unity and harmony as one indivisible and indissoluble sovereign nation *under God*, dedicated to the promotion of inter-African solidarity, world peace, international co-operation and understanding. And to provide for a Constitution for the purpose of promoting the good government and welfare of all persons in our country, on the principles of freedom, equality and justice, and for the purpose of consolidating the unity of our people. » (Chapter 1, General provisions, point 10.) Si la nation est « sous Dieu », pourtant « The Government of the Federation or of a State shall not adopt any religion as State Religion ». On voit qu'il existe une compétition possible pour que le Dieu de Jésus ou celui de Mahomet soit celui qui soit au « dessus » de la nation. Qu'en est-il pour les Moundang ?

Au Sud du Tchad, en 2007, la crainte de l'Islam n'est pas perceptible. Les Moundang luthériens et évangéliques ou encore les quelques pentecôtistes s'en prennent aux traditions

⁴⁵¹ BOER, J.H., Opus cité, 1979, p. 124.

locales, à la divination de *Ma-Seri* aux masques, aux cérémonies funéraires mais non aux Musulmans. Par contre, les discours radicaux sur « l'autre » de la part des Zaghawa et des Goranes, des BèRi et des Daza, des provinces du Nord du pays nous ont révélé une forme de rejet envers ceux qu'ils nomment les « sudistes », les « païens », c'est-à-dire les populations du Logone, du Moyen Chari et du Mayo-Kebbi, Sara, Lakka, N'Gambaye, Hadjeray, Moundang etc... « Ils adorent de faux dieux. » déclare un policier zaghawa en poste à Léré. Ce rejet à la fois culturel et religieux prend racine bien avant la colonisation, lorsque les sujets de l'empire du Ouaddaï descendaient au sud pour effectuer des razzias d'esclaves. Ils reprochent aux chrétiens leur « syncrétisme », selon leurs propres termes utilisés en Français, avec les religions locales.

Par contre, au sud, musulmans et chrétiens vivent le plus souvent en relativement bonne entente, alliant très souvent les différentes traditions religieuses, comme nous l'avons vu à Léré. Chez les Moundang, la cohabitation entre évangéliques, catholiques et musulmans au sein d'une même famille n'est pas rare. Le conflit le plus manifeste est celui qui oppose la tradition Moundang aux chrétiens et musulmans, comme nous l'avons vu précédemment. Cet immigré Moundang à Mubi, originaire de Léré, explique que le conflit tradition/modernité, associée aux monothéismes, se déplace au Nigéria. « Ici, ce n'est pas du tout comme à Léré, ce n'est pas avec la tradition que nous avons des problèmes, mais avec les musulmans. Ils ne veulent pas des chrétiens. Ils nous insultent. Ils veulent que tout le monde soit musulman » (David, veilleur de nuit à l'agence du NEPA, Mubi, 04.09.08). Il reproche aux Nigériens musulmans leur prosélytisme religieux, mais ne manque pas de replacer l'antagonisme religieux dans un contexte social et économique jugé difficile et producteur d'injustices socio-économiques. « Avant ici au Nigéria, ce n'était pas comme cela, mais maintenant, il y a vraiment trop d'inégalités » (David, veilleur de nuit à l'agence du NEPA, Mubi, 04.09.08).

b) De la religion moundang à la charia : un invariant structurel mobile du champ évangélique

« Le Diable, c'est un Esprit. Il existe et il est partout. Il peut prendre des formes différentes. À Léré, il s'incorpore dans les *Môzumri*... Ici, il y a les fétiches aussi, les gens qui travaillent, la sorcellerie. Mais l'Islam aussi, malheureusement est aussi habité par Satan », explique (Isaac, charpentier, Luthérien moundang, Numan, 16.09.08).

Il faut, à l'instar de Birgit Meyer s'interroger sur ce « glissement potentiel » qui permet à des « représentations du Mal de devenir des images maléfiques »⁴⁵². Pour Karl Kumm, l'Islam était le « Grand Satan » comme écrit en 1907. Pour les Chrétiens Moundang, les *čox-yijijĩ*, les « esprits des lieux » au village (*yang*) en brousse (*tchoké*) sont alors devenus des « Démons », les *zuri*, *myyu* et *mundere*, des masques des funérailles et de la circoncision, des « Diables ». Monseigneur Kårdal comme ils le disent, rangeait toutes les manifestations culturelles et religieuses moundang dans le champ satanique. Là, encore la continuité est visible depuis l'interaction avec le missionnaire pour la genèse de cette forme de « African Chistianity » terme repris par André Mary⁴⁵³, évoquant les historiens des religions anglo-saxons, tels que A. Hasting, T. Ranger, J.Y. Peel.

Cette réduction de l'autre à l'un des éléments négatifs de sa propre culture religieuse trouve une autre cible, ici au Nigeria, les Haoussas musulmans, qui, il faut le rappeler cohabitent de manière pacifique à Léré même puisqu'une petite colonie de Haoussa s'est installée à Fuli, l'ancien Léré. « Il nous faut aussi nous demander comment l'empressement des gens à penser et à fantasmer sur ces images transmises se relie à des expériences réelles de la douleur, du désespoir, de la souffrance et de menaces mortelles » demande aussi B. Meyer⁴⁵⁴. Si ces masques ou certains rites moundang sont diabolisés, c'est qu'ils comportent en eux, une certaine forme de violence incomprise par les étrangers missionnaires. Cette violence rituelle porte en elle fonction cathartique : les « esprits des lieux », nés d'un imaginaire local, sont censés « donner des maladies » aux femmes qui pénètrent dans des endroits sacrés et interdits, les masques chicotent les femmes et enfants non initiés et lors des rituels de passage à l'âge adulte, le *Djõnré*, « la circoncision », ils « mangent » les néophytes qui renaissent en brousse. Du côté féminin de la société, le *wõ sãnné*, le « rite des premières » règles est perçu lui aussi comme un supplice pour les femmes, bien qu'il comporte une dimension éducative, où les techniques de sexualité et de soins étaient transmises aux jeunes filles par des anciennes initiées. Des pratiques précises furent combattues par le Révérend Kårdal et les membres de l'Église Fraternelle et le rite féminin,

⁴⁵² MEYER, B., Opus cité, 2008, p. 8.

⁴⁵³ MARY, André, (ss dir.) « Christianismes du Sud à l'épreuve de l'Europe », *Archives de Sciences Sociales de Religions*, n°143, Editions EHESS, Paris, 2008, p. 12.

⁴⁵⁴ MARY, A., Opus cité, 2008.

comme nous l'avons vu dans le « premier champ d'intensité » à Léré. Dans ce second site, et autre « champ d'intensité », ce n'est plus la tradition qui prédomine face à un champ adverse, mais l'Islam. Au Nigeria, la charia instaurée dans seize des États du Nord, avec ses punitions corporelles en cas de transgression fait acte de la violence physique. Ce sont ces aspects en premier lieu qui permettent la diabolisation de l'Autre et permet à la figure du « Diable » de s'implanter dans les imaginaires, quitte à investir l'ensemble de la représentation chrétienne des moundang au Nigeria de la religion musulmane, dans un amalgame réducteur.

Cette violence discursive, symbolique et physique locale appartient à des logiques qui dépassent les enjeux proprement endogènes. « Est-ce un échec des États à respecter la norme wébérienne de la monopolisation de la violence ? »⁴⁵⁵, se demande A. Appadurai. Il semble que des flux et imaginaires religieux transcendent effectivement le cadre de la nation nigériane et de celle du Tchad. A. Appadurai prend le contre-pied de l'argument de Samuel Huntington sur le « choc des civilisations »⁴⁵⁶ dans le vaste processus de la globalisation, critiquant une vision par trop monolithique, entre christianisme capitaliste d'un côté et Islam intégriste. Les interprétations « indigènes » des acteurs locaux Moundang, pourtant adhérent à ce type de pensée à l'état sauvage⁴⁵⁷ ; ils relient cet événement, les affrontements locaux de Jos comme un schème appartenant à un vaste corpus mythique, le récit biblique, dont un autre schème est interprété comme un signe de la Révélation, le 11 septembre 2001, c'est-à-dire l'effondrement des *Twin Towers* à New-York aux États-Unis.

« Ces événements nous montrent que la fin est imminente, l'Apocalypse a commencé et elle continue. Le 11 septembre 2001 aux États-Unis, les attaques récurrentes contre nos chrétiens persécutés ici au Nigéria... Le combat Armageddon n'est plus très loin. » déclare Marcus, ce charpentier, Moundang membre de la L.C.C.N de Numan que nous retrouvons à Jos (Marcus, Numan, 12.12.08.)

⁴⁵⁵ APPADURAI, Arjun, *Géographie de la colère, La violence à l'âge de la globalisation*, Petite bibliothèque Payot, 2007, p. 65.

⁴⁵⁶ HUNTINGTON, S., Opus cité, 1996.

⁴⁵⁷ LEVI-STRAUSS, C., Op. Cit., 1962.

Toutefois, l'identité de l'autre, ce n'est en réalité pas l'Autre, dans son « essence » mais dans son existence sociale et politique qui peut rejaillir sur soi-même, faisant « se battre les montagnes. » En effet, l'importance du cadre de l'État-Nation nous renseigne sur la norme constitutive pour les sujets religieux en devenir. Au Tchad, la formule républicaine est sous le signe de la laïcité avec une injonction à la coupure, entre sphère privée et vie professionnelle, le religieux s'inscrivant dans le registre de la « vie privée », comme nous l'avons bien vu avec la réappropriation moundang de ce message du *Gôn*, « je suis le garant de la laïcité » et ce combat des dirigeants religieux évangéliques pour la laïcité comme « bouclier » aux guerres de religion. Au Nigéria, « Dieu » s'inscrit directement dans la constitution.

Cet affrontement local s'inscrit, comme tant d'autres, pour les pasteurs de la C.O.C.I.N., de la L.C.C.N. ou de l'E.Y.N. à Jos, Numan au sein même du schéma narratif biblique, interprétant ces guerres sociales, politiques et religieuses comme autant de signes du « combat final » (Apocalypse, 20, 7). Les attentats du 11 septembre, les réactions aux caricatures danoises de Mahomet à Kano en 2007, les heurts entre communautés religieuses au Nigeria en général trouvent ainsi leur place dans le grand scénario apocalyptique que prédisaient les livres de Job, de Daniel et de la Révélation. Le masque du Diable n'est pas accolé frontalement au visage musulman, mais les actes de la « Bête » sont assimilés à l'Islam. Il faut se rappeler que chez les Protestants, comme le souligne Jean-Paul Willaime, la Bible est la seule source de « vérité légitime »⁴⁵⁸. Par ailleurs, si les Moundang pasteurs, étudiants, immigrés reconnaissent l'importance du contexte matériel, social et politique créateur d'inégalités, ces conditions ne sont qu'une partie de la matrice religieuse qu'ils gardent en mémoire : celle du Jihad d'Ousmane Dan Fodio. Le territoire, selon eux, reste un socle d'accueil, à laquelle doivent se greffer les populations et les idéologies religieuses concurrentes. Leur évangélisme, après les sorts et les flèches lancées lors des batailles à Léré contre les Peuls, fait figure de bouclier moral et idéologique, plus puissant que l'invocation des Ancêtres, car reliant la cellule ethnique à d'autres nations. On peut se demander à juste titre si la faiblesse du christianisme ne consiste pas justement en cette invention du Diable, véritable arme prosélyte qui donnerait sa propre part maudite aux autres religions.

⁴⁵⁸ WILLAIME, Jean-Paul, *La précarité protestante. Sociologie du protestantisme contemporain*, Genève, Labor et Fides, 1992.

De la royauté sacrée à la pluralité religieuse chez les Moundang, du Tchad au Nigéria

Stratégies locales, connexions transnationales

Maud Gauquelin

C) L' « auto-défense » chrétienne



Enfant jouant au football devant le collège Sardauna incendié, Jos, décembre 2008.

a) Retour de la « Loi du Talion »

« Au Tchad, franchement, ce n'est pas comme cela, on vit bien avec les Musulmans. Nous les « Sudistes » on a des problèmes avec les Zaghawa, mais c'est plus politique. Ici, c'est très différent. Les musulmans veulent absolument nous convertir. Il faut se défendre ! », s'exclame ce jeune étudiant moundang à Jos. À Numan, un garagiste témoigne. « Notre relation aux musulmans est très différente au Nigéria. Ici, ils souhaitent absolument nous convertir, avec un prosélytisme parfois très violent. Et puis, il y a la menace de la charia au Nord... On pense qu'elle gagne du terrain. Cela n'a rien à voir avec l'Islam à Léré, même si nous ne sommes pas très loin » (idem). Pourquoi cette attitude change-t-elle d'un contexte à un autre ? D'une part, le cadre constitutionnel est différent ; les sujets doivent se positionner face à un cadre normé particulier, la constitution impliquant que Dieu soit à l'instar de celle des Etats Unis d'Amérique qui ont influencé la construction de l'Etat-Nation nigérian. Au Tchad, l'Etat laïque ne permet pas à ce

qu'une religion prenne le dessus sur pouvoir, religion et politique étant séparés dans la constitution.

