

**Erwan Dianteill** est directeur du Centre d'Anthropologie Culturelle (CANTHEL) et co-rédacteur en chef de la revue *cArgo*. Ses recherches portent sur les théories anthropologiques et sociologiques de la religion, sur les relations entre pouvoir politique et pouvoir religieux, sur les ressorts symboliques de la domination et de la résistance.

**Mots-clés :** Balandier – religion – sacré – Afrique – anthropologie dynamique

## Dynamiques du sacré. Georges Balandier et la religion

Erwan Dianteill,  
*université Paris Descartes/CANTHEL*

L'anthropologie de Georges Balandier est fondée sur une conception de la société comme entité dynamique. Elle s'oppose autant au culturalisme qui présente la culture comme une totalité stable et close qu'au structuralisme qui promeut la recherche des invariants logiques transculturels. Pour échapper à ces visions trop fixistes, il faut décloisonner les disciplines : c'est ce qui a conduit Balandier à construire *une anthropologie et une sociologie dynamiques* (1971 : 6). Crises et événements, loin d'être des anomalies dans un paysage social bien ordonné, sont au contraire les révélateurs des rapports collectifs relevant à la fois du « sens » et de la « puissance ». En effet, la société est faite de tensions qui conduisent fréquemment à des affrontements physiques et symboliques, dont l'issue modifie les hiérarchies et les idéologies : le cours de l'Histoire est le produit de ces transformations. Autrement dit, l'ethnologie doit se nourrir de la sociologie (comme science des sociétés *modernes*) et de l'histoire (comme connaissance des *transformations* sociales) pour en arriver à établir *une anthropologie généralisée* (1974 [1985 pour la préface] : 6). Le politique, en tant qu'espace des confrontations de toute nature, devient ainsi l'objet privilégié de l'étude de l'homme en collectivité (Balandier, 1967).

Cette forte proposition théorique conduit Balandier à porter sur le fait religieux un nouveau regard. Alors que Durkheim conçoit la religion comme une force d'intégration collective portée par des symboles sacrés, alors que Marx n'accorde qu'un rôle très secondaire à la religion dans l'histoire moderne, déterminée selon lui avant tout par la lutte des classes, les rapports de production et l'état des forces productives, Balandier donne en revanche à la religion un rôle social décisif, mais qui ne se réduit nullement à la promotion de la solidarité collective. En Afrique, premier terrain de Balandier, la religion organise certes les rapports sociaux, mais elle est aussi la source de transformations profondes, parfois même de révolutions. En Occident « surmoderne », objet d'une grande partie de son œuvre, le sacré fait l'objet de nouvelles appropriations, supports de mouvements contestataires ou attestataires.

La question posée est donc simple : comment Balandier en est-il arrivé à une telle réévaluation de la religion, à une époque (les années 1950) où dominaient au contraire les théories de la sécularisation ? Nous verrons que c'est l'expérience *directe* du sacré en Afrique qui est à l'origine de ce changement de paradigme<sup>1</sup>. Balandier a été fortement impressionné par certains rituels auxquels il a assisté dès le début de sa carrière. Dans un deuxième temps, lors de ses séjours en Afrique centrale, il est très attentif aux messianismes qui sont étroitement mêlés au processus de décolonisation : de l'expérience quasi-phénoménologique du sacré, avec son lot d'émotions fortes, Balandier passe à une analyse du rôle des *mouvements* religieux facteurs de transformation politique, sociale et idéologique. Enfin, à la fin des années 1970, lorsqu'il entreprend une anthropologie des mondes contemporains bien au-delà de l'Afrique, il porte un regard attentif sur les résurgences du sacré en dehors des institutions. La surmodernité se caractérise aussi par de nouvelles formes religieuses, difficilement réductibles aux institutions, et qui s'y opposent même parfois frontalement. Quelle est l'origine de ce deuxième changement de perspective sur la religion ? Les événements de Mai 1968 ont certainement contribué à déplacer le regard de l'anthropologue vers l'effervescence contemporaine du sacré : les écrits autobiographiques de Balandier semblent en témoigner.

#### **Expérience personnelle et ethnographie : possession, extase, divination, mystique**

André Mary a le grand mérite d'avoir reconnu l'importance centrale de l'expérience religieuse dans l'œuvre de Balandier, notamment dans ses textes autobiographiques. Mais Mary semble aussi faire de l'expérience religieuse relatée par Balandier un effet de la mise en forme littéraire de la mémoire. Les rituels du Bwiti auxquels a assisté Balandier sont pour Mary « transfigurés dans le vécu mémoriel de l'anthropologue » (2017 : 37). Et plus loin, il écrit à propos de Balandier que « [...] l'anthropologue 'comme auteur' renoue avec la fascination des moments de transe, et finalement, avec la transcendance du 'sacré sauvage' qui travaillait au corps également son ami Bastide au cœur du candomblé de Bahia » (*loc.cit.*). Il est bien certain que nous avons accès à l'expérience du religieux de Balandier uniquement par ses écrits ; mais cela signifie-t-il que cette dernière soit un artefact littéraire ? L'écriture modèle assurément l'expérience en l'inscrivant dans le langage, mais il reste qu'il y a bien eu un premier moteur expérientiel ayant conduit Balandier à étudier le phénomène religieux. L'écriture ne fait pas l'expérience. Autrement dit, l'écriture est seconde dans le processus, même si elle lui donne une forme communicable dans le langage. Nous faisons donc l'hypothèse que Balandier a vécu certains événements qui l'ont suffisamment impressionné pour placer la religion au centre de ses intérêts personnels et scientifiques.

