

Claude RIVIÈRE

Les pèlerinages dans l'Afrique traditionnelle

Starting with experiences originating in the main religions of salvation, one could tend to believe that pilgrimage is a constant factor within the anthropology of religions. However, such a belief is based more upon a particular inventory of the more or less "modern" times of the history of Europe and Asia than on a typical if not exhaustive knowledge of all religious traditions. There is a double question: does pilgrimage exist in the so-called archaic or traditional religions?; and is there everywhere a move to a sacred place, with performance of specific rites? The author produces some elements of an answer to both questions, based upon his knowledge of traditional Africa.

Although this knowledge is only fragmentary, and restricted to Guinea and Togo, it is nevertheless possible to define some stimulating guidelines on the topic of pilgrimage within the framework of a conception of the universe which differs both from the traditional Christian perspective and from the space representation developed from Euclidean geometry. In Africa, gods and goddesses are carried away by people to areas where myths and rites may vary considerably from one place or group to another. Religions have predominantly commemorating, initiating or healing functions. The question is whether such a concept gives birth to so-called "memory places" analogous to the pilgrimage places familiar to our societies, and if one of the main objectives of religion was to dominate wide geographical areas by pinpointing sanctuaries.

Point de pèlerinage sans idée d'une localisation privilégiée des hiérophanies. Mais tout déplacement dans l'espace à finalité religieuse ne dépendrait-il pas de la manière dont la représentation de l'espace contribue à la mise en ordre de l'univers? Supposons une autre conception du cosmos que celle inspirée de la pensée chrétienne, une autre représentation de l'espace que celle de la géométrie euclidienne; ne se pourrait-il pas alors que le déplacement d'une personne ou d'un groupe pour accomplir au loin un acte religieux n'ait pas le sens qu'on lui attribue en Occident? Dans une Afrique où l'on transporte avec soi ses dieux protecteurs, où le marquage des frontières n'est pas linéaire mais réfère à un "no-man's-land" d'inculture et de surgissement d'éventualités fastes ou néfastes, qu'en est-il des pèlerinages? Là où le pouvoir politique ne correspond pas toujours ni primordialement à une délimitation territoriale de compétence, qu'en est-il des circulations sur un territoire? Tandis que les grandes religions cherchent à maîtriser un grand espace par des marquages sanctuarisés, qu'en est-il des religions africaines de terroir aux mythes et rites parfois variables d'un lieu et d'un groupe à l'autre?

Si l'histoire, balisée en Europe par des hauts faits, des hauts lieux et des héros, apparaît ailleurs comme bien moins chargée de souvenirs et laminée par le temps mythique, ancestral, stable et sacré, qui attribue un sens préétabli à toute survenance, y a-t-il dans ce cas des lieux de mémoire et quel est leur statut?

A partir d'expériences puisées dans les grandes religions du salut et de l'histoire péri-méditerranéenne, on est tenté d'induire que le pèlerinage est une constante de l'anthropologie religieuse. Néanmoins, il n'apparaît pas que l'induction se fonde sur un inventaire significatif à défaut d'être exhaustif, dans la mesure où l'on a privilégié des tranches d'histoire plus ou moins moderne des mondes européens et asiatiques.

Il reste à s'interroger notamment sur les sociétés dites archaïques et sur les religions dites traditionnelles pour savoir si, quand, comment, pourquoi, l'acte pèlerin s'y déroule. Y a-t-il partout déplacement vers un lieu sacralisé, avec accomplissement de rites spécifiques, notamment de purification, de propitiation et d'action de grâces, ces rites étant pratiqués collectivement et considérés comme des temps forts de l'existence humaine? La proximité spatiale et spirituelle à l'égard du sacré, visée par l'acte de migration temporaire, est-elle partout vécue en pulsion de foi et d'attente et ressentie comme une sanctification (disons comme un plus de valeur) de la personne?

Nos réponses à ces questions ne concerneront que le cas de l'Afrique traditionnelle. Aucune étude d'ensemble sur ces problèmes n'ayant été effectuée jusqu'à présent, nous préleverons nos exemples dans les informations fragmentaires que nous fournissent les écrits d'ethnologie religieuse et dans nos souvenirs personnels de la Guinée et du Togo. A partir d'analogies, nous tenterons d'ouvrir quelques pistes de réflexion, d'une part sur les spécificités africaines du problème des pèlerinages, d'autre part sur les analogies que présentent partout dans le monde les actes pèlerins.

Notre hypothèse est que, dans les religions africaines du terroir, inscrites dans un espace ethnique limité, avec un mode non monumental de sanctuarisation de l'espace, le pèlerinage existe bien, mais dans une forme qu'on pourrait appeler primitive au sens d'initial. Il se manifeste dans un cadre spatial restreint, comme au début de l'expansion de toute religion. Il est surtout espérance de déploiement d'énergies élémentaires dans un centre très chargé mythiquement, soit comme le nombril de l'ethnie, soit comme la source d'une puissance divine, soit comme le lieu de présence d'un prophète, devin, guérisseur ou ancêtre, particulièrement actif dans le soulagement des maux humains. La visée thérapeutique du pèlerinage nous paraît tout-à-fait primordiale en Afrique, comme elle l'était pour les Grecs qui venaient se soigner aux Asclepeion d'Epidaure, de Hierapolis ou de Pergame, et qui sollicitaient de la Pythie de Delphes le pourquoi de leur présent douloureux ou les linéaments de leur avenir incertain. Les mutations et les crises des sociétés africaines ont multiplié les angoisses et les messianismes à tel point qu'on vient en foule à Nkamba (Zaire), la Nouvelle Jérusalem des Kimbanguistes, ou à Bregbo (Côte d'Ivoire) le lieu de résidence d'Albert Atcho, un prophète du Harrisme, pour se purifier des agressions sorcières et recouvrir l'intégrité du corps et de l'esprit. Si la conversion à un syncrétisme dérivé du christianisme et de la religion

traditionnelle est dans ce cas un effet du pèlerinage, rarement elle est recherchée consciemment.

Dans l'Afrique purement traditionnelle, le pèlerinage suppose un passage du microcosme villageois, lieu de l'existence sociale quotidienne apparente, au macrocosme de l'univers fondamental et enveloppant, lieu de l'ordre et du signifié (ancêtre, loi, ordre fondateur, parole instauratrice) avant quoi il n'y avait que chaos, hasard aveugle et insignifiance. Ce passage du temps du quotidien transitoire à l'éternel primordial est aussi passage dans l'espace à travers les lieux de l'inconnu et de l'inculture qu'on pourrait appeler le mésocosme des doubles, des génies invisibles, là où se produisent les succès aussi bien que les occurrences dramatiques ou les affects antisociaux, destructeurs de la personnalité. Dans ce méso-monde de l'aléa du voyage et de l'ailleurs, se structure l'imaginaire collectif des désirs, craintes, angoisses et espoirs de réussite.

