



David Pierre AVOCES

**LA CONVERSION RELIGIEUSE : CRISE
EMOTIONNELLE OU DECISION RATIONNELLE ?
LECTURE CROISEE DE PLACIDE TEMPELS ET
DE RAOUL ALLIER**

THÈSE

Pour le Doctorat en Philosophie,

**Soutenue avec la mention très Honorable,
le 14 Octobre 2015**

**Sous la direction du :
Professeur Paulin J. HOUNTONDJI**

Les membres du Jury :

Président : Professeur **Albert NOUHOAYI**, Université d'Abomey-Calavi (Bénin)
Rapporteur : Professeur **Paulin J. HOUNTONDJI**, Université d'Abomey-Calavi (Bénin)
Examineurs : Professeur **Michel KOUAM**, Université Catholique d'Afrique Centrale
(UCAC), Yaoundé (Cameroun)
Professeur **Aloyse-Raymond NDIAYE**, Université Cheikh Anta Diop de
Dakar (Sénégal)
Professeur **Akanni Mahmoud IGUE**, Université d'Abomey-Calavi (Bénin)

**ECOLE DOCTORALE PLURIDISCIPLINAIRE
FACULTE DES LETTRES, ARTS ET SCIENCES HUMAINES
UNIVERSITE D'ABOMEY-CALAVI**

ANNEE ACADEMIQUE: 2014-2015

A mes parents, Raymond et Euphrasie,

A mes fils, Anselme et Basile,

A mon épouse, Bernice.

REMERCIEMENTS

Conscient que ce travail a été porté par quelques âmes généreuses, nous remercions ceux qui en ont suivi et encouragé la rédaction. Sincèrement, nous louons l'effort et la bienveillance de ceux qui ont contribué d'une manière ou d'une autre à sa réalisation. Merci aux éducateurs qui nous ont encadré depuis le primaire jusqu'au supérieur en passant par le secondaire, pour la qualité de leurs enseignements.

Merci en particulier au Professeur Paulin HOUNTONDJI d'avoir accepté de diriger nos différents travaux de recherche, depuis la Maîtrise jusqu'au Doctorat, en passant par le Diplôme d'Etudes Approfondies (D.E.A), en dépit de ses multiples occupations. Merci infiniment à lui qui, par sa parole, son silence, son sourire, son encouragement paternel et amical a été pour nous, un soutien intellectuel et moral à l'Université d'Abomey-Calavi, après le Grand Séminaire Saint Gall de Ouidah.

Nous voudrions également remercier tous nos professeurs du département de philosophie. Nous pensons :

- Au Professeur Albert NOUHOUAYI
- A Mme Ariane DJOSSOU
- A M. Bienvenu ANTONIO
- A M. Bouraïma OGOUTOLOU
- A M. Eustache ADANHOUNME
- A M. Félix AHOYO
- A M. Gervais KISSEZOUNON
- A M. Paulin HOUNSOUNON
- A M. Vincent AYENA.

Par la même occasion, nous nous souvenons de nos professeurs du département d'anglais qui nous ont donné le goût des études africaines. Nous saluons la mémoire du Professeur Noël DOSSOU-YOVO qui a même été notre Président de jury, lors de la soutenance du Diplôme d'Etudes Approfondies en philosophie. Puisse le Seigneur lui accorder la paix éternelle.

Nous n'oublions pas nos formateurs du Grand Séminaire Saint Gall de Ouidah, nos Pères et Frères Religieux Camilliens qui ont développé en nous, l'honnêteté, le courage, la persévérance, la curiosité intellectuelle et l'esprit critique.

Infiniment merci à mes oncles Charles, Cyriaque et Sébastien DAH-KINDJI pour leur soutien. Merci à mon jeune frère, l'abbé Abraham AVOCES, à tous mes frères et sœurs, à mes collègues et amis, en particulier à la sœur Rosemonde AGOSSOU et à Monsieur Bachirou MOUSTAPHA, qui ont contribué avec beaucoup de sérieux à la rédaction de cette thèse.

En espérant que nos chemins continuent de se croiser, nous nous souviendrons...

SOMMAIRE

INTRODUCTION	1
PREMIERE PARTIE : DE LA RAISON A LA CONVERSION	
RELIGIEUSE : PLACIDE TEMPELS	16
CHAPITRE I : PRINCIPES DE LA CONVERSION RELIGIEUSE	18
CHAPITRE II : FONDEMENTS DE LA RELIGION DES PRIMITIFS	31
CHAPITRE III : LA VIE RELIGIEUSE ET L'IDEE DE DIEU	41
CHAPITRE IV : DU MAGISME, DES RITES ET DE LA DIVINATION	64
CHAPITRE V : DE L'ORGANISATION POLITIQUE	88
DEUXIEME PARTIE : DE L'EMOTION A LA CONVERSION	
RELIGIEUSE : RAOUL ALLIER	101
CHAPITRE VI : INADEQUATION ENTRE L'ACTE ET LA	
PAROLE DE DIEU	103
CHAPITRE VII : L'ATROPHIE DE LA VOLONTE ET LE PAGANISME	115
CHAPITRE VIII : NEVROSES, DEPRESSION ET MELANCOLIE	141
CHAPITRE IX : PSYCHOSES, ACTES ACCIDENTELS ET	
SENTIMENT D'INFERIORITE	154
CHAPITRE X : DU RÊVE A LA FAUSSE RELIGION	168

TROISIEME PARTIE : ANALYSES	192
CHAPITRE XI : DE LA PEUR ET DU DESIR DE VENGEANCE	196
CHAPITRE XII : DIEU, UNE FIGURE PARENTALE IDEALE	224
CHAPITRE XIII : LA RELIGION, UN MOYEN DE COMPENSATION	239
CHAPITRE XIV : LA CONVERSION RELIGIEUSE, UN ACTE DE FOI	256
CHAPITRE XV : DE L'EMOTION DANS LES PRATIQUES RELIGIEUSES	267
CONCLUSION	276
BIBLIOGRAPHIE	296
TABLE DES MATIERES	315

RESUME

L'homme est un être de raison, parce qu'il distingue le vrai du faux. En se convertissant, il adopte une nouvelle religion pour abandonner les mauvaises pratiques ou les idées jugées fausses. Mais si la raison est la faculté de jugement par excellence, elle a cependant des limites. Sinon, comment comprendre que plusieurs préoccupations religieuses restent sans réponses ? A l'origine de la raison qui fait choisir une religion, n'y a-t-il pas d'abord l'émotion qui se caractérise par la peur, la tristesse, la haine, l'amour, le désir, la recherche du bien matériel etc ? Ramenées à notre conscience, ces interrogations nous ont poussé à choisir pour le doctorat en philosophie, le thème : La conversion religieuse : crise émotionnelle ou décision rationnelle ? Lecture croisée de Placide Tempels et de Raoul Allier. Envoyé comme un prêtre missionnaire dans l'Ex-Congo Belge, Tempels a connu une grande déception après dix ans d'évangélisation au milieu du peuple bantou. Mais en cherchant à mieux connaître ce peuple, il saisit la logique de ses pratiques religieuses pour enfin arriver à la conclusion selon laquelle, chez les hommes de toute race, la conversion religieuse n'est rien d'autre qu'une manifestation de la raison. Mais bien avant lui, Raoul Allier (pasteur protestant et docteur en philosophie) a fait une étude psycho-anthropologique de la religion chez « *les peuples non-civilisés* » pour soutenir que, chez ces derniers, la conversion dépend de l'émotion et non de la raison.

Pour notre part, chez tous les peuples, la conversion religieuse commence et s'achève par l'émotion. Car la religion permet de combler un déficit. Sinon, comment comprendre la peur, la tristesse, le désir, l'amour et le besoin de sécurité qui poussent les hommes à se convertir ? Comment comprendre les cris, les pleurs, les rires, les agitations et les convulsions lors des prêches religieuses ? Comment comprendre l'intolérance religieuse qui se manifeste par le terrorisme, le fanatisme, l'obscurantisme, les croisades, les inquisitions, le sacrifice humain et le boko haram ? En fait, la religion est nécessaire pour l'humanité. Seulement nous devons promouvoir les émotions positives telles que l'amour, l'affection, la joie, la tendresse et maîtriser les émotions négatives, voire les supprimer pour que la religion soit réellement au service de l'humanité.

INTRODUCTION

« *Le freudisme, si fameux, est un art d'inventer en chaque homme un animal redoutable, d'après des signes tout à fait ordinaires* »¹, nous apprend Alain, dans *Eléments de philosophie*. Mais, pour ne pas dire qu'il s'agit là d'une tentative de démolition de la thèse freudienne, nous soutenons que le freudisme a plutôt véritablement contribué à la connaissance de l'homme en permettant de l'identifier comme un animal émotionnel.

En effet, si nous sommes d'accord qu'il n'y a d'être humain que par l'accumulation d'éléments culturels et que la culture désigne l'ensemble des traditions, des techniques et des institutions qui caractérisent tout groupe humain, nous devons reconnaître qu'elle est normative et acquise par des processus d'apprentissage. Or, puisque l'homme est un être psychique, il est clair qu'il n'y a pas d'existence sans émotion, dans la mesure où elle est une conduite par laquelle il s'efforce de s'adapter au monde et aux différentes circonstances. S'il est vrai qu'une telle adaptation s'opère en premier lieu par le psychisme, il faut néanmoins reconnaître qu'elle fait en même temps intervenir le corps. Dès lors, loin d'être seulement un phénomène psychique, l'émotion est aussi physique. Elle se définit comme un état affectif psychophysiologique, entraînant un débordement temporaire du contrôle réflexif. Elle se caractérise par une expérience subjective (joie, tristesse, colère, peur, amour etc.), une expression communicative d'excitation et des modifications neurovégétatives et endocriniennes. Son seuil varie en fonction de la personnalité du sujet, de ses expériences et de son état physiologique.

En fait, l'usage qu'un homme fait de son corps selon les circonstances de l'existence est en rapport étroit avec l'émotion qu'il éprouve. Grâce aux émotions, nous entrons en communication avec le monde. Il s'agit d'une

¹ ALAIN, *Eléments de philosophie*, Paris, Gallimard, 1941, p.155

communication dans laquelle le corps joue un rôle fondateur en permettant de saisir le monde comme un objet d'expérience sensible pour lui donner des significations essentielles. Contrairement à la simplicité de la vie animale, les conduites humaines se caractérisent par leur complexité et leur subjectivité. Si pour l'animal, le monde n'a qu'un sens ; un sens prédestiné par l'instinct, tel n'est pas le cas chez l'homme qui, en tant qu'un être culturel, est appelé à utiliser tout son être psychique et physique pour s'adapter aux conditions de son existence. Cela veut dire qu'en réalité, à la différence des autres êtres vivants, l'homme n'est pas qu'un dispositif anatomique, seulement soumis aux contraintes du milieu dans lequel il vit. Pour vivre donc, il doit totalement s'engager. Il s'agit d'un engagement à la fois psychique et physique qui lui permet de donner un sens à sa vie et au monde.

Par les émotions, il s'engage non seulement pour transformer le monde, mais surtout pour être le maître de son destin et du sens de sa vie. Cela se comprend dans la mesure où chaque homme fait l'expérience d'une existence dans laquelle résident toute sa valeur et tout son devenir. Pour comprendre l'idée selon laquelle l'émotion joue un rôle important dans l'adaptation de l'homme aux différentes circonstances de l'existence, il faut recourir à la définition de Sartre qui le considère comme un être en situation. Grâce aux émotions, il pense et agit pour faire preuve d'une existence concrète parmi les autres êtres de la nature, d'abord dans le monde, puis dans l'histoire de son temps.

Par les émotions, il est capable d'agir et de transformer les conditions qui l'aliènent, c'est-à-dire qui lui font perdre une part de son humanité. Quelles que soient ses conditions de vie, sa culture, son ethnie ou sa religion, il veut être heureux et le rester. Si tel est le cas, il n'en demeure pas moins vrai que les émotions qu'il éprouve selon les circonstances, contribuent à son bonheur. Sartre a donc bien fait d'affirmer l'entière responsabilité de l'homme sur le cours de sa vie. En fait, l'homme est lui-même la mesure de sa propre existence. D'ailleurs, tous les hommes cherchent à se libérer des contraintes communes de

la vie. A travers le langage, l'invention des outils, le travail, le rapport à autrui, la politique et la religion, ils affirment leur existence. De ce point de vue, la recherche de la dignité, du bonheur, de la joie de vivre, d'abord ici-bas, puis dans l'au-delà, constitue le fondement de toute l'existence humaine. Que l'on soit pour ou contre ce principe, il s'agit d'une réalité qui concerne toute l'humanité.

Chercher à donner un sens à sa vie suppose que l'homme soit capable de se rapporter à des fins proches ou lointaines et qu'il soit par conséquent ouvert à toutes les dimensions qui font de lui un être humain. De ce point de vue, il serait juste de dire que les émotions jouent un rôle très important pour son adaptation aux différentes dimensions de l'existence. Il s'agit des dimensions psychique, culturelle, sociale, politique puis religieuse. Si tel n'était pas le cas, comment pourrait-il s'humaniser ? En tout cas, aucune vie humaine n'est possible sans émotions. Identifiées comme des phénomènes psychophysiologiques, elles s'observent dans toutes les circonstances. Dans le malheur et dans le bonheur, dans l'apprentissage et dans la transmission du savoir, dans la haine et dans l'amour, dans la politique et dans la morale, dans la conversion religieuse et dans le refus de se convertir, dans toutes les religions, elles sont toujours présentes. Plus nous réfléchissons à ce principe, plus nous y réfléchissons encore. Plus nous semblons l'ignorer, plus nous nous donnerons encore l'occasion de l'établir par de nouvelles preuves.

Puisqu'il s'agit plus précisément de la dimension religieuse de l'homme dans la présente thèse, nous devons définir la religion. Etymologiquement, le mot religion dérive du latin « *religere* » qui veut dire « *respecter* ». Par extension, c'est le fait de vouer un culte. Dans le même ordre d'idées, il vient du verbe « *religare* » qui signifie relier, pour exprimer le lien qui unit l'homme à Dieu ou le lien qui unit l'homme aux autres divinités, qu'il s'agisse de « *religions du livre* » ou de « *religions de la coutume* », selon les expressions d'Edmond Ortigues. A partir de cette définition, il ressort que la conversion

religieuse désigne l'adoption d'une nouvelle religion. Elle est souvent marquée par l'entrée dans une Eglise ou dans un groupe de croyants et est accompagnée d'un acte symbolique comme par exemple, le baptême chez les chrétiens, la profession de foi chez les musulmans, l'initiation, suivie de la profession de foi dans les religions traditionnelles. D'ailleurs, on sait que la foi se définit comme la croyance en Dieu, en d'autres divinités ou en des vérités religieuses révélées.

Une conversion religieuse est le plus souvent une œuvre de la foi, même si quelquefois, la raison peut intervenir avec les limites qu'on lui reconnaît. Elle se définit comme le passage de l'incroyance à la foi. Or, croire, c'est tenir pour vrai ; mieux, c'est admettre quelque chose comme réel ou certain. De ce point de vue, la conversion religieuse est le processus par lequel l'individu s'évertue à suivre une nouvelle voie en décidant d'abandonner les mauvaises pratiques ou les idées jugées fausses. En s'inscrivant dans cette logique, nous pouvons dire que le converti est celui qui a abandonné une religion pour embrasser une autre. En d'autres termes, c'est celui qui a changé de conduite ou d'opinion en tournant dos aux mauvaises pratiques pour adopter celles qui sont jugées bonnes. En se convertissant, l'individu passe par la foi pour rejoindre une communauté religieuse réputée dans la pratique et la transmission des valeurs préférées. Il s'agit d'une foi surtout rendue possible par l'émotion que par la raison. Pourtant nous savons bien que la raison est le signe distinctif de l'humanité. Elle dérive du latin « *ratio* » qui veut dire « *calcul* » ou « *compte* ». C'est la faculté de bien juger pour distinguer le vrai du faux.

Au sujet de notre thèse, il ne s'agit surtout pas de montrer que la foi est au-dessus de la raison ou que la raison doit à tout instant se soumettre à la foi. Nombre de philosophes ont déjà abordé cette thèse, conformément à ce qui s'observe chez toute personne convertie. Néanmoins, puisqu'il est question dans notre thèse de l'émotion et de la raison dans la conversion religieuse, nous partirons d'emblée de leurs points de vue pour mieux problématiser le sujet. Dans ce sens, nous pouvons entre autres citer les travaux de saint Augustin.

D'ailleurs, la pensée chrétienne a dû attendre saint Augustin pour que soient clairement définis les rapports entre la foi et la raison. Dans *La cité de Dieu*, Augustin a eu le mérite de montrer qu'en fait, s'il est vrai que la raison joue le rôle d'un instrument de la foi, cette dernière constitue pour le converti, une certitude absolue. Blaise Pascal soutient la même thèse en soulignant dans *Pensées* que Dieu reste un être caché et ne se manifeste qu'aux seuls hommes qui le cherchent par leur foi. Quant à ceux qui font preuve de raison dans la connaissance de Dieu, ils se divertissent en se détournant de lui et de leur salut. En tant qu'une faculté intellectuelle dont le rôle est de démontrer, la raison reste limitée, en ce sens qu'elle n'a pas le pouvoir de connaître Dieu. Pour Pascal en effet, il est plus raisonnable que le croyant se fonde sur la foi. Car, vouloir comprendre directement les mystères par la raison n'est rien d'autre que le signe manifeste de l'orgueil et de la folie. Selon lui, la raison n'aide pas à saisir et à aimer Dieu. La foi et la charité constituent chez cet auteur, les deux vertus théologiques qui nous aident à accéder à la connaissance de Dieu. En définissant ce qu'est la foi, Pascal révèle qu'en elle, Dieu est sensible au cœur et non à la raison.

Saint Anselme quant à lui soutient que la foi et la raison nous viennent de Dieu et qu'il ne peut avoir de contradiction entre elles. Il est donc possible à la raison de prouver l'existence de Dieu pour forcer l'adhésion des incrédules. Néanmoins, à l'instar de saint Augustin, Anselme reconnaît lui aussi que la foi doit précéder la raison dans la connaissance de Dieu. Pour lui, la seule idée de Dieu implique son existence. Si nous parlons de Dieu dans la vie sociale, politique ou religieuse, c'est parce que nous avons en notre esprit l'idée d'un être que rien ne peut égaler. L'idée de Dieu implique donc que son existence est une réalité. Dans cet ordre d'idées, nous comprenons que pour saint Anselme, il faut partir de la foi pour se faire une idée juste de Dieu. On se rappelle à juste titre de l'argument ontologique utilisé par Descartes dans les *Méditations métaphysiques*. Il s'agit d'un argument développé à partir de la thèse de saint

Anselme exposée dans *Proslogion*. En partant de l'idée de la perfection de Dieu, Descartes en déduit son existence.

S'inscrivant dans la même logique, saint Thomas d'Aquin choisit le cadre conceptuel d'Aristote pour résoudre les problèmes du rapport entre la foi et la raison ; un problème essentiel qui préoccupait à la fois, philosophes et théologiens. Dans *Somme théologique*, Thomas d'Aquin expose clairement l'idée selon laquelle l'intellect de la créature raisonnable ne peut pas atteindre la cause des choses. Pour cet auteur, l'homme ne peut connaître Dieu dans son essence, sans quitter cette vie mortelle. Cela se comprend dans la mesure où il est constitué d'une âme et d'un corps. Or, l'âme par laquelle nous devons accéder à la connaissance de Dieu habite une matière corporelle. C'est pourquoi pour l'auteur de *Somme théologique*, ce n'est qu'après la mort que nous connaissons Dieu. Car, seuls les bienheureux sont capables de voir l'essence de Dieu. Si donc pour les hommes, la connaissance de Dieu varie d'un individu à un autre, c'est parce qu'il est impossible de connaître son essence au cours de la vie terrestre.

Pour ces auteurs en effet, l'objectif est de montrer qu'au-delà de la raison, la foi est souveraine dans la connaissance de Dieu et des vérités révélées. Car, pour les humains, Dieu est l'auteur du bien. De ce point de vue, la religion a pour mission de rappeler au converti la nécessité d'être avec lui pour atteindre le salut. Toutefois, en soulignant que la foi permet de surmonter les carences de la raison dans la connaissance des dogmes et des mystères religieux, ces auteurs ont eu le mérite de révéler que la foi s'accommode bien d'un concours rationnel, au moins pour assurer qu'elle n'est pas absurde. On sait que saint Augustin a discerné, mieux que personne, l'interaction de la foi et de la raison. Pour Augustin, il faut toujours « croire pour comprendre » et « comprendre pour croire ». Après saint Paul et avant Malebranche, Augustin a pu dire que la foi peut être préparée et prolongée par la raison. Car, s'il est vrai que nous ne pouvons pas comprendre ce que Dieu est, nous pouvons au moins comprendre

ce qu'il n'est pas. S'inscrivant dans la même logique, saint Anselme, à travers son *Proslogion* dont le sous-titre est *Fides quaerens intellectum*, nous apprend que la foi cherche l'intelligence et que celle-ci, à son tour, cherche la foi, pour évoquer le rapport entre la foi et la raison. Dans le même ordre d'idées, saint Thomas reconnaît l'impuissance de la raison pour saisir les dogmes du Christianisme, comme celui de la Trinité. Cependant, il soutient avec rigueur que la création du monde peut être démontrée et que, par conséquent, les preuves de l'existence de Dieu sont du ressort de la raison. Cela veut dire qu'en fait, certaines vérités relatives à Dieu peuvent admettre une démonstration rationnelle. Si tel est le cas, alors la question se pose de savoir comment la conversion religieuse, au lieu de relever de la raison doit plutôt relever de l'émotion comme nous le soutenons dans la présente thèse.

Rappelons que ces auteurs ne sont pas les seuls à aborder les questions de la foi et de la raison. Du Moyen-Age à l'Epoque Contemporaine, en passant par la Renaissance et les Temps Modernes, d'autres penseurs ont traité des questions de Dieu et de la religion en général ; puis, de l'émotion et de la raison dans le fait religieux. Par exemple, à l'Epoque Contemporaine, Raoul Allier et Placide Tempels ont cherché à répondre à la question suivante : La conversion religieuse relève-t-elle de l'émotion ou de la raison ? Avant Tempels, Allier a montré que, chez « les peuples non-civilisés », elle n'est qu'une crise émotionnelle. Car le « non-civilisé » s'installe dans son monde mythique et mystique. Autrement dit, il s'attache à sa tradition, parce qu'il considère que la coutume transmise par ses ancêtres depuis les temps préhistoriques constitue l'essentiel de toute religion. C'est d'ailleurs ce qui justifie l'atrophie de sa volonté et son recul habituel devant l'effort. En d'autres termes, la tradition ne permet pas aux « indigènes » de faire preuve de raison et de logique dans la résolution des problèmes relatifs à l'existence. Au lieu d'adorer le Dieu créateur, ils s'adressent plutôt à des forces occultes ou à des puissances magiques. Ainsi, les sollicitent-ils ou les combattent-ils avec les moyens qu'ils

jugent eux-mêmes efficaces. Pour ces peuples, l'homme ne peut rien par lui-même. Son existence dépend des forces surhumaines auxquelles il ne saurait échapper.

S'étant penché avec patience sur la culture bantoue, Tempels arrive à la conclusion selon laquelle la conversion religieuse passe nécessairement par la raison. Il pense que, chez les peuples non-occidentaux comme chez les Occidentaux, la religion ne manque ni de cohésion, ni de logique interne et qu'elle n'en manquera jamais. Cela se comprend dans la mesure où, depuis la Conférence de Berlin de 1885, le roi belge Léopold II a obtenu le Congo comme un Etat souverain. En cédant le Congo à la Belgique en 1905, il invite avec l'accord du Vatican, des congrégations religieuses pour y apporter la civilisation ou pour y poursuivre l'œuvre civilisatrice. C'est alors qu'en 1920, les Frères Mineurs Franciscains appartenant à l'ordre du père Tempels arrivent dans la région du Katanga, au Sud-Est du Congo. En tant qu'un jeune missionnaire de 27 ans, Tempels n'arrive au Congo qu'en 1933. Soulignons à cet effet que l'œuvre de ce prêtre s'inscrit dans l'une des tâches confiées aux missionnaires par le Vatican en 1906 : contribuer à l'étude scientifique des sociétés africaines traditionnelles. D'ailleurs, mentionnons qu'au début de l'évangélisation des peuples, le rôle essentiel de la mission était de convertir et de gagner au Christ, les âmes déchues des indigènes, afin qu'elles n'aillent pas en Enfer.

Dans le même ordre d'idées, la théologie de l'« *adaptation* » et des « *pierres d'attente* » qui a vu le jour entre 1950 et 1965 œuvrait pour une Eglise à couleur africaine et pour un Christianisme à visage africain. A travers la théorie des « *pierres d'attente* », le Vatican cherchait à découvrir dans la tradition culturelle et religieuse des peuples à évangéliser, des éléments « *positifs* » et « *bons* », c'est-à-dire compatibles avec le Christianisme qui pourrait éventuellement se charger de les purifier et de les transformer. Ainsi, dans sa première encyclique parue en 1939 sous le titre *Summi Pontificatus*, le Pape Pie XII a insisté sur la nécessité de respecter les coutumes et les usages des

peuples. Il soutient que tout ce qui est « *positif* » et « *bon* » dans les usages et coutumes des peuples soit protégé et encouragé. C'est justement dans cette logique que Tempels a créé la « *Jamaa* » en 1953. Elle est identifiée comme un mouvement d'adaptation de l'expression de la doctrine chrétienne à la mentalité africaine.

Même si la démarche scientifique de Tempels a suscité des critiques négatives de la part des philosophes, des théologiens, des anthropologues et autres intellectuels africains, soulignons qu'il avait néanmoins le souci de tenir grand compte de l'objectif visé par la théorie des « *pierres d'attente* ». En fait, nous le savons bien, Tempels est le premier à soulever le problème de la prise en compte des cultures africaines dans l'évangélisation. Il s'agit d'un problème auquel les missionnaires ne faisaient pas encore attention. La lecture attentive de l'ensemble de ses œuvres montre combien de fois il a souligné la nécessité d'utiliser la pensée bantoue comme le lieu d'expression de la révélation chrétienne. Dans son article intitulé : *La christianisation des philosophies païennes*, il soutient que le Christianisme doit s'exprimer avec une âme non-occidentale et en un langage qui lui est propre. Cela veut dire qu'en fait, la christianisation des peuples doit s'effectuer dans un langage propre aux différents groupes ethniques et jamais dans un langage d'écoles étrangères. Car, le Christ est prêt à pénétrer totalement l'âme des déshérités.

En réalité, il existe un lien important entre les idées défendues par Tempels et l'*inculturation* fortement recommandée en 1962 par le Concile Vatican II. En effet, lors de la préparation du Concile, Alioune Diop (un laïc sénégalais) avait mobilisé tous les intellectuels catholiques africains pour le colloque de Rome dont le thème s'intitule : « *Personnalité africaine et catholicisme* ». La contribution de Jean Marc Ela (théologien camerounais) à ce colloque était la plus originale. Au lieu de revenir sur la question de l'« *adaptation* » et des « *pierres d'attente* » comme les autres intervenants, Ela a fait remarquer que la liturgie romaine est déjà elle-même une *adaptation* des

rites institués par le Christ. Dans cette logique, il soutient que l'« *adaptation* » souhaitée par les Africains pourrait être une « *adaptation de l'adaptation* ». Car pour lui, l'*adaptation* ne consiste pas à copier l'Occident. Il propose alors qu'elle soit dépassée pour faire place à une liturgie d'incarnation qui consiste à réinterpréter le message du Christ et l'exprimer dans un langage accessible aux hommes et aux femmes d'Afrique confrontés au problème du sous-développement.

La position nette et précise du Concile Vatican II a aussi incité les chrétiens africains à penser aux besoins et aux exigences de leurs sociétés. A partir de ce Concile, la théorie de l'« *adaptation* » et des « *pierres d'attente* » sera progressivement abandonnée au profit de l'*inculturation*. Il s'agit d'un néologisme apparu en 1975 environ, dans le vocabulaire de la missiologie chrétienne. Depuis 1977, dans les textes officiels de l'Eglise Catholique, l'*inculturation* répond au souci des missionnaires de prendre en compte la spécificité des cultures locales, au lieu de leur imposer le modèle ecclésial des sociétés occidentales. Précisons néanmoins qu'elle s'apparente à l'« *adaptation* » ; mais que le missionnaire cherche désormais à être plus attentif à la mentalité et aux cultures des peuples pour que, sans aucune difficulté, son message soit compris et accepté. Malheureusement, le jugement sévère de Tempels sur l'administration coloniale n'a pas plu à tout le monde. Car, les autorités coloniales ont exercé une forte pression sur les responsables ecclésiastiques afin d'éloigner de la colonie, celui qu'elles considéraient comme un prêtre difficile.

Néanmoins, les réactions provoquées par la parution de *La philosophie bantoue* conduiront à la prise de conscience à partir de Tempels, de la nécessité de libérer l'Afrique Noire de l'impérialisme occidental et de la réhabilitation de l'homme noir à travers la prise en compte de son identité culturelle. A des degrés divers, des philosophes africains ont apprécié l'œuvre de Tempels. Ainsi, dans : *Sur la philosophie africaine*, Paulin Hountondji a eu le mérite de

souligner qu'à première vue, les motivations de Tempels paraissent généreuses, avant de mettre en relief la responsabilité du philosophe et de l'homme de science africains. Pour Hountondji en effet, l'objectif du missionnaire belge était de redresser l'image du Noir répandue par Lévy-Bruhl qui, à travers *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* et *La mentalité primitive*, a soutenu avec maladresse, la thèse selon laquelle, la « *mentalité primitive* » est insensible aux principes de la raison ; c'est-à-dire, indifférente aux règles élémentaires de la pensée cohérente. Toutefois, la thèse de Tempels ne nous permet pas encore de dire que la raison est à l'origine de la conversion religieuse.

En effet, si chez l'homme, il n'y a pas de vie sans émotion, reconnaissons qu'elle intervient dans la dimension métaphysique. C'est justement dans cette logique que nous nous inscrivons en parlant ici, non seulement de l'intervention des émotions dans la vie religieuse, mais aussi de leur importance dans toute conversion religieuse. Déjà, dans *Crainte et tremblement*, Kierkegaard révèle le paradoxe de la foi. Pour l'homme religieux, nous apprend Kierkegaard, la foi n'est rien d'autre qu'une sorte de saut dans l'irrationnel. Même si la religion apparaît rationnelle dans ses buts, il faut cependant reconnaître que la foi en Dieu n'est pas une affaire de conviction rationnelle, mais une persuasion intime qui est l'acte décisif de la croyance.

Ainsi, le converti rompt avec le païen qu'il a été ; avec le désordre moral qui caractérisait sa vie pour devenir un homme nouveau. Une telle œuvre n'est possible que grâce à la foi en Dieu ; une foi qui consiste à croire en lui, à faire sa volonté pour espérer bénéficier de ses faveurs ici-bas et dans l'au-delà. De ce point de vue, se convertir consiste à humilier la superbe de la raison. Il s'agit là d'un préalable ; une condition sans laquelle aucune conversion religieuse n'est possible. En d'autres termes, la conversion religieuse est le lieu où la raison se soumet au créateur et à toute sa parole. C'est dans cette soumission que le converti manifestera l'humilité, identifiée comme la première

vertu recommandée pour être un bon fidèle. La force qu'il tire des vérités de foi, qui sont des vérités non démontrables lui est accordée par sa croyance. Car, la religion exige la confirmation de la foi et refuse que l'on relativise la Parole de Dieu, tenue pour une vérité absolue. Même si la raison peut orienter dans la conversion religieuse, on sait combien de fois le converti se trouve confronté à la difficulté de concilier la foi et la raison. C'est justement à ce niveau qu'il éprouve la souffrance de la conscience religieuse ; celle de l'homme de foi qui s'efforce d'acquiescer la vertu que lui impose la religion. Dès lors, pour celui qui place sa confiance dans le pouvoir de la raison, la foi sera suspecte.

Des appels à la foi et à l'espérance sont d'ailleurs exprimés dans les Saintes Ecritures. Par exemple, Jérémie nous invite clairement à la foi en Dieu en mettant l'accent sur la confiance dans le Seigneur. Pour ce prophète en effet, celui qui fait preuve de foi sera comme un arbre planté au bord des eaux et qui pousse ses racines vers le courant. En temps de chaleur et de sécheresse, il ne craindra pas, mais continuera de porter du fruit. De ce point de vue, le salut et la force du converti résident dans sa foi en Dieu.

De ces différentes considérations, certaines questions nous viennent à l'esprit : La raison peut-elle être à l'origine de la conversion religieuse ? Peut-il y avoir de conversion religieuse sans émotions ? Si cela est impossible, par quels signes les identifie-t-on ? Comment se manifestent-elles ? A notre avis, les thèses développées par les auteurs sur la conversion religieuse comportent d'insuffisances ; puisqu'elles ne tiennent pas compte de la question de l'émotion chez les peuples de toute race et de toute culture. Car, bien que l'homme soit un être de raison, il est clair qu'il ne peut se convertir sans émotion, en ce sens qu'elle est un acte qui repose sur la peur, le désir, l'amour, la joie, etc. Par les émotions, le converti éprouve la joie de se sentir membre d'une communauté de fidèles, de ceux qui sont auprès de Dieu et qui doivent jouir de ses bienfaits ou bénéficier de ses faveurs. Dans cet ordre d'idées, la conversion délivre le converti des interrogations les plus difficiles au sujet de

l'existence. D'ailleurs, toutes les doctrines religieuses sont là pour fournir des réponses aux problèmes les plus difficiles de l'existence. Etant un être de besoin, l'homme aura du mal à croire en un Dieu qui n'accomplit pas son désir. C'est pourquoi, la recherche de la dignité, du bonheur et de la joie de vivre constitue la principale source de toute conversion religieuse.

En se convertissant, l'homme se délivre de la solitude et de la peur relatives à la condition humaine, par son entrée dans une communauté religieuse qui l'aide à assouvir ses désirs, sous le regard bienveillant du Dieu tout puissant. Des pratiques religieuses individuelles aux pratiques collectives, les émotions jouent un rôle très important, en ce sens qu'elles permettent à toute religion de connaître des succès remarquables. S'il est vrai qu'elles peuvent s'exprimer avec plus de force et de liberté dans certaines religions par rapport à d'autres où elles peuvent être maîtrisées, il faut néanmoins reconnaître qu'aucune religion n'est épargnée. Que l'on soit un adepte de religion traditionnelle ou monothéiste, les réalités sont les mêmes. Ce qui varie, ce n'est pas le contenu des émotions, mais les formes du contrôle exercé sur elles par la raison individuelle ; puisque dans certaines religions, la maîtrise de soi est une qualité appréciée. Cependant, il n'est pas rare de voir lors des cultes ou des réunions, des fidèles communiquer à d'autres, leurs états émotionnels.

Pour notre part, se réfugier derrière l'affirmation selon laquelle aucune émotion n'intervient dans la conversion religieuse, que ce sont là des faits rares, de simples curiosités, c'est s'exposer à recevoir un démenti rapide. D'ailleurs, les phénomènes dont nous nous occupons dans cette thèse et qui s'observent dans toutes les religions sont très frappants et très répandus. En fait, si nous partons de l'idée selon laquelle toute religion implique l'existence d'une communauté comme l'expose Emile Durkheim dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, nous comprendrons aisément que la vie collective conduit au moins à l'éveil des émotions, surtout quand elle atteint un degré d'intensité. Dans les pratiques religieuses, on observe fréquemment un état d'effervescence

qui change le fonctionnement de l'activité psychique. Par exemple, lors des cérémonies d'initiation, d'action de grâce, de louange, de mariage ou de culte des morts, les émotions s'éveillent et l'on constate aisément que les énergies vitales sont surexcitées, que les passions sont plus vives et que les sensations deviennent plus fortes.

Lors des pratiques religieuses, chaque fidèle est porté par l'enthousiasme collectif. Chacun se sent élevé au-dessus de lui-même et entraîné par une sorte de pouvoir extérieur qui le pousse à penser et à agir autrement qu'en temps normal. En d'autres termes, chaque fidèle a l'impression de n'être plus lui-même ; d'être réellement transporté dans un monde spécial, entièrement différent de celui dans lequel il avait l'habitude de vivre. Dans la conversion religieuse, l'individu a le sentiment d'appartenir à un monde peuplé de forces qui envahissent tout son psychisme et qui le transforment. Cela se constate dans ses paroles et dans ses actions qui, en réalité, constituent un langage pour l'observateur averti.

Conscient des insuffisances contenues dans les thèses soutenues sur la foi et la raison, nous avons décidé de réfléchir pour notre thèse de doctorat, sur le thème : **La conversion religieuse : crise émotionnelle ou décision rationnelle ? Lecture croisée de Placide Tempels et de Raoul Allier.** Le choix de ce thème n'exprime guère une prétention démesurée ; puisqu'il ne s'agira pas ici d'épuiser toute la réflexion sur la conversion religieuse. Néanmoins, nous traitons ce sujet pour contribuer aux différentes recherches en philosophie religieuse.

Pour y parvenir, nous avons d'abord consulté une documentation réunie en bibliothèque. Il s'agit d'une documentation relative à la philosophie en général et à la métaphysique en particulier. Nous avons aussi consulté des documents relatifs à la religion, à la psychologie, à la psychanalyse, à l'anthropologie et à la sociologie. Ensuite, nous avons complété nos connaissances par des informations reçues des chefs religieux et des personnes

converties. Enfin, nous avons constaté la manifestation des émotions dans les religions traditionnelles et monothéistes à travers nos visites dans différentes religions.

Dans ce sens, notre thèse s'articule autour de trois axes principaux. La première partie traitera de la conception de Placide Tempels développée dans l'ensemble de son œuvre sur la conversion religieuse. Pour celui-ci, toute conversion passe par la raison.

Dans la deuxième partie, nous exposerons la thèse de Raoul Allier au sujet de la religion, à travers ses ouvrages : *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés* ; *Le non-civilisé et nous* et à travers *Magie et religion*. Pour ce dernier, la conversion religieuse chez les non-civilisés n'est pas l'œuvre de la raison, comme le pense Placide Tempels, mais une œuvre d'émotion ; qu'il s'agisse de conversion individuelle ou collective.

Enfin, dans la troisième partie, nous analyserons la thèse de Tempels et celle de Raoul Allier. Ici, nous soutiendrons avec rigueur et exemples à l'appui que la conversion religieuse passe toujours et partout par l'émotion et qu'il n'y a pas d'exception à ce sujet. Toutefois, cela n'empêche pas le converti de pratiquer sa religion par de bonnes œuvres ou d'adorer Dieu avec une bonne conscience. Au contraire, nous l'invitons à combattre l'ignorance pour penser et agir en vue de l'intérêt général.

PREMIERE PARTIE :

**DE LA RAISON A LA CONVERSION RELIGIEUSE :
PLACIDE TEMPELS**

C'est à partir des différentes conceptions sur l'existence selon les Bantous que Placide Tempels écrit : *La philosophie bantoue* et d'autres textes, onze ans environ, après son arrivée dans l'Ex Congo Belge. Précisons que *La philosophie bantoue* se compose de sept chapitres respectivement intitulés : A la trace d'une philosophie bantoue ; L'ontologie des bantous ; la sagesse et la critériologie des Bantous ; La théorie du Muntu ou la psychologie bantoue ; L'éthique bantoue ; La restauration de la vie ; La philosophie bantoue et notre mission civilisatrice. Il faut dire que dans cet ouvrage, Tempels ne traite pas de la conversion religieuse en particulier, mais de la culture bantoue en général.

Dans cet ouvrage, il soutient néanmoins la thèse selon laquelle, la conversion religieuse est une œuvre de la raison ; mieux, une décision rationnelle. Pour exposer sa thèse, Tempels a commencé par battre en brèche, dès les pages 15 et 16 de son ouvrage, celle de Raoul Allier qui soutient dans *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés* que la conversion religieuse relève d'une crise émotionnelle. Selon Placide Tempels, la raison est un mode de pensée spécifique à l'homme que l'on définit couramment comme un animal raisonnable.

D'ailleurs, la distinction entre l'homme et l'animal réside dans la présence, chez le premier, de cette faculté intellectuelle, qui se manifeste par le langage. C'est justement à partir de ces considérations que Tempels nous montre que la religion est une manifestation de la raison humaine. Pour lui, tout homme est formé par la religion et les raisons pouvant justifier la conversion religieuse varient d'une culture à une autre. Dans la culture bantoue comme dans toutes les cultures africaines, de la naissance à la mort, l'entourage place l'individu sous la protection de dieux, d'esprits et de génies ou sous le signe de destin particulier qu'il est lui-même capable de comprendre et d'expliquer. Ici, nous mettrons en relief le rôle de la raison dans la conversion religieuse, à partir de la thèse de Tempels.

CHAPITRE I : PRINCIPES DE LA CONVERSION RELIGIEUSE

Contrairement à Raoul Allier qui pense que la conversion religieuse passe par l'émotion chez les « *non-civilisés* », Tempels nous apprend qu'elle est plutôt chez tous les peuples, l'œuvre de la raison. C'est pourquoi, parlant de principes au début du présent chapitre, nous voulons évoquer la cause, l'origine ou le commencement de la religion, conformément à la thèse de Placide Tempels qui invite tout observateur à tenir grand compte de la culture bantoue pour comprendre et saisir conceptuellement le rôle de la raison dans le fait religieux, afin d'aboutir à des résultats scientifiquement valides.

Section 1 : Des raisons de la conversion religieuse

Chez tout individu, il existe des raisons pouvant permettre de justifier la conversion religieuse. Le plus souvent, ces raisons relèvent des questions de l'existence. En effet, de la naissance à la mort, l'homme est confronté à des problèmes parfois difficiles à résoudre. Car il pense que Dieu n'a pas créé le mal, en ce sens qu'il est l'être parfait et que tout le bien est en lui. Cela se comprend dans la mesure où la souffrance et la mort sont souvent considérées comme des châtements réservés à ceux qui vivent hors de Dieu. Dès lors, la vie en Dieu apparaît comme la solution aux difficultés existentielles. Ainsi, qui vit en Dieu est sauvé et qui vit hors de Dieu périt.

Pour Placide Tempels, le retour des Bantous aux pratiques ancestrales s'explique par le désir du bonheur qui les anime à l'instar de tout homme. Leurs ancêtres avaient adoré certaines divinités dont les rôles se faisaient remarquer. La joie de vivre dépend extrêmement du rapport ou du lien qui unit l'individu aux divinités, tandis que le malheur n'est rien d'autre que le résultat de la séparation entre l'individu et les divinités. C'est ce que l'auteur nous montre à travers l'affirmation suivante : « *De nombreux Bantous, trop superficiellement convertis ou civilisés, retournent donc, poussés par une force déterminante, aux*

comportements et conceptions hérités de leurs ancêtres qui leur sont dictés par leur atavisme. »²

Cela se comprend dans la mesure où les peuples africains ont leurs pratiques propres ; pratiques liées à chaque culture et à chaque ethnie. Ces pratiques sont instituées et léguées par les ancêtres, considérés comme des modèles à suivre dans la recherche de solution à tout problème existentiel. Ainsi, de la naissance à la mort en passant par la vie en société, l'Africain et en particulier le Bantou cherche à résoudre les problèmes de vie et de mort comme ses ancêtres. C'est pourquoi Tempels pense que les problèmes de maladie, de fécondité, de protection contre l'ennemi, ramènent souvent les Noirs vers les pratiques ancestrales. Chez le Bantou comme chez tout Africain, l'existence présuppose non seulement une parfaite connaissance des forces du monde, mais aussi des rapports entre la vie sociale et la vie naturelle, entre le réel et le surnaturel, entre la vie et la mort. C'est pourquoi toute détresse chez l'individu entraîne le rejet ou l'abandon systématique des pratiques religieuses modernes et le retour aux pratiques ancestrales à travers la prise en considération des différentes représentations liées aux croyances traditionnelles locales. Par exemple, si un individu quelconque néglige la pratique religieuse qu'il a héritée des ancêtres, cette négligence n'est pas sans inconvénients. Elle est immédiatement sanctionnée. Dès lors, le bien-être de l'individu et de sa famille, la réussite dans les affaires sociales et la jouissance d'une existence épanouie s'expliquent par la reconnaissance et l'attachement aux pratiques ancestrales. Ainsi, chaque individu est tenu de respecter les interdits de sa famille et ceux que la consultation faite lors de sa naissance avait révélés. On comprend donc pourquoi les épidémies, les maladies et les décès multiples peuvent se justifier par la colère des dieux, des ancêtres ou des défunts.

² Placide TEMPELS, *La philosophie bantoue*, Elisabethville, Lovania, 1945, p. 13

D'ailleurs, Tempels nous montre que la nécessité pour le Bantou et pour tout Africain de retourner aux pratiques ancestrales se comprend et s'explique par la notion de force vitale ; une notion très importante dans le langage bantou. Il s'agit d'une force qui peut croître ou s'affaiblir selon la vie de chaque individu et selon l'importance qu'il accorde aux pratiques ancestrales. Dès lors, quiconque néglige ou rejette ces pratiques est sévèrement châtié, tandis que celui qui les accepte est gratifié. On comprend donc aisément que le bonheur n'est rien d'autre que le signe d'accroissement de la force vitale et que le malheur est le signe de sa diminution. C'est pourquoi, que ce soit chez le païen comme chez le Bantou évolué, le comportement est le même, puisque les pratiques traditionnelles sont considérées comme les vraies solutions aux problèmes de l'existence. Car, si les Occidentaux retournent toujours à la religion de leurs ancêtres pour résoudre les problèmes d'existence, les Africains en général et les Bantous en particulier, ne peuvent échapper à cette réalité. Cela montre qu'en fait, la pratique religieuse influence l'existence et constitue, dans une certaine mesure, la solution aux problèmes de vie et de mort qui, en réalité, font obstacle à l'épanouissement de l'homme.

Section 2 : La conversion : un phénomène purement rationnel

Dans *La philosophie bantoue*, Placide Tempels montre que la religion, loin d'être une fantaisie ou une imagination puérile est plutôt un phénomène purement rationnel. Selon l'auteur, l'explication de la conversion religieuse par la raison se comprend par le fait qu'il s'agit d'une faculté intellectuelle qui appartient aux hommes de toute condition, de toute race, de toute culture et de toute ethnie. En d'autres termes, il s'agit d'une réalité qui ne laisse aucun peuple indifférent. D'ailleurs, nombre d'auteurs ont célébré le pouvoir de la raison, en ce sens qu'elle appartient au genre humain. René Descartes n'a-t-il pas dit : « *La puissance de bien juger, de distinguer le vrai d'avec le faux, qui est proprement*

ce qu'on nomme le bon sens ou la raison, est naturellement égale en tous les hommes »³ ? La même idée ne se retrouve-t-elle pas chez Jean-Pierre Vernant qui pense que « *la raison ne se découvre pas dans la nature, elle est immanente au langage* »⁴ ?

Dans cet ordre d'idées, tous ceux qui raisonnent doivent forcément supposer la présence de la même raison chez tous les autres hommes. Elle est vraiment la règle valable pour tous les esprits, le point de vue commun à tous. Elle est présente dans tous les domaines de l'existence humaine, qu'il s'agisse de la morale, de la religion, du droit ou de la science et s'exprime par le langage. Dès lors, l'universalité du langage justifie l'universalité de la raison. Elle pense et indique ce qui est juste pour chaque homme.

C'est dans cette logique que s'inscrit Tempels quand il s'oppose à Raoul Allier qui, dans *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés*, expose la thèse selon laquelle, chez les « *peuples indigènes* », la conversion religieuse n'est pas une décision rationnelle, mais une crise émotionnelle. En effet, l'auteur de *La philosophie bantoue* critique rigoureusement la démarche de Raoul Allier qui a consisté à nier radicalement la présence de la raison dans la conversion religieuse chez les « *primitifs* », précisément à la page 138 de son ouvrage où il donne l'exemple des ba-Souto. Pour Allier, la conversion des « *non-civilisés* » ne dépend pas de la raison, mais de l'émotion ; une émotion qui, tout en supprimant la raison, supprime en même temps la volonté, la liberté et la responsabilité, chez les peuples non-occidentaux. Placide Tempels a tenu grand compte de cette affirmation de Raoul Allier qui, selon lui, constitue non seulement une insulte à l'égard des « *peuples primitifs* », mais qui surtout consiste à leur refuser le droit d'appartenir à l'humanité : « *Demandez aux ba-Souto, dit M. H. Dieterlen, le pourquoi de ces coutumes : ils seront incapables de vous répondre. Ils ne réfléchissent pas. Ils n'ont ni théories, ni doctrines.*

³ René DESCARTES, *Discours de la méthode*, Paris, Vrin, 1999, p. 44

⁴ Jean-Pierre VERNANT, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, Petite Collection Maspero, 1971, p. 124

*Pour eux, la seule chose qui importe, c'est l'accomplissement de certains actes traditionnels, le contact gardé avec le passé et les trépassés. »*⁵

Pour Raoul Allier, les « *peuples primitifs* » ne comprennent pas et ne peuvent pas expliquer leurs pratiques religieuses ; car, elles relèvent tout simplement de la mémoire collective ou de la conscience collective. Autrement dit, elles relèvent de la tradition et se transmettent du père au fils, puis du fils au petit fils. Cela veut dire qu'en réalité, les « *non-civilisés* » ne se posent jamais de question par rapport à leurs coutumes pour savoir si elles sont bonnes ou mauvaises, si elles peuvent être supprimées ou maintenues. Quand on leur pose de question sur les raisons qui justifient leurs croyances et pratiques, tout se passe comme s'ils sont dépourvus de pensée et qu'ils ne réfléchissent pas. En fait, cette affirmation de Dieterlen que Raoul Allier s'est appropriée pour exposer sa thèse sur la conversion religieuse des peuples « *non-civilisés* » révèle que, chez ces peuples, la conversion relève tout simplement de l'émotion et non de la raison. L'essentiel pour les « *non-civilisés* » en général et pour les ba-Souto en particulier, c'est d'imiter les ancêtres à travers des pratiques qui ne se comprennent pas et qui ne s'expliquent pas. Car, selon Raoul Allier : « *Les traditions que les ancêtres ont léguées à leurs successeurs constituent le plus clair de la religion et de la morale de ces peuples. »*⁶

Section 3 : Rapports entre l'existence et les systèmes de pensée

Il existe un rapport très étroit entre l'existence du Noir et ses systèmes de pensée. L'observateur non averti ne comprend pas et ne comprendra jamais. C'est pourquoi, selon Placide Tempels, il est nécessaire pour tout observateur de bien connaître et d'interroger la métaphysique des « *primitifs* » avant d'élaborer des conclusions scientifiquement valides. Tant que l'observateur ne suivra pas

⁵ Raoul ALLIER, *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés*, Tome I, Paris, Payot, 1925, p. 138.

⁶ Ibidem, p. 139

cette démarche, tant qu'il ne cherchera pas à questionner les cultures, les coutumes et les traditions pour comprendre et saisir conceptuellement ce qui lui apparaît irrationnel et incompréhensible, il ne peut aboutir à des résultats concordants. En fait, la difficulté à évangéliser et à civiliser les Noirs s'explique par le fait que le colonisateur n'ait pas suivi une démarche appropriée. Cela se comprend ; puisque les Bantous sont souvent unanimes sur les réponses relatives aux questions concernant leurs systèmes de pensée. Il y a un ordre des choses qu'il faut comprendre et apprécier avant de dire quoi que ce soit. Toute la logique religieuse, mieux, toutes les raisons pour justifier les croyances et pratiques religieuses des « *primitifs* » se retrouvent dans leur langage, dans leurs comportements, dans leurs institutions et coutumes.

En effet, à l'instar de l'Occidental, le « *primitif* » utilise un langage propre à lui pour exprimer sa pensée ; car, l'art d'exprimer nos pensées relève de la raison, une faculté propre à l'homme. En tant qu'un véhicule de la pensée et de la culture, le langage bantou sert à exprimer l'utile et le nuisible, le juste et l'injuste. Chez le Bantou comme chez tout Africain, la parole, les gestes, les signes, les habitudes et les pratiques rituelles ont leur signification. Dans le langage bantou, la raison permet de dégager des consensus, de promouvoir les valeurs morales et religieuses, de tester la validité des normes, d'examiner la validité des choix à opérer et des décisions à prendre face aux problèmes de l'existence. En véhiculant la pensée, le langage bantou constitue selon la thèse de Tempels, une véritable forme d'action qui permet une interaction entre les individus. C'est un véritable outil de communication entre les vivants d'une part, puis entre les morts et les vivants d'autre part. Cela veut dire que chez les peuples « *primitifs* », contrairement à ce que pensent certains esprits, chaque langage instaure une communication et par conséquent la capacité à se comprendre. L'interaction communicationnelle rendue possible grâce à la pensée véhiculée par le langage bantou établit le lien social qui favorise

l'entente et l'accord entre les vivants et les trépassés, en vue d'une action commune.