Par ailleurs, ces paroles reflètent les publications que l'on peut acheter au *Theological College in Northern Nigeria* (T. C. N. N.), le centre de formation théologique de la TEKAN, l'héritière de la S. U. M., qui alimente la consommation chrétienne évangélique locale : elle traite de la gestion de la violence et du « droit à l'autodéfense pour les chrétiens ». Si nous avons pu voir la violence symbolique et les réponses physiques de la religion moundang dans le contexte villageois avec l'exemple des masques et les peuls dans les années 60, le recours à la violence physique et à un discours qui se radicalise s'articule en contexte nigérian à une relation différenciée au musulman. C'est ce qui nous montre bien que la faiblesse puisse parfois utiliser la force comme le souligne bien Marc Augé, cité plus haut.

b) *Boko Haram* ou la faiblesse du désespoir

Faiblesses donc, mais lesquelles ? En premier lieu, ces conflits semblent faire preuve du déclin ou de la faillite fluctuante de l'Etat-Nation. « ... les affrontements politico-religieux dans les États du Nord et du Plateau tout comme les violences électorales témoignent a priori du déclin du contrôle territorial par l'Etat fédéral, d'une compétition croissante entre des ordres juridiques concurrentiels (loi islamique / loi fédérale), de la privatisation non légale des fonctions policières de l'État par des groupes d'autodéfense... »⁴⁵⁹. Il est difficile de définir une cause unique à la percée actuelle de Boko Haram et au mouvement dissident de Ansaru. *Boko Haram* ou la *Jamà'at abl al-sunna li'l-da'wa wa'l-jihad*, l'« Association des gens de la Sunna pour le prosélytisme et la lutte armée », qui comme l'écrivent Marc-Antoine Pérouse de Montclos ainsi qu'Adam Hizagi n'est pas soutenu par tous les musulmans du pays, puisque non seulement, il s'oppose aux non-musulmans, aux chrétiens et aux laïcs ainsi qu'aux autres confessions musulmanes.⁴⁶⁰

⁴⁵⁹ FOURCHARD, Laurent et SOARES, Benjamin, *Le Nigeria sous Obasanjo. Violences et démocratie*, in *Politique africaine*, n°106, juin 2007, p. 5.

⁴⁶⁰ HIGAZI, Adam, « Les origines et la transformation de l'insurrection de Boko Haram dans le Nord du Nigeria », p. 137-163, in *Crises et chuchotements au Sabel* (ss. la Coord. de Vincent Bonnacase et Julien Brachet), *Politique africaine*, n°130, juin 2013.



Station d'essence brûlée, Jos, décembre 2008.

Lorsqu'on évoque la question des « milices » armées du christianisme sur l'État du Plateau, et dans la commune de Jos, les bouches se ferment, les paupières se baissent. Toutefois, certains, par volonté de témoigner, se confient et un jeune Moundang de l'*Evangelical Divine Church*, parce que nous pouvons parler en Français, explique que la *Church of Christ of Christ in Nigeria* emploie une « police », tout comme, il le fera remarquer, les catholiques font la police à Léré, avec leur « police du Christ » (*Soje Kristu*) qui chicotte les enfants lors de la messe dominicale, lorsque ceux-ci ne sont pas assez « disciplinés » et silencieux. Ces groupes d'auto-défense ne sont pas une particularité du Nord, ils existent partout dans le pays, mais ici, la contradiction avec l'esprit chrétien devient manifeste. Aussi, c'est dans ce contexte qu'il faut comprendre les « explosions » de violence qui prennent une teinte religieuse. Le mouvement de *Boko Haram* (« L'éducation occidentale est un péché » en langue haoussa) a commencé à se désigner comme tel à partir de juillet 2009, lors d'affrontements entre jeunes et police fédérale à Maiduguri dans l'État du Bornou, au nord-est du pays, avec des jeunes qui se revendiquent « Talibans ». En 2010, en 2011 et avec l'explosion d'une bombe au siège de l'ONU à Abuja le 26 août 2011 et à Damaturu le 4 novembre 2011, elle constitue bien un mouvement endogène à l'État Fédéral nigérian qui ne répond pas à leurs attentes en matière d'éducation, d'emploi, de prise en charge sanitaire et de légitimité politique. Le religieux reste la réponse, lorsque la faillite d'un État régalien est flagrante. S'en prenant à des symboles forts comme les postes de police, les églises, le siège de l'ONU, Boko Haram vise essentiellement des points qui appartiennent à la matrice occidentale, perçue comme *a sin*, un péché. Cette « cellule », à la fois secrète et close, mobilise aussi, chez les Chrétiens une

charge de violence vengeresse, considérée localement comme une « résistance » et un droit à la « justice », mobilisant les versets les plus « inquisiteurs » qui peuvent s'apparenter à un appel à de véritables croisades (Psaumes du Roi David et de ses ennemis...), et les détourner du message de paix des Evangiles.

c) 419 Christians ?



Sardanda's College entièrement calciné, Jos, décembre 2008

Au Nigéria, un article de la constitution évoque la corruption : l'article 419. Un individu 419 est un être « corrompu », c'est-à-dire qui fait circuler l'argent de manière frauduleuse, illégale et « cachée ». Ici, peut-on parler de « corruption du christianisme au sens de détournement du sens premier et de transgression des valeurs, dans un acte où les pratiques réelles et les valeurs affichées sont totalement asymétriques ? Ces « Chrétiens » qui, durant deux jours de cette « bloody end of november 2008 », allèrent mettre le feu aux madrassas, les écoles coraniques, sont-ils « Chrétiens » au sens théologique et symbolique du terme ? Si René Girard parle de la capacité rédemptrice du message christique qui déconstruit le mécanisme de la violence dans les rituels et conflits humains⁴⁶¹, et tente de démontrer comment la figure de Jésus réussit à dévoiler la « violence collective », il semble oublier la violence du prosélytisme (et aussi celle de la prophétie apocalyptique) du christianisme : « Les masques, ce sont des Diables, la tradition

⁴⁶¹ GIRARD, R., Opus cité, 1999.

Moundang, c'est le domaine, du Diable... Satan, nous le piétinons !!! », s'exclame le pasteur pentecôtiste de la *Communauté Missionnaire Chrétienne Internationale* à Léré. La violence « légitimée » par la Bible pour asseoir son expansion et son influence chez les autres traditions religieuses semble donc utiliser le pont cognitif de la représentation du Diable comme un socle sur lequel s'articulent les discours.

Ici, les Évangéliques moundang et berom et les Musulmans haoussa – qui, il faut le rappeler n'ont pas le droit aux terres du Plateau - n'ont pas de « médiateurs et d'institutions tiers » qui permettent un dialogue, une conversion de la violence en discours par des institutions en dehors des deux « camps ». Ils sont pris dès lors dans le processus de la vengeance : « ... Comprendre le désir de vengeance, c'est comprendre que, chez celui qui est submergé par cette lame de fond, appel à la justice et pulsion de destruction, raison et passion se mêlent au point de ne plus faire qu'un. (...) Le désir de vengeance nous paraît souvent être un désir de réparation, et le désir de réparation une quête de justice par elle-même, court-circuitant ainsi les vertus apaisantes d'un pouvoir institué qui s'imposerait aux deux adversaires »⁴⁶². Telle une spirale, le processus semble se nourrir de lui-même.

Les Chrétiens, baissant les bras face à l'État Fédéral si longtemps « absent et corrompu » à leurs yeux, dans un mouvement holiste, incorporent dans le christianisme la charge de justice qui incombe aux prérogatives d'un État-Nation, d'une République « démocratique ». Ils imitent, avec d'autres principes et outils, en miroir, la réponse musulmane à la corruption, la charia, charriant avec elle des principes de réaction, demandés par les sujets à un niveau politique premier en vue d'une certaine restauration ou de la création d'un Etat de droit. « Traditionnellement, dans le Nord du Nigeria, l'opposition ne cherche pas le renversement, par la révolution, du gouvernement au pouvoir, mais plutôt la restauration de pratiques et de valeurs de base, pour le bien de la communauté dans son ensemble »⁴⁶³. Paradoxe de ces violences, elles en appellent en réalité à la justice et à la paix.

⁴⁶² FLAHAULT, François « J'anéantis ceux qui me haïssent » in *La Vengeance : le face à face victime/agresseur*, VERDIER, Raymond, éd., *Collection Autrement*, Paris, 2004. p. 43-46.

⁴⁶³ FOURCHARD et SOARES, Opus cité, 2007, p. 146.

d) De l'esprit de « responsabilité » chez les Moundang

Les Moundang du Plateau estiment qu'il est impératif de se défendre et de « résister ». Comment un individu agressé, menacé sans cesse, pourrait-il devenir un sujet pleinement conscient de sa responsabilité ? Même si les chrétiens, qui sont apparentés au pouvoir, sont perçus comme corrompus par nombre de musulmans au Nord de l'*All Nigeria People Party* (A.N.P.P.), ils demeurent anciennement « animistes » et gardent les séquelles des anciennes razzias et tentatives d'Islamisation des diverses formes qu'a prise, au cours des siècles et des changements structuraux et politiques de la région, le Djihad. « Pour que la notion de volonté réorganise toute l'architecture du moi, il faudrait que se creuse la notion de sujet, de subjectum au sens de sous-jacent, qui permet à l'individu de se découvrir comme l'origine véritable de ses actes. De cette entreprise qui demande en quelque sorte que le polythéisme de l'intimité soit aboli, le judéo-christianisme a été en Occident, le principal vecteur »⁴⁶⁴. La notion de « responsabilité individuelle » qui fut au centre de la réflexion existentialiste de Soren Kierkegaard et d'autres n'a pas prise chez ces « nouveaux » chrétiens. « Dire que c'est nous les coupables, c'est faux. Dans cette histoire, c'est le Djihad qui continue, toujours. Depuis que nous avons résisté à Léré, cela continue encore à Jos et ailleurs », déclare G. jeune Moundang étudiant de l'université de Zaria, originaire de Léré, luthérien et fréquentant les Eglises de la S.U.M. Cette notion propre à la modernité judéo-chrétienne en Occident peut-elle se déployer chez les Moundang, pour qui chaque malheur vient d'un acteur alter-non-ego au sein d'une matrice holiste où chacun est connecté à l'autre ? La question reste en suspens.

⁴⁶⁴ COURTOIS, Gérard, « L'involontaire dans les coutumes subshariennes », in *La vengeance, R La Vengeance : le face à face victime/agresseur*, VERDIER, Raymond, éd., *Collection Autrement*, Paris, 2004. p. 129.



Après les affrontements, la vie continue, Jos, 24 décembre 2008, cliché M.G.

e) Retour du Diable

Un jeune étudiant estime, quant-à-lui, que ces événements relèvent du « Diable », qui s'abrite derrière les religions révélées, mais reste « présent » dans le fond animiste de cette région. « Ces gens sont peut-être musulmans ou chrétiens. Mais pas encore suffisamment pour avoir totalement chassé de leurs pratiques l'animisme. And animism is connected with the communication with spirits. Those spirits are evil » (Moses, étudiant Yoruba pentecôtiste, Lagos, 31.12.08). Ce point de vue évoque l'interprétation d'Olusegun Adekoya, historien chrétien des religions. Il estime que la « religion traditionnelle africaine » est en recrudescence et que c'est elle qui mène à ces crises : « There is no doubt that there is a revival of African Traditional Religion. The low percentage of followers of ATR usually portrayed today is not a true reflection of reality. As I have travelled to some African countries, I have discovered to my dismay that underlying both Muslim and Christian religious profession is a value system deeply entrenched in ATR. A recent and familiar case in point is the Plateau State crisis which saw so many professing Christians and Muslims reverting to diabolical means steeped in ATR »⁴⁶⁵. L'auteur, historien de

⁴⁶⁵ ADEKOYA, Olusegun, *Churches in fellowship, The story of TEKAN*, Edited by Mark HOPKINS and Musa GAIYA, Africa Christians Textbooks, Baraka Press, Kaduna, 2005, p. 8.

la *TEKAN*, la fédération protestante nigériane issue de la *Sudan United Mission*, ne démonte pas les mécanismes sociologiques de cette représentation diabolique de ce qu'il nomme de manière générale l'ATR, l'*African Traditional Religion*. Selon lui, et c'est encore un autre point de vue, le Diable de situe des deux côtés, musulman et chrétien. Ces populations du Plateau n'ont pas abandonné leur religion et les conflits ne sont pas le fait de deux modèles idéologiques et religieux en vive concurrence sur un même territoire. Pour lui, ils révèlent la présence persistante du paganisme ou de l'animisme africain relié au domaine du diable. Cet auteur yoruba et protestant renvoie donc la violence non pas au prosélytisme des deux monothéismes, mais à la présence supposée des religions locales, «paganismes» considérés en tant que tels, toujours connectées avec le démon, religions traditionnelles qui pourtant n'ont rien de prosélytes.

En conclusion, pour les musulmans, les chrétiens sont responsables. Ils ont pris possession de terres et ne les partagent pas avec les «allochtones». Pour les Chrétiens, les musulmans veulent prendre le pouvoir politique et convertir les «disciples du Christ» et à terme imposer la charia. Pour les yorubas chrétiens du Sud, c'est la religion traditionnelle qui est responsable de ces crises. «C'est un fait, qui a été souligné, je crois à peu près par tous les ethnographes et par tous les sociologues, que les préjugés raciaux n'ont pas toujours existé, à l'inverse des préjugés culturels et religieux, qui au contraire, se sont toujours manifestés»⁴⁶⁶. Nul n'envisage le problème comme le résultat d'un processus historique marqué par le conflit religieux, prenant divers masques, politiques, idéologiques, mobilisant des «raisons» parfois sociales (injustice face à l'accès à la terre), sociales, instauration de la charia ou proprement «magico-religieuses» avec la représentation du «Diable» et des esprits des *African Traditional Religions*, ces «forces» contenues dans la religion locale. Toujours est-il que de renvoyer le Diable à l'autre, musulman ou animiste participe d'une alimentation encore religieuse du conflit. Ce que nous pouvons surtout tirer de cette situation, c'est que la source de ces conflits relève du «préjugé», c'est-à-dire de l'ignorance de la culture de l'autre qu'elle soit chrétienne, musulmane ou «animiste». Qu'il prenne la coloration ethnique, culturelle, religieuse, «le racisme recherche toujours la justification de la séparation, de la ségrégation et de l'exploitation»⁴⁶⁷. S'agit-il de racisme? Oui, mêlé à des

⁴⁶⁶ BASTIDE, R., 1997, p. 22

⁴⁶⁷ BASTIDE, R., 1997, p. 23.

modèles d'interprétation essentialistes, renvoyant à une « essence » plus qu'à l'« existence » et aux actes, comme cette vision de commerce animiste persistant avec le Diable.