L'une des rencontres les plus marquantes pour le jeune Balandier a été celle de Michel Leiris. Il « est celui de mes aînés à qui je dois le plus », écrit-il, « mon initiateur, mon pédagogue et mon modèle » (1977 : 37). C'est au contact de ce dernier, au musée de l'Homme que s'initie à la fois sa vocation d'ethnologue

<sup>1</sup> Jean Copans identifie « six vies » de Georges Balandier, du styliste au théoricien de la modernité, en passant par l'africaniste (2014 : 21). J. Copans a fort bien arpenté le territoire « balandierien », mais il a peut-être sous-estimé la dimension expérientielle de son œuvre, qui nous semble décisive pour comprendre son anthropologie religieuse.

africaniste et aussi une certaine écriture de soi, dont le modèle se trouve à la fois dans *L'Afrique fantôme* (1934) et dans *L'Âge d'homme* (1939). Leiris « alliait ce vers quoi je tendais – la compétence de l'ethnologue – et ce que je tentais de pratiquer – le service de l'écriture », écrit-il (1997 : 185). Dans son premier livre, *Tous comptes faits* (1947), Balandier s'inspire explicitement du projet leirissien : cette œuvre de Leiris est pour lui « inimitable et redoutable, c'est une autobiographie impitoyablement sincère où l'événement individuel devient l'élément d'une vérité portée au-delà de l'aventure personnelle » (1977 : 118). Ajoutons que la fréquentation de Leiris et des surréalistes auxquels ce dernier le présente conduit le jeune Balandier sur des pistes inattendues au regard de sa future carrière : il s'intéresse alors aux rêves (il consigne les siens), à la poésie et à la magie dans différentes civilisations<sup>2</sup>, et en tire un article publié en 1948 dans la revue *Psyché* (1977 : 117).

Lorsqu'il mène ses premières enquêtes de terrain, Balandier n'est donc pas un savant rationaliste uniquement préoccupé de faits constatables<sup>3</sup>. Il arrive à Dakar en 1946, et enquête chez les Lebou, qui vivent sur la presqu'île du Cap-Vert. Rétrospectivement, il écrit à propos de ce premier « terrain » :

« La découverte principale relevait du domaine religieux, et pas seulement parce que je me trouvais en présence de l'islam africain. Je mesurais à quel degré la religion imprègne toute chose » (Balandier, 1977 : 42).

L'ouvrage cosigné avec Paul Mercier comprend un chapitre très important sur l'« activité religieuse et magique », et le « syncrétisme » (Mercier et Balandier, 1952, 5/3). Il y est question de Dyal Dyop, chef ayant introduit l'islam dans la région à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, et de l'islamisation très partielle qui en a résulté. Ce qui suit dans l'ouvrage est un portrait de *Tyabândao Sèk*, une vieille prêtresse d'un « génie » (*tur*) nommé *Kumba Sèn*, puis une ethnographie de la possession rituelle et des sacrifices animaux accomplis par les femmes initiées (*léfohar*). Pour la première fois, Balandier est témoin d'un culte de possession, le Ndöp, équivalent sénégalais du culte des Zar en Ethiopie, dont Leiris avait rendu compte. Balandier est revenu plusieurs fois dans son œuvre sur la rencontre avec *Tyabândao*, cette femme puissante, notamment dans *Histoire d'autres*. Dans ce dernier ouvrage, il déclare que le phénomène religieux lui est apparu pour la première fois dans ses multiples significations lors de l'observation du Ndöp :

<sup>2</sup> Cette attirance pour le merveilleux a-t-elle été préparée par une courte période mystico-religieuse ? Début 1942, Balandier et Paul Mercier, son ami le plus proche, cherchent à atteindre « une expérience de lumière », ils sont attirés par la vie mystique et lisent Monsieur Pouget et Ernest Psichari. *L'Annonce faite à Marie* de Paul Claudel les bouleverse (1997 : 193). Le jeune Balandier (il a 21 ans) est encore loin d'être anthropologue à cette époque. Voir aussi André Mary (2017 : 16) sur ce mysticisme juvénile de Balandier, exprimé en particulier dans le roman *Tous comptes faits* (1947).

<sup>3</sup> Balandier est en quelque sorte, par l'intermédiaire de Leiris, un rejeton du Collège de Sociologie. Bataille, Caillois et Leiris faisaient effectivement de l'étude du sacré le point de départ d'un renouvellement de la sociologie durkheimienne. Voir les textes réunis par Denis Hollier (1995) et les chapitres consacrés à Leiris et Caillois dans nos ouvrages (Dianteill et Löwy, 2005, 2009).

« Cette appréhension encore grossière me conduisit à évaluer la complexité des phénomènes religieux, à entrevoir les registres multiples selon lesquels ils se répartissent, s'expriment et s'organisent. J'étais mis en présence d'une histoire culturelle cumulant des technologies du sacré d'âge différent, provoquant une division entre les sexes du travail religieux : aux femmes, ce qui vient d'avant l'islam ; aux hommes, la religion révélée introduite par poussées successives. Celle-ci régissait un ordre prévalant et l'ensemble des conceptions qui le fondent. Les cultes féminins, par la manipulation à fin préventive ou curative des plus anciennes traditions, traitaient davantage le désordre potentiel ou réalisé » (Balandier, 1977 : 174).

Mais cette rencontre a été aussi le moment d'une sorte d'épiphanie, en tout cas d'une forte émotion religieuse et esthétique. Il en avait rendu compte, une dizaine d'années après les faits dans *Afrique ambiguë*. C'est un récit de style fort leirissien, à la fois descriptif et sensible, bien différent du premier compte-rendu académique rédigé en 1948 avec Mercier, tout comme de sa réévaluation de 1977 dans *Histoire d'autres*. L'ethnologue assiste à la danse d'une possédée, qui laisse voir une épaule « belle et pleine, toute luisante de sueur » ; « les odeurs elles-mêmes deviennent plus lourdes, celle des épices mêlée à celle des sueurs » ; « pour tous les sens, les excitations s'exaspèrent ». Et surtout, la distance qui devrait présider à l'observation ethnographique est mise à mal par ce spectacle : « Il me faut lutter pour maintenir en moi la froide objectivité : celle du magnétophone qui tourne de toute son obstination mécanique » (1962 : 47).

L'ethnographie devient alors la description d'une double expérience, celle des possédées et celle de l'observateur confronté à la transe. Appréhender la religion exclusivement du point de vue des catégories de la sociologie et de l'anthropologie culturelle devient insuffisant. Ce qui apparaît dans ce récit, c'est un corps à corps, un combat entre l'homme et les puissances spirituelles. Le *tur* est responsable de la crise qui affecte une personne ; il faut dompter le génie si l'on ne veut pas que ce dernier emporte sa victime dans la folie ou le malheur. « Une comparaison s'impose, écrit Balandier : celle d'une lutte, peut-être à mort, et justifiée, puisque les lutteurs du pays lebou ont repris pour emblèmes certains chants des 'possédées' » (1962 : 48). Le point de vue adopté sur la religion va dans ces lignes au-delà de la question sociale, politique ou institutionnelle (que Balandier explorera brillamment ailleurs, on va le voir) : la religion met en jeu l'existence humaine elle-même.