Dans le même ordre d'idées, l'auteur de *La philosophie bantoue* nous montre la capacité du Bantou à accéder au langage de la nature. Pour lui, tous les autres êtres de la nature que sont les animaux, les végétaux, les minéraux et les génies font preuve de langage ; un langage qui, comme celui de l'homme, a sa signification. Car dans les cultures africaines, tout individu doit être à l'écoute de la nature, puisqu'elle détermine pour une grande part, l'existence humaine. Autrement dit, tout individu qui veut vivre heureux, débarrassé de toute ennui est contraint de saisir la logique de la nature. Cela se comprend dans la mesure où tout homme naît sous le signe de la forêt, de l'eau, de la terre, du feu, ou des morts. Toute sa vie durant, il a des devoirs à l'endroit de l'un ou l'autre de ces éléments pour vivre heureux. L'accession au langage de ces éléments se fait grâce à la divination, un phénomène qui oriente l'individu dans le savoir-faire et le savoir-vivre.

Section 4 : Acculturation et mimétisme

Par acculturation, on entend le déséquilibre subi par un individu ou un groupe d'individus obligé de modifier sa culture en adoptant une nouvelle, à la suite d'un brassage culturel rendu possible, soit par un changement de classe, soit par l'accession à un nouveau statut. Elle s'accompagne de symptômes psychopathologiques dans la mesure où elle conduit au non-respect momentané des normes traditionnelles collectives. La conséquence immédiate de l'acculturation est le mimétisme, un comportement qui oriente vers l'imitation ou vers la singerie érigée en système.

Pour Placide Tempels, l'acculturation et le mimétisme traduisent l'image de la condition des Bantous dit « évolués » qui, au lieu de se faire vraiment

civiliser par le Blanc, sont plutôt des déracinés et des dégénérés qui ont perdu pieds dans la tradition ancestrale en imitant légèrement le Blanc. Il s'agit là d'une situation de dépersonnalisation qui a contribué à la transformation des mentalités africaines considérées par les missionnaires, les administrateurs et les magistrats blancs comme de véritables tables rases. Il n'est donc pas rare de voir le Noir en général et le Bantou en particulier imiter le Blanc dans sa façon de penser, de s'exprimer et de se vêtir. Tout se passe donc comme si, dans sa façon de penser et d'agir, le Bantou se considère comme un être inférieur au Blanc. Il pense que ce dernier est capable de lui communiquer la vie et le bonheur.

En d'autres termes, le Blanc est vu comme celui qui a tout reçu de Dieu pour vivre heureux ; ou comme l'homme le plus heureux que Dieu ait créé. C'est la raison pour laquelle il cherchait à l'imiter en toutes choses. C'est pourquoi, dans ses *Ecrits polémiques et politiques*, Tempels écrit : « *Le Noir considère le Blanc comme possédant une vie plus élevée que la sienne. Il le considère comme possédant une vie qu'il lui communique, qu'il "paternise" .* »⁷ Par cette affirmation, Tempels veut signifier qu'en dépit de l'hospitalité dont fait preuve le Noir à l'égard du Blanc, il le prend pour un être ayant une connaissance et un savoir-faire supérieurs aux siens. La conséquence immédiate de cet acte est que le Noir se prend quelquefois pour un enfant du Blanc, surtout lorsqu'il reçoit quelque chose de lui. En s'inscrivant dans cette même logique, Tempels nous parle en particulier des Noirs dits « évolués » qui se considèrent comme des Blancs ou plus précisément comme des individus ayant acquis

⁷ Placide TEMPELS, *Ecrits polémiques et politiques*, Kinshasa-Limete, Département de philosophie et religions africaines, 1979, p.3

l'essence blanche. Dans son article intitulé : *La philosophie de la rébellion*, il souligne que les Noirs dits « évolués » appartenaient à la classe des jeunes gens qui en réalité, rejetaient les conseils des plus anciens pour se rallier aux Blancs qui leur sont devenus des pères et des mères. En d'autres termes, on voit que le Bantou « évolué » a apparemment tendance à considérer sa culture comme un fait relevant du passé.

Or, selon la définition de Tylor, la culture est tout ce que nous tenons de la tradition. C'est l'ensemble des coutumes des croyances, des institutions telles que l'art, le droit, la religion, les techniques de la vie matérielle, en un mot, toutes les habitudes ou aptitudes apprises par l'homme en tant que membre d'une société. Autrement dit, c'est l'ensemble des réalités matérielles et spirituelles produites par l'homme. Il s'agit d'une production qui suppose la transmission d'une mémoire collective. En ce sens, elle apparaît comme un héritage.

En réalité, l'acculturation et le mimétisme qui caractérisent certains Bantous et qui font d'eux des « évolués », selon l'expression de Placide Tempels sont à l'origine de la perte d'identité qui, à son tour, n'est pas sans inconvénients sur leur existence et leur connaissance. Car, s'il est vrai que la nature unit le genre humain, la culture quant à elle distingue les races, les sociétés et les ethnies. S'agissant de l'influence de la perte d'identité sur l'existence du Bantou, Tempels nous fait prendre connaissance des dérives observées dans la vie de l'individu. En effet, bien que les Bantous aient apparemment tendance à écouter le missionnaire et à faire ce qu'il demande, ils retournent souvent à leurs pratiques ancestrales quand ils sont confrontés à des problèmes de vie et de mort. Ces situations sont fréquentes et traduisent la difficulté du Noir à abandonner sa culture et sa tradition, malgré toute sa capacité à imiter ou à singer le Blanc. Il y a là, on le voit, une sorte de névrose relative à la mentalité du Noir. Il s'agit d'une psychopathologie qui a

contribué à l'infantilisme voué seulement à l'imitation, sans changement véritable de mentalité.

Au plan social, le mimétisme s'observe par le désir de ressembler physiquement au Blanc. Dans *Tradition et modernisme en Afrique Noire*, Joseph Ki-Zerbo nous parle du mimétisme, surtout chez les tirailleurs qui ont été brutalement jetés dans les sociétés européennes. Chez ces derniers, on a vu des gens qui portaient des verres fumés en pleine messe de minuit ; des gens qui arboraient le casque colonial comme une promotion sociale. Dans toutes nos sociétés, on s'habille comme le Blanc, on parle comme le Blanc, on agit comme le Blanc. En pleine période de chaleur, il n'est pas rare de voir le Noir porter la veste. Malgré toutes ces imitations, il retourne le plus souvent à ses pratiques ancestrales quand il est confronté à des problèmes d'existence. Dans la vie religieuse, le mimétisme consiste à faire croire à l'entourage qu'on s'est réellement converti et qu'on a vraiment abandonné les pratiques comme la magie, la divination et la sorcellerie. Malgré la présence à l'église, à la mosquée, aux cultes et aux séances de prière, le recours aux pratiques ancestrales est fréquent. Dans ce sens, les cas de syncrétisme religieux sont souvent légion.

Section 5 : Des difficultés dans l'acceptation du Christianisme

Dans son œuvre, Placide Tempels a éprouvé d'énormes difficultés dans l'évangélisation du peuple bantou. En effet, venu en Afrique en 1933 comme un Blanc Européen, il était convaincu d'être un porteur du message divin ; un message susceptible de changer les Africains en général et les Bantous en particulier. L'objectif pour ce missionnaire était de civiliser les Noirs qui, selon lui, n'ont aucune notion de Dieu et de la vérité religieuse. Tempels adoptait à l'égard des Noirs, des attitudes de Blanc, de maître spirituel, de fonctionnaire religieux, vis-à-vis des peuples non-civilisés qui n'ont qu'à l'écouter, à lui obéir ou à se taire.

Malheureusement, sa mission au milieu du peuple bantou s'était soldée par un échec. Car, après dix ans d'évangélisation, Tempels n'a obtenu aucun résultat concret. Au contraire, la situation se dégradait de jour en jour. Au lieu d'obtenir de vrais chrétiens, c'est-à-dire des chrétiens pratiquants ou des croyants qui aiment Dieu, l'Unique Dieu, de tout leur cœur, de toute leur âme, de tout leur esprit et de tout leur corps, il avait plutôt affaire à des hommes trop superficiellement convertis qui, en dehors de l'Unique Dieu, adoraient et servaient d'autres dieux. Il s'agissait des gens qui, en réalité, avaient aussi des rapports très étroits avec leurs ancêtres, avec les défunts et avec la nature.

Désemparé, Tempels cherche à identifier les raisons de l'échec de sa mission d'évangélisation. En s'adressant au Bantou pour savoir les causes de sa résistance au message évangélique, il comprit que ce dernier a une âme formée par les notions de vie intense ou de force vitale, de l'union vitale avec les autres êtres. Une telle idée est d'abord développée dans *La philosophie bantoue*, puis reprise dans son ouvrage *Notre rencontre* rédigé en deux volumes. Dans chacun de ces livres, Tempels revient fréquemment sur les notions de « *force* », de « *force vitale* » et de « *force de l'esprit* » qui constituent les trois composantes de l'aspiration fondamentale du peuple bantou. Dans le premier volume de *Notre rencontre*, il aborde plus précisément les notions de « *vie* », de « *fécondité* » et d'« *union vitale* ».

A travers son expérience au sein du peuple, il arrive à la conclusion selon laquelle, la rencontre avec les Bantous lui a révélé les aspirations profondes de l'homme à la vie, à la fécondité et à l'union vitale. Cette rencontre avec les Noirs était pour lui, la source d'une véritable révélation. Elle a été rendue possible grâce à la « *Jamaa* », un mouvement qui, selon Tempels, signifie la rencontre entre le prêtre et ses fidèles pour devenir « *UN* » ; conformément au message évangélique. Il s'agit d'une rencontre des idées et aspirations humaines. Selon les propos de Tempels rapportés par le Père Alphonse Smet, la « *Jamaa* »

n'est rien d'autre que l'Eglise elle-même. Rappelons que les idées relatives aux notions de force, de vie et de fécondité sont exprimées dans leurs mythes, dans leurs proverbes, dans leurs dictions, dans leurs chansons et à travers des paraboles et des actes. De la naissance à la mort, chaque individu doit s'inscrire dans cette logique.

Progressivement, Placide Tempels finit par comprendre que la religion chez le Bantou et par conséquent chez l'Africain est constituée d'un système de relations entre le monde visible où vivent les hommes et le monde invisible régi par le Dieu créateur, les ancêtres et d'autres défunts. Considérés comme des manifestations du Dieu suprême, les êtres invisibles, sous des noms divers, sont spécialisés dans des fonctions de toutes sortes. En marge des hommes et des êtres invisibles, il y a les êtres naturels qui, eux aussi, à des degrés divers, jouent des rôles très importants dans la vie de l'individu. Tous ces êtres, qu'ils soient visibles ou invisibles, contribuent à la manifestation de la force vitale. Toutes les démarches religieuses à l'égard de chacun d'eux ne sont rien d'autre que la volonté manifeste de l'individu à jouir de la force vitale, de la vie intense et d'intense fécondité. Dans le même ordre d'idées, tout individu qui cherche à pratiquer à la lettre le message évangélique et qui négligerait l'une ou l'autre de ces démarches verrait sa force vitale et sa fécondité diminuer. Voilà justement ce que traduit cette affirmation de Placide Tempels : « *L'interaction des forces, l'exercice des influences vitales se fait en effet suivant des lois déterminées.* »⁸

De ces points de vue, on comprend aisément que chez l'Africain, personne ne peut se replier sur elle-même. Tout individu qui s'isole n'est qu'un mort. Il s'agit d'une réalité qui ne laisse personne indifférente. Hommes et femmes, jeunes et vieillards, chacun est concerné. Cette réalité concerne à la fois, chaque individu, chaque famille, chaque collectivité et chaque classe d'âge. L'individu qui s'isole et qui se refuse toute pratique ancestrale s'enferme dans

⁸ Placide TEMPELS, *La philosophie bantoue*, p. 45

un univers qu'il s'est construit et qui par conséquent, réduit sa force vitale. Ce repli sur soi-même, déjà synonyme de mort psychologique et corporelle apparaît ainsi comme une attitude maléfique par excellence. Qui veut être un homme ; c'est-à-dire un Africain au sens plénier du terme doit vivre dans une relation constructive avec Dieu par l'intermédiaire des ancêtres, des morts récents, des génies de l'eau, de la forêt et d'autres esprits.

CHAPITRE II : FONDEMENTS DE LA RELIGION DES PRIMITIFS

A la question : chez les « *primitifs* », la religion est-elle sans fondements ? Tempels répond plus précisément dans *La philosophie bantoue* par la négation, en précisant qu'elle repose toujours sur un certain ordre qui, en réalité, lui donne sa raison d'être. C'est dans cette logique que nous nous inscrivons pour parler ici de l'animisme, de la mythologie cosmique, du dynamisme, du totémisme et de l'art. Toutes ces pratiques aident le « *primitif* » à entrer en contact avec ses divinités pour acquérir la force vitale.

Section 1 : L'animisme

Dans *La philosophie bantoue*, Tempels a montré que l'animisme est l'une des religions du peuple bantou. Le mot animisme désigne en ethnologie, « *l'ensemble des croyances religieuses affirmant que tous les êtres (y compris les végétaux ou les corps naturels) sont dotés d'une âme et donc animés d'intentions.* »⁹ Ainsi, la cohabitation de Tempels avec les Bantous lui a permis d'identifier l'animisme comme une pratique religieuse africaine et de comprendre la logique qui sous-tend leurs actes. Pour ce peuple, les pratiques animistes consistent à attribuer une âme aux êtres vivants et aux êtres inertes. Il s'agit des animaux, des végétaux et des minéraux qui, régulièrement, font l'objet de cérémonies rituelles.

Dans cet ordre d'idées, l'Africain a tendance à attribuer aux êtres naturels une vie, des sentiments et une volonté semblables à ceux qui le caractérisent. Cela veut dire que l'univers est peuplé d'esprits bienveillants ou malveillants. Dans certaines sociétés traditionnelles, il n'est pas rare de voir qu'à la mort de certains animaux ou à l'abattage de certains arbres, les hommes accomplissent des rites apparentés aux cérémonies funéraires. Ainsi, l'abattage de certains

⁹ G. DUROZOI – A. ROUSSEL, *Dictionnaire de philosophie*, Paris, Nathan, 2002, p. 22

arbres et de certains animaux est rigoureusement interdit. Quiconque transgresse ces interdits s'attire systématiquement la colère des dieux, des ancêtres, des génies et des esprits. Considérés comme des êtres dotés d'âme, on ne s'attaque à eux qu'à condition de prendre des précautions adéquates. Celles-ci consistent à s'innocenter du malheur qu'on est obligé de leur infliger pour éviter de risquer la vengeance de leur âme. Ce respect dû aux animaux et aux végétaux empêche l'homme d'éliminer ces êtres vivants pour le plaisir de les éliminer. Par conséquent, il s'établit à travers les rites religieux, une harmonie et une alliance entre les humains, les animaux, les végétaux et les minéraux.

Le culte religieux des esprits représentés par les animaux, les végétaux et les minéraux s'exprime par des rites de possession, ou par des extatiques qui, dans les religions traditionnelles africaines, n'ont pas partout les mêmes caractères, dans la mesure où ils diffèrent d'un culte à un autre. De ce point de vue, l'idée d'incroyance est dénuée de sens ; puisqu'il y a toujours une relation entre les dieux et les hommes. Dans les rites de possession, l'individu se comporte comme le génie ou comme l'esprit qui le possède. Bien que les esprits ou les génies chevauchent ceux qu'ils possèdent, ils leur demeurent étrangers ; car la possession ne signifie pas communion. Si les esprits ou génies parlent ou agissent par des individus, ils ne les dépossèdent jamais de leur personnalité. Les relations entre les hommes, les génies et les esprits des êtres animaux, végétaux et minéraux, bien qu'elles concernent les aspects les plus intimes de l'homme tels que l'acquisition de la force vitale, la lutte contre la maladie ou contre la stérilité, restent des relations fonctionnelles. C'est pourquoi, pour la plupart du temps, la réduction de la force vitale, la maladie, l'attaque de la sorcellerie, l'insuccès sont considérés comme l'appel d'un dieu, d'un génie ou d'un esprit à se faire construire un autel ou le rappel à l'ordre en vue de la repentance.

Section 2 : La mythologie cosmique

Le mythe se définit généralement comme un récit fabuleux de caractère plus ou moins sacré. Il est une amplification légendaire d'une réalité qui se transmet par la tradition orale ou écrite et qui relève de l'imaginaire collectif. Autrement dit, il désigne le récit fabuleux des actions de dieux ou de héros ayant eu lieu au commencement du temps. Par le mythe, un groupe humain rend compte de l'ordre de la nature et du monde humain. Dans ce sens, le mythe joue un rôle très important dans toutes les religions. Il raconte, grâce aux exploits d'êtres surnaturels tels que les dieux, les héros, les ancêtres mythiques, comment une réalité est apparue ; qu'il s'agisse d'un lieu, d'un phénomène naturel, d'une espèce animale ou végétale. Bien que le mythe soit un récit fabuleux, les événements qu'il raconte sont le plus souvent perçus comme ce qui est réellement arrivé. C'est pourquoi ces événements fondent le monde, garantissent et orientent l'action humaine.

Dans le même ordre d'idées, il faut préciser que le mythe n'est pas dépourvu de rationalité. Car, il est une élaboration de la raison humaine, une raison présente chez les hommes de toute race, de toute culture et de toute ethnie. D'emblée, nous nous référons à François Jacob qui reconnaît l'importance du mythe pour toute société. Dans *Le jeu des possibles*, il soutient que le mythe contribue à la cohésion d'un groupe humain, en liant ses membres par une croyance en une origine et une ascendance communes. Dans cet ordre d'idées, le mythe fournit une sorte d'explication universelle qui donne à l'existence humaine, un sens et des valeurs morales. Si le mythe se caractérise par l'unité et la cohérence, c'est parce qu'il explique tout et s'applique à tous les domaines de l'existence. C'est dans cette logique que Jacob affirme : « *Il faut bien reconnaître qu'en matière d'unité et de cohérence, l'explication mythique l'emporte de loin sur la scientifique.* »¹⁰ D'ailleurs, c'est du mythe que vient la

¹⁰ François JACOB, *Le jeu des possibles*, Paris, Fayard, 1981, p.26

philosophie. On sait combien de fois Platon ne s'est pas privé de leur emprunter des éléments, lorsqu'il s'est heurté à des problèmes difficiles à résoudre par les seules ressources de la raison.

Dans *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Rousseau s'est servi du mythe pour exposer sa thèse de l'état de nature ; un état où l'homme était à la fois bon et heureux. Dans *La philosophie bantoue*, Placide Tempels met en relief l'importance du mythe, considéré comme l'un des fondements de la religion des « *primitifs* ». Dans ce sens, la mythologie africaine, identifiée comme l'ensemble des mythes africains, apparaît comme un discours collectif rationnel qui, par les rites, permet de répéter les événements. Dès lors, le mythe, par sa fonction religieuse, permet de maintenir l'ordre du monde chez l'Africain, en ce sens qu'il comporte la nécessité de raconter dans le détail, aux nouvelles générations, tout ce qui s'est passé avec les ancêtres ou les archipatriarches.

Dans *Aspects du mythe*, Mircea Eliade a pu dire que les mythes nous donnent la capacité de répéter ce que les dieux et les ancêtres ont fait et qu'ils nous apprennent le secret de l'origine des choses. Cela s'explique dans la mesure où le mythe apparaît comme une idéologie des « *sociétés primitives* ». Il est considéré comme un langage ; mieux, comme un discours dans lequel tout est compris, même le désordre. Dans la mythologie africaine, on retrouve souvent les dieux, les hommes, les animaux, les plantes, les génies, les êtres fabuleux qui sont personnifiés et qui occupent une place prépondérante dans la religion. Dans son essence, la mythologie africaine constitue avant tout, un bien collectif essentiellement transmissible par les aînés aux nouvelles générations. Le mythe est donc véhiculé par les vieillards détenteurs de la sagesse ancestrale. Il se dit selon une liturgie rigoureuse, lors des rituels d'intronisation de roi, de circoncision, d'excision, de funérailles. Il se chante, se danse et s'exprime dans le geste rituel pour faire moralement prendre conscience. Conçu comme le modèle archétypal du savoir-être, du savoir-vivre et du savoir-faire, qu'il

s'agisse de la vie morale ou religieuse, le mythe africain s'achève souvent par un impératif.

Section 3 : Le dynamisme

On entend par dynamisme, un système philosophique qui voit dans les éléments matériels, des forces dont l'action combinée détermine l'étendue et les autres propriétés des corps. Autrement dit, c'est la caractéristique de tout système qui, d'une façon générale, considère dans les êtres, la force, plutôt que la substance. En tant que force active d'un être organisé, le dynamisme désigne donc l'énergie vitale dont fait preuve cet être.

Ainsi, la lecture des ouvrages de Tempels nous montre que le dynamisme est l'un des fondements de la religion chez le peuple bantou. En effet, les moyens proposés par ce missionnaire pour amener le peuple à adorer Dieu sont loin de satisfaire les individus désireux de prendre une part plus active à la conduite de leur existence. C'est pourquoi, ils cherchent à maîtriser eux-mêmes leur environnement spirituel immédiat, à l'aide de la force ou de l'énergie vitale présente dans les êtres. En se basant sur l'énergie vitale de chaque être, les Bantous pensent qu'ils peuvent mieux entrer en communion avec le monde invisible en utilisant la puissance magique des êtres matériels, en vue de la satisfaction immédiate de leurs besoins. Dans ce sens, tout être porte en lui l'empreinte ou la signature du dynamisme responsable de son existence. Autrement dit, tous les êtres de l'univers possèdent leur force vitale. Chaque être a été doté par Dieu d'une certaine force, susceptible de renforcer l'énergie vitale de l'homme considéré comme l'être le plus grand de la création. De ce point de vue, nous comprenons qu'il n'existe pour le Bantou aucun être qui ne soit utile et qui ne puisse aider à renforcer ou à accroître l'énergie vitale.

D'ailleurs, si nous remontons plus loin, nous verrons que la force vitale est présentée dans les êtres hiérarchisés, selon la conception bantoue. C'est pourquoi Tempels nous donne plus de précisions sur la conception selon laquelle Dieu est identifié comme la force au-dessus de toutes forces. En tant que créateur du monde visible et invisible, il a la force par lui-même et en a donné à tous les autres êtres pour aider l'homme à se renforcer. Cela se comprend dans la mesure où Dieu est le plus souvent conçu comme l'être le plus loin des hommes ; un être avec qui l'on n'entre pas facilement en contact.

Après la puissance de Dieu, les Bantous identifient les ancêtres. Ils sont considérés comme les premiers pères des hommes. C'est à eux que Dieu a pour la première fois communiqué la force vitale pour en donner à leurs descendants. C'est pourquoi chaque famille considère ses ancêtres comme des puissances tutélaires assurant la vie, la fécondité et la prospérité et comme des gardiens de la tradition. Ils sont des juges infaillibles des actes individuels ou collectifs posés en observance ou en infraction des lois traditionnelles. Ces différents rôles qui leur sont attribués font d'eux des archipatriarches qui constituent « *le chaînon le plus élevé reliant les humains à Dieu.* »¹¹

Les défunts de la tribu viennent après les ancêtres. Ils sont eux aussi dotés de force vitale ; une force que Dieu et les ancêtres leur ont communiquée et qu'ils doivent à leur tour, transmettre à la génération vivante. Cela s'explique par des pratiques rituelles en faveur des âmes des défunts à travers les mânes. Ces pratiques ont pour objectif d'acquérir la force vitale par l'intermédiaire des mânes des défunts. Après ces défunts, Tempels nous montre que les hommes qui vivent sur terre sont eux aussi, dotés de force vitale. Ils doivent se servir des forces inférieures, c'est-à-dire, celles qui viennent après eux pour accroître leur propre énergie vitale. Ces êtres inférieurs sont aussi hiérarchisés suivant le rang, selon la conception bantoue. Il s'agit des forces animales, végétales et minérales.

¹¹ Placide TEMPELS, *La philosophie bantoue*, p. 42

Section 4 : Le totémisme

La lecture attentive des œuvres de Sigmund Freud nous montre que *Totem et tabou* est l'aboutissement d'un nombre considérable de recherches en anthropologie et en histoire des religions. Cet ouvrage qui devait être controversé dans les religions révélées a toutefois connu une postérité brillante. Pour exposer sa thèse, le père de la psychanalyse part de l'hypothèse de la « *horde primitive* » soumise à la seule autorité d'un mal puissant. Ici, Freud nous montre que dans une occasion solennelle, le clan tue cruellement son animal totémique et le consomme en entier et tout cru (chair, os et sang). Bien que cette action soit interdite individuellement, elle est pourtant justifiée dès l'instant où tous les membres du clan y prennent part ; puisque personne ne doit d'ailleurs s'y soustraire. Après l'action, l'animal tué est pleuré et regretté. Ces plaintes et lamentations sont relatives à la crainte d'un châtement et ont surtout pour but de soustraire le clan à la responsabilité du meurtre accompli. Par l'absorption du totem, les membres du clan s'unissent et renforcent l'identité qui existe entre eux et en même temps leur identité avec lui.

De plus, en s'appropriant chacun une partie de sa force, ils prétendent avoir absorbé la vie sacrée dont la substance du totem est l'incarnation. Considéré peut être comme la première fête de l'humanité, le repas totémique serait la fête commémorative de cet acte mémorable et criminel qui a servi de fondement à l'organisation sociale, aux restrictions morales et aux religions. Dans le même ordre d'idées, la psychanalyse a révélé que l'animal totémique tué ; sert en réalité de substitut au père. C'est ce qui explique d'une part, la défense de tuer l'animal et d'autre part, la fête qui suit sa mort et qui est précédée du sentiment de tristesse. Il s'agit donc d'une attitude ambivalente étroitement liée au complexe d'Œdipe qui s'observe chez les enfants et qui se prolonge dans la vie adulte. D'ailleurs, dans notre mémoire de maîtrise, nous avons recouru à l'autorité de Freud pour souligner que ce complexe d'Œdipe a

donné à l'humanité, au début de son histoire, la conscience de culpabilité qui est à l'origine, non seulement de la vie sociale, politique et morale, mais aussi et surtout de la vie religieuse.

Une telle explication du totémisme nous permet de le comprendre et de l'exposer conformément aux cultures africaines en général et en particulier par rapport aux religions africaines traditionnelles. Déjà, dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Emile Durkheim mentionnait que le totémisme représenterait la « *forme élémentaire* » ou « *primitive* » de la religion, en ce sens que les interdits qu'il détermine instaurent pour leur part, la morale. Dans cette logique, le totem est le plus souvent, dans les religions traditionnelles africaines, un animal ou un végétal et parfois un phénomène naturel associé à des groupes d'individus tels que le lignage, le clan, la collectivité, la famille et la classe d'âge.

Parfois considéré comme l'ancêtre du groupe, le totem est l'objet d'un culte. Très souvent, il est l'objet d'un tabou ou d'un interdit alimentaire, puisque dans toutes les cultures africaines, il est interdit de manger l'animal ou la plante totem. Ainsi, nous constatons qu'en général, les rapports dans lesquels les « *peuples primitifs* » se trouvent placés vis-à-vis de leur totem semblent être ceux de la parenté et de l'ancêtre. De ce point de vue, le totem est traité avec respect et considération. C'est d'ailleurs en cela que le totémisme apparaît chez les Bantous comme une religion au sens propre du terme. Car, la religion se caractérise par la distinction entre le sacré et le profane. Or, nous savons que chez ce peuple, le totem est sacré ; puisqu'il se tient à distance pour être respecté, entouré d'interdits et de vertus positives. En ce sens, l'on constate aisément que le totem désigne un véritable être divin dont on se venge. Avec lui, on établit une union religieuse par des rites. C'est pourquoi les offenses au totem constituent non seulement des actes dangereux, mais de véritables fautes.

Section 5 : L'Art

De tout temps, l'œuvre d'art s'est révélée comme une réserve de sens inépuisables. D'ailleurs, l'étymologie du mot confirme une telle réalité. En effet, du latin « *ars* », ce mot désigne une activité créatrice sérieuse qui représente dans des œuvres, un état de la sensibilité et de la pensée. C'est une production culturelle relevant de l'habileté humaine ; une habileté réfléchie. L'œuvre d'art incarne donc et suggère un sentiment et une conception de la vie, en ce sens qu'elle n'a de sens et de valeur que relativement à ce qu'elle mime, à ce qu'elle imite sans l'être. Dans l'œuvre d'art, se trouve une richesse inépuisable. Car le regard actif du spectateur détecte telle ou telle autre signification, non seulement selon son savoir ou son ignorance, mais aussi selon son imagination et ses secrets désirs qui prêtent parfois à l'œuvre un sens qu'elle n'avait pas.

Ainsi, à l'instar de la magie, l'art entretient un rapport avec la religion. D'ailleurs, les sociologues ont soutenu la thèse selon laquelle chaque classe ou chaque groupe tient à imiter les comportements de ceux qui l'ont précédé. Une telle réponse justifie l'importance de l'art dans les religions traditionnelles africaines où les œuvres d'art ont une fonction religieuse, en ce sens qu'elles assurent la cohésion sociale. Sous toutes ses formes, l'art africain est perçu comme le moyen d'expression de la conscience collective. Il donne une apparence sensible au sacré, à l'invisible comme en témoignent les statues, les chansons et danses sacrées qui donnent à chaque individu le sentiment d'appartenance à une société ou à une ethnie. Les désirs les plus refoulés du Bantou, les plus inaccessibles à sa raison trouvent dans l'art, une possibilité d'expression. Ainsi, le rapport avec les ancêtres ou les défunts de la famille et l'acquisition de la force vitale passent par l'œuvre d'art. C'est pourquoi, dans *La philosophie bantoue*, Tempels nous montre que l'art est l'un des fondements des religions traditionnelles africaines à travers l'œuvre des sculpteurs,

fabricants de statues et de pirogues et à travers celle des fondeurs de cuivre et des forgerons.

Dès lors, le propre de l'artisan traditionnel est de créer des objets différents les uns des autres, pour donner à l'individu la conscience de son passé et celle de son appartenance à tel ancêtre ou à telle divinité. On comprend donc les raisons qui justifient l'existence des pratiques relatives au fétichisme, au mânisme et à l'idolâtrie dans les sociétés africaines traditionnelles. Car, dans l'art, ce n'est pas la forme extérieure qui est réelle, mais l'essence des choses. C'est ce que nous apprend Paul Poupard en ces termes : « *L'art africain est un art essentiellement religieux.* »¹² Cela se comprend ; puisqu'il consiste à rechercher la puissance divine dans la création ; une puissance qui s'exprime par l'acquisition de la force vitale. En Afrique traditionnelle, on représente plusieurs catégories de puissances qui ont à leur sommet, Dieu, reconnu et identifié comme le créateur. Il s'agit des ancêtres, des génies, des divinités, ayant joué un rôle important dans la mythologie cosmique, des animaux totems qui ont contribué à l'histoire du clan ou du lignage.

¹² Paul POUPARD (Directeur de publication), *Dictionnaire des religions*, Paris, P.U.F., 1993, p. 121

CHAPITRE III : LA VIE RELIGIEUSE ET L'IDEE DE DIEU

Pour montrer que la religion est un ensemble de pratiques rationnelles, Tempels part de la vie religieuse du peuple bantou pour aboutir à l'idée qu'il se fait de Dieu. Il soutient dans cet ordre d'idées que chez ce peuple, comme d'ailleurs chez tous les autres, la religion se caractérise par des rapports entre le monde visible et le monde invisible. Au sujet de Dieu, le père belge reconnaît d'emblée que les Bantous l'identifient comme le créateur, la force causale ; c'est-à-dire, l'origine de toutes créatures. Rappelons au passage qu'une telle idée tient compte de la thèse de saint Thomas d'Aquin qui soutient qu'à partir de la création, l'existence de Dieu peut être démontrée.

A- LA VIE RELIGIEUSE

Section 1 : Rapports entre l'individu et le monde visible

Dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Emile Durkheim définit la religion par la formule suivante : « *Une religion est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale appelée Eglise, tous ceux qui y adhèrent.* »¹³ De ce point de vue, la religion revêt une dimension sociale, en ce sens qu'elle unit les hommes entre eux par une alliance horizontale à travers l'accomplissement de certains rites réguliers et par l'adoption de certaines pratiques. Dans le même sens, cette alliance se caractérise par la croyance en une valeur absolue avec laquelle rien ne peut être mis en balance et que la communauté s'évertue à conserver et à maintenir.

Dans ses ouvrages, Placide Tempels nous montre que la religion est le lieu par excellence des rapports entre l'Africain et ses semblables. En effet, de la

¹³ Emile DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*, Paris, P.U.F., 1968, p. 65

conception à la mort, en passant par la vie en société, l'Africain entretient des rapports religieux très étroits avec ses semblables. Cela nous amène à comprendre qu'il n'est pas fait pour vivre seul et qu'il a besoin des autres, non seulement dans l'entraide et la coopération, mais aussi pour partager le sentiment d'exister. Sa conscience morale, sa connaissance des règles sociales, sa raison, son intelligence, sa liberté et sa responsabilité n'ont de signification et de valeur que par rapport à la conscience religieuse collective. En d'autres termes, la vie religieuse chez l'Africain n'a de sens que si d'autres peuvent en être des témoins et des garants. Aussi, devons nous mentionner avec intérêt que la communication avec les siens au sujet de la religion apparaît pour l'Africain comme le premier besoin et sans doute le plus impérieux de tous. Car, nous le savons, la réflexion naît toujours des idées comparées et c'est la pluralité des idées qui porte à les comparer.

Ainsi, de la conception à la naissance, la vie religieuse s'exprime par les rapports entre l'individu, ses parents et tous les membres du clan ou du lignage, par l'intermédiaire du devin qui oriente vers les pratiques rituelles à accomplir en vue de la protection de l'enfant et de sa mère pour une bonne délivrance. Cela se comprend, en ce sens que la conception constitue l'une des étapes fondamentales et déterminantes de la personnalité future de l'individu. Dans cette optique, les attitudes religieuses des parents et de toute la grande famille influencent beaucoup l'inconscient du futur Africain. D'ailleurs, dans la vie intra-utérine, le psychisme de l'enfant se développe en fonction du comportement religieux de ses parents. Si dans les cultures africaines, c'est pendant la période de gestation que la femme est appelée à respecter certains interdits, il est alors clair que ce respect n'a surtout de sens que par rapport à la religion.

En parlant de la protection de l'enfant et de sa mère, Tempels évoque la question de la polygamie, une pratique non reconnue dans la société

traditionnelle bantoue. Pour cet auteur, les Bantous sont tous d'accord sur la monogamie ; car ils savent se marier avec une seule femme et considérer les autres comme des concubines. Dans ce sens, ils évitent d'exercer une influence néfaste sur les enfants qui naîtront du véritable mariage. Pour un homme qui a une ou plusieurs concubines, il doit s'entourer d'observances spéciales, de tabous rigoureux et de pratiques magiques pouvant l'aider à échapper à la désunion de sa famille. Dans son article intitulé : *A propos de mariages indigènes*, il écrit à cet effet : « *Dans la coutume originale, et même dans le vrai droit bantou actuel, il n'existe point de véritable polygamie. Il n'existe pas chez les Bantous un contrat de mariage, ou un pacte matrimonial liant un homme à plusieurs femmes à la fois.* »¹⁴

En outre, pendant les premiers jours de sa naissance, l'enfant entretient encore des rapports religieux avec son entourage. Les parents géniteurs, ensemble avec la famille paternelle et maternelle accomplissent des cérémonies rituelles et religieuses qui l'unissent au lignage et à la tradition par le nom qui lui est attribué. Dans le même ordre d'idées, la vie en société chez l'Africain n'a de sens que par rapport à la religion. L'accession à une classe d'âge et le passage d'une classe d'âge à une autre nécessitent des cérémonies religieuses collectives. Mais les rapports de l'individu avec le monde visible ne se limitent pas qu'aux rapports entre hommes. Ils s'étendent aux rapports entre l'individu et la nature. Car, l'eau, la forêt, les montagnes et collines, certains animaux domestiques et sauvages sont considérés comme des êtres dotés d'âme et qui par conséquent, entretiennent avec l'univers humain, des rapports religieux très étroits.

¹⁴ Placide TEMPELS, *Ecrits polémiques et politiques*, p.14

Section 2 : Rapports entre l'individu et le monde invisible

La rigueur dont fait preuve Durkheim au sujet de la définition de la religion, dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, notamment dans son chapitre premier intitulé : « *Définition du phénomène religieux et de la religion* » ne peut qu'attirer notre attention. En effet, la nécessité d'une définition préalable ou d'une clarification du concept ne doit pas échapper au chercheur qui s'interroge sur la conversion religieuse.

Déjà, en 1932, Bergson faisait remarquer que le philosophe étudie le plus souvent une chose que le sens commun désigne par un mot. Cette remarque n'est pas inutile, puisqu'elle nous éclaire par rapport à l'approche durkheimienne dont nous rappelons ici les grandes lignes pour une double raison. D'abord, Durkheim établit une définition sociale de la religion que toutes les recherches privilégiant cette voie d'approche du phénomène religieux doivent prendre en compte. Ensuite, cette définition elle-même, telle que nous l'avons vue dans les rapports entre l'individu et le monde visible fait appel à certaines notions qui nous font dire qu'il s'agit d'emblée d'une réalité métaphysique relevant à la fois du monde visible et invisible. Les notions sont les suivantes : solidaire, croyance, pratiques, sacrées, communauté morale, Eglise.

C'est justement ce qui nous fait dire avec Placide Tempels qu'à travers le fait religieux, l'Africain entretient aussi des rapports très étroits avec le monde invisible. Ces rapports passent nécessairement par la solidarité, en ce sens que la religion africaine, en tant qu'un fait culturel est appréhendée comme une réalité collective et expressive. Collective, parce qu'elle s'étend à chaque individu, quel que soit le sexe ou l'ethnie ; à chaque classe d'âge et à chaque société. C'est pourquoi, selon Tempels, la croyance et la pratique religieuse sont partagées et que l'idée de religion individuelle chez l'Africain n'a pas de sens. Car, si les rapports entre l'individu et le monde visible s'expliquent par les rapports des

hommes entre eux et avec la nature, les rapports entre l'individu et le monde invisible s'expliquent par l'union entre les hommes et les êtres invisibles que sont : Dieu, les ancêtres les morts récents, les esprits et les génies.

S'agissant du rapport entre Dieu et les hommes, Tempels nous montre que, bien qu'il concerne les aspects les plus intimes de l'individu (la maladie, la stérilité), il reste néanmoins un rapport social. En ce sens, Dieu est appréhendé comme un être attentif aux humains. Cela se justifie par l'existence des noms divins, des formules rituelles et des expressions proverbiales qui, à des degrés divers, traduisent la relation entre l'homme et Dieu. Il est considéré comme le dernier recours qui garantit à chaque individu et à tout groupe d'individus, le sens de sa vie.

La relation qui lie l'individu aux ancêtres diffère de celle qui le lie à Dieu. Car les ancêtres sont considérés comme les premiers pères à qui Dieu a confié le pouvoir de conduire les vivants. C'est pourquoi la vénération des ancêtres constitue l'un des traits caractéristiques fondamentaux des religions africaines. D'ailleurs, le culte des ancêtres se retrouve dans toutes les manifestations religieuses des Africains, en ce sens qu'ils communiquent avec eux, par leurs mânes. Le recours aux ancêtres correspond à une recherche d'ordre et de régularité dans les familles et dans les lignages.

En ce qui concerne les rapports entre l'individu, les esprits et les génies, il faut noter qu'il s'agit encore ici des rapports avec d'autres catégories de forces invisibles. Ces entités spirituelles que la plupart des auteurs appellent dieux secondaires, sont souvent marquées du caractère social spécifique à chaque ethnie. Leur champ d'action et leur influence révèlent la diversité de leur nature spirituelle et de leur position hiérarchique dans l'univers religieux. Ainsi, certaines catégories d'esprits entrent en relation avec l'homme par la transe et la possession.

Section 3 : Rapports de dépendance à l'égard des aînés

Plusieurs raisons justifient les rapports de dépendance des jeunes à l'égard des aînés. C'est ce que Tempels a eu le mérite de montrer dans *La philosophie bantoue*. En effet, les sociétés africaines se caractérisent par une hiérarchisation remarquable. Au sein des hommes qui vivent sur terre, les jeunes générations sont soumises aux anciennes et les anciennes elles-mêmes, soumises aux ordres des ancêtres et des aïeux. Cela se comprend dans la mesure où l'acquisition de la sagesse n'est pas fonction d'âge, mais de classe d'âge. Car, les jeunes sont souvent considérés comme des individus dotés d'un mode d'être spécifique, en ce qui concerne leurs mœurs, leurs pensées ou leurs capacités rationnelles.

Pour mener les jeunes générations vers la classe des aînés, il faut les diriger, les aider à combler progressivement leur manque en matière de sagesse. Cette œuvre n'est possible que grâce à l'éducation sanctionnée par des rites d'initiation et de passage. C'est pourquoi, dans les sociétés africaines traditionnelles, les jeunes générations sont mises en contact avec les normes du monde des aînés. Pour les anciens, l'éducation consiste à tirer vers eux, les jeunes générations, à les faire sortir de l'obscurité, de la nuit noire, afin de les conduire à la lumière, c'est-à-dire sur le droit chemin pour leur permettre de vivre une vie sociale conforme aux exigences ancestrales. Il s'agit là d'une éducation qui met en relief la dimension spirituelle et même morale de l'Africain en général, puis du Bantou en particulier. Car, ce qui est dit du rapport entre Dieu et l'individu est encore valable pour le rapport entre les jeunes et les anciennes générations.

En effet, puisque l'individu ne peut vivre en dehors de la société et qu'il ne doit vivre que par elle et pour elle, il est obligé de tenir grand compte des règles de vie imposées par la classe des aînés. Car chaque classe d'âge est héritière de la génération qui la précède et reçoit d'elle toutes les règles de conduite nécessaires pour son épanouissement. Précisons avec Tempels qu'il

s'agit le plus souvent d'une éducation trop autoritaire qui, de par son caractère, s'impose à la classe des jeunes. La société tout entière veille à ce que les règles de conduite qu'elle véhicule soient respectées ; puisque la classe des aînés est à la fois dotée du pouvoir des règles sociales et du pouvoir de contrainte. Il s'agit des pouvoirs situés au-dessus des individus ou des groupes d'individus.

Par ailleurs, la dépendance des jeunes à l'égard des aînés s'explique aussi par le fait que les plus jeunes ont des devoirs à l'égard des aînés et jamais le contraire. Dans ce sens, aucun enfant ne peut se détacher de ses parents géniteurs. Autrement, il risque de voir sa force vitale diminuer. Or, la diminution de la force vitale n'est pas sans inconvénients pour l'individu. Quiconque se retrouve dans cette situation devient vulnérable par rapport aux attaques de la maladie, de la sorcellerie et de la magie. Puisque les jeunes ont des devoirs à l'égard des aînés, ces derniers eux aussi ont des devoirs à l'égard des ancêtres. Voilà ce que nous apprend Tempels par l'affirmation suivante : « *En aucun cas un enfant ne peut faire un contrat avec son père, moins encore un vivant s'imaginera-t-il de faire un contrat avec un ancêtre.* »¹⁵ Cela veut dire que le pouvoir des aînés leur vient des ancêtres et que celui des ancêtres leur vient de Dieu. Quiconque critique ou se révolte contre ce pouvoir s'attire toutes les malédictions possibles. Si des fautes sont commises à l'égard des aînés ou à l'égard des ancêtres, elles ne se réparent qu'à travers des aveux, des purifications ontologiques et des offrandes propitiatoires.

¹⁵ Placide TEMPELS, *La philosophie bantoue*, p. 101

Section 4 : La volonté de Dieu

Définie comme une activité hautement consciente, la volonté met en œuvre les moyens appropriés à l'obtention d'un résultat poursuivi, en fonction d'un choix délibéré. Elle s'inscrit de façon plus générale dans la tendance de l'homme à agir, dans son caractère dynamique et désirant. C'est pourquoi elle relève selon Kant, de la faculté de désirer. Dans cet ordre d'idées, dire que la volonté est le propre d'un être agissant, c'est faire apparaître le lien entre elle et le corps. C'est justement ce que nous dit Arthur Schopenhauer : « *Tout acte réel de notre volonté est en même temps et à coup sûr un mouvement de notre corps ; nous ne pouvons pas vouloir un acte réellement sans constater aussitôt qu'il apparaît comme mouvement corporel.* »¹⁶ Cela veut dire qu'en fait, l'acte volontaire et l'action du corps ne peuvent se révéler comme deux phénomènes différents. Ils ne sont qu'un seul et même fait. Dans ce sens, l'action du corps n'est que l'acte de la volonté objective, c'est-à-dire, vue dans sa représentation. D'ailleurs, la compréhension que nous avons du verbe vouloir nous permet de distinguer l'action effectuée en connaissance de cause de l'action involontaire.

Car, agir volontairement, c'est agir de son plein gré. C'est effectuer un ou plusieurs mouvements corporels de façon libre, consciente et responsable, en connaissant les causes et les effets de ses actes, qu'ils relèvent du désir impulsif ou de la réflexion raisonnable. L'acte volontaire relève de la connaissance, d'un choix accompagné de raison, de réflexion et suppose une délibération préalable. Pour plus de précisions, nous pouvons nous référer à l'analyse psychologique qui décompose traditionnellement l'acte volontaire en quatre phases : la conception du but ou de l'idée de l'acte à accomplir ; la délibération qui pèse les raisons d'agir et les effets attendus ou redoutés ; la décision qui met fin à la délibération par un choix ; puis l'exécution, considérée comme le passage à l'acte.

¹⁶ Arthur SCHOPENHAUER, *Le monde comme volonté et comme représentation*, Paris, P.U.F., 1966, p. 141

Toutes ces clarifications nous permettent de nous prononcer sur la volonté de Dieu, selon la conception bantoue. En effet, on le sait, Dieu est un esprit, donc dépourvu de corps. Si tel est le cas, la question est de savoir comment il pourrait avoir de volonté ; une volonté pouvant conduire à l'action. Si nous analysons bien, la réponse à cette question se retrouve dans le développement que nous avons fait sur la notion de force vitale conformément à l'ontologie bantoue. En fait, Dieu, en tant qu'esprit, accomplit sa volonté par l'intermédiaire des êtres qu'il a lui-même créés.

Cela veut dire qu'en réalité, la volonté de Dieu s'exprime d'abord par les ancêtres et les morts récents représentés autour et à l'intérieur des cases par les mânes. Ensuite, cette volonté se retrouve dans la sagesse des aînés ; une sagesse qui leur est transmise par les ancêtres et les défunts et qu'ils ont eux-mêmes pour mission de transmettre aux nouvelles générations. Enfin, la volonté de Dieu se fait discerner dans les êtres naturels. Cette phrase tirée de *La philosophie bantoue* de Placide Tempels exprime bien une telle réalité : « *Mais la volonté divine se trouve, d'après les Noirs, exprimée dans l'économie du monde, dans l'ordre des forces, auquel leur intelligence naturelle a accès.* »¹⁷ Par cette citation, nous comprenons que la volonté de Dieu se lit dans la hiérarchie vitale ; un ordre qui vient de lui et qui doit être respecté. En tant que possesseur, renforçateur et conservateur de la vie, tout ce qui se pense ou qui se fait n'est que la manifestation de sa volonté. La volonté de Dieu se met donc en œuvre à travers l'action des forces qu'il a lui-même créées. Dieu seul connaît les raisons qui l'amènent à vouloir certaines choses, plutôt que d'autres. Dans le même sens, il est le seul à connaître les conséquences qui découleraient du résultat attendu.

¹⁷ Placide TEMPELS, *La philosophie bantoue*, p. 81

Section 5 : La foi en Dieu

L'expression « *avoir la foi en quelqu'un* » justifie la confiance fondée sur des témoignages dont la raison ne saurait totalement garantir la valeur. Dans ce sens, la foi en Dieu n'est rien d'autre que la croyance en Dieu. Il s'agit d'une certitude qui ne s'appuie pas sur des preuves rationnelles. En d'autres termes, la foi en Dieu est une attitude spirituelle de croyance et de confiance en l'existence de Dieu, considéré par toutes les sociétés comme un être suprême. Il s'agit d'une attitude de l'esprit qui, avec une assurance, admet que Dieu est une réalité et non un mythe. C'est un assentiment de l'esprit qui, abstraction faite du doute, est néanmoins incapable de justifier rationnellement l'existence de Dieu. Mais, si dans l'*Ancien Testament*, nous constatons que la foi découle de l'alliance, c'est-à-dire du pacte établi par Dieu avec le peuple d'Israël et que pour les chrétiens, elle s'acquiert par le pacte effectué à travers le sacrifice du Christ avec l'humanité tout entière, selon le *Nouveau Testament*, on peut dès lors se poser la question suivante : quelle est l'origine de la foi en Dieu chez les Africains en général et chez les Bantous en particulier ?

En réalité, la réponse à cette question peut se retrouver à travers les écrits de Platon, de Hegel et de Mircea Eliade. En effet, Platon a montré que la foi en Dieu est naturelle chez l'homme comme le hennissement du cheval. A travers sa théorie de l'immortalité de l'âme, il exprimait déjà l'idée de la foi commune à la pensée chrétienne et à la pensée païenne. La même idée se retrouve chez saint Augustin qui, dans son œuvre *Lumière intérieure*, a eu le mérite de souligner qu'en changeant peu de choses, les platoniciens seraient chrétiens. Car selon saint Augustin, notre âme est sans repos si elle ne demeure en Dieu. Ainsi, bien qu'étant historiquement privé de la révélation du Christ, Platon a néanmoins perçu deux vérités éternelles : d'une part, la présence de Dieu par la conception du monde intelligible des Idées et d'autre part, la divinité des âmes, en les faisant participer à ce monde divin. C'est dans la même logique que s'inscrit

Hegel dans *Leçons sur la philosophie de l'histoire* où il affirme l'universalité de l'attitude religieuse à travers les âges. La foi en Dieu s'aperçoit donc chez cet auteur comme la manifestation de l'esprit humain, se comprenant soi-même, toujours finement. En bon historien des religions, Mircea Eliade ne s'écarte pas de cette perspective. Dans *La nostalgie des origines*, cet auteur a lui aussi exprimé l'idée selon laquelle l'expérience sacrée et la foi en un être suprême sont étroitement liées à toutes les religions et par conséquent, à celles des primitifs. Ce petit détail effectué sur l'origine de la foi religieuse nous permet de montrer avec Tempels que la foi en un être suprême ou en Dieu n'est pas le privilège d'un peuple, mais qu'elle est commune à toute l'humanité.

Une telle vérité se retrouve dans l'œuvre de Tempels où il soutient que « *les primitifs avaient originalement la foi et le culte de l'Être suprême, de l'Esprit créateur.* »¹⁸ Cela se comprend dans la mesure où, pour les peuples africains, l'existence de Dieu reste une réalité, en ce sens qu'elle s'exprime par la transmission de sa force vitale aux ancêtres, aux défunts, aux hommes qui vivent sur terre, aux génies et aux esprits de la nature. En d'autres termes, Dieu se révèle par la création ; une création qui n'est que la pleine manifestation de son existence. Par la création, Dieu s'est fait connaître aux Bantous. Par elle, il leur a communiqué ses pensées, ses désirs et sa volonté. L'univers apparaît donc comme un grand livre ouvert qui parle de Dieu à l'Africain.

Tous les êtres visibles et invisibles reflètent, à des degrés divers, les perfections divines. Par ces êtres, Dieu offre aux primitifs comme d'ailleurs à tous les peuples, un témoignage incessant sur lui-même. Notons avec intérêt que cette thèse développée sur la foi en Dieu chez les primitifs n'est pas sans implications sur leur existence. Pour ces peuples en effet, la foi en Dieu se traduit aussi bien par la croyance aux mânes des ancêtres et des défunts que par la croyance aux êtres de la nature. C'est d'ailleurs l'une des principales raisons

¹⁸ Ibidem, p. 21

qui justifient les pratiques relatives à l'animisme, à la mythologie cosmique, au totémisme, au magisme et au syncrétisme religieux qui, en fait, constituent les fondements de la religion des « *primitifs* ». Il s'agit de pratiques qui, selon les Bantous, permettent d'avoir la vie et de la raffermir. Dans ce sens, ils sont disposés à tout sacrifier, à observer toute prescription et à se soumettre à tout interdit. C'est pourquoi ils pensent eux-mêmes qu'ils courent un grand risque en abandonnant la divination, le magisme et les défunts pour devenir chrétiens. Chez les Bantous en particulier, comme chez les Africains en général, le refus de se convertir au Christianisme se justifie par la peur de perdre la vie qui en fait, constitue le grand motif de tout acte. Ce motif est enraciné dans la connaissance ontologique des vivants, des morts, des êtres de rang inférieur et de tout l'univers.