Quel est le ressort principal de ces racismes entrecroisés ? Il semble qu'au Nigéria, le principal ressort soit celui de la « phobie », plus précisément de la xénophobie, de la peur de l'autre et de son altérité. Contrairement à des guerres civiles où les *juju* sont utilisés comme autant d'« armes mystiques », comme dans le cas du Liberia décrit par Stephen Ellis, la situation dans la *Middle Belt* ne relève pas de cette « anarchie »⁴⁶⁸ où la dimension religieuse provoque la destruction d'un État et révèle les consciences locales, encore liées fortement aux pratiques magiques. Elle est le fruit d'années de cohabitation où la différence ethnique, culturelle et religieuse, richesse plus qu'obstacle se voit réduite et détruite par la force des préjugés. « Le préjugé apparaît comme un acte de défense d'un groupe dominant contre le groupe dominé ou de justification d'une exploitation »⁴⁶⁹. Dans le cas présent, le préjugé n'est pas seulement un acte de défense d'un groupe *dominant*, il est un mécanisme de défense relevant de la peur qu'inspire, depuis des siècles, l'autre population. L'Etat fédéral, ancien Etat colonial a réuni des populations divisées. La traite esclavagiste intra-africaine, entre haoussa et yoruba, entre yoruba et yoruba, entre populations de la côte du Golfe de Guinée et Occidentaux, le Djihad entre haoussa et population du « sud », la guerre du Biafra de 1964 à 1967, la dictature de Sani Abacha de 1993 à 1998, a laissé dans *toutes* les consciences nigérianes contemporaines un sentiment et des conduites mêlant déni de la violence (« We are the most happiest people in the World », tel est le slogan que nous pouvons lire à l'aéroport de Lagos), peur et ressentiment. Au Nigéria, nous nous permettrons cette fois de « généraliser », s'il existe un invariant structurel qui évolue d'une région à une autre, c'est celui de la peur, d'un comportement net de défiance vis-à-vis d'autrui, toujours potentiellement « ennemi ». Dans ce contexte, la religion instrumentalise - tout autant qu'elle est un instrument - les hommes et leurs manières d'être au monde. Et le préjugé, fondé sur des faits réels qu'il alimente sans cesse, appartient à tous, tout autant qu'à chacun. Quel soutien religieux est alors mobilisé qui puisse être source de résilience face aux multiples dangers ?

⁴⁶⁸ ELLIS, Stephen, *The Mask of Anarchy : The Destruction of Liberia and the Religious Dimensions of An African Civil War*, New-York University Press, 1999.

⁴⁶⁹ BASTIDE, R., 1997, p. 23-24.

f) Le mythe performatif de la Bible

Le support commun, transnational par excellence est la Bible. Au même titre que le mythe de fondation de la société moundang, le mythe de Damba, la Bible est comprise comme un énoncé mythologique constitué de 66 livres articulés les uns aux autres, et proposant une certaine « philosophie », une manière d'être et d'envisager le monde, *a way of life*, comme disent les Américains. Base discursive d'une idéologie religieuse véhiculant des valeurs et des normes fort différentes du mythe oral de Damba, la Bible appartient au langage oral et écrit : « le mythe fait partie intégrante de la langue ; c'est par la parole qu'on le connaît, il relève du discours »⁴⁷⁰. Mais si ce discours fait partie de la langue importée par les missionnaires, il dépasse la langue et se situe dans une autre dimension de la communication : « Si nous voulons rendre compte des caractères spécifiques de la pensée mythique, nous devons donc établir que le mythe est simultanément dans le langage, et au-delà ». Quel est cet « au-delà pour le fondateur du structuralisme ? Ce n'est pas un paradis ou un endroit céleste⁴⁷¹. Le mythe pour Claude Lévi-Strauss se situe dans le symbole. Dans le premier volume *d'Anthropologie structurale* paru en 1958, C. Lévi-Strauss, écrit : « ... la valeur intrinsèque attribuée au mythe provient de ce que les événements, censés se dérouler à un moment du temps, forment aussi une structure permanente », tout en semblant avoir ses limites⁴⁷².

Cette « structure permanente et mobile » « se rapporte simultanément au passé, au présent et au futur ». ⁴⁷³ Les éléments de ce corpus littéraire religieux, même anciens, peuvent être intégrés dans la structure actuelle de la société dans laquelle le « mythe » est aussi capable produire du « rite ». Les rituels mus par les éléments mythiques de la Bible sont importés par les missionnaires et réappropriés par les « autochtones ». Ils forment une base qui alimente les imaginaires et les actions, prescrit et interdit des conduites sociales, dans le présent et aussi pour le futur, modifiant

⁴⁷⁰ LEVI-STRAUSS, Claude, *Anthropologie structurale I*, Paris, Plon, 1958, Lévi-Strauss, p. 238

⁴⁷¹ LEVI-STRAUSS, C., Opus cité, 1958, p. 239

⁴⁷² LEVI-STRAUSS, C., Opus cité, p. 239.

⁴⁷³ LEVI-STRAUSS, C., Op. cité, 1958, p. 239.

les habitudes locales. « Cette double structure, à la fois historique et anhistorique, explique que le mythe puisse simultanément relever du domaine de la parole (et être analysé en tant que tel) et de celui de la langue (dans laquelle il est formulé) tout en offrant, à un troisième niveau, le même caractère d'objet absolu »⁴⁷⁴. Si Franz Boas constate que « les univers mythologiques sont destinés à être pulvérisés à peine formés, pour que de nouveaux univers naissent de leur débris » (Boas, 1898 : 18) cité par Lévi-Strauss⁴⁷⁵, la Bible, au contraire, possède une capacité de résistance et d'adaptation au temps et au contexte, résistance qu'égal le Coran. Ceci s'explique, entre autres raisons par un discours universaliste se greffant sur chaque contexte, ici au Tchad et au Nigeria, permettant aujourd'hui encore, de demeurer le livre le plus lu (et vendu) du monde, même après 2000 ans.

D. « Barbars, savages, bushmen » : fracture intra-nigériane et préjugés partagés

Dans le cas des affrontements et des « massacres » de masse, puisqu'il faut bien nommer les faits, ce délitement de la « Raison » est justement ce qui déclenche les actes. Nous tendons à vouloir comprendre l'incompréhensible, le confus, l'acte « barbare » comme le qualifient les Yoruba au Sud du Nigeria pour qui ces événements relèvent de la plus « pure sauvagerie » (Mme Oshulobi, Professeur de français à l'Université d'Ibadan, Ibadan, 30.12.2008), ou bien de l'ignorance profonde de « Bushmen », « d'hommes de la brousse » (M. Adékunlé, Professeur de Géographie, University of Ibadan, Ibadan, 31.12.2008). Le discours de ces « intellectuels » sudistes, tous les deux *Born Again* pentecôtistes appartenant à la *Redeemed Christian Church of God in Nigeria*, sur « les faits du Nord » montre toute la complexité d'un pays où les registres d'interprétation des faits se chevauchent sans cesse. Par ailleurs, un autre point de vue, musulman, cette fois, réaffirme que la violence ne provient pas des idéologies monothéistes : « L'islam signifie en Arabe *Salam*, la « paix », déclare une professeure de Technologie à l'Université de Maiduguri » (Mme Balewa, musulmane, Bauchi, 30.11.2008) Cette interprétation est contredite par d'autres musulmans qui estiment que le terme « Islam » signifie « Vérité » ou

⁴⁷⁴ LEVI-STRAUSS, C., Op. cité, 1958, p. 240.

⁴⁷⁵ LEVI-STRAUSS, C., Op. cité, 1958, p. 234.

« soumission » à Dieu. Toutefois, le témoignage de cette musulmane érudite reste essentiel pour comprendre les antagonismes au sein la communauté. « Ces gens sont des sauvages qui n'ont strictement rien compris », estime Mme Balewa. Elle considère néanmoins que les Chrétiens ne doivent pas répondre à la violence de ces gens qu'elle qualifie de « bushmen » et que les chrétiens du Plateau, sont eux-aussi des « Bushmen ».

E. Du côté des musulmans : un ou des islams nigériens ?

Si leur relation au « modernisme » qu'ils joignent volontiers au christianisme d'influence américaine est souvent très critique, associant la main mise des Etats-Unis comme un facteur de corruption, comment est perçue l'ancien *Jihad* d'Ousmane Dan Fodio ? « It is with deep love, pride, and considerable nostalgia that Nigerian Muslims look upon the early 19th-century « jihadist movement » that led to the revivalist empire of Shehu Usman Dan Fodio »⁴⁷⁶. Cette affirmation de l'historien Jan H. Boer est-elle concordante avec le ressenti exprimé des Nigériens musulmans rencontrés sur le terrain ?

a) Modernité du Jihad

« Le Jihad a été une belle chose, personne ne peut le nier, aucun musulman ne vous dira le contraire. », explique Yusuf, haoussa, étudiant de l'Université Amadu bello à Zaria (Zaria, Etat de Kaduna, sous la charia, juillet 2007). Cette déclaration sans ambiguïté va-t-elle de pair avec un « anti-américanisme local » au Nord du Nigeria ? Est-elle partagée par tous ? « Nous sommes de jeunes musulmans qui estimons que le pays est trop corrompu, à la solde des Etats-Unis, des chrétiens et d'élites qui gardent l'argent pour eux. C'est pour cela que la charia et un islam strict doit être instauré, il faut remettre de l'ordre face à tant d'iniquité sociale. » Cet étudiant de l'université de Jos (Etat du Plateau, seul à ne pas être soumis à la loi coranique pour les Musulmans), voit dans la charia une réponse politique face à la défection d'un Etat-Nation « injuste ». Pour lui, il ne s'agit pas d'un Jihad, mais d'une réponse aux inégalités sociales. Aussi, la nuance face aux musulmans doit vraiment être mise en avant. Nous avons vu que l'Islam au Nord du Nigéria, comme ailleurs en Afrique est multiple. Le soufisme avec des confréries comme la Tiyyaniyya et Quadriyana voit à l'intérieur de ses rangs des évolutions qui sont toujours liées à la conjoncture du pays. Si certains, comme *Boko Haram* revendiquent la charia pour l'ensemble de la

⁴⁷⁶ BOER, Jan H., *Nigeria's decades of Blood, 1980-2002*, Jos, Prints-Biz-MoreBooks Productions, 2004, p.18.

nation, ce n'est pas le cas, loin s'en faut, de la plupart des musulmans qui savent pertinemment que les ressources du pays sont au sud. Nombre d'entre-eux, commerçants, n'ont aucun intérêt à ce que le pays soit divisé, étant donné qu'il constitue un marché considérable.

b) Lecture du Coran « à la lettre »

« Les nouveaux types d'organisation politique cellulaire (représentés par Al-Quaïda), l'appui croissant sur une violence guerrière asymétrique contre des populations civiles, la multiplication des attentats suicide et, plus récemment, des décapitations filmées (de participants plus ou moins impliqués dans des scènes de combat violent) obligent à poser une nouvelle série de questions. Celles-ci portent sur les origines de la fureur globale contre les forces du marché, sur la nature particulière du nouvel anti-américanisme qui a surgi un peu partout dans le monde, et sur le curieux retour du corps du patriote, du martyr et de la victime sacrificielle dans les espaces de la violence de masse »⁴⁷⁷. Dans le cas nigérian, le constat d'Arjun Appadurai sur les « organisations politiques cellulaires » est à nuancer. Ayant mené des enquêtes auprès des chrétiens, nous sommes aussi allée rencontrer des musulmans haoussa, comme dit plus haut, mais aussi Moundang. Nombre d'entre eux considèrent que ces organismes ne sont absolument pas « musulmans ». « L'Islam est une religion qui prône la paix » (Abubakar, Numan, octobre 2008). Toutefois, un compagnon de route, étudiant nigérian, rencontré entre Jos et Numan, estime que les valeurs chrétiennes ne correspondant pas à leur idéal de société, la charia est nécessaire pour « combattre la corruption des élites » (Adama rentrant du Ghana, septembre 2008). Il explique : « Les Américains, nous n'avons rien contre eux, mais il n'y a que l'argent qui compte. Et voyez ce qu'ils importent dans le Sud du pays, et même au Nord, la pornographie, la femme libre-là. Je suis étudiant en 2e année en *Business Administration Master Degree*, je veux quatre femmes et je veux que la charia soit en règle. Je suis taliban dans un sens, en fait... Pas contre les Etats-Unis, mais pour l'ordre... Car à chaque fois que je voyage et que je rentre au Nigeria, j'ai honte de mon pays. Trop de violence, trop d'injustices et corruption... Il faut réformer... Et cette réforme passe par l'instauration de la loi coranique, à la lettre » (Abubakar, Numan, octobre 2008). « À la lettre », c'est-à-dire sans interprétation. Suivre le Coran selon une lecture littérale, non pas dans « son esprit », avec une adaptation au contexte « moderne ». Pour lui, c'est le Coran qui est « Moderne » et il ne perçoit pas de différence entre une vision holiste de l'Islam, dans le monde contemporain,

⁴⁷⁷ APPADURAI, A, Opus cité, 2009, p. 28.

car selon sa représentation, ceux qui sont athées appartiennent aussi au champ holiste du Coran : s'ils quittent l'Islam et ne croient plus en Dieu, ils deviennent « coupables d'apostasie », et en un sens gardent un rôle dans le « religioscape » musulman. Malgré des époques différentes, Adama se place dans la continuité de la « Guerre Sainte », le Jihad d'Ousmane Dan Fodio au début du XIXe siècle. Une autre jeune étudiante musulmane montre toute la complexité de la question de la charia : « Les Occidentaux se font de fausses idées. La charia a de très bons côtés... Ne trouvez-vous pas que vous êtes plus en sécurité en terre d'Islam chez nous, ici, à Maiduguri qu'à Lagos ou Ibadan ? Voyez-vous des vols, des tueurs, des kidnappings ? – Moins, mais ils existent... – Ceux qui en sont victimes vous diront que ce sont toujours des Sudistes, Yoruba ou Igbo qui montent au Nord et organisent des braquages... Mais pas des Haoussa. La charia évite les débordements, inspire la sécurité » (Yasmina, Maiduguri, novembre 2008).