La familiarité du sacré et de la mort apparaît avec force dans la possession, mais plus encore dans le sacrifice animal qui lui est associé. L'esprit ne se contente pas de posséder un corps humain, il demande aussi une offrande de sang, c'est-à-dire la mort d'un animal. Ici encore, Balandier exprime rétrospectivement la forte émotion à laquelle il est sujet ; ici, comme dans *L'Afrique fantôme* de Leiris, l'ethnologie n'est pas la description d'un fait social, mais la restitution d'une relation subjective dont l'ambivalente composante affective n'est pas oblitérée. Le jeune ethnologue se sent happé par le spectacle sacrificiel, mais il s'efforce aussi de s'extraire de cette attirance :

« L'animal se débat à rompre ses entraves. Plus le sang coulera, plus le geste rituel sera efficace. Son odeur douceâtre domine toutes les autres. Le lent ruissellement devient alors le point de convergence de tous les regards, et me

fascine plus que quiconque. Je cherche à me soustraire par un jeu de l'intelligence, à retrouver le rôle du sacrifice dans les cultures arabes préislamiques ; mais je ne peux complètement échapper à une peur ancienne, à ces rappels d'une bataille d'écoliers où je frappai trop fort, à cette image du sang versé alors que, dans un maquis de l'Est de la France, mes camarades et moi étions contraint de sacrifier nos premières 'prises' de guerre » (Balandier, 1962 : 52).

Ajoutons que, comme chez Leiris, mais aussi Caillois et Bataille, le contact avec le sacré entretient une forte affinité avec la sexualité. La possession est une sorte de « rut sauvage », « un abandon qui terrasse » pour la novice (1962 : 48). Puis le sacrifice est une sorte d'union mystique avec le *tur*, par l'intermédiaire du jeune taureau assimilé à la divinité. Comme dans tous les cultes de possession, l'esprit est considéré comme l'époux de l'initiée dans le Ndöp. Elle s'allonge auprès de l'animal, et on les recouvre d'un drap blanc, comme s'il s'agissait de jeunes mariés. Il s'agit d'une étreinte fictive entre la femme et le génie. Ensuite, une fois le sacrifice accompli, la « mariée » installe son autel personnel pour le *tur* dont elle est dévote : c'est « la demeure de son 'époux' spirituel », écrit Balandier. Dans la description de ces rituels du Ndöp, l'accent est ainsi mis sur la possession, la sexualité et la mort, qui semblent avoir en commun une forme d'agonie : la crise de possession est une lutte, l'animal sacrifié se débat contre son sacrificateur. C'est bien une religion du corps sacré et de l'affect intense que décrit Balandier, dans la lignée du Collège de Sociologie.

Balandier a eu un accès privilégié à une autre religion initiatique, cette fois au Gabon : il s'agit du Bwiti. À partir d'éléments empruntés à leur voisins Mitsogo mais aussi au christianisme, les Fang ont créé une religion composite, organisée en paroisses, avec une hiérarchie sacerdotale qui la rapproche des Églises européennes. De ce point de vue, le Bwiti est bien une religion moderne, avec une dimension anticoloniale comme les messianismes congo dont il sera question plus loin, mais le Bwiti présente aussi une dimension extatique très originale. Les initiés boivent la macération de la racine d'iboga, qui provoque des hallucinations. Lors d'une cérémonie qui réunit une foule de personnes dans un temple, Balandier assiste aux danses et aux chants, aux prières qui durent toute la nuit. Il est fasciné, mais ne se laisse pas lui-même envahir par l'émotion :

« J'ai assisté à une cérémonie exaltante, une nuit durant, dans l'un des plus vastes temples du Sud-Gabon. [...] Je suis en proie à une impatience que je parviens mal à contenir. L'inquiétude me gagne, car je crains, cette fois encore, d'avoir à me contraindre pour résister à ce déchaînement contagieux, à cette folie sacrée qui doit brusquement faire irruption. [...] Le rythme s'accélère. Cette assemblée n'est plus qu'un seul être tendu pour une conquête impossible. Je me découvre radicalement étranger, insolite, figé dans mon respect humain, encombré d'un corps qui a perdu le souvenir de ses possibilités exaltantes. Je me sens une sorte d'infirme auquel personne ne peut accorder la moindre attention » (Balandier, 1962 : 254-255).

Il y a donc des limites à l'observation participante ; volontairement, ou parce qu'il en est incapable, Balandier reste un observateur distant, mais inquiet néanmoins d'être emporté dans le tourbillon des danses psychotropes. Ici, comme

dans le Ndöp, il remarque la proximité de l'extase religieuse et de l'excitation sexuelle. Selon lui, l'iboga est aussi un aphrodisiaque (ce qui n'a pas été confirmé par la toxicologie), et les prières du maître du culte sont prononcées sur « un ton plaintif qu'on dirait de jouissance » (*loc.cit.*). La thématique leirissienne du sacré et du sexe est encore bien présente dans ces pages, d'autant que Balandier, comme le poète ethnographe, porte un dur jugement sur les Églises chrétiennes, qui paraissent « froides, vides de présence surnaturelle, peu propices à la communion passionnée » (1962 : 256). L'Afrique est le pays d'une expérience du sacré oubliée en Europe. La confrontation avec une forme religieuse extrême conduit ainsi Balandier à placer l'étude du sacré au cœur du projet anthropologique.

Du Ndöp au Bwiti, il y a néanmoins une inflexion dans la recherche. Balandier montre qu'il s'agit de deux religions de la transe (possession ou vision), de deux religions composites (la première côtoie l'islam, la seconde le christianisme), mais il fait aussi apparaître que le Bwiti est à sa façon un culte anticolonial, ce que n'est pas le Ndöp. Cela nous conduit à présenter le travail de Balandier sur les messianismes, qui sont clairement des *religions politiques*.