B- L'IDEE DE DIEU

Section 1 : Dieu, Le Créateur

Dans son œuvre *De la nature*, Lucrèce fait remarquer que l'invention des dieux est un désastre pour l'humanité. D'abord, il souligne que la piété ne consiste pas à se couvrir d'un voile, à se tourner vers une pierre et à s'approcher de tous les autels. Ensuite, elle ne consiste pas à se pencher jusqu'à terre en se prosternant et tenir la paume de ses mains ouvertes en face des sanctuaires divins. Enfin, elle ne consiste pas à inonder les autels du sang des animaux ou à lier sans cesse des vœux à d'autres vœux. Mais, selon Lucrèce, la piété n'est rien d'autre que le fait de pouvoir tout regarder d'un esprit que rien ne trouble.

Pourtant, dans le livre de *La Sagesse*, il est écrit qu'ils sont insensés par nature, tous les hommes qui ignorent Dieu et qui, en jouissant de ses œuvres, ne sont pas capables de le reconnaître en tant qu'artisan. C'est dans cette logique que la sagesse populaire désigne par Dieu, le créateur, c'est-à-dire l'entité

suraturelle à laquelle on rend un culte. Déjà, Mircea Eliade a montré l'universalité du concept de divinité, à travers l'opposition constatable dans toutes les sociétés, entre le sacré et le profane. Ainsi, le concept de Dieu est antérieur et dépasse telle ou telle autre conception, qu'elle soit chrétienne ou musulmane. D'ailleurs, qu'il soit un mythe ou une réalité, Dieu est toujours un objet de pensée.

C'est justement ce que nous apprend Placide Tempels dans *La philosophie bantoue* où il expose clairement la conception de Dieu, selon le peuple bantou. Autour de Dieu, les Bantous organisent une représentation de l'univers. Ils acceptent manifestement la différence essentielle entre Dieu, les esprits créés, les hommes (vivants et morts), les végétaux et les êtres minéraux. Même si les êtres créés ont une force de vie, il ne s'agit que d'une force dépendante. Cela veut dire que les Bantous n'excluent pas le créateur de leur système ontologique ; puisqu'il est identifié comme le seigneur, le maître, le gouverneur des êtres créés. Toutes les forces de la vie viennent de Dieu, considéré comme celui qui a la force par lui-même. Le seul fait de se séparer de lui est déjà un malheur, un amoindrissement de vie qui, à son tour, expose l'homme à d'autres malheurs secondaires. L'union avec Dieu à travers les ancêtres, le chef de clan vivant et le père biologique est la seule condition pour vivre.

Dieu se révèle comme le créateur, la réponse aux questions sur la destinée de l'homme et de toute la création. Les questions de vie, de force vitale ou de vie intense, de fécondité et de souffrance, trouvent leur solution en lui. Cela veut dire que, derrière les dieux aux divers visages qui foisonnent le plus souvent autour et à l'intérieur des cases, les Africains discernent le Dieu suprême, le principe de toutes choses. Pour eux, il s'agit d'un Dieu qui mérite respect et considération, parce qu'il est bel et bien le créateur de tous les êtres. Cela veut dire que Dieu régit le devenir de l'homme et le cours de son histoire sans que

puisse intervenir, sa volonté, ou sa prévision. Dans le même ordre d'idées, le devenir des autres êtres de la nature dépend de lui. Cela s'explique bien par la formule suivante : « *L'existence venant de Dieu ne peut être enlevée à la créature par aucune force créée.* »¹⁹

A travers cette affirmation, nous comprenons que tous les peuples africains partagent la thèse selon laquelle, Dieu est le créateur. C'est en créant l'homme, le monde visible, le monde invisible et tout ce qu'ils contiennent qu'il est reconnu non seulement comme le créateur, mais aussi comme le sculpteur, l'inventeur, l'architecte, le bâtisseur. Précisons que ces noms ne sont pas exhaustifs. Néanmoins, ils mettent l'accent sur l'idée selon laquelle Dieu est le créateur, l'organisateur et le principe de toutes choses. En bon artisan, il a créé toutes choses avec art et sagesse. Car avant que le monde et tout ce qu'il contient ne soient, il n'y avait rien. Cela signifie bien que Dieu a créé l'univers à partir du néant. Chez les Bantous comme chez tous les peuples africains, il existe des chansons, des expressions et des récits pour exprimer l'œuvre créatrice de Dieu. Dans ce sens, on se réfère à lui par l'intermédiaire des ancêtres pour acquérir l'énergie vitale.

Ainsi, aucun être créé ne peut voir sa force vitale croître ou diminuer sans la volonté de Dieu. Car, si Dieu a créé, rien ne peut contre sa volonté. Tout ce que l'homme fait ou tout ce qu'il crée sur terre n'est rien d'autre que le prolongement de l'œuvre de Dieu. Cela veut dire qu'en fait, si Dieu n'avait pas créé les êtres, l'homme ne pourrait jamais s'en servir pour continuer son œuvre. Tout est créé par Dieu et tout est pour lui. De là, il s'établit une relation entre la créature et le créateur. Sans Dieu, l'homme ne peut exister et ne peut par conséquent rien créer à son tour. Dieu est donc la source et le commencement de toutes choses. L'homme a tout reçu de lui : son être, toutes ses qualités et ses vertus. Si donc Dieu lui retire tout ce dont il l'a pourvu, il se retrouvera vide et

¹⁹ Ibidem, p. 39

ne pourra plus être un homme. De ces points de vue, la dépendance de l'homme et de toute la création à l'égard de Dieu apparaît comme une vérité absolue.

Section 2 : Dieu, Le Tout Puissant

Dans la section précédente, on a vu qu'il est absurde, selon la conception bantoue, d'estimer que la création est dépourvue de créateur. Il s'agit déjà là d'une profession de foi conforme à l'orthodoxie chrétienne et qui, en réalité, représente le signe de la reconnaissance de Dieu comme créateur. C'est une vérité fondamentale que les Saintes Ecritures et la tradition africaine ne cessent d'enseigner et de célébrer. Dans ce sens, l'œuvre créatrice de Dieu à partir du néant n'est rien d'autre que le signe manifeste de sa puissance.

Dans *La philosophie bantoue*, Tempels précise que les Bantous adhèrent encore à une telle vérité de foi. Dans leur logique, ils savent que Dieu est souverain, qu'il détient et exerce un pouvoir, contrairement à tous les êtres qu'il a créés. Pour le Bantou comme pour l'Africain, Dieu a un pouvoir absolu et infini ; un pouvoir inégalable, c'est-à-dire largement au-dessus de tout autre. Il n'est donc pas rare d'entendre dire que dans les cieux comme sur la terre, le pouvoir est à Dieu. Rien n'est possible sans lui ; rien n'est faisable sans sa volonté. Si l'homme est capable de faire quelque chose, c'est parce que Dieu le lui permet. Personne n'ignore donc que ce qu'il n'a pas permis ou ordonné ne peut jamais se réaliser.

Dans ce sens, la sagesse populaire africaine sait que ce que Dieu permet est possible et que ce qu'il ne permet pas est impossible. Il se révèle alors comme l'être le plus fort, celui qui par lui-même, possède la force, c'est-à-dire l'énergie vitale. Sa puissance est par conséquent sans mesure, si bien que personne ne peut oser se révolter contre lui. L'essentiel donc pour tout homme, c'est d'accepter toute sa volonté avec crainte et tremblement. En d'autres

termes, le rapport entre l'homme et Dieu n'est qu'un rapport de soumission de la part de l'homme. Car, s'étant reconnu comme un élément à part entière de la création, l'homme doit, durant toute son existence lui obéir, c'est-à-dire, faire tout ce qu'il veut et quand il veut. Tout ce qui lui arrive en bien ou en mal n'est que la manifestation de sa puissance. Identifié comme le détenteur de tout pouvoir, Dieu ne peut jamais faire l'objet de critique ou de palabre, conformément à la sagesse bantoue. Cette appréciation de Tempels au sujet de la conception de la vie chez les Bantous traduit bien une telle réalité : « *Lorsqu'ils essaient de se dégager des métaphores ou des périphrases, les Bantous désignent Dieu lui-même comme le Puissant, celui qui possède la force en lui-même. Il est aussi le générateur de la force de toute créature, Dieu est le "Dijina dikatampe" : le grand nom, parce qu'il est la grande force, le "mukomo" comme disent les baluba, celui qui est plus fort que tout autre.* »²⁰

Une telle observation sous-entend bien que la puissance de Dieu se révèle par son œuvre créatrice ; une œuvre accomplie à partir du néant. Autrement dit, Dieu ne s'est jamais servi de quoi que ce soit pour créer ; puisque les Bantous eux-mêmes, bien qu'étant païens reconnaissent qu'il possède la force, c'est-à-dire la puissance par lui-même. C'est donc à partir de sa propre force qu'il a tout créé. Dans la même logique, tout être créé est doté d'une partie de sa force. C'est pourquoi, à partir des créatures de Dieu, les Bantous pensent qu'ils peuvent renforcer ou accroître leur énergie vitale.

Rappelons au passage que pour le Bantou, accroître ou renforcer son énergie vitale ne veut pas dire que l'on égale Dieu en matière de puissance ; mais qu'il s'agit tout simplement d'une pratique pour éviter de voir diminuer ou supprimer la force qu'il a donnée. Car, Dieu est grand et restera toujours grand. Personne n'ignore cela et nul ne peut nous l'apprendre. Ignorer une telle vérité, c'est s'exclure de la classe des hommes. Cette vérité reste donc valable, non

²⁰ Ibidem, p. 31

seulement pour les Bantous et pour les Africains, mais aussi pour les hommes de toute race et de toute culture. Par son pouvoir, Dieu a non seulement créé le monde et tout ce qu'il contient ; mais il n'abandonne pas non plus sa création. Cela veut dire qu'il fait encore preuve de sa puissance à travers les œuvres qu'il accomplit au sein de sa création. Il reste le garant de la vie et de la loi naturelle ; une loi qui régit tant les êtres humains que les êtres animaux, végétaux et minéraux. La puissance de Dieu est inhérente à sa nature. Il suffit que l'on prononce ou que l'on entende son nom pour se situer par rapport à lui.

Section 3 : Dieu, Le Transcendant

Nous venons de voir que le fait que Dieu soit identifié comme Le Tout Puissant ne relève nullement de la fiction ou de l'imagination collective, mais de ses œuvres. En créant avec sagesse, la création est en même temps ordonnée par Dieu lui-même en tant que créateur. Car, il a tout disposé avec ordre, mesure, nombre et poids, selon sa volonté, comme d'ailleurs nous l'apprend le livre de *La Sagesse*.

Mais, notons avec intérêt que Dieu n'est pas confondu avec sa création. C'est d'ailleurs ce qui nous fait parler de sa transcendance, en rapport avec la thèse défendue par Tempels dans *La philosophie bantoue*. Ainsi, la transcendance implique une nature absolument supérieure aux autres, ou un ordre radicalement différent. Pour le Bantou comme pour l'Africain, Dieu reste le transcendant, parce qu'il est au-delà de tout regard et de toute expérience possible. Cela signifie qu'il est infiniment plus grand que toutes ses œuvres et qu'il est absolument détaché de sa création, même s'il reste l'artisan ou le créateur. D'ailleurs, les psaumes nous apprennent que sa majesté est plus haute que les cieux et que sa grandeur est sans mesure. Car, s'il est vrai que l'homme est apparu tardivement sur terre, c'est-à-dire le sixième jour et qu'il est le dernier

des êtres créés, il faut reconnaître qu'il n'a pas fait le constat selon lequel Dieu soit confondu à sa création.

Ainsi, c'est parce que Dieu reste l'être transcendant que les Bantous ne conçoivent pas qu'il puisse exister un contrat entre lui et le monde humain. Si dans *La Bible*, Dieu a fait alliance avec Israël, puis avec les chrétiens, les Bantous sont étrangers à une telle conception. Pour eux, Dieu est largement au-dessus de sa création. D'ailleurs, les mythes, les contes, les proverbes et devinettes bantous et africains traduisent une telle réalité. Dans les mythes, on montre par exemple comment Dieu s'est séparé des hommes. On comprend alors pourquoi les Africains se servent des êtres intermédiaires pour bénéficier des faveurs du Dieu créateur. Déjà, Tempels nous avertit conformément à la conception bantoue : « *On ne plaide pas la palabre contre Dieu.* »²¹ Par cette idée, nous comprenons que c'est parce que Dieu est au-dessus de sa création qu'il ne fait l'objet d'aucune critique. Il a une origine transcendante ; une nature largement supérieure à celle des hommes. Dans ce sens, on pense qu'il est l'être des lointains, celui qui ne se voit pas et qui ne se fait pas voir.

Pour l'Africain, tout se passe comme si Dieu n'intervient pas directement dans les affaires humaines et qu'il faut nécessairement passer par des êtres intermédiaires et des pratiques magiques pour l'amener à agir. Car, s'il est vrai qu'il est à l'œuvre dans sa création, son action n'est pas directe ; mais indirecte. Précisons que Tempels n'est pas le seul à souligner cet aspect de l'idée de Dieu chez les peuples africains, mais que nombre d'auteurs et de chercheurs ont aussi révélé cet aspect de la foi en Afrique.

Nous ne disons pas que Dieu est exclu de l'existence humaine selon les Noirs comme l'ont montré certains auteurs mal intentionnés, mais que son action est indirecte. Considérer les choses comme telles, c'est ne pas faire preuve d'objectivité et de probité dans les travaux de recherche. Car, à vrai dire,

²¹ Ibidem, p. 100

si Dieu est transcendant, c'est-à-dire considéré comme l'être des lointains, il faut toutefois reconnaître son immanence, c'est-à-dire sa présence au sein de sa création. Parce que Dieu est le créateur souverain, parce qu'il est la cause première de tout ce qui existe, l'Africain reconnaît qu'il est présent au plus intime de chacune de ses créatures. Tempels ne nie pas cette vérité ; puisqu'il affirme avec tout le respect qu'il doit aux « *peuples primitifs* » : « *On a découvert que c'était chez les peuples les plus primitifs, les moins évolués, que l'on trouvait la notion la plus pure et la plus élevée d'un Dieu unique.* »²²

Section 4 : Dieu, Le Sage

La tradition philosophique qui va de l'Antiquité aux cartésiens soutient que « *la sagesse est synonyme de savoir, de connaissance parfaite, c'est-à-dire de philosophie et de science.* »²³ En effet, considérée par les épicuriens et les stoïciens comme la condition d'accès au bonheur, elle exprime la maîtrise de soi par la connaissance des mécanismes qui régissent le monde.

Dans *La philosophie bantoue*, Tempels expose la conception bantoue sur la sagesse de Dieu. Pour les Bantous, Dieu est le plus sage, parce qu'il connaît la nature des êtres qu'il a lui-même créés et qu'il occupe une place de choix dans leur existence. Dans cet ordre d'idées, il a fait toutes choses avec sagesse. Chez les Bantous, le sage n'est pas n'importe qui, mais celui qui appartient à une classe exceptionnelle. Dieu n'est donc pas n'importe qui, puisqu'il est le détenteur de la sagesse. Autrement dit, il est le sage par excellence. Par ailleurs, la sagesse de l'homme n'est qu'une partie de celle de Dieu. Car, étant le créateur du monde et de tout ce qu'il contient, il a accordé une partie de sa sagesse aux hommes pour gérer ce monde qu'il leur a confié. C'est pourquoi il est identifié par les peuples africains comme celui qui voit tout et qui connaît

²² Ibidem, p. 110

²³ G. DUROZOI - A.ROUSSEL, op. cit., p. 342

tout. Rien ne lui échappe. D'ailleurs, quand les Bantous sont confrontés à des problèmes et qu'ils ne savent plus quoi faire, ils disent que Dieu seul sait tout, qu'il comprend tout et qu'il peut tout. Il s'agit là de propos qui se retrouvent en général dans le langage des peuples africains.

Dans certaines circonstances, l'Africain se voit obligé de se remettre à Dieu qui seul maîtrise les situations et qui est le seul capable de résoudre tous les problèmes. Cela se comprend ; puisqu'il est d'emblée identifié comme le créateur et comme le puissant. Or, on ne peut être puissant sans tout connaître et sans avoir de solution à tous les problèmes. Aucun Africain ne doute donc de l'omniscience de Dieu. Il connaît tous les êtres qu'il a créés et leur capacité d'action. On comprend donc pourquoi les Bantous se tournent vers Dieu par l'intermédiaire de leurs ancêtres, chaque fois qu'ils sont confrontés à des problèmes de vie et de mort. Cela se comprend, puisqu'ils savent tous que l'homme a besoin de la sagesse de Dieu, non seulement pour comprendre ce qui dépasse son entendement, mais aussi pour maîtriser les différentes situations de l'existence. Dans ce sens, la puissance de Dieu et sa sagesse s'éclairent mutuellement. Il révèle sa sagesse par sa capacité à résoudre les problèmes humains. C'est parce qu'il est sage qu'il fait toujours bien tout ce qu'il veut ; puisqu'il faut nécessairement connaître pour bien agir. Rien ne lui est impossible et il dispose à son gré de son œuvre. Dans sa sagesse, Dieu apparaît comme le maître de l'univers ; un univers qu'il a lui-même ordonné et qui lui demeure entièrement soumis et disponible. Par sa sagesse il conduit toute la création.

Toutes ces qualifications révèlent que Dieu est la source même de la sagesse, de la connaissance, de la raison et de l'intelligence. A cet effet, l'Africain se pose pendant toute son existence, la question de savoir ce qu'il peut faire sans que Dieu le sache. Voilà ce que nous apprend Tempels sur la sagesse et la critériologie des Bantous quand il dit : « *Le sage par excellence, est donc Dieu, qui connaît tous les êtres, qui pénètre la nature et la qualité de leur*

énergie. »²⁴ Dans le même ordre d'idées, la sagesse de Dieu s'explique encore par le fait qu'il pénètre toute pensée et toute conscience humaine. Par sa sagesse, il sait ce qui convient à l'homme et aux autres êtres et ce qui ne leur convient pas. Dans ce sens, les adages populaires comme : « *Si Dieu le veut* » ; « *L'homme propose et Dieu dispose* » traduisent bien une telle réalité. Car, Dieu pénètre toute pensée et rien ne lui reste caché. C'est pourquoi, en face d'un malheur dont la cause échappe à l'homme, il n'est pas rare d'entendre le Bantou dire que Dieu sait pourquoi cela est arrivé. Alors, c'est parce qu'il sait pourquoi cela est arrivé qu'il le permet. De ces points de vue, nous comprenons que Dieu seul détient le secret des événements et que rien ne lui est étranger. En permettant le bonheur ou le malheur, il ne fait que manifester sa sagesse.

Par ailleurs, Tempels nous montre que la sagesse de Dieu s'explique chez les Noirs par le fait qu'il ait créé tous les êtres et qu'il ait donné un nom à chaque être selon son rôle. S'il arrive donc que les hommes ignorent l'utilité d'un être, ils sont néanmoins convaincus que Dieu seul connaît son rôle ou son utilité. Une telle compréhension des choses justifie bien la limite de la sagesse humaine par rapport à la sagesse divine. Dieu reste le sage par excellence, celui qui sait tout ; celui qui comprend tout et qui maîtrise tout. En ce sens, la connaissance de l'homme vient de Dieu et n'a de sens que par rapport à lui. Si donc l'homme agit bien, c'est qu'il fait preuve de la sagesse divine ; tandis que le mal n'est que la manifestation de l'ignorance et de manque de sagesse divine.

Section 5 : Dieu, Force Causale

La reconnaissance de l'homme et des autres créatures comme des forces vitales hiérarchisées est pour l'Africain un moyen d'accéder à l'union avec Dieu le Père, le créateur de toutes choses. Dans ce sens, Dieu apparaît comme la force

²⁴ Placide TEMPELS, *La philosophie bantoue*, p. 49

causale, c'est-à-dire la cause première, celle qui ne dépend d'aucune force antérieure et qui est à l'origine des forces secondes. Dès lors, il est la source même des forces visibles et invisibles. Autrement dit, l'existence de Dieu justifie l'existence de tous les êtres et par conséquent, l'existence des êtres justifie l'existence de Dieu. Il est la cause de toutes choses et en même temps celui qui a le pouvoir et l'autorité sur elles.

Cela se comprend dans la mesure où la sagesse africaine reconnaît que Dieu est plus ancien que tous les êtres. Personne ne connaît ni son commencement ni sa fin. Par contre, tous les êtres qu'il a créés ont un commencement et une fin. Personne n'est témoin de la naissance de Dieu et personne ne sera non plus témoin de sa mort. Dieu n'a pas été engendré et personne ne peut l'engendrer. C'est pourquoi, malgré l'attachement et le respect que les Bantous ont à l'égard de leurs ancêtres, ils reconnaissent Dieu comme celui qui a donné la vie à ces derniers. Il est l'être suprême, c'est-à-dire, le créateur et le maître de l'univers. En tant que cause de tous les êtres, Dieu leur permet d'exister et d'être utiles, d'une manière ou d'une autre, selon les circonstances. C'est pourquoi chez l'Africain, Dieu se pose au-delà de toute relation avec les puissances spirituelles. Il est le garant de la loi naturelle, de la hiérarchie vitale, des forces humaines et naturelles. Il est le premier principe, celui par qui tout est créé. Il est celui qui a commencé la vie. En d'autres termes, il est le commencement et la fin. Aucun homme n'ignore cette vérité. On se réfère donc à Dieu comme celui qui a le pouvoir de comprendre et d'expliquer le bien et le mal.

En s'inscrivant dans cette logique, nous pouvons comprendre pourquoi l'Africain se tourne vers Dieu par l'intermédiaire de ses ancêtres quand il est dans le besoin. Dieu est identifié comme la source de la santé, de la longévité et de la prospérité. Bref, il n'est pas rare de l'invoquer pour être heureux ; car tout est en lui et tout vient de lui. Tempels n'a pas manqué de nous l'expliquer quand

il écrit dans *La philosophie bantoue* : « *La conception d'un nouvel homme est attribuée exclusivement et expressément à l'acte de Dieu chez les Bantous. Il est le créateur, la force causale de toute vie.* »²⁵ Par cette affirmation, Tempels veut signifier que c'est Dieu qui donne la vie et que celle-ci ne dépend pas des ancêtres, des défunts ou des génies, selon la culture bantoue. Même la conception chez la femme est une œuvre de Dieu et ne doit en aucun cas être attribuée à une créature quelconque. S'il est vrai que plusieurs esprits régissent la vie dans les cultures africaines, il faut reconnaître que Dieu est identifié comme le plus grand. C'est de lui que viennent tous les autres esprits. D'ailleurs, on sait qu'il n'est pas un esprit particulier, c'est-à-dire, propre à un peuple, à une race ou à une culture, mais l'esprit de toute l'humanité. Dieu n'a pas une origine particulière ; mais il habite tous les lieux.

²⁵ Ibidem, p. 75

CHAPITRE IV : DU MAGISME, DES RITES ET DE LA DIVINATION

Bien avant Meinrad Hebga qui a fait l'éloge de l'irrationnel constitué par la religion, la foi, la magie et la sorcellerie, Tempels avait déjà tenté de réhabiliter la culture bantoue et par conséquent, les cultures africaines qui avaient commencé par disparaître face à l'irruption des religions étrangères. Pour ce dernier, il y a une logique dans la magie, les rites et la divination du peuple bantou. Une telle idée lui permet de justifier la thèse selon laquelle la conversion religieuse passe par la raison et non par l'émotion, comme le soutient Raoul Allier.

A- DU MAGISME

Section 1 : Importance des pratiques magiques

Les explications de Tempels sur les pratiques magiques dans la société bantoue ne peuvent laisser le lecteur indifférent. En effet, les différentes lectures de *La philosophie bantoue* nous révèlent que le recours à la magie est une pratique fréquente, en ce sens qu'elle occupe une place prépondérante dans les modes d'existence. Les rapports qu'elle entretient avec la vie sociale, religieuse, économique, politique et morale ne sont plus à démontrer. On retrouve donc la magie dans l'art, le langage, et même dans la médecine traditionnelle. Cela se comprend dans la mesure où elle tend au concret. Autrement dit, elle aide à résoudre de façon concrète les problèmes auxquels les hommes sont confrontés et fonctionne un peu comme la science et la technique. Elle est un art, c'est-à-dire un savoir-faire et les Bantous l'utilisent avec soin dans les différentes circonstances de l'existence.

Cet attachement à la magie s'explique par le fait qu'elle permet d'obtenir facilement avec les incantations et les gestes, ce que le travail permet d'obtenir avec douleur et sueur. Contrairement au travail qui est souvent perçu par l'humanité comme une activité de contrainte, de fatigue intellectuelle et

physique, la magie est quant à elle perçue comme une pratique qui permet de faire ou d'obtenir facilement ce que l'on veut, tout en évitant les exigences du travail. Dans la magie, gagner son pain à la sueur de son front comme Dieu l'a recommandé à Adam et Eve et par conséquent à toute l'humanité, n'est plus une réalité. C'est là la justification de l'expression « *baguette magique* » utilisée dans certaines circonstances. Car, elle relève purement du domaine de la production et n'a jamais gesticulé à vide. Elle traite de tout, fait des expériences réelles et des découvertes. En évitant l'effort, elle réussit à remplacer la réalité par des images. Dans ce sens, elle est aussi vieille que l'humanité et n'est l'apanage d'aucune société en particulier.

Mais si Tempels met l'accent sur la magie dans les pratiques sociales bantoues, c'est parce qu'elle revêt une importance particulière, non seulement pour les aînés, mais aussi pour les jeunes générations. Une telle compréhension se retrouve dans la formule suivante : « *Ce que nous taxons de magie, n'est à leurs yeux autre chose que la mise en œuvre des forces naturelles placées à la disposition des hommes par Dieu, pour le renforcement de la vie humaine.* »²⁶

Contrairement à Raoul Allier qui soutient l'absence de logique dans la magie chez les « *peuples non-civilisés* », notons avec intérêt que Tempels y retrouve une certaine logique chez le peuple bantou. D'ailleurs, à partir de *La philosophie bantoue* de Tempels, Hebga a fait l'éloge de la magie qu'il considère comme un phénomène irrationnel. Nous pouvons définir l'irrationnel comme ce qui est contraire à la raison et à ses normes ; ce qui est étranger à la raison et qui ne peut être appréhendé par elle. On sait que la magie est toujours active et intéressée, parce qu'elle vise un but. Cependant elle ne peut s'expliquer scientifiquement pour être comprise par la raison. Or, par raison, on entend la faculté de raisonner, c'est-à-dire de combiner logiquement des concepts et des

²⁶ Ibidem, p. 31

propositions. C'est la faculté de juger pour distinguer le vrai du faux, conformément à l'expression de Descartes.

Toutefois, si Tempels nous parle de l'importance de la magie pour montrer que la religion n'est pas dépourvue de rationalité chez le peuple bantou, c'est certainement pour montrer qu'elle n'est pas irrationnelle, en tant qu'objet de connaissance. Car si nous y réfléchissons bien, la raison peut analyser la magie et rendre compte des causes qui la produisent. Pour Tempels donc, dire que la magie est irrationnelle chez les Bantous, c'est afficher son ignorance face à ce phénomène. Il s'agit tout simplement d'une ignorance due à un manque d'explication qui, en réalité, n'est pas impossible. En d'autres termes, dire que la magie est irrationnelle chez les Bantous, c'est simplement se retrouver face à des questions auxquelles on ne sait pas encore répondre.

Section 2 : La magie, un objet de croyance

Le mot « *magie* » vient de grec « *magos* » qui veut dire « *mage* » ou prêtre oriental. C'est la science et l'art des mages, c'est-à-dire de la caste sacerdotale chez les Mèdes ; chez les Perses ; puis dans l'antiquité gréco-romaine, chez des personnes capables de produire des phénomènes exceptionnels. Par définition, la magie est une pratique ancestrale qui consiste à agir par des procédés occultes pour produire des effets extraordinaires sur la nature. Elle repose sur la croyance en des rapports de sympathie entre des êtres et des choses qui sont sans rapport naturel ou rationnel entre eux. Autrement dit, il s'agit de croyances et de pratiques relatives à des mentalités admettant des rapports d'homologie ou de sympathie entre les forces qui dirigent la nature. Certains individus privilégiés, capables de dominer ces forces les utilisent pour obtenir des effets bénéfiques ou maléfiques.

Le magicien agit en entourant son action concrète d'un ensemble de rituels constitués de paroles et de gestes qui la dissimulent. En cela, la magie se

fonde sur des lois strictes de similarité et de contagion connues des seuls initiés qui bénéficient ainsi d'un pouvoir reconnu par tous les membres du groupe. En tant que rouage des sociétés traditionnelles et une institution occulte, la magie existe et subsiste par ses transformations au sein de toute culture.

Ainsi, contrairement à l'Eglise catholique où la croyance à la magie est rigoureusement interdite, voire sanctionnée par des peines, en ce sens qu'elle remet en cause la foi en Dieu, Tempels nous apprend qu'elle est très répandue dans les cultures africaines en général et dans la culture bantoue en particulier. Or, qui dit croyance, dit adhésion de tout l'homme à une idée et par conséquent, un état de sentiment et un acte de volonté. Dans ce sens, la croyance collective à la magie met en présence de sentiments et de volitions unanimes qui s'observent au sein du peuple. Il s'agit d'une croyance sincère ; puisqu'elle est celle de tous les hommes et de toutes les femmes quel que soit leur âge. La magie est crue et non perçue à partir d'un état d'âme collectif qui fait qu'elle se constate et se vérifie. Elle se retrouve dans toutes les pratiques sociales : la médecine traditionnelle, les recettes de bonne femme, les rituelles de chasse, de pêche, de sculpture, dans la vie agricole et surtout dans l'acquisition de la force vitale.

Cela veut dire que tous les membres de la société sont investis de pouvoirs magiques et que chacun, à son niveau, peut recourir au besoin aux pratiques magiques pour résoudre tel ou tel autre problème. Car, il y a des pratiques qui sont à la portée de tous et qui ne requièrent pas d'habileté spéciale. Ces pratiques se sont très souvent vulgarisées par la répétition ; se sont simplifiées par l'usure et sont devenues vulgaires par nature. C'est en cela qu'elles sont devenues l'affaire de tous. Voilà ce que nous dit Tempels dans l'affirmation suivante : *« L'évolution partant d'une philosophie simple et passant par le principe de l'interaction ontologique des forces vers des cas d'application "magique" toujours plus factices et compliqués semble constituer la trame*

*commune de l'histoire de la pensée des baluba, des autres peuples bantous et peut être bien de tous les peuples primitifs. »*²⁷

Ici, Tempels souligne que dans les « *sociétés primitives* », chacun, sans être forcément spécialiste en la matière, pratique la magie, quelle que soit la culture. Par exemple, à travers leurs caractères physiques, les femmes sont reconnues partout dans les « *sociétés primitives* » comme les plus aptes à la magie. Nous le savons, les périodes critiques de leur vie provoquent souvent des étonnements et des appréhensions qui leur font, dans le domaine de la magie, une position spéciale. Il n'est pas rare d'entendre dire que c'est précisément au moment de la nubilité, pendant les menstrues, lors de la gestation et des couches, après la ménopause et surtout pendant la virginité que les vertus magiques des femmes atteignent leur plus grande intensité. Pendant ces moments, elles sont sensées fournir à la magie, des moyens d'action ou des agents proprement dits. Personne ne doute qu'elles sont le siège d'actions mystérieuses et, par là même, parentes des pouvoirs magiques. C'est d'ailleurs l'une des raisons qui font qu'elles sont exclues de la plupart des cultes ; ou qu'elles y sont réduites à un rôle plus passif quand elles y sont admises. Les seules pratiques qui sont laissées à l'initiative des femmes les confinent à la magie. Par exemple, s'il est vrai que les femmes sont exclues des cultes, des lieux saints, des cérémonies ou des rituelles pendant les périodes de menstrues, il faut toutefois reconnaître que le sang des menstrues et autres produits sont généralement utilisés.

Malgré cette situation, il faut préciser que la magie est aussi l'affaire de spécialistes. Il y a donc moins de magiciennes que de magiciens. A force d'entendre parler de la magie, toute la société finit par la voir agir en la pratiquant. L'énormité des pouvoirs qu'on lui prête fait que personne ne doute qu'elle puisse aider facilement à résoudre de petits problèmes. Cela se comprend dans la mesure où la croyance à la magie précède nécessairement l'expérience.

²⁷ Ibidem, p. 105

C'est à partir des preuves traditionnelles, des contes magiques anecdotiques que s'entretient dans toute la société, la croyance à la magie. Souvent, ces preuves traditionnelles suffisent largement dans la mesure où on croit aux contes magiques comme aux mythes, même s'il s'agit de plaisanteries. En fait, chez les primitifs, la croyance à la magie est obligatoire et parfaitement identique à celle qui s'observe dans la religion.

Section 3 : La magie, une interaction des forces

En tant que puissance ou principe d'action, la force est éventuellement exercée pour atteindre un objectif. Toutefois, elle revêt une connotation spirituelle dans la conception bantoue. Dans ce sens, la force vitale, en tant que principe directeur de la vie religieuse, constitue encore le fondement de la vie politique, sociale et culturelle. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle elle est largement évoquée dans l'œuvre de Placide Tempels : *« Il est, dans la bouche des Noirs, des mots qui reviennent sans cesse. Ce sont ceux qui expriment les suprêmes valeurs, les suprêmes aspirations. Ils sont comme des variations sur un leitmotiv qui se retrouve dans leur langage, leur pensée et dans tous leurs faits et gestes. Cette valeur suprême est la vie, la force, vivre fort ou force vitale. »*²⁸

A travers cette affirmation, Tempels nous montre la valeur de la force vitale pour le Noir et par conséquent, la nécessité de l'acquérir pour « vivre fort » ou mieux, pour connaître une vie heureuse, débarrassée de toute ennui ou de toute difficulté. C'est pourquoi, chez le Noir, chaque langage, chaque pensée et chaque action exprime l'utilité, voire la nécessité de la force vitale. Pour l'auteur de *La philosophie bantoue*, l'acquisition de la force vitale est très utile, tant pour l'individu que pour sa descendance. C'est une réalité spirituelle et

²⁸ Ibidem, p. 30

traditionnelle qui s'acquiert par l'interaction des forces visibles et invisibles que sont : les dieux, les ancêtres, les défunts, les génies, les esprits, les humains, les animaux, les végétaux et les minéraux. C'est d'ailleurs cette interaction des forces, source d'énergie vitale que les Bantous appellent magie. Cela se comprend dans la mesure où les éléments utilisés pour acquérir la force vitale viennent du monde visible et invisible. Si les dieux, les ancêtres, les génies et les esprits sont largement invoqués, on se sert aussi des os de morts, de l'eau de lustration, des rognures d'ongles et de cheveux coupés, des animaux, des plantes, des pierres et même du sable. C'est ce que veut signifier Tempels à travers l'affirmation suivante : « *On a désigné cette interaction des êtres par le vocable "magie".* »²⁹ Cela se comprend dans la mesure où ces êtres forment la pharmacopée magique. En associant donc l'un de ces êtres à un autre ou à d'autres, on fait de la magie qui, à son tour, aide chaque individu à accroître sa force vitale. Cela se comprend à la lumière de cette pensée : « *C'est donc en renforçant l'énergie vitale au moyen des remèdes magiques que l'on devient résistant aux forces néfastes de l'extérieur.* »³⁰

Ainsi, l'art de s'entourer de bonnes influences réalisées à partir de l'association de plusieurs êtres permet de se renforcer et de se protéger contre les influences négatives. Il s'agit le plus souvent des êtres choisis sur le conseil d'un devin. Cet ensemble d'êtres qui constituent le produit magique est généralement enfoui quelque part dans la maison ou porté sur soi, en raison du type d'énergie vitale que l'on désire acquérir ou de la protection souhaitée. On le sait ; chez les peuples africains, chaque être est spécifiquement doté de vertus particulières. De plus, en faisant de la magie par l'association de plusieurs êtres, les Bantous parviennent à filtrer comme ils le souhaitent, les influences impondérables qui les affectent, dont certaines risqueraient de les perturber ou de les amener à commettre des erreurs. En tant que créateur du monde visible et

²⁹ Ibidem, p. 40

³⁰ Ibidem, p. 32

invisible, Dieu a lui-même donné sa force aux autres êtres pour renforcer la force vitale humaine. Dans ce sens, le Noir ne peut vivre que dans une relation essentielle entre les êtres visibles et invisibles. C'est pourquoi, dans les différents rituels d'initiation, de purification, d'action de grâce, de propitiation, de commémoration, d'accession aux classes d'âge ou d'acquisition de pouvoir, on se sert souvent de la magie.

Section 4 : Magie et religion

La véritable question philosophique que pose la magie est celle de son rapport avec la religion. Apparemment, on peut être tenté de dire qu'il n'y a pas de rapport entre la magie et la religion dans la mesure où il n'y a plus religion là où gestes et formules ne sont que des procédés pour contraindre les forces visibles ou invisibles à nous servir. D'abord, la magie a une action mécanique immédiate. Ensuite, la magie et la religion ont des agents différents dont les comportements sont aussi différents. En marge de ces critères, il faut noter qu'il y a encore d'autres. Le lieu où s'accomplit le rite magique n'est pas identique à celui du culte religieux. Il n'y a pas de magie dans le temple, dans l'église ou sur l'autel. Si quelquefois la magie a lieu sur les places publiques, il faut néanmoins reconnaître que c'est surtout loin des regards, dans la nuit, dans l'ombre, dans les coins et recoins de la maison qu'elle se pratique. Cela se comprend dans la mesure où le geste du magicien se fait furtif et que sa parole est indistincte. Dans ce sens, l'isolement est le signe distinctif du rite magique.

Par contre, dans la religion, on adore Dieu. Ici, on se sert d'un agent intermédiaire qui est un prêtre, un pasteur, un imam ou un chef religieux traditionnel. Par lui, le peuple agit indirectement et par une sorte de respectueuse persuasion. Les religions se créent toujours un idéal vers lequel montent les hymnes, les vœux, les sacrifices, les offrandes et prières et que protègent les interdictions. Dans la religion, c'est Dieu qui exauce les prières,

selon sa volonté. Les pratiques sont souvent prévues, prescrites et officielles. Ici, on fait une place importante à l'éthique qui en réalité, ne comporte pas l'espoir que la prière puisse contraindre la volonté divine. Pour le fidèle qui vraiment croit en Dieu, la prière consiste à faire preuve d'éthique. Dans ce sens, le croyant doit savoir que, s'il fait de son mieux, Dieu, par sa grâce, pourvoira à ses manques.

Dans la société bantoue, l'usage de la magie n'est jamais le signe du hasard. On s'en sert pour contraindre les dieux, les génies, les esprits et les ancêtres à agir immédiatement afin que l'homme en situation de besoin ait satisfaction. C'est dans cette logique que nous nous inscrivons quand nous parlons de la magie et de la religion. D'ailleurs, nous pouvons nous référer à la formule d'Emmanuel Kant selon laquelle : « *On peut ramener toutes les religions à deux : celle qui cherche des faveurs (religion de simple culte) et la religion morale, c'est-à-dire de la bonne conduite.* »³¹ A partir de cette affirmation, nous comprenons que la magie a elle aussi un rapport avec la religion, bien qu'elle soit dénuée de sens moral. Dans les religions traditionnelles africaines, le rite religieux contraint, lui aussi. Car, dans la plupart de ces religions, les dieux ne sont pas capables de se soustraire à des rites accomplis avec plaintes, insistances et lamentations. Dès lors, nous pouvons nous demander si les mêmes attitudes ne s'observent pas dans les religions révélées. C'est pourquoi Tempels nous apprend que la recherche de la force vitale est à l'origine des pratiques magiques qui consistent à adresser des invocations à Dieu par les moyens qu'il a mis à la disposition de l'homme.

De ce point de vue, nous saisissons l'importance de la magie dans les religions africaines traditionnelles. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle Placide Tempels nous en parle dans *La philosophie bantoue*. Cette affirmation illustre bien une telle idée : « *Lorsqu'on les incite à abandonner les pratiques*

³¹ Emmanuel KANT, *La religion dans les limites de la simple raison*, Paris, Vrin, 1972, p. 75

*magiques, comme contraires à la volonté de Dieu, et partant mauvaises, on s'attire la réponse : "qu'y a-t-il de mal en elles ?" »*³² Dans cet ordre d'idées, la magie est utilisée dans les religions africaines traditionnelles pour contraindre les dieux, les esprits et les génies à servir les hommes. Ainsi, contrairement à la religion morale qui enseigne que la foi interdit de demander que Dieu change pour nous l'ordre du monde, l'Africain se sert de la magie pour montrer que Dieu peut bien le rendre éternellement heureux sans qu'il ait à vrai dire, besoin de se sanctifier personnellement ou de faire des efforts dans ce sens. Pour être donc heureux ou pour résoudre tous ses problèmes, on recourt aux pratiques magiques sans rien faire pour se rendre digne du secours de Dieu.

Dans cette logique, si l'Africain ne recourt pas à la magie, il a le sentiment d'être dépossédé d'une partie de sa force vitale. En raison de son appartenance à un lignage et à une classe d'âge, il a le sentiment d'être en situation de « *castration symbolique* » et que le sorcier ou le malfaiteur du village pourrait d'un moment à l'autre avoir raison de lui. Dans ce sens, on se sert par exemple de la magie pour se purifier rituellement ; puisque selon la logique bantoue, elle aide l'individu à redevenir bon aux yeux des ancêtres et des dieux. On peut même dire que la magie est complémentaire des oracles ; en ce sens que l'oracle permet de déceler la cause de la colère divine, tandis que le rite magique apaise le dieu irrité. Elle intervient dans des rituels contre la stérilité de la femme, l'impuissance sexuelle, les épidémies, etc. Nous pouvons donc dire avec Marcel Mauss que : « *La magie n'a de parenté véritable qu'avec la religion, d'une part, les techniques et la science de l'autre.* »³³

³² Placide TEMPELS, *La philosophie bantoue*, p. 31

³³ Marcel MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, Paris, P.U.F., 1950, p. 134

Section 5 : Magie et médecine traditionnelle

Si les pratiques magiques aident chacun à mieux vivre là où il se trouve, à accroître son énergie vitale, à mener une existence équilibrée et à résister aux perturbations dont il est victime comme nous l'avons montré dans la section intitulée : la magie, une interaction des forces, il faut encore reconnaître qu'elles interviennent dans la médecine traditionnelle. En effet, il s'agit de pratiques effectuées avec sérieux et rigueur et qui tiennent tout le monde en respect. C'est ce que souligne Placide Tempels dans *La philosophie bantoue* où il montre l'utilité de la magie dans la médecine traditionnelle. Ainsi, à travers l'utilisation de la magie, les Bantous témoignent bien moins d'orgueil que d'une louable ambition de s'abreuver à la source même de l'existence afin de lutter victorieusement contre la maladie. Qu'il s'agisse de maladie psychologique ou corporelle, il existe des remèdes magiques efficaces pour permettre aux patients de se sentir à l'aise. Dans le cas où cette perceptive est oubliée, l'individu se livre aux tourments, aux plaintes, à la souffrance et à la mort. C'est dans ce sens que la magie aide à délivrer les Bantous des mauvais sorts, à leur éviter les calamités, à les faire réussir auprès des femmes, à remédier à la stérilité féminine, à triompher de leurs concurrents, c'est-à-dire ceux qui, de près ou de loin, œuvrent pour réduire ou affaiblir leur force vitale.

Dans une pratique médicale par exemple, les mots, les incantations, les observances rituelles, relèvent de la magie. C'est en elle que résident les forces occultes et les esprits. C'est encore en elle que règnent les idées qui font que les mouvements et les gestes rituels sont réputés avoir une efficacité toute spéciale, différente de leur efficacité habituelle. Ainsi, les rites magiques accomplis en vue de la guérison d'une maladie sont reconnus des personnes expérimentées en général et des spécialistes en particulier. Cette affirmation illustre bien une telle compréhension : « *Les Bantous passent de l'usage des plantes et racines à l'usage "conditionné ou cérémonial" de ces forces, de là au "kulangwila miji"* »

"l'intensification des racines" par un homme qualifié ou initié, pour aboutir aux "manga" détectés, préparés et rendus opérants par le seul "nganga". Nous constatons l'existence simultanée de ces divers remèdes nuancés de l'empirique au magique. »³⁴

Si donc l'image du guérisseur traditionnel s'agrandit de conte en conte, de conteur en conteur, c'est précisément parce qu'il représente l'un des héros préférés de la conscience collective, en raison des préoccupations et de l'intérêt dont sa magie est simultanément l'objet. Ce qui donne au guérisseur traditionnel son pouvoir, c'est la facilité avec laquelle il fait la volonté des malades. Dans son art, il a le pouvoir d'évoquer plus de génies et d'esprits. De plus, l'usage de gestes et de formules incantatoires, les clignements d'yeux, dégagent des effluves, des influences auxquelles cèdent les personnes alitées. Ses comportements mettent à l'aise les malades qui d'avance, se sentent déjà guéris. Cela se comprend dans la mesure où, la sagesse populaire véhicule l'idée selon laquelle, aux plantes à vertus, correspondent des démons qui guérissent les maladies ou qui les causent. C'est pourquoi, lors des rituels de guérison magique, le guérisseur traditionnel, à travers le système des incantations et des évocations, appelle constamment et couramment le nom de l'esprit ou de la divinité susceptible de causer et de guérir telle ou telle autre maladie. D'ailleurs, en s'adressant à la maladie qu'on veut chasser par des incantations et des évocations, on la traite déjà comme une personne.

³⁴ Placide TEMPELS, *La philosophie bantoue*, p. 115

B- DES RITES ET DE LA DIVINATION

Section 1 : Le rite d'initiation

L'initiation est généralement un synonyme d'apprentissage. En anthropologie et en ethnologie, elle prend un sens particulier pour désigner « *les rites de passage d'une classe d'âge à la suivante, ou d'entrée dans un groupe secret, que subit l'individu dans la plupart des sociétés traditionnelles.* »³⁵ En effet, si les rites de naissance et d'enfance introduisent l'individu dans la famille ou dans le lignage, reconnaissons qu'il ne s'agit là que de simples rites d'introduction ; puisque l'enfant n'a pas encore la capacité d'action. Il est encore mineur. Il n'a pas encore toute la maturité psychologique nécessaire pour entrer dans la vie sociale. C'est pourquoi, dans la société bantoue comme dans toutes les sociétés africaines traditionnelles, les rites d'initiation permettent d'intégrer la classe des adultes, c'est-à-dire celle qui a connu une maturité psychologique à travers des pratiques religieuses et sociales. Ces pratiques constituent alors ce que nous appelons : rites d'initiation.

Dans *La philosophie bantoue*, Tempels nous montre que les rites d'initiation ne s'accomplissent pas n'importe quand et n'importe comment. Il s'agit de rites périodiques qui se soucient avant tout d'efficacité. Par eux, l'initié a accès à des connaissances particulières, relatives à la vie sociale, religieuse, morale et culturelle. L'initiation implique donc un changement de statut de l'individu à l'intérieur du groupe auquel il appartient. On le sait à travers le rôle important qu'il est désormais appelé à jouer dans sa famille, dans son lignage et dans la société.

Précisons avec intérêt que ces rites d'initiation sont généralement pratiqués dans toutes les cultures africaines et constituent un moment très important dans la vie de l'individu, dans sa famille et dans sa société

³⁵ G. DUROZOI – A. ROUSSEL, op. cit., p. 203

d'appartenance. Par eux, l'individu comprend désormais que devenir adulte est une charge, une responsabilité. Ajoutons sans plus tarder qu'il s'agit des rites souvent accompagnés d'épreuves pénibles. Ces épreuves doivent être endurées sans plaintes et sans lamentations, pour montrer qu'on est prêt à se maîtriser et qu'on sera capable de supporter les blessures physiques et morales qu'inflige la vie en société. Autrement dit, elles doivent être stoïquement supportées ; c'est-à-dire sans révolte et sans murmure. Si les jeunes garçons doivent se montrer capables de surmonter les difficultés de l'existence, les jeunes filles quant à elles doivent montrer qu'elles sont prêtes à supporter les douleurs de l'enfantement, les caprices de la coépouse, les souffrances infligées par la polygamie et autres difficultés.

Durant les périodes d'initiation, les garçons sont confiés à des aînés, c'est-à-dire à des hommes sages et respectés, tandis que les jeunes filles sont confiées à des femmes âgées et expérimentées. Ces hommes et femmes aînés et expérimentés transmettent aux jeunes générations, non seulement les valeurs traditionnelles et culturelles, mais aussi les stratégies à adopter pour acquérir ou accroître la force vitale. Dans le même ordre d'idées, les maximes, les proverbes et les devinettes qui, autrefois étaient incompris par les jeunes gens, leur sont désormais expliqués dans le but de les aider à résoudre des problèmes éthiques et religieux, conformément aux exigences sociales. C'est pourquoi, en de pareilles circonstances, ils sont généralement retirés de leur maison, de leur famille et de la société pour la forêt où ils reçoivent de secrètes instructions relatives à leur maturité psychologique. Ce n'est qu'après cela qu'ils peuvent être investis du pouvoir de décision et d'action. Si ces rites ne sont pas accomplis, l'individu demeure un enfant ; mieux, il n'est pas encore un homme ou une femme à part entière, malgré sa maturité physique.

Concernant le rite d'accession au pouvoir, il faut noter qu'il y a une légère différence. Car, dans l'accession au pouvoir du chef de lignage ou du village, la

crue réalité des rapports de force est signifiée. Ici, le futur chef est d'abord victime d'une mort symbolique hors du village et de sa famille. Par cette mort, il vit dans le monde des esprits. Mais après sa « *résurrection* », il rejoint la société et sa famille, investi d'un nouveau rôle et d'une nouvelle personnalité. Cela se traduit par l'abandon de son ancien nom et par l'acquisition de nom nouveau. Tempels n'a pas manqué de le souligner en ces termes : « *Le "mfumu" (chef) reçoit à l'occasion de son investiture, qui est une exaltation de son être ou de sa force, un nom de chef, et son ancien nom ne doit plus être prononcé, sous peine de léser ou de profaner sa force vitale.* »³⁶ Si donc le chef est dit avoir passé par la mort, c'est aussi parce que ce pouvoir lui vient des ancêtres qui occupent une place centrale et privilégiée dans l'existence quotidienne des Bantous. En passant par la mort, le chef est alors investi d'un pouvoir qui sauve le peuple dont il a la charge. Puisque ce pouvoir vient des ancêtres, il est au-dessus de celui qui l'exerce.

Section 2 : Le rite de circoncision

En fait, la circoncision fait partie intégrante de l'initiation. Dans un éclairage plus ou moins direct, nous l'avons abordé dans les rites d'initiation. Néanmoins, apportons plus de précisions au dossier touchant à ce problème. En bon Africain, nous savons que le rite d'initiation n'est souvent pas égal au rite de circoncision. En effet, des aînés aux ancêtres, en passant par les patriarches et les défunts, on sait parfaitement que l'entrée dans la vie sociale et plus précisément dans la vie conjugale n'est pas un jeu d'enfant. C'est pourquoi la circoncision a été conçue comme un rite pour conduire l'individu dans la vie conjugale. Par ce rite, l'individu sort de l'ombre de l'enfance pour parvenir à la lumière de la maturité.

³⁶ Placide TEMPELS, *La philosophie bantoue*, p. 70

Dans *La philosophie bantoue*, Placide Tempels n'a pas manqué d'évoquer le rite de circoncision et la puissance de procréation. Dans ce rite, les jeunes garçons en âge de procréation sont généralement retirés loin du village, au milieu de la forêt. Là, ils reçoivent une éducation relative à la vie sociale et surtout en rapport avec la vie conjugale. Dans ce sens, ils sont soumis à de nombreuses épreuves avant que la circoncision ne clôtüre le cycle initiatique. Ce rite permet le passage à la maturité chez le jeune garçon et l'acquisition d'une nouvelle vie ; c'est-à-dire celle d'un homme mûr, capable de se marier pour procréer. Jusqu'au risque de leur vie, les candidats à la circoncision sont confrontés à plusieurs épreuves qu'ils doivent endurer avec courage et persévérance. Il s'agit d'épreuves qui visent à faire d'eux, des hommes ou des membres à part entière de la société. Dans les cultures africaines, cette intervention chirurgicale qui consiste dans l'ablation du prépuce n'a jamais disparu et n'a jamais été remplacée par aucune autre pratique.