Aucun de ces trois mondes n'est spécifié par une géométrie. Le microcosme, c'est-à-dire l'espace du vécu habituel, repéré, culturalisé, ordonné, ne se situe ni en dedans ni en dehors du macrocosme, il lui est coexistant et représente un champ de significations des choses, des actes et des gestes, que l'homme peut comprendre et maîtriser. Même si le macrocosme mythique, divin, sacré, comporte des orients symboliques, s'énonce partiellement à travers des signes géomantiques, est figuré (chez les Yoruba, les Fon, les Evé) comme unealebasse scindée en deux hémisphères dont le couvercle serait le ciel et la coupe la terre, on le considère comme immanent au réel en tant que force animatrice des êtres avec lesquels il ne cesse d'être en rapport, plutôt que comme transcendance située dans un au-delà spatialisé. Quant au mésocosme où rôdent comme en une forêt ou dans une savane inculte, les puissances fantasmagiques, les esprits sorciers et les forces non régulées capables d'agir de façon bénéfique si on cherche à se les concilier, il est par essence le non-lieu et défie nos conceptions de la distance et de la proximité en ce qu'il admet en son sein l'ubiquité et la métamorphose, la rétrovision et la nyctalopie des êtres-forces qui sont censés le peupler. Pistes et sentiers, en tant que parcours connus le font comme reculer sans l'effacer. C'est là aussi qu'un humain peut se dédoubler en vue d'une action magique.

Tandis que les rites chez soi n'impliquent qu'un saut vite effectué du micro au macro, le pèlerinage suppose une transition dans une zone d'incertitude, l'épreuve étant considérée comme vecteur de chance. Que le pèlerinage soit conçu comme un effort physique méritoire, pour vaincre la fatigue du chemin, pour surmonter les embûches d'une nature inconnue, pour se plier aux diverses obligations d'un temps sacré, il n'y a pas à en douter, mais il n'est pas certain qu'y soit intense la visée spirituelle d'accomplissement de soi par la présence de l'autre et la complétude d'une transcendance, comme dans les religions très spiritualisées. Néanmoins, le pèlerinage, quel qu'il soit, en Afrique comme ailleurs, a bien pour fonction sociale, disons comme résultat le renforcement des principes religieux et des normes sacrales.

Les spécificités africaines rendent compte de variantes observables dans les pèlerinages. Peut-être aident-elles à relativiser ce que, par attention à notre histoire, nous jugeons appartenir à l'essence du phénomène: long parcours, polarisation vers des lieux uniques à travers les siècles, étapes importantes qui sont des lieux de rassemblement ou de passage quasi obligé, comme le sont actuellement pour les pèlerins chrétiens du Sénégal, les étapes de Jérusalem, Rome puis Lourdes, dans cet ordre qui réfère à une chronologie des hiérophanies mais aussi à une forme de progression affective du Christ des douleurs à sa douce mère conçue immaculée, d'un pays en développement rapide (Israël) à une francophonie développée qui leur est familière et amicale, au moins à travers le clergé. Mais dans la tradition, point d'organisation par une instance religieuse unique qui disposerait d'antennes dans tout le pays. Quant aux foules, leurs effectifs sont à l'échelle des groupes qui se déplacent et d'importance décroissante à mesure qu'on passe du pèlerinage commémoratif à l'initiatique et au thérapeutique.

1. *L'absence de religion unitaire* est un trait majeur du continent africain traditionnel. Si une conception générale du monde, assez unifiée, se dégage au regard de l'analyste extérieur, le natif perçoit au contraire une extrême diversité des religions du terroir. Un dieu suprême est-il conçu comme unique (Imana, Mawu, Wala) parmi des ethnies voisines, qu'on ne lui adresse pas pour autant un culte précis en un lieu défini. Plutôt qu'à un *deus remotus*, on préfère porter ses supplications à quelque dieu secondaire, génie, vaudou, dont la renommée peut ne pas dépasser les limites du district, du village ou du clan. Mythes et rites peuvent différer d'un endroit à l'autre. Le pèlerinage a donc tendance à être très local et effectué sur de courtes distances. Il intéresse des unités lignagères parmi lesquelles, par exemple, il est de tradition de se consacrer au vaudou Dan Ahidohuedo, le python-arc-en-ciel, et d'aller solliciter à Ouidah au Bénin les faveurs du dieu protecteur. Les ancêtres ayant généralement une place très importante dans les cultes africains, le lieu de dispersion du clan ou de l'ethnie constitue le point focal de rassemblements annuels. Au Togo, lors de la fête d'Agbobozan qui dure quatre jours à partir du premier jeudi de septembre, les chefs Evé et des représentants des villages se retrouvent à Notsé, le berceau initial de l'ethnie. Lors de la fête d'Epé-Ekpé à Glidji, le monde gen, même dispersé en divers pays africains, se retrouve, fin août ou début septembre selon le cycle lunaire, pour fêter les dieux qui ont été amenés d'Accra lors de la grande migration du 17^{ème} siècle, notamment Ata Sakuma, Mama Kolé, Ata Kpesu. Les Toussian du Burkina viennent en pèlerinage là où est représenté par un amoncellement de cailloux, Kètô, le démiurge modelleur des corps.

2. *Le cloisonnement des espaces ethniques*, qui sont aussi des espaces linguistiques et religieux, explique aussi le rayonnement spatial limité des lieux sacrés et les parcours de courte distance pour y accéder. Tandis que l'économie commerciale fonctionne souvent de manière centrifuge sur de longues distances pour l'approvisionnement en biens rares (sel, cola, métaux, étoffes . . .) et emploie les services de groupes ethniques spécialisés (diula, hausa . . .) qui parlent une langue véhiculaire comprise des différents

groupes ethniques avec lesquels ils échangent leurs produits, la religion du terroir a un but protecteur, défensif, et apparaît comme centripète. Le langage religieux de l'Afrique, au lieu d'être une sorte de latin compris par toute l'Europe médiévale, est un langage fermé sur le vernaculaire et plus souvent sur l'ésotérique qui réclame, pour être compris, une initiation produite en cénacles.