### Les religions politiques : le messianisme en Afrique centrale

En décembre 1948, Balandier est à Brazzaville, au Congo français, et il se rend à Léopoldville, de l'autre côté du fleuve. Dans son journal, il décrit le contraste entre la ville française, encore un peu endormie sur le plan économique, et la ville belge, alors en plein développement capitaliste. Mais dès ce premier contact, l'anthropologue note aussi que les Congolais n'ont pas renoncé à leur « royaume », « comme le montre la permanence clandestine des mouvements politico-religieux... » (1962 : 206). Ce qui apparaît dans ces lignes, c'est bien sûr le regard porté sur la ville, source d'une exceptionnelle sociologie urbaine lorsque cet intérêt esthétique sera nourri d'enquêtes rigoureuses (Balandier, 1955a), mais aussi, conjointement, la conviction que l'effervescence indépendantiste est de nature religieuse. Balandier fait alors véritablement œuvre innovante en matière scientifique. Alors que la théorie de la sécularisation conçoit la modernité exclusivement comme mouvement de désacralisation, Balandier montre au contraire l'ancrage religieux du mouvement révolutionnaire dans cette partie de l'Afrique.

Même si, dès 1951, Balandier fait rapidement mention de la nature politique du prophétisme bantou en s'appuyant sur le travail de B. G. M. Sundkler (1948), le premier texte témoignant de façon approfondie de cette inflexion par rapport à la sociologie conventionnelle s'intitule de façon significative « Messianismes et nationalismes en Afrique Noire » (1953). Dans les années 1910, en Côte d'Ivoire et au Libéria, Wade Harris est l'un des premiers à se dire « envoyé de dieu » et à prophétiser avec grand succès à la fois contre les « fétiches » et contre le mode de vie européen. Il baptise des milliers de fidèles et inspire un grand nombre d'Églises se réclamant de lui. Les « Églises nègres » sont, selon Balandier, des « groupements religieux constitués par sécession à partir des missions chrétiennes (d'où la qualification d'Églises 'séparatistes') ou édifiés à l'imitation de ces dernières, dont l'élément central est une personnalité prophétique ayant élaboré un enseignement qui annonce la fin de toutes les aliénations subies par le Noir Africain » (*ibid.* : 6). À partir de cette définition, et bien informé des études déjà réalisées en Afrique du

Sud, Balandier enquête directement sur le messianisme au Congo. Il distingue trois mouvements associés à trois personnalités.

Le premier est le kimbanguisme. En 1921, Simon Kimbangu se déclare lui aussi prophète, messie, guérisseur, et même fils de Dieu. Il fait détruire les *minkwi*, les statuettes servant aux rituels précoloniaux. En revanche, il maintient le culte des ancêtres, qui doivent revenir lors du retour triomphant de Jésus. Les persécutions commencent, et le mouvement se politise : les hymnes kimbanguistes annoncent la fin de la domination des Blancs et l'Avènement du Royaume. Cette hostilité se manifeste autant contre les Églises missionnaires que contre les autorités coloniales. Kimbangu est emprisonné par les Belges, et meurt en 1951 après trente ans de détention. Mais loin d'éteindre la contestation politico-religieuse, la répression l'entretient. Au moment où Balandier conduit son enquête, le mouvement est bien vivant.

Le deuxième est l'amicalisme, fondé par André Matswa, en territoire français. Balandier montre très bien comment se fait l'inflexion entre une tendance plutôt politique et une orientation plus religieuse. Au départ, contrairement au kimbanguisme, l'amicalisme est un mouvement d'entraide, sans signification religieuse, fondé par un ancien combattant de la Première Guerre mondiale. Dix ans après la fin de la guerre, Matswa proteste contre l'exploitation française de son pays et contre la subordination politique des Congolais. Il est arrêté, déporté au Tchad, mais le mouvement prospère. À nouveau arrêté, Matswa meurt en 1942 en prison. Ce n'est qu'après sa mort qu'il devient l'objet d'un culte. Certains refusent de croire à sa mort, annoncent sa résurrection et son retour prochain. Balandier constate le rapprochement des matswistes et des kimbanguistes implantés en zone française.

Le troisième mouvement se développe dans le sillage du kimbanguisme au Congo belge. Il s'agit du kakisme (les uniformes des adeptes sont vert kaki), fondé par Simon Mpadi, et il émerge en 1941, alors que la puissance coloniale est singulièrement affaiblie par la défaite en Europe. Le kakisme se réapproprie le personnage de Kimbangu pour en faire un Sauveur des Noirs, au même titre que Moïse, Jésus, Mohamed et Bouddha l'ont été pour les autres « races » (1953 : 18). Les symboles chrétiens sont éliminés, mais l'amour des ennemis africains des Bakongo est en revanche promu. Le kakisme entreprend ainsi à la fois de se distinguer des colonisateurs et d'unifier les colonisés sur une base « raciale ».

L'originalité de Balandier consiste à tenter de dégager la signification de ces mouvements à plusieurs niveaux. En premier lieu, le groupe a réagi « sur le plan où il était le plus menacé – celui des croyances et des comportements fondamentaux ; sur le seul plan où l'émancipation était possible, car il ne pouvait par ailleurs que se soumettre aux impératifs économiques et politiques des puissances coloniales » (*ibid.* : 23). En d'autres termes, la protestation prend une forme spirituelle quand elle ne peut s'en prendre ouvertement ni à l'exploitation ni à la spoliation de souveraineté. En deuxième lieu, l'émergence des messianismes politiques congolais correspond à des crises économiques qui affectent sévèrement les colonies (1920-21, 1930-31, 1940-45). L'appauvrissement attise le mécontentement, qui nourrit la contestation contre la colonisation, puisque cette dernière se justifie en principe par l'élévation des conditions de vie des colonisés.

La précarité accrue sape le fondement idéologique de l'entreprise coloniale. À cette interprétation marxisante, Balandier en ajoute une autre, que l'on pourrait qualifier de durkheimienne. La colonisation a détruit la solidarité dans les sociétés de lignage, elle a développé l'anomie en Afrique. Les villages sont vidés par l'exode rural, les villes entravent la constitution de communautés, l'individualisme et les rapports marchands se développent. L'idéologie de la race élue, opposée aux Blancs, vise à reconstruire une nouvelle communauté. Les messianismes visent à générer un nouveau lien social, fondé sur l'identité raciale, construit en opposition à l'identité blanche et justifié par la révélation divine.