Il faut noter que cette mouvance « intégriste », car elle prône une adaptation « intègre » au message écrit ressemble par certains aspects au pentecôtisme de jeunes nigériens et tchadiens et Moundang qui s'opposent aux « déviations » effectuées par leurs aînés vis-à-vis des Livres Saints que sont la Bible et le Coran.

Nous avons vu la violence qui a opposé et oppose aujourd'hui Musulmans et Chrétiens au Nigéria. Après les affrontements qui ont eu lieu à la fin du mois de novembre 2008, la plupart des Tchadiens de Jos ont quitté les lieux et sont repartis au pays. Nous avons su par certains que, « fuyant » la guerre au pays. Les étudiants moundang sont retournés à Léré et ont dû abandonner leurs études. A l'heure actuelle, nous ignorons s'ils sont revenus, mais étant donné que la situation au Nord du Nigéria, et même dans certaines parties du sud, avec la hausse du pétrole et les actions de plus en plus violentes de *Boko Haram* et sa branche dissidente *Ansaru*, s'est dégradée, il nous semble peu probable qu'ils aient retenté l'aventure « Objectif English » à travers les universités et les réseaux évangéliques de la *Sudan United Mission*.

Afin de ne pas terminer sur une note qui montrerait que seul le religieux préside aux faits sociaux et économiques, nous terminerons sur un chapitre montrant que la « laïcité » existe elle aussi au Nigeria, dans la communauté tchadienne. Grâce à la fête de l'Indépendance, une partie de la construction nationale est visible : à Maiduguri, sous l'autorité du Consul du Tchad au Nigéria, Victor Chounadang, moundang originaire de Torrock.

De la royauté sacrée à la pluralité religieuse chez les Moundang, du Tchad au Nigéria

Stratégies locales, connexions transnationales

Maud Gauquelin

F. La laïcité comme mode de construction national en exil : une cérémonie trans-ethnique et inter-religieuse de l'Indépendance de la nation tchadienne : retour vers la « paix »



Les Tchadiens se lèvent et chantent au son de l'Hymne national.

Maiduguri, le 11 août 2008, lors de la fête de l'Indépendance du Tchad.

Les faits et les analyses précédentes montrent qu'au Nigéria, des conflits sociaux prennent des colorations religieuses nettes, distinctes, ancrées dans des représentations spécifiques. Toutefois, tout est-il toujours « religieux » en Afrique sub-saharienne ? Le « retour du religieux », ce que prédisait André Malraux ou encore ce qu'écrit Samuel Huntington dans son ouvrage le « choc des civilisations », ne sont-ils pas des paradigmes qui ont tendance à occulter une autre réalité, celle de l'Afrique, non pas athée, mais plurielle et laissant de la place à la laïcité ?

Par ailleurs, si de nombreux anthropologues considèrent que nous sommes dans une ère de flux⁴⁷⁸ et de réseaux, il est devenu un poncif de dire que des logiques de fermeture, de repli ou de cloison subsistent. Ce qu'ils nous font comprendre, c'est précisément comment ces mécanismes agissent. Car, en réalité, certaines logiques « ethniques », semblant aller vers le passé sont en réalité tournées vers l'avenir. En effet, quand les Moundang se reforment en association, empruntant des principes d'action tel que le mode associatif français hérités de leur colonisateurs, c'est pour mieux tenir, exister et évoluer. Cela peut sembler paradoxal, cela ne l'est qu'en apparence. Ce relatif « retour à la tradition » est une manière de se positionner dans le nouveau champ ouvert de la « globalisation » culturelle. Cette fermeture est donc une ouverture vers l'avenir mais aussi vers les autres. Plus ils sont *Moundang*, plus ils existent aussi en opposition et en relation avec les autres populations et les autres nations, acquérant un pouvoir social et un prestige lié au capital symbolique à travers le « religieux » transformé en patrimoine culturel.

a) Maiduguri : diverses communautés tchadiennes

Contrairement à de nombreuses villes du Nord du Nigéria, la ville de Maiduguri, forte de plusieurs millions d'habitants, a été fondée en 1907 par les autorités coloniales britanniques. Elle est considérée comme est une ville « moderne » regroupant de nombreux villages et se basant sur deux lieux précis : Maiduguri et Yerwa. Neuve, elle ne possède pas de *Sabon Gari*, les quartiers des migrants, comme à Zaria, Jos, Numan, Yola ou Mubi. En revanche, de fortes communautés tchadiennes y ont élu domicile, en raison surtout de la proximité du pays d'origine. C'est ici que le Consul du Tchad, Victor Chounadang, Moundang originaire de Torrock exerce son influence et rallie la communauté tchadienne, toutes confessions et « ethnies » confondues.

b) La laïcité : non pas un athéisme, mais une variance dans le fait religieux

À Léré, le *Gôn* déclare qu'il est le « défenseur des traditions », et aussi le « garant de la laïcité » qui, jointe à la plasticité du socle Moundang garantit une certaine forme de pluralité

⁴⁷⁸ APPADURAI, Arjun, *Après le colonialisme, les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot, 2001.

pacifique dans le Mayo-Kébbi. À M'Bourssou, pour le *Youngou* et les fêtes associatives de collectes de fond, la tradition se transforme en « folklore » présidé par le *Gon* du village. Le 11 août 2008, nous avons assisté avec le fils du consul de Maiduguri, Moundang, catholique et mariée à deux épouses à la fête de l'Indépendance du Tchad, dans la ville de Maiduguri⁴⁷⁹, capitale de l'Etat du Borno au Nord-Est du Nigéria.

Avec l'association *taiki* « Rassemblons nous », Albert Pahimi Padacké, originaire de la ville de Torrock, fondateur du parti du Rassemblement des Nationalistes et Démocrates tchadiens (RNDT) nommé aussi le Réveil, Ministre des Postes, des Technologies, de l'Information et des Communications depuis 2008 et ancien Garde des Sceaux et Saleh Kebzabo de Léré, ils se confrontent volontiers au niveau de la politique nationale, et, lorsqu'il s'agit de traditions Moundang, ils deviennent « complices ». Une certaine flexibilité entre le local et le national se joue, mais le recours à la tradition s'effectue sans prophétisme socioreligieux.

c) La fête de l'indépendance

Le 16 août 2008, cette fête eut lieu avec les étudiants tchadiens de Zaria, à ABU. Dans le « village », un endroit de l'université où ils se retrouvent pour célébrer des festivités, une salle de théâtre a été louée. Le thème fut la religion et le conflit chrétiens/musulmans mettant en scène un jeune couple. Il fut question d'« amour propre » et d'« amour sale », mais aussi de sorcellerie et de médecine traditionnelle et occidentale. La musique initiatique du *Yondo* (sara) fut mise à l'honneur et des danses haoussa les suivirent. Le conflit « nord/sud » fut vivement critiqué.

Le Consul général du Tchad à Maiduguri, Victor Chouadoug, moundang, le dit clairement : « Nous devons toujours être dans la laïcité. » Et cette laïcité est revendiquée durant la cérémonie de la célébration de l'Indépendance au Tchad, à Maiduguri. Nul discours ne se référait à Dieu.

⁴⁷⁹ Cette ville peuplée de plus d'un million d'habitants a connu des affrontements importants en juillet 2009, au début de l'année 2010 et de 2011, où le groupe islamique dit « intégriste » de *Boko Haram*, « l'éducation occidentale est un péché » en langue haoussa se révolte par la force et des actions violentes contre un Etat qu'il juge corrompu.

Selon Emile Durkheim, les sociétés inventent des divinités pour se célébrer elles-mêmes⁴⁸⁰. Dans ce cas précis, la « divinité célébrée », ce fut la Nation tchadienne.

Aussi, face aux « autres » Nigériens et aussi en opposition à leurs aînés, il existe une forme d'ouverture de certains cadets thadiens vers le pentecôtisme, mais aussi de repli identitaire et de retour aux valeurs de la laïcité. Tout ceci se déploie dans le corps social moundang en expansion qui intègre dans son système les principes de laïcisme et de modèle associatif issu de la colonisation française pour exister publiquement et politiquement.



Fête de l'indépendance, Consul du Tchad à Maiduguri, Moundang de Torrock, 11 août 2008.



⁴⁸⁰ DURKHEIM, Emile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, P.U.F., Paris, 2008.

Jeunes Tchadiens, Moundang, Sara, N’Gambay avec une boîte de collecte de fonds pour la fête de l’Indépendance de la nation tchadienne, Maiduguri, 11 août 2008.

En guise de conclusion :

Islam et christianisme : matrices rhizomiques antagonistes

Il est intéressant de comparer la situation de Jos à celle fort différente du Rwanda. Les affrontements sont qualifiés par les deux « camps » chrétiens comme musulmans de « génocide », un terme instrumentalisé afin de renvoyer la faute au camp adverse et d'attirer l'attention de la Communauté internationale sur cette « tragédie », selon les termes des pasteurs. Ils se disent déçus que les « Occidentaux » les accusent de violence, alors qu'ils se perçoivent comme des gens qui ont été évangélisés par des pionniers croyants. Selon eux, en résistant à l'Islam, ils agissent selon les principes inculqués par les missions occidentales protestantes de la S. U. M. et de la S. I. M. et des « résistants locaux » à l'Islam. L'accusation de violence leur semble infondée, puisque le message des missionnaires est clair : « l'Islam n'est pas une religion de paix ». Ils ne comprennent pas qu'on attende d'eux d'être « non-violents » et de « tendre l'autre joue ». Pour eux, ce sont « toujours les musulmans qui attaquent en premier, eux, se défendent. » (F. R. pasteur de *Church of Christ in Nigeria*.).

Nous comprenons que le dilemme nigérian de « charia or not charia » est d'une très grande complexité. Elle implique des droits différenciés entre autochtones et allochtones, des imaginaires sociaux et religieux, tantôt antagonistes, mais toutefois, lorsque qu'un socle « animiste vivant subsiste » et qu'une certaine « laïcité » dans le domaine public est instauré, tout n'est pas voué à la « guerre des tranchées », puisqu'on sait qu'au Tchad, les religions coexistent dans une relative pluralité pacifique. Pourquoi n'est pas le cas ici ? Les raisons sont-elles relatives à la défection de l'État en matière de « sécurité » et une répartition inégale et détournée (couramment appelée « corruption ») de répartition des richesses ? C'est souvent la première analyse qui tend à relier l'instauration de la charia à une réponse à la « corruption » de l'État fédéral. Une approche historiographique rend les choses beaucoup plus complexes. Ousmane Dan Fodio (1754 -1817) lors de son *Jihad* utilisa lui aussi la colère du peuple contre la « corruption » de certains émirs en matière de pratiques religieuses peu orthodoxes à l'Islam (syncrétismes..) comme « prétextes » à une réforme et à une « guerre sainte ». L'Islam se nourrit des failles des systèmes politico-religieux qu'il tend à occuper, et il faut garder à l'esprit que l'objectif principal de ce système idéologique prosélyte est de s'étendre à l'ensemble du globe, tout comme le christianisme. Une approche qui

montre simplement l'instrumentalisation politique du religieux ne suffit donc pas. Sur le long terme, et dans la perspective musulmane, c'est en réalité l'inverse.

EN GUISE DE CONCLUSION GENERALE

L'échec d'un prophète

De fil en aiguille, de parcours de convertis, membres ou clercs, pasteurs ou/et migrants vers l'Ouest au Nigeria, le cheminement du prophète Isaac a montré que « Nul n'est prophète en son pays ». Si cette pensée, relativement « pauvre » reste paradoxale pour un milieu où le christianisme est implanté depuis peu de temps à l'échelle historique - déduisant une vérité quelque peu trop générale - force est de constater que son Eglise ne s'est pas implantée à Léré. Là où sous d'autres horizons, le prophétisme a donné lieu à des syncrétismes « réussis », son Église, à la fois prophétique et messianique, pentecôtiste, et acceptant les polygames à la Sainte Cène montre que le syncrétisme et la fusion ne peuvent opérer partout. En 2010, le bâtiment a mis la clé sous la porte, et notre porte d'entrée s'est refermée sur elle, provisoirement, pour peut-être se reformer sur une forme ailleurs, dans l'élan d'une nouvelle migration, une sortie vers une autre création. Ce qui compte en définitif est que la matrice structurante de sa mission, le pèlerinage à Jérusalem ne lui a pas conféré suffisamment de légitimité pour qu'à lui seul, il puisse porter, malgré son charisme, une vision qui confère un futur stable à sa création. Est-ce le fait qu'à l'opposé du Kibanguisme, du Bwiti, de certains pasteurs nigériens pentecôtistes, ou de encore Zaccharia Tanne Fomum, le fondateur de la Communauté Missionnaire Chrétienne Internationale, la mission indigène créée au Cameroun, son parcours, ne soit le fruit que d'une migration « pragmatique », où le religieux s'articule avec des nécessités économiques, où de transgression en transgressions, divorce, acceptation des polygames à la Sainte Cène, il n'ait pas ce qu'André Mary ⁴⁸¹ estime nécessaire à l'implantation du prophétisme, à savoir l'expérience d'une « vision » fondatrice qui lui permette de donner une portée magico-religieuse suffisante ? Si André Mary estime que la vision est une donnée « structurante » du prophétisme, voire de

⁴⁸¹ MARY, A., op.cit., 2009.

certaines syncretismes, pourquoi la Communauté Missionnaire Chrétienne Internationale, renouant avec la transe et l'exorcisme, implantée dans de nombreux pays ne devrait-elle pas percer aussi à Léré ? L'échec du pentecôtisme dans le Mayo-Kebbi, alors qu'il séduit les jeunes au Nigeria, ne semble pas tenir à une seule raison, mais relever de plusieurs facteurs ; d'une part le christianisme est apparu relativement tardivement au Tchad, d'autre part, les autres Eglises, protestantes et catholiques, notamment les Eglises dites « évangeliques » de l'Eglise Fraternelle Luthérienne au Tchad et l'Eglise Evangelique au Tchad étaient déjà présentes, et cela sans vision de la part de pasteurs. Clergé et fidèles mêlent des éléments antagonistes, sans pour autant opérer de syncretisme de fusion, mettant plutôt en œuvre des logiques différentes selon les circonstances, même si leur Eglise reproduit des structures sociales moundang. Par ailleurs, nous avons pu constater que l'E.E.T., héritière de la *Sudan United Mission* bénéficie d'un réseau d'Eglises apparentées et fédérées sous la bannière de l'Entente des Missions et Eglises Evangeliques au Tchad laquelle exclue le pentecôtisme, considéré comme une « secte », avec le regard laïque importé de la colonisation française. Les Protestants tchadiens et nigériens sont donc reliés aux « missions mères » ou « rameaux » de ces réseaux transnationaux venus d'Europe et d'Amérique du Nord. Grâce à ces soutiens, cette Eglise fait aussi office d'ouverture face à la « cellule ethnique », de par son fonctionnement en réseaux, développant des O.N.G. évangeliques et des entreprises de traduction de la Bible, comme la *Summer Institute of Linguistique* (SIL). La coloration pentecôtiste et messianiste n'est-elle donc pas un signe d'élection partout en Afrique ? Chaque cas garderait-il ses particularismes, comme un affront à la généralisation épistémologique ?