On pourrait aussi arguer, pour expliquer la crainte des voyages à longue distance, de l'insécurité du milieu: hostilités intertribales, dangers de la faune, difficultés de communication en raison des barrières naturelles, fleuves ou forêts, absence de balisage de l'espace, handicap des diversités linguistiques, mais ce serait ignorer d'autres phénomènes compensateurs: sens africain de l'hospitalité même à l'égard de voyageurs inconnus, aide possible de guides locaux dans les passages difficiles, usage de langues véhiculaires, apparemment mythique entre ethnies voisines (*senankuya* malinké, bambara, dialonké, susu . . .) ou fraternité de groupes issus d'une souche commune (Yoruba, Nago, Adja, Evé, Fon . . .). Si de tout temps ont eu lieu des migrations de lignages, de villages, de tribus (par exemple, Téké et Mbochi au Congo, Anufo et Kotokoli au Togo), on peut en inférer que les pèlerinages de groupe à longue distance ne seraient pas impossibles. Néanmoins, il convient de constater qu'ils n'ont pas lieu avant le siècle de la colonisation, encore qu'il faille excepter les pèlerinages musulmans à la Mecque, favorisés par la fraternité islamique et la relative facilité de communication à travers les régions sahéliennes. Par contre, dans beaucoup d'empires de l'hinterland existaient de province des barrières à la circulation des personnes et des produits. Et que de risque d'être pris comme esclave! En outre, point de balisage géographique, ni d'auberge d'étape, ni de structure hôtelière dans les lieux saints.

Mais il se peut que cet argument du cloisonnement convainque peu. En effet, pourquoi les commerçants et les migrants, à des fins économiques ou écologiques, se déplacent-ils, eux, sur de longues distances, alors que l'*homo religiosus* ne court pas "au diable" prier ses dieux? En d'autres termes, pourquoi une possibilité structurelle de déplacement utilisée au niveau des véhicules culturels, des objets matériels socialisés, des personnes en quête d'un havre de subsistance, ne l'est-elle pas au niveau du religieux? Une réponse paraît plausible: cette possibilité structurelle n'est pas utilisée parce qu'elle n'a pas de sens. La géométrie n'y structure pas le monde religieux. Le sacré émerge en Afrique n'importe où et n'importe quand. L'ailleurs n'implique pas une extériorité spatiale. Le macrocosme est partout, le mésocosme on ne sait où et le microcosme là où l'environnement favorable a permis à un groupe de s'installer plus ou moins temporairement, d'exploiter les terres ou les pâturages et d'y échanger des biens et services avec des voisins ou des itinérants qui tirent leur subsistance de l'échange.

3. *Le type d'organisation lignagère* qui domine dans l'Afrique villageoise est assorti d'une éthique de rejet de l'individualisme et d'obligations d'assistance à l'égard de la famille, par le travail notamment. On ne saurait tolérer qu'un membre actif soit absent pendant une longue période à moins que ce loisir ait une utilité pour la famille (commerce, marchandage dotal, cure de santé

par consultation d'un guérisseur) ou soit une convenance sociale pour marquer l'unité du phylum (visite à des parents, funérailles, hommage à un chef et simultanément aux dieux protecteurs du groupe, religion et pouvoir étant fortement imbriqués). Pour que le groupe tolère un ou plusieurs départs temporaires, il faut que les motivations en soient acceptées comme impérieuses. Le plus souvent, les pèlerinages qu'on dirait abusivement "de masse", intéressant de nombreux lignages et différents villages ne durent guère que le temps de trois ou quatre jours de marche, de huit ou dix jours d'absence. Ils s'inscrivent dans la tradition de célébration d'un culte et répondent à un conformisme social. Dans ce cas, les prêtres organisateurs du pèlerinage, en accord avec le chef civil, ne constituent pas un clergé qui a autorité sur les autres prêtres des dieux d'alentour. Ils sont seulement davantage respectés comme *primus inter pares*, gardiens des sanctuaires parmi les plus vénérés.

4. *Le mode de sanctuarisation de l'espace* diffère fondamentalement en Afrique de ce qu'on observe en Europe. Les cosmogonies et les hiérophanies à l'origine mythique des pèlerinages, parce qu'élaborées par des autochtones, l'ont été selon leurs habitudes culturelles de pensée et de comportement. D'où la prédominance, parmi les lieux sacrés, de ceux que Durkheim critiquant Max Müller dirait relever du naturisme. La divinisation des puissances spirituelles à partir des forces naturelles (foudre, source, torrent, grotte, arbre géant, rocher, pierre levée . . .), de correspondances totémiques, ou de marques spatiales insolites, joue autant sinon plus dans la spécification d'un lieu de culte que la valorisation de l'humainement glorieux (foyer de la dynastie, champ de victoire, tombe d'ancêtre). Le monumental au sens architectural du terme ne s'inscrit pas dans l'espace africain, par manque de technique humaine appropriée, par défaut de goût culturel pour l'édifice et par non résistance des constructions de terre (tatas soudaniens), de bois ou de feuilles, aux intempéries dans les régions chaudes et humides. Un monticule de terre comme autel, une petite case en banco peinturlurée d'ocre jaune avec de grandes taches bleues pour indiquer le sanctuaire de l'orisha Shakpane au Nigeria, n'ont rien de particulièrement majestueux qui puisse susciter des odes à l'architecture, style Péguy pour Chartres ou style Huysmans acrimonieux pour Lourdes. Le défi des missionnaires a été par exemple à Ouidah (Bénin) de construire une cathédrale juste en face du temple dérisoire du python royal, séparé seulement par une route de l'édifice chrétien. Je ne suis pas certain que le temple du python n'ait pas, au total, reçu davantage de visiteurs et de pèlerins que le monument catholique. Cependant l'église kimbanguiste et bien des sectes modernes ont édifié des temples, mausolées de fondateurs, voies sacrées, comme le grand escalier de Nkamba-Jérusalem, à l'instar des religions chrétiennes ou islamiques.

5. Dans une civilisation de l'oralité, *la mémoire se repère* certes à partir d'espaces et de temps valorisés notamment *par les fêtes*, mais il n'est point d'obligations sévèrement régulières ou de puissants conseils inscrits dans un livre saint pour pèleriner. Pragmatique et à l'écoute des conjonctures, l'Africain sait modifier ses habitudes en fonction des circonstances: rallonger ou

raccourcir la période entre deux initiations, provoquer des trances tel jour plutôt que tel autre, partir au loin solliciter un devin ou remercier un dieu, seulement lorsque les circonstances (surplus agricoles, période de paix, relations hors village) le lui permettent. Il reste que le voyage, avec ses aventures, est reconnu comme une expérience qui forme l'individu, qui enrichit la communauté d'informations variées. L'ouverture au monde est d'ailleurs prônée par la sagesse proverbiale; ainsi en Evé:

L'enfant qui ne sort pas pense que sa mère prépare la meilleure sauce de palmiste. L'antilope dit: on meurt d'une mort misérable si l'on reste toute sa vie dans la même forêt. Le forgeron d'un village devient apprenti dans un autre. Si vous visitez le village des crapauds et que vous les trouviez accroupis, accroupissez-vous.