Réaction à l'agression culturelle, à l'appauvrissement économique et à l'anomie, le messianisme africain est le produit des conditions objectives d'oppression coloniale. Mais il doit aussi être compris *subjectivement* (*ibid.* : 25). Balandier n'est pas positiviste, on l'a souligné plus haut, mais il met cette fois l'accent, non sur l'aspect irrationnel et émotif du sacré, mais sur la projection collective vers l'avenir dont un *mouvement* religieux peut être le vecteur. Les messianismes sont des utopies qui suscitent des espérances, ce ne sont pas les effets mécaniques de l'exploitation économique ou de la sujétion politique. Voilà un point de vue exprimé très précocement en 1953, et qui rejoint les réflexions de Roger Bastide ou d'Henri Desroche sur le même sujet. Comme ces derniers, Balandier souligne la capacité socialement créative de la religion, en opposition à une conception de celle-ci comme reflet plus ou moins déformé de la structure de classes.

Ces développements sur le messianisme sont intégrés et approfondis dans sa thèse (1955b : 417-520), puis ils font l'objet d'une reprise comparative très originale à la fin des années 1950. En effet, dans un court article, l'anthropologue entreprend de mettre en perspective le Bwiti des Fang et le messianisme des Congo (1958). La question posée concerne la présence ou l'absence de messianisme en Afrique centrale atlantique. Alors qu'ils ont été également soumis à la déstructuration coloniale et à l'évangélisation, tous les peuples de la région n'ont pas réagi de la même façon. Il y a bien innovation religieuse dans le cas du Bwiti et dans celui du kimbanguisme, mais le premier est un mouvement syncretique, le deuxième un messianisme. L'un et l'autre s'en prennent aux croyances précoloniales, empruntent au christianisme et dépassent les frontières des cultes locaux et familiaux, et pourtant Bwiti et messianisme sont profondément différents. Le premier porte l'accent sur la transformation personnelle par l'initiation et sur la vision hallucinatoire qui lui est associée, le deuxième sur l'annonce d'un royaume divin sur terre.

L'origine de cet écart tient d'abord à un rapport différent au *territoire*. Les Fang ne se sont pas implantés durablement dans un pays, c'est un peuple mobile et conquérant, presque nomade. En revanche, il y eut un royaume du Kongo<sup>4</sup>, assez bien délimité par le fleuve, avec une capitale, San Salvador. La colonisation européenne signifiait une expropriation, ou en tout cas un rapport d'exploitation de la terre inconnu jusque-là. Le messianisme congo insiste par conséquent sur « la Terre Promise », reçue initialement des ancêtres, et qui doit revenir à ses premiers propriétaires. L'Église kimbanguiste s'organise ainsi en paroisses, afin de se

<sup>4</sup> Balandier a consacré un ouvrage d'anthropologie historique à ce royaume, devenu précocement chrétien lors du premier contact avec les Portugais en 1482. On y apprend que le messianisme a une histoire ancienne au Kongo puisque dès 1704, la reine Dona Béatrice annonce qu'elle a été visitée par Saint Antoine, et que San Salvador est la ville sainte où naquit Jésus (1965 : 266-267).



réapproprier le territoire aliéné par les colons. Les Fang n'ayant pas ce rapport au lignage, aux ancêtres et au territoire, ils ont créé un syncrétisme relativement proche de ceux du Nouveau Monde, car les Noirs déportés ont eux aussi perdu leur rapport à la terre et au lignage. Le rapprochement effectué par Balandier est suggestif mais il est limité, car en fait les religions afro-américaines ne connaissent pas le phénomène visionnaire propre au Bwiti, et par ailleurs, il y a une forte composante messianique dans le protestantisme des Noirs aux États-Unis. Il est vrai néanmoins que les cultes de possession au Brésil, à Cuba, en Haïti, ont une composante politique limitée : ce sont avant tout des religions de la transformation du corps et de la personne humaine, ce qui est bien commun avec le Bwiti.

En revanche, Balandier montre bien que le messianisme congolais est un phénomène *urbain*, car c'est dans les villes que la conscience de l'oppression s'est manifestée le plus vivement. La ligne de partage entre Blancs et Noirs est plus nette, car les deux populations cohabitent dans un même espace. Les gens du Mayombe, isolés dans les montagnes, à l'écart de l'urbanisation, n'ont pas été réceptifs au messianisme ; en revanche, le développement de la ville de Pointe-Noire a favorisé celui des mouvements messianiques, la corrélation est forte entre les deux phénomènes. La ville est le lieu d'un « double exil », selon l'heureuse formulation de Balandier. Les Congolais se rendent compte en premier lieu que la grande ville est maintenant dominée par les Blancs, alors qu'ils avaient été les maîtres de San Salvador ; cette situation engendre un désir de retour à un glorieux passé idéalisé, celui du Royaume des Ancêtres. Une telle nostalgie est impossible quand un peuple n'a jamais connu l'existence d'un royaume ou d'un empire. Mais, en outre, les Noirs des villes côtoient la grande richesse matérielle dont ils sont exclus ; une telle situation est inédite en zone rurale, peu peuplée, où les Blancs sont peu présents. La ville est le lieu d'un contact de civilisation caractérisé à la fois par la fascination pour la modernité européenne et par son rejet. De cette contradiction sociale, associée au souvenir d'un empire glorieux, naît le messianisme comme espérance d'un nouveau royaume, opulent et souverain.

La conception du temps messianique, typique du christianisme, a joué un rôle décisif dans l'émergence d'une telle espérance. Les ressources mythiques et rituelles africaines sont en général tournées vers la réactualisation du temps primordial des Ancêtres, non vers l'attente d'un avenir radicalement nouveau. C'est le temps des origines qui sert de modèle culturel et de régulation pour l'action collective. Les prophètes bibliques annoncent en revanche l'établissement d'un nouvel ordre régi par la divinité. Voilà une nouvelle conception du temps comme projection dans l'avenir ; l'âge d'or ne se situe plus dans le passé mais dans le futur. Le texte biblique propose ainsi un modèle de révolte sacrée qui a la particularité d'être issu de la colonisation, tout en pouvant être retourné contre l'oppression coloniale. Mais on l'a vu plus haut, le modèle politique du royaume Kongo, de la souveraineté des Ancêtres ne disparaît pas pour autant. Le christianisme permet en fait une reformulation de la mémoire politique collective pour construire un nationalisme sacré. C'est pourquoi le messianisme est une « réponse globale et ambiguë à une situation ambiguë perçue globalement » (1958 : 94).