Au delà de cet « échec » syncretique avec la religion locale moundang, la trajectoire de notre pèlerin a pu dévoiler la genèse et la structuration du paysage ethnique et magico-religieux moundang entre le Tchad et le Nigeria, au centre d'une constellation d'Eglises, entre « Volk- et Weltreligions ». Articulé à de nouvelles idéologies religieuses importées par un réseau d'Eglises protestantes occidentales, la *Sudan United Mission* et ses Eglises apparentées « satellites » comme la mission luthérienne américaine de Y.I. Kårdal, le paysage religieux et social local de la commune de Léré dans le Mayo-Kebbi tchadien montre l'une des facettes du pluralisme religieux au Tchad et au Nigeria. En lien avec les communautés et les réseaux transnationaux protestants

moundang au Nigéria, toute une diaspora a pu être identifiée, de la continuité à la rupture en fonction des Eglises.

« Demander pardon » et « migrer » : *Yeso kal syingrĩ* ?

Pour un Moundang dont l'imaginaire et la pratique religieuse sont structurés depuis des siècles par les croyances en des génies des lieux, des mânes d'ancêtres toujours présentes, des sorciers, des pouvoirs du roi sur la nature, et par la nécessité des rites de passage à effectuer, migration et conversion vont de pair, puisque leurs parcours les conduit à investir de nouveaux territoires, empruntant des chemins tracés par les missions protestantes et catholiques. La conversion s'effectue donc tant sur un plan géographique, que religieux. L'énoncé décrit aussi un processus de déterritorialisation, corroboré par l'expression *gappelle seri*, « migrer », « aller plus loin dans la terre ». Aussi, se convertir (*too bi*) aux Religions du Livre, c'est en effet, dans un désir et une tension permanente, transformer sa relation - la « convertir » pourrait-on dire - au puissant dispositif d'emprise politico-spirituelle des chefs qui représentent les lignées des divers clans, et toutes les instances émanant de la terre, représentée par des entités dont il faut s'émanciper ou se protéger en tant que chrétien. Ces entités ou puissances inextricablement liées à la terre, c'est là leur caractéristique, sont les « esprits des lieux » et les masques des clans, représentants des anciens clans. « Demander pardon » revient à se défaire, se délier d'une tradition devenue « péché », notion liée pour les Moundang convertis au « désordre » et ainsi s'assujettir à de nouveaux dispositifs religieux et rituel. Le Gong et les esprits des lieux, deux « corps » locaux sont les représentants imaginés (les esprits) et matérialisés (les masques) de la question essentielle l'« autochtonie ». Si le converti s'oppose à ses parents « traditionalistes », en tant que cadet se confrontant religieusement et socialement aux aînés, se convertir déborde le cadre du triangle freudien « enfant-papa-maman », selon l'expression critique de Gilles Deleuze et Félix Guattari ⁴⁸². *Yeso kal syingrĩ*, « Jésus dépasse les fétiches/esprits/médicaments traditionnels/sacrifices » se révèle un énoncé performatif qui réunit en lui toutes les significations que contient la conversion pour les Moundang. À savoir, non seulement l'émancipation d'égo à l'égard des tuteurs coutumiers (père, mère, oncles paternels et utérins) détenteurs du « capital social, politique,

⁴⁸² DELEUZE, Gilles, et GUATTARI, Félix, Op. Cité, 1972.

culturel et économique » local dont il désire s'émanciper, mais aussi un positionnement nouveau face au pouvoir local du *Gôn* et des *Za sãe*, le « collège des dignitaires de la cour du *Gôn* » (avec cette expression de « despote local » récurrente dans les discours des sujets de la cour). Il s'agit d'exister au sein d'un « système » monde localisé, ce « souverain moderne » qu'évoque Joseph Tonda⁴⁸³, articulant ici les missions « civilisatrices », la colonisation et la création des Etats-Nations tchadiens et nigériens. Par ailleurs, nous avons vu que la religion moundang est toujours pratiquée avec les rituels agraires et royaux, le totémisme, la référence aux clans d'appartenance, même au sein des Églises, la croyance renouvelée en la survivance et l'existence d'entités détachées du corps, qu'ils soient humains ou non humains, le recours à la divination et aux techniques (contre-)sorcellaires, même si comme nous l'avons vu, certains rituels, comme celui des premières règles ou le collège des femmes possédées ont disparu. À cela s'articule un recours fréquent à la référence due à la puissance du Christ et du Saint Esprit, que l'on peut évoquer et qui, chez les Pentecôtistes, peut « posséder » les hommes. Dans ce contexte, « demander pardon » et s'exclamer que *Yesu kal Syniri !*, tout en continuant à participer au dispositif rituel et politique local, n'est-ce pas en réalité, accumuler le maximum de ressources magico-religieuses ?

Traditions et Religions du Livre : jeux de miroirs

Le converti moundang est un être social nomade. Il devient un sujet miroir de sa société dont il « révèle » les pans cachés. Si une grande partie des cérémonies agraires se tient sur la place publique, des rituels restent secrets, des objets ou des personnages soustraits au regard. Le *Djonré*, la circoncision, s'effectue en brousse, loin du regard des femmes. Les *gayang*, les non circoncis n'ont pas le droit de voir les masques *myyu*, dont la cabane se tient dans un endroit interdit aux néophytes. Le roi, lui-même se cache la plupart du temps de ses sujets. Mystérieuse, sa mort n'est déclarée qu'au terme de trois mois à la population. L'anthropophagie rituelle lors de l'intronisation du Gong s'effectue également dans la plus grande des discrétions, loin du regard des sujets de la cour. L'Islam tient des prières collectives et ouvertes et chacun peut entendre l'appel à la prière du muezzin. Le christianisme, excepté pour les confessions chez les catholiques, voile les femmes, mais dévoile ses rites : les messes, la communion et l'eucharistie, scène

⁴⁸³ TONDA, J., Op. cit., 2005.

liturgique où le chrétien mange symboliquement le « corps » et le « sang » du christ, se font devant l'assemblée des adeptes en public. Aussi, en quel sens l'Islam et le christianisme « réveillent-ils » la tradition ? Parce que pour la « combattre » en évangélisant les Moundang, les missionnaires étudient et stimulent des rituels qui résistent par un jeu de miroir. Les protestants traduisent la Bible en langue locale, elle-même réappropriée par les adeptes. Ils fustigent la circoncision, les rituels féminins et la polygamie, les petits guides de masque et les cérémonies agraires. La croyance aux mânes des ancêtres est critiquée par les Adventistes et Témoins de Jéhovah. Léré devient un « village hanté », les masques et le Gong des agents du Diable pour les Pentecôtistes, tandis que les catholiques évangélisent par l'exemple, étudiant les rituels pour effectuer des analogies entre les Evangiles et le dispositif rituel local et ainsi effectuer l'inculturation. « Montrer » ainsi du doigt les pratiques locales, est-ce les tuer comme le sont les statues venues d'Afrique et d'ailleurs, filmées par Chris Marker et Alain Resnais enfermées dans les musées français⁴⁸⁴ ? Ou est-ce au contraire, réveiller et faire renaître des dispositifs rituels qui se renouvellent tout en restant fidèles à eux-mêmes ? Les religions importées, universalistes, seraient-elles des masques de mort ou des miroirs inversés de la matrice traditionnelle ?

La diaspora moundang : généalogie et rhizome religieux

Le terme « réseau » est très en vogue dans les sciences sociales et dans le sens commun aujourd'hui. « Réseau ferroviaire », « réseau des TIC », « réseau de sociabilité d'internet », « réseau de sociabilité religieuse » etc., aucun n'est approprié dans ce contexte. En effet, même si les Églises se constituent sur le modèle de la généalogie, avec des maisons mères en Europe et aux Etats-Unis, l'exemple du prophète Isaac et toutes les formes de conversion, leur réversibilité, avec des ouvertures et fermetures d'Églises montrent que la logique du rhizome est plus adaptée au propos. Cette image reste le plus proche de la situation oscillant entre pluralité religieuse pacifique et violence guerrière, dont les causes ont tenté d'être démêlées. Comme le souligne, Edouard Glissant « Gilles Deleuze et Félix Guattari ont critiqué les notions de racine et peut-être d'enracinement. La racine est unique, c'est une souche qui prend tout sur elle et tue alentour : ils lui opposent le rhizome qui est une racine démultipliée, étendue en réseaux dans la terre et dans

⁴⁸⁴ MARKER, Chris et RESNAIS, Alain, *Les statues meurent aussi*, 1953.

l'air, sans qu'aucune souche y intervienne en prédateur irrémédiable. La notion de rhizome maintiendrait donc le fait de l'enracinement, mais récuse l'idée d'une racine totalitaire. La pensée du rhizome serait au principe de ce que j'appelle une poétique de la Relation, selon laquelle toute identité s'étend dans un rapport à l'Autre »⁴⁸⁵. Si nous introduisons cette longue citation, c'est que les héritiers de la *Sudan United Mission*, les populations « autochtones » qui défendent leurs terres à Jos sont d'une part dans une logique de l'arbre et de la généalogie en défendant leurs Églises « mères et sœurs », mais *aussi* dans une logique de « relation à l'autre ». Ils estiment à tort ou à raison que leur présence plus ancienne sur le Plateau leur confère une légitimité par rapport aux Jasawas et autres Haoussas qui n'ont pas le droit aux terres. Dans ce contexte, la religion est aussi mobilisée pour montrer la menace prosélyte (supposée et réelle) des Musulmans qui voudraient islamiser cet État fédéral et imposer, selon eux, la charia.

Toutefois, les mêmes logiques missionnaires n'ont pas eu les mêmes effets. Chez les Moundang, nomades au Nigéria et dans la religion, un « totalitarisme » ethnique de sociétés-nations qui « s'enracinent » comme des arbres, est impossible. La fragmentation à l'œuvre des divers courants religieux qui ont investi leurs territoires, leur plasticité face aux croyances et pratiques d'autrui et leur résistance ouverte et/ou « clandestine », leurs liens « ethniques », ainsi que le bouclier que constitue le recours constant à la notion de laïcité permet une souplesse et une dynamique permanente. Même si un pôle référentiel subsiste, Léré et le Mayo-Kébbi et se constituent dans un enracinement communautaire indéniable, la fragmentation sociale, politique et religieuse montre trop de complexité pour que la logique de « l'arbre » qui tue alentour pour que le pouvoir ne « surgisse » ne se réalise.