Mais ces conseils pour sortir de chez soi sont rarement des conseils pour aller au loin adorer les dieux des voisins, sauf cas exceptionnels d'Evé qui connurent les victoires de l'empire fon d'Abomey et qui y vont encore parfois solliciter les augures de quelque devin de renom. Ils sont plus forts qu'au Togo, dit-on! comme le Christ de Rome est plus fort que le Christ de Romorantin, ou le curé d'Ars plus fort que le curé de Saint-Denis-la-Chevasse. En tant qu'événement festif, distinct du quotidien, le pèlerinage (voyage et rite) balise des temporalités vécues.

6. Mais il arrive *rarement*, sauf dans le type initiatique, que le pèlerinage constitue comme en Islam un *accomplissement de religion*. Peu à peu on s'est aperçu en Europe qu'autour du pèlerinage tendait, depuis la seconde guerre mondiale, à se greffer des excursions touristiques. En Afrique, très souvent, le voyage, en tant que chose rare et chère, *tend à avoir une multifonctionnalité*, et c'est à l'occasion d'un voyage que l'on va accomplir un pèlerinage à tel endroit sacré. Se déplace-t-on pour procéder à des échanges économiques de biens ou de services, pour aller au pays chercher une épouse à son fils, qu'on profite du voyage pour mettre toutes les chances de son côté, par exemple en offrant un sacrifice propitiatoire ou votif dans un lieu sacré situé près de l'itinéraire. Mais sans doute, dans ces cas, ne saurait-on parler de pèlerinage, pas plus d'ailleurs que dans les voyages individuels à fin de consultation d'un devin ou d'un guérisseur célèbre. On remarquera toutefois que la multifonctionnalité politique, économique, parentale, religieuse, de nombreuses festivités collectives qui attirent du monde de toutes parts, ne suffit pas à exclure l'idée de pèlerinage religieux pour ceux qui y participent, leur intention capitale étant de répondre à des coutumes reconnues comme sacrées. Les croisades vers les lieux saints n'étaient-elles pas aussi multifonctionnelles?

7. Quant à la *psychologie africaine de sensibilité au merveilleux* et de goût des effervescences communautaires, elle constitue une pierre d'attente de l'événement festif, summum du pèlerinage. Assemblée de manière éphémère, la foule est à la recherche de l'extraordinaire: transe, révélation (l'année gen sera-t-elle bonne?). Détachée un moment des réalités quotidiennes, elle tend à exprimer ses passions les plus fortes et peut atteindre un sentiment puissant de communion par l'effacement temporaire de beaucoup de clivages de statut,

d'âge, de sexe. L'exaltation inhabituelle alimentera la mémoire et pourra être considérée, au retour dans la société d'origine, comme une épreuve de transmutation de la personne.

8. Néanmoins, il convient de distinguer dans la fête, les participants du cru, résidant dans les environs, et ceux qui sont venus de loin pour accomplir à cette occasion un rite intense auquel ils tiennent particulièrement. Pour ces derniers, *l'accomplissement du pèlerinage dépend de différentes variables*:

(a) *variables écologiques*: les déplacements à longue distance sont plus aisés et plus fréquents dans les zones de savane que dans les isolats forestiers et montagnards.

(b) *variables saisonnières*: les pèlerinages s'effectuent plutôt en début de saison sèche, après les récoltes, au moment où les greniers sont pleins et où l'hospitalité a les moyens d'être plus généreuse. Les difficultés de la période de soudure, et l'obligation de participer aux travaux agricoles ou d'élevage durant la saison des pluies, imposent de demeurer au village.

(c) *variables biologiques*: d'âge et de sexe: la famille tolère les départs d'adultes mâles expérimentés, tandis que les jeunes sous tutelle et producteurs actifs ne sont pas autorisés par leurs aînés à s'absenter, sauf en groupe pour des fêtes commémoratives ou initiatiques. Si les femmes voyagent beaucoup dans l'Afrique moderne, c'est généralement pour visiter leurs familles et procéder à des échanges économiques, mais leur charge d'enfants, leur dépendance du mari et leur rôle généralement secondaire dans les cultes religieux, les mettent quelque peu en marge des activités rituelles, sauf celles liées à la naissance, au mariage et à la mort.

(d) *variables polémologiques*: le pèlerinage à longue distance ne saurait avoir lieu qu'en temps de paix. Durant les guerres, on se replie sur un espace étroit de sécurité, comme durant les siècles de razzias d'esclaves. En France, durant la seconde guerre mondiale, l'itinérance de Notre Dame de Boulogne suppléait à celle des pèlerins. Dans la région de Yaoundé, peu après, le clergé catholique animait la foi des fidèles par le même procédé du déplacement d'une statue de la Vierge. Ce fait extérieur aux religions du terroir ne prouve rien pour l'Afrique traditionnelle, néanmoins, il est intéressant de noter qu'en temps d'hostilité, s'il y a migration d'un groupe en conflit avec un autre, ce groupe emporte généralement avec lui ses dieux protecteurs matériellement représentés (par exemple le *Nyigblen* des Anlo de Kéta).

(e) *variables socioculturelles*: sur ce point, manquant d'informations, nous proposons une hypothèse de travail. On analyse généralement la spécificité des pèlerinages européens en fonction de celle du lieu sacré d'arrivée et des rites qui y sont organisés. Une autre approche pourrait être celle de l'étude des mœurs et habitudes en fonction du groupe d'appartenance ou de provenance des pèlerins (gestuelle, vêtements, symbolique des mots, des attitudes . . .). Mais il est probable qu'en Afrique la description ethnologique des différents groupes de participants, dans le cas de pèlerinages interethniques, présenterait moins de diversité que celle des foules de Lourdes ou du Vatican.

Outre l'analyse des spécificités africaines de l'acte pèlerin, il nous semble qu'une autre forme de comparaison avec les pèlerinages en Occident peut enrichir l'analyse. Le découpage habituel en motivations, itinéraires, lieux sacrés, rites, temporalités, servira de guide de réflexion pour dégager des analogies et différences.

1. *Motivations et finalités*

Il convient d'abord de distinguer les finalités de l'institution d'un sanctuaire de pèlerinage et les finalités de l'acte pèlerin lui-même. L'institution, comme partout, peut être le fait du prince ou du prêtre qui se valorisent eux-mêmes en même temps qu'ils sacralisent un mythe, un lieu ou un événement historique. Mais l'institution peut aussi résulter d'une habitude acquise par répétition et convergence d'attitudes de diverses populations. L'organisation éventuelle vient alors couronner des démarches opérées individuellement ou en petits groupes. Parmi les motivations les plus fréquentes (mais sans visée exhaustive), citons :

(a) la célébration d'une fête importante dans un lieu historiquement privilégié: espace de fondation d'un royaume (Léré chez les Moundang du Tchad) ou de dispersion d'une ethnie (Tado pour les Adja), sources du phylum social (fête du haricot — *Ahizan* — regroupant les originaires de Tsévié, Togo);

(b) l'hommage à une puissance révéérée comme superactive à l'égard des hommes (pèlerinage des Susu de Guinée au génie Gbasikolo près de Tumbo dans la presqu'île de Conakry; ce pèlerinage a repris après la mort du malinké Sékou Touré qui s'opposait aux manifestations animistes); acte civil et non religieux, le voyage d'hommage vassalique des chefs du Moréah de Guinée à l'almami peul de Timbo, en souvenir d'un hébergement de deux ans lors de leur grande migration du Manding au Moréah il y a deux siècles, a une signification assez semblable d'action de grâces;

(c) le ressourcement des groupes dans un endroit valorisé par les mythes en tant que hiérophanie: tel puits chez les nomades sahéliens, le Kilimandjaro pour les Kikuyu du Kenya;

(d) la consultation d'un devin particulièrement renommé (à Badougbe au sud Togo), d'un guérisseur ou d'un thaumaturge (Atcho à Bregbo, Côte d'Ivoire) qui propose des solutions à des difficultés personnelles ou familiales.