Cette exceptionnelle recherche sur le messianisme africain comporte finalement une leçon épistémologique pour l'anthropologie des religions. Du fait de leur nature

ambiguë et de leur hétérogénéité, ces mouvements religieux ne sont pas réductibles à un « mode d'explication unique et unilatéral ». Ils sont pleins de contradictions que les transformations de la structure sociale où ils se développent avivent. Bref, Balandier décrit ces mouvements religieux comme des entités mouvantes dans un environnement mouvant, « porteurs de multiples possibles » (*loc.cit.*). Loin des jeux logiques portant sur les structures et les invariants, loin des explications mécaniques par la structure socio-économique, l'anthropologie dynamique se concentre au contraire sur les contradictions, les ambiguïtés, les transformations, les métamorphoses et les projets des *mouvements* religieux.

Dans la dernière partie de son œuvre, Balandier a conservé ces mêmes principes d'analyse du religieux. Néanmoins, il les a opérationnalisés dans un autre cadre civilisationnel, à savoir le monde occidental « surmoderne » : c'est ce que nous allons aborder maintenant.

### Religions surmodernes et effervescence politique

À partir du milieu des années 1960, Balandier se focalise moins sur l'Afrique, et élargit son propos. Il publie des ouvrages définissant les principes généraux de l'anthropologie dynamique (1967, 1971, 1974), avec certains développements concernant la religion et le pouvoir se plaçant parfois dans la lignée du Collège de Sociologie, en particulier de Caillois (1967 : 127-128). Les matériaux analysés sont néanmoins presque toujours « exotiques » au sens où ils sont extra-européens. Ce n'est véritablement qu'au milieu des années 1970 que Balandier inclut l'Occident moderne dans ses réflexions anthropologiques. Il ne néglige pas pour autant de prendre en compte la question religieuse, qui occupe toujours une place non négligeable dans ses ouvrages, mais on peut néanmoins noter une inflexion dans ses analyses : il s'intéresse alors plus au sacré en dehors des institutions, ou même *contre* les institutions, qu'aux mouvements religieux institués, fussent-ils messianiques.

D'où vient cette nouvelle perspective sur le phénomène religieux ? On peut faire l'hypothèse que la révolte étudiante de Mai 1968 a conduit Balandier à repenser le sacré. Tout comme l'expérience directe d'un culte de possession chez les Lebou lui a fait apparaître l'importance anthropologique du sacré, l'observation directe du mouvement étudiant (il est alors professeur à la Sorbonne) lui permet d'entrevoir l'émergence d'un *nouveau sacré*. Vingt ans après *Afrique ambiguë*, un nouvel ouvrage autobiographique intitulé *Histoire d'autres* en témoigne. Contrairement à ce que pourrait laisser penser son titre, l'ouvrage comporte aussi des analyses de la société occidentale contemporaine, et en particulier un passage sur l'occupation de la Sorbonne en 1968. Balandier y met en regard l'effervescence étudiante avec le messianisme africain dont il était familier dans les années précédant la décolonisation :

« Cette poussée venue des profondeurs de la société et éclatant soudain, cette remise en cause globale, dramatisée et festive, cette revendication totale enracinée dans le sol de l'imaginaire et de l'utopie, cette création culturelle continue donnant l'illusion de tout conquérir tout de suite me rappelaient la première phase des initiatives populaires rejetant une domination étrangère. Ce que j'avais découvert par certaines de mes recherches sur le terrain, qui m'avaient montré l'impossible devenant symboliquement possible, transposé avant d'être imposé au réel, mais par d'autres moyens. Comme le vécu originel

des anciens messianismes africains engendra le mime rituel d'une société autre et libérée, avant que les instruments de l'indépendance n'eussent été à l'œuvre » (Balandier, 1977 [en ligne]).

La mise en perspective ne signifie pas l'identification ; la révolte étudiante n'est pas pour Balandier un messianisme à proprement parler. Mais le bouillonnement idéologique qui accorde une place centrale au rêve, à l'imagination et à l'utopie, et les fait subitement surgir dans l'ordre du possible, manifeste une affinité entre messianisme et mouvement étudiant. Balandier pointe aussi une analogie entre la situation des colonisés et celle de la jeunesse rebelle à l'époque : les uns comme les autres sont en quelque sorte des étrangers dans leur propre pays. C'est l'une des raisons pour lesquelles les étudiants se sont d'abord mobilisés à Nanterre, université marginale, au milieu des bidonvilles. Mai 1968, dans sa première phase universitaire, est ainsi l'expression d'une forme d'aliénation comparable à celles des colonisés et à celles des ouvriers déracinés du XIX<sup>e</sup> siècle :

« Il m'apparaissait qu'une partie des Français, et notamment la jeunesse, se sentait, pour des raisons d'ailleurs diverses, étrangère dans sa propre société, soumise à des règles et à des pouvoirs qui lui restaient extérieurs. Elle réagissait à la manière du colonisé expulsé de son histoire et de sa culture, ou de la classe ouvrière naissant au siècle dernier par 'déportation' vers les marchés du travail industriel. Dans ces deux cas, comme en mai 68, les commencements de la révolte passent par les portes du rêve » (*ibid.* : 156-157).

Cette courte analyse de Mai 1968 repose donc, comme celle des messianismes, sur l'identification de deux séries de facteurs. Les premiers sont d'ordre social (déstabilisation des groupes sociaux, exploitation, anomie, *deprivation* au sens anglo-américain), les seconds appartiennent à l'imaginaire collectif (utopie, espérance eschatologique, prophétie, Royaume, « société sans classes »). Il n'y a donc pas de *mécanisme* social, il faut toujours prendre en compte la capacité collective d'invention symbolique, largement indéterminée.