Ainsi, les institutions ecclésiales moundang forment un archipel qui se structure selon cette forme, sans grande hiérarchie. Des d'Églises-îlots se déconnectent et se connectent sans cesse, réussissant à persévérer, quand d'autres se dessoudent, laissant chez les individus la marque ou la trace cognitive de l'expérimentation, comme c'est le cas pour l'Église du prophète local Isaac ou encore du pasteur moundang nigérian Samson, originaire du Tchad, transitant depuis les Luthériens jusqu'à de nombreuses églises pentecôtistes, comme la *Full Gospel Church* pour devenir

⁴⁸⁵ GLISSANT, Edouard, *La poétique de la relation*, Paris, Gallimard, 1990, p. 23.

leader de la *Redeemed Christian Church of God in Nigeria*. Au sein de la population moundang, les divers courants religieux tentent donc chacun d'infiltrer la constellation des pratiques et des représentations de la matrice religieuse locale. La « multiplicité » foisonnante des Églises du Mayo Kebbi vers les villes de la *Middle Belt* nigériane déborde, dépasse, contourne, domestique et surtout produit son propre champ religieux comme une matrice complexe. Dans la pratique, la théorie missionnaire se voit donc contournée et à l'arbre qu'on entend construire correspond sur le terrain, un système en « rhizome ». Les deux modèles sont présents, l'un est un cadre normatif, l'autre correspond aux « lignes de fuite », d'agencement, de création, que les acteurs pris dans les cadres de la généalogie missionnaire négocient pour créer de la transversalité, du paradoxe, de l'éphémère parfois, des tentatives avortées et des associations innovantes. Le champ évangélique moundang comprend donc des formes de connections démultipliées, dans l'espace – Léré, Maroua (au Cameroun), Mubi, Numan, Jos (au Nigéria), Minneapolis, Toronto, Londres et Edimbourg, Aarhus etc (aux États-Unis, au Canada, en Angleterre et au Danemark) –, et hétérogènes (appartenance à un clan totémique et appartenance à une église évangélique internationale reliée à des champs d'intensité décisionnels situés en Europe ou en Amérique, et relayés au Nigeria.) Il comprend également des processus diachroniques de clôture et de fermeture sur la matrice ethnique (retour à la tradition, patrimonialisation de la « culture » et de la religion locale). Sous la forme du continuum ethnique, un Moundang de Léré est connecté à un Moundang de Jos, via la parenté (proche ou lointaine), l'appartenance aux clans, l'allégeance au pouvoir du chef traditionnel et l'imaginaire partagé. Cette structure pénétrée par les différentes missions et leurs idéologies ajoute une forme supplémentaire, articulée à la première qui est celle de l'imaginaire et des pratiques chrétiennes. Un Moundang ne peut pas être directement connecté à un missionnaire d'Édimbourg de la *Sudan United Mission*, mais via la Bible, support transnational, il le devient, au sein d'une culture religieuse partagée. Ici, il n'est pas de « sens unique » : un message missionnaire émis en amont depuis Aarhus au Danemark, ou Minneapolis aux États-Unis, ville d'origine de l'Église du missionnaire Kårdal vers l'ethnie moundang transite par le Nigeria et ce sont les Moundang qui se le réapproprient selon leurs logiques propres, décidant de leur manière de « recevoir » ce message qu'il soit liturgique ou organisationnel. Ici, les missions religieuses connectées à Léré sont nombreuses et les Moundang, même s'ils prennent en compte la filiation des Églises avec le modèle d'une Église historique qui a produit des « Églises

filles » et des « Églises sœurs » entre les deux nations (Nigeria et Tchad), peuvent aussi se rattacher à d'autres Églises, sans qu'il n'y ait pour autant de logique généalogique, de parenté ou de mission. Dans ce contexte, les agencements collectifs d'énonciation (les prescriptions bibliques ou liturgiques) fonctionnent directement dans les agencements machiniques (la matrice moundang), et l'on ne peut établir de coupure radicale entre les images et représentations auxquels on souscrit, mais de manière inédite. Les objectifs universalistes des missions engendrent de l'hétérogène et du particularisme. S'il n'y a pas de « religion en soi », il n'y a pas non plus d'universalité de la religiosité chrétienne moundang, mais un concours de façons d'être chrétien, Luthérien Catholique, Evangélique, Pentecôtiste, Témoin de Jéhovah, Adventiste du Septième Jour ou de rester « traditionnaliste », selon la formule locale. Chez les Moundang, si dans l'imaginaire subsiste une parenté « totémique », avec une église-mère et des « missionnaires-ancêtres fondateurs », l'Église-mère n'existe pas en soi, mais des multiplicités d'Églises, dont le pouvoir s'intensifie en quelques endroits précis : l'Église Fraternelle Luthérienne à Léré, La *Lutheran Church of Christ in Nigeria* à Mubi et Numan, et aussi des fuites vers le pentecôtisme qui traverse toutes ces institutions, à Léré, Maroua, Numan, Jos ou Mubi. « Un agencement est précisément cette croissance des dimensions dans une multiplicité qui change nécessairement de nature à mesure qu'elle augmente ses connexions. Il n'y a pas de points ou de positions dans un rhizome, comme on en trouve dans une structure, un arbre, une racine. Il n'y a que des lignes »⁴⁸⁶. Si nous adhérons à cette idée de « ligne de fuite » créatrice, au sein de ces « lignes » qui sont des structures en train de se constituer, il existe toutefois des continuités, des « points fixes » et cognitifs, sur lesquelles justement la structuration peut se construire : sans objet qu'on ne donne pas, il n'y a pas d'échange d'objets explique Maurice Godelier dans *l'Énigme du Don*⁴⁸⁷. Sans point fixe, sans « invariant structurel », point de construction et d'écart différentiel. Ainsi, chaque Église porte en elle une cartographie spécifique sans cesse en chantier, se construisant lentement comme les Églises autochtones luthériennes ou dans la rupture, la reformation, les greffes multiples comme l'*Evangelical Divine Church* à Jos que nous avons étudiée. En ce sens, les acteurs et sujets religieux, les « machines désirantes » créatrices des Dieux, sont - grâce ou à cause des réseaux

⁴⁸⁶ DELEUZE, G. et GUATTARI, F., Op. cit., 1980, p. 15.

⁴⁸⁷ GODELIER, M., Op. cit., 1996.

religieux - constamment en lien avec l'extérieur, avec le monde non pas « global », mais des parties ou fragments nationaux ou transnationaux du « monde » ou du « globe ». Aussi parler d'acculturation dans la rencontre religieuse « missionnaire », c'est aussi montrer non seulement les emprunts chrétiens et les pertes ou refoulements de la culture traditionnelle pour le « natif » tout autant que les emprunts et les pertes du côté missionnaire. D'ailleurs, pour reprendre la métaphore du « bricolage », leur système relevait-il de l'ingénieur ? Si un plan, un projet est élaboré en amont et en aval par le fondateur Karl Kumm, les missionnaires, Yetmund I. Kårdal, Stover Kulp, Niels Brønnum et les pasteurs autochtones furent obligés de devenir des « bricoleurs », improvisant et négociant avec les moyens du bord. Aussi, dans l'absolu, même le fondateur du réseau de la *Sudan United Mission*, Karl Kumm, porteur des systèmes de pensée et des techniques de son époque, était lui aussi dans le bricolage. Ceci montre bien que le « grand partage » entre sociétés froides et chaudes de Claude Lévi Strauss est poreux. Mu lui aussi par une pensée à l'état sauvage, « Herr » Kumm voyait dans l'Islam le « Grand Satan », estimait que la Bible était la parole divine, et avait donc en stock un corpus mythique bien précis. Quel retournement de situation alors que d'analyser avec les notions théoriques de Claude Lévi-Strauss les « travailleurs de Dieu », les missionnaires, dans leur constitution de leur champ d'action. C. Lévi-Strauss⁴⁸⁸ estimait que l'« indigène » qui se confronte à une religion allogène, prend dans un corpus des schèmes qu'il a à disposition et les mêle suivant des logiques qui relèvent de sa propre culture. Dans ce contexte, utiliser les outils de Lévi-Strauss pour « déconstruire » le christianisme, comme une religion « primitive » ou « traditionnelle » comme une autre revient à faire preuve de relativisme culturel. « Une seule religion est déjà un monde qu'on peut mettre des années à connaître. Comparer les religions est déjà un monde qu'on peut mettre des années à connaître. Comparer les religions, ce n'est pas chercher une aiguille dans une botte de foin, mais des boîtes d'aiguilles dans plusieurs meules où elles ont été vidées »⁴⁸⁹. Dans cette tentative comparatiste, force est de constater qu'au principe et à la volonté de généalogie des missions propre à la transmission des savoirs et des croyances répond une appropriation rhizomique décentrant les

⁴⁸⁸ LEVI-STRAUSS, C., Op. Cit., 1962.

⁴⁸⁹ TAROT, Camille, *Le symbolique et le sacré, théories de la religion*, Editions La Découverte/M.A.U.S.S., 2008, p. 43.

données de manière parcellaire et multiple, où le latent et le manifeste, la guerre et la paix s'articulent dans la destruction, la négociation plastique et l'innovation.

Instrumentalisation religieuse de la guerre et/ou instrumentalisation guerrière de la religion ?

Cette étude a également montré que les objectifs pionniers des missionnaires évangéliques, dont le représentant est Karl Kumm, sont avant tout *religieux*. Pour les missionnaires de la *Sudan United Mission*, le politique doit être inféodé au religieux. Ceci contredit la vision laïque française, qui est une exception, dont on peut trouver quelques exemples d'appropriation sur un mode culturel chez les Moundang, comme nous l'avons vu avec les exemples de l'association *Taiki*. Penser que les missionnaires au début du XX^e siècle se rendaient au « Soudan » uniquement à des fins économiques, pour l'« or » ou le « pétrole » ou encore l'uranium est une erreur. Certes, des compromis avec la mission colonisatrice ont été effectués, et la solidarité, quand elle était nécessaire à la survie des missionnaires pionniers était de mise. Mais ces missions protestantes britannique, canadienne, américaine, allemande, danoise, norvégienne, toutes transnationales et œcuméniques, formaient une fédération dont l'objectif premier était avant tout de lutter contre l'avancée de l'Islam. Pour les missionnaires, nulle séparation des sphères n'est pensable. Selon eux, le spirituel commande au politique, qui est un instrument inféodé au religieux. La mission première et celle d'aujourd'hui, évangélique n'est pas uniquement intéressée par le pétrole et les dollars au Nigéria, au Tchad et au Cameroun : un combat engagé, dans l'imaginaire biblique est lancé et ce depuis la fin du XIX^e siècle.

En effet, si à Léré et au Tchad, certains « prient pour la laïcité », au Nigéria, à Jos, à Maiduguri et dans de nombreuses villes du Nord du Nigeria, on ne prie plus, on tue. Un autre registre se révèle. La « violence physique » au service d'une revendication : faire que son Dieu soit le « Dieu de la Nation », « *Nation under God* ». Les conflits dont cette étude a tenté de « comprendre » la genèse, appelés « génocide » par les différents camps⁴⁹⁰ montrent à quel point

⁴⁹⁰ Les Berom de Jos et anciens peuples considérés comme païens et autochtones se disent persécutés et victimes d'un véritable génocide calculé et planifié. Par le passé en raison de leur « paganisme » aujourd'hui, parce qu'ils sont

l'invariance de la violence se manifeste d'un champ à l'autre, sous la forme discursive d'une diabolisation d'autrui et de ses pratiques ou sous la forme « physique » d'une destruction du corps charnel. Dans cette autre « matrice » sociale, les Moundang re-communautarisés ou migrants en réseau (pasteurs et étudiants) reformulent leur mode de religiosité, optant, comme nous l'avons vu pour un christianisme plus « fervent », qui ne fonctionne pas à Léré, en dépit des efforts du prophète Isaac et des missionnaires de la Communauté Missionnaire Chrétienne Internationale : le pentecôtisme, émergeant du cœur même des anciennes Eglises, comme l'E.Y.N de Stoven Kulp. Il traduit de nouvelles revendications de la part de la jeunesse moundang descendante des anciens migrants et une nouvelle manière d'appréhender le monde pour les étudiants Moundang, tout autant qu'une volonté ferme de « construire » la nation tchadienne, depuis le Nigéria. Il traduit aussi un rapport à l'Islam radicalement différent. « *God Must Be a Boogie Man* » chante Joni Mitchell. Lorsqu'on voit comme les Moundang et les Berom dansent pour la religion et changent leur relation à autrui : « Boogie boogie », « ça bouge... », il existe de la continuité, mais aussi des ruptures et des changements.

« Satan », une figure pivotante : la « jurisprudence »

Si cela « bouge », c'est que les mécanismes à l'œuvre semblent obéir à la règle de la « jurisprudence ». Les pasteurs et croyants appliquent les lois selon des circonstances précises, dans des jeux d'alliance ou de mésalliance particuliers et localisés. À Léré, le « Diable » pour les Evangéliques, c'est la « tradition » et en particulier les masques surnommés ainsi. Au Nigeria, le Diable, c'est « l'Islam ». Cette stratégie et mobilisation de la figure de Satan est donc mobile, instrumentalisée au « cas par cas » selon les contextes. Il constitue un véritable « invariant structurel » du champ évangélique et se déplace dans une forme de « continuité » des imaginaires mobilisés selon les circonstances. Ces aspects témoignent de la complexité de la structure transnationale du christianisme. Cette religion qui se veut « universaliste » joue sur le registre du « global » et mobilise des cas particuliers, associant ou dissociant les schèmes dans un syncrétisme en perpétuel devenir et transformation, tandis qu'aucune situation ne ressemble à une autre. Au vu des différentes analyses, les écarts différentiels restent aussi créateurs d'identité et d'altérité que

« chrétiens ». De leur côté, les Haoussas de Jos, nommés localement *Jasawa* se disent eux-aussi victimes d'une extermination progressive par les habitants qui ne leur concèdent pas le droit à l'accès aux terres.

les similitudes. Et on peut dire, pour paraphraser Michel de Montaigne ⁴⁹¹ que « Chacun appelle « Diable » ce qui ne relève pas de ses usages ».

Aussi, les affrontements et manipulations politiques actuelles du religieux dans l'Etat du Nigeria, conflits politiques et économiques de doivent pas éluder la question essentielle du système de pensée local, qui est aussi religieux. Si ce n'est pas partout le cas en cas de conflit, la lutte contemporaine entre islam et christianisme au Nord du pays, désormais appelée « lutte contre le terrorisme » par le pouvoir du président Goodluck Jonathan est *aussi* une guerre de religion. Dire ou imposer un point de vue athée ou juste agnostique à un Nigérian ou un Tchadien ne être compris et entendu. À propos d'une figure comme celle de Ben Laden, aucun Moundang, même chrétien, ne viendrait à dire que cela est juste « politique ». C'est toujours un combat entre vivants, certes, mais armés de forces motrices relevant de l'invisible.