Le voyage individuel procède souvent d'une pulsion concrétisée dans le rêve à la suite d'une maladie ou d'une épreuve. Ceux qui cherchent à échapper par la fuite à un pâle quotidien ou à un état de soumission ne se donnent pas l'alibi du pèlerinage, ils émigrent simplement. A la différence de l'Europe médiévale, le pèlerinage n'est pas le prétexte des coureurs d'espaces et gyrovagues mal à l'aise en leur peau de clerc ou de moine.

A partir de ces motivations et finalités, il paraît possible de dégager une *typologie* sommaire des pèlerinages les plus fréquents de l'Afrique traditionnelle, tout en soulignant une différence fondamentale d'avec le pèlerinage chrétien. L'aspect spatial: itinéraire, lieu sacré, focalise moins l'attention que l'aspect humain: rapport avec d'autres individus d'un groupe généralement

dispersé, effet de régénération des individus par ce contact avec d'autres et avec des puissances invisibles.

1.1. Le pèlerinage commémoratif est le plus connu et le plus souvent cité par les ethnologues. A certaines époques du calendrier, des fêtes qui peuvent se prolonger plusieurs jours font revivre en des rites intenses, comprenant souvent sacrifices, prières, libations, sortie de masques, tamtams, danses . . . , les mythes essentiels d'une ethnie ou d'une tribu. Comme les Hébreux venaient chaque année célébrer l'arche d'alliance à Jérusalem, de même les Gen à Glidji, les Evé à Notsé, se rassemblent-ils en grand nombre dans leur capitale historique et mythique, et des Anyi Ndenyé de Côte d'Ivoire à Yakassé pour leur fête de l'igname. Au village de Kangaba (Mali) existe une case ronde coiffée d'un cône de chaume, au mur de banco crépi de kaolin blanc, où sont dessinés 266 signes; c'est le "vestibule du Mandé", dont la réfection tous les sept ans permet le regroupement de membres des ethnies bambara, malinké, dialonké, rattachées au groupe mandé. Quant aux Dogon, le jubilé du *Sigi*, tous les soixante ans, est l'occasion d'un retour en masse des natifs dispersés, vers leur falaise de Bandiagara au Mali.

1.2. Le pèlerinage initiatique, comme celui que nous allons signaler à propos des Ana d'Atakpamé, consiste, pour un petit groupe de consacrés à un génie ou à une divinité, à reproduire avec quelques uns de leurs aînés, une marche éprouvante vers des lieux sacrés où ils obtiendront un complément de formation ésotérique. Plus qu'une conquête d'un savoir jusqu'à présent secret, l'initiation incluant ce déplacement produira une marginalisation temporaire des novices, en même temps qu'une transmutation de l'exister quotidien. Dans ce cas, il s'agit encore, pour un petit groupe, de commémorer un acte mythique par leur pèlerinage inclus dans un ensemble de rites qui s'imposent pour accéder à un statut supérieur. Cependant, en général, l'initiation a lieu, non pas au loin, mais dans une forêt sacrée proche du village. Pour les postulants à la prêtrise et les forgerons dogon, le lac Bosumtwi au Ghana, creusé par un météorite, est un lieu de pèlerinage. Selon les mythes, c'est là que l'enclume de fer primordiale se serait écrasée au sol.

1.3. Le pèlerinage thérapeutique n'apparaît pas comme mouvement de foule au sens strict. Il est plutôt déplacement, soit d'individus, soit de délégations villageoises auprès d'un guérisseur, d'un devin ou d'un prophète dont s'est progressivement accréditée la réputation de thaumaturge efficace pour apaiser les maux du corps, de l'esprit ou de la société: querelles et conflits traduits comme agressions sorcières ayant des répercussions sur le bien-être (épidémie, sécheresse, famine, stérilité . . .). Si n'existe pas en Afrique comme en Europe, l'idée de rédemption ni celle d'épreuve indulgentiaire, par contre celles d'aveu, de purification, de libération du mal, et l'inquiétude de sombres lendemains poussent souvent à aller au loin, sinon pour se jeter dans une piscine probatique, du moins pour solliciter une guérison du saint de Nkamba (Zaïre) ou du chérif ascète de Kankan (Guinée), pour quérir l'eau vivifiante, ou, après une cure efficace, pour accomplir un vœu en action de grâces.

Des milliers de pèlerins se sont ainsi rendus au village de Dienn à proximité de Fana au Mali, lorsqu'y fut découverte en 1957 une eau dite miraculeuse. Près de Bobo Dioulasso au Burkina Faso, en pleine savane, tombe d'une falaise une cascade entourée d'une végétation abondante. Les couples stériles s'y rendent en pèlerinage et ont enduit le rocher d'une épaisse couche de beurre de karité, symbole de l'huile féminine sur la matrice féconde de la terre en contact avec l'eau.

De cette typologie, il ressort qu'en Afrique le rapport au corps constitue un problème focal du pèlerinage, inscrit dans la recherche d'un surcroît de vitalité.

La proximité des corps en fête, en danse et même en transe, des corps parés ou masqués, des corps en communication entre eux dans la foule, des corps en communion par des nourritures qui, ce jour-là, sont aussi celles des Dieux, caractérise le pèlerinage commémoratif. Celui-ci ne met pas plus d'ordre dans la société, il y met plus de force.

Le pèlerinage initiatique se conçoit comme épreuve corporelle certes, mais aussi comme possibilité pour le corps de se décentrer du microcosme afin de sentir ailleurs la touche des dieux de l'ethnie, là où les situent les mythes fondateurs. Eventuellement des scarifications font violence au corps tendre pour le marquer comme adulte ou voué à un génie.

Enfin la finalité thérapeutique de certains pèlerinages signifie la valorisation du corps sain, la restauration d'une énergie par contact avec le corps du saint, la sortie du désordre biologique pour mieux réintégrer l'ordre social.