Dans l'un de ses derniers ouvrages (2012), Balandier est revenu sur cette même expérience de Mai 1968, mais il en donne une analyse sensiblement différente. Il s'agit cette fois de rendre compte du langage de la contestation étudiante et de son mode de représentation, quasi-théâtral, dans la cour de la Sorbonne. Ce qui se passe alors en plein Quartier Latin est une inversion du *Pouvoir sur scènes* (1992) : c'est une scénographie de la contestation, avec prises de parole au balcon de la cour de la Sorbonne, slogans, banderoles, improvisations. Ce lieu animé entretient une affinité avec le religieux, mais cette fois dans son aspect rituel :

« Cette cour ouverte à des acteurs qui rivalisent par leurs créations spontanées et leurs happenings, qui allient la dramatisation politique à la fête, se transforme en un espace rituel où opèrent la religiosité du théâtre et une sacralité qui convertit la certitude en croyance. Ce lieu alors constitué de scènes de dispersion, d'incohérence à ce qui advient, présente cependant une caractéristique commune : celle-là même que le regard de l'anthropologie observe en traitant des 'rituels d'inversion' » (Balandier, 2012 : 98).

Max Gluckman (1954, 1963) et Victor Turner (1969), en particulier, ont étudié ces rituels d'inversion de façon approfondie. Le désordre carnavalesque est encadré par les rites. Il est toujours mis en scène, limité dans le temps et l'espace, et il ne

s'oppose pas en réalité à l'ordre ordinaire. C'est au contraire un moyen de le réactiver, de montrer ce que serait une société sans hiérarchie, sans norme, sans structure : un chaos. Par l'établissement d'une « *communitas* » (au sens de Turner) anarchique provisoire, le pouvoir renforce la structure, c'est-à-dire l'inégale distribution de la richesse, du prestige et du pouvoir. Pour Balandier, néanmoins, Mai 1968 ne correspond pas exactement à ce modèle. La transgression étudiante n'entretient aucune connivence avec la structure de pouvoir, elle vise à la détruire : « Désordonner, écrit Balandier, non pas afin de renforcer l'ordre existant, après, mais à l'inverse, le manifester sous les aspects du désordre afin de faire désirer un *autre* monde social dont le désir et l'imagination seront les instruments » (2012 : 98-99).

Au tout début des années 1970, Balandier réside un an à l'université Duke, en Caroline du Nord. Il y découvre des mouvements alternatifs qui prolongent à leur façon l'effervescence de 1968, ce qui le conduit à s'interroger sur le passage à un sacré « diffus ou sauvage » dans une société ultra-moderne. Selon lui, lorsque les Églises deviennent incapables d'engendrer et de canaliser le sacré, celui-ci se manifeste et se répand en dehors des institutions. Ce sont les *happenings* et le théâtre de rue, comme l'*Open Theater* de New York. Ce sacré diffus s'exprime dans la fascination pour les spiritualités exotiques, qu'elles soient orientales, ésotériques ou amérindiennes (comme celle que met en valeur Carlos Castaneda). Les matériaux religieux sont disparates, issus de traditions diverses. Cette dissémination manifeste la faillite des institutions religieuses chrétiennes « historiques ». Face à cette déstabilisation, une société peut créer du sacré « conservateur » : ce sont les nouvelles Églises évangéliques fondamentalistes, plus militantes et conservatrices que les institutions traditionnelles. Mais le sacré irrigue aussi les mouvements politiques radicaux, car l'adhésion au projet révolutionnaire peut prendre la forme d'un acte de foi :

« Les groupes situés en avant-garde politique ressemblent aux sectes. Et la révolution triomphante ne peut fonder son ordre sans mettre en place, dès le moment où elle s'établit, les moyens de sa sacralisation ; elle passe de l'ombre, où elle a préparé ses combats, au 'dais sacré'<sup>5</sup> sous lequel elle proclame sa victoire » (Balandier, 1977 : 231).

Au-delà de Mai 1968 et du contact direct avec les groupes communautaires américains, Balandier s'est efforcé au début des années 1990 de mettre en perspective les « retours et détours du sacré » dans la surmodernité. La sécularisation typique de la modernité a affaibli les Églises, mais elle n'a pas éliminé le sacré : « À un point tel, écrit-il, que la tendance actuelle pousse à voir du sacré partout et de la religion nulle part » (1994 : 15). Le sacré sauvage entre alors en résonance avec l'un des traits de la surmodernité, à savoir l'*excès*. Le culte du dépassement individuel, de la performance sportive extrême, tout comme l'attraction pour les expériences corporelles « limites » ont une affinité avec le sacré lorsqu'il n'est pas restreint par les institutions. Le paradoxe de la surmodernité, c'est donc

<sup>5</sup> Balandier emprunte l'expression « dais sacré » à Peter Berger ; il s'agit d'une traduction de *Sacred Canopy*, titre d'un ouvrage de Berger. Celui-ci (1967 : 25-26) y définit la religion comme effort de construction d'un cosmos sacré. Le sacré n'est pas dans cette perspective confiné aux institutions religieuses (« [The sacred is] a quality of mysterious and awesome power, other than man and yet related to him, which is believed to reside in certain objects of experience »). C'est un moyen d'ordonner le chaos de la vie humaine, avec ou sans le soutien d'une Église. Balandier retient de la théorie de Berger l'idée que le sacré est diffus dans la modernité : loin de le détruire, la sécularisation libère le sacré dans la société en affaiblissant les barrières institutionnelles.

que l'institution religieuse a été expulsée de tous les domaines de la vie collective, et c'est précisément pourquoi « le sacré et le religieux s'insinuent partout en ayant accédé à une extrême mobilité » (*ibid.* : 173). Il est clair que Balandier rejoint ici les conclusions des théoriciens de la modernité religieuse, en particulier Peter Berger (1967) et Danièle Hervieu-Léger (1993).