« Les guerres ou les « interventions » militaires conduites par l'Occident judéo-chrétien au nom des meilleures causes (du droit international, de la démocratie, de la souveraineté des peuples, des nations ou des Etats, voire des impératifs humanitaires) ne sont-elles pas aussi, par quelque côté, des guerres de religion ? »⁴⁹². C'est aussi sur cette interrogation que cette étude laisse la voie libre à d'autres pistes, basées non pas sur les mécanismes intrinsèques d'un rhizome religieux, mais sur cette nouvelle question : par quel renversement, les sciences sociales occidentales et le sens commun des sociétés européennes en sont-ils venus à estimer que la sécularisation serait l'aboutissement de l'évolution humaine ? « Lorsque Saint Paul annonce la Bonne Nouvelle, il plante le rameau chrétien sur l'arbre juif et sa branche pharisienne ; la greffe naît sur le porte-greffe. « Si toi, retranché de l'olivier sauvage auquel tu appartenais par nature, tu as été, contrairement à ta nature, greffé sur l'olivier franc, combien plus ceux seront-ils greffés sur leur propre olivier auquel ils appartiennent par nature ! (Rom., XI, 24). » En forme de

⁴⁹¹ MONTAIGNE, Michel de, *Les Essais*, Gallimard, Paris, 2007.

⁴⁹² DERRIDA, Jacques, *Foi et Savoir*, suivi de *Le Siècle et le Pardon*, entretien avec Michel Wieviorka, Essais, Editions du Seuil, Paris, 2001, p. 42.

ramification, chacun de ces exemples, choisis tout exprès pour leur différence, dans la nature ou les cultures, présente une tige, stable, et un rameau, nouveau. »⁴⁹³

Enfin, même si cela n'a jamais été formulé localement (« Je vais à l'Église Fraternelle ou Évangélique, car je suis pro-américain »), l'hypothèse que la conversion actuelle « explosive » en ce qui concerne le succès de l'Église Évangélique au Tchad à Léré, donc au christianisme de la *Sudan United Mission* en lien avec les États-Unis via des instruments locaux-relais, l'ONG humanitaire évangélique *Samaritan's Purse*, les instituts de traduction de la Bible, le *Summer Institute of Linguistic*, *Wycliffe Bible's Translator* etc., est aussi, à une échelle nationale, une manière de se positionner sur l'échiquier géopolitique mondial contemporain. En se convertissant, les Moundang se décentrent du président du Tchad, musulman, héritier d'une longue relation avec la France, en conflit avec son voisin soudanais allié à la Chine, et se tournent vers l'Ouest, les États-Unis et la Canada. Un peu comme avec la monnaie, ils convertissent via la religion, la relation à l'autre et aux autres, dans un processus de constitution de soi, sur une « ligne de fuite religieuse créatrice » En contact avec les missionnaires occidentaux, ouverts désormais aux Chinois qui prospectent pour le pétrole, accueillant leurs « étrangers » à bras ouvert, fidèles à la tradition de l'hospitalité, en un mot, les Moundang ne se convertiraient-ils pas, en fin de compte, non pas seulement aux Religions du Livres, mais au monde *entier* ?

⁴⁹³ SERRES, Michel, *Rameaux*, Edition Le Pommier, Paris, 2004, p. 129.

Références bibliographiques :

ADLER, Alfred, *La mort est le masque du roi*, Paris, Payot, 1982.

- "La fillette amoureuse des masques, le statut de la femme chez les Moundang",
Journal des africanistes, 59 (1-2), : 63-97, Paris, 1989.

- *Le pouvoir et l'interdit, Royauté et religion en Afrique Noire*, Albin Michel, Paris, 2000.

ADLER, Alfred et ZEMPLENI, Andras, *Le bâton de l'aveugle, divination, maladie et pouvoir chez les Moundang du Tchad*, Collection Savoir, Hermann, Paris, 1972.

APPADURAI, Arjun, *Après le colonialisme, les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot, 2001.

- *Géographie de la colère, La violence à l'âge de la globalisation*, Petite bibliothèque Payot, 2007.

AUGE, Marc, et Herzlich, Claude, (éd.), *Le Sens du mal*, Paris, Editions des archives contemporaines, 1983.

- *Pour une anthropologie des modes contemporains*, Paris, 1994.

AUSTIN, Langshaw John, *Quand dire c'est faire*, Paris, Editions du Seuil, 1970.

BARBER, Benjamin, *Djihad versus Mac World ?*, Paris, Desclée de Brouwer, 1996.

BARBEY, Philippe, *Les témoins de Jéhovah, pour un christianisme original*, l'Harmattan, Paris, 2003.

BASTIAN, Jean-Pierre, CHAMPION Françoise et ROUSSELET, Kathy (ss dir.), *La globalisation du religieux*, Religion et sciences humaines, l'Harmattan, Paris, 2001.

BALANDIER, Georges, « Messianismes et nationalismes en Afrique noire », pp. 41-65., C. I. S., n° 14, 1953.

- *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, PUF, Paris, 1955.

BASTIDE, Roger, *Le candomblé de Bahia*, Paris, Plon, 1958.

- *Les religions africaines au Brésil*, PUF, Paris, 1960.

- *Le prochain et le lointain*, Paris, Editions Cujas, 1970.

- *Les Amériques Noires*, L'Harmattan; Paris ; 3e édition; 1996.

- *Le Sacré Sauvage*, Stock, Paris, 1997.

BAUDRILLARD, Jean, *Le système des objets*, Gallimard, Paris, 1968.

- *La société de consommation*, Gallimard, Paris, 1970.

- *Amérique*, Grasset, Paris, 1986.

BAUER, Fritz, *L'expédition allemande Niger-Bénoué-Lac Tchad (1902-1903)*, traduit et présenté par Eldridge Mohammadou, Karthala, 2002.

BAYART, Jean-François *Religion et modernité politique en Afrique Noire, Dieu pour tous et chacun pour soi*, Karthala, Paris, 1993.

BEBBINGTON, David, *Evangelicalism in Modern Britain : A History from the 1730s to the 1980s*, London : Unwin Hyman. 1989. p. 2-17, cité par NOLL Mark, A. p. 60., « L'influence américaine sur le christianisme évangélique mondial au XXe siècle », *Le protestantisme évangélique. Un christianisme de conversion* (ed), actes du colloque EPHE/CNRS organisé à Paris en 2002, Turnhout, Brépols, 2004.

BEHREND, Heike, *La guerre des esprits en Ouganda. Le mouvement du Saint-Esprit d'Alice Lakwena (1985-1996)*, L'Harmattan, Paris, 1997.

BERGSON, Henri, *L'évolution créatrice*, P.U.F., Paris, 1941, 2003.

- *Les deux sources de la morale et de la religion*, P.U.F., 1932, Paris.

- BLANCHY, Sophie, RAKOTOARISA, Jean-Aimé, BEAUJARD, Philippe (dir.), *Les dieux au service du peuple. Itinéraires religieux, médiations, syncrétisme à Madagascar*, Paris, Editions Karthala, Collection « Religions contemporaines », 2006.
- BOURDIEU, Pierre, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Editions de Minuit, Paris, 1959.
- BUTLER, Judith et G. C. Spivak, *L'Etat global*, Bibliothèque Payot, 2007-2009, 108 p.
- BUREAU, René, *Anthropologie, religions africaines et christianisme*, Collec. « Hommes et sociétés », Paris, Karthala, 2002.
- BOER, Jan H., *Nigeria's decades of Blood, 1980-2002*, Jos, Prints-Biz-MoreBooks Productions, 2004.
- CANDAU, Joël, *Fabrication de traditions, invention de modernités*, Editions de la MSH, Paris, 2004.
- CHAPELLE, Jean, *Le peuple tchadien, ses racines et sa vie quotidienne*, l'Harmattan, 1981.
- CLIFFORD, James and MARCUS, E. Georges, (ss. Dir.), *Writing Culture ; The Poetics and Ethnography*, School of American Research, University of California Press, 1986.
- COUTURIER, Charles, *Textes conciliaires de Vatican II, activité missionnaire et moyens de communication sociale*, Apostolat des Éditions, Lyon, 1967.
- COX Harvey, *Fire From Heaven : The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-First Century*, Reading, Massachusetts, Additon-Wesley Publishing Company ; trad.fr. : *Retour de Dieu : Voyages en pays pentecôtistes*, Paris, Desclée de Brouwer, 1995.
- COLOMONOS, Ariel, (éd.) *Sociologie des réseaux transnationaux. Communautés, entreprises et individus : lien social et système international*, Paris, L'Harmattan, 1995.
- COMAROFF, Jean and John : (1991), *Of Revelation and Revolution, Volume One : Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*, The University of Chicago Press, Chicago and London.

- *Observation and Revolution. Colonialism and Consciousness in South Africa*, The University of Chicago Press, 1991.

COOPER, M. Barbara, *Evangelical Christians in the Muslim Sabel*, Bloomington, Indiana University Press, 2006.

CORTEN, André, DOZON, Jean-Pierre, ORO, Ari Predo, *Les nouveaux conquérants de la foi, l'Eglise universelle du royaume de Dieu (Brésil)*, Préface de Harvey Cox, Karthala 2003, 294 p.

CRAMPTON, E.P.T., *Christianity in Northern Nigeria*, London, Geoffrey Chapman, 1979, Bukuru, Africa Christian Textbooks, 2004.

DARBON, Sébastien, *Diffusion des sports et impérialisme anglo-saxon : de l'histoire événementielle à l'anthropologie*, Editions MSH, 2008.

DE HEUSCH, Luc, *Le sacrifice dans les sociétés africaines*, Editions Gallimard, Paris, 1986.

- *Le roi de Kongo et les monstres sacrés, Mythes et rites bantous III*, Editions Gallimard, Paris, 2000.

DELEUZE, Gille, *Différence et répétition*, P.U.F., Paris, 1968.

DELEUZE Gilles et GUATTARI, Félix, *L'anti-oedipe, capitalisme et schizophrénie 1*, Les Editions de Minuit, collection « Critique », Paris, 1972-73.

- *Mille Plateaux, Capitalisme et schizophrénie 2*, Les Editions de Minuit, Paris, 1980.

DE ROSNY, Éric, « Mouvements religieux et philosophiques à Douala », in *L'effervescence religieuse en Afrique, La diversité locale des implantations chrétiennes au Cameroun et au Kenya*, Éditions Karthala, Paris, 2004.

DURKHEIM, Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, P.U.F., Paris, 2008.

ELDERS, Stefan, *Grammaire Mundang*, Research School of Asian, African and Amerindian Studies, Universiteit Leiden, 2000.

FALOLA, Toyin and HEATON, Matthew M., *A History of Nigeria*, Cambridge University Press, New York, 2008.

GIRARD, René, *Je vois satan tomber comme l'éclair*, Grasset, Paris, 1999.

GIRARD, René, *La violence et le sacré*, 1972.

DESCOLA, Philippe, *Par delà nature et culture*, Gallimard, Paris, 2005.

DERRIDA, Jacques, *Foi et Savoir*, suivi de *Le Siècle et le Pardon*, entretien avec Michel Wieviorka, Essais, Editions du Seuil, Paris, 2001.

DEVEREUX, Georges, *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Paris, Gallimard, 1970.

DROZ, Yvan, *Si Dieu veut... ou suppôts de Satan ? Incertitudes, millénarisme et sorcellerie chez les migrants kikuyu*, in Cahiers d'Études Africaines, Vol. 37, Cahier 145, 1997, pp. 85-117.

MOHAMMADOU, Edridge, *Traditions historiques des Foulbés de l'Adamaoua. Vol. 4, Les royaumes foulbés du Plateau de l'Adamaoua au XIXe siècle : Tibati, Tignere, Banyo, Ngaoundéré*, Tokyo : ILCAA, 1978.

ELLIS, Stephen, *The Mask of Anarchy : The Destruction of Liberia and the Religious Dimensions of An African Civil War*, New-York University Press, 1999.

EVANS-PRITCHARD, E.E., *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*, Paris, Gallimard, 1972.

FANCELLO, Sandra, *Les aventuriers du pentecôtisme ghanéen*, Nation, conversion et délivrance en Afrique de l'Ouest, IRD-Karthala, 2006.

FALK, Peter, *The growth of the Church in Africa*, Jos, African Christian Textbooks, 1997.

FATH, Sébastien, *Billy Graham, un Pape protestant ?* Albin Michel, Paris, 2002.

- *Le protestantisme évangélique, un christianisme de conversion*, (dir.), Turnhout, Brépols, 2004.

FAVRET-SAADA, Jeanne, *Les mots, la mort, les sorts*, Éditions Gallimard, Paris, 1977.

FRAZER, Sir James, *Le Rameau d'Or*, Editions Robert Laffont, Paris, 1993. FOURCHARD, Laurent et SOARES, Benjamin (coord.), *Le Nigeria sous Obasanjo. Violences et démocratie*, in *Politique Africaine* n° 106 – juin 2007.

FOURCHARD, Laurent, MARY, André et OTAYEK René, *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest*, Paris, IFRA- KARTHALA, 2005.

FOUCAULT, Michel, *L'archéologie du savoir*, Editions Gallimard, Paris, 1969.

- *Histoire de la sexualité I, La volonté de savoir*, Editions Gallimard, 1976.

GEERTZ, Clifford, *Savoir local, savoir global, Les lieux du savoir*, PUF, 1986.

GESCHIERE, Peter, *Sorcellerie et politique en Afrique, La viande des autres, Les Afriques*, Karthala, 1995.

« Sorcellerie et modernité : retour vers une étrange complicité », Peter Geschiere, in *Politique africaine* n°79 – octobre 2000, *Pouvoirs sorciers*, p.17-32

GIFFORD, Paul, « *Africa shall be saved* ». *An Appraisal of Reinhard Bonnke's Pan-African Crusade*, *Journal of Religion in Africa*, Vol. 17, Fasc. 1 (feb., 1987), pp. 63-92.

- *Christianity, To save or enslave ?* Jos, Institute of pastoral Affaires, 1990.

GODELIER, Maurice, *La production des grands hommes, pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle Guinée*, 1982.

- *L'énigme du don*, Fayard, Paris, 1996.

GOODY, Jack, *La raison graphique, la domestication de la pensée sauvage*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1979.

HACKETT, Rosalind (I.J.) *Religions in Calabar, The religious Life and History of a Nigerian Town*, Berlin, Walter de Gruyter, 1988.