2. *Itinéraires*

Dans l'Occident chrétien comme dans l'Islam d'avant le 20^{ème} siècle, le pèlerinage se spécifie surtout en tant que victoire sur un espace hostile. Il est d'abord parcours long et difficile vers des lieux de dévotion fort éloignés. Les moyens de locomotion aisée: bateau, train, voiture à moteur, avion, ont révolutionné les conceptions de l'acte pèlerin. Il en est de même pour les Africains. Certains se rendent désormais à La Mecque ou à Fatima en avion grâce à leur propre pécule ou à celui accumulé par un système de tontine: plusieurs personnes versent leur cotisation mensuelle ou hebdomadaire et chaque année un élu tiré au sort profite de la cagnotte pour entreprendre sans frais excessifs le pèlerinage, mais il s'agit alors de gens relativement aisés. Dans l'Afrique traditionnelle, sauf pour les commerçants, l'espace hors village est mal représenté, conçu comme étranger. On y craint les embûches d'une nature hostile: fauves, serpents, forêts, rivières A la faible densité démographique et au risque de ne rencontrer personne durant de très longues heures, s'ajoutent les dangers de l'errance sur des chemins non balisés, sans auberge ni caravansérail, les aléas de l'accueil d'un étranger dont on peut suspecter qu'il est un malfaiteur apatride rejeté par sa communauté, l'hostilité de tribus très xénophobes (Tamberma) ou de peuples violents qui par mégarde identifient le voyageur inconnu à un ennemi, encore que le sens de l'hospitalité joue généralement en sens inverse. On comprend ainsi pourquoi, dans l'Afrique traditionnelle, les voyages avaient lieu surtout en petits groupes, sur des distances relativement courtes, généralement dans

des espaces contrôlés par l'ethnie d'appartenance du pèlerin, qui en était maître ou qui y comptait des ressortissants. Dans l'Afrique contemporaine, la sécurité politique assurée un peu partout permet évidemment des voyages à longue distance sans grand danger, mais la monétarisation des biens et services rend onéreux toute subsistance et tout voyage hors du lieu où l'individu est connu et peut être secouru.

3. Sanctuaires

Les problématiques haut-bas, centre-périphérie, peut-être pertinentes pour l'Europe, dépendent de la signification qu'on attribue aux mots. Le haut-lieu, non monumental en Afrique, n'est ni haut (sauf Kakoulima ou Kilimandjaro) ni bas, mais seulement célèbre, encore qu'une révélation onirique puisse spécifier le lieu de destination d'un voyage seulement à travers un symbole: là où se trouvera, dans une clairière, un iroko; là où vous rencontrerez tel animal . . ., la célébrité du lieu ne se construisant qu'à posteriori. Que le lieu sacré soit le centre d'un culte ne signifie pas qu'il ne puisse être à l'inverse de Rome ou de Jérusalem à la périphérie d'un royaume: Lourdes, La Salette, Compostelle.

Ici il s'agira d'un lieu primordial considéré comme originel dans une cosmogonie. Dans un bosquet près du Mont Manengouba, les Kosi du Nord Cameroun viennent en foule rendre hommage à leurs premiers ancêtres. Ailleurs on vénère un lieu chtonien singulier: baobab énorme, fleuve torrentueux, grotte, etc. Ainsi, à Koumban, près de Kankan (Guinée), un arbre sacré (*buké* en malinké) recevait la visite, après les récoltes, de nombreuses populations mandingues qui venaient le vénérer d'au-delà de Siguiri, soit plus de cinquante kilomètres. Des vœux de fécondité y étaient émis par les femmes. Cette pratique animiste était condamnée par beaucoup de musulmans et a disparu à l'avènement de Sékou Touré, lors de sa campagne contre le fétichisme. On connaît au Nigeria le pèlerinage des Issele de l'Etat de Bendel à la rivière Mkpitime en l'honneur de la déesse éponyme. Pour les Morianais de Guinée ou les Anufo du Nord Togo, le lieu sacré est celui d'une étape de séjour dans l'histoire de leur peuple autrefois migrant. A Touba, au Sénégal, le grand Magal (nom du pèlerinage) annuel rassemble les adeptes mourides d'Amadou Bamba qui viennent au mausolée de leur fondateur célébrer l'anniversaire de son retour d'exil. De même les Kimbanguistes accourent en foule au lieu de naissance de Simon, le prophète zaïrois, lors de son anniversaire. Si le cimetière des notables de Mbembakoro où est enterré Alfa Kabiné et où l'arbre *nyinkon* est considéré comme sacré, reçoit de nombreuses dévotions individuelles et collectives de personnes gravitant autour de Kankan, la tombe de Cheik Fanta Madi, le grand mystique et visionnaire malinké, mort en 1955, rassemble aussi à Kankan des pèlerins du Mali et de Côte d'Ivoire. En 1957, Kwame Nkrumah, récemment élu chef d'état, est venu en grande pompe et avec une importante délégation se recueillir sur sa tombe et offrir un sacrifice en l'honneur de celui qui lui avait prédit le rôle essentiel qu'il aurait à jouer dans la politique de son pays, le Ghana. En milieu musulman fleurissent aussi les répondants du Lisieux français. A Diankana (7 kms de Kankan) le tombeau de la sainte de la ville,

Mariama Gbè, reçoit autant d'hommages que n'en obtient dans la région de Beyla la tombe du marabout Bagayoko, célèbre pèlerin de la Mecque, le premier de la contrée.

Presque toujours le sanctuaire du pèlerinage est le lieu d'une hiérophanie: miracle, révélation, guérison, manifestation surnaturelle, concrétisée par un objet réceptacle de force: omphalos à Delphes, Kaaba à La Mecque, fétiche statufié au Congo, nid du vaudou à Vogan, Hévié, Abomey, etc. Mais il n'est pas en Afrique, du moins à mon sù, de lieu sacralisé qui représente la fin d'un destin terrestre comme Bénarès en Inde ou Bonsiris dans l'ancienne Egypte, où l'on conduisait les morts.

4. Rites

Généralement en Afrique, il n'est pas de rites spécifiques au pèlerinage lui-même, mais seulement à la fête que l'on célèbre. En dehors de la fête, point de cérémonies particulières pour ceux qui visiteraient le lieu sacré. Néanmoins une mise en condition accroit, dans les jours qui précèdent, la réceptivité à la grâce. Chez les Gen par exemple, avant la fête d'Epé-Ekpé qui marque leur premier de l'an vers le début de septembre, les tantams et grandes funérailles sont interdits dans les quarante jours qui précèdent la fête. Les querelles familiales doivent être évitées et la cérémonie du *Situtu* (crachement d'eau mélangée de gouttes de Gin, Dubonnet, alcool de palme et bière de sorgho germé — opéré par les prêtres du Dieu Lakpan) symbolise la réconciliation générale. Trois semaines avant le jour de la fête sont envoyés aux chefs des environs des paquets de vingt-et-un grains de maïs (*bliku mama*) dont on devra soustraire un grain à la fin de chaque journée. Les filets des pêcheurs sont bénis pour qu'une pêche abondante fournisse la nourriture nécessaire à la fête. Certains fidèles travaillent à la réfection des sanctuaires. L'activité intense, le respect rigoureux des interdits (consommation de certains poissons), les ablutions purificatoires, la préparation des vêtements de fête, le rassemblement, par famille, de nourritures, cadeaux, argent, nécessaires aux festivités, constituent quelques uns des préparatifs d'une fête qui rassemble, outre les Gen, tous les alliés de l'ethnie: Ela, Adangbe, Nungo, Mina, Anlo, Gan d'Accra . . . , autour des sanctuaires de Gbatsomé à Glidji, siège de la royauté.