### Conclusion

Le sacré et la religion jouent un rôle particulier dans l'œuvre de Georges Balandier. Chacun connaît la place centrale qu'y occupe l'étude de la situation coloniale, de la décolonisation et plus généralement du politique. Le fondement de cette anthropologie se trouve dans l'attention portée au pouvoir, au conflit, à la résistance symbolique et physique à la domination, à l'instabilité des sociétés humaines, soumises à une constante dialectique de l'ordre et du désordre. C'est pourquoi l'anthropologie entretient un dialogue permanent avec l'histoire et la sociologie. La dimension religieuse de l'activité sociale est abordée exactement selon ces principes par Balandier, mais, à la différence d'autres objets d'études, comme la parenté ou la royauté en Afrique par exemple, la religion comporte un aspect existentiel, subjectif et corporel, expérimenté par Balandier lui-même lors de ses enquêtes de terrain. À plusieurs reprises, chez les Lebou et chez les Fang, Balandier *a ressenti* la puissance d'attraction du phénomène sacré, qui affecte profondément les corps, transforme radicalement les personnes et mobilise les communautés mieux que n'importe quelle idéologie. L'approche balandérienne de la religion n'est donc ni abstraite ni impassible. C'est l'expérience directe du sacré – corporelle, subjective, émotive – qui a conduit Balandier à considérer la religion comme un facteur essentiel des dynamiques sociales. Michel Leiris a certainement contribué à cette inflexion, très hétérodoxe dans les sciences sociales d'après-guerre, par ses travaux sur les cultes de possession en Éthiopie (et certainement par les conseils qu'il a généreusement prodigués au jeune Balandier au musée de l'Homme). Ceci dit, l'apport de Balandier à l'anthropologie des religions reste original. Il combine en effet cette approche expérientielle avec les méthodes classiques de l'enquête de terrain (entretiens, observations, collectes de documents) et associe étroitement l'analyse du politique et du religieux, association particulièrement saillante dans le phénomène messianique. On peut étendre ces observations à ce qu'il écrit de la religion en surmodernité dans son œuvre plus tardive. Le contact personnel avec les mouvements alternatifs aux États-Unis et surtout l'implication, bon gré, mal gré, dans les événements étudiants de Mai 1968 en tant que professeur à la Sorbonne, lui ont fait entrevoir un phénomène essentiel : l'expansion du sacré hors des Églises, et l'imprégnation du politique qui en résulte. Ici aussi, c'est bien la confrontation expérientielle qui se trouve à l'origine d'un changement paradigmatique. Balandier a perçu dans ces occasions que la liturgie des mouvements contestataires relève du sacré. En outre, ces mouvements entretiennent une affinité avec le messianisme car ils partagent une même eschatologie, quand bien même l'activisme révolutionnaire n'exprimerait pas de référence à la surnature. Messianismes et mouvements révolutionnaires développent ainsi un imaginaire temporel comparable, une même conception de la Fin des Temps et du Renouveau. Ainsi, c'est certainement parce qu'il s'est laissé « embarquer », pour paraphraser Pascal, que Balandier a bien su décrire ces dynamiques du sacré.

---

## Références bibliographiques

---

**Balandier G.,**

1947, *Tous comptes faits. Roman*, Paris, Éditions du Pavois.

1953, « Messianismes et nationalismes en Afrique Noire », *Cahiers internationaux de sociologie* [réédition en ligne], 14 : 41-65.

URL :

[http://classiques.uqac.ca/contemporains/balandier\\_georges/messianismes\\_nationalismes/messianismes\\_nationalismes.pdf](http://classiques.uqac.ca/contemporains/balandier_georges/messianismes_nationalismes/messianismes_nationalismes.pdf)

1955a, *Sociologie des Brazzavilles noires*, Paris, Armand Colin.

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

1958, « Brèves remarques sur les messianismes de l'Afrique congolaise », *Archives de sociologie religions*, 5 : 91-95.

1962, *Afrique ambiguë*, Paris, Union générale d'éditions.

1965, *La vie quotidienne au royaume de Kongo du XVI<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Hachette.

1967, *Anthropologie politique*, Paris, PUF.

1971, *Sens et puissance. Les dynamiques sociales*, Paris, PUF.

1974, *Anthropo-logiques*, Paris, PUF.

1977, *Histoires d'autres* [en ligne], Paris, Stock.

URL : [http://classiques.uqac.ca/contemporains/balandier\\_georges/histoire\\_dautres/histoire\\_dautres.ht](http://classiques.uqac.ca/contemporains/balandier_georges/histoire_dautres/histoire_dautres.ht)

1992 (1980), *Le pouvoir sur scènes*, Paris, Balland.

1994, *Le dédale. Pour en finir avec le XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Fayard.

1997, *Conjugaisons*, Paris, Fayard.

2012, *Carnaval des apparences ou Nouveaux Commencements ?*, Paris, Fayard.

**Berger P.,**

1967, *The Sacred Canopy - Elements of a Sociological Theory of Religion*, Garden City, New-York, Doubleday.

**Copans J.,**

2014, *Georges Balandier : un anthropologue en première ligne*, Paris, PUF.

**Dianteill E. et Löwy M.,**

2005, *Sociologies et religion, II : Approches dissidentes*, Paris, PUF.

2009, *Sociologies et religion, III : Approches insolites*, Paris, PUF.

**Gluckman M.,**

1954, *Rituals of Rebellion in South-East Africa*, Manchester, Manchester University Press.

1963, *Order and Rebellion in Tribal Africa. Collected Essays, with an Autobiographical Introduction*, New York, Free Press of Glencoe.

**Hervieu-Léger D.,**

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

**Hollier D. (dir.),**

1995, *Le Collège de Sociologie : 1937 - 1959*, Paris, Gallimard.

**Leiris M.,**

1934, *L'Afrique fantôme*, Paris, Gallimard.

1939, *L'Âge d'homme*, Paris, Gallimard.

**Mary A.,**

2017, « Ethnographie de soi sous le 'zéro équatorial'. Le chantier autobiographique de Georges Balandier », *L'Homme*, 221 : 11-40.

**Mercier P. et Balandier G.,**

1952, *Particularisme et évolution – Les pêcheurs Lebou du Sénégal*, Saint-Louis, Sénégal, Centre IFAN-Sénégal, Études sénégalaises N° 3.

**Sundkler B. G. M.,**

1948, *Bantu Prophets in South Africa*, Londres, Lutterworth Press.

**Turner V.,**

1969, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, Chicago, Aldine Publishing Company.