De plus, même si son organisation varie d'une culture à une autre et d'une ethnie à une autre, l'ablation du prépuce reste la chose la plus importante et l'objectif visé par cette pratique reste le même. Cela veut dire qu'en fait, l'intervention chirurgicale, les festivités, et l'objectif visé occupent une place importante dans le rite de circoncision. Mais l'essentiel est que cette initiation puisse transmettre aux candidats tout le savoir-faire nécessaire pour vivre en société, pour se marier et pour procréer. Car, étant désormais géniteurs, les circoncis peuvent être pères de familles ; c'est-à-dire qu'ils peuvent désormais transmettre la vie. En d'autres termes, ils sont, durant toute leur vie, considérés comme des relais de l'ensemble du monde humain en général et de la race noire en particulier. D'ailleurs, le fait que l'initié soit marqué dans sa propre chair et de manière définitive par l'ablation du prépuce traduit toute cette réalité.

Etre circoncis, c'est donc être marqué du sceau de la maturité. C'est être capable de s'intégrer à son groupe humain. Dans les cultures africaines, le

circoncis est un homme au sens plénier du terme. C'est ce que révèle Tempels par cette affirmation : *« En certaines contrées, le circoncis reçoit, - nous rapporte-t-on, - un nom nouveau ; cela paraît logique si la circoncision a ce caractère profond qui en fait, outre l'opération chirurgicale, un acte rituel (acte magique) pour le renforcement de l'être. En effet l'accomplissement de ce rite se trouve, suivant la conception bantoue, en rapport étroit avec la puissance de procréation, et constituant de puissance vitale. »*³⁷

Contrairement au circoncis, l'incirconcis, quel que soit son âge, ploie encore sous une foule d'interdits. En effet, n'étant encore qu'un enfant, il ne peut ni siéger dans les assemblées solennelles de la société, ni prendre la parole en public pour exprimer sa pensée en vue des prises de décision. Il ne peut non plus assumer aucune charge essentiellement vitale au sein de la société. Officiellement, l'incirconcis n'a ni le droit d'avoir des relations intimes avec une femme, ni le droit de procréer. N'étant pas encore marié, il doit vivre sous l'autorité de quelqu'un d'autre. Dans ce sens, il a encore le statut d'un serviteur.

Section 3 : Le rite de possession

Contrairement aux pratiques relatives aux religions révélées où l'on se préserve systématiquement des esprits, tel n'est pas le cas dans les religions africaines traditionnelles où l'on préfère profiter de leur énergie vitale et de leurs capacités. Autrement dit, si dans les religions révélées comme l'Islam et le Christianisme, on exorcise, c'est-à-dire qu'on expulse de l'âme de l'individu, le mauvais esprit qui l'habite et qui le tourmente, dans les religions traditionnelles par contre, l'individu est possédé par l'esprit ; un esprit qui en réalité, n'est pas mauvais, mais qui peut aider à acquérir la force vitale et la sagesse nécessaire.

³⁷ Ibidem, p. 70

Cependant, traiter directement avec les esprits est difficilement envisageable. C'est pourquoi ils pénètrent l'âme de leurs adeptes pour les faire penser, parler et agir. Ici, il faut préciser que l'activité du sujet est plus cérébrale que manuelle. Tempels nous le dit clairement dans *La philosophie bantoue* où il est souvent question de possession par les esprits, selon la tradition bantoue. Quiconque accorde dans son âme, une place à ces esprits, peut espérer capter à sa convenance leur énergie vitale. Précisons qu'en règle générale, nul ne prend non plus l'initiative de se faire posséder par un esprit que ce soit. Ce sont plutôt les esprits eux-mêmes qui se portent sur une personne de leur choix pour se faire prendre en charge. Il s'agit souvent d'esprits qui ont leurs caractères et leurs humeurs. S'ils possèdent quelqu'un et qu'ils le tourmentent, c'est parce qu'ils l'aiment, qu'ils veulent habiter en lui et le prendre comme leur propriété. Dans certains cas, les esprits peuvent posséder et tourmenter leurs adeptes parce qu'ils leur ont désobéi. Dans ces conditions, ils exigent qu'une réparation soit nécessairement faite pour le bonheur de l'individu.

Rappelons que le rite de possession se caractérise le plus souvent par la transe qui s'observe chez le possédé et par l'attribution du nom. Ici, l'esprit pénètre l'âme de l'individu. Il peut être un esprit de l'eau, du feu, de la terre, de l'air, de la forêt ou encore l'esprit d'un ancêtre. Ajoutons que les comportements du possédé reflètent le plus souvent ceux de l'esprit qui le possède. C'est donc à un véritable théâtre religieux que l'on assiste dans les rites de possession. Car, il arrive que l'individu se dénude et au rythme des tambours, entre en transe, se contorsionne, la bouche pleine d'écumes, les yeux révulsés. A un moment donné, il peut s'arrêter pour se rhabiller comme si rien n'avait eu lieu. Mentionnons que le corps apparaît comme l'élément de la manifestation du phénomène de la transe, lors des rites de possession. Car tous les comportements de l'individu qui entre en transe montrent bien qu'il s'agit d'une expression du corps. Toutefois, ajoutons que ce corps est lui-même guidé par l'esprit qui habite

l'âme du possédé. Les pas de danse esquissés de façon extravagante illustrent une telle réalité. L'individu peut brusquement tomber à terre, comme s'il est en proie à une crise d'épilepsie.

Dans la transe, le possédé offre le spectacle du déchaînement d'un corps qu'il ne contrôle plus. Cette crise débute le plus souvent par une crispation angoissée ou par un état de somnolence. Le possédé peut aller jusqu'aux halètements, à la transpiration, aux tremblements, aux gémissements et à des pleurs. Nous pouvons nous référer à la phrase suivante pour justifier ces explications : *« L'œil, la parole, le geste, les actes symboliques, la transe, l'inspiration, la possession sont autant de critères, desquels les Bantous concluent à l'existence de forces vitales déterminées, d'influences vitales efficaces en des circonstances définies. »*³⁸ Rappelons que dans le rite de possession, l'individu reçoit un nom. Il s'agit de nom attribué en rapport étroit avec l'esprit qui le possède. A partir de cet instant, son nom de naissance ne doit plus être prononcé. Il reçoit aussi les commandements à respecter pour rester fidèle à cet esprit. Ces commandements sont le plus souvent constitués de permis et d'interdits. Le non-respect des interdits est souvent à l'origine de conséquences fâcheuses.

Section 4 : Le rite de réparation

Le rite de réparation est la conséquence immédiate du système de répression institué par les ancêtres ; un système qui a une fonction punitive. En effet, dès qu'il y a perturbation dans la société bantoue, le chef, le roi ou les aînés consultent le devin pour identifier le coupable (s'il n'était pas identifié) pour lui infliger des sanctions. Pour subir ces sanctions, l'individu doit nécessairement accomplir un rite. Il s'agit du rite de réparation. Précisons qu'il

³⁸ Ibidem, p. 76

existe des actes qui peuvent porter atteinte à l'ordre social et qui par conséquent, conduisent à l'accomplissement du rite de réparation. Ainsi, la diminution et la suppression de l'énergie vitale à travers la maladie, le malheur, l'adversité, et finalement la mort atteignent souvent quelqu'un, parce qu'il a peut-être manqué de respect à l'égard des ancêtres qui occupent une place importante dans la conscience collective bantoue. Car, ils sont considérés comme des archipatriarches dont la sacralité ne doit souffrir d'aucune violation. Violer la loi ancestrale, c'est donc s'exposer à la maladie, à la souffrance, au malheur et si possible, à la mort.

Par ailleurs, l'individu peut accomplir le rite de réparation pour avoir manqué de respect à l'égard des parents ou des aînés. C'est pourquoi Tempels nous informe en ces termes : « *Si des fautes ont été commises envers eux, elles ne se réparent que par la componction et les offrandes propitiatoires, par une reconnaissance formelle du rang vital supérieur de ses ascendants, par une purification ontologique de soi-même.* »³⁹ Cela se comprend dans la mesure où les parents et les aînés sont considérés comme des personnes irréprochables. Se révolter contre eux, c'est se révolter indirectement contre les ancêtres. Autrement dit, les parents et les aînés ont toujours le droit sur les plus jeunes, en ce sens qu'ils détiennent un pouvoir qui vient, non pas d'eux-mêmes, mais des ancêtres.

Dans certaines circonstances, la réparation peut revêtir un aspect collectif, afin de rétablir l'ordre social. Cela veut dire qu'elle peut se faire lorsque la société constate des cas d'épidémies, de calamités naturelles (sécheresse prolongée, inondation, pauvreté des sols etc.) et autres difficultés. Dès lors, la société comprend qu'elle a troublé l'ordre ontologique ou qu'elle a commis un attentat contre la hiérarchie vitale. Dans ces conditions, Tempels nous informe encore au sujet de la conduite à tenir : « *La réparation de pareille faute ne peut*

³⁹ Ibidem, p. 101

donc se faire en tant que restauration du dommage causé, en tant que réparation de la réduction apportée à la force vitale, mais bien par une reconnaissance de l'ordre hiérarchique. Cette reconnaissance se fait par des offrandes propitiatoires, par une purification ontologique, par ce qui a été nommé une purification "magique" ou "rituelle" du village et de ses habitants. Les baluba parlent en cette matière de koyija kibundi, laver le village. »⁴⁰

Par ailleurs, Tempels souligne que le rite de réparation peut se faire dans le cas d'une faute commise par les vivants de même statut juridique. Car, en tant que membre d'une même société, un individu peut consciemment ou inconsciemment offenser son voisin ou son prochain. L'auteur de *La philosophie bantoue* n'a pas manqué de nous situer en de pareilles circonstances : « Parmi les vivants égaux en droit il peut y avoir des atteintes ontologiques, des influences réductrices de vie, des dommages juridiques qui peuvent être réparés. »⁴¹

Rappelons au passage qu'il s'agit le plus souvent d'une réparation qui doit s'effectuer sous l'œil vigilant du chef qui seul dispose de moyens pour amener le fautif à la restauration de l'ordre. Cela se comprend, puisqu'il est celui qui détient le pouvoir ancestral ; un pouvoir qui en aucun cas, ne doit jamais être critiqué, mais qui doit plutôt être craint et respecté par toute la société. En tant que chef traditionnel, il a le devoir de faire régner l'ordre et la justice au sein de la société. Or, un tel devoir ne peut s'accomplir si le chef est incapable d'exiger des réparations de la part des fautifs ou d'accomplir ensemble avec les membres de la société, des rites de réparation. Il s'agit là des faits relatifs à la loi morale ; une loi qui n'a de sens que par rapport à la religion traditionnelle. Cette situation amène chaque individu à rester fidèle à la loi ancestrale pour éviter une aliénation mentale, une mystérieuse disparition de vitalité, et une série de malchances ou autres inconvénients. Dans tous les cas, la réparation permet dans

⁴⁰ Ibidem, p. 99

⁴¹ Ibidem, p. 106

les sociétés africaines traditionnelles de rétablir l'ordre sous peine d'attirer le malheur. Tempels nous le dit clairement en ces termes : « *La réparation consiste toujours chez les Bantous à éloigner le mal et la cause du mal de la communauté.* »⁴²

Section 5 : La divination

La collaboration du devin est indispensable, puisque sa présence rassure chaque individu, chaque famille et toute la société. Il représente le relais entre les hommes et les êtres du monde visible et invisible. C'est pourquoi, dans la société bantoue comme dans toutes les sociétés africaines, la divination n'occupe pas moins une place primordiale. On croit donc qu'en matière de divination, tout est bon, puisqu'elle permet de connaître ce qui ne peut être connu ; de comprendre ce qui ne peut être compris. Chaque famille, chaque collectivité et même chaque village a son propre devin et sa place divinatoire où sont en permanence installés les instruments de divination. Les devins se connaissent et se fréquentent. A certaines occasions, ils entretiennent entre eux des relations professionnelles. Cela se comprend dans la mesure où ils sont au service de la société qui a besoin de leur aide pour saisir et comprendre telle ou telle autre situation. Malgré leur rôle, les devins ne sont pas moins assujettis aux lois des ancêtres que les autres membres de la société. Ils sont aussi appelés à respecter la tradition dans le but d'accroître ou de renforcer leur énergie vitale.

Généralement, les devins jouent le rôle d'interprète et de révélateur. En tant qu'interprètes, ils jugent et apprécient la conjonction des signes et des significations dans un thème divinatoire donné. En tant que révélateurs, ils communiquent directement les réponses de l'au-delà sans pratiquement modifier le contenu du message. Il faut préciser que la révélation a aussi lieu lors des rites

⁴² Ibidem, p. 107

de possession où les individus possédés reçoivent des messages à transmettre de la part des génies, des ancêtres et des esprits. Il s'agit là de messages relatifs à la vie communautaire ou sociale. Dans ce cas, ils sont considérés comme des médiateurs par excellence, des éveilleurs de conscience, parce qu'ils sont supposés être en contact direct avec les esprits, les génies ou les ancêtres.

En outre, mentionnons qu'en marge des problèmes individuels, le recours à la divination dépend de la stabilité du groupe social. Dans les sociétés parfaitement stables et équilibrées, la divination obéit à une périodicité régulière. Dans ces cas, on ne consulte le devin que pendant les périodes importantes de l'existence : pendant la vie prénatale, à la naissance, lors des différents rites d'initiation, d'investiture ou de funérailles. Par contre, dans les sociétés instables et déséquilibrées, on recourt à la divination pour remédier aux catastrophes naturelles telles que la maladie, les épidémies, la sécheresse, l'inondation, la stérilité des terres ou la pénurie alimentaire.

Dans ce sens, la divination permet, non seulement de connaître le passé et de prévoir l'avenir, mais surtout d'assurer la paix, l'harmonie ou la sécurité sociale. Cela veut dire que la protection de la société contre les fléaux de la nature est l'œuvre des devins qui, à travers leur pouvoir et leur rôle, indiquent les rituels à accomplir pour échapper aux mauvais sorts. Ils sont dotés d'un pouvoir occulte qui leur permet d'être en rapport permanent avec les esprits, les ancêtres et les génies. C'est pourquoi ils occupent une place importante dans l'univers religieux des sociétés africaines traditionnelles. Médiateurs et prévoyants, ils constituent une couche sociale responsable des cérémonies rituelles organisées dans chacune des circonstances de l'existence humaine. Car, de la divination, résulte la connaissance de l'avenir. Or, connaître l'avenir, c'est savoir ce qu'il faut faire et ce qu'il faut éviter pour une vie heureuse, c'est-à-dire, débarrassée de toute douleur ou de toute souffrance. C'est bien là la fonction

essentielle du devin, en ce sens que c'est surtout par rapport à l'avenir qu'il est interrogé.

Restons dans cette logique pour montrer avec Tempels que dans la société bantoue par exemple, la divination peut avoir lieu pendant la période prénatale. Une telle pratique permet aux parents d'identifier le signe sous lequel naîtra tel ou tel autre enfant, même si parfois, la femme peut connaître l'individualité de l'enfant qu'elle porte par la révélation de ses songes. Voilà ce que nous dit l'auteur de *La philosophie bantoue* quand il déclare : « *Si des difficultés obstétriques sont à craindre, on ira trouver le devin, pour savoir ce qui cloche. Lui pourra expliquer quelquefois que c'est parce qu'un ancêtre dispute à un esprit l'avantage de renaître en cet enfant.* »⁴³

Dans cet ordre d'idées, il faut noter que la divination revêt une importance capitale dans la vie de chaque individu. Car, en toutes circonstances, on cherche à recourir au devin pour se protéger des intentions menaçantes. Les sommes considérables dépensées chez les devins pour avoir satisfaction justifient une telle réalité. Cela s'explique par le souci des individus, des pères et mères de famille, de cadres supérieurs et autres qui, à longueur de vie, cherchent à savoir qui a agi, qui a nui et ce qu'il convient de faire pour échapper au mauvais sort. Cette pensée de Tempels justifie cette explication : « *Dans des cas pareils, il est sage de recourir au devin. Comme il n'est pas donné à tout le monde de pouvoir tirer les cartes ou de lire dans la main, n'est pas devin qui veut. L'exercice de cet art suppose des connaissances spéciales ou, plus précisément, la force de la connaissance.* »⁴⁴

⁴³ Ibidem, p. 75

⁴⁴ Ibidem, p. 57

CHAPITRE V : DE L'ORGANISATION POLITIQUE

La logique véhiculée par les pratiques religieuses bantoues influence la vie politique. Cela se constate dans l'acquisition et l'exercice du pouvoir. Car, dans ses œuvres, Tempels révèle que le pouvoir s'exerce selon les règles léguées par les ancêtres et que le chef doit être choisi et initié. Aussi, a-t-il des devoirs à l'égard des ancêtres dont il n'est rien d'autre qu'un représentant.

Section 1 : L'homme au centre de la création

Dans les sociétés africaines, les rapports que l'homme entretient avec les autres êtres de la nature ne l'empêchent pas de donner un sens à chacun d'eux et à lui-même. Ainsi, Tempels nous montre qu'en dehors du fait que le Bantou sache qu'il est un être comme les autres, il sait aussi qu'il est un être vivant et que parmi ces vivants, il est un homme ; donc un être au-dessus des matières inertes et vivantes. Il se distingue alors des autres êtres, parce qu'il n'est ni un objet, ni un animal. De ce point de vue, tout sur terre est ordonné à l'homme comme à son centre et à son sommet. Cela veut dire qu'étant au centre de la création, l'homme reste et demeure celui qui gère le monde visible avec tout ce qu'il contient.

A l'instar de tout homme, l'Africain reconnaît lui aussi que l'homme est créé à l'image de Dieu et qu'il tient une place unique dans la création. De toutes les créatures du monde visible, l'homme est le seul capable de connaître son créateur et de dominer toutes les autres créatures. Il est capable de se connaître, d'agir librement, d'entrer en contact avec d'autres hommes et avec les êtres naturels. C'est donc en tant qu'un être qui sait et qui reconnaît sa place parmi les autres êtres de la nature qu'il se sert de ces derniers pour acquérir la force vitale. De tous les êtres vivants et inertes, l'homme apparaît pour l'Africain comme le plus grand. C'est pour lui qu'existent le ciel et la terre, les animaux, les végétaux, les eaux, les montagnes et collines et tout ce qui existe pour l'aider à

renforcer sa force vitale, durant sa vie terrestre. Voilà ce que nous apprend Tempels par l'affirmation suivante : « *L'homme est la force suprême, la plus puissante parmi les autres être créés. Il domine les animaux, les plantes et les minéraux. Ces êtres inférieurs n'existent, par la prédestination divine, que pour l'assistance de l'être créé supérieur, l'homme.* »⁴⁵

A partir de cette affirmation, nous comprenons que les autres êtres de la nature représentent des êtres inférieurs par rapport à l'homme qui par conséquent, est considéré comme l'être supérieur. Si donc l'homme est identifié par le Bantou comme la force supérieure ou l'être supérieur aux autres êtres créés, c'est qu'il a la capacité d'organiser le monde visible, grâce au soutien du Dieu créateur et des ancêtres. L'homme est qualifié de force supérieure parce qu'il reconnaît en lui-même cette force qu'il est obligé d'assumer en fonction du sens qu'il donne à toute la création et à toutes situations. Cela s'explique par le fait qu'il a le pouvoir et le sentiment d'être conscient de lui-même, de ses actes et du monde visible dans lequel il vit. C'est donc ce pouvoir et ce sentiment qui l'élèvent au-dessus des autres êtres inertes et vivants. Si donc il est vrai que pour l'Africain, tous les êtres de la nature possèdent une âme, cela ne veut pas dire qu'ils sont au-dessus de l'homme. Ils sont plutôt inférieurs à lui et sont créés pour le servir selon le dessein de Dieu, en vue de l'acquisition de la force vitale. De ces points de vue, l'homme apparaît donc pour l'Africain comme la valeur par excellence, la valeur suprême. Il n'a donc pas de prix et par conséquent, ne peut en aucun cas être échangé contre quoi que ce soit. Cela veut dire qu'en fait, la personne humaine possède une dignité qui force au respect tous les hommes et tous les êtres de la nature.

⁴⁵ Ibidem, p. 66

Section 2 : De l'acquisition du pouvoir et de son exercice

Le verbe « *pouvoir* » est synonyme d'avoir la possibilité, le droit ou la permission, tandis que le substantif a un sens plus fort ; puisqu'il désigne à peu près la puissance, c'est-à-dire la capacité d'agir ou d'exercer une autorité. De ce point de vue, la notion de pouvoir désigne la faculté d'agir propre à l'être humain. Détenir un pouvoir, c'est être capable d'agir sur les hommes et les choses. C'est l'aptitude à entreprendre des actions efficaces, selon sa propre volonté. Le pouvoir confère ainsi à celui qui le détient, une maîtrise qui s'exerce aussi bien sur l'environnement que sur autrui. En ce sens, il exprime d'abord la capacité d'action et d'affirmation d'un individu ou d'un groupe.

Selon la conception bantoue, le pouvoir est non seulement synonyme de puissance, mais aussi d'éloquence, de réputation, de savoir-être, de savoir-faire et de savoir-vivre. Par lui, les décisions sont prises et appliquées au sein du groupe social. Dans la société bantoue, Tempels précise que le pouvoir s'exerce directement à travers les règles léguées par les ancêtres ; mais aussi indirectement par un représentant choisi et initié. L'exercice du pouvoir par ce dernier tient grand compte de la logique ancestrale, contrairement à la conception de Raoul Allier dans *Le non-civilisé et nous*. Dans cet ouvrage, Allier pense que le Noir raisonne moins que le Blanc. Autrement dit, il pense que le raisonnement du Noir vaut la moitié de celui du Blanc. Car, pendant que le dernier fait preuve d'un raisonnement critique épousant la nature des choses, le premier abandonne tout raisonnement pour poursuivre sa pensée magique. Pour lui, s'il est vrai que les Noirs font preuve de raison et d'intelligence dans le tressage de leurs filets, dans la confection de leurs pièges et plus généralement dans leurs ruses de chasse ; qu'ils savent quels outils utiliser pour faire des instruments efficaces, qu'ils observent une logique sans faille pour combiner leurs embuscades, ils abandonnent cependant, tout à coup, tout raisonnement

logique pour faire dépendre leurs succès du secours de l'esprit de la chasse ou du « *bwanga* » des chasseurs.

Pour Placide Tempels, la conception de Raoul Allier sur la raison du Noir, c'est-à-dire sur sa faculté de juger et de distinguer le vrai du faux, apparaît erronée. C'est dans cet ordre d'idées qu'il affirme : « *Je pense qu'on est mal fondé pour autant, de dédoubler l'homme, dans le primitif, et de le qualifier d'incompréhensible, illogique ou mystérieux.* »⁴⁶ A travers cette affirmation, nous comprenons que chez le Noir, le pouvoir s'acquiert et s'exerce conformément à la logique ancestrale ; une logique qui n'est reconnue, comprise et expliquée que par les Noirs eux-mêmes. L'individu au pouvoir est une figure éphémère dans la mesure où son exercice du pouvoir ne vient pas de lui-même et n'est pas non plus lié à sa personne. Celui qui exerce le pouvoir ne fait que poursuivre l'œuvre des ancêtres, suivant la logique traditionnelle. C'est pourquoi l'institution du chef de lignage ou de collectivité découle toujours de la logique ancestrale.

Dans cet ordre d'idées, le détenteur du pouvoir doit l'exercer à travers certains principes conformes à la tradition. Il doit savoir parler pour éviter de dire n'importe quoi et de faire agir n'importe comment ceux dont il a la charge ; puisque son pouvoir est traditionnel et prend appui sur un ensemble de coutumes sanctifiées par l'habitude. L'exercice du pouvoir par un chef est une obligation, dans la mesure où il donne au groupe social sa cohésion et lui permet de se reconnaître par rapport aux autres groupes. La parole est l'un des critères qui permettent l'acceptation et la reconnaissance du pouvoir du chef par les sujets qui auront à le subir. Ensuite, le pouvoir du chef doit lui permettre de savoir. Il s'agit d'un savoir qui englobe le savoir-être, le savoir-faire et le savoir-vivre. S'agissant du savoir-être, il faut noter que le chef doit être capable de prendre conscience de ce qu'il est dans la société par rapport aux autres individus, à

⁴⁶ Ibidem, p. 60

partir du nom nouveau qui lui est désormais attribué. Tout en sachant qu'il est un homme, il sait qu'il n'est pas un homme comme les autres. Par rapport au savoir-faire, il faut dire que le chef doit prendre conscience du rôle qui lui est confié par la société. Pour y parvenir le devin doit l'orienter et l'aider dans les actes à accomplir pour rester en contact et en accord avec les ancêtres.

Dans ce sens, l'accomplissement des prescriptions de l'oracle permet au chef de se faire une bonne conscience par rapport au pouvoir qu'il exerce. Le chef a donc la capacité de faire des diagnostics et des enquêtes sur la mort des individus ; de programmer des rites et des cérémonies par rapport aux aléas de la vie individuelle et collective ; de programmer des enseignements plus ou moins institués à partir des devinettes, des contes, des mythes, des proverbes pour cerner les limites de l'énonçable et du possible. Quant au savoir-vivre, le chef, à travers sa vie, doit être un modèle à suivre. Il a des obligations morales ; obligations qui consistent à se soumettre à des lois qui ne dépendent ni de lui-même, ni de la société, mais des ancêtres. Ajoutons au passage que le savoir-vivre consiste aussi pour le détenteur du pouvoir à éviter de se faire piéger par son entourage. Car, au sein de la même communauté, il existe des tensions, des conflits, des dissensions, des rivalités, des haines et des querelles entre individus, ou entre proches parents.

Section 3 : Du devoir du chef et des autres individus

Par définition, le devoir exprime l'idée d'une dette. C'est le caractère de ce qui doit être. Autrement dit, c'est l'obligation morale qui prend la forme d'un commandement ou d'un impératif auquel on obéit. Dans le devoir, chacun a conscience de ce qu'il doit faire, par opposition à ce qui est simplement opportun ou contingent. Dès lors, il faut assimiler le devoir à une contrainte, c'est-à-dire, à une obligation morale à laquelle chacun doit se soumettre en tant qu'homme et en tant que membre d'une société donnée. Cela se comprend dans

la mesure où chaque homme est doté d'une âme au sein de laquelle règne une conscience à partir de laquelle il sait ce qu'il doit faire et ce qu'il ne doit pas faire conformément aux exigences sociales. D'ailleurs, comme nous l'apprend Rousseau : « *Il est donc au fond des âmes un principe inné de justice et de vertu, sur lequel, malgré nos propres maximes, nous jugeons nos actions et celles d'autrui comme bonnes ou mauvaises, et c'est à ce principe que je donne le nom de conscience.* »⁴⁷ Cette formule a deux implications. Elle signifie que le devoir est transcendant à la nature sensible et particulière de l'homme et qu'il est par conséquent universel. L'essentiel est donc d'être un homme pour avoir la notion du devoir.

Placide Tempels s'inscrit sûrement dans cette logique quand il aborde dans *La philosophie bantoue*, la question de l'accomplissement du devoir par le chef et les autres individus. D'une part, le devoir a son origine dans la forme primitive du contrat entre les individus et le chef. D'autre part, il relève du contrat entre le chef et les ancêtres. Dans cette société en particulier et dans les sociétés africaines traditionnelles en général, l'individu sait qu'il a une dette à rembourser conformément à la logique ancestrale. A l'instar du chef, de l'aîné ou du roi qui ont des devoirs à l'endroit des ancêtres, les individus ont, à leur tour, des devoirs à l'endroit de leur chef, de leur aîné ou de leur roi. Cela veut dire qu'il y a un réseau de relations interpersonnelles qui s'établit entre les individus qui dépendent des chefs, des aînés et des rois. Le plus grand devoir de l'individu, c'est l'obéissance aux lois ou aux règlements de la tradition. Or, ces lois constituées de permis et d'interdits sont élaborées par les ancêtres et sont ensuite confiées aux générations vivantes. Déjà, dans notre mémoire de Diplôme d'Etudes Approfondies, nous avons montré le rapport entre le devoir et le bonheur dans les sociétés africaines traditionnelles : « *Le bonheur et le malheur ont leur sens. Le bonheur s'explique non seulement par l'obéissance au*

⁴⁷ Jean-Jacques ROUSSEAU, *Emile ou de l'éducation*, Livre IV, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p. 37

*devoir à l'égard des morts et des vivants, mais aussi par le respect des lois naturelles. Quant au malheur, il se justifie par le manquement au devoir vis-à-vis des morts et des vivants du lignage et par le non respect des lois naturelles.»*⁴⁸ Quiconque n'obéit pas au chef, à l'aîné ou au roi viole la loi ancestrale. Il s'agit d'une loi qui oblige tous les sujets à accomplir leurs devoirs. Que l'on soit homme ou femme, jeune ou enfant, on est tenu de la respecter à la lettre. C'est une loi qui n'est ni écrite, ni publiée. C'est une loi de la nature où l'on n'a jamais considéré que les hommes sont égaux.

C'est d'ailleurs pourquoi Placide Tempels nous fait comprendre que dans la société traditionnelle bantoue, en particulier et dans les sociétés africaines traditionnelles en général, « *la force aînée domine toujours la force puînée, elle continue à exercer son influence vitale sur elle.* »⁴⁹ De la vie familiale à la vie en société, chaque homme vit aux dépens de ses aînés. Par exemple, bien que l'enfant soit adulte et qu'il soit capable de se marier et de se prendre en charge, il obéit toujours aux ordres de ses parents. De la naissance à la vieillesse, en passant par l'âge adulte, l'individu comprend que l'organisation de la société ne dépend pas de lui. La vie en société suppose toujours le respect des règles qui s'imposent à lui ; règles élaborées par les ancêtres et qui jamais, ne doivent subir aucune modification. Puisque ces règles émanent des ancêtres pour être ensuite confiées aux chefs, aux aînés et aux rois, elles sont tenues pour des paroles d'Évangile. C'est pourquoi la communauté veille rigoureusement à ce qu'elles soient respectées et non violées. Que celui qui n'obéit pas aux ordres du chef, de l'aîné ou du roi voit sa force vitale paralysée, diminuée ou arrêtée, cela n'étonne personne.

A l'égard des ancêtres et des défunts, les chefs, les aînés et les rois ont aussi des devoirs. D'abord, ils veillent à ce que la loi ancestrale soit respectée

⁴⁸ David Pierre AVOCES, *L'Idéo-logique et ses effets : Marc Augé et les sociétés africaines traditionnelles*, Mémoire de Diplôme d'Etudes Approfondies (D.E.A), Université d'Abomey-Calavi (Bénin), 2009, p.24

⁴⁹ Placide TEMPELS, *La philosophie bantoue*, p. 41

par leurs sujets pour le bonheur de tous. Car la violation de cette loi peut être à l'origine d'un malheur individuel ou collectif : diminution de la force vitale, stérilité chez l'homme ou chez la femme, épidémie, stérilité des terres, sécheresse et inondation. Ensuite, les chefs, les aînés et les rois organisent des cérémonies en mémoire des défunts et des ancêtres pour se rappeler de ces derniers et pour bénéficier de leurs bienfaits sur eux et sur toute la communauté. Enfin, ils ont pour mission de rendre régulièrement compte aux défunts et aux ancêtres, par l'intermédiaire des devins.

Section 4 : Du droit et de la justice

En parlant du droit, nous nous référons volontiers à cette formule de Kant : « *Dans un bois aussi courbe que celui dont est fait l'homme, on ne peut rien tailler de tout à fait droit.* »⁵⁰ Par cette formule, Kant nous dit clairement ce qu'est le droit. Ici, il avertit d'avance que dans toute société, le droit est un effort pour redresser l'homme dans le bon sens, au moyen des règles ou des lois qui s'appliquent à tous, afin qu'il devienne juste. De ce point de vue, la règle trace le droit dont le respect favorise la justice. Ainsi, le droit peut se définir comme ce qui est légitime, ce qui devrait être, par opposition à ce qui est effectivement. En d'autres termes, il est ce qui est conforme à une règle précise ou ce qui est permis. Il désigne quelque chose que le sujet peut réclamer ou exiger. Il est encore ce qui est autorisé par des lois plus ou moins explicites. Cela veut dire que celui qui ne se conforme pas au droit a tort ; qu'il a quitté le droit chemin pour emprunter le sentier tordu. Dans ce sens, on dira que cette personne n'agit pas selon la justice ; mais qu'il est dans l'injustice. Car, la justice désigne le principe moral qui exige le respect de la norme du droit d'autrui. Elle est l'exacte reconnaissance du mérite et des droits de chacun. C'est le caractère de ce qui est conforme au droit.

⁵⁰ Emmanuel KANT, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, Paris, Bordas, 1988, p. 17

Dans *La philosophie bantoue*, Placide Tempels nous montre que le droit est plutôt naturel. Il est constitué des lois qui ne sont ni écrites, ni codifiées. C'est un droit qui résulte de la nature des hommes et de leurs rapports, indépendamment de toute législation. Malgré son caractère naturel, le respect du droit dans la société bantoue est à l'origine de la justice. Il s'agit d'une justice fondée sur les lois de la nature. Celles-ci ont été découvertes par les ancêtres pour organiser leur société. Autrement dit, elles sont découvertes par la raison ancestrale et sont constituées de permis et d'interdits. La justice consiste donc à faire ce qui est permis ; tandis que l'injustice consiste à faire ce qui est interdit. Par ces lois, il est interdit aux hommes de faire ce qui mène à la destruction de leur vie ou à la réduction de leur force vitale.

La justice n'est donc rien d'autre que l'expression de l'ordre social, c'est-à-dire, l'équilibre réalisé grâce à la hiérarchie naturelle propre à la société bantoue. La justice bantoue a donc pour fonction de réaliser l'harmonie dans la société, selon la loi de la primauté du supérieur sur l'inférieur. S'il est vrai que chez les Bantous, le droit ne se fonde pas sur des lois écrites ou codifiées, il permet néanmoins aux individus de jouir naturellement des biens. Car tous les bienfaits et toutes les aides à son prochain valent avant tout comme des appuis. Le bienfait est considéré comme l'une des conditions d'accroissement de la force vitale. Cela veut dire que celui qui accomplit une œuvre juste est naturellement récompensé par les dieux, les ancêtres ou les génies. Voilà ce que nous dit Tempels à travers l'affirmation suivante : « *Toute injustice est en premier lieu un attentat à la vie.* »⁵¹

Par cette affirmation, nous comprenons aisément que chez les Bantous et chez les Noirs en général, tout se passe comme si la loi est inscrite dans la conscience de l'homme. La respecter, c'est être juste. Or, puisque toute justice est naturellement récompensée, toute injustice par conséquent, est naturellement

⁵¹ Placide TEMPELS, *La philosophie bantoue*, p. 95

punie. Quiconque veut connaître une vie heureuse et paisible est naturellement orienté vers de bonnes actions. Toutes les leçons relatives au droit et à la justice se retrouvent dans les contes, les mythes, les dictons, les proverbes et devinettes. Dès lors, le non-respect du droit consiste à violer les lois naturelles instituées par les ancêtres. En cela résident donc le mal et l'injustice envers les ancêtres et les aînés. C'est d'ailleurs ce qui amène l'auteur de *La philosophie bantoue* à avoir un profond respect pour la conception juridique du non-civilisé. Cela veut dire que le Noir a une bonne conscience et qu'il sait ce qu'il doit faire et ce qu'il doit éviter tant pour son bonheur que pour le bonheur d'autrui. Le Noir sait respecter le droit d'autrui. Dans les sociétés africaines, chacun est naturellement capable d'apprécier la justice ou l'injustice qui caractérise une décision ou un acte. Que la hiérarchie vitale ne soit pas respectée, qu'une personne se voie refuser son dû ou qu'il se voie arracher ce qui lui revient par le plus fort, et voilà justement les Noirs indignés.

Section 5 : Du rôle des juges

Il importe de mieux cerner le rôle des juges en rapport avec la justice. C'est l'une des nobles missions de la philosophie depuis son origine pour le bonheur de l'humanité tout entière. Nous le savons bien, seuls les hommes connaissent le sens de la justice, parce qu'ils sont détenteurs de la conscience morale. Dès lors, ils peuvent porter des jugements de valeur sur tout acte. D'ailleurs, dans *La république*, Platon soutient que la justice est fondamentalement une vertu, c'est-à-dire une disposition de l'âme qui fait partie des vertus cardinales. C'est elle qui unit les trois autres vertus à savoir : la sagesse (vertu des gouvernants) ; le courage (vertu des gouvernants et des guerriers) et la tempérance (vertu commune aux gouvernants, aux guerriers et aux peuples). C'est dans cet ordre d'idées que Socrate montre la nécessité d'éduquer les citoyens pour avoir de bons juges ; c'est-à-dire des juges capables

de dire la vérité et rien que la vérité. On se souvient à juste titre de la leçon qu'il donne au peuple athénien en général et aux juges en particulier : « *Mis à part la question de la réputation, citoyens, il ne me paraît pas qu'il soit juste d'adresser au juge des prières, ni davantage d'arracher par ces prières un acquittement qui doit s'obtenir par l'exposé des faits et par la persuasion. Non, ce n'est pas pour cela que siège le juge, pour faire de la justice une faveur, mais pour décider de ce qui est juste. Et le serment qu'il a prêté, c'est celui non pas de favoriser ceux qui lui paraissent devoir l'être, mais de rendre la justice conformément aux lois.* »⁵²

De cette affirmation, nous comprenons que le juge, mieux que quiconque, doit se référer à la loi. C'est à partir d'elle que les membres de la société doivent jouir de leurs droits. Pour accomplir son devoir avec une bonne conscience et accorder le droit à celui qui a raison, le juge ne doit pas juger selon son bon vouloir ou selon ses intérêts. Dans le rôle qui lui est confié par la société, il ne doit pas favoriser certains par intérêt, mais considérer que nul n'est au-dessus de la loi. A partir de ces considérations, une question nous vient à l'esprit : dans la société bantoue, les juges se réfèrent-ils toujours à la loi dans leurs jugements ?

A cette question, Placide Tempels répond en ces termes : « *Suivant la coutume antique, les juges se bornent à dire qui a raison et qui a tort, qui est "blanc" et qui est "noir", qui est "fort" (de son bon droit) et qui est "faible".* »⁵³ Selon Tempels en effet, la notion de justice existe déjà dans les sociétés primitives où le droit était naturel et non positif. Dans ces sociétés, les juges s'inspirent de la loi naturelle pour accorder le droit à celui qui a raison. Il s'agit là d'une œuvre délicate, en ce sens qu'elle fait appel à la logique ancestrale ; une logique qui ne se retrouve dans aucun document, mais qui est oralement léguée par la tradition aux générations vivantes. S'il est vrai que ces juges n'étaient pas omniscients, c'est-à-dire qu'ils ne savaient pas toute la vérité,

⁵² PLATON, *Apologie de Socrate*, Paris, Flammarion, 2005, p. 117

⁵³ Placide TEMPELS, *La philosophie bantoue*, p. 98

comme d'ailleurs n'importe quel juge, la société leur faisait confiance, dans la mesure où ils accomplissaient avec une bonne conscience la tâche qui leur était confiée. A partir du moment où ils avaient pour mission de dire qui a raison et qui a tort et qu'ils le faisaient effectivement et religieusement, ils étaient considérés comme de bons juges, des hommes sur qui la société pouvait compter lors des jugements et des règlements de conflits entre individus.

Dans le même ordre d'idées, Tempels utilise le langage des couleurs dans le cas spécifique de la justice chez les peuples bantous. Ici, celui qui a tort est qualifié de « *noir* » ; tandis que celui qui a raison est qualifié de « *blanc* ». Dans ce sens, le « *noir* » désigne celui qui, selon les juges est mauvais. C'est celui qui est fautif ou qui fait usage de faux et que la société doit reconnaître comme tel, parce qu'il a porté atteinte à la vie d'autrui. S'agissant des plaideurs qui sont déclarés « *blancs* », ils s'enduisent matériellement de kaolin ou de cendre pour signifier qu'ils sont justes, qu'ils sont ontologiquement purs et qu'ils doivent être ainsi reconnus par la société, les défunts et les ancêtres. Et puisqu'ils sont déclarés « *blancs* », ils pensent voir leur force vitale renforcée ou augmentée ; tandis que celui que les juges déclarent « *noir* » doit voir sa force vitale diminuée ou affaiblie. Tempels le souligne bien par l'affirmation suivante : « *Celui qui est dit "blanc" et "fort" est en droit d'exiger la réparation de sa vie et le paiement des indemnités économiques, de la restitution, etc.* »⁵⁴

Cela signifie qu'en fait, les juges exigent la réparation de la part de celui qui a tort pour celui qui a raison. Cette réparation consiste à payer des dommages économiques ou des indemnités matérielles pour restaurer l'homme blessé dans la jouissance de sa vie ou dans la plénitude de sa force vitale. C'est en cela que les rites de réparation ont un sens très profond dans les sociétés africaines traditionnelles. Bien que le droit soit naturel, il permet d'identifier le fautif et de lui faire payer des dommages en vue de la paix et de l'harmonie

⁵⁴ Ibidem, p. 98

sociale. Rappelons au passage que la nature de l'indemnité est souvent donnée par celui qui est lésé et qui est déclaré « *blanc* » ou « *fort* » par les juges. Cela n'est pas le cas dans le droit positif où les juges prononcent la sentence et veillent à son exécution. Dans la société bantoue, c'est la personne lésée qui exige tout ce qu'il lui faut dans le cas spécifique de la réparation. Les juges ne font que confirmer ce qui est dit pour ensuite veiller avec les autorités, à l'exécution des sentences.

Dans la deuxième partie de notre thèse, nous étudierons l'œuvre de Raoul Allier sur « *les peuples non-civilisés* » avant de prendre nettement position au sujet de la conversion religieuse.

DEUXIEME PARTIE :

**DE L'EMOTION A LA CONVERSION RELIGIEUSE :
RAOUL ALLIER**

Dans son ouvrage, *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés*, Raoul Allier fait une approche psycho-anthropologique de la conversion religieuse. Dans une perspective humaniste, il s'efforce de montrer l'unicité de l'espèce humaine à travers la conversion des « *peuples indigènes* » encore appelés « *peuples primitifs* » ou « *peuples non-civilisés* ». Rappelons que les peuples « *non-civilisés* » sont les peuples non occidentaux comme l'a montré Lucien Lévy-Bruhl dans *La mentalité primitive*. Par ailleurs, soulignons que *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés* de Raoul Allier est constituée de deux tomes. Le premier se compose de deux parties respectivement intitulées : ***Les prodromes de la crise*** et ***La crise*** ; tandis que le deuxième s'intitule : ***Les conséquences de la crise***.

Contrairement à la thèse de Placide Tempels selon laquelle la conversion religieuse est une œuvre de la raison, Raoul Allier soutient avec rigueur et exemples à l'appui que chez « *les peuples non-civilisés* », elle relève plutôt de l'émotion. C'est pourquoi, dans les premiers chapitres de l'ouvrage, il s'est d'abord consacré à tout ce qui, dans le psychisme du « *non-civilisé* », s'oppose à l'appel du missionnaire avant de montrer que, même si cet appel est reçu, il existe une inadéquation entre le message évangélique et la conduite du « *non-civilisé* ». Autrement dit, la mise en pratique de la Parole de Dieu ne possède qu'une très faible chance de réalisation chez les peuples indigènes, en raison de leur manque de volonté, ou de leur manque d'effort. Pour l'auteur de *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés*, l'émotion s'exprime dans les conversions individuelles et collectives chez les « *peuples indigènes* ». En d'autres termes, leur conversion relève d'une dimension personnelle et sociale et se traduit par des réactions spécifiques. C'est ce qui fera l'objet de notre étude dans cette deuxième partie de notre thèse dont le thème s'intitule : **La conversion religieuse : crise émotionnelle ou décision rationnelle ?**
Lecture croisée de Placide Tempels et de Raoul Allier.

CHAPITRE VI : INADEQUATION ENTRE L'ACTE ET LA PAROLE DE DIEU

Dans *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés*, Raoul Allier a développé depuis 1925 (avant Tempels), sa thèse sur la conversion religieuse. Cherchant à savoir si celle-ci fait intervenir l'émotion ou la raison, il soutient avec rigueur que chez « *les peuples non-civilisés* », elle se caractérise par l'émotion. Ici, nous parlons de l'inadéquation entre l'acte et la Parole de Dieu pour montrer à partir de la lecture attentive de cet ouvrage, la difficulté qu'éprouve « *le non-civilisé* » à se détacher de son groupe d'appartenance, pour ainsi rompre avec la logique ancestrale, en mettant en pratique la Parole de Dieu.

Section 1 : De l'absence du moi individuel

L'absence du moi individuel est pour Raoul Allier un obstacle à la conversion religieuse. C'est ce qu'il nous montre dans *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés* où il identifie l'absence du moi individuel comme une caractéristique propre au « *primitif* ». Pour lui, le « *primitif* » obéit à la tradition ancestrale à la faveur d'un profond sentiment de groupe, ou d'un instinct de groupe. En d'autres termes, il est lié à son entourage immédiat par des traditions, à travers la vie sociale, religieuse, politique, culturelle et dans chacun des aspects de son existence. L'acceptation automatique du groupe d'appartenance et la soumission instinctive de chaque membre aux lois de la communauté constituent l'axiome fondamental du mode d'existence chez le « *primitif* ». Tout se passe donc comme s'il existe une représentation instinctive de la vie sociale. Mieux, le sentiment de groupe rend difficile la conversion religieuse individuelle, base de toute conversion véritable. Cela veut dire que la notion du moi individuel n'a aucun sens chez les « *peuples non-civilisés* ».

L'individu éprouve de ce point de vue, d'énormes difficultés à se détacher du groupe social pour prendre une décision libre, volontaire et responsable. Autrement dit, chaque membre de la société se sent tellement lié à sa famille, à sa collectivité et à son entourage qu'il lui est très difficile d'accéder à une véritable conversion religieuse. C'est d'ailleurs ce que traduit cette formule : « *La notion du moi, de l'individu, est impossible.* »⁵⁵ Il faut donc comprendre par là qu'il existe chez le « *non-civilisé* », une faiblesse du moi. Or, selon les travaux de Freud, le moi n'est rien d'autre que l'instance de la volonté, de la prise de décision, de la liberté et de la responsabilité.

Dès lors, celui qui aspire à la conversion religieuse a le sentiment d'être différent des autres. Cela se comprend dans la mesure où il a le sentiment de ne plus penser et d'agir comme les autres. Un tel comportement peut entraîner des ennemis souvent difficiles à gérer pour le converti, en ce sens que lui-même, à travers son mode d'existence, commence déjà par s'inquiéter et par se culpabiliser. Dans cet ordre d'idées, le « *non-civilisé* » se fait personnellement l'idée de ne pas se convertir et de mener une vie conforme à la logique ancestrale et à celle de son groupe d'appartenance. Car, on le sait, celui qui se convertit est appelé à faire le contraire de ce qu'il faisait ou de ce que les autres continuent de faire. Il ne peut plus rester fidèle aux ancêtres, aux défunts et au groupe d'appartenance.

Dans ce sens, le converti peut être considéré comme un traître ; puisqu'en adoptant une autre conduite, il condamne indirectement celle de son groupe. Raoul Allier a donc raison quand il dit : « *Le non-conformisme social, au sens le plus large du mot, suppose presque de l'héroïsme.* »⁵⁶ C'est pour illustrer cette pensée que l'auteur de *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés* nous donne l'exemple d'un Zoulou qui éprouve de la honte à se dire chrétien parmi les siens. Ce dernier admet tout ce qu'enseigne le missionnaire.

⁵⁵ Raoul ALLIER, op. cit., p. 122.

⁵⁶ Ibidem, p. 135

Mais quant à devenir chrétien, il ne le pouvait pas, parce que ses frères et amis se moqueraient de lui. Ils le persécuteraient et le priveraient des vaches avec lesquelles il comptait s'acheter une femme. C'est pourquoi il ne voulait pas s'exposer à cette honte.

Raoul Allier nous donne plus de précisions par rapport à ceux qui, d'une manière ou d'une autre pourraient s'obstiner à se convertir. Celui qui sort du groupe d'appartenance pour se convertir est systématiquement rejeté par les siens. Car ce faisant, il tourne dos aux formes religieuses héritées des ancêtres. Pour cela, tout le groupe ou tout le clan se met en colère contre lui et il reçoit des menaces relatives à son comportement. Il peut dès lors être rejeté de la tribu, ne plus avoir part au tombeau familial, à l'héritage de sa famille, ou au pâturage commun. Cela veut dire que celui qui se convertit sera exposé à l'isolement. C'est donc la peur de s'exposer à toutes sortes de risques qui amène l'individu à résister à la conversion religieuse. Celui qui aspire à la conversion craint de violer les interdits et d'être sanctionné pour cette violation.

Une autre conséquence directe de l'absence du moi individuel réside dans la peur de voir le missionnaire et dans le refus de fréquenter les milieux où la Parole de Dieu est proclamée. Eviter les endroits où l'on prêche la Parole de Dieu était la solution pour échapper à la conversion religieuse et éviter par conséquent, les inconvénients qui pourraient en découler. Car, celui qui seul prend la décision de changer par sa conversion est confronté à d'énormes difficultés. Il court le risque d'avoir contre lui, tout son milieu et tout son groupe d'appartenance. Mais quand la conversion est collective, les difficultés que pourrait rencontrer un seul individu peuvent être réduites.

Section 2 : La crainte d'opinion

Chez le « *non-civilisé* », la crainte d'opinion montre qu'il est loin d'être la créature libre. Cela s'explique déjà par l'absence du moi individuel que nous avons développée dans la section précédente. C'est pourquoi, dans le souci de faire une approche psycho-anthropologique de la conversion religieuse chez les « *peuples primitifs* » ou chez « *les peuples non-civilisés* », Raoul Allier nous parle de la crainte d'opinion comme un obstacle à la conversion religieuse. Cette crainte d'opinion est souvent à l'origine de l'émotion qui s'observe chez les individus. Cela se comprend en ce sens que ceux qui aspirent à la conversion religieuse sont souvent l'objet de moqueries et d'injures de la part des autres.

A cela, s'ajoute la peur des individus à l'égard des chefs. Car, selon les « *primitifs* », le chef est considéré comme une autorité à craindre, puisque son pouvoir vient des ancêtres. C'est pourquoi, quand un membre de la société manifeste le désir de se convertir, les chefs recourent à tous les moyens pour l'empêcher ou pour le décourager. Un tel comportement s'explique par le désir du chef de maintenir son autorité sur ses sujets. D'ailleurs, il s'agit souvent de chefs hostiles à l'arrivée et à l'installation des missionnaires, puisqu'ils n'admettent pas qu'un pouvoir nouveau s'installe à côté du leur pour le limiter. Il s'agit là d'un comportement qui limite dans son élan, l'individu qui aspire à la conversion religieuse. Car, chez « *les peuples non-civilisés* », on ne se permet rien sans l'avis du maître ou du chef ; puisqu'il a le droit de vie et de mort sur ses sujets. Cela s'explique dans la mesure où les chefs constatent que ceux qui se convertissent sont moins dans leurs mains que les païens. Quiconque accepte de se convertir perd le soutien du chef et tous les autres avantages. Ces situations sont à l'origine du manque de volonté personnelle chez les « *primitifs* ». Car tout se passe comme si les individus sont des chiens de leur

maître ou des enfants sans intelligence. Alors, la question se pose de savoir comment les sujets recevront le message évangélique que les chefs rejettent.

L'attachement du « *non-civilisé* » à son chef est selon Raoul Allier, quelque chose d'instinctif, tel que celui que les abeilles ont pour leur reine. Les chefs eux-mêmes sont d'ailleurs hostiles à l'idée de la conversion religieuse, puisqu'ils refusent d'introduire une révolution dans leur propre existence. Parmi eux, certains veulent être chrétiens par procuration comme le souligne Raoul Allier. Cette affirmation de l'auteur traduit toute cette réalité : « *Le courage contre l'opinion commune est rare, même chez les civilisés.* »⁵⁷ C'est à partir de ces considérations que des foules empressées accourent pour se faire baptiser, après le baptême des chefs, ignorant totalement la vraie signification dudit sacrement.

De plus, Raoul Allier a montré que le manque de rupture avec le passé est un phénomène récurrent chez la plupart des convertis, en ce sens que ces derniers conservaient beaucoup de leurs coutumes païennes. Pendant que les uns continuaient de consulter leur devin, les autres recouraient au magicien pour résoudre des problèmes relatifs à l'existence. Tout porte donc à croire que le « *non-civilisé* » accède à la conversion religieuse, sans aucune rupture avec les anciennes pratiques. Cela veut dire que chacun a des devoirs de fidélité à l'égard des ancêtres. Autrement dit, le « *non-civilisé* » veut rester un homme de sa race et non devenir un Blanc. Il n'est pas rare de voir des individus fuir le missionnaire ou de voir certains parents cacher leurs enfants pour éviter qu'ils entrent en contact avec lui. Car ce dernier annonce la Parole de Dieu qui arrache à la léthargie ancestrale. Cela se comprend en ce sens que la Parole de Dieu est plus contraignante et plus exigeante que les lois relatives au paganisme. Dans le paganisme, l'individu peut se permettre certaines actions, alors que cela lui est impossible dans le Christianisme.