HAMAYON, Roberte, *Esprit, es-tu encore là ?*, in *L'Homme*, 1997, tome 37, n°143, pp. 117-122.

HASTING, Adrian, *The Construction of Nationhood: Ethnicity, Religion and Nationalism*. Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

HERITIER, Françoise, *De la violence II*, Editions Odile Jacob, Paris, 1999.

HIGAZI, Adam, « Les origines et la transformation de l'insurrection de Boko Haram dans le Nord du Nigeria », p. 137-163, in *Crises et chuchotements au Sabel* (ss. la Coord. de Vincent Bonnacase et Julien Brachet), *Politique africaine*, n°130, juin 2013.

HOBBSBAWN, Eric et RANGER, Terence, (ss la dir.), *L'invention de la tradition*, Editions Amsterdam, Paris, 2006.

IZARD, Michel, *Gens du pouvoir, gens de la terre, les institutions politiques de l'Ancien royaume du Yatenga, (Bassin de la Volta Blanche)*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1985.

IZARD, Michel et SMITH, Pierre, *La fonction symbolique. Essais d'anthropologie*, Gallimard, (Bibliothèque des Sciences humaines), Paris, 1979.

JAOUEN, René, *L'eucharistie du mil, Langages d'un peuple, expression de la foi*, Karthala, Paris, 1995.

KADIA TALL, Emmanuelle « Le masque syncrétique en question. Fête dieux et sacrifice au dieu de la chasse dans le candomblé bahianais de nation ketu », in *Cahiers du Brésil Contemporain*, 2002, n°49/50, p. 109-123.

KASTFELT, Niels, *Religion and politics in Nigeria, a Study in Middle Belt Christianity*, London, British Academic Press, 1994.

- *The Politics of History in Northern Nigeria*, Occasional Paper, *Centre of African Studies*, University of Copenhagen, 2007.

KUHAH, Matthew Hassan, *Religion, politics and power in Northern Nigeria*, Ibadan, Spectrum Book Limited, 1993.

NOLL Mark, A. p. 60., « L'influence américaine sur le christianisme évangélique mondial au XXe siècle », *Le protestantisme évangélique. Un christianisme de conversion* (ed), actes du colloque EPHE/CNRS organisé à Paris en 2002, Turnhout, Brépols, 2004, 380 p.

MAXWELL, David, "Catch the Cockerel before Dawn", Pentecostalism and Politics in Post Colonial Zimbabwe, in *Journal of the International Institute*, Vol 78, n°2, 2000, p. 249-277.

MONTAIGNE, Michel de, *Les Essais*, Gallimard, Paris, 2007.

MÜLLER, Jean Claude, « Transgressions, rites de rajeunissement et mort culturelle du roi chez les Jukun et les Rukuba du Nigéria Central », in Chefs et Rois Sacrés. Textes réunis par Luc de Heusch, *Systèmes de pensée en Afrique noire*, X (1987) : 49-67, 1990.

LANGEWIESCHE, Katrin, « Des conversions réversibles : Etudes de cas dans le nord-ouest du Burkina Kaso, in *Journal des Africanistes*, Tome 68 – fascicule 1-2 Parcours de conversion, 1998.

LALLEMAND, Suzanne, *La mangeuse d'âme, Sorcellerie et famille en Afrique*, Connaissance des Hommes, L'Harmattan, Paris, 1988.

LAPLANTINE, François, *La description ethnographique*, 128, Sciences Sociales, Nathan Université, Paris, 1996.

- *Je, nous et les autres, Etre humain au-delà des appartenances*, Paris, Editions Le Pommier, 1999.

LAURENT, Pierre-Joseph, *Les pentecôtistes du Burkina-Faso, Mariage, pouvoir et Guérison*, IRD-Karthala, Paris, 2003.

LATOURET, Eliane, *Les temps du pouvoir, anthropologie visuelle*, Editions de l'E.H.E.S.S., Paris, 1992.

LEBRETON, David, *Anthropologie du corps et modernité*, P.U.F., Paris, 1990-2005.

LEVI-STRAUSS, Claude, *Anthropologie structurale I et II*, Paris, Plon, 1958 et 1974.

- *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris, P.U.F., 1962.

- *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.

- *L'identité*, PUF, 1977, 344 p.

MAGNANT, Jean-Pierre, (éd) *L'Islam au Tchad*, Bordeaux, Centre d'études d'Afrique Noire, 1992.

MAGRIN, Géraud, *Des champs de coton aux sirènes de l'or noir*, Sépia, Paris, 2001.

MANNONI, Octave, *Je sais bien, mais quand même*, Clés pour l'imaginaire, 1963, Editions Seuil, Paris, 1969.

MASSE, Raymond, *Les Adventistes du Septième Jour aux Antilles françaises, Anthropologie d'une espérance millénariste*, Editions de Montréal, 1978.

MAXWELL, J. Lowry, *Half of A Century of Grace, A Jubilee History of the Sudan United Mission*, by, 1954.

MAUSS, Marcel, *Œuvres I, Les fonctions sociales du sacré*, Editions de Minuit, Paris, 1968.

MARTIN Emil Marty, R. Scott Appleby, *Fundamentalisms and the State: Remaking Politics, Economies and Militance*, University of Chicago Press, 1993.

MARIE, Alain, *L'Afrique des individus*, Karthala, Paris, 1997, 436 p.

MARY, André, *Le défi du syncrétisme, le travail symbolique de la religion d'Eboga (Gabon)*, EHESS, Paris, 1999.

- *Le bricolage africain des héros chrétiens*, Cerf, Paris, 2000.

MARY, André, (ss dir.) « Christianismes du Sud à l'épreuve de l'Europe », *Archives de Sciences Sociales de Religions*, n°143, Editions EHESS, Paris, 2008.

MARY, André et FANCELLO, Sandra, *Visionnaires et prophètes de l'Afrique contemporaine, transe initiatique, culture, culture de la transe et charisme de délivrance*, Karthala, Paris, 2009.

MBEMBE, Achille, *Afriques indociles, Christianisme et Etat en société postcoloniale*, Karthala, Paris, 1988.

- *De la Postcolonie, Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2000, 293 p.

MEYER, Birgit, *Translating the Devil, Religion and Modernity among the Ewe in Ghana*, International African Library, 1992.

« *Les églises pentecôtistes africaines, Satan et la dissociation de la "tradition"* », in *Anthropologie et société*, 1998a, Vol 22,1.

- *Le Diable*, Paris, Revue Terrain, 2008.

MESSINA, Jean-Paul et VAN SLAGEREN, *Histoire du christianisme au Cameroun, Des origines à nos jours*, Karthala-Clé, Paris, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich, *Le gai savoir*, Flammarion, Paris, 2000.

- *L'Antéchrist*, Flammarion, Paris, 1996.

NOUHOU, Alhadji Bouba, *Islam et politique au Nigeria. Genèse et évolution de la chari'a*, Editions Karthala, Paris, 2005.

OBADIA, Lionel, *Anthropologie, religion et modernité, Quelques réflexions sur le modernisme et le primitivisme des sciences de l'Homme*, CREA, Université Lyon II, 2004, pp. 11-22.

OLIVIER DE SARDAN, Jean-Pierre, *Anthropologie et développement, Essai en socio-anthropologie du changement social*, APAD-Karthala, Paris, 1995.

PAIRAULT, Claude, *Boum le grand, village d'Iro*, Institut d'ethnologie du musée de l'Homme, Paris, 1966.

PEEL, J.D.Y., *Religious Encounter and the Making of the Yoruba*, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, 2000.

PEROUSE DE MONTCLOS, Marc-Antoine, *Le Nigeria*, Editions Karthala-IFRA, Paris, 1994.

PETRY, Martin et BAMBE, Naygotimti, *Le pétrole du Tchad, Rêve ou cauchemar pour les populations ?*, Karthala, Paris, 2005.

- SERRES, Michel, *Rameaux*, Edition Le Pommier, Paris, 2004.
- SEWANE, Dominique, *Le souffle du mort, les Batàmmariba (Togo, Bénin)*, Terre Humaine, Plon, Paris, 2007.
- TAROT, Camille, *Le symbolique et le sacré, théories de la religion*, Editions La Découverte/M.A.U.S.S., 2008.
- TARDIT, Claude, *Princes et serviteurs du royaume, Cinq études de monarchies africaines*, Nanterre, Société d'ethnographie, 1987.
- TER HAAR, Gerrie, *L'Afrique et le monde des esprits, le ministère de Guérison de Monseigneur Milinguo, Archevêque de Zambie*, 1996 : 165, Karthala.
- TONDA, Joseph, « Capital sorcier et travail de Dieu » in *Politique africaine, Pouvoirs sorciers*, n° 79, oct. 2000.
- *La guérison divine en Afrique Centrale (Congo, Gabon)*, Karthala Paris, 2002.
- *Le souverain moderne*, Karthala, Paris, 2005.
- TUBIANA, Marie-José, *Survivances préislamiques en pays zaghawa*, Paris, Institut d'ethnologie, 1964, 235 p.
- TUBIANA, Marie-José (textes réunis par), *Forgerons du Nord-est du Tchad et de l'est du Niger*, Editions L'Harmattan, PMCT, Paris, 2008.
- TUBIANA, Marie-José, *Sans Voix, Forgerons du Nord-est du Tchad et de l'Est du Niger*, (Textes réunis par), l'Harmattan, PMCT, Paris 2008.
- UKAH, Asonzeh, *Redeemed Christian Church of God, A New Paradigm of Pentecostal power*, AWP, 2008
- VEYNE, Paul, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ? Essai sur l'imagination constituante*, Editions du Seuil, Paris, 1983.
- VICTOR, Claude, *Le diocèse de Pala dans l'histoire du Tchad, de l'Afrique et du monde*, Pala, mai 2002.
- VINCENT, Jeanne Françoise, « Le mouvement Croix-Koma : une nouvelle forme de lutte contre la sorcellerie en pays Kongo », *Cahiers d'Etudes Africaines*, 1966, 6 (24), p. 527-563.

- *Le Pouvoir et le Sacré chez les Hadjeray du Tchad*, Éditions Anthropos, Paris, 1975.

- *Princes montagnards du Nord-Cameroun*, L'Harmattan, Paris, 1991.

- *La construction religieuse du territoire* (sous la dir.), Éditions l'Harmattan, Paris, 1995.

- *Femmes beti entre deux mondes, Entretiens dans la forêt du Sud-Karthala*, Paris, 2001.

VERDIER, Raymond, *Vengeance : le face à face victime/agresseur*, Collection *Autrement*, Paris, 2004.

WEBER, Max *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Plon, Paris, 1964.

- *Sociologie des religions*, Gallimard, Paris, 1996.

WEINER, Annette B., « La richesse inaliénable », *Revue du MAUSS*, no 2, 1988, p. 126-160

WILLAIME, Jean-Paul, *La précarité protestante. Sociologie du protestantisme contemporain*, Genève, Labor et Fides, 1992.

WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, suivi d'*Investigations philosophiques*, Gallimard, 1961.

Ouvrages missionnaires :

BULALA, David, *The Lutheran Church of Christ in Nigeria (L.C.C.N), its History and Development*, Jos, Ade Printing Press, 2001.

COMBONI, Daniel, *Les lettres et les écrits*, 2000, Direction Générale, Missionnaires Comboniens, Rome.

Les Témoins de Jéhovah, Prédicateurs du Royaume de Dieu, Watch Tower, Bible and Tract society of New York, Brooklyn, 1993.

GUTIP, Nanwul, *Church of Christ in Nigeria, Birth an growth*, MRS., Jos University Press, 1998.

HOPKINS Mark and GAIYA, Musa, *Churches in Fellowship, the Story of T.E.K.A.N.*, ACTS, Kaduna, 2005.

HUNT, Stephen, *The Alpha Enterprise : Evangelism in a Post-Christian Era*, Ashgate Publishing, 2004.

JENSEN, Mogens, *Two men and their mission*, Christiansfeld, Forlaget Savanne, 1997.

KUMM, Karl Wilhelm, *The Sudan, a short compendium of facts and figures about the land of darkness*, Marshall Brothers, London, 1907.

PLUMEY, Yves, *Mission Tchad-Cameroun, l'annonce de l'évangile au Nord-Cameroun et au Mayo-Kebbi, 1946-1986*, Editions oblates, Paris, 1989.

ABREVIATIONS :

Missions occidentales :

C.B.M. *Church of the Brethren Mission*, Allemagne, Suisse.

L.B.C. *Lutheran Brethren Church*, Etats-Unis.

S.I.M. *Sudan Interior Mission*, Canada, Etats-Unis.

S.U.M. *Sudan United Mission*, Grande-Bretagne, Allemagne, Danemark, Etats-Unis.

Églises évangéliques nigérianes :

C.O.C.I.N. *Church Of Christ in Nigeria*, origine S.U.M, branche britannique.

C.R.C.N. *Christian Reformed Church in Nigeria*, origine S.U.M., branche sud-africaine.

E.C.W.A. *Evangelical Church of West Africa*, origine S.I.M.

E.Y.N. *Ekklesiyar Yan'uwa a Nigeria*, origine C.B.M.

L.C.C.N. *Lutheran Church of Christ in Nigeria*, origine S.U.M., branche danoise.

T.E.K.A.N. *Tarayyar Ekklesiyoyin Kristi A Sudan*, origine S.U.M.

Églises évangéliques tchadiennes :

A.C.T. *Assemblée Chrétienne au Tchad*, origine S.U.M.

E.E.T. *Eglise Evangélique au Tchad*, origine S.U.M.

E.F.L.T. *Eglise Fraternelle Luthérienne au Tchad*, origine L.B.C.

Partis politiques nigériens cités :

P.D.P. : *People Democratic Party*

A.N.P.P : *All Nigeria Peoples Party*

De la royauté sacrée à la pluralité religieuse chez les Moundang, du Tchad au Nigéria

Stratégies locales, connexions transnationales

Maud Gauquelin