A partir du jeudi, lorsque débute la fête, se succèdent les rites suivants:

- *Tchesi dodo*: bénédiction d'une eau lustrale; prière publique aux divinités protectrices; libations.

- *Motata*: nettoyage solennel de l'allée conduisant au sanctuaire.

- *Ekpé soso*: procession; tantam avec transes; recherche de la pierre sacrée dont la teinte préfigure les bonheurs ou malheurs de l'année à venir; ostension de la pierre et prière propitiatoire pour le peuple.

- *Noli yoyo* le vendredi: retraite aux flambeaux; commémoration des défunts; tantam et danse en l'honneur des ancêtres.

- *Yeke-yeke* le samedi: sacrifice d'animaux; préparation et consommation d'un couscous de maïs accompagné de viande, de poisson et de sauce à l'huile de palme; épandage de morceaux de pâte.

- *Nloewoa nagbe* le dimanche: échange de vœux de bonne année.

– *Sidu gbe* le lundi: danse sacrée circumambulatoire avec imitation des gestes guerriers; retour solennel à son domicile du prêtre qui restera garder son sanctuaire jusqu'à l'an prochain.

– *Ekpa tsotso* le dernier jour: danse parodique des rapports sexuels avec inversion des rôles et vêtements masculins et féminins.

Une analyse plus détaillée nous permettrait d'observer comment l'on retrouve à Glidji, tous les rites habituels aux pèlerinages.

– purification par ablution avec l'eau lustrale; recrachement d'alcool par le prêtre; brûlis dans la cour du roi.

– endossement de parures: collier d'herbe (*anyanyran*); pagnes blancs; poitrine nue et colorée au kaolin des adeptes de vaudous.

– pénitence silencieuse: extinction des querelles; respect des interdits alimentaires pour tous; abstinence de rapports sexuels pour les prêtres la veille des cérémonies.

– prière vocale et corporelle: chants litaniques; répons aux prières des prêtres; bras levés; prosternations; danses sacrées.

– procession sur les lieux de culte avec circumambulation signifiant la prise de possession d'un espace sacralisé.

– propitiation: par libations, offrandes votives, sacrifices d'animaux.

– participation par contiguïté: attouchement de la pierre sacrée, de l'eau, des sanctuaires.

– consommation en commun de nourriture sacrificielle (*yeke-yeke*) avec part réservée aux ancêtres.

– attente du signe (couleur de la pierre sacrée), du miracle et de l'extraordinaire (transe et prophétie).

– rites d'inversion d'*ekpa tsotso* qui clôture la fête par une transgression symbolique des interdits, mais avec retour à la règle quotidienne immédiatement après.

Bien qu'en milieu gen n'existe pas de masques, toute la dramaturgie avec panégyrique des ancêtres, rassemblement festif, discours d'exaltation de l'ethnie, mimes guerriers, prières solennelles, repas partagé avec des pauvres et des amis, contribue fort à mémoriser l'événement. L'intensité affective se mesure et au nombre de personnes assemblées, et à l'exaltation manifestée dans les rites religieux et dans les danses profanes. Au fait religieux se surajoutent des aspects ludiques (danses au son du tamtam, grande consommation de boissons) et des aspects économiques, car à l'occasion du *yeke-yeke* ont lieu de nombreuses transactions commerciales et parfois matrimoniales. Le politique s'y manifeste en ce que certains rites ont lieu dans l'enceinte de la maison royale, que les prières adressées aux ancêtres réfèrent principalement à la lignée royale, que les chefferies gen et même le pouvoir togolais central d'un non Gen (le Général Eyadema) y sont représentés. En bref, la fête revêt les caractères d'un phénomène social total.

5. *Temporalités de l'acte pèlerin*

Comment s'établit initialement un pèlerinage? Quelles en sont les fréquences? Quels comportements adoptent les pèlerins avant, pendant et

après leur déplacement? A ces questions, nous ne saurions fournir des réponses définitives et généralisables.

Ici la genèse du pèlerinage est une décision d'autorités civiles et/ou religieuses, là il s'agit d'une habitude qui se crée progressivement dans toute la Basse Côte d'Ivoire d'aller fêter le 1er novembre à Bregbo où le prophète Atcho, entouré des chefs d'eau de villages associés, de membres du gouvernement et d'Européens, prononce un discours, assiste à des parades, banquet et remises de décoration (journée tergal). Le 2 novembre est dansant (journée pagne). Le 3, procession, sermons, prières, bénédictions constituent la trame de cette journée où se manifeste la foi harriste (journée percale). Les confessions et actions thérapeutiques individuelles ont lieu ensuite.

Chez les Ana d'Atakpamé au Togo, il était de coutume depuis des temps immémoriaux d'emmenner, tous les trois ans, en territoire ghanéen à Siari (Seadi), les jeunes en âge d'être initiés, subir les épreuves de l'initiation en dehors du territoire de l'ethnie, à quelque 150 kms d'Atakpamé, là où se situe la grande maison (*Ile-Buku*) du dieu suprême Na-Buku (appelé aussi Nana-Buluku). La légende de fondation fait état d'un chasseur Igberi-Okò, d'origine yoruba, émigré près du fleuve Mono et qui recherche à l'ouest, des terres giboyeuses. Le hasard le conduit à Gnando où des autochtones au tableau de chasse impressionnant lui révèlent qu'ils doivent à Buku leur réussite cynégétique. Après s'être rendu à Siari solliciter dans la demeure de Buku une chasse fructueuse, Igberi-Okò obtient satisfaction, puis retourne à Siari rendre grâce au dieu. Une troisième fois, il y revient sept mois après. Ensuite il retourne en son village d'origine où on le croyait disparu, émigre vers Atakpamé, et revient à Siari en pèlerinage avec des notables, des chasseurs et huit femmes. Grâce à des poudres et talismans rapportés de Siari, il procède à des guérisons, dit la légende.