⁵⁷ Ibidem, p. 134

Section 3 : Le sentiment de solidarité

Dans notre mémoire de maîtrise soutenu sous la direction du Professeur Paulin Hountondji en 2007 ; mémoire dont le thème s'intitule : **Inconscient et cultures africaines : De l'Introduction à la psychanalyse de Sigmund Freud à l'Œdipe africain de Marie-Cécile et Edmond Ortigues**, nous avons recouru à l'autorité de Freud pour montrer que le sentiment de solidarité est l'une des manifestations du complexe d'Œdipe dans l'éthique africaine. Si tel est le cas, nous dirons volontiers que cette conclusion se vérifie chez les « *primitifs* » ou chez « *les peuples non-civilisés* ». En effet, le mot solidarité vient du latin « *solidus* » qui veut dire « *massif* ». Elle se définit alors comme la « *dépendance réciproque des éléments d'un tout, qu'il s'agisse d'un organisme vivant ou d'une société.* »⁵⁸ En tant qu'une notion morale, la solidarité est pour les « *peuples indigènes* », un devoir qui découle de la prise de conscience des obligations réciproques qui lient les hommes entre eux, comme le souligne Raoul Allier dans *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés*. Selon la conception de cet auteur, la solidarité est un héritage culturel, en ce sens qu'elle s'observe dans toutes les générations. Il s'agit d'un phénomène traditionnel, c'est-à-dire transmissible. Ainsi, nous comprenons l'auteur de *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés* dans la mesure où la solidarité vient de l'héritage culturel. A travers elle, on parlera à juste titre de la dépendance des générations vivantes à l'égard des générations passées. C'est d'ailleurs l'une des raisons qui justifient l'abondance de l'émotion dans la conversion religieuse chez les « *peuples indigènes* ».

Cela veut dire que chez ces peuples, la moralité dépend de l'ordre social et que le non-respect de ce principe est immédiatement suivi de sanction ; une sanction qui, à son tour, consiste à rétablir la paix et l'harmonie sociale. La solidarité est intrinsèquement liée à la nature même du « *non-civilisé* », puisqu'il

⁵⁸ G. DUROZOI - A. ROUSSEL, op. cit., p. 360

naît, vit et meurt au sein de son groupe d'appartenance. En d'autres termes, le « *primitif* » s'éprouve lui-même en se plaçant aux divers points de vue des autres membres de son groupe d'appartenance, de son lignage, de son clan ou encore, au point de vue généralisé de la société à laquelle il appartient. Dans ce sens, il n'est pas rare de penser que celui qui sort du groupe d'appartenance pour aller à l'église ou pour écouter le missionnaire est considéré comme un possédé. On pense qu'il est possédé par un mauvais esprit et qu'il a besoin de se faire exorciser par le magicien ou le devin. Chaque fois qu'un individu allait à l'église ou chez le missionnaire, il avait donc à essuyer des traitements cruels. Toutes ces situations montrent la difficulté à se convertir.

Dans ce sens, la conversion n'est pas l'affaire des faibles, mais celle des forts, c'est-à-dire ceux qui psychologiquement s'y sont préparés. Voilà d'ailleurs pourquoi, elle ne peut qu'être une crise émotionnelle et non une décision rationnelle, selon Raoul Allier. Cela se comprend, puisque la croyance aux pratiques ancestrales est spontanée et irrésistible. Elle s'impose à l'individu parce que tous autour de lui la partagent, l'expriment et la proclament. Elle est la croyance de tous sans être soumise à un examen ou au crible de la raison. Tout ce qui se pense, se dit ou se fait relève de la tradition ; une tradition qui ne doit selon le « *non-civilisé* », subir aucune modification. Cela signifie que le « *non-civilisé* » ne se pose plus la question de savoir ce qu'il faut promouvoir et ce qu'il faut abandonner. L'essentiel pour lui, c'est de vivre en accord avec les siens et avec ses ancêtres.

En tout cas, aucun membre du groupe ne se pose de question sur ce qui peut expliquer et justifier telle ou telle autre action chez le « *non-civilisé* ». Cette pensée de Raoul Allier : « *Le paganisme reste à l'affût de ceux qui l'ont abandonné et cherche sans cesse à les ressaisir* »⁵⁹ illustre bien ces différentes idées. Cela veut dire que toutes les circonstances de la vie chez le « *non-*

⁵⁹ Raoul ALLIER, op. cit., Tome II, p. 16

civilisé », depuis la naissance jusqu'à la mort, en passant par les rites de passage dans les différentes classes d'âge, le sollicitent à vivre au sein de son groupe d'appartenance, à effectuer des pratiques en rapport avec la logique ancestrale ou à pratiquer une coutume incompatible avec la foi et la morale chrétiennes. En tout cas, l'individu ou mieux, le « *primitif* » y est englobé sans le vouloir et sans le savoir. S'il choisit de se soustraire à ces pratiques, c'est à ses risques et périls. On comprend donc pourquoi la conversion religieuse, loin d'être une manifestation de la raison est plutôt une crise émotionnelle, selon Raoul Allier. D'ailleurs, il n'est pas rare de voir les personnes dites converties à une nouvelle religion retourner aux pratiques ancestrales païennes. Tout cela montre que le « *non-civilisé* » préfère, malgré tout, s'en tenir à la religion de ses pères.

Section 4 : La mémoire collective

La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés met un accent particulier sur la mémoire collective, une caractéristique psychique des « *peuples indigènes* » ou des « *peuples primitifs* ». En effet, la mémoire se définit comme « *la fonction psychologique qui reproduit un état de conscience passé en le reconnaissant comme passé.* »⁶⁰ On y distingue généralement l'enregistrement ou la fixation du souvenir, sa conservation, son rappel ou son évocation, sa reconnaissance et sa localisation. Par elle, nous datons les souvenirs en les plaçant dans une architecture d'histoire collective. La mémoire éveille donc chez le « *primitif* » sa conscience, en vue de son engagement et de sa responsabilité sociale. Par elle, chaque individu est averti et informé par rapport à ce qu'il doit faire à l'égard de son groupe d'appartenance et à l'égard des ancêtres.

⁶⁰ G. DUROZOI - A. ROUSSEL, op. cit., p. 254

Chez les « *primitifs* », la mémoire est une faculté très importante, en ce sens qu'elle permet de renforcer le sentiment de communauté en rappelant à chacun son devoir en vue de l'harmonie sociale. S'il est donc vrai que la mémoire est individuelle parce qu'elle appartient à chaque homme, il n'en demeure pas moins vrai qu'elle revêt un aspect collectif chez « *les peuples non-civilisés* ». Dans chacune des circonstances de la vie, ils se rappellent de ce qu'il y a lieu de faire ou de la conduite à tenir pour le bonheur individuel et collectif. Si donc tel est le cas, une question peut venir à l'esprit du « *primitif* » : à quoi bon se convertir sans vivre le message évangélique ? La réponse à cette question peut se révéler simple. Car, sans nous engager dans de longs débats sur les rapports de l'individu et du milieu, disons que l'appartenance au milieu est à l'origine de la mémoire collective qui dicte aux « *primitifs* » la conduite à tenir face à chacune des circonstances de la vie.

Chez « *les peuples non-civilisés* », l'influence du milieu sur l'individu se fait toujours sentir plus profondément. Dans cet ordre d'idées, l'initiative privée ne joue aucun rôle dans l'existence de l'homme. Tout se décide en commun et tout se fait en commun. Quiconque refuse d'obéir à ce principe commence déjà par se culpabiliser lui-même avant de subir les différentes sanctions. Tout cela se comprend, en ce sens qu'il existe dans les « *sociétés primitives* » un réseau de relations interpersonnelles qui s'établissent entre les « *indigènes* » placés les uns par rapport aux autres, dans des positions définies par des classes d'âge bien déterminées.

Cette mémoire collective se justifie par la souffrance qui s'observe selon Raoul Allier, chez les parents de ceux qui, cherchant à se convertir, tournent dos à la tradition. Dans ce sens, aucune famille, aucune collectivité ne veut voir son membre aller à l'église ou à l'école du missionnaire. On peut se référer à cette pensée pour justifier cette explication : « *Les traditions que les ancêtres ont léguées à leurs successeurs constituent le plus clair de la religion et de la*

*morale de ces peuples. La coutume, transmise dès les temps préhistoriques, c'est la loi. Personne ne songe à s'en affranchir. Faire autrement que les autres, psayila, c'est défendu. Ce serait une atteinte portée à l'autorité divine des ancêtres, un sacrilège. Ce principe est maintenu d'autant plus fermement que la tribu est plus pure d'éléments étrangers, et moins soumise aux influences extérieures. »*⁶¹

Cela veut dire que l'émotion est à l'origine de la conversion religieuse comme le pense Raoul Allier, dans la mesure où on observe chez les « *primitifs* », non seulement la peur des morts, mais aussi la peur des vivants. Se convertir, c'est en quelque sorte provoquer la colère des générations divinisées. C'est se départir des préceptes et des exemples qu'elles ont laissés derrière elles. Pour le « *primitif* », l'existence consiste donc à accomplir des rituels en faveur des ancêtres et à garder le contact avec le passé et les trépassés.

Section 5 : La conversion collective

En examinant les questions de la crainte d'opinion, du sentiment de solidarité et de la mémoire collective, nous pouvons aisément comprendre que la conversion collective n'est que leur conséquence immédiate. Car, en partant de *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés* de Raoul Allier, nous avons concentré toute notre attention sur les rapports qui peuvent exister entre l'individu, son groupe d'appartenance et le chef, d'une part, puis, d'autre part, entre l'individu, le groupe d'appartenance, le chef et les ancêtres. Il s'agit de rapports qui rendent impossible la notion du moi individuel chez les « *peuples primitifs* » comme nous l'avons montré plus haut, dans le présent chapitre. Dans les « *sociétés primitives* », l'unité, l'homogénéité et la solidarité entre les individus sont le plus souvent à l'origine de la conversion collective ; une conversion généralement accompagnée de crise émotionnelle et non de décision rationnelle. Selon Raoul Allier, la conversion collective est étroitement

⁶¹ Raoul ALLIER, op. cit., Tome I, p. 139

liée à l'émotion collective, en ce sens qu'elle n'est rien d'autre qu'une contagion nerveuse qui s'observe chez les « *peuples primitifs* ». Cela se comprend dans la mesure où, en dehors des ancêtres et des morts, le « *non-civilisé* » trouve sa place dans une hiérarchie de fratries et de classes des aînés. Ces dernières sont le plus souvent représentées par des chefs ou des patriarches. C'est d'ailleurs ce qui amène le primitif à dépendre de son groupe d'appartenance dans ses prises de décision en général et en particulier celles relatives à la conversion religieuse.

Dans ce sens, on note le manque de caractère chez l'individu et tout se passe comme s'il est composé de personnalités secondaires qui l'empêchent d'exprimer son point de vue ou sa décision personnelle. L'expression de la volonté personnelle étant ce qui manque le plus aux « *peuples primitifs* », selon Raoul Allier, nous comprenons donc pourquoi la dépendance de l'individu à l'égard du groupe d'appartenance ou du milieu est si forte. C'est ce qui explique l'importance des mouvements collectifs de conversion religieuse. Car, chacun désirait depuis longtemps se convertir ; mais il ne parvenait pas à cause de la pression sociale. Dès lors, on comprend que l'initiative prise par les autres fait le plus souvent tomber l'obstacle. Le réseau des relations est donc très important dans les rapports sociaux chez les « *primitifs* ». Car, après l'arrivée et l'installation du missionnaire, les appels à la conversion semblent n'être ni compris, ni entendus. Mais après une ou deux cas de conversion, un mouvement de masse se déclenche et des groupes de néophytes se décident en même temps. Voici ce que nous dit Raoul Allier à ce sujet : « *Dans un mouvement collectif, il semble bien que les volontés s'aident les unes les autres, sans préméditation et sans calcul, mais en intensifiant les unes chez les autres l'énergie propre dont chacune est capable.* »⁶²

Dans le même ordre d'idées, l'auteur de *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés* met encore un accent particulier sur ce qui

⁶²Ibidem, p. 563

caractérise ces conversions collectives. Pour cet auteur, les conversions religieuses chez « *les peuples non-civilisés* » revêtent, non seulement un aspect collectif, mais se caractérisent dans la plupart des cas par l'émotion collective, qui, en réalité, relève de l'inconscient collectif. Parlant d'émotion collective mentionnons qu'il s'agit le plus souvent d'état émotif violent et passager vécu par le groupe comme un trouble psycho-physiologiquement agréable ou pénible souvent considéré comme un phénomène de désadaptation à la réalité.

Raoul Allier n'a pas manqué de donner des précisions sur cet aspect quand il montre qu'après la lecture des Saintes Ecritures, une vive émotion souvent répandue dans toute l'assemblée se manifestait par des sanglots. L'auteur souligne dans cette logique que les émotions étaient souvent si profondes, que plusieurs fidèles devaient être portés dehors. Nous pouvons nous référer à l'affirmation suivante pour justifier cette explication : « *Epuisé moi-même, j'ai invité le diacre à prier ; sa prière a été fervente et accompagnée de larmes. Le Seigneur a paru descendre au milieu de nous. J'ai de nouveau pris la parole, et j'ai supplié mes auditeurs de ne pas mépriser aujourd'hui la miséricorde divine... L'assemblée était inondée de pleurs, et nous nous sentions émus comme si Dieu eût été présent au milieu de nous.* »⁶³ Cela veut dire que, lors des prières, l'émotion collective est souvent si forte qu'il est impossible de se faire entendre. Car, dès les premières louanges adressées à Dieu, il n'est pas rare de voir toute l'assemblée se fondre en larmes. Dans toute l'église, on assiste souvent à des sanglots qui rendent impossible l'écoute, la méditation de la Parole de Dieu et la prière individuelle.

⁶³Ibidem, p. 464

CHAPITRE VII : L'ATROPHIE DE LA VOLONTE ET LE PAGANISME

La volonté se définit comme une activité de la conscience. C'est la faculté de se déterminer consciemment et librement à agir ou à ne pas agir. Elle appartient à tous les hommes et permet de mettre en œuvre les moyens appropriés pour obtenir un résultat poursuivi, en fonction d'un choix délibéré. Dans ce chapitre, nous exposerons la conception de Raoul Allier selon laquelle, les avantages du paganisme, la peur de Dieu et de la société, les sentiments de mystère et de culpabilité sont à l'origine du manque de volonté dans la conversion religieuse chez « *les peuples non-civilisés* ».

A- L'ATROPHIE DE LA VOLONTE

Section 1 : L'inaptitude foncière à l'effort

Chez « *les peuples non-civilisés* », il est rare que les individus se sentent, eux-mêmes auteurs de leur existence. Ils se voient plutôt comme des instruments ou des victimes. Cela veut dire que l'on croit à un destin qui serait une force impersonnelle qui détermine à l'avance le cours général des événements et contre laquelle, tout effort humain est sans effet. Ainsi, l'existence serait pour le « *primitif* » un grand théâtre où les hommes, comme de simples acteurs accomplissent indéfiniment des actes dont la signification leur échappe. Autrement dit, le « *non-civilisé* » pense qu'il existe un destin, un ordre de la nature qu'il est incapable de contester. En d'autres termes, il pense qu'il existe une puissance extérieure à l'homme ; puissance par laquelle des forces invisibles et indépendantes de la volonté personnelle fixeraient le cours du monde et orienteraient l'existence de chaque individu. En résumé, l'idée selon laquelle l'ensemble des événements est fixé de manière inéluctable est très présente dans la mentalité du « *non-civilisé* ».

C'est donc contre ce principe que s'insurge Raoul Allier dans *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés* où il souligne l'inaptitude foncière à l'effort chez les « *peuples primitifs* », s'agissant surtout de la conversion religieuse. Chez ces peuples en effet, tout se passe comme si toute situation relève de la fatalité. Autrement dit, tout se passe comme si l'ordre des choses est fixé à l'avance. Cela veut dire qu'en fait, il n'y a pas d'effort à faire pour se convertir. Dieu connaît d'avance celui qui peut se convertir et le moment opportun pour sa conversion.

Raoul Allier rapporte dans son ouvrage, des propos venant des « *peuples primitifs* » qui leur donnent le sentiment qu'il n'y a aucun effort à faire en matière de conversion religieuse. Par exemple, nous pouvons lire des expressions suivantes : « *Ils racontent que l'âme, avant de venir ici-bas, a déjà choisi son destin. Il y a, dans le monde mystérieux du Batara Guru, un arbre sur les feuilles duquel les destinées diverses sont écrites. Chaque âme en choisit une et son sort est désormais fixé. Cette idée s'exprime en plusieurs mythes qui traduisent tous un même fatalisme.* »⁶⁴ Ou, « *Quand Dieu me parlera, je me convertirai* »⁶⁵ ; ou encore : « *Nous te félicitons, nous remercions Dieu pour toi. Tu es heureux, tu as de la chance. Toi, Dieu t'a appelé, il a voulu te convertir. Nous, ce n'est pas comme cela. Il n'a pas encore jeté les yeux sur nous ; il n'a pas encore voulu nous convertir. Quand il voudra que nous nous convertissions, nous nous convertirons. Personne ne peut lui résister. Notre tour viendra peut-être un jour... quand Dieu voudra.* »⁶⁶

Il s'agit souvent de propos qui portent à croire que l'effort personnel est inutile ou que la décision individuelle n'a aucun sens dans la conversion religieuse. Pour Raoul Allier, le « *non-civilisé* » pense que tout dépend de Dieu et que tout vient de lui. L'homme n'a pas d'effort à fournir pour se convertir ;

⁶⁴Ibidem, p. 213

⁶⁵Ibidem, p. 212

⁶⁶Ibidem, p. 274

mais Dieu seul a le pouvoir de convertir qui il veut, quand il veut et où il veut. Quel que soit ce que l'homme fera, il ne peut changer son existence ; il ne peut modifier son destin. Il faut donc se remettre à Dieu et attendre son secours pour toutes les circonstances de l'existence.

Le converti est même supposé être ensorcelé ou être drogué par le missionnaire. Car, il est impossible qu'un individu se convertisse volontairement et librement. Le missionnaire est souvent considéré comme celui qui, par sa parole, ensorcelle les individus. C'est pourquoi il fallait tout faire pour l'éviter. Eviter le missionnaire suppose qu'il faut s'empêcher d'entrer en contact avec lui ; qu'il faut s'empêcher de fréquenter son domicile ; qu'il faut s'empêcher de discuter avec lui. Certains indigènes pensaient même que le succès du missionnaire dépend de l'utilisation de pouvoir magique. En d'autres termes, on pense que la conversion au Christianisme dépend de la prise de produits mystérieux. Pour convertir quelqu'un, le « *primitif* » croyait que le missionnaire lui faisait prendre une potion pour le mettre en état de comprendre les paroles qu'on ne pouvait pas entendre avec les oreilles, mais qu'on ne pouvait voir qu'avec les yeux. Dans cet ordre d'idées, il n'était pas rare d'entendre les devins dire que les missionnaires ont transformé le cœur des gens au moyen de philtres.

Section 2 : Dieu sur les lèvres, non dans les actes

Ici encore, Raoul Allier nous montre comme Placide Tempels, que le « *primitif* » est loin d'être la créature libre et exempte de toute contrainte. Bien au contraire, il a des obligations qui, au plan religieux, l'empêchent de rester fidèle à Dieu pour penser, vivre et agir conformément à ses commandements. Une idée analogue est exprimée par plusieurs sociologues et anthropologues qui, mieux que les missionnaires, ont aidé à comprendre la vie religieuse chez « *les peuples non-civilisés* ». En parlant des « *sociétés primitives* », Placide Tempels

et Raoul Allier ont mis l'accent sur le fait que ces sociétés possèdent des coutumes qui sont ressenties comme obligatoires par tous les membres. Cela nous aide à mieux saisir les raisons qui justifient que Dieu soit sur les lèvres et non dans les actes.

Dans *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés*, Raoul Allier nous apprend aussi que, pour le « *primitif* », se conformer à la Parole de Dieu à travers le respect scrupuleux de ses commandements n'est qu'une illusion. Il souligne à cet effet le refus parfois net et formel de vivre conformément à la Parole de Dieu chez la plupart des convertis. A titre d'exemple, le mensonge qui est interdit dans le décalogue en vue de la liberté de conscience chez l'homme, constitue une pratique récurrente chez les « *peuples indigènes* ». Il s'agit d'un acte libre, volontaire et responsable, parce que celui qui ment a souvent des raisons pour justifier son acte. De ce point de vue, nous constatons aisément qu'il y a chez « *les peuples primitifs* » un endurcissement par inertie, en ce sens que l'effort moral n'a presque pas de sens. L'individu qui fait profession de foi et qui a été intérieurement sollicité à renoncer à ses mauvaises habitudes pour devenir une nouvelle créature, décide souvent le contraire.

De tels comportements justifient combien de fois la conversion religieuse est plutôt l'œuvre d'émotion, chez ces peuples selon Raoul Allier et non une décision rationnelle. Cela veut dire que le refus de changer, d'accepter la Parole de Dieu et de la mettre en pratique, le refus de rester fidèle à Dieu caractérise le « *non-civilisé* ». Prendre soin de son âme et vivre conformément à la Parole de Dieu apparaît dès lors comme une œuvre difficile. Chez le « *non-civilisé* », la vie terrestre a donc plus de sens que la vie éternelle. Car, il n'est pas rare de voir que beaucoup sont incapables de s'adonner entièrement aux influences de l'Évangile.

Dans *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés*, Raoul Allier raconte d'ailleurs l'histoire de Mothibé, un chef qui avait accueilli avec joie l'arrivée des missionnaires. Mais trouvant plus tard leur morale trop sévère, il avait décidé de quitter la région sous prétexte qu'il n'y avait plus assez d'eau et de pâturage pour ses troupeaux. Il apparaît donc clair que le mensonge est pour le « *non-civilisé* », une façon calculée d'échapper aux exigences morales, à la sollicitation intérieure. Il est une pratique des faibles, de ceux qui ne veulent moralement fournir aucun effort pour se corriger et pour tendre vers Dieu. C'est l'arme des hypocrites ; de ceux qui cherchent à masquer leurs faiblesses. Il rentre donc et rigoureusement, dans la catégorie des faits que nous avons notés sous la rubrique l'« *atrophie de la volonté*. » Car, on entend bien, on parle bien, mais on ne veut pas agir. On pense souvent que « *le mal comme le bien viennent de Dieu ; l'homme ne saurait résister ; il n'est qu'un instrument*. »⁶⁷

Comme dans la conversion religieuse, on pense que Dieu a un rôle dans la vie morale de l'individu. Dans cette logique, on peut comprendre que Dieu est perçu comme celui qui aide à bien agir et à mal agir et que l'homme n'est en aucun cas responsable de ses actes. Toutes ces considérations justifient l'idée selon laquelle, quels que soient le contenu conscient et la portée réelle, tous les actes traduisent l'attitude ordinaire du « *non-civilisé* » en face de l'effort personnel. Nous pouvons nous référer à cette célèbre formule de Raoul Allier pour conclure cette section : « *La caractéristique du non-civilisé est la faiblesse du ressort intérieur. Il est à la merci des impressions du moment et des impulsions du dehors. Il ne les maîtrise pas ; il en est le jouet. De là, des conséquences de toutes sortes*. »⁶⁸

⁶⁷Ibidem, p. 214

⁶⁸ Ibidem, p. 219

Section 3 : La prière, une solution à tout

Dans l'Évangile, il y a des moments où Jésus arrête d'agir pour se plonger dans la prière. Il en est de même pour tous les prophètes à travers les Saintes Écritures. Ces actes nous donnent la preuve que la prière est nécessaire à la vie de notre âme, comme la respiration à la vie de notre corps. D'ailleurs, selon l'Abbé Paul « *La prière est une élévation de l'âme vers Dieu, pour l'adorer, l'aimer, le louer, le remercier de ses bienfaits, lui demander pardon des péchés, et solliciter ce qui est nécessaire ou utile à notre prochain ou à nous-mêmes.* »⁶⁹ A travers elle, Jésus, l'Unique Fils de Dieu et les prophètes ont révélé que l'homme peut entrer dans une grande intimité avec Dieu. Cela signifie que la prière est une nécessité vitale pour le converti, en ce sens qu'elle permet dans le seul à seul avec Dieu, de l'adorer, de lui témoigner notre gratitude pour ses œuvres dans nos vies. Mais, aux mots de la prière, il est important, voire nécessaire de joindre l'acte. Sans cela, la prière deviendrait une répétition mécanique de formules qui iraient à l'encontre de l'avertissement de Jésus : « *Dans vos prières, ne rabâchez pas comme les païens : ils s'imaginent qu'en parlant beaucoup, ils se feront mieux écouter.* »⁷⁰ Cela veut dire que la vraie prière réside dans la prise de conscience ; une prise de conscience accompagnée d'actes volontaires et responsables.

C'est certainement ce que souligne Raoul Allier dans *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés* où il montre que les « *primitifs* » ont tendance à croire que la prière est la solution à tout problème. Car, s'il est vrai qu'elle est nécessaire pour le converti, il n'est pas moins vrai que celui qui n'est pas disposé à faire la volonté de Dieu n'est pas logique avec lui-même. Chez le « *non-civilisé* », on assiste à une foi qui ne s'accompagne pas d'œuvres. Dans toutes les circonstances de la vie, dans toutes les difficultés, mêmes celles qui ont besoin de nos efforts personnels, le « *non-civilisé* » recourt à la prière

⁶⁹ Abbé PAUL, *Le dessein de Dieu et les merveilles de son amour miséricordieux*, Paris, Téqui, 1997, p.464

⁷⁰ *La Bible de Jérusalem*, Paris, Cerf, 2001, p. 1451

comme une solution magique. C'est justement ce que nous dit Raoul Allier en ces termes : « *Ce recul trop habituel devant l'effort apparaîtrait, semble-t-il, dans l'acte qui, pour le mo-Souto comme pour les autres hommes, condense toute vie religieuse, dans la prière.* »⁷¹

En toutes choses, on parle d'une action de Dieu, sans savoir que l'homme lui-même à quelque chose à faire pour mériter ses succès. A propos de tout événement heureux ou malheureux, on pense que c'est Dieu qui l'a voulu et que l'homme n'en est pour rien. Raoul Allier va plus loin dans sa réflexion en montrant que l'absence d'effort s'observe encore dans le cas de la maladie. Au lieu de traiter la maladie en se faisant soigner, le « *primitif* » préfère ne rien faire et attend que Dieu lui accorde la guérison : « *Quand un mo-Souto est malade, il se couche et souffre en silence, sans murmurer, comme l'animal ; il n'essaie pas de lutter contre son mal ; il s'y laisse aller sans résistance jusqu'à ce que le mal le quitte ou l'emporte.* »⁷² Il s'agit là selon Raoul Allier, de comportements qui n'ont aucun rapport avec la raison. Chez le « *primitif* », l'émotion explique tout et justifie tout.

En réalité, quelle que soit la foi, la prière ne doit pas être pour le converti une solution à tout. Car, à notre avis, même si nous devons prier en toutes circonstances pour prouver notre rapport avec Dieu ou avec les divinités, il serait illusoire de leur demander ce que le travail nous permet d'avoir ou plus précisément, ce que nous pouvons obtenir par nous-mêmes. D'ailleurs, si nous nous référons à Epicure, ce ne sont pas les dieux qui nous font du mal ou du bien, mais l'opinion que nous en avons. Cela veut dire qu'en fait, si le mal peut dépendre de nous, le bien peut en dépendre aussi. Tout dépend donc de notre capacité à bien penser pour bien agir afin d'être heureux ici-bas et dans l'au-delà. De ce point de vue, l'homme est entièrement l'artisan de son existence ; pleinement l'auteur de son malheur et de son bonheur. C'est d'ailleurs pourquoi

⁷¹ Raoul ALLIER, op. cit., p. 221

⁷² Ibidem, p. 219

Epicure nous apprend que la prière nous infantilise, nous fragilise, nous divertit et nous détourne de notre œuvre. Dans ce sens, considérer la prière comme une solution à tout, c'est fuir notre responsabilité face à l'existence. Cela nous amène à souligner avec rigueur que dans plusieurs circonstances, le converti doit dépasser l'émotion pour faire preuve de raison.

Section 4 : Le sentiment du mystère

En partant du principe selon lequel l'émotion est à l'origine de la conversion religieuse, nous arrivons forcément à l'importance du mystère dans la croyance religieuse chez les « *peuples primitifs* ». En effet, selon Raoul Allier, il y a des faits qui donnent la preuve que le mystère occupe une place prépondérante dans la vie religieuse des « *peuples non-civilisés* ». Nous le savons, la notion de mystère a d'abord une connotation religieuse, en ce sens que dans les « *religions primitives* », elle a rapport aux pratiques rituelles qui, en raison de leur caractère ésotérique, étaient réservées aux initiés. Dans le Christianisme, le mystère est considéré comme l'ensemble des dogmes, objets de la foi ; inaccessibles à la raison, mais tenus pour vrais par la révélation. Dans ce sens, il apparaît comme ce qui demeure étranger à la raison, en ce sens qu'il exprime une attitude selon laquelle il existe un ordre de réalités surnaturelles qui ne peuvent être atteintes par la connaissance rationnelle. Le mystère est donc ce qui a rapport au surnaturel, qui dépasse la portée de notre entendement, qui relève de l'inconnaissable et de l'incompréhensible.

Raoul Allier aborde la notion de mystère dans la conversion religieuse chez les « *primitifs* » pour montrer que la croyance au mystère est un phénomène collectif ; puisqu'elle justifie d'ailleurs l'idée selon laquelle la conversion religieuse relève de l'émotion et non de la raison. Cela se comprend dans la mesure où la religion est souvent considérée comme une sorte de spéculation sur tout ce qui échappe à la science et plus généralement à la pensée

distincte. Ainsi, les « *primitifs* » s'accordent à reconnaître tacitement que le monde est un mystère, c'est-à-dire quelque chose qu'on ne peut comprendre et expliquer rationnellement. Cela veut dire que chez « *les peuples non-civilisés* », l'émotion relative à la conversion religieuse s'exprime par le sentiment du mystère. Il s'agit selon Raoul Allier, d'un sentiment qui amène à abandonner toute explication rationnelle au profit de l'explication magique. C'est ce que nous dit cet auteur à travers l'affirmation suivante : « *Cette représentation est essentiellement magique ; en d'autres termes, elle complique les données des sens, qui sont les mêmes chez lui que chez le civilisé, par la supposition immédiate d'actions occultes, mystérieuses, qui s'exercent d'un individu à un autre, d'un objet matériel à un autre objet matériel, d'un objet matériel à un homme ou d'un homme à un objet matériel.* »⁷³

Cela veut dire que la croyance au mystère relève de l'incapacité à user de la raison chez le « *non-civilisé* ». Il s'agit d'une croyance spontanée et irrésistible qui s'impose à l'individu parce que tous ceux qui vivent autour de lui la partagent et l'expriment d'une manière ou d'une autre. C'est une croyance qui, chez le « *non-civilisé* » ne peut jamais passer au crible de la raison ou à l'examen critique. Car, en toutes circonstances, on le voit attribuer à des objets matériels, mêmes insignifiants, des vertus extraordinaires. On le voit peupler son univers d'éléments naturels supposés dotés d'énergie vitale ou de pouvoir mystérieux. D'ailleurs, les moyens qu'il utilise pour arrêter ou précipiter le cours des astres, pour susciter la pluie ou la suspendre, les rites qu'il accomplit pour assurer la fertilité des sols ou la fécondité des femmes donnent la preuve de la croyance au mystère, chez le « *non-civilisé* ».

Raoul Allier n'a pas manqué de montrer l'importance d'objets matériels mystérieux dans la conversion religieuse chez les « *primitifs* ». Nous le constatons dans l'affirmation suivante : « *L'idée que des moyens extérieurs et*

⁷³ Ibidem, p. 224

matériels peuvent agir sur l'âme, et en changer les dispositions, est tellement enracinée chez eux, que les premières conversions au christianisme dont ils furent témoins ont toutes été attribuées à l'opération de quelque spécifique mystérieux que les missionnaires auraient fait prendre à leurs habitués, à l'insu de ceux-ci. »⁷⁴ Cela veut dire que pour le « non-civilisé », tout est mystérieux, même la conversion religieuse. Car, sans recourir au pouvoir mystérieux des objets, aucune conversion n'est possible.

Section 5 : Le sentiment de culpabilité

En se référant à la psychanalyse on comprend que le sentiment de culpabilité fait bien partie des manifestations œdipiennes. Dans notre mémoire de maîtrise, nous avons montré qu'après une série de recherches cliniques à l'hôpital de Dakar, le couple Ortigues est parvenu à l'idée selon laquelle, le complexe d'Œdipe est à la base du sentiment de culpabilité, conformément à l'orthodoxie freudienne.

Par définition, la culpabilité est un sentiment conscient ou inconscient d'indignité qui serait, selon Freud, la forme sous laquelle le moi perçoit la critique du surmoi. Il a été découvert par Freud, lors de ses travaux sur les troubles névrotiques. C'est alors qu'il lui a été révélé la révolte du moi contre la critique dont l'accable le surmoi. Ce sentiment est qualifié d'inconscient dans la mesure où le sujet qui en perçoit les manifestations sous forme d'idées obsédantes, ignore tout sur la nature des désirs inconscients qui les sous-tendent. C'est pourquoi, avec Freud et le couple Ortigues, nous avons souligné dans notre mémoire de maîtrise que l'apparition de la conscience morale et religieuse est intimement liée au complexe d'Œdipe qui, en réalité, relève de l'inconscient. Ce détail sur le sentiment de culpabilité peut apparaître inutile pour certains ;

⁷⁴ Ibidem, p. 238

mais en réalité, il n'est pas dépourvu de sens, puisqu'il nous permet d'identifier son origine et de le comprendre par rapport à la notion de responsabilité dans la conversion religieuse chez les « *peuples non-civilisés* ».

Selon Raoul Allier, la culpabilité est aussi présente dans les cultures occidentales. Seulement, elle ne se manifeste pas de la même façon. En Occident, le sentiment de culpabilité consiste pour un sujet à reconnaître sa responsabilité dans la faute qu'il a commise de façon directe ou indirecte au plan moral ou religieux. Pour Raoul Allier comme pour d'autres auteurs, l'Occidental se reconnaît toujours responsable de la faute qui dépend de lui en affirmant courageusement : « *C'est ma faute* » ou, s'il s'agit de faute commise par autrui, il dira : « *c'est de sa faute* » ou encore, « *c'est de leur faute.* »

Dans les « *sociétés primitives* » par contre, le sentiment de culpabilité n'est jamais interne, mais externe, en ce sens que l'individu ignore toute sa responsabilité dans la conversion religieuse et dans l'accomplissement d'actes relatifs à la morale. Pour le « *non-civilisé* », toute responsabilité vient de Dieu ou du diable, mais jamais de la personne elle-même. Ces idées sont souvent exposées dans les mythes et les contes qui véhiculent la question du destin ou de la fatalité. C'est toujours un esprit bon ou mauvais qui pousse à agir. Cette citation de l'auteur révèle la différence entre l'Occidental et le « *non-civilisé* » dans le sentiment de culpabilité : « *L'Européen est actif, il se distingue par l'initiative ; pour le Noir, au contraire, il faut que l'impulsion vienne du dehors... Si l'on est "enfant de Dieu", toutes les idées qui traversent le cerveau viennent de l'Esprit, c'est-à-dire de l'Esprit de Dieu. S'il y en a de mauvaises, c'est à l'action de l'ennemi, de Satan, qu'on les attribue.* »⁷⁵

Dans cette logique, on comprend que pour le « *primitif* », l'homme ne se sent presque jamais responsable de ses actes bons ou mauvais. Les bons actes viennent de Dieu, tandis que les mauvais ne sont que l'œuvre du diable. Celui

⁷⁵ Ibidem, p. 222

qui agit bien est dit être possédé par un esprit bon ; tandis que celui qui agit mal est supposé être possédé par un esprit mauvais. Dans le même ordre d'idées, on pense que celui qui croit en Dieu et qui agit bien est inspiré par Dieu et que celui qui ne croit pas ou qui a perdu la foi est récupéré par le diable. Ainsi, pour présenter ses excuses, le « *non-civilisé* » pense généralement qu'il n'y peut rien. Il s'agit là d'une expression très reconnue et très répandue, utilisée dans les actes relatifs à la morale et à la religion. Elle peut se comprendre à la lumière de celle-ci : « *Oui, je me convertirai, ce sera dès que Dieu me convertira.* »⁷⁶ Cela signifie que la conversion religieuse chez l'individu dépend de Dieu et qu'elle n'a jamais été reconnue comme un acte libre, volontaire et responsable. Tout se passe comme si l'individu attend un appel d'en haut ou un signe de Dieu. Il s'agit là de comportements qui, selon l'auteur de *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés*, relèvent de l'émotion. Car, si Dieu appelle quelqu'un à la conversion, c'est parce qu'il veut le salut de cet individu. Quant à ceux qui résistent à la conversion religieuse, ils ne sont pas inspirés par Dieu et ils ne peuvent pas être sauvés. Pour le « *non-civilisé* », Dieu est donc identifié comme le responsable de toutes les résistances à la conversion.

B- LE PAGANISME

Section 1 : Les avantages du paganisme

Du latin ecclésiastique *paganismus*, le paganisme désigne le nom donné par les chrétiens des premiers siècles au polythéisme auquel les habitants des campagnes restent longtemps fidèles. En d'autres termes, c'est le nom donné par les chrétiens à la religion païenne ; c'est-à-dire, la religion constituée par le polythéisme. De ce point de vue, le païen, (du latin classique *paganus*) est considéré comme celui qui vient du village ou de la campagne.

⁷⁶ Ibidem, p. 222

A des degrés divers, plusieurs auteurs ont montré que l'attachement au paganisme qui justifie la résistance à la conversion religieuse est un phénomène récurrent chez « *les peuples non-civilisés* ». Un tel comportement peut s'expliquer en ce sens que le paganisme offre apparemment plus de faveurs à l'individu que les religions monothéistes, c'est-à-dire, celles qui affirment l'existence d'un Dieu Unique et distinct du monde. D'ailleurs, dans *Génie du paganisme*, Marc Augé a tiré une première conclusion selon laquelle : « *La religion répond peut-être aux besoins de l'individu mais aucun individu n'adhère à la religion pour répondre à ses besoins.* »⁷⁷ Cela veut dire que la recherche du bonheur est à l'origine du sentiment religieux chez l'homme. En d'autres termes, l'adhésion de l'homme à la religion peut dépendre de la crainte de la mort, de l'angoisse, de la douleur ou du besoin de donner un sens à la vie. Il s'agit là des raisons qui, d'une manière ou d'une autre, peuvent aider à saisir l'origine du fait religieux.

Dans cet ordre d'idées, tous les termes que Jean-Pierre Vernant utilise pour décrire et analyser la religion grecque s'appliqueraient avec une égale pertinence à toutes les religions païennes. Raoul Allier s'inscrit certainement dans cette logique quand il montre dans *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés* que les faveurs du paganisme justifient la résistance à la conversion chez le « *non-civilisé* ». Déjà, dans le chapitre sur l'atrophie de la volonté, nous avons évoqué l'idée selon laquelle, le mensonge qui est une pratique interdite dans les religions monothéistes est plutôt recommandé dans les religions païennes. Il s'agit déjà d'un constat qui, en réalité, doit pouvoir attirer l'attention du chercheur curieux. En effet, tandis que, dans les religions qui affirment l'existence d'un Dieu Unique, l'éducation a pendant des siècles formé les consciences au respect de la vérité qui a fini par devenir un sentiment presque inné, ce respect de la vérité est inexistant dans les religions païennes. Selon Raoul Allier, le mensonge est l'une des caractéristiques du paganisme :

⁷⁷ Marc AUGÉ, *Génie du paganisme*, Paris, Gallimard, 1982, p. 54

« Tandis que, chez nous, le mensonge n'apparaît que comme un moyen inférieur de défense, il est, chez le non-civilisé, une attitude de tous les instants. Tandis que le menteur habituel est considéré, chez nous, comme un vicieux d'une certaine espèce et que son pli mental est même donné comme un des principaux symptômes d'une maladie déterminée, cette habitude, ce pli, sont familiers au non-civilisé le plus normal. »⁷⁸

De ce point de vue, nous voyons clairement que le mensonge est identifié comme l'un des avantages du paganisme. Ici, le païen peut mentir pour ses intérêts comme il peut mentir pour l'intérêt du groupe. Aucune divinité, aucun ancêtre, aucun esprit ne s'est jamais opposé à cette pratique. Raoul Allier soutient qu'il n'identifie pas le « non-civilisé » comme un malade, mais qu'en regardant le malade, on aperçoit comme sous un verre grossissant ce que l'habitude de mentir risque de devenir. Dans la même perspective, l'auteur de *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés* pense que d'autres actes contraires à la morale sont bien encouragés dans le paganisme, alors qu'ils sont rigoureusement interdits dans les religions monothéistes. Par exemple, à l'instar du mensonge, le vol et la corruption sont considérés comme des pratiques autorisées, en ce sens que celui qui ment, qui vole ou qui corrompt fait preuve de finesse d'esprit. L'essentiel, c'est de ne pas se laisser prendre et de réussir son projet. Voilà ce que nous dit l'auteur dans l'affirmation suivante : « Le vol, le mensonge, le meurtre, les atrocités, la corruption sous les formes les plus révoltantes, semblent n'étonner personne. »⁷⁹ Sans aller dans des détails qui risquent de nous conduire plus loin, précisons tout simplement que le meurtre et les atrocités font bel et bien partie des pratiques quotidiennes observées dans les sociétés païennes.

D'ailleurs, plusieurs missionnaires et chercheurs se sont penchés sur la question du meurtre et des atrocités dans les sociétés traditionnelles. Nous

⁷⁸ Raoul ALLIER, op. cit., p. 154

⁷⁹ Ibidem, p. 478

pouvons dans ce sens, mentionner les travaux de Dominique Zahan ; d'Edouard Dunglas ; de Paul Hazoumè, de Francesco Borghero ; ceux de Bamunoba et Adoukonou, pour ne citer que ceux-là. Ces différents travaux, nous y reviendrons, donnent des témoignages inquiétants sur le meurtre et les atrocités dans les religions païennes. Ces comportements contraires à la morale et aux religions monothéistes pourraient être justifiés par l'idée selon laquelle, il n'y a pas de changement de vie dans l'au-delà. De ce point de vue, on pense que celui qui meurt continue dans l'au-delà, une existence qui ne présente rien de nouveau. Il y vaque aux occupations qui lui étaient accoutumées et ne reçoit d'un être supérieur, ni récompense, ni châtement. Par exemple, le chef reste chef, le sujet reste sujet, et l'esclave reste esclave.

Dans le domaine du mariage, des faits prouvent que le « *non-civilisé* » ne veut pas prendre contact avec la civilisation ; puisque les lois sociales sont basées sur la polygamie, une pratique qui l'amène à résister à la conversion religieuse. Raoul Allier souligne dans cet ordre d'idées que le refus de la polygamie prôné par le Christianisme est un interdit que le païen considère le plus comme portant atteinte à ses droits d'homme. Car, selon cette loi, le polygame est invité à renvoyer ses plus jeunes femmes avant son admission dans la classe des catéchumènes. Voilà ce qu'il nous dit par l'affirmation suivante : « *On voit des hommes renoncer à boire du yoala pour devenir chrétiens ; c'est pour eux un grand sacrifice et c'est une preuve de leur conversion ; mais, à ma connaissance, on ne voit jamais un polygame renoncer à ses femmes pour entrer dans l'Eglise. Cette loi n'arrête pas seulement la conversion des polygames qui désirent sincèrement servir Dieu, mais elle retient aussi dans le paganisme les monogames bien disposés, qui souvent épousent une seconde femme, parce qu'ils n'ont pas d'enfants de la première ou qu'ils n'ont*

*que des filles. Le mo-Souto tient à avoir un fils pour perpétuer sa maison et héritier des biens, car s'il n'a pas de fils, tout son avoir passera à ses frères. »*⁸⁰

Restons dans le domaine du mariage pour montrer la souffrance des femmes qui sont souvent considérées comme des esclaves parce que refusant de se soumettre aux coutumes païennes. Elles sont souvent battues et brutalement éloignées des stations, sous prétexte qu'elles y apprennent la désobéissance. On constate dès lors que pour le « *non-civilisé* », la femme n'est plus qu'un jouet inerte, en ce sens qu'elle est traitée comme une créature inférieure.

Section 2 : La crainte des persécutions

Pour le païen, la religion signifie bien l'adhésion à un mode d'existence collectif et à l'acquisition des savoirs endogènes permettant la maîtrise des événements que l'adhésion intime et personnelle d'un individu à une divinité quelconque. Cela se comprend dans la mesure où, chez le « *non-civilisé* », la conscience collective recouvre presque totalement la conscience individuelle. Chaque individu est solidaire de sa classe d'âge, de son groupe social ou de son lignage. De ce point de vue, le groupe réalise l'équilibre intellectuel, moral et religieux de l'homme « *primitif* ». Dans ce sens, tout est commun à tous et les comportements sont stéréotypés. Ce conformisme de la conduite ne fait que traduire celui de la pensée religieuse.

C'est justement dans cette logique que s'inscrit Raoul Allier quand il montre dans *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés* que la crainte des persécutions est non seulement à l'origine des résistances à la conversion religieuse, mais aussi de l'émotion lors des conversions collectives. Cela se comprend dans la mesure où les persécutions sont souvent à l'origine de conséquences fâcheuses dans les « *sociétés primitives* ». Quand le « *non-*

⁸⁰ Ibidem, pp. 577- 578

civilisé » décide de se convertir ou d'adopter un comportement contraire à son groupe d'appartenance, toutes les anciennes histoires du père et du grand père sur la puissance malfaisante des esprits et des génies lui viennent immédiatement à la mémoire. Tout se passe donc comme si dans le système qui l'enveloppe, le « *non-civilisé* » croit deviner des êtres semblables à lui ; des êtres auxquels il attribue tout ce qui se passe en général et tout ce qui lui arrive en particulier. Cette idée de Raoul Allier justifie cette explication : « *Tout dépend de la puissance des phénomènes affectifs. On se représente fort bien cet état de peur, de tremblement perpétuel, d'angoisse sourde, qui, au milieu d'une nature qui a aisément l'air hostile, a dû être souvent l'état d'âme de l'homme en train de s'éveiller à la réflexion.* »⁸¹

Dans cette logique, celui qui manifeste des velléités de conversion religieuse est supposé être un homme courageux. Précisons avec intérêt que les persécutions ne viennent pas seulement des esprits et des génies, mais aussi du chef qui veille scrupuleusement au respect de la tradition. Ainsi, tout individu qui décide de se convertir doit redouter le pouvoir du chef qui veille à la conservation des coutumes païennes. Cela s'explique par le fait que les chefs n'aiment pas l'Evangile qui transforme à la fois les individus et les coutumes ancestrales. C'est pourquoi nous disons avec Raoul Allier qu'« *en résumé, l'homme est empêché de se convertir par la perspective de tous les ennuis sociaux.* »⁸² Cette dernière affirmation pourrait même se justifier à la lumière de la suivante : « *Ainsi, pour chacun des deux sexes, des conséquences désagréables sont attachées au fait de la conversion.* »⁸³

⁸¹ Ibidem, p. 255

⁸² Ibidem, p. 578

⁸³ Ibidem, p. 580

Section 3 : Des exigences de la loi de Dieu

La loi de Dieu n'a jamais changé et ne changera jamais. En effet, la foi présuppose clairement que la pensée et les actions humaines soient conformes aux exigences de la loi de Dieu. S'il n'en est pas ainsi, le décalogue n'aura pas son sens. Conformément à la Parole de Dieu, les Pères de l'Eglise Catholique ont attiré notre attention sur le fait que, croire n'est autre chose que penser en donnant son assentiment. De ce point de vue, quiconque croit en Dieu doit malgré tout, obéir à la loi de Dieu, quel que soit ce que cela lui coûte. Si tel n'est pas le cas, on ne parlera pas de foi. Une telle vérité est d'ailleurs partagée par toutes les religions monothéistes qui, d'une manière ou d'une autre, mettent l'accent sur ce que doit être la religion, par opposition à ce que pense l'opinion commune.

Ainsi, pour Raoul Allier, « *les peuples non-civilisés* » ont du mal à comprendre que dans ses exigences, la loi de Dieu contribue plus au bonheur de l'homme en l'orientant vers Dieu qui recherche le salut de l'humanité. Cela se comprend, puisque le « *primitif* » est considéré comme un habitué de la loi ancestrale. Il lui est difficile de prendre conscience de la loi de Dieu, de la comprendre et de la respecter. Enseigner au « *non-civilisé* » une loi étrangère à sa culture, à sa coutume ou à sa tradition, c'est donc introduire une révolution dans son mode d'existence. Nous le savons, pour se faire baptiser dans les religions monothéistes, il faut nécessairement renaître. Or, renaître signifie qu'il faut abandonner les anciennes pratiques jugées mauvaises pour adopter de nouvelles, c'est-à-dire celles qui sont recommandées par le monothéisme. C'est d'ailleurs en cela que la loi de Dieu apparaît plus exigeante pour le « *primitif* ». Car, si dans le paganisme, certaines pratiques sont autorisées, elles ne le sont pas dans le monothéisme. Autrement dit, pour le « *non-civilisé* », le paganisme est plus avantageux que le monothéisme.

Si dans le premier, l'individu peut mentir, voler, prendre des boissons alcoolisées, commettre le meurtre et les atrocités, corrompre ou se faire corrompre, commettre l'adultère avec le mari ou la femme d'autrui, croire à la magie, arracher le bien du plus faible, vivre dans la polygamie ou dans la polyandrie, tel n'est pas le cas dans le Christianisme où Dieu invite tout homme, quelle que soit sa condition sociale à respecter sa loi pour être en harmonie avec lui et pour être sauvé. Tout bien considéré, cette exigence constitue l'essentiel de tout le décalogue. Cet essentiel s'exprime par l'amour du prochain ; puisque les Saintes Ecritures ont toujours souligné la nécessité d'aimer son prochain. Celui qui dit qu'il aime Dieu, mais qui n'aime pas le prochain, nous disent les Evangiles, est un menteur. Car, c'est seulement par là qu'on arrive au sommet du sens de l'existence. Il s'agit de la norme religieuse qui s'impose à la conscience morale des hommes de toute race, de toute langue et de toute culture, sous la forme d'un « *impératif catégorique* », selon l'expression d'Emmanuel Kant.

Cette difficulté ramenée à la conscience du païen l'oblige à rejeter la conversion au Christianisme pour s'attacher à la religion de ses pères. Il s'agit là de comportement d'un individu qui, ayant pris conscience des exigences de la loi de Dieu et ayant été intérieurement sollicité à renoncer à certaines de ses anciennes habitudes, décide le contraire. A ce sujet, Raoul Allier nous rapporte les propos d'un « *indigène* » : « *J'ai vécu longtemps, dit-il, et j'estime que notre coutume est bonne ; ne la changeons pas.* »⁸⁴

A cause des exigences de la loi de Dieu, saint Augustin a longtemps hésité avant d'accepter le baptême catholique. Au moment de dire oui à Dieu, Augustin n'y arrivait pas. Dans les *Confessions*, il raconte qu'il était angoissé et qu'il avait abandonné son ami Alypius pour aller s'étendre sous un figuier. Là, il s'était mis à pleurer ; puis, il entendit une voix qui lui dit : « *Prends et lis* ». En

⁸⁴ Ibidem, p. 196.

hâte, Augustin est revenu à l'endroit où il avait déposé les épîtres de l'apôtre saint Paul. Il lit alors le premier chapitre qui lui est apparu. Ici, Paul invite le converti à se comporter honnêtement comme en plein jour, en évitant l'ivrognerie, la débauche, les orgies, et à ne pas se préoccuper du sexe et de la chair pour y satisfaire les plaisirs déréglés. Dès lors, Augustin a senti dans sa conscience une lumière apaisante avant d'être enfin baptisé par saint Ambroise, l'évêque de Milan. On sait combien de fois sainte Monique, sa mère a prié et pleuré pour la conversion religieuse de son fils. Après sa conversion, Augustin a rendu visite à sa mère qui habitait à Ostie, près de Rome. Là, il a reçu avec elle, la grâce d'une extase, peu de temps avant la mort de cette dernière. Ces cas nous donnent la preuve que la conversion religieuse relève de l'émotion.