De cette époque date le pèlerinage que font les *Oli-Buku* (fils du dieu Buku) recrutés dans les villages ana pour aller se faire initier à Siari. Le voyage d'une semaine environ s'effectue à travers la brousse en évitant les agglomérations, en consommant exclusivement du *wanju* à base de maïs et d'arachide, et sous la direction d'anciens initiés (*issodja*) distingués par le port d'une ceinture de toile rouge. D'autres pèlerins appelés *Okpujeje* les suivent peu après mais ne pénètrent jamais dans le sanctuaire de Na-Buku réservé aux *issodja*. Autant l'aller avait été silencieux et nocturne, autant le retour après une période d'initiation variant de trois à sept mois, s'effectue-t-il dans la liesse sur les chemins de l'Adélé et parmi l'ethnie akposso.

L'étude inédite de ce pèlerinage, rédigée par une de nos anciennes étudiantes, Imeta Moreira, rend compte du recrutement, du cérémonial, des interdits, de la vie dans le camp d'initiation, des voyages de consultation du dieu, de l'autorisation d'effectuer le pèlerinage donnée par le roi d'Atakpamé, des attributs du pèlerin, notamment le bâton (*okpa*) et de la gradation des titres: *abiton* = recrue; *oli-buku* = initié ayant effectué le pèlerinage; *okpujeje* = pèlerin, parent d'un initié, s'étant rendu à Siari; *issodja* = pèlerin vénérable initié ayant pénétré à l'intérieur du sanctuaire de Na-Buku; *tata* (homme) ou *nagbo* (femme) ayant effectué au moins trois fois le pèlerinage à Siari.

Ce pèlerinage, avant 1951, avait lieu tous les trois ans, ceux de Glidji ou

de Notsé tous les ans, le *Sigi* des Dogon tous les soixante ans. La périodicité, la durée du voyage et du séjour, la popularité du pèlerinage, varient évidemment selon les lieux et les conjonctures historiques. Quant à l'acte lui-même, il suppose un mûrissement de la décision personnelle, un temps d'attente et de mise en condition, souvent l'autorisation des pouvoirs religieux et politiques, puis l'accomplissement du voyage dans certaines conditions. Vient ensuite le temps paroxystique du rite et de la recharge de l'énergie vitale. Au retour, le souvenir permanent, le pèlerin colporte son récit dans le voisinage, et la plupart de temps il jouit, en raison de son acte, d'un prestige ou d'un statut social plus élevé, comme le El Hadj à son retour de La Mecque.

Il serait intéressant d'étudier l'influence des pèlerinages musulmans à Tivaouane pour les tidjanes sénégalais, à Touba pour les mourides, et bien sûr à La Mecque, sur les religions du terroir et inversement, ce que l'Islam noir a emprunté de l'animisme traditionnel dans ses cultes locaux, ses lieux sacrés, ses reliques sacralisées et objets fétichisés rapportés des pèlerinages, mais nos informations ne dépassent guère ce qui a été dit par J.C. Froelich dans *Les Musulmans d'Afrique Noire* (Orante, 1962) et par V. Monteil dans *L'Islam noir* (Seuil, 1964) ou présenté dans le film sur le grand Magal de Touba. Quant aux pèlerinages chrétiens marials, comme ceux de Popenguine au Sénégal et de Togoville au sud Togo, ils réclameraient des recherches sociologiques de terrain que personne jusqu'à présent n'a effectuées.

En résumé, en Afrique comme ailleurs, tout pèlerinage apparaît comme un déplacement dans l'espace en vue de rencontrer le sacré dans un cadre d'exception et souvent après une épreuve physique. L'accomplissement de rites précis est la condition d'acquisition de faveurs divines et de distinctions sociales au retour dans la société d'origine. L'ouverture à l'espace et au transcendant, l'immersion dans un ordre cosmique, et les rites de purification et de propitiation ont des effets de confirmation de la foi et de recharge des énergies vitales.

Mais en Afrique noire, en raison de la dominante du culte domestique, de la multiplicité des religions propres à une ethnie ou à une tribu, les circuits de pèlerinage s'inscrivent dans un espace étroitement limité, sans gîte d'étape aménagé, ni sanctuaire monumental. Les lieux sacrés se situent là où un phénomène de la nature semble extraordinaire, là où les mythes ou l'histoire soulignent que tel ancêtre glorieux repose ou qu'a été perçue une hiérophanie. Le goût des rassemblements festifs, la sensibilité africaine au merveilleux, la mémorisation des temps forts comme ponctuation du quotidien dans des cultures d'oralité, d'animisme et de forte solidarité, favorisent la ritualisation de la vie collective. Dans le voyage de type religieux, les finalités commémoratives, initiatiques et thérapeutiques dominent. Néanmoins, si jusqu'à présent aucun anthropologue des religions africaines ne s'est penché sur le phénomène pèlerinage pour en dégager une synthèse, c'est bien qu'il est rare et exceptionnel en Afrique noire, et qu'il ne s'agit pas seulement d'une affaire de vocabulaire ou de définition.

REFERENCES

- Asch, Suzanne, 1983, *L'église du prophète Kimbangu*, Paris, Karthala.
- Diane, Djiba, 1987, *Contribution à l'histoire de l'Islam en Haute-Guinée; la société musulmane du Baté*, Thèse de Doctorat (NR), Paris I.
- Dieterlen, Germaine et Youssouf Cisse, 1972, *Les fondements de la société d'initiation du Komo*, Paris, Mouton.
- Froelich, Jean-Claude, 1962, *Les Musulmans d'Afrique Noire*, Paris, Orante.
- Latorré, Inès, 1985, *Epé-Ekpé. Une cérémonie traditionnelle chez les Guen-Mina du Sud-Togo*, Thèse de Doctorat (NR), Paris V.
- Moreira, Imeta, 1979, *Les fils de Dieu chez les Ana de la région d'Atakpamé*, Mémoire de l'Université de Lomé, inédit.
- Nicolas, Guy, 1976, *Dynamique sociale et appréhension du monde au sein d'une société hausa*, Paris, Institut d'ethnologie.
- Perrot, Claude H., 1982, *Les Anyi-Ndenyé et le pouvoir aux 18e et 19e siècles*, Paris, Publications de la Sorbonne.
- Piault, Colette et al., 1975, *Prophétisme et thérapeutique; Albert Atcho et la communauté de Bregbo*, Paris, Hermann.
- Rivière, Claude, 1981, *Anthropologie religieuse des Evé du Togo*, Lomé Nouvelles éditions africaines.
- Thomas, Louis-Vincent, et René Luneau, 1975, *La terre africaine et ses religions*, Paris, Larousse.

Claude RIVIÈRE. Né en France en 1932. Docteur en philosophie et Docteur-ès-Lettres (sociologie et anthropologie). Professeur à l'Université de Paris V. Sorbonne depuis 1980. ADRESSE: 7 allée du Mali, F-94260 Fresnes, France.