Section 4 : La peur de Dieu

L'image que le « *non-civilisé* » se fait de Dieu n'est pas différente de celle que le Christianisme a sans cesse proposée aux convertis jusqu'au XVIII^e siècle inclus. Un Dieu infiniment bon qui, néanmoins, punit terriblement les fautifs ou les malfaiteurs, telle est l'image que les hommes se font du créateur. Cela signifie que dans certaines circonstances, Dieu limite volontairement sa bonté pour se venger et que dans d'autres circonstances, il arrête sa vengeance pour redevenir bon. En d'autres termes, des situations peuvent amener Dieu à se retrouver dans une sorte d'impuissance de faire du bien à des hommes qu'il a lui-même créés et qui, en tant que créatures, lui sont plus chers que d'autres. A des moments donnés, Dieu est alors obligé de traiter le pécheur avec plus de rigueur ; puisque ce dernier est devenu son ennemi déclaré. D'ailleurs, l'existence de l'Enfer, du Purgatoire et du Paradis révélée par le Christianisme justifie une telle compréhension et entraîne chez l'homme, la peur à l'égard de Dieu. Identifié comme le créateur du ciel et de la terre, du monde et de tout ce qu'il contient, Dieu est capable de faire de nous tout ce qu'il veut. Ainsi, celui

qui lui reste fidèle en respectant sa loi ou ses commandements sera sauvé en allant au Paradis, tandis que celui qui ne respecte pas sa loi se retrouvera, selon son état de pécheur en Enfer ou au Purgatoire.

Raoul Allier n'a pas manqué de souligner cette peur de Dieu chez le « *non-civilisé* ». Car, le missionnaire parle au nom de Dieu. Il montre au « *primitif* » la volonté de Dieu à travers le respect de ses commandements. Il met un accent particulier sur ses exigences morales à travers la réprobation des actes et des coutumes contraires à ses exigences. Pendant que le missionnaire parle de Dieu aux « *indigènes* », il leur révèle en même temps ses méthodes de condamnation et les promesses de son amour. Les explications sur Dieu, sur sa méthode de châtiment et de récompense constituent pour le « *non-civilisé* » un ensemble d'idées qui lui font peur et qui dépassent infiniment sa conception. Dieu est vu comme celui qui sait tout ce qui se passe, même dans la pensée de l'homme. Il porte secours aux malheureux ; mais il s'irrite contre toutes les formes de transgression : mensonge, tromperie, vol, viol, adultère, polygamie, meurtre et atrocité... Il veille sur le trésor de la morale et sévit contre ceux qui violent sa loi. Nous pouvons nous référer à cette affirmation de l'auteur pour justifier cette explication : « *Les indigènes disent que notre Dieu est un dieu cruel, car c'est lui qui les tue.* »⁸⁵

Une telle connaissance de Dieu chez « *les peuples non-civilisés* » se justifie à travers leurs mythes. Il s'agit d'une connaissance qui, sous les formes les plus diverses, agit sur leur vie morale. Dans ces mythes, ils racontent la plupart du temps que Dieu les a abandonnés, qu'il s'est séparé d'eux à cause de leur méchanceté. Bien que Dieu se soit séparé des hommes, il continue, selon les « *primitifs* », d'observer leurs actions. On raconte à cet effet que Dieu a commencé par vivre parmi les hommes, puis, irrité par leurs actes, il s'est retiré au ciel et peut être même au-delà du ciel. Par exemple, les Ewé racontent

⁸⁵Ibidem, p. 250

qu'autrefois, le ciel et la terre étaient si rapprochés qu'on pouvait toucher le premier avec la main et que les hommes fréquentaient Dieu sans obstacle. Mais quelques-uns allumèrent du feu et lui en chassèrent la fumée dans les yeux. D'autres le frappèrent dans la figure et après le repas, les enfants s'essuyèrent leurs mains sales au ciel. Ces attitudes fâchèrent Dieu jusqu'à ce qu'il se retira plus loin. D'autres mythes racontent que Dieu s'est séparé de l'homme, non à cause de sa méchanceté, mais parce que Dieu le trouve trop habile et qu'il en a peur. Pour Raoul Allier, la peur de Dieu est très répandue dans toutes les cultures chez les « *peuples primitifs* » : « *Chez les Bantous, la croyance est à peu près générale en un Être suprême, créateur de l'homme, des plantes, des animaux et de la terre, et qui se désintéresse des affaires du monde. On le charge volontiers de la responsabilité des événements qui se produisent, surtout des événements fâcheux ; mais on ne lui fait qu'une place médiocre et parfois nulle, ou à peu près, dans la piété.* »⁸⁶

Cette affirmation de Raoul Allier rejoint bien celle de Placide Tempels qui en réalité, justifie la croyance à la magie chez les « *peuples primitifs* ». Dieu est le plus souvent considéré comme un être supérieur, retiré dans le ciel et qui n'intervient presque pas dans les affaires humaines. A cette connaissance de Dieu chez le « *primitif* », vient s'ajouter sa description dans les différentes prédications du missionnaire. Ce dernier a régulièrement enseigné aux « *non-civilisés* » que la fin du monde et le jugement dernier constituent la grande vengeance du créateur contre l'humanité obstinément pécheresse.

Dans ce sens, le « *non-civilisé* » considère les événements fâcheux de l'existence comme des châtements de Dieu ; un Dieu qu'il n'est pas possible de supplier comme les autres divinités, puisqu'il ne se laisse pas voir. Cela se comprend dans la mesure où l'idée selon laquelle Dieu punit dès ici-bas et que les grands malheurs individuels et collectifs sont à la fois châtements et

⁸⁶Ibidem, p. 280

avertissements a souvent cours dans les récits mythiques des « *peuples indigènes* » et dans la prédication du missionnaire, identifié comme un messenger de Dieu. Tous les chefs de religions monothéistes exposent cette conviction à leurs ouailles avec beaucoup de sérieux et de force. Ces idées créent la peur de Dieu qui, par conséquent, est à l'origine de l'émotion qui s'observe dans la conversion religieuse.

Section 5 : Le syncrétisme religieux

Pour Raoul Allier, le syncrétisme religieux observé chez « *les peuples non-civilisés* » n'est rien d'autre que l'expression de l'émotion qui accompagne leur conversion religieuse. En effet, le terme syncrétisme vient du grec « *sugkretismos* », qui signifie alliance factice d'idées ou de thèses d'origines disparates. Il fut employé pour la première fois par Georges Calixte (1586-1656), théologien allemand, dans son ouvrage *Histoire de la théologie* pour exprimer la conciliation du Protestantisme et du Catholicisme. En marge d'une telle conception, précisons que le terme désigne tout système religieux qui essaie de concilier des doctrines différentes. Ces doctrines peuvent être rapportées à des sources diverses, sans pour autant signifier fusion et confusion.

Selon Raoul Allier, le syncrétisme religieux chez les « *peuples primitifs* » s'exprime plus précisément par l'amalgame du Christianisme hérité de la colonisation, avec les pratiques relevant du paganisme. Autrement dit, le syncrétisme religieux s'observe chez les « *peuples indigènes* » par le retour aux anciennes pratiques chez des personnes nouvellement converties. En d'autres termes, il se manifeste par le retour du moi ancien, selon l'expression de l'auteur de *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés*.

Dans le syncrétisme, on a affaire à un individu qui s'installe, pour ainsi dire, à la croisée de deux vies divergentes. Tantôt, il revient et sans avoir l'air de s'en apercevoir, vers les plaisirs du paganisme, sous prétexte d'y être entraîné par surprise ; tantôt, il se livre à un effort de repentir qui fait croire qu'il est redevenu un homme nouveau. Ainsi, les cas ne sont pas rares, où les actes relatifs à la vie morale suivent une marche descendante. Dans cette logique, nous voyons combien de fois les velléités de changer s'atténuent chez l'individu qui, à travers une profession de foi, vient de faire son entrée dans l'Eglise. Dans le syncrétisme religieux, l'individu ne fait que simuler ce qu'il croit qu'on attend de lui. Or, un tel comportement n'a en réalité aucune valeur morale. Car, obliger les hommes à faire ce qu'ils ne peuvent pas faire, c'est les pousser à l'hypocrisie. Cela se comprend dans la mesure où le moindre incident suffit le plus souvent pour tirer l'individu hors des exigences de la loi de Dieu. D'ailleurs, toutes les circonstances de la vie, depuis la naissance jusqu'à la mort, en passant par le mariage, le sollicitent à accomplir des rites ou à pratiquer des coutumes incompatibles avec la foi et la morale chrétiennes. C'est justement ce que nous dit Raoul Allier en ces termes : « *Vienne un deuil, une épreuve, un accident, c'est la porte ouverte à tout le cortège des superstitions païennes.* »⁸⁷

Cela s'explique par le fait que l'individu qui se convertit éprouve de difficulté à rester fidèle à Dieu à travers le respect de ses commandements. Dans les difficultés relatives à l'existence, il devient syncrétiste. Il n'est donc pas rare de voir l'individu retourner secrètement aux pratiques relevant du paganisme. D'ailleurs, nous l'avions déjà souligné à travers le sentiment de solidarité. Dans la réalité, l'individu n'a pas à compter sur lui-même. Il vit dans un milieu qui tend à le déterminer, quelquefois malgré lui. Ces différentes explications nous amènent à la précision suivante : le syncrétisme religieux recouvre trois

⁸⁷Ibidem, Tome II, p. 47

domaines d'interprétation. Il s'agit du culte des esprits, de la magie et de la sorcellerie.

Dans le culte des esprits les procédures divinatoires, bien que variées, ont toutes un trait commun. Elles rendent visible le langage du destin et établissent une communication entre les intentions du monde invisible, c'est-à-dire, celui des ancêtres et l'interrogation des hommes. De ce point de vue, la fonction de révélation que jouent les Saintes Ecritures dans le monothéisme est semblable à celle que le paganisme attribue à l'oracle. Bien que le culte des esprits soit un signe manifeste du syncrétisme religieux, il permet au « *non-civilisé* » de resserrer les liens avec les ancêtres qui, du coup, doivent être régulièrement honorés et vénérés comme l'ont reconnu Placide Tempels et Raoul Allier, respectivement dans *La philosophie bantoue* et dans *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés*.

S'agissant de la magie et de la sorcellerie, il faut noter qu'elles font partie des actes relevant du syncrétisme religieux. Comme nous l'avons dit dans la première partie de notre thèse, la croyance à la magie s'explique par le désir de se protéger contre l'ennemi et de se rendre invulnérable. Ainsi, avant Tempels, Raoul Allier n'a pas manqué d'exposer la croyance à la magie chez « *les peuples non-civilisés* ». En effet, le titre de son dernier ouvrage, *Magie et religion*, paru en 1935 traduit bien l'importance des pratiques magiques dans sa réflexion sur les « *peuples indigènes* ». En affirmant donc le caractère magique de la religion chez ces peuples, il justifie la présence des missions chrétiennes en leur sein. Car, pour lui, l'œuvre civilisatrice des missionnaires permettra de libérer les « *non-civilisés* » de leurs croyances erronées et dangereuses. Plus les missionnaires joueront pleinement leur rôle, plus les « *indigènes* » seront alors civilisés. Voilà ce que nous apprend Allier à travers l'affirmation suivante : « *La mission chrétienne trouve ainsi une voie nouvelle. Et, d'autre part, elle rencontre sa justification suprême. Loin d'être une fantaisie mystique et*

*contraire à tout progrès véritable, elle a sa place désignée dans l'activité normale de l'humanité, dans celle qui accomplira toutes les intentions divines, reconstituera la famille humaine et, malgré toutes les divisions possibles et même malgré les conflits probables, préparera les temps qui doivent venir, et où Dieu sera tout en tous. »*⁸⁸ La sorcellerie quant à elle constitue un pouvoir qui permet de nuire à autrui. De ces domaines d'interprétation viennent des faiblesses spirituelles marquées par une piété plus ou moins terne ou parfois contredite par des œuvres. Sous des formes diverses, cette observation se fait partout, chez « *les peuples non-civilisés* ».

⁸⁸ Raoul ALLIER, *Magie et religion*, Paris, Berger-Levrault, 1935, pp. 466-467

CHAPITRE VIII : NEVROSES, DEPRESSION ET MELANCOLIE

Avec Freud, la religion est essentiellement considérée comme une névrose ; mieux, comme une réponse à la misère psychologique produite par le besoin de satisfaction des désirs, en particulier, du désir de protection relatif à la détresse infantile de l'homme, face à la mort. Pour montrer que la conversion religieuse relève de l'émotion chez les « *non-civilisés* », Raoul Allier nous apprend que chez ces peuples, elle est non seulement une source de névroses, mais qu'elle est encore à l'origine de la dépression et de la mélancolie.

Section 1 : Les névroses

Le terme « *névrose* » a pris naissance dans le champ de la médecine pour être réinséré en psychiatrie. Sa définition a varié depuis son introduction en médecine par W. Cullen (médecin écossais) en 1777. Mais, selon les travaux de Freud, la névrose est une manifestation de l'inconscient. Elle intervient pour désigner le pouvoir propre du psychisme de troubler le fonctionnement corporel. Dans *l'Introduction à la psychanalyse*, Freud a exposé les caractéristiques valables pour toutes névroses. Il souligne d'abord que la fixation à un fragment du passé est un trait commun à toutes les névroses. Autrement dit, tout névrosé reste attaché par son affectivité profonde à un passé, en général lié à la petite enfance.

Ensuite, il montre que le malade lui-même n'a pas conscience du sens des symptômes et de leur valeur symbolique. Il est incapable de faire le lien entre l'événement du passé et l'acte présent. Ajoutons à cette idée qu'on observe chez tous les névrosés, une perturbation plus ou moins grande de la mémoire. Mais, dès que les processus de l'inconscient sont ramenés à la conscience par l'échange qui se produit entre le malade et l'analyste, les symptômes disparaissent. Précisons que la névrose, en tant qu'une manifestation de l'inconscient, permet une connaissance de l'homme. C'est pourquoi Freud écrit

dans cet ordre d'idées : « *Les symptômes névrotiques ont donc leur sens, tout comme les actes manqués et les rêves ; et, comme ceux-ci, ils sont en rapport avec la vie des personnes qui les présentent.* »⁸⁹

Freud soutient donc que toute névrose se structure autour d'un conflit qui découlerait des exigences pulsionnelles et du conflit social. Car, dans le monde réel que le névrosé fuit, règnent la société des hommes avec ses institutions et ses lois. La névrose est donc étroitement liée à la vie sociale. Or, en parlant de la vie sociale, nous ne pouvons pas nous passer de la culture, de la religion, de la morale, voire de la politique. D'ailleurs, dans le souci d'étudier l'homme et de le connaître, la psychanalyse aborde depuis Freud lui-même, chacun de ces domaines.

Dans *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés*, Raoul Allier, conformément à l'orthodoxie freudienne, a montré l'influence des symptômes névrotiques dans la conversion religieuse chez « *les peuples non-civilisés* ». Pour cet auteur en effet, si la conversion religieuse relève de l'émotion dans la plupart des cas, c'est parce qu'elle s'accompagne le plus souvent des névroses qui, rappelons-le, ne sont rien d'autre qu'une manifestation de l'inconscient. Selon les travaux de Freud, la névrose recouvre en psychanalyse, les trois formes cliniques à savoir : la névrose obsessionnelle, la névrose hystérique et la névrose phobique. En tant qu'un contemporain de Sigmund Freud, Raoul Allier a fait une étude psycho-anthropologique de la conversion religieuse en mettant en exergue, l'influence de ces différentes névroses. C'est pourquoi, nous mettrons en relief l'influence de chacune d'elles dans la conversion religieuse, selon l'auteur de *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés*.

⁸⁹ Sigmund FREUD, *Introduction à la psychanalyse*, Paris, Payot, 1910, p. 239

a- L'obsession

L'obsession désigne un sentiment ou une idée excessivement pénible qui se présente de façon atroce et répétée à l'esprit. C'est une idée douloureuse qui se manifeste par de fortes angoisses avec des conséquences psychologiques et physiologiques. Elle s'exprime souvent par des crises ; puisqu'il suffit simplement d'une idée ou d'un fait pour la déclencher. Dans l'obsession, tout se passe comme si une puissance toujours prête à s'éveiller sommeillait dans le sujet. Précisons que l'obsédé a pleine conscience de son état, même quand il est en proie à son obsession. C'est pourquoi l'obsession est considérée comme une névrose. Les personnes obsédées ont souvent l'air nerveux, concentré ou agité. Elles éprouvent aussi de la honte qu'elles tentent de cacher soigneusement. Car il s'agit le plus souvent d'une honte dont personne d'autre ne sait presque rien.

Dans *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés*, Raoul Allier explique comment le rêve peut être à l'origine de l'obsession chez les peuples indigènes. Dans le rêve, il arrive à un individu de revoir les ancêtres ou les défunts qui l'avertissent au sujet de ce qu'il doit faire ou éviter. Pour le « non-civilisé » qui, pendant le rêve entre en contact avec les mânes, les morts sont des sortes de dieux. C'est dans ce sens que le rêve est à l'origine de l'obsession. Un rêve est largement suffisant pour qu'un homme porte une accusation contre quelqu'un que sa vision aura mis en cause et pour qu'il exige contre lui, un châtiment. Etant un phénomène pouvant conduire à l'obsession, le rêve a aussi une portée religieuse. Nous pouvons justifier cette explication par l'affirmation suivante : « *Comment un indigène, qui porte en lui cette conception du rêve, qui en est obsédé, qui lui doit quelques-unes de ses décisions les plus importantes, ne serait-il pas troublé jusqu'au plus profond de lui-même et déterminé par un songe, qui semble lui apporter de l'Au-delà l'ordre de se convertir ?* »⁹⁰ Tout ce que nous apprend cet auteur sur l'obsession

⁹⁰ Raoul ALLIER, *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés*, Tome I, p. 390

religieuse est conforme à la description que nous avons faite plus haut au sujet de cette maladie psychologique. Pour lui, ce phénomène a lieu pendant le rêve. Dans ces circonstances, le malade n'est pas soupçonné. Il est le seul à avoir eu son idée et n'est pas non plus tenu de la partager avec qui que ce soit. Sa conscience, sa raison, son intelligence ne sont pas atteintes, mais gardent leur éclat.

L'auteur de *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés* ne s'est pas contenté de montrer l'importance du rêve dans l'obsession religieuse. Il a aussi mis un accent particulier sur le rôle des chansons et des sons de cloche qui, d'une manière ou d'une autre, sont aussi à l'origine de l'obsession. Dans ce sens, une chanson religieuse ou un son de cloche suffit pour que l'idée se présente à la conscience de l'individu. Or, celui en qui ce phénomène se produit est déjà inquiet. Bien qu'il soit lucide, il n'a pas la conscience tranquille ; puisqu'il est porté à interpréter, sans s'en douter, n'importe quel phénomène. Parlant du rôle des cloches dans l'obsession religieuse, Raoul Allier s'exprime en ces termes : « *Le rôle des cloches dans les conversions, par exemple, serait fort curieux à relever dans le détail.* »⁹¹

Dans cet ordre d'idées, l'auteur donne l'exemple d'un homme originaire de Lessouto qui marchait dans un groupe pour aller à une fête de circoncision. Soudain, il entend une cloche sonner. Raoul Allier rapporte ses propos : « *Ce n'est pas dimanche, se dit l'homme, nous sommes au milieu de la semaine... Ah ! C'est l'Évangéliste qui appelle ses catéchumènes.* »⁹² Ainsi, un vague trouble le saisit. Il hâte le pas. La cloche continue d'égrener ses sons. Dès lors, l'homme sent son inquiétude augmenter et les plaisirs qu'il se promettait à la fête perdent de leur puissant attrait. Ne pouvant plus résister au son de la cloche, il laisse ses compagnons et se précipite dans la maison du missionnaire évangéliste. Lui-même voulait donc être instruit. Dans l'obsession religieuse,

⁹¹Ibidem, p. 392

⁹²Ibidem, p. 393

l'individu peut avoir le sentiment du péché ou la peur de Dieu. Souvent, le chant d'un cantique, une association d'idées, une certaine intonation de voix du prédicateur, le comportement d'un individu, suffisent pour la provoquer. C'est pourquoi Raoul Allier écrit à ce sujet que dans les temps d'excitation religieuse, un rien suffit pour provoquer une obsession.

b- L'hystérie

Généralement classée dans les névroses, l'hystérie est un état pathologique que l'on a pendant longtemps tenu pour exclusivement féminin, à cause de sa dénomination déduite du mot grec désignant l'utérus. Cette pathologie ne repose sur aucune lésion organique. Dans l'hystérie, le sujet se montre suggestible et simule fréquemment des infirmités. En d'autres termes, l'hystérie fait intervenir le pouvoir du cerveau sur l'organisme. Ici, les affects refoulés dans l'inconscient se transforment en maladies corporelles. L'hystérie se manifeste également par des crises telles que des agitations totalement incohérentes, des flux abondants de paroles, des torrents de pleurs et de rires, des lamentations, des migraines, des troubles de mémoire. Ces phénomènes relatifs à l'hystérie sont souvent bénins et peuvent être passagers ou permanents. Aujourd'hui, la psychanalyse a révélé que l'hystérie n'est pas seulement une maladie des femmes. Elle peut donc être une pathologie aussi bien masculine que féminine. L'hystérie a tenu une place importante dans la genèse de la psychanalyse. C'est par elle que Freud a pour la première fois élaboré ses hypothèses sur l'inconscient. Son premier ouvrage intitulé : *Etude sur l'hystérie*, rédigé en 1895, avec la collaboration de Breuer nous renseigne mieux.

Selon Raoul Allier, l'hystérie constitue la névrose la plus répandue chez « *les peuples non-civilisés* ». Les révélations faites par l'auteur dans les émotions relatives à la conversion religieuse témoignent d'une telle réalité. Sur

ce terme, tous les philosophes, anthropologues, ethnologues, psychiatres et missionnaires ayant effectué des recherches sur les « *peuples indigènes* », sauf exception négligeable, prennent nettement position. D'ailleurs notre mémoire de **Diplôme d'Etudes Approfondies** expose clairement l'idée selon laquelle l'hystérie constitue une névrose très développée chez les peuples d'Afrique traditionnelle. Une telle idée est encore exprimée dans *Les savoirs endogènes* où nous lisons l'affirmation suivante : « *L'inconscient peut alors servir à transformer le phénomène psychosomatique en symptômes.* »⁹³ Dans une approche psycho-anthropologique de la conversion religieuse, Raoul Allier met un accent particulier sur l'hystérie, pour justifier la thèse selon laquelle, la conversion relève encore une fois de l'émotion, chez « *les peuples non-civilisés* ».

Car, dans la plupart des cas, la conversion religieuse se manifeste dans les phénomènes d'agitation physique, les pleurs, les flux abondants de parole, les cris, les lamentations. Cela se constate dans ces propos rapportés par l'auteur de *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés* : « *Autrefois, dans nos Eglises, raconte M. Duvoisin, et peut être, dans une certaine mesure, encore aujourd'hui, le signe auquel on croyait reconnaître qu'une personne était convertie, c'est lorsqu'elle avait été vaincue par l'émotion au point de sangloter dans les réunions.* »⁹⁴ Il s'agit là de phénomènes souvent érigés en loi et qui remettent en cause la thèse selon laquelle, la conversion religieuse est l'œuvre de la raison. Pour s'assurer qu'une personne s'est réellement convertie, il faut le voir faire de scène lors des réunions. Nous pouvons encore nous référer au passage : « *Avant l'arrivée des missionnaires, on avait même établi une marche à suivre pour se convertir. Il fallait passer par les quatre degrés suivants : 1° se sentir "battu de Dieu", soit par un accident, soit par une maladie ou une vision ; 2° pleurer aux réunions, sangloter, crier, avoir une crise*

⁹³ Paulin HOUNTONDI (Directeur de publication), *Les savoirs endogènes : pistes pour une recherche*, Paris, Karthala, 1994, p. 254

⁹⁴ Raoul ALLIER, *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés*, Tome I, p. 502

*violente ; 3° alors Jésus venait, montrait sa gloire au pécheur en lui disant : "Crois maintenant", 4° après cela, le pécheur allait raconter ses "maçinquita" ou prodiges, et il était admis parmi les croyants. »*⁹⁵

Ces différents phénomènes constituent la preuve manifeste des troubles hystériques dans la conversion religieuse. Ce sont des phénomènes étudiés et examinés qui ont permis aux chercheurs de s'en rendre un compte exact. La conversion religieuse se reconnaît aux signes énumérés ; signes relatifs à l'hystérie et qui prennent des proportions inquiétantes suivant les circonstances, surtout lorsque la prédication devient plus chaleureuse. Cette affirmation de Raoul Allier sur laquelle il serait absurde de fermer les yeux justifie encore mieux la présence de l'hystérie dans la conversion religieuse : *« Nos Noirs en étaient venus à croire qu'une scène de cris et de pleurs, aboutissant même parfois à des convulsions, en un mot une crise hystérique plus ou moins caractérisée, était l'accompagnement nécessaire de la conversion ; c'était considéré – l'idée des indigènes s'adaptant très bien en cela aux notions des Juifs du temps de Jésus – comme la dernière lutte des esprits mauvais avant de quitter le corps de celui qu'ils tourmentaient. Cela se passait en général à l'église et mes prédécesseurs ont pu observer quelquefois le phénomène bien connu de la contagion hystérique, une crise provoquant une crise analogue chez un ou plusieurs de ceux qui en étaient spectateurs. »*⁹⁶

Il s'agit là de conversions apparentes, en ce sens qu'elles ont été obtenues pour la plupart par des phénomènes sentimentaux. Dans ce sens, elles attirent l'attention de l'observateur avisé, parce qu'elles ne sont pas à la base d'un véritable changement. L'individu n'agit que par l'émotion qui permet d'obtenir des gestes et des paroles qui ne correspondent pas à la réalité, mais qui relèvent de l'hypocrisie

⁹⁵Ibidem, p. 504

⁹⁶Ibidem, p. 506

c- La phobie

Encore appelée l'hystérie d'angoisse, la phobie est une forme de névrose. C'est un phénomène affectif, fait de très vives inquiétudes et de craintes, sans objet déterminé. Contrairement à la peur qui porte toujours sur un objet plus ou moins précis, la phobie est souvent accompagnée de modifications neurovégétatives, telles que des sensations d'oppression ou d'étouffement, de transpiration, de trouble digestif, de tremblement. Le malade peut aussi rester rivé sur place sans oser bouger d'un pouce ; ou, sa panique peut être suivie de terreur. Dans la phobie, l'émotion peut envahir totalement la vie du sujet et parfois l'empêcher de mener une activité normale.

Dans *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés*, Raoul Allier évoque des cas où l'émotion relative à la conversion prend parfois une forme de névrose phobique. Pour l'auteur, la névrose phobique, bien qu'étant une pathologie bénigne, peut annuler le progrès moral et religieux. Car, loin d'être le signe d'une repentance profonde, elle constitue un obstacle pour la conversion religieuse. Précisons que Raoul Allier a souligné que la phobie est plus répandue chez les Indiens qui font partie, selon lui, des « *peuples non-civilisés* ». Voilà ce qu'il traduit par l'affirmation suivante : « *Les Indiens étaient sujets à de violents tremblements, suivis d'une forte transpiration et parfois de mouvements spasmodiques qui les privaient de la parole et de la conscience d'eux-mêmes.* »⁹⁷ Cette affirmation de l'auteur montre combien de fois on a du mal à regarder l'individu atteint de phobie, lors d'une conversion religieuse comme un homme nouveau. Car, après tout cela, la chair jouera des tours à l'esprit et la conversion sera suivie de chutes lourdes. Il s'agit là de comportements qui donnent au lecteur avisé l'impression d'être devant des faits qui relèvent essentiellement de la psychologie des foules. Ici, les gens tremblent et transpirent parce que d'autres ont commencé par trembler et à transpirer.

⁹⁷Ibidem, p. 499

Section 2 : La dépression

En psychologie, le terme « *dépression* » désigne la « *chute de pression* » ; c'est-à-dire, un fléchissement de la tension nerveuse ou psychologique. La dépression est donc un terme tout à fait général dans la mesure où elle peut recouvrir toute une série d'états à savoir : l'asthénie qui exprime le manque de force ; la neurasthénie qui est une asthénie permanente où l'affaiblissement cérébral est parfois important et la psychasthénie qui n'est rien d'autre qu'une faiblesse psychique. Dans la psychasthénie, de nombreuses idées disparates viennent à la conscience du sujet qui se voit incapable de les refouler.

Selon Raoul Allier, la dépression qui s'observe chez « *les peuples non-civilisés* » lors de la conversion religieuse peut bien se comprendre et s'expliquer. D'ailleurs, la description faite par l'auteur au sujet des personnes déprimées montre qu'il s'agit le plus souvent d'individus mornes et inertes. Leurs réactions motrices sont réduites, en ce sens que la moindre action les fatigue. Chez ces individus, il n'est pas rare d'observer des tremblements occasionnés par le doute, l'anxiété et la crainte. Ces phénomènes s'accompagnent le plus souvent de l'indécision ou de l'hésitation. Selon l'auteur de *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés*, la dépression s'explique par la faiblesse de la volonté. En d'autres termes, vouloir est pour le déprimé, une grande difficulté. Car s'il est vrai que des personnes ont l'idée de se convertir, il faut néanmoins reconnaître que le passage de l'idée à l'acte n'a jamais été une œuvre facile. On désire se convertir, mais la réalisation dudit désir reste souvent lettre morte. Si la volonté de se convertir a souvent du mal à se mettre en œuvre, c'est parce que l'inertie l'emporte et entraîne chez le déprimé, une souffrance souvent atroce. Raoul Allier n'a pas manqué de le souligner dans son ouvrage où il montre que chez l'individu qui a l'idée de se convertir, il y a une souffrance à guérir ; une souffrance qui peut se présenter sous toutes les nuances. Pour l'auteur, cette souffrance est à l'origine de son état

dépressif. Elle peut s'expliquer par la pensée des renoncements que l'individu prévoit. Car, il se dit qu'il n'en a pas longtemps à se permettre certains plaisirs (prise de boissons alcoolisées, polygamie, accomplissement des rituels païens, mensonge, etc.) et il en est tout triste. En d'autres termes, l'individu est tourmenté par un avant-goût des renoncements qui feront crier sa chair.

Selon Raoul Allier, il est évident que cet élément de tristesse qui caractérise la dépression joue un rôle important dans la résistance à la conversion chez le « *non-civilisé* ». Car, on ne sait combien de fois on est attaché à une chose qu'au moment où l'on doit s'en séparer. La douleur ou, mieux, la souffrance que l'on ressent au moment où l'on doit se séparer d'une chose, donne la preuve du lien qu'on ne soupçonnait pas. C'est justement ce qui s'observe chez « *les peuples non-civilisés* » au cours de la conversion religieuse. Il s'agit là de comportements qui, selon Raoul Allier, montrent que l'émotion est à l'origine de la conversion religieuse, en ce sens que le chagrin qui précède la rupture avec les anciennes pratiques révèle ce qui rend difficile cette rupture. Dans ce cas, l'« *indigène* » n'est toujours pas prêt à briser les liens qu'il doit nécessairement briser pour devenir un homme entièrement nouveau.

Une autre idée justifie la dépression dans la conversion religieuse chez « *les peuples non-civilisés* ». En effet, la souffrance qui est à l'origine de la dépression peut s'attribuer aux représentations dramatiques de l'au-delà dont le sujet s'épouvante. Dans ce cas, il pense aux châtiments qui l'attendent dans l'au-delà. Il a donc peur des ancêtres qui diraient qu'il a manqué de respect à leur égard en n'obéissant pas aux règles relatives à la tradition. L'individu a la conviction que, s'il changeait de vie, s'il s'abandonnait à la nouvelle vie proposée par le monothéisme, il se ferait punir par ses ancêtres.

Enfin, Raoul Allier a mis l'accent sur un autre facteur justificatif de la dépression liée à la conversion religieuse de l'« *indigène* ». Il s'agit de la peur du châtiment de Dieu révélé par le missionnaire. Dans ce sens, la souffrance ou

la douleur qui s'observe chez l'individu est dans son vrai fond liée à la douleur de ne pas se convertir. Ici, on constate qu'il y a une conscience claire et nette d'une obligation de changer et la constatation humiliante que l'on ne fait aucun effort dans ce sens. De ce point de vue, le manque de travail individuel ou d'effort personnel caractérise le sujet qui sent un désaccord entre ce qu'il voudrait faire et ce qu'il fait. Ainsi pris entre des états affectifs qui ne peuvent se concilier, il condamne ce qu'il fait et regrette ce qu'il ne fait pas. C'est ce que nous dit l'auteur dans la formule suivante : « *Le résultat le plus clair de tout cela, c'est une diminution de l'activité, c'est un appauvrissement de la vie. Les états physiques dont la constatation a servi de point de départ à ces analyses n'ont plus rien de mystérieux.* »⁹⁸ Ces phénomènes relatifs à la dépression font de la conversion religieuse une crise émotionnelle, chez « *les peuples non-civilisés* ».

Section 3 : La mélancolie

Le terme « *mélancolie* » renvoie à l'idée d'une tristesse perpétuelle et profonde que rien ne semble justifier. Ici, le pessimisme est total et s'étend à toutes choses. Dans *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés*, Raoul Allier a mis en relief la notion de mélancolie à travers les attitudes des « *peuples non-civilisés* », au sujet de la conversion religieuse. Dans la mélancolie, les gestes de l'individu sont las et sa voix, parfois inaudible. Pour le mélancolique en effet, tout est sujet d'affliction ; puisque les événements néfastes sont démesurément grossis et leurs conséquences sont envisagées sous le jour le plus défavorable. Les faits heureux sont aussi prétextes à tristesse, en ce sens que l'individu s'applique à leur trouver une signification désastreuse. Cela se comprend dans la mesure où la conséquence immédiate d'une conversion religieuse véritable est le salut de l'homme et l'entrée dans la vie

⁹⁸Ibidem, p. 338

éternelle promise dans les Saintes Ecritures. Mais chez l'individu qui a reçu ce message, on observe encore de la mélancolie qui, le plus souvent, le met dans une situation d'indécision totale. Car, il s'installe dans un pessimisme imprévu et illogique. Pour lui, c'est comme si tout ce qui lui est dit ou raconté au sujet de Dieu et de son amour miséricordieux, n'est que mensonge et tromperie.

Raoul Allier le souligne bien quand il montre que le « *non-civilisé* » a du mal à croire au pardon de Dieu. Partout, les individus appelés à la conversion se sentent écrasés par le sentiment de leur péché et de la colère de Dieu. Ils se disent de ce point de vue qu'ils ont trop péché ; qu'ils se sont trop éloignés de la loi de Dieu ; qu'ils ont commis au cours de leur vie, les atrocités les plus graves et qu'ils ne peuvent plus mériter le pardon de Dieu. Ces derniers, se trouvent la plupart du temps dans des situations irréparables où aucun espoir n'est permis. Dans ces circonstances, l'effort du missionnaire n'amène souvent pas le mélancolique à désarmer. Raoul Allier nous raconte un cas de mélancolie dans *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés* au sujet de la polygamie. Ici, le polygame affirme sans cesse qu'il ne peut pas rentrer en grâce auprès de Dieu tant qu'il n'aura pas rendu à celle qu'il a chassée, le rang auquel elle a droit. Pour ce dernier, Dieu ne peut jamais pardonner un tel péché. Cela est difficile à saisir et à comprendre.

On voit donc clairement que dans la conversion religieuse, le mélancolique est souvent envahi par des idées d'indignité. Il éprouve de terribles sentiments d'auto-accusation ; de remords et de culpabilité. Autrement dit, il s'accuse sans cesse des pires choses. On constate comme le révèle Raoul Allier que sa souffrance morale est intense et parfois atroce. Il est atteint d'un tourment fixe, c'est-à-dire monotone. Son activité mentale se canalise sur ses fautes, sur ses idées de culpabilité et de remords qui le conduisent souvent à une rumination qui aboutit à son immobilité complète. Il a tendance à revenir sans cesse sur sa faute, sans jamais espérer le pardon. Comme le mélancolique est accablé de

remords, il cherche parfois à se punir pour mériter le pardon de Dieu et pour rentrer en grâce auprès de lui. Il profère des plaintes et des gémissements. Il se croit voleur, assassin, menteur, criminel. Nous pouvons volontiers nous référer à cette affirmation pour justifier la mélancolie dans la conversion religieuse, chez « *les peuples non-civilisés* » : « *Mon malade s'appesantissait sur un seul péché, ne voulait pas sortir du dilemme dans lequel, au fond, sa lâcheté s'enfermait. Il ne pouvait atteindre à la vision du pardon et du salut, parce qu'il oubliait de considérer ses autres péchés, c'est-à-dire son péché dans le sens large, profond, tragique du mot. Il avait comme goûté à la coupe d'amertume, et il ne voulait pas réellement la boire.* »⁹⁹

Pour Raoul Allier, la souffrance liée à la mélancolie chez l'« *indigène* » s'explique par le sentiment que la vie à laquelle il se sent appelé condamne celle qu'il mène et que celle qu'il mène l'empêche, à son tour, de commencer celle qu'il voudrait inaugurer. Dans cette logique, l'individu grossit son péché ou sa faute et se refuse d'emblée de croire à la miséricorde divine. Voici ce que nous dit Raoul Allier à ce sujet : « *un état de dépression vague, de mélancolie sourde, est un commencement de désagrégation intérieure, un commencement d'abandon à l'influence des impressions.* »¹⁰⁰

Mais, notons avec intérêt que la mélancolie ne se manifeste pas seulement chez « *les peuples non-civilisés* », lors de la conversion religieuse. Par exemple, plusieurs historiens ont raconté les conditions de la conversion chez l'empereur Constantin 1^{er} qui serait fait chrétien pour expier ses remords après avoir fait périr son fils aîné Crispus, puis son épouse Fausta. C'est alors que lui apparurent en songe les saints Pierre et Paul qui lui conseillèrent de retrouver l'évêque Sylvestre sur le mont Socrate. Lors de cette rencontre, l'empereur Constantin fut baptisé.

⁹⁹Ibidem, p. 340

¹⁰⁰Ibidem, p. 535

CHAPITRE IX : PSYCHOSES, ACTES ACCIDENTELS ET SENTIMENT D'INFERIORITE

Identifiée comme une psychopathologie difficile à traiter par la psychanalyse, la psychose apparaît comme une grave maladie mentale que le sujet a du mal à reconnaître comme telle. Contrairement à la névrose, elle se caractérise par la perte du contact avec le réel ; par une grave altération de la personnalité et des fonctions mentales. Raoul Allier nous apprend que les émotions relatives à la conversion religieuse conduisent le « *non-civilisé* » à la psychose, aux actes accidentels et au sentiment d'infériorité.

Section 1 : Les psychoses

La psychose est un terme introduit en psychiatrie par Feuchtersleben en 1848. L'objectif était de définir les troubles mentaux graves qui affectent le sens de la réalité et dont le caractère morbide n'est pas connu par le malade lui-même. Contrairement à la névrose, la psychose implique une désorganisation grave de la personnalité. C'est une pathologie mentale qui enferme le malade dans un univers qui ne communique pratiquement plus avec celui des autres. Elle atteint plus globalement la personnalité du patient et justifie le plus souvent d'une prise en charge thérapeutique intense, avec parfois la nécessité d'une hospitalisation contre le gré du patient. Précisons que la différence entre la névrose et la psychose réside dans le degré de conscience qu'a le malade de son état. Le psychotique est totalement inconscient de son état et de ses actes, tandis que le névrosé ne l'est pas totalement.

C'est plus précisément sous l'influence de Freud que l'opposition entre la psychose et la névrose s'est développée. Cette œuvre a été possible grâce à la psychanalyse, définie comme la science de l'inconscient. Mais, bien que Freud soit le chef de file incontestable de nombreuses théories en matière de psychose,

il reconnaissait lui-même l'impuissance de la psychanalyse à traiter cette pathologie mentale. Selon lui, la psychose provient de l'emprise du ça sur le moi, élaborant ainsi un monde conforme aux désirs de l'inconscient. Mentionnons avec intérêt que l'introduction du terme « *psychose* » en tant que néologisme dans le langage psychiatrique a permis de se débarrasser des termes de « *folie* » et d'« *aliénation mentale* » issus de la langue commune et dont la connotation et l'imprécision entravaient l'analyse scientifique des troubles mentaux.

Dans *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés*, l'utilisation des termes de « *folie* » et de « *maladie mentale* » traduit bien la même réalité. Ces termes expriment la notion de psychose, une pathologie relevant de l'inconscient psychique. Cette affirmation de l'auteur nous situe mieux : « *A mesure que nous considérons tous les états passés en revue, la pensée s'impose à nous de ces troubles mentaux que beaucoup de nos médecins renoncent à traiter soit par des remèdes matériel, soit par des moyens en quelque sorte mécaniques.* »¹⁰¹

Cette affirmation de l'auteur révèle la présence des psychoses qui, d'une manière ou d'une autre, peuvent relever de la conversion religieuse. Car, dans la plupart des cas, on sait que le malaise du sujet n'est pas d'origine matérielle. On sait qu'il est atteint d'une maladie qui ne ressemble pas à toutes les autres ; puisqu'il se résigne parfois à subir le traitement qu'on lui impose. D'autres fois, il refuse les remèdes qu'on veut lui administrer. Ces situations sont souvent occasionnées par la difficulté à contrôler et à supprimer les états émotifs relatifs à la conversion religieuse. Pour éviter de nous égarer en des jugements superficiels et faux, nous pouvons illustrer l'influence des psychoses dans la conversion religieuse par l'exemple de Nkati, un jeune berger mo-Souto de douze à treize ans qui a commis de mauvaises actions dans les champs. Ayant

¹⁰¹Ibidem, p. 333

perdu la raison, Raoul Allier nous dit qu'il est « *devenu fou* »¹⁰² ; qu'il éprouve de violents remords et qu'il ne veut plus rester parmi les siens. Ayant trouvé un peu de calme auprès d'un tradithérapeute qui s'est converti, Nkati s'écrie souvent la nuit « *Mon père ! mon père !... Conduis-moi chez le missionnaire ; car j'entends au dedans de moi une voix qui m'ordonne d'aller le trouver.* »¹⁰³

Conduit au missionnaire, celui-ci cause avec lui, l'entretient et lui fait du bien. Mais le soir, le jeune a entendu des chants païens et le bruit des danses. Aussitôt, il entre dans une crise de frénésie, jette ses vêtements, court par les champs pour aller se cacher dans la hutte de son ami. Ramené la nuit suivante auprès du missionnaire, ses parents et tout son entourage veulent le soigner selon la médecine traditionnelle ; ce qu'il n'accepte pas. Alors, on finit par le remettre aux mains du missionnaire qui le confie à une veuve chrétienne qui l'accueille comme son fils et qui se charge de l'initier à l'Evangile. Souvent, le malade veut tout briser dans la hutte. Mais après deux mois de soins encore plus moraux que matériels, Nkati retrouve la tranquillité d'esprit. Sa santé physique est devenue parfaite et il ne manifeste plus jamais la moindre agitation. Il déclare lui-même qu'il n'est plus le même homme, parce qu'il a rompu avec toute sa vie d'autrefois et qu'il veut être chrétien. Admis dans la classe des catéchumènes, Nkati fait désormais des progrès rapides.

Mais, l'auteur de *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés* ne s'est pas limité à cet exemple pour justifier la présence de psychoses dans les conversions religieuses. Il évoque encore le cas de Mokao qui en voulait beaucoup aux missionnaires à cause de la conversion de sa femme. Pendant deux ans, il évite d'entrer dans la chapelle et ne veut rien recevoir d'un homme qui aurait fait profession de foi chrétienne, de peur de se souiller. Il se joignait à ceux qui se moquaient de l'Evangile, chaque fois qu'il en avait l'occasion. Pendant qu'il se trouvait dans les champs à paître les troupeaux, une

¹⁰²Ibidem, p. 346

¹⁰³Ibidem, p. 346

conversation s'engagea entre les bergers dont la plupart étaient chrétiens. En entendant parler de religion, Mokao se mit à injurier ses voisins, prit sa sagaie et la lança en l'air à plusieurs reprises en disant : « *S'il y a un Dieu, qu'il saisisse ma lance et je croirai en lui...* »¹⁰⁴ Un jour, on vient informer le missionnaire que Mokao est pris d'aliénation mentale. Son état pitoyable (sa figure décomposée, ses yeux hagards, ses cheveux très longs) montrait trop clairement le désordre de son esprit. Le missionnaire le calma en lui faisant couper ses cheveux et en lui faisant mouiller la tête avec de l'eau fraîche. Revenu à lui-même, Mokao parla avec remords du mépris avec lequel il avait traité les chrétiens et ce qu'ils prêchaient. Tout à coup, il s'échappe des mains de ceux qui le soignent pour se jeter dans un fossé plein d'eau. Retiré du fossé, il cherche plus tard à s'ôter la vie avec une pierre. Finalement, il se convertit. Dès lors, son agitation cesse et il revient à son bon sens.

Tous ces cas de psychoses relatives à la conversion religieuse sont rigoureusement semblables, en ce sens qu'ils sont souvent accompagnés de symptômes pouvant permettre d'identifier le psychotique. Voici ce que nous dit Raoul Allier pour caractériser ces phénomènes : « *A propos de ces cas, les mots d' "aliénation" et de "folie" sont prononcés parfois par les témoins. Il ne conviendrait pas de demander à ceux-ci la précision scientifique qu'on serait en droit d'exiger d'hommes faisant leurs observations dans une clinique. Mais il faut noter les récits par lesquels ils expliquent l'impression dont ils parlent.* »¹⁰⁵ Nous pouvons, dans cet ordre d'idées, nous référer à l'affirmation suivante pour mieux éclairer la précédente : « *Nous n'avons envisagé jusqu'à présent la culture systématique de l'émotion que dans les folies commises par de pauvres non-civilisés.* »¹⁰⁶ Ces différentes idées de l'auteur nous donnent la preuve que l'émotion est abondamment présente dans la conversion religieuse chez « les

¹⁰⁴Ibidem, pp. 347-348

¹⁰⁵Ibidem, p. 346

¹⁰⁶Ibidem, p. 494

peuples non-civilisés ». Elle s'observe dans les psychoses qui, selon l'auteur, se manifestent par la mégalomanie et par l'hallucination.

a- Mégalomanie spirituelle

La mégalomanie est connue sous le nom de la « *folie des grandeurs* ». Dans cette pathologie, le malade est convaincu de sa capacité physique, morale ou spirituelle exceptionnelle. Il se voit plus grand que tout le monde et croit qu'il est capable de commander à des millions d'hommes, parce que, désormais investi d'un pouvoir qui est au-dessus de tous. Il est certain d'être un surhomme, un prophète, ou un envoyé de Dieu. Il est certain d'être le plus grand messager de tous les temps et que tous les mérites lui doivent être dus. Il a le sentiment d'avoir tous les titres, toutes les hautes relations, toutes les richesses. Dans la mégalomanie, l'individu se donne de très hautes situations. Chez lui, on assiste au port illégal de l'uniforme, de décorations et d'autres insignes qui montrent qu'il se veut supérieur aux autres et qui justifient son délire. Par leurs comportements, les mégalomanes passent aux actes en exprimant leur puissance et leur titre par la parole, mais également par leur costume. La mégalomanie est donc une aliénation mentale courante qui caractérise l'ambition démesurée. A travers elle, il se pose le problème de la responsabilité légale, en ce sens qu'elle apparaît comme une infraction à l'ordre public. Le plus souvent, elle est à l'origine de l'escroquerie et de l'injustice.

Dans *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés*, Raoul Allier souligne avec intérêt l'existence de faits relatifs à la mégalomanie. Dans ce sens, il n'est pas rare de voir de petits chefs, qui se font distinguer dans l'enseignement des nouveaux venus. Cette mégalomanie s'exprime le plus souvent par le zèle inconscient et ingénieux des individus qui font leur entrée dans l'Eglise. Ces derniers se disent être inspirés par Dieu qui leur a communiqué son Esprit Saint pour agir d'une façon ou d'une autre.

Le danger lié à de telles attitudes est de voir partout et toujours, l'œuvre de l'Esprit Saint. Car, on pense qu'on a une capacité spirituelle exceptionnelle, c'est-à-dire, au-dessus de celle du commun des mortels. Dans ces circonstances, toutes les visions vraies ou imaginaires sont considérées comme l'œuvre de l'Esprit Saint. C'est donc lui qui enseigne tout et qui est la source des connaissances particulières. Le passage suivant illustre bien l'existence de la mégalomanie dans le comportement d'un individu devenu chrétien : « *Ainsi, par exemple, prétendant avoir reçu du Saint-Esprit, à Noël, l'ordre d'organiser une procession de gens ayant la tête couverte, il réussit à se faire suivre, à travers le village, d'un certain nombre de personnes, femmes et jeunes filles, couvertes de voiles... Et il ne lui faudrait qu'une occasion ou un prétexte pour fonder une Eglise distincte. On le nomme déjà : le pasteur des petites gens.* »¹⁰⁷

Précisons avec Raoul Allier que ces individus atteints de mégalomanie trouvent accueil auprès des personnes souvent mal éclairées. Selon l'auteur, ces mégalomanes ne sont ni plus ni moins que des fanatiques qui jouissent parfois d'une grande réputation et que le peuple mal éclairé écoute avec attention. Ce sont des gens qui se croient supérieurs aux autres et qui sont certains d'être de grands prophètes ou les plus grands messagers de Dieu. En cherchant à escroquer le peuple, ils disent avec un air rassuré que l'Esprit du Seigneur parle à travers eux ou par leur moyen.

Chez le mégalomane spirituel, le désir du salut dans la vie éternelle et le désir de jouir de la vie terrestre ou matérielle préoccupent à la fois. Ce comportement exprime une incohérence totale face à la Parole de Dieu. Car, sans être pasteur, on se proclame pasteur. Dès lors, la prétendue vie de l'esprit recommandée dans les Evangiles ne diffère pas spécifiquement, dans le cas qui nous préoccupe, de la vie de la chair qu'on devait normalement lui opposer. Ceux qui écoutent le mégalomane spirituel sont singulièrement impressionnés.

¹⁰⁷Ibidem, p. 484

Ils se croient en présence d'un homme investi d'un pouvoir divin ; mais en réalité, il s'agit d'un pouvoir qu'il n'a reçu ni de Dieu, ni des hommes, mais qu'il s'est lui-même donné.

b- Hallucination ou délire de persécution

L'hallucination est une psychopathologie relative à la psychose. Ici, le malade se comporte d'après des sensations, des visions ou des auditions qui, en réalité, n'existent pas. Dans l'hallucination, le sujet entend des voix, répond à des interlocuteurs invisibles et croit recevoir d'eux, des ordres pour agir d'une manière ou d'une autre. Il peut entendre des menaces et regarder fixement un endroit. L'hallucination peut se manifester dans la mélancolie ou dans certaines névroses comme l'obsession.

La lecture attentive de *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés* de Raoul Allier ne peut laisser indifférent l'observateur avisé sur la question de l'hallucination. Cela se comprend en ce sens que les « *non-civilisés* » attribuent toutes les maladies ou toutes les agitations relatives à la conversion religieuse à l'action d'esprits qu'il s'agit d'apaiser ou de chasser. Dans ce cas, le malade a le plus souvent l'air d'être hors de lui-même ; de n'être plus lui-même, d'être dominé par une puissance étrangère. Dans ces circonstances, tout se passe comme si l'individu est en proie à une possession d'esprit ou de génie qui lui parle et qui lui indique la conduite à tenir dans une situation ou dans une autre. Il n'est pas rare de voir des « *non-civilisés* », hommes et femmes, tomber dans un état convulsif ou douloureux souvent attribué à un esprit, à un dieu ou à un ancêtre de la tribu. Cette pensée de l'auteur illustre une telle réalité : « *Nous verrons d'autres cas, non moins significatifs à propos des rêves, des hallucinations et des voix qui précèdent souvent la conversion.* »¹⁰⁸

¹⁰⁸Ibidem, p. 351

Pour l'auteur, cette psychopathologie tient à une rupture du courant ordinaire de la vie psychique, à l'envahissement de l'esprit par des phénomènes qui ne s'organisent pas immédiatement avec les faits psychiques antérieurs. Cela correspond bien à la croyance selon laquelle, toute conversion religieuse doit être précédée d'un rêve, d'une rencontre bizarre avec l'Esprit Saint ou avec Dieu, ou qu'elle doit être précédée de l'audition d'une voix. Car, la recherche de l'extraordinaire est la préoccupation du peuple à ce sujet. Ainsi, le « *non-civilisé* » a du mal à croire à la possibilité d'une conversion simple et naturelle, c'est-à-dire, sans émotion. Par exemple, lorsqu'une personne manifeste le désir de se convertir, on lui demande ce qu'il a vu et entendu. Si jamais il répond qu'il n'a rien vu et qu'il n'a rien entendu, on le considère comme un homme ordinaire, c'est-à-dire, comme celui qui n'est pas prêt à se débarrasser du moi ancien pour revêtir le moi nouveau.

Dans le même ordre d'idées, Raoul Allier donne l'exemple d'Entsana, un mo-Souto qui faisait paître seul ses bœufs. Soudain, une parole tomba au-dedans de lui : « *Réveille-toi, toi qui dors.* » Ce premier exemple qui justifie l'existence d'hallucination dans la conversion religieuse peut être suivi d'un second. Un autre mo-Souto, après avoir été longtemps travaillé dans sa conscience, avait oublié ses bonnes résolutions. Mais un jour, il était au champ en train de récolter du maïs quand une voix lui dit : « *Quand te convertiras-tu ?* » Nous pouvons d'emblée nous référer à l'affirmation suivante pour illustrer les états relatifs à l'hallucination dans la conversion des « *peuples non-civilisés* » : « *Remarquons que, dans la plupart d'entre eux, sinon dans tous, le sujet "croit entendre". Cette expression, qui se retrouve uniformément dans les documents, est instructive. On ne saurait dire que l'hallucination de l'ouïe est complète. On peut, cependant, rencontrer des exemples où cette hallucination est signalée.* »¹⁰⁹

¹⁰⁹Ibidem, p. 385

Ces différentes idées évoquées donnent la preuve que l'émotion est à l'origine de la conversion religieuse, selon Raoul Allier. Car, dans la plupart des cas évoqués par l'auteur, la conversion ne vient presque jamais d'une analyse personnelle. Tout porte donc à croire que l'auteur a affaire à des gens qui, dans la routine de leur existence quotidienne, ne sont pas habitués aux réflexions personnelles et aux délibérations morales individuelles. Même en présence de la voix de leur conscience, celle-ci leur apparaît comme un étranger qui leur parle du dehors et qui brise leur résistance à la conversion. Quand la conscience se manifeste en eux, ils croient entendre une voix qui leur parle. Il y a donc une infinité de chances pour qu'on attribue à une voix extérieure, la pensée pouvant conduire à la conversion religieuse.

Cependant, si nous nous référons à la conversion de saint Paul, nous pouvons dire que la voix extérieure peut quelquefois conduire à la conversion religieuse. Après s'être illustré dans la persécution des chrétiens, Saul (devenu saint Paul après sa conversion) demande aux grands prêtres à être investi de certains pouvoirs afin de se rendre à Damas pour y arrêter les chrétiens et pour les ramener prisonniers à Jérusalem. Sur le chemin de Damas, il a été saisi par Dieu. Une lumière venant du ciel enveloppa Paul qui entendit une voix ; puis, un dialogue s'en suivit :

- La voix : « Paul, Paul, pourquoi me persécutes-tu ? »
- Paul : « Qui es-tu Seigneur ? »
- La voix : « Je suis Jésus que tu persécutes. »
- Paul : « Seigneur, que veux-tu que je fasse ? »

Ainsi, la voix recommande à Paul de se rendre à Damas et d'y attendre. Rendu momentanément aveugle par l'illumination, Paul fut conduit à Damas où pendant trois jours, il resta sans manger, sans boire et sans voir. Dès lors, un disciple du Christ lui imposa les mains pour le baptiser. Il retrouva enfin la vue, l'appétit et recouvrit ses forces. Après quelques jours passés en compagnie des

disciples du Christ, il commença à prêcher la Parole de Dieu, affirmant que Jésus était bien le fils de Dieu, le Messie annoncé dans la Bible. Dans tous les cas, nous constatons que la conversion religieuse dépend de l'émotion.

Section 2 : Les actes accidentels ou symptomatiques

Le regard rapide sur les comportements décrits par Raoul Allier, lors des conversions religieuses, nous permet d'identifier la présence abondante d'actes accidentels ou symptomatiques, conformément à l'orthodoxie freudienne. Il s'agit d'actes relevant de l'inconscient et qui ont les caractères des actes non motivés, insignifiants, dépourvus d'importance et surtout superflus. Ce qui les distingue des actes manqués proprement dits, c'est l'absence d'une intention hostile et perturbatrice, venant contrarier une première intention. Ils se confondent avec les gestes et mouvements servant à exprimer les émotions. En parlant d'émotions, nous voulons mettre l'accent sur les mouvements et les agitations individuelles et collectives pouvant dégénérer en troubles chez les individus ayant reçu l'appel à la conversion. Les travaux de Freud sur les manifestations de l'inconscient l'ont amené à proposer une définition relative aux actes accidentels ou symptomatiques : « *Il y a beaucoup d'autres phénomènes qui se rapprochent des actes manqués, mais auxquels ce nom ne convient pas. Nous les appelons actes accidentels ou symptomatiques.* » ¹¹⁰

Dans *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés*, Raoul Allier indique avec précision, les phénomènes relatifs aux actes accidentels. En fait, il s'agit de phénomènes bien connus, sinon bien compris par l'observateur avisé. Cela se comprend dans la mesure où, lors des conversions religieuses, dans les églises et pendant les réunions, on voit des individus accomplir des actes sans s'interroger sur leurs significations. Voici ce que nous apprend Raoul Allier à ce sujet : « *L'individu reproduit des mouvements, des*

¹¹⁰ Sigmund FREUD, op. cit., p. 49

*gestes, - des gestes faits par d'autres ou par lui-même. Il imite autrui ou lui-même. L'activité consciente a vite fait, en tout homme, de se prolonger en mécanisme inconscient. »*¹¹¹

Une telle affirmation peut se comprendre à la lumière de cette explication : On vient souvent au culte en faisant une mine pieuse. On chante, on écoute le prédicateur, on prêche soi-même et très bien si l'on est un prédicateur, un évangéliste ou un simple converti. Malgré tout cela, on ne cesse de vivre dans l'immoralité. Tout en étant un chrétien de nom, on accomplit des actes qui, au sens propre du terme, n'ont aucun rapport avec la réalité. Il n'est pas rare de voir des gens chanter, toujours et partout des mélodies religieuses, bien que leurs comportements soient totalement en désaccord avec l'Evangile ou avec les commandements de Dieu. Dans ce sens, on a du mal à comprendre que la conversion religieuse dépend d'un effort spirituel soutenu par de bonnes œuvres.

Section 3 : Le sentiment d'infériorité et la recherche de supériorité

En partant de la thèse selon laquelle la névrose influence la conversion religieuse, nous revenons volontiers à ce que nous apprend Alfred Adler (1870-1937), l'un des premiers disciples de Freud, au sujet du sentiment d'infériorité. Toute névrose, nous dit Adler, a pour point de départ un sentiment d'infériorité. Précisons que le sentiment d'infériorité est une psychopathologie qui peut devenir une névrose quand il provoque la souffrance, la timidité, l'angoisse, la peur, l'hostilité, l'agressivité, le besoin de dépasser les autres, de les commander, d'être le premier ou d'humilier les autres. C'est une attitude mentale souvent inconsciente qui commande les actes de celui qui en est atteint. Cela s'explique par le fait que, de tous les êtres vivants, l'homme est le seul à éviter la souffrance à travers la recherche de la paix psychologique. Or, puisque

¹¹¹ Raoul ALLIER, *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés*, Tome II, pp. 56-57

les personnes atteintes de sentiment d'infériorité souffrent, elles recherchent des solutions pour remédier à cette souffrance.

C'est donc la raison pour laquelle les personnes atteintes de sentiment d'infériorité recherchent la supériorité pour éliminer la souffrance produite par leur impuissance ; par leur faiblesse. Puisqu'elles se sentent dominées, elles recherchent un pouvoir qui leur permettrait, à leur tour, de dominer ceux qui auparavant les dominaient. Il s'agit donc d'un mécanisme de compensation qui sauve l'individu de sa souffrance, mais sans supprimer ce sentiment d'infériorité. Il le recouvre tout simplement d'un manteau d'illusions.

Parlant de la conversion religieuse, Raoul Allier expose son point de vue sur le sentiment d'infériorité et la recherche de supériorité chez les femmes « *non-civilisées* », victimes de la polygamie. Il s'agit le plus souvent de femmes qui, au foyer, souffrent à cause de leur faiblesse par rapport aux hommes. Elles sont humiliées, maltraitées et frustrées. C'est pourquoi, elles désirent secrètement rechercher leur supériorité dans la conversion religieuse ; une conversion souvent accompagnée d'émotions contagieuses. Par leur présence massive dans les églises, lors des cultes et des réunions, elles recherchent un pouvoir qui leur permettrait d'assouvir leur désir de domination, de puissance, de force, de supériorité et d'admiration. Ces désirs proviennent des sentiments d'infériorité, c'est-à-dire de leurs faiblesses. Cela s'explique par le fait que, chez les « *non-civilisés* », la culture est entièrement basée sur la virilité et sur la supériorité masculine. Atteinte donc de sentiment d'infériorité, on voit la femme protester en cherchant une compensation dans les religions et auprès des chefs religieux. On peut se référer à l'affirmation suivante pour justifier cette explication de l'auteur : « *Les femmes, chez qui le ressort est moindre que chez les hommes, se convertissent en plus grand nombre.* »¹¹²

¹¹²Ibidem, Tome I, p. 564

Une telle affirmation traduit tout ce que nous avons dit des femmes plus haut. A cause de leur sentiment d'infériorité, elles sont les plus nombreuses dans les lieux de culte et dans toutes les religions monothéistes et polythéistes. Cela se justifie parce qu'elles sont à la recherche de supériorité ; une supériorité qui passe par leur libération à travers l'écoute de la Parole de Dieu. Voici encore ce que l'auteur de *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés* nous apprend à ce sujet : « *Du moment qu'elles se mettent à saisir ce qu'est l'Evangile et ce qu'il leur apporte, elles s'y intéressent avec un empressement qui se communique des unes aux autres. Ce sont elles qui accueillent le message libérateur, tandis que les hommes le redoutent.* »¹¹³

De ces différents points de vue, l'Evangile, c'est-à-dire la Parole de Dieu apparaît comme le message divin qui libère les femmes de leur esclavage ; de leur infériorité et leur confère un pouvoir de supériorité qui leur permet d'accepter leur condition de vie sans crainte et sans douleur. Car dans les cultures des « *peuples non-civilisés* », « *les femmes ne s'assemblent jamais avec les hommes, parce qu'elles sont considérées comme leur étant inférieures.* »¹¹⁴ Si donc les femmes sortent de leur indifférence passive et se présentent autour des missionnaires, des chefs religieux, c'est parce qu'elles prennent conscience de leur infériorité par rapport aux hommes qui, le plus souvent, les tiennent pour des esclaves ou pour des êtres sans caractère. C'est pourquoi le désir de se libérer par l'écoute de la Parole de Dieu a toujours été leur préoccupation. C'est en cela que Raoul Allier pense qu'elles sont souvent nombreuses à écouter l'enseignement nouveau. Elles comptent sur la protection des missionnaires et des chefs religieux contre la tyrannie de leur mari qu'elles considèrent souvent comme des tout-puissants.

Une telle situation n'est pas sans inconvénients sur la vie morale des femmes. En recherchant la consolation et la supériorité par les conversions

¹¹³Ibidem, p. 573

¹¹⁴Ibidem, p. 574

collectives et émotionnelles, elles mènent une vie terre à terre et ont par conséquent peu d'aspiration vers un idéal. Cela s'explique d'ailleurs par leur manque de caractère. Car, à force d'entendre dire qu'elles n'ont pas d'avis à donner, qu'elles ne comprennent rien et qu'elles sont incapables de comprendre conformément aux exigences de la tradition, elles finissent par se considérer elles-mêmes comme des créatures inférieures et leur infériorité devient pour elles un article de foi. Dès lors, elles se tiennent elles-mêmes pour des êtres dépourvus de raison et d'intelligence, c'est-à-dire incapables de comprendre et de vivre l'Evangile. Elles ont du mal à comprendre que le missionnaire leur adresse la parole pour écouter leurs avis sur telle ou telle autre situation. Elles se disent appelées à la liberté à travers la Parole de Dieu ; mais il s'agit d'une liberté qu'elles ne comprennent pas très bien et dont l'attrait agit obscurément sur elles.

CHAPITRE X : DU REVE A LA FAUSSE RELIGION

En restant fidèle à la conception freudienne du rêve ; conception selon laquelle le rêve se définit comme un phénomène psychique normal qui se manifeste par des images pendant le sommeil, Allier ne partage pas totalement le même point de vue que Freud. Pendant que ce dernier soutient que nous rêvons de ce à quoi nous refusons de penser à l'état de veille, Allier nous apprend que le rêve n'a aucun rapport avec le moi ancien, mais avec le moi nouveau, relatif à la vie présente et future de l'individu. Ainsi, il condamne avec force le fait que le rêve puisse conduire aux conversions collectives comme cela s'observe chez « *les peuples non-civilisés* ». Car, avant de se convertir, tout le monde prétend avoir rêvé. Si tel est donc le cas, le rêve ne peut qu'être à l'origine de la fausse religion, caractérisée par le manque d'humilité chez les convertis, la recherche du bien matériel, le fanatisme religieux et le recul des communautés religieuses.

A- DU REVE

Section 1 : De la conception freudienne du rêve

La conception de Freud sur le rêve est exposée surtout dans *Le rêve et son interprétation*. Les idées qu'il y développe montrent qu'il se situe lui-même par rapport à ses devanciers et à ses adversaires. Avant le père de la psychanalyse, les psychologues ont dévalorisé le rêve en creusant un écart qui le sépare d'un phénomène psychique normal. Ils pensaient que le rêve n'est pas une manifestation normale du psychisme humain, mais un processus somatique. Dans la même optique, le point de vue des profanes était autre. Ils semblent admettre, guidés par l'opinion, que le rêve a un sens, mais un sens caché.

Battant en brèche toutes ces opinions, Freud soutient que le rêve n'est pas comparable à un chaos et qu'il n'est pas non plus dépourvu de sens. C'est un phénomène psychique dans toute l'acceptation du terme, nommément,

l'accomplissement d'un désir. Le rêve doit être intercalé dans la suite des actes mentaux intelligibles de la veille. Il est construit par une activité intellectuelle d'une grande complexité. Loin d'être le produit de forces irresponsables, il peut être interprété. Dans ce sens, la démarche conduit à poser le rêveur comme l'auteur de son rêve ; puisqu'il est l'œuvre de son désir. Dans cet ordre d'idées, le désir est situé à l'origine du rêve. Or, ce désir ne pouvant apparaître sous la forme du manque, produit immédiatement des images qui viennent l'accomplir. Dès lors, le rêve apparaît comme la manifestation d'un désir refoulé dans l'inconscient pendant la veille. Il a lieu pendant le sommeil. C'est pourquoi, Freud avertit en ces termes : « *Le rêve est un phénomène non somatique, mais psychique.* »¹¹⁵

Trouvant dans le rêve la voie royale qui permet la connaissance de l'inconscient, Freud montre qu'il résulte d'un travail d'élaboration au terme duquel les désirs ayant fait l'objet d'un refoulement pendant l'état de veille parviennent à s'exprimer, mais en se déguisant pour déjouer la censure et être acceptés par la conscience. Le rêve devient dès lors un phénomène psychique qui nécessite une interprétation sérieuse. Freud écrit à ce sujet : « *C'est pourquoi l'interprétation des rêves joue dans la psychanalyse un rôle important et a même constitué dans beaucoup de cas et pendant longtemps, son principal moyen de travail.* »¹¹⁶

Section 2 : Le rêve, selon Raoul Allier

Fidèle à la conception freudienne, Raoul Allier évoque lui aussi le rôle joué par le rêve et les visions dans la conversion religieuse chez « *les peuples non-civilisés* ». C'est d'ailleurs pourquoi le chapitre XIV du premier tome de *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés* est entièrement

¹¹⁵ Sigmund FREUD, op. cit., p. 86

¹¹⁶ Raoul ALLIER, *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés*, p. 434

consacré à la question des rêves, des hallucinations et des voix. Pour Raoul Allier, le rêve coïncide avec les préoccupations quotidiennes des « *peuples indigènes* » et les crises émotionnelles occasionnées par l'appel à la conversion. Cela s'explique selon l'auteur, par l'aptitude à résister d'une manière coupable à l'appel reçu par l'individu. Conformément à la logique freudienne, Raoul Allier exprime sa perception sur le rêve : « *Remarquons d'abord que, dans les cas bien connus, dans ceux que l'on cite d'ordinaire, ce qui de nous s'exprime volontiers dans le rêve, c'est souvent ce qui, pendant la veille, est réprimé, soit dans les gestes extérieurs, soit dans la vie profonde de l'âme. On pourrait dire que le rêve est comme la revanche des tendances vaincues. Celles-ci ne sauraient prendre leur revanche que sous cette forme ; car, dans l'état de veille, la volonté les refoule ; et, pendant le sommeil elle est affaiblie.* »¹¹⁷

Une telle affirmation s'accorde fort bien avec ce que Freud nous apprend sur la question du rêve. Si les individus rêvent au sujet de la conversion religieuse, c'est simplement parce qu'ils ont résisté à l'appel à se convertir pendant leur état de veille. Dans le même ordre d'idées, les rêves relatifs à la conversion religieuse peuvent s'expliquer selon l'auteur, par le fait que les individus ajournent leur décision. Ces différents constats révèlent que ce qui est le plus vigoureusement refoulé dans l'inconscient est ce qui, tôt ou tard, réapparaît dans le rêve. Le rêve n'est donc pas un déchet de la vie consciente comme l'entend la pensée classique. D'ailleurs, les exemples donnés par Raoul Allier au sujet du rôle du rêve dans la conversion religieuse justifient l'idée selon laquelle : quand nous rêvons, nous ne vivons pas la réalité du rêve comme chimérique, mais comme une authentique réalité. C'est pourquoi « *les peuples non-civilisés* » ont toujours considéré le rêve comme un phénomène très sérieux. Il est toujours comme une indication sur les événements. Il informe l'individu sur ce qu'il doit faire ou éviter. En restant fidèle à Freud, Raoul Allier a donc

¹¹⁷ Ibidem, pp. 375-376

montré comment le moi refoule l'appel à la conversion qui n'est rien d'autre qu'un désir inadmissible pour « *les peuples non-civilisés* ». Pendant le sommeil, le moi perd sa vigilance pour laisser l'inconscient exprimer les désirs à travers ses manifestations.

Mentionnons avec intérêt qu'il existe une légère différence entre la conception freudienne du rêve et celle de Raoul Allier. Car nous savons avec précision la place que Freud donne dans ses analyses au rêve, à travers les manifestations de l'inconscient. Chez Freud, le rêve fait apparaître le moi ancien ; tandis que chez Raoul Allier, le rêve fait apparaître le moi nouveau. Voici ce que nous dit l'auteur de *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés* pour justifier son point de vue : « *Il y a, cependant, une grave différence entre les conclusions bien connues de M. Freud et mes propres observations. Dans les rêves qu'il étudie spécialement, les tendances refoulées, qui émergent soudain sous des formes imprévues, appartiennent toutes, ou à peu près, à ce qu'il y a de plus inférieur dans l'être humain. Ce sont celles que le plus élémentaire souci de moralité contraint le sujet de refréner. Les rêves que j'ai relevés, et qui sont à l'origine d'une conversion, sont d'une nature tout à fait différente. Ce qui réapparaît avec eux, et par eux, ce n'est pas un moi très ancien avec ses instincts grossiers et ses hérédités presque bestiales. C'est, au contraire un moi nouveau qui est en train de se former sous la sollicitation d'un idéal entrevu et qui, loin de représenter chez le sujet un passé lointain et animal, figure, prophétise et prépare un avenir vraiment humain.* »¹¹⁸

Alors, il faut comprendre par là que Raoul Allier s'écarte de la conception freudienne du rêve. Pour lui, le « *non-civilisé* » qui ne s'est pas encore converti ne rêve pas d'une vie passée dont il pourrait évoquer des événements connus. Il rêve plutôt et toujours d'une vie qui n'a pas encore été la sienne. Dans les rêves relatifs à la conversion religieuse, le sujet voit se réaliser ce qu'il n'a pas encore

¹¹⁸Ibidem, pp. 14-15

réalisé. Cela veut dire que pour Raoul Allier, l'individu fait pendant le rêve, l'expérience à laquelle consciemment ou non, il a aspiré à l'état de veille, mais qu'il ne parvient pas à réaliser à cause de la crainte d'opinion ou à cause des plaisirs qu'offre le paganisme. En d'autres termes, dans le rêve, l'appel à la conversion repoussé par l'individu prend sa revanche. Dès lors, il se sent réellement en présence de ce qu'il ne voulait pas, mais à travers des images.

Section 3 : Le rêve à l'origine de trouble et de crise

A partir de l'étude du rêve selon Raoul Allier, nous avons compris que son importance chez les « *peuples primitifs* » n'est plus à démontrer. C'est certainement dans cette logique que s'inscrit l'auteur de *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés* quand il montre que le rêve est à l'origine du trouble ; un trouble qui par conséquent, conduit à la crise.

En effet, les sentiments produits par le rêve subsistent ou peuvent subsister pendant un moment ou pendant longtemps. Il s'agit par exemple des sentiments de tristesse, de joie, d'amour, de haine, de remords, d'espérance etc. Puisque ces sentiments habitent l'individu, ils peuvent le déranger, lui faire du bien ou l'amener à agir en bien ou en mal. Il s'agit donc du trouble ; un trouble de comportement qui peut s'observer à travers des agitations, des mouvements du corps (pâleur ou rougissement, accélération du pouls, palpitation, sensation de malaise, tremblement, voire l'incapacité de bouger). Dans le trouble, on peut également observer chez un individu, des sentiments vagues et flottants, des velléités de repentance et de conversion, des besoins religieux fugitifs. Il s'agit là des comportements occasionnés par le rêve et qui constituent pour l'observateur avisé, des troubles relatifs à l'émotion. Pour justifier l'idée selon laquelle le rêve est à l'origine du trouble, Raoul Allier s'exprime en ces termes :

« Pour ne rien exagérer, il faut dire que, dans quelques cas, c'est le rêve qui est à l'origine du trouble - et non pas le trouble à l'origine du rêve. »¹¹⁹

Si donc l'individu est troublé par son rêve, c'est parce qu'il a le sentiment de résister d'une manière coupable à l'appel relatif à la conversion religieuse. Dans cet ordre d'idées, l'auteur de *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés* illustre son argumentation par l'exemple suivant : Agé de 26 ans, un mo-Pédi est pour la première fois entré en contact avec le Christianisme ; mais il traite de balivernes les enseignements des missionnaires. Un jour, l'un de ses camarades lui dit que le monde finirait dans une conflagration universelle et il en rit. Dans un rêve, il lui semble qu'en étant au milieu des champs, il voit tomber du ciel des torrents de feu. Surpris par ce rêve, il écoute désormais les prédications chrétiennes. Il se sent dès lors devenu chrétien. Dans un autre rêve, il voit pendant qu'il était seul, une feuille de papier blanc s'envoler et une voix lui dit : « C'est ainsi qu'à ta mort tu t'en iras vers le bonheur. » Encouragé par ce rêve à devenir chrétien, il eut plus tard un nouveau rêve qui le décide à se convertir définitivement. Par cet exemple, nous voyons clairement comment le rêve est à l'origine du trouble. C'est pourquoi ceux qui sont passés par là exigent volontiers que les autres suivent la même voie.

Un individu troublé est donc convaincu que tôt ou tard, il finira par connaître la crise. Or, selon l'auteur, « la crise consiste à refuser le droit d'exister à un système habituel de tendance. »¹²⁰ En d'autres termes, dans la crise, il s'agit pour l'individu de changer entièrement l'orientation de sa vie et non pas d'accomplir de temps en temps, des actes conformes à l'esprit de l'Evangile. Autrement dit, la crise consiste à prendre une décision à laquelle on pourra rester fidèle par la suite. Il ne s'agit pas de n'importe quelle décision, mais d'une décision qui donnera une physionomie nouvelle à toute l'existence de l'individu à travers des actes moraux qui permettent de marquer un pas en

¹¹⁹Ibidem, pp. 392-393

¹²⁰Ibidem, p. 401

avant. On peut d'emblée se référer à l'exemple du Zambézien Siwi qui a connu une crise à la suite d'un rêve. Une nuit, il rêve et voit deux livres ouverts et une grande lumière dans sa hutte. Saisi de joie, il se met à chanter un des hymnes familiers aux chrétiens qu'il s'interdisait d'imiter. Réveillé, il se sentait troublé, parce qu'il s'est surpris en train de chanter. Un jour, au milieu d'une assemblée, Siwi se lève et crie publiquement : « *C'est moi, Siwi le ngomboti de Liroundou. Vous me connaissez.* » Les yeux braqués sur lui, il continuait : « *Je suis un homme dont la bouche est pleine de mensonges et de malédictions. J'étranglais à plaisir ; j'ai tué ; j'ai répandu le sang de mes mains ; je ne savais pas respecter les femmes d'autrui ; j'étais l'interprète des oracles de vos dieux... Aujourd'hui, je veux être un homme nouveau.* » Ces différentes idées développées au sujet des troubles et des crises occasionnés par le rêve nous permettent de montrer son importance dans la conversion individuelle.

Section 4 : Influence du rêve dans la conversion individuelle

Considéré comme une manifestation de l'inconscient, le rêve joue un rôle important dans la crise émotionnelle, lors de la conversion religieuse chez l'individu. Il s'agit là d'un phénomène qui déconcerte les témoins non avisés, en ce sens qu'on peut être porté à se demander le rapport pouvant exister entre le rêve et la conversion individuelle. Mais, pour comprendre ce phénomène, on peut se référer à la mythologie des « *peuples non-civilisés* ». En effet, en tant qu'une combinaison d'images ou d'idées souvent confuses, parfois très nettes et très suivies, qui se présentent à l'esprit pendant le sommeil, le rêve a un sens dans la mythologie des « *peuples primitifs* ».

D'ailleurs, il n'est pas rare de voir les individus faire appel au devin pour interpréter ce qu'un rêve veut dire. Car, le rêve est toujours une indication sur les événements ou sur les projets à réaliser. C'est pourquoi, l'individu qui reçoit l'appel à la conversion passe d'abord par le rêve ; un rêve qui, le plus souvent,

déclenche chez lui une crise émotionnelle. Chez « *les peuples non-civilisés* », tout ce que raconte l'individu qui rêve est bu comme du lait et cru comme l'Évangile. Celui qui rêve est convaincu de l'appel et de la mission qu'il a reçus de Dieu. Personne ne peut le contredire. Dans le rêve, l'individu peut être exhorté à renoncer à la boisson, à supprimer les coutumes traditionnelles du paganisme et à rejeter les actes immoraux auxquels il se livrait.

S'il est vrai que les observateurs non avisés sont presque choqués qu'une conversion individuelle ou qu'une révolution spirituelle soit souvent due à un rêve, qu'à une décision de conscience, il faut toutefois reconnaître que les récits relatifs à ces phénomènes pullulent ; puisque les chercheurs qui les ont observés avec attention ont toujours répété les mêmes choses. Les individus concernés par ces phénomènes ont l'habitude de dire : Pour se convertir, il faut avoir des visions. L'auteur de *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés* nous apprend à ce sujet : « *Dans ces termes généraux, la théorie peut s'appliquer au cas qui nous préoccupe ; ces rêves de nature morale qui déterminent un individu à une démarche grave indiquent, à leur manière, que les besoins nouveaux existaient déjà dans cet individu, sans doute à son insu, mais d'une façon pourtant réelle.* »¹²¹

Par cette affirmation, nous comprenons que le rêve joue un rôle important, en ce sens qu'il oriente l'individu dans la prise de décision pour sa vie morale. Dans la conversion religieuse, le rêve a le privilège de révéler ce qu'il y a de plus intime dans la vie morale de l'individu, bien que tout cela échappe à sa conscience. Le rêve révèle à l'« *indigène* », non pas ce qu'il a été, mais ce qu'il doit être ou ce qu'il veut être, conformément à l'appel reçu. Si donc il arrive aux individus d'avoir des rêves au sujet de leur conversion, c'est parce qu'ils ont pendant leur vie consciente, manifesté une forte résistance à l'appel relatif à la conversion. Raoul Allier illustre les arguments relatifs à l'influence du rêve dans

¹²¹Ibidem, p. 375

la conversion individuelle par l'exemple suivant : « *Un mo-Souto a toute une série de rêves. Il voit d'abord un grand livre et une voix lui dit : " lis et tu seras sauvé ; mais si tu ne lis pas, tu seras perdu."* Une autre fois, il voit un abîme où les pécheurs se ruent, et la voix lui dit : "ce sera ton sort, si tu t'obstines." Une autre fois enfin, il distingue au loin un pays délicieux. Quelque chose l'appelle. Il veut aller. Mais ses jambes sont paralysées. L'individu qui raconte ces rêves n'est pas converti par eux ; mais il est poursuivi par la mise en demeure de sa volonté. »¹²²

Par cet exemple, Allier montre à travers le rêve du mo-Souto, la nécessité de se convertir par la lecture et la connaissance de la Parole de Dieu. Pour bénéficier de la vie éternelle, il faut nécessairement connaître la loi de Dieu ; une loi qui indique ce qu'il faut faire et ce qu'il faut éviter pour être sauvé. Par ce rêve le mo-Souto a compris la nécessité de se convertir pour jouir de la vie éternelle. Par la même occasion, il a reçu un avertissement sérieux : s'il ne lit pas la Parole de Dieu, ou s'il la lit et qu'il s'obstine, il sera perdu en allant en Enfer comme les pécheurs, c'est-à-dire, comme ceux qui décident volontairement de ne pas respecter les Saintes Ecritures. Mais, le fait que les jambes du mo-Souto soient paralysées montre la difficulté qu'il éprouve à se convertir, à cause des avantages qu'offre le paganisme ou à cause de la peur des ancêtres et des chefs.

D'autres rêves sont racontés par l'auteur de *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés*. Entre autres, nous nous référons volontiers à l'affirmation suivante : « *Un autre enfin, après avoir assisté à plusieurs réunions, sort de sa case, la nuit, très agité. On lui demande ce qu'il a. Il répond que, pendant son sommeil, il a entendu une voix qui lui disait : "Lève-toi et prie."* Il s'est réveillé, s'est reproché d'avoir été troublé par un rêve, a fini par se rendormir ; mais, une fois de plus, il a entendu le même ordre... Il entre

¹²²Ibidem, p. 378

dans la classe des catéchumènes. »¹²³ Cet exemple donné par Raoul Allier montre encore une fois, comment le rêve permet la conversion individuelle chez « *les peuples non-civilisés* ». Car, nous constatons qu'après tout, l'individu a fait son entrée dans la classe des catéchumènes pour apprendre à connaître Dieu et à respecter ses commandements pour être sauvé. Avant ce rêve, rien ne prouve que cet homme ait éprouvé le moindre attrait pour la conversion religieuse.

Mais, il faut noter que le rêve peut influencer la conversion individuelle chez les Occidentaux. On peut dans cet ordre d'idées se référer à la conversion religieuse de Blaise Pascal. En effet terrifié par la proximité de la mort, Pascal s'est évanoui et est resté inconscient pendant quinze jours. Dans son état d'inconscience, il a eu une intense vision religieuse qu'il a écrite immédiatement pour lui-même. Il s'agit donc de son *Mémorial* dans lequel il reconnaît désormais que Dieu est le Dieu d'Abraham, d'Isaac, de Jacob et non celui des philosophes et des savants.

Section 5 : Le rêve, un rite de passage dans les conversions collectives

Les idées développées dans les deux sections précédentes montrent combien de fois Raoul Allier s'intéresse à la question du rêve à cause de la place qu'il occupe dans la conversion des « *peuples non-civilisés* ». Toutefois, reconnaissons que cet auteur s'insurge d'emblée contre le mimétisme aveugle dont font preuve les « *peuples indigènes* » dans ce sens. Une lecture attentive de *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés* révèle que le rêve est progressivement devenu un rite de passage, en ce qui concerne les conversions collectives. Dans cet ordre d'idées, tout le monde finit par rêver avant de se convertir. Une telle situation donne encore une fois la preuve de l'importance du rêve chez les « *peuples indigènes* ». Celui qui dit qu'il a rêvé est automatiquement cru. Personne ne rejette ce qu'il dit et ce qu'il prétend avoir vu

¹²³Ibidem, p. 378

dans son rêve. Or, puisque les premiers qui ont rêvé avant de se convertir racontent à tout le monde ce qu'ils ont vu et entendu, on ne peut pas ne pas observer à peu près les mêmes phénomènes chez les autres. Pour se convertir, il faut donc être capable de raconter son rêve à ce sujet. Dans ces circonstances, on voit le rôle de l'imagination chez l'individu. Par elle on peut se permettre de raconter des rêves fictifs. Car il suffit de raconter son rêve pour dire la vérité et toute la vérité. Dans cette logique, on finit par croire que la vie spirituelle doit nécessairement être précédée de rêve.

Pour se convertir, on pense qu'il faut d'abord rêver ou qu'il faut d'abord avoir des visions. Dans cette perspective, celui qui se convertit sans prendre par le rêve ou par la vision est un menteur ou un vaurien. Autrement dit, tous ceux qui ne rêvent pas avant leur conversion sont encore considérés comme des païens, c'est-à-dire, ceux qui ne sont pas prêts à remettre en cause leur ancienne vie pour adopter la nouvelle ; celle proposée par le monothéisme. D'ailleurs, les indigènes donnent eux-mêmes la leçon suivante : il faut rêver ou avoir des visions pour se convertir. Il s'agit là d'un témoignage identique chez tous les observateurs, ou plus précisément d'un fait qu'il est important de comprendre. L'auteur nous le dit clairement en ces termes : « *Le nombre est incalculable des conversions qui sont provoquées par des rêves. Les récits en pullulent dans les correspondances, imprimées ou manuscrites, que nous dépouillons pour cette étude ; et ils pulluleraient encore plus, si les auteurs de ces lettres ne craignaient de répéter toujours les mêmes choses.* »¹²⁴

Cela veut dire tout simplement qu'un individu qui se convertit après son rêve attire immédiatement à sa suite, un groupe important d'autres individus qui prétendent eux aussi, avoir rêvé. Sans ces rêves fictifs, c'est-à-dire imaginaires, on n'obtiendrait qu'un nombre très réduit d'individus convertis. C'est pourquoi nous constatons avec Raoul Allier que la conversion individuelle suscitée par un

¹²⁴Ibidem, p. 373

rêve individuel conduit immédiatement à une conversion collective. Sans ces phénomènes de conversion par contagion, il serait difficile d'avoir des fidèles dans les églises, dans les réunions et dans les classes de catéchisme. Ces phénomènes nous donnent la preuve que le rêve apparaît comme un rite de passage dans les conversions collectives et que la conversion religieuse des « *primitifs* » est comme le dit Raoul Allier, une crise émotionnelle et non une décision rationnelle. C'est d'ailleurs ce que nous montrent plusieurs auteurs, en dehors de toute préoccupation d'école, sans le souci du langage technique, mais avec une rare finesse d'observation.

B- LA FAUSSE RELIGION

Section 1 : Du manque d'humilité chez les convertis

L'humilité n'est pas une simple vertu morale de modestie. Elle est surtout l'attitude essentielle de l'homme en tant que créature libre qui se reçoit de Dieu et qui se reconnaît dépendant de cet être suprême. En d'autres termes, l'humilité consiste à nous garder en relation avec Dieu à travers le respect de sa loi. Dans cet ordre d'idées, toute tentation d'autonomie à l'égard de Dieu, toute volonté d'indépendance à l'égard du créateur, doivent normalement être supprimées chez les personnes converties.

Malheureusement, cette vertu fait défaut chez la plupart des convertis. C'est justement ce que souligne Raoul Allier dans *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés* où il note une certaine contradiction dans leur conduite. Car, l'assentiment immédiat qui s'observe chez les personnes appelées à la conversion ne conduit à rien de pratique dans le sens de l'humilité, puisque toutes les tendances préexistantes restent exactement les mêmes avec toutes leurs forces. Autrement dit, si pour l'auteur, le message évangélique ne possède pour son propre compte, qu'une très faible puissance de

réalisation, c'est à cause du manque d'humilité, une vertu nécessaire au respect de la loi de Dieu. Cela s'explique par le fait que toutes les tendances préexistantes réduisent à rien l'assentiment spontané. Pour Raoul Allier, agir humblement pour rester fidèle à Dieu implique beaucoup de raisonnements, des débats intérieurs, puis une détermination consciente, définitive et libre. Or, ces qualités nécessaires à la conversion religieuse manquent le plus souvent aux personnes converties. Elles ne se posent plus la question de savoir si elles font du bien ou du mal ; si elles sont sages ou folles à travers leurs actes. Si l'on se convertit, on croit que toutes les idées qui poussent à agir d'une manière ou d'une autre viennent de Dieu et que l'on n'a plus rien à voir avec les autres. Mieux, on croit que l'on est détenteur de la vérité et de toutes vérités.

Il s'agit là de comportements qui nous font parler de manque d'humilité chez les personnes converties. Car, contrairement à ce que croient ces personnes, leurs pensées ne viennent pas de Dieu, mais de la chair. Elles recherchent le plus souvent des intérêts personnels et égoïstes, en se réfugiant derrière le fait d'avoir l'esprit de discernement et d'agir selon l'Esprit Saint. Raoul Allier n'a pas manqué de fustiger ces comportements à travers la formule suivante : *« Mentionnons enfin une troisième catégorie de réveillés qui n'ont que les apparences de la vie nouvelle, qui en renient la vertu. Ils prétendent, eux aussi, avoir l'Esprit, parce que le phénomène du tremblement se produit chez eux comme chez la plupart des réveillés au commencement du mouvement et, chez quelques-uns d'eux, encore à l'heure qu'il est. »*¹²⁵

Ces comportements donnent la preuve qu'il s'agit le plus souvent de gens qui n'ont jamais passé par un jugement de la conscience, puisqu'il n'est pas rare de voir en eux, des agitations sentimentales se concilier aisément avec l'immoralité. Chez eux, la vie de l'Esprit est essentiellement une vie d'émotions religieuses qui en réalité, ignore tout de l'humilité, une vertu nécessaire à la vie

¹²⁵Ibidem, p. 485

religieuse. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle les païens surveillent les chrétiens ou les personnes converties pour noter avec plaisir leurs chutes. Car, si effectivement on s'est converti, cela doit se sentir dans les actes d'humilité qui doivent donner la preuve que l'on a affaire à un individu qui a effectivement tourné dos aux actes condamnés par la Parole de Dieu, pour réellement devenir un homme nouveau.

En notant avec attention les chutes des personnes converties, les païens sont immédiatement amenés à refuser leur adhésion à l'enseignement qui condamne les habitudes auxquelles elles tiennent. Autrement dit, la conduite des personnes converties devenues infidèles à leur nouveau programme de vie, par manque d'humilité, constitue la preuve la plus évidente de l'inutilité de la conversion. L'auteur de *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés* donne encore une fois son point de vue sur ces comportements : « *Il nous est difficile de supporter celui qui prie à haute voix en public et qui, d'autre part, ne vit pas conformément à l'idéal chrétien. Nous avons le devoir de lutter contre cette tendance, de proclamer sans relâche que celui qui fait la volonté du Père céleste, celui-là seul est disciple de Christ.* »¹²⁶

Cela se comprend dans la mesure où, celui qui se convertit a le sentiment d'être différent des autres, d'être devenu le meilleur enfant de Dieu, tout en pensant que ceux qui n'ont pas la chance de se convertir sont des enfants du diable. Dans ce sens, on justifie tout ce que l'on fait en mal et en bien par l'œuvre de Dieu. Or, il s'agit là d'une mauvaise foi, selon l'expression de Sartre ; un mensonge à soi-même. Pour illustrer son argumentation au sujet du manque d'humilité, Raoul Allier nous donne l'exemple d'une femme qui, bien qu'ayant extérieurement fait sa profession de foi, vit dans l'adultère.

¹²⁶Ibidem, Tome II, p. 62

Section 2 : De l'orgueil des chefs religieux

En général, l'orgueil est basé sur un sentiment quelconque de supériorité. Il se manifeste par la crispation, le manque de tolérance, le mépris et l'hostilité. Il peut se fonder sur la recherche exagérée de richesse, de gloire et d'honneur. En psychopathologie, l'orgueil s'observe dans la paranoïa, dans le délire des grandeurs et dans la manie. L'orgueilleux surestime ses capacités, qu'elles soient réelles ou imaginaires. On est orgueilleux de son nom ou de son titre, de sa fortune ou de sa supériorité intellectuelle.

Dans *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés*, Raoul Allier nous montre aussi en quoi la conversion religieuse relève de l'émotion à travers l'orgueil des chefs religieux. Il s'agit selon l'auteur, des hommes qui cherchent à se faire remarquer ; qui éprouvent des difficultés à mener une existence conforme aux exigences de la loi de Dieu. Il s'agit aussi de gens dont les comportements n'inspirent pas la paix au sein de la communauté dont ils ont la charge. Dans ce sens, le chef religieux qui demande un changement de conduite de la part de ses fidèles a du mal à les convaincre. Il ne peut obtenir de résultats positifs s'il est incapable lui aussi, de conformer sa vie à la Parole de Dieu. Si effectivement le chef religieux approfondissait son expérience d'obéissance à la Parole de Dieu à travers l'humilité et l'amour du prochain, cela se verrait dans son comportement extérieur et contribuerait à une vraie conversion des hommes dont il a la charge.

Malheureusement, les chefs religieux ont du mal à croire que la loi de Dieu est la même pour tous et qu'il n'y a pas de règlements auxquels les fidèles doivent obéir et qu'ils peuvent en tant que chefs transgresser. Dans cet ordre d'idées, Raoul Allier nous donne un exemple illustratif : « *A côté de cet homme se trouve un autre fanatique qui jouissait, au commencement du réveil, d'une grande réputation et qu'on écoutait beaucoup. Il se nomme le corps (the body) parce que, dit-il, l'Esprit du Seigneur parle par son moyen. Il a l'air de croire*

*qu'il a fait les expériences dont parle Saint Paul (2 Cor. XII) ; mais ce qui lui manque, c'est l'humilité de l'apôtre. Lui parler, essayer de l'éclairer, est très difficile, pour ne pas dire impossible, car il croit tout savoir. »*¹²⁷

Cet exemple justifie bien l'orgueil des chefs religieux qui, dans une certaine mesure, pourrait servir de mauvais exemple aux fidèles convertis. Car, les fidèles mal éclairés peuvent imiter leurs comportements en croyant que c'est là, la manifestation de l'Esprit. Or, en réalité, ils ont affaire à des chefs qui manquent d'humilité ou de sobriété chrétienne. S'il est vrai qu'il faut rappeler la loi de l'humilité aux chefs religieux, la question qui se pose est de savoir si la tentation de l'oublier ne serait pas naturelle et constante. Il s'agit là d'une scène qui se passe partout et qui provoque partout les mêmes plaintes.

On se souvient à juste titre de la situation des Juifs d'Espagne et du Portugal dont nous parlent Henri Mechoulan et Edgar Morin, dans leur ouvrage, *Les Juifs d'Espagne : histoire d'une diaspora (1492-1992)*. Ces Juifs avaient été contraints à se convertir au XV^e siècle par les rois catholiques qui se prenaient pour des détenteurs de la vérité. Dans ces conditions, ces Juifs étaient obligés de pratiquer le syncrétisme religieux. Tout en professant ouvertement la foi du Catholicisme, ils continuaient de suivre en secret les rites du Judaïsme. Cela se comprend dans la mesure où ceux qui s'opposaient au baptême étaient exécutés. S'il est vrai que ces conversions sont obtenues à cause de l'orgueil des rois catholiques, il s'agit là d'un sentiment relatif au fanatisme et à l'obscurantisme qui, en réalité, doivent être découragés sous toutes leurs formes.

Section 3 : La recherche du bien matériel

L'homme a du mal à croire en un Dieu qui n'accomplit pas son désir. Pourtant, dans *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés*,

¹²⁷Ibidem, Tome I, pp. 484-485

Raoul Allier s'évertue à expliquer de façon méthodique ce qu'est une conversion religieuse : « *Se convertir, c'est, à la lettre, changer toute l'orientation de sa conduite et des motifs ou mobiles qui l'inspirent ; c'est, à l'imitation du Christ dont l'enseignement est prêché, ou plus exactement sous son influence régénératrice, devenir une autre créature.* »¹²⁸

Une telle affirmation révèle clairement que la recherche du bien matériel ne doit en aucun cas être le but de la conversion religieuse. Celui qui se convertit doit, dans toute sa conduite, imiter le Christ. Cela veut dire qu'en fait, pour se convertir il convient de considérer la façon dont Jésus-Christ s'est conduit durant sa vie publique et de s'imprégner de son exemple. Autrement dit, au lieu de rechercher le bien matériel, le converti doit être pénétré des enseignements du Christ et de l'exemple de sa vie, en vue d'un changement radical. Pour y parvenir, il faut être sage. En toute humilité, il faut se laisser intérieurement guider par l'Esprit Saint à travers l'accomplissement de bonnes œuvres, tout en restant fidèle à Dieu par le respect de ses commandements. Voilà donc, comme le souligne Raoul Allier, l'essentiel du message évangélique.

Malheureusement, chez « *les peuples non-civilisés* », le missionnaire qui vient tenir un tel discours aura du mal à se faire écouter, en ce sens que les motifs ou les mobiles qui poussent à la conversion sont souvent d'ordre matériel. D'ailleurs, selon l'auteur, les « *peuples indigènes* » étaient souvent animés du désir de tirer des avantages de la mission. Le rôle joué par les préoccupations matérielles dans l'installation des missionnaires n'est pas négligeable : « *A Natal, c'est pour des raisons d'ordre matériel que le missionnaire suédois Schroeder est admis à s'installer parmi les Zoulou.* »¹²⁹ Cet exemple tiré de *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés* nous donne la preuve que la recherche du bien matériel est loin d'aboutir à de véritables transformations spirituelles. Car, les démarches

¹²⁸Ibidem, p. 24

¹²⁹Ibidem, p. 40

effectuées par les peuples pour accueillir et pour écouter les missionnaires n'étaient pas inspirées par une pensée religieuse, mais par le désir d'acquérir les richesses. Il s'agit d'un problème très grave qui en réalité, n'est pas sans inconvénients sur la conversion religieuse. Dieu apparaît alors comme un être dont on tire des avantages ; mieux, comme un pourvoyeur de richesse ou de bien matériel. Sans cela, la question se pose de savoir comment attirer les païens pour les convertir au Christianisme. Il faut donc être naïf pour ne pas discerner l'attrait du bien matériel chez beaucoup de ceux qui se disent convertis. En d'autres termes, le désir de profiter des avantages matériels a souvent constitué la préoccupation des personnes converties.

Si donc tel est le cas, on peut alors se demander si la conversion religieuse chez « *les peuples non-civilisés* » ne relève pas de l'émotion comme le pense Raoul Allier. Nous pouvons d'emblée nous référer à l'exemple suivant pour justifier cette remarque : « *Au Groënland, après quelques années d'efforts apostoliques, les indigènes consentaient à visiter de temps en temps les Frères moraves. Ils passaient même parfois la nuit avec eux, mais les mobiles qui les poussaient à ces visites étaient manifestement intéressés : ils voulaient obtenir soit de la nourriture et un abri, soit des présents – aiguilles ou autres objets ; ils déclarèrent même sans autre que, si les Frères ne leur donnaient plus de morue sèche, ils ne les écouterait plus.* »¹³⁰

Précisons avec intérêt que ces cas dans lesquels les personnes appelées à la conversion ont montré leur intérêt pour le bien matériel sont légion. Dans différentes circonstances, Raoul Allier a souligné la mendicité dont font preuve les « *peuples indigènes* », en se montrant très peu préoccupés par l'enseignement religieux. Ils demandent sans cesse des distributions de vivres, de vin et de tabac. Certains ne dissimulaient pas leur désir de recevoir un salaire pour assister au culte. Si le missionnaire était accueilli avec une bienveillance

¹³⁰Ibidem, pp. 50-51

intéressée, c'était parce qu'on espérait recevoir de lui, des cadeaux. On pensait qu'on a affaire à des gens très riches ; des gens qui ont gratuitement reçu de Dieu et qui doivent donner gratuitement. Quand les « *indigènes* » se voyaient trompés dans leur attente, leurs bonnes dispositions prenaient fin. Raoul Allier ne cache pas ses impressions sur ce phénomène quand il dit : « *Si l'évangélisation s'accompagne systématiquement d'avantages matériels, ne fût-ce que de petits cadeaux, elle travaille contre elle-même. Ce n'est pas à elle que l'on prête attention ; c'est à ce qui en est le complément grossièrement utile ; le message apporté n'est pas, à vrai dire, écouté.* »¹³¹ Cela veut dire qu'en réalité, si l'évangélisation cherche à substituer à l'intérêt spirituel, un intérêt matériel, c'est comme si elle n'a encore rien fait. Puisque, à vrai dire, l'avantage matériel pousse à négliger l'essentiel de la Parole de Dieu.

Section 4 : La recherche du bonheur

Le bonheur se définit comme un état durable de satisfaction complète. En effet, étant différent du simple plaisir qui est généralement un état affectif incomplet et éphémère, le bonheur est conçu comme une absence de douleur, selon Epicure, ou comme la satisfaction de toutes nos inclinations, selon Emmanuel Kant. C'est pourquoi, dans *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Kant soutient que le bonheur est un concept si indéterminé que, malgré le désir qu'a tout homme d'arriver à être heureux, personne ne peut jamais dire en termes précis et cohérents ce que véritablement, il désire et il veut. Cette conception kantienne du bonheur se justifie ; puisque l'homme est un éternel insatisfait, en ce sens qu'il est incapable de déterminer avec certitude ce qui véritablement, le rendrait heureux.

¹³¹Ibidem, p. 52

De ce point de vue, le bonheur apparaît pour tout homme comme un idéal qui a sa source, non pas dans la raison, mais dans l'imagination. C'est pourquoi Kant arrive à la conclusion selon laquelle, la recherche du bonheur exige nécessairement que l'on fasse usage de la raison. S'il est vrai que pour Freud, « *Les hommes veulent être heureux et le rester* »¹³², Schopenhauer quant à lui, énonce cependant les critères d'une vie heureuse, tout en soulignant que le reste n'est que futilité : « *L'essentiel pour le bien-être, c'est donc la santé et ensuite les moyens nécessaires à notre entretien, et par conséquent une existence libre de souci. L'honneur, l'éclat, la grandeur, la gloire, quelque valeur qu'on leur attribue, ne peuvent entrer en concurrence avec ces biens essentiels ni les remplacer ; bien au contraire, le cas échéant, on n'hésitera pas un instant à les échanger contre les autres.* »¹³³

A partir de ces différentes considérations, nous constatons que la recherche du bonheur est naturelle chez l'homme. Seulement, il est nécessaire que l'on fasse preuve de raison, pour éviter d'être en désaccord avec les exigences de la loi de Dieu, surtout en ce qui concerne la conversion religieuse. Malheureusement, ce n'est pas ce qui s'observe chez les personnes dites converties. C'est pourquoi, dans *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés*, Raoul Allier s'insurge contre la recherche effrénée du bonheur chez les personnes appelées à la conversion religieuse. C'est donc en soulignant avec précision la recherche du bonheur par la conversion que cet auteur s'exprime en ces termes : « *Cela signifie tout simplement que le bonheur paraît spontanément comme la chose la plus naturelle, qu'il provoque l'exaltation des puissances intérieures, qu'il va dans le sens même de toute la vie.* »¹³⁴

¹³² Sigmund FREUD, *Malaise dans la civilisation*, Paris, P.U.F., 1930, p. 18

¹³³ Arthur SCHOPENHAUER, *Aphorismes sur la sagesse dans la vie*, Paris, P.U.F., 1964, p. 41

¹³⁴ Raoul ALLIER, *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés*, p. 535

Cette affirmation justifie la thèse selon laquelle, la conversion religieuse relève de l'émotion et non de la raison. Pour Raoul Allier, celui qui se convertit recherche le plus souvent les intérêts personnels et égoïstes qui, le plus souvent, donnent la preuve d'une contradiction totale entre l'existence et la Parole de Dieu. Car, au lieu que l'on recherche le bonheur avec raison, en vivant conformément aux exigences de la loi de Dieu, on le recherche avec émotion et à travers tous les moyens. Autrement dit, chez la plupart des personnes converties, tous les moyens sont bons pour accéder au bonheur, c'est-à-dire à une vie heureuse. Par exemple, il n'est pas rare de voir des convertis recourir à la magie ou au maraboutage pour être heureux. D'ailleurs, dans *Œdipe africain*, le couple Ortigues nous renseigne que le recours au maraboutage est un phénomène récurrent chez les musulmans au Sénégal.

Dans ce sens, Dieu n'est plus identifié comme celui qu'on adore, mais comme une source du bonheur ; mieux, comme celui qui fournit tout ce dont on a besoin pour être heureux. Dès lors, le converti est dominé par le sentiment des choses extraordinaires qu'il ne parvient plus à contrôler. Il n'a pas la conscience du retour à la vie de sobriété recommandée dans le message évangélique. Dans le même sens, il exprime sa recherche du bonheur ou son sentiment des choses extraordinaires par ses exclamations, ses soupirs, ses gestes, ses éjaculations verbales ou par autres actions qui traduisent spontanément des émotions qu'il ne saurait lui-même analyser.

Le risque d'un tel phénomène est grand pour l'individu. Il peut être tenté de croire que le bonheur est un accompagnement nécessaire de la conversion religieuse ou de la vie spirituelle et de se maintenir sans calcul et sans jugement dans cet état. Un tel individu a donc du mal à comprendre que le bonheur ne saurait résulter de l'attente des choses qui ne dépendent pas de nous. Pour lui, il suffit de se convertir et de prier Dieu pour tout obtenir et être heureux. Pour l'auteur donc, le bonheur doit se mériter par un travail bien fait et non par la

conversion religieuse. Autrement dit, la recherche du bonheur doit pousser à de bonnes actions.

Section 5 : Du recul des communautés religieuses

En psychologie sociale, une communauté désigne « *un groupe d'individus qui, non seulement vivent en commun grâce à des ressources communes, mais encore se sentent solidaires les uns des autres et ont conscience de former ensemble une unité sociale organique – soudée par le même idéal –, voire même un "nous" fraternel.* »¹³⁵

Au lendemain de leur conversion religieuse, les fidèles forment une communauté au sein de laquelle ils sont appelés à vivre en commun dans la solidarité, conformément au message évangélique. En d'autres termes, les individus qui forment une communauté religieuse doivent normalement rendre pour toujours, leur vie semblable à celle du Christ. Mais, pour que cela se réalise, il est nécessaire que cette vie soit puissamment aimée par ces fidèles et qu'ils approfondissent pour toujours leur réflexion dans ce sens. Malheureusement, la tentation d'oublier cette règle nécessaire à la vie communautaire ou plutôt de ne jamais la connaître est naturelle et constante chez les personnes converties.

C'est ce que nous apprend Raoul Allier dans *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés* où il montre que, dans la vie communautaire, le paganisme reste encore à l'affût de ceux qui l'ont abandonné en cherchant sans cesse à les ressaisir. Cela se comprend dans la mesure où les personnes dites converties accomplissent des actes qui n'ont aucun rapport avec la morale religieuse. Ces personnes ont hérité du paganisme et retenu de leur première éducation, la tendance à mener une existence non conforme à

¹³⁵ G. DUROZOI – A ROUSSEL, op. cit., p. 73

l'Evangile. Dans la vie communautaire, la satisfaction de soi se substitue à l'inquiétude morale. Les individus ne se posent plus la question de savoir si leurs actes sont conformes à l'idéal religieux. Car les expériences ont révélé que, dès que les individus forment une communauté religieuse après leur conversion, l'orgueil spirituel se développe.

Dans la communauté, l'individu a du mal à comprendre qu'en réalité, il n'a plus à compter sur lui seul et qu'il vit désormais dans un milieu qui tend à le déterminer, quelquefois malgré lui, conformément à la loi de Dieu. Mais, puisque toutes les circonstances, depuis la naissance jusqu'à la mort, en passant par le mariage, le sollicitent à pratiquer une coutume incompatible avec la foi et la morale chrétiennes, il y est encore englobé sans le savoir, et presque sans le vouloir. Il se pose finalement la question de savoir pourquoi il doit renoncer aux coutumes ancestrales. Il se voit encore attiré par sa famille, ses amis, ou par les esprits auxquels il vouait un culte.

Dans ce sens, on voit combien de fois l'individu qui se convertit est considérablement gêné dans son désir de conformer sa vie à l'Evangile. On voit qu'il n'est pas libre de vivre comme il le désirait ou comme il le pensait. Dès lors, l'antagonisme entre les pratiques païennes et les exigences du monothéisme se renouvelle à chaque instant. On comprend de ce point de vue que la communauté religieuse devient un refuge pour l'individu qui, en réalité, est loin de vivre conformément aux exigences de la vie communautaire. Car, sa famille et ses amis l'invitent constamment à ne pas rompre avec la tradition. S'il le fait, c'est qu'il commet une trahison envers eux. Il est même menacé de mort. Selon Raoul Allier, bien que les missionnaires aient assez d'autorité pour empêcher l'exécution des menaces, ils ne parviennent pas toujours à protéger d'une manière complète leurs adhérents. Ainsi, il arrive que ces individus convertis perdent leurs droits de propriété. Par exemple, on les empêche de cultiver leurs champs ou d'habiter les villages, s'ils refusent de prendre part aux sacrifices.

Ces événements ne sont pas sans inconvénients sur la vie de l'individu et sur celle de la communauté. Ainsi, les convertis qui n'avaient rien à perdre et ceux qui étaient brouillés avec leur famille se disaient persécutés à cause de leur sympathie pour la Parole de Dieu et demandaient à être accueillis par les missionnaires. Dès lors, on comprend la difficulté à distinguer les hypocrites des vrais convertis. Plusieurs convertis retombent dans le paganisme en donnant l'exemple d'un Christianisme dégénéré. Voici ce que nous dit Raoul Allier pour justifier le recul des communautés religieuses : « *De toutes ces observations, il résulte que, très fréquemment une communauté, après s'être fondée dans un élan au moins apparent de toutes les bonnes volontés, a l'air de se mettre à reculer. Ce qui se passe est bien simple. A la longue, l'enthousiasme baisse chez ceux qui n'ont pas été touchés à fond. La discipline, peu à peu, leur paraît lourde. Un à un, à la première occasion, ils retournent en arrière.* »¹³⁶

Les analyses des thèses de Placide Tempels et de Raoul Allier feront l'objet de la troisième partie de notre thèse.

¹³⁶ Raoul ALLIER, *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés*, Tome II, p. 28

TROISIEME PARTIE :

ANALYSES

L'étude des œuvres de Placide Tempels et de Raoul Allier nous permet de saisir ce qui se passe dans le psychisme de tout individu, lors de la conversion religieuse. Nous le savons bien, la foi en Dieu relève de la psychologie humaine ; c'est-à-dire qu'elle est étroitement liée à notre façon de penser. Si dans son œuvre, Placide Tempels soutient que la raison est à l'origine de la conversion religieuse, Raoul Allier quant à lui, ne partage pas ce point de vue. Pour ce dernier, l'émotion justifie et oriente toute conversion religieuse chez « *les peuples non-civilisés* ». S'il est vrai qu'il existe un lien entre la conversion religieuse et la conscience humaine, parce que l'homme est doté de facultés intellectuelles pouvant lui permettre de penser avant d'agir, il faut néanmoins reconnaître que la caractéristique véritable d'une conversion religieuse n'est pas la raison, mais l'émotion.

Des recherches en psychologie, en psychanalyse et en théologie ont révélé le caractère compensatoire de la religion. Par exemple, dans *Le sacré*, Rudolf Otto a mis l'accent sur la question de l'émotion religieuse. En parlant de la foi, cet auteur a eu le mérite de mettre en relief « *les puissantes expressions des émotions qui l'accompagnent dans la solennité et la tonalité des rites et des cultes, dans tout ce qui vit et respire autour des monuments religieux, édifices, temples et églises.* »¹³⁷ Pour ce théologien allemand, une seule expression suffit pour qualifier ce phénomène : « *C'est le sentiment du mysterium tremendum, du mystère qui fait frissonner.* »¹³⁸ Le plus souvent, la religion permet aux fidèles ou aux adeptes de combler un déficit. Dans *La philosophie bantoue* de Placide Tempels comme dans *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés* de Raoul Allier, le constat est clair, bien que les conclusions soient divergentes.

¹³⁷ Rudolf OTTO, *Le sacré*, Paris, Payot, 1949, p.28

¹³⁸ Ibidem, p.28

Avant la conversion, les hommes font souvent l'expérience d'un vécu négatif. C'est pourquoi, les motivations liées au besoin de compensation jouent un rôle important dans la compréhension du fait religieux. Cela se comprend dans la mesure où la conversion religieuse est le fait d'être saisi par l'être auquel on voue un culte. Elle consiste dans cet ordre d'idées à l'aimer et à s'abandonner totalement à lui de façon permanente, sans condition, sans restriction et sans réserve. Dans ce sens, on ne peut pas ne pas parler d'émotion dans la conversion religieuse ; puisqu'elle fait intervenir l'affection, l'angoisse, l'amour, l'agitation, l'anxiété, l'ardeur, le sentiment de culpabilité, la recherche du bonheur, la détresse, l'engouement, l'enthousiasme, l'aliénation, le besoin de sécurité, la joie, la honte, la mélancolie, l'optimisme, le zèle, la peur, le désir de vengeance, la satisfaction, la sympathie, la tendresse etc. Toutes ces émotions mettent l'individu hors de lui-même, lors de sa conversion religieuse.

Précisons avec intérêt que l'émotion est propre à chaque individu. D'ailleurs, dans *Les passions de l'âme*, Descartes, bien qu'étant un philosophe rationaliste, identifiait déjà chez l'homme, six émotions à savoir : l'admiration, la joie, l'amour, la haine, la tristesse et le désir. En outre, les travaux de Charles Darwin (fondateur de l'évolutionnisme) sur l'émotion sont significatifs. Dans *The expression of the emotion in man and animals*, Darwin soutient que les émotions sont innées, universelles et communicatives. Elles sont donc considérées comme un héritage de nos ancêtres. C'est pourquoi Darwin définit l'émotion comme une faculté d'adaptation et de survie de l'organisme vivant. En observant les comportements des personnes appelées à la conversion religieuse, on comprend que l'émotion est comme un élément motivateur. Autrement dit, pour se convertir à une religion ou à une autre, l'émotion intervient toujours même si la raison peut orienter l'individu dans son choix. S'il n'y avait pas d'émotion, l'adhésion à la religion serait impossible. Elle est de ce point de vue, la capacité d'adaptation et de changement. Elle favorise nos

relations et nous met en interaction, d'une part, avec une communauté religieuse, puis d'autre part, avec l'être divin. C'est dans cette logique que s'inscrit la troisième partie de notre thèse.

CHAPITRE XI : DE LA PEUR ET DU DESIR DE VENGEANCE

Nous abordons maintenant les analyses des thèses de Placide Tempels et de Raoul Allier. A notre avis, toutes les conversions religieuses se caractérisent par l'émotion. D'ailleurs, les recherches en psychologie et en psychanalyse ont révélé que l'émotion est la base même de la vie humaine. Elle est un phénomène psychologique qui pousse l'organisme à réagir face à une situation agréable ou désagréable. Ainsi, quand une émotion désagréable qui risque de troubler l'équilibre de l'organisme apparaît, le psychisme réagit par une autre émotion pour l'éliminer afin que tout l'organisme soit rééquilibré. C'est pourquoi nous disons ici que la conversion religieuse se manifeste par la peur et le désir de vengeance.

A- DE LA PEUR

Section 1 : La peur des phénomènes naturels

Dès son apparition dans le monde, l'homme a eu peur des phénomènes naturels. Alors, il s'est posé la question que se pose Leibniz dans *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison* : Pourquoi il y a eu quelque chose plutôt que rien ? Pour Leibniz en effet, le rien serait plus facile à comprendre que quelque chose. C'est ce dernier qui met en œuvre la raison pour aider l'homme d'une manière ou d'une autre à comprendre et à expliquer tout ce qui existe. C'est alors qu'il aurait compris que les phénomènes naturels ont leur cause dans l'existence d'une autre chose dont ils sont l'effet. On comprend dès lors qu'à ses débuts, l'humanité ne pouvait pas conceptualiser directement et rationnellement l'idée de Dieu. Cela veut dire qu'en fait, la peur des phénomènes naturels serait à l'origine de la conception de Dieu et par conséquent, aurait conduit à la conversion religieuse. Ainsi, au départ, les hommes savaient qu'il y avait une vie et qu'ils en faisaient partie ; mais ils ne comprenaient pas les phénomènes naturels. C'est donc la peur de ces derniers qui poussait spontanément les

premiers hommes à l'animisme. Ces phénomènes qu'ils ne comprenaient pas étaient entre autres : le soleil, le vent, les eaux, les plantes, les animaux, le feu, la foudre, les éruptions volcaniques, le tonnerre etc.

En marge de ces phénomènes, nous pouvons parler de la mort qui constitue pour l'homme une source d'angoisse. La peur liée à la mort provient de l'événement lui-même et des conséquences qui peuvent en découler. Pour un individu qui meurt, on sent la souffrance et la solitude chez les membres de sa famille. Après la mort, la question se pose encore de savoir si l'individu peut jouir d'une vie éternelle, en allant au Paradis. De plus, chacun se demande si après sa mort, quelqu'un pourrait s'occuper de sa famille et de ses biens. Blaise Pascal l'a bien compris quand il montre dans son œuvre *Pensées*, la peur qui nous anime au sujet de la mort. Dans le monde, tout se passe comme si les hommes sont enchaînés et condamnés à la mort. Certains étant chaque jour égorgés à la vue des autres, ceux qui restent, c'est-à-dire les vivants, voient leur propre condition dans celle de leurs semblables. En attendant leur tour, ils ont peur et se regardent avec douleur et sans espérance. S'inspirant de cette image de la condition humaine, Freud nous apprend la même chose quand, parlant de la mort des hommes, il affirme : « *Leur mort fait naître la conscience douloureuse.* »¹³⁹ De ces points de vue, la mort apparaît comme un phénomène qui pousse à réfléchir, en ce sens qu'elle conduit à la conversion religieuse à travers la peur qu'elle suscite.

Cela se comprend dans la mesure où l'homme est le seul animal qui sache qu'il doit mourir. De tous les êtres vivants, il possède de manière privilégiée la conscience ; une faculté qui le renseigne sur sa propre mort à partir de la mort d'autrui. Ainsi, il se plaint toujours d'avoir été créé mortel. C'est pourquoi, pour notre part, il ne serait pas exagéré de dire que l'homme est devenu religieux quand il a commencé par enterrer ses morts. Toutefois, il faut

¹³⁹ Sigmund FREUD, *Essai de psychanalyse*, Paris, Payot, 1972, p.215

reconnaître que la mort ne doit pas être une source de peur, en ce sens qu'elle est un phénomène biologique. Elle n'est donc ni un accident, ni une réalité contingente ; mais une partie intégrante du système vivant. Dans *La logique du vivant*, François Jacob fait d'ailleurs remarquer que la mort est inhérente au monde animal et à son évolution. Elle est une nécessité inéluctable et une exigence de la vie.

La même idée se retrouve chez Heidegger qui, dans *Introduction à la métaphysique* soutient que l'homme est un être-pour-la-mort. Si tel est le cas, il serait stérile et vain de passer le temps à penser à notre finitude. L'essentiel pour le converti et pour tout homme est de bien agir pour améliorer ses conditions de vie. En fait, la saisie de notre finitude et de notre mort n'aura de sens que si elle nous pousse à de bonnes actions. Car, s'il est vrai que la mort est considérée comme la destruction du corps, il faut néanmoins reconnaître que quelque chose résiste à cette destruction. Il s'agit des œuvres que nous avons accomplies au cours de notre existence. C'est là notre revanche sur la mort et en même temps, l'espoir de toutes les victimes de la méchanceté humaine. Même si la vie ici-bas est éphémère, le fait de la vivre est à notre avis, un fait éternel.

Par ailleurs, ne pouvant pas comprendre pourquoi la nature pouvait se déchaîner dans des orages, des ouragans, des sécheresses et des inondations qui pouvaient tout détruire, l'homme est obligé de chercher une protection auprès de l'être suprême. En outre, dans une existence harassante où l'homme est confronté à des difficultés, la recherche de Dieu serait pour lui la solution adéquate. A l'instar de l'homme « *primitif* », l'homme des sociétés modernes croit en Dieu pour lutter contre la peur des phénomènes naturels et pour obtenir un bon niveau de vie. D'ailleurs, le fait d'observer la nature, de voir le jour, la nuit et les saisons se succéder ; de voir les fleurs s'épanouir périodiquement et les plantes se débarrasser de vieilles feuilles pour porter de nouvelles a amené les hommes à concevoir une force animée ; mieux, un esprit dans chacun des

phénomènes de la nature. On comprend dès lors que c'est la peur des phénomènes naturels qui a poussé les hommes à imaginer un dieu de la pluie, de la terre, des cieux, du soleil, de l'air, du feu, de l'eau, etc.

Contrairement à ce que nous dit Placide Tempels dans *La philosophie bantoue*, la raison n'est pas à l'origine de la conversion religieuse. Pour notre part, la peur des phénomènes naturels pousse les hommes à se tourner vers Dieu pour l'adorer. Il s'agit là d'une réalité qui ne laisse aucun peuple indifférent. Qu'il s'agisse de « *peuples civilisés* » ou « *non-civilisés* », les réalités sont les mêmes. C'est pourquoi, bien que Raoul Allier ait montré que la conversion religieuse relève de l'émotion, nous ne sommes pas d'accord quand il nous parle seulement des « *peuples indigènes* », des « *peuples primitifs* » ou des « *peuples non-civilisés* ».

Dans le paganisme comme dans les religions révélées, la peur des phénomènes naturels pousse les hommes à penser qu'ils peuvent influencer sur les humeurs des dieux, des esprits ou des génies afin de leur plaire pour qu'ils deviennent favorables. Dans le même ordre d'idées, ils pensent que ces dieux, ces esprits et ces génies doivent agir selon leurs humeurs et leurs caprices. Ils ont très tôt compris qu'il fallait les écouter et les respecter pour se faire exaucer et pour se faire libérer de la peur des phénomènes naturels. Nous pouvons dès lors comprendre l'apparition des rituels de toutes sortes pour invoquer les puissances célestes. Par les rituelles, les hommes, de toute société, de toute langue et de toute culture apaisent les phénomènes naturels, en honorant les dieux et en les amenant à satisfaire à leur demande. On comprend alors le sens des rituels de naissance, d'initiation, de réconciliation, de protection, de mort qui s'observent à travers toutes les religions.

Section 2 : La peur des malédictions ancestrales

Dans les sociétés africaines modernes, la conversion religieuse se justifie de plus en plus par la peur des malédictions ancestrales. En effet, pour la plupart des personnes qui se convertissent, les ancêtres sont désormais identifiés comme la source de toutes malédictions, ou de toutes difficultés. Autrement dit, pour ceux qui se convertissent, il faut rompre le lien avec les ancêtres pour échapper aux difficultés de l'existence. De ce point de vue, le converti se fait une conception persécutrice du mal qui se transmet à travers les liens de sang et à travers les générations. Les nombreuses conversions enregistrées depuis plusieurs années dans les religions monothéistes comme le Christianisme et l'Islam s'expliquent par la peur des malédictions ancestrales. Les difficultés de l'existence étant souvent attribuées à la sorcellerie ou aux esprits ancestraux, l'individu se convertit pour rompre avec le passé.

Dans les sociétés traditionnelles, pour échapper à l'échec, à la maladie et à la mort, il faut fréquemment apaiser les puissances persécutrices en choisissant les rites propitiatoires les plus appropriés afin de resserrer les liens avec les ancêtres du lignage et les ascendants immédiats. Mais dans les religions du livre (L'Islam et le Christianisme), les personnes converties rompent le lien avec les esprits ancestraux pour se libérer de la peur des malédictions ancestrales et se laisser conduire par le Dieu créateur. C'est justement ce que nous apprend le couple Ortigues par l'affirmation suivante : « *Dans l'islamisme ou le christianisme on exorcise, on expulse la puissance du mal qui vous possède.* »¹⁴⁰

Il s'agit le plus souvent d'une rupture qui pousse à briser les liens familiaux. Car le converti pense que le démon œuvre à travers les liens de sang et que le Dieu créateur du ciel et de la terre est capable de rompre ces liens pour

¹⁴⁰ M.C.- E. ORTIGUES, *Œdipe africain*, Paris, L'Harmattan, 1966, p. 129

lui permettre de jouir du bonheur à travers sa bénédiction. Pour lui, la conversion garantit la protection contre le pouvoir maléfique des ancêtres. Depuis quelques décennies, la multiplication des Eglises Evangéliques et Pentecôtistes sur le continent africain donne la preuve de l'intention de rompre avec le lien ancestrale chez la plupart des personnes converties. De tels exemples nous donnent la preuve que la conversion religieuse en Afrique relève de l'émotion comme le souligne Raoul Allier dans *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés*. De plus en plus, on constate que les pratiques relatives aux religions traditionnelles sont abandonnées au profit de celles qui s'observent dans les religions monothéistes. Il n'est pas rare de voir les Eglises Evangéliques et Pentecôtistes lutter jour et nuit contre la sorcellerie, le démon et surtout contre les malédictions ancestrales ; car les génies, les esprits des morts anciens et nouveaux qui peuplent les maisons, les forêts, les rivières, les arbres sont désormais identifiés comme les causes de tout blocage chez l'individu qui aspire à la conversion religieuse.

Précisons avec intérêt que la peur des malédictions ancestrales et le désir de rompre les liens avec les ancêtres s'expliquent par le fait que les conséquences des péchés commis par ces derniers retombent selon les convertis, sur les générations présentes et futures. Les effets de la malédiction ancestrale sur une personne se traduisent par des maladies chroniques, des psychopathologies (névroses et psychoses), des excès émotifs, des pertes financières répétées, une succession de morts non naturelles dans l'entourage de la personne, des troubles de comportement, des problèmes de stérilité et d'impuissance sexuel, des divorces répétés, des excès de colère etc.

Ces aléas de la vie quotidienne sont souvent interprétés comme des conséquences ou comme des effets de la malédiction ancestrale. Autrement dit, ils sont considérés comme les plans de l'ennemi ou du diable pour éprouver les individus et les détourner du salut de Dieu. C'est pourquoi, dans *Sorcellerie et*

prière de délivrance, Meinrad Hebga nous donne son point de vue sur la question du rapport entre l'individu et les ancêtres : « *De toute façon, les mânes des ancêtres ont chez nous un statut spécial, unique ; nous leur vouons un culte religieux si important que la religion traditionnelle africaine a pu être appelée parfois ancestralisme. Mais un théologien comme Boladji Idowu, d'Ibadan, conteste une telle appellation. Selon lui, c'est finalement au dieu suprême que l'on offre sacrifice et libations.* »¹⁴¹

Les différents blocages de la vie des chrétiens ou des musulmans sont attribués à une maladie spirituelle qui affecte directement ou indirectement leur relation à Dieu. Car, bien qu'étant convertis, les fidèles peuvent encore être poursuivis et tourmentés par les esprits ancestraux. Mais précisons au passage que tous les esprits ancestraux ne poursuivent pas et ne tourmentent pas. Chez les Mossi comme chez beaucoup d'Africains, un ancêtre bienveillant peut apparaître dans le rêve afin de prévenir d'un danger imminent. Cela veut dire que les ancêtres peuvent se révéler bienveillants ou persécuteurs, selon les circonstances. A ce sujet, voici encore ce que nous apprend Hebga : « *Ne devraient être regardés comme bons et bienveillants que ceux qui, véritables anges tutélaires nous témoigneraient leur sollicitude sans nous réduire en esclavage, et sans nous imposer des conditions qui blessent notre conscience morale et notre foi religieuse.* »¹⁴²

Section 3 : La peur des ennemis

Une autre raison qui conduit à la conversion religieuse est la peur des ennemis. Pour la plupart des personnes converties, l'ennemi représente un

¹⁴¹ Meinrad HEBGA, *Sorcellerie et prière de délivrance : réflexion sur une expérience*, Paris, Présence Africaine, 1982, p. 134

¹⁴² Ibidem, pp. 136 - 137

individu asocial et mauvais, en ce sens qu'il veut le mal des autres. Autrement dit, l'ennemi est un persécuteur qui fait peur au converti et à sa famille. Sa seule présence peut être considérée comme une source de peur et de blocage. Il s'agit de la peur psychologique et de blocage dans la réussite des affaires : maladies, dépérissement, réduction de l'énergie vitale, échec, stérilité, mort etc. qui sont attribués à l'action malveillante des ennemis, surtout dans les sociétés africaines.

D'ailleurs dans *Œdipe africain*, Marie-Cécile et Edmond Ortigues ont montré que ces maux et d'autres encore sont souvent l'objet des délires de persécution dans les sociétés africaines. Ils nous donnent l'exemple de Fari, un jeune lycéen originaire de Dakar. Fari est un musulman et candidat au baccalauréat technique. Il souffre d'insomnie et de céphalées violentes. Il faisait les pires rêves qui le poussaient à la folie. Son père avait décidé d'inscrire à l'école un de ses cadets. Mais puisque ce dernier était trop jeune et que Fari était plus âgé, il est entré à l'école à la place du cadet. Pour Fari en effet, son frère cadet serait à l'origine de sa maladie, en ce sens qu'il lui avait ravi la position qui devait être la sienne. Alors, la réussite scolaire pour Fari consiste à tuer son frère cadet. Ainsi, il ne souffrirait plus d'aucune maladie et il réussirait brillamment ses études. Dans le cas d'espèce, le sentiment de culpabilité est externe et l'agressivité s'exprime principalement sous la forme de réactions persécutives. Dans les cultures africaines, les rapports interpersonnels sont colorés par le fait que chacun se perçoit facilement comme persécuté par l'autre. Cela se comprend dans la mesure où l'individu qui souffre d'un mal, accuse le plus souvent un ennemi au sein ou en dehors de sa famille. Il est donc trop facile d'attribuer à l'action de l'ennemi, tous les maux dont on souffre.

A partir de ce constat, il serait intéressant de relever au passage une analogie entre la conversion dans les religions traditionnelles et celle qui s'observe dans les religions monothéistes. Dans *La philosophie bantoue*, Placide Tempels a fait remarquer que la peur de l'ennemi fait retourner les Bantous superficiellement convertis au Christianisme, à la religion de leurs ancêtres. Car

dans les sociétés africaines traditionnelles, l'ennemi est le plus souvent considéré comme l'auteur du malheur ou plus précisément celui qui réduit l'énergie vitale, en ce sens qu'il est capable de conduire à la mort. La même conception se retrouve chez les personnes converties au monothéisme (Christianisme et Islam). Pour ces derniers en effet, la conversion religieuse apparaît comme la solution à la peur de l'ennemi. Nombreuses sont d'ailleurs les chansons religieuses qui véhiculent une telle idée. Dieu apparaît dès lors comme le vainqueur de l'ennemi. Quiconque se convertit au Christianisme ou à l'Islam n'a plus rien à craindre.

Dans le psychisme des personnes converties aux religions bibliques, tout se passe comme si l'ennemi n'était à leurs yeux qu'un monstre mythique qu'il faut nécessairement abattre pour avoir la paix. Son action destructrice a, selon eux, une nature spirituelle. Pourtant, dans les Evangiles, le Seigneur Jésus nous invite à étendre son commandement d'amour jusqu'aux ennemis. Dans l'*Evangile selon Saint Matthieu*, nous avons les propos suivants : « *Vous avez entendu qu'il a été dit : tu aimeras ton prochain et tu haïras ton ennemi. Eh bien ! Moi je vous dis : aimez vos ennemis et priez pour vos persécuteurs, afin de devenir fils de votre Père qui est aux cieux, car il fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons, et tomber la pluie sur les justes et les injustes. Car si vous aimez ceux qui vous aiment, quelle récompense aurez-vous ? Les publicains eux-mêmes n'en font-ils pas autant ? Et si vous réservez vos saluts à vos frères, que faites vous d'extraordinaire ? Les païens eux-mêmes n'en font-ils pas autant ? Vous donc, vous serez parfaits comme votre Père céleste est parfait.* »¹⁴³

En fait, Jésus nous donne comme leçon d'aimer le pécheur ou l'ennemi, tout en détestant le péché. Autrement dit, nous devons agir comme un médecin qui combat la maladie en aimant le malade qui a besoin de guérison. En d'autres

¹⁴³ *La Bible de Jérusalem*, Paris, Cerf, 2001, p. 1450

termes, nous devons lutter contre le mal que commettent nos ennemis tout en manifestant à leur égard, une immense charité. On peut dans cet ordre d'idées se référer au conseil de l'apôtre Paul dans l'*Epître aux Romains* : si nous aimons nos ennemis, nous serons vainqueurs du mal par le bien.

Section 4 : La peur des punitions ici-bas

Dans l'*Evangile selon Saint Matthieu*, Jésus nous met en garde contre la recherche effrénée du bonheur et du bien-être à travers les moyens non recommandables : « *Cherchez avant tout le royaume de Dieu et sa justice, et le reste vous sera accordé par surcroît.* »¹⁴⁴ En s'inspirant de ce propos de Jésus, saint Paul, dans la *Deuxième Epître aux Corinthiens* souligne que la recherche du bonheur, sous toutes ses formes ne doit pas être la première préoccupation du converti ou de l'homme en situation dans le monde. L'essentiel est de connaître Dieu, de l'adorer et de faire sa volonté. C'est pourquoi, pour l'apôtre Paul en effet, la souffrance doit être acceptée par le converti, comme une participation à celle de Jésus. En d'autres termes, le converti doit être capable de boire avec Jésus, à la coupe d'amertume. Il doit être capable de souffrir et de mourir avec Jésus pour ainsi entrer avec lui dans son royaume. De ce point de vue, la souffrance ne doit plus être vue comme une punition ici-bas. Cela veut dire qu'en réalité, le converti ne doit plus avoir peur de quoi que ce soit. Tout ce qu'il vit en bien ou en mal doit être vécu en Dieu, pour Dieu et avec Dieu.

A partir de cette considération, une question pourrait venir à l'esprit du lecteur averti : doit-on accepter la souffrance sans rien faire pour y échapper ? A notre avis, la réponse à cette question doit être négative. Pour notre part, Dieu n'est pas injuste et ne cautionne jamais l'injustice. De plus, il n'a jamais voulu le mal, mais toujours le bien de l'humanité. C'est d'ailleurs pourquoi il nous a

¹⁴⁴ Ibidem, p.1452

dotés des facultés intellectuelles telles que : la conscience, la volonté, la liberté, la responsabilité, la raison, l'intelligence, la mémoire, l'imagination, pour ne citer que celles-là, afin de bien penser pour bien agir en faisant des choix libres et responsables pour notre bonheur et pour notre bien-être. Cela veut dire qu'en réalité, notre bonheur peut dépendre de nous-mêmes, si nous œuvrons vraiment dans ce sens et si nous agissons de façon responsable dans la société. Restons dans la même logique pour dire que le malheur peut dépendre de nous si nous n'exerçons pas bien nos facultés intellectuelles pour opérer des choix en vue d'une existence heureuse.

En résumé, si le bonheur peut dépendre de nos choix, le malheur peut en dépendre aussi. Nous n'ignorons certes pas la question du déterminisme, mais nous voulons souligner avec rigueur qu'il est inutile que les convertis se réfugient dans les églises, dans les mosquées et dans les religions traditionnelles pour échapper aux punitions ici-bas. En fait, Dieu reste égal à lui-même et n'est jamais responsable du mal de l'homme. Tant que l'homme ne changera pas de mentalité et de comportement ; tant qu'il ne va pas travailler avec une bonne conscience pour améliorer sa condition de vie et celle des autres, il ne peut échapper aux punitions ici-bas. Cela signifie qu'en réalité, Dieu ne met pas fin aux punitions ou à la souffrance de l'homme après son adhésion à une religion. Ce qui importe pour Dieu et qui passe par-dessus tout, c'est la recherche de son royaume et de sa justice à travers le respect des commandements. Si cela est compris et bien compris, nous pouvons prétendre échapper aux punitions ici-bas. Toutes les personnes converties qui n'auront pas compris cette leçon prendront la vie comme un fardeau dont il faut se débarrasser en passant d'une religion à une autre ou de certaines religions à d'autres.

Ainsi, à l'instar du tradithérapeute qui soumet son client à de nombreux interdits, Dieu lui aussi nous soumet à des interdits. Chez le tradithérapeute, enfreindre les interdits, c'est s'exposer à ne pas guérir du mal dont on souffre et

de mourir par conséquent, de sa maladie. Dans la même logique, chez le croyant, l'ataraxie (absence de trouble ou tranquillité de l'âme) comporte elle aussi des exigences, c'est-à-dire des interdits qui se retrouvent dans les commandements de Dieu, du moins, sous leur forme prohibitive. Par exemple, si le converti comprend qu'il doit aimer son prochain comme lui-même, il peut éviter la violence et les conflits sociaux en favorisant ainsi la paix en lui et autour de lui. S'il comprend qu'il ne doit pas corrompre ou se faire corrompre, qu'il ne doit pas voler ou détourner le bien public, il doit travailler avec une bonne conscience pour satisfaire ses besoins fondamentaux (se nourrir, se soigner, s'instruire, se loger, et se vêtir), pour rendre service à la société et pour développer son pays. Cela ferait d'ailleurs de lui un patriote et un modèle à suivre. S'il sait qu'il doit s'occuper de ses enfants et bien les éduquer, il aura une famille heureuse, épanouie et contribuera ainsi à la formation de bons citoyens pour son pays. En agissant de la sorte, le converti n'aura plus peur des punitions ici-bas. Il saura que pour lui, le Paradis de Dieu commence déjà ici-bas, parce qu'il est devenu un bon converti. Dans ce sens, nous pouvons nous référer à cette formule de Ludwig Feuerbach : « *Exister veut dire être sujet.* »¹⁴⁵

Dans le même ordre d'idées, nous pouvons nous référer à ce que nous dit Lucrèce (philosophe latin, 98 à 55 avant Jésus Christ), dans *De la nature* : si, en sentant sur leur cœur le poids qui les accable, les hommes pouvaient aussi connaître l'origine de leur mal et d'où vient leur lourd fardeau de misère, ils ne vivraient pas comme ils vivent trop souvent, en ignorant ce qu'ils veulent, cherchant toujours une place nouvelle comme pour se libérer de leur charge.

¹⁴⁵ Ludwig FEUERBACH, *Principes de la Philosophie de l'avenir*, Paris, P.U.F., 1842, p. 220

Section 5 : La peur des punitions dans l'au-delà

Jusqu'ici, nous avons constaté que toute religion propose à ses adeptes, le système de la carotte et du bâton : punition divine, en cas de mauvaises actions et récompense, en cas de bonnes actions. En habituant les hommes à une telle logique il est clair que leur conversion religieuse ne peut relever que de l'émotion et non de la raison. Plus on médite cette idée, plus on en sent la vérité. Plus on la conteste, plus on donne l'occasion de l'établir encore par de nouvelles preuves.

En effet, dans les religions traditionnelles, le rapport existant entre la morale, la religion et la manière dont les jugements se font sur terre amènent les hommes à se faire une idée du jugement dans l'au-delà. En d'autres termes, l'homme se fait une conception de l'autre vie, c'est-à-dire de l'au-delà qu'il se représente généralement comme une continuation de la vie terrestre. Dans l'imaginaire collectif, le pays des morts est fort semblable au pays des vivants, en ce sens que l'on pense que les bons seront récompensés, tandis que les mauvais seront punis ou châtiés, exactement comme cela se fait dans le monde ici-bas. On pense que dans l'au-delà, se trouvent les mêmes habitudes, les mêmes usages, le même genre de vie. Dès lors, le traitement réservé à ceux qui ne sont plus de ce monde et qui vont dans l'au-delà dépend du genre de vie qu'ils ont mené sur cette terre, c'est-à-dire dans ce monde. Autrement dit, selon la logique humaine, le jugement et le traitement réservés à l'individu dans l'au-delà relèvent du rang qu'il occupait dans sa famille, dans sa tribu. Cela dépend aussi de sa situation sociale, de sa richesse, de sa puissance magique, de son intelligence, de sa vigueur, de sa capacité à faire le bien ou le mal. La même idée est exposée dans *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés* où Raoul Allier montre que, selon la logique des « *peuples primitifs* » ou « *peuples indigènes* », le roi demeure roi, au pays des morts, l'esclave demeure esclave, celui qui a été malade ou malheureux voit se poursuivre sa

maladie et sa misère, tandis que le bonheur suit au-delà du tombeau, l'homme qui en a joui sur cette terre. A notre avis, la peur des punitions dans l'au-delà serait encore à l'origine de la conversion religieuse.

Dans les religions traditionnelles par exemple, on pense que les dieux châtient les malfaiteurs qui ont agi sur terre contre leurs serviteurs dévoués ou contre leurs adorateurs fidèles. Autrement dit, les dieux doivent punir dans l'au-delà, ceux qui agissent mal sur terre après leur mort. De ce point de vue, les dieux qui habitent le pays des morts apparaissent dans les religions traditionnelles comme des juges qui étendent leur juridiction sur tous les actes des hommes, qu'ils agissent en bien ou en mal. Mentionnons avec intérêt que dans les religions traditionnelles, les dieux n'ont pas seulement pour rôle de juger les morts et de les châtier. Ils sont aussi pourvoyeurs de récompenses. Ils sont considérés encore comme des réparateurs des injustices commises dans le monde ici-bas. Car, on pense que ceux qui subissent l'injustice de la part des ennemis ou des plus forts de ce monde sont aussi consolés.

S'agissant des religions révélées (l'Islam et le Christianisme), la peur des punitions dans l'au-delà ou plus précisément, la peur de l'Enfer serait aussi l'une des raisons pouvant pousser les individus à se convertir. D'ailleurs, le discours sur la peur de l'Enfer est assez présent dans l'histoire des religions monothéistes. Tout porte donc à croire que ceux qui se convertissent craignent le jugement de Dieu et l'entrée en Enfer pour se conduire droitement. La figure de l'Enfer est bien l'image de la sanction des fautes. Les Saintes Ecritures, témoignent que Dieu jette dans l'Enfer ceux qui, sur cette terre, se sont éloignés de la justice pour choisir les voies tortueuses du mal. On se rappelle à juste titre du sermon de Jésus sur la montagne exposé dans *l'Evangile selon saint Matthieu*. Ici, Jésus nous parle de la géhenne de feu qui détruira le malfaiteur qui aura librement choisi de mener une existence en désaccord avec la loi de Dieu.

La même idée se retrouve dans le *Coran* : « *Ceux qui font le mal et qui se font cerner par leurs péchés, ceux là sont les gens du feu où ils demeureront éternellement.* »¹⁴⁶ Une telle idée entraîne chez l'homme, la peur des sanctions dans l'au-delà. Dans le même sens, elle amène l'homme le plus mauvais à se convertir pour chercher refuge dans la foi en Dieu, dans l'espoir d'être sauvé de ses fautes. Cela veut dire qu'en réalité, dans les religions monothéistes, la peur de l'Enfer tient en respect un nombre important de personnes converties. En craignant le jugement de Dieu et l'Enfer après la mort, le converti est obligé de vivre selon les préceptes de la foi ; car, il sait que là haut, c'est-à-dire dans l'au-delà, les comptes seront faits et que son âme sera jugée si, ici-bas, il s'est livré au péché.

L'idée de la peur de l'Enfer est encore développée dans *Gorgias* de Platon où Socrate tente longuement de faire entendre à Calliclès qu'il vaut mieux être tempérant et intègre ici-bas, au lieu de prendre le parti de l'intempérance et de l'immoralisme. Mais, puisque Calliclès ne voulait pas entendre la voix de la raison, Socrate tire sa dernière cartouche et emploie un langage religieux en tenant un discours menaçant relatif à la sanction des âmes après la mort. Pour Socrate en effet, la peur de l'Enfer doit nous obliger à bien agir ici-bas.

Mais, mentionnons que pour le converti, la peur de l'Enfer n'est qu'une erreur en ce sens qu'elle relève de l'imagination. Déjà, dans l'antiquité, des voix se sont élevées contre la religion, notamment dans l'épicurisme. En effet, si beaucoup de religions pensent détenir la vérité au sujet de la peur de l'Enfer qui pousse le converti à vivre selon les règles morales ici-bas, afin d'entrer dans le Paradis, tel n'est pas le cas chez Epicure qui nie totalement l'existence d'un au-delà après la mort. Si tel est le cas, pourquoi le converti doit-il encore avoir peur de l'Enfer ? Car, pour Epicure, la mort est la privation totale de la sensibilité.

¹⁴⁶ *Coran*, Al-Madinah Al-Munawwarah, Complexe Roi Fahd pour l'impression du Noble Coran 1410,

Celui qui meurt n'a plus conscience de rien. Il ne connaît ni joie, ni peine, ni Enfer, ni Paradis. C'est pourquoi, dans sa *Lettre à Ménécée sur la morale*, Epicure nous apprend que personne ne peut expérimenter la mort. Tant que nous existons, elle ne nous concerne en rien et pendant qu'elle est là, nous n'existons plus.

La peur de l'Enfer est encore rejetée par Nietzsche qui refuse toute tentative de faire de Dieu un bourreau et de considérer l'Enfer comme le lieu du châtement et de la faute. En battant en brèche la thèse de Schopenhauer selon laquelle le salut de l'homme consiste à s'affranchir du « *vouloir vivre* » et donc de la douleur qui en est l'expression, Nietzsche condamne aussi la morale du péché pour faire l'éloge de l'instinct. Pour lui, cette peur que prônent les religions conduit à la fuite de responsabilité face à l'existence. Cela se comprend dans la mesure où la religion relève de la « *mentalité du troupeau* » ; puisqu'elle fait diminuer la force des instincts naturels qui sont refoulés dans l'inconscient et qui finalement se transforment en cruauté et en rancune souvent difficiles à oublier. Dans *Généalogie de la morale*, Nietzsche prend le converti qui a peur de l'Enfer et qui considère Dieu comme un bourreau pour une bête triste et folle. Dans cet ordre d'idées, il refuse d'inventer une autre vie ; une vie différente de celle dans laquelle nous sommes. Dans *Le gai savoir*, il nous apprend que l'homme doit aimer la vie et œuvrer pour le bonheur. Il faut donc cesser d'être un fabricant de dieu et de projeter en lui toutes ses intentions. Il doit plutôt devenir un « *surhomme* », c'est-à-dire un être supérieur, grâce à la « *volonté de puissance* ». La peur de l'Enfer ne stimule donc pas notre « *volonté de puissance* », mais la diminue. De ce point de vue, Nietzsche a voulu obliger ses lecteurs à s'interroger sur eux-mêmes et sur leur foi.

B- DU DESIR DE VENGEANCE

Section 1 : Vengeance contre le diable

En affirmant que Dieu existe, les hommes ne disent pas la même chose et ils ne sont pas nécessairement du même avis. En fait, le mot « *Dieu* » peut renvoyer à des idées très différentes. Chez certains convertis, Dieu peut être appelé au secours pour se venger contre le diable, parce qu'il est considéré comme un être tout puissant, c'est-à-dire, celui qui possède la force par lui-même et qui est capable de tout. C'est justement ce qui fait l'objet de notre réflexion dans la présente section.

En effet, les Saintes Ecritures nous enseignent que parmi les anges que Dieu a créés pour qu'ils soient près de lui et contemplent sa gloire, certains, à la suite du premier d'entre eux que l'on nomme le diable se sont rebellés contre lui. Cela signifie qu'ils ne peuvent plus rester près de Dieu et qu'ils sont rejetés dans l'Enfer préparé pour le diable et ses anges. C'est justement ce que nous apprend Jésus dans l'*Evangile selon Saint Matthieu* : « *Alors il dira encore à ceux de gauche : allez loin de moi, maudits, dans le feu éternel qui a été préparé pour le diable et ses anges.* »¹⁴⁷ Dès lors, les convertis pensent que le diable et ses anges viennent dans le monde des hommes pour apporter le mal ; qu'ils détournent les hommes de Dieu et les entraînent au péché. Sachant alors que le diable peut être la source du mal, mais qu'il n'est pas puissant et que seul Dieu est capable de tout, les personnes converties appellent Dieu au secours pour se venger contre le diable. Cela veut dire qu'en fait, les hommes seraient perdus si Dieu ne les aimait et ne les protégeait pas. D'ailleurs, selon la *Sainte Bible*, le diable est identifié comme le contradicteur de Dieu. Plusieurs noms lui sont attribués pour exprimer ses mauvaises actions. Selon les circonstances, il est

¹⁴⁷ *La Bible de Jérusalem*, op. cit., p. 1481

appelé Satan ou Belzébuth. C'est le prince des ténèbres, le père du mensonge, le prince de ce monde.

Dans l'intention de nous montrer que seul, Dieu est capable de venger le converti contre le diable, l'apôtre Pierre, dans sa première épître, nous montre la nécessité de résister au diable par la foi en Dieu : « *Soyez sobres, veillez. Votre partie adverse, le diable, comme un lion rugissant, rôde, cherchant qui dévorer. Résistez lui, fermes dans la foi.* »¹⁴⁸ Alors, nous comprenons que Dieu n'abandonne pas le converti qui croit en lui. Il le garde, le gouverne avec sa divine providence et constitue en même temps celui qui le rend fort contre le diable et ses anges. Autrement dit, en Dieu, se trouve la confiance inébranlable qui lui permet de résister au diable ou de se venger contre lui.

Mais, à notre humble avis, une telle compréhension des Saintes Ecritures ne doit pas nous faire perdre de vue la réalité. L'homme peut lui-même choisir d'avoir le statut du diable, s'il décide de penser et d'agir contre la volonté de Dieu. Bien qu'étant converti à une religion, il est toujours libre. Par ses actes, il peut ressembler à Dieu ou au diable. S'il ressemble à Dieu, il écoutera sa parole et collaborera avec lui comme un fils bien aimé. S'il ressemble au diable, il deviendra son partenaire et fera le mal pour lui-même et pour autrui. Car, bien que la loi de Dieu soit exigeante, elle laisse néanmoins à chaque homme, la liberté de faire ce qu'il veut. Dans certaines circonstances, il peut faire ce qu'il veut, ce qui lui plaît ou ce qu'il juge bon. Il peut dès lors ressembler à Dieu s'il veut ou ressembler au diable. Cela veut dire qu'en réalité, Dieu ne peut pas venger le converti contre le diable s'il décide lui-même, par ses actes, de ressembler au diable. Jean-Paul Sartre l'a bien compris quand il dit : « *L'homme est responsable de ce qu'il est.* »¹⁴⁹ Chaque converti, par ses actes, propose donc des valeurs. De ce point de vue, il peut prendre l'apparence de

¹⁴⁸ Ibidem, p. 1802

¹⁴⁹ Jean-Paul SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1970, p.24

Dieu ou du diable, selon les circonstances. Cela veut dire qu'en réalité, le diable n'est pas nécessairement en dehors de l'homme. D'ailleurs, personne ne l'a jamais vu. C'est l'homme qui, selon les circonstances, prend l'apparence du diable par ses actes ou par ses comportements. Si les hommes pouvaient changer de mentalité et s'aimer entre eux, l'on ne parlerait plus de diable et l'on ne se vengerait plus contre lui.

Section 2 : Vengeance contre l'ennemi

Il est clair que l'homme partage avec l'animal, l'instinct d'agressivité. C'est une tendance à déployer sa puissance qui peut impliquer la neutralisation de tout obstacle, y compris l'être humain, qui, d'une manière ou d'une autre, peut être considéré comme un ennemi. Dans ce sens, on comprend que l'agressivité est naturelle chez l'homme, quelle que soit la morale ou la religion et qu'il serait illusoire de la supprimer, mais de l'atténuer. C'est pourquoi le *Coran* recommande que la lutte soit engagée contre l'ennemi : « *Combattez dans le sentier d'Allah ceux qui vous combattent, et ne transgressez pas. Certes, Allah n'aime pas les transgresseurs !* »¹⁵⁰ D'ailleurs, philosophes et penseurs d'horizons les plus divers n'avaient pas attendu les travaux de Freud avant de montrer que la violence en général et le désir de vengeance contre l'ennemi, en particulier, est chez l'homme une tendance naturelle. Par exemple, dans *Le citoyen ou les fondements de la politique*, Thomas Hobbes nous apprend que l'homme porte en lui le désir de recourir aux moyens les plus extrêmes pour se venger contre son ennemi, en vue de sa propre conservation. De ce point de vue, il n'est pas étonnant que la religion soit pour le croyant un moyen pour se venger contre l'ennemi. Voilà ce que nous apprend Hobbes en ces termes : « *Il s'en suit que, puisque chacun a droit de travailler à sa conservation, il a*

¹⁵⁰ *Coran*, op. cit, S. 2, V. 190

*pareillement droit d'user de tous les moyens et de faire toutes les choses sans lesquelles il ne se pourrait point conserver. »*¹⁵¹

Partout et toujours, on voit donc l'homme exercer la violence contre ses semblables, en se vengeant contre ses ennemis. Cela veut dire qu'en ayant peur des phénomènes naturels comme nous l'avons montré dans la première section du chapitre précédent, les hommes ont encore peur d'eux-mêmes, quelle que soit leur confession religieuse. La crainte réciproque que les fidèles d'une même religion ou de religions différentes éprouvent vis-à-vis de l'autre, conditionne le rapport de chaque homme ou de chaque croyant envers son semblable et s'explique par le désir de vengeance contre l'ennemi. C'est pourquoi, dans *Léviathan*, Hobbes justifie l'existence d'une « *crainte réciproque et une défiance universelle parmi les hommes.* »¹⁵² Même dans les religions, il n'est pas rare de voir des convertis agir pour détruire ou pour dominer leurs prochains, considérés comme leurs ennemis, afin que ceux-ci ne puissent en aucun cas empêcher la réalisation de leurs désirs.

S'inscrivant dans la même logique, Sigmund Freud a révélé, grâce à la psychanalyse (science de l'inconscient), l'existence de l'agressivité, une pulsion destructrice chez l'homme. A travers *Malaise dans la civilisation*, le père de la psychanalyse soutient : « *L'homme est, en effet, tenté de satisfaire son besoin d'agression aux dépens de son prochain, d'exploiter son travail sans dédommagements, de l'utiliser sexuellement sans son contentement, de s'approprier ses biens, de l'humilier, de lui infliger des souffrances, de le martyriser et de le tuer.* »¹⁵³

En parlant de la vengeance contre l'ennemi, nous pouvons encore nous référer à ce que nous dit René Girard dans *La violence et le sacré*. Pour cet auteur en effet, le sacré est l'organisation de la violence inhérente à la nature

¹⁵¹ Thomas HOBBS, *Le citoyen ou les fondements de la politique*, Paris, Ed Sirey, 1981, p. 84

¹⁵² Thomas HOBBS, *Léviathan*, Paris, Ed Sirey, 1971, p.122

¹⁵³ Sigmund FREUD, *Malaise dans la civilisation*, p.64

humaine. Autrement dit, loin de supprimer la violence primitive, le sacré la transforme en moyen de cohésion du groupe. Dans tous les cas, nous constatons que la violence et le sacrifice sont toujours mêlés dans l'acte fondateur des religions. Pour justifier sa thèse, Girard se fonde sur la notion de « *victime émissaire* » qui permet à une société ou à une religion de se décharger de son agressivité sur l'être toujours choisi comme un bouc émissaire que l'on sacralise afin de détourner la culpabilité provoquée par le meurtre rituel. Dès lors, nous pouvons parler de la religion en tant qu'un ensemble d'individus formant une communauté qui se réconcilie en Dieu ou en une autre divinité, aux dépens de la « *victime émissaire* ». Pour René Girard, la violence est une caractéristique religieuse propre à toute société. Cela se traduit par la formule suivante : « *Le religieux est tout entier orienté vers la paix mais les moyens de cette paix ne sont jamais dénués de violence sacrificielle.* »¹⁵⁴

A analyser de près, nous ne pouvons pas ne pas donner raison à Hobbes, à Freud ou à Girard. Dans *La philosophie bantoue*, Placide Tempels a reconnu le totémisme comme un fondement de la religion chez les peuples primitifs. Une telle pratique met en relief l'idée du bouc émissaire ou de la victime émissaire dont nous parle René Girard dans *La violence et le sacré*. Dans le même ordre d'idées, nous pouvons justifier ces différentes thèses par ce que nous apprend Raoul Allier dans *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés* où il nous parle abondamment des pratiques relatives au sacrifice humain dans le paganisme. Ces pratiques étaient faites pour se venger contre les ennemis et pour protéger les peuples afin de détourner d'eux, les fléaux. Marc Augé s'est lui aussi intéressé à la question de la vengeance contre l'ennemi quand il parle de « *la guerre des frères ennemis à la mort du roi*

¹⁵⁴ René GIRARD, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972, p. 41

régnant. »¹⁵⁵ Tous ces phénomènes nous donnent la preuve que la conversion religieuse relève de l'émotion et non de la raison.

Mais, loin d'encourager la violence à travers le fait religieux, nous voudrions par ces différentes considérations attirer l'attention de toute personne convertie sur la recherche d'une paix véritable à travers la conversion religieuse. Car, puisque Dieu est unique, tous les membres d'une même religion ou de différentes confessions religieuses doivent s'unir et s'aimer comme des frères pour faire échec à la violence ou du moins, pour l'atténuer.

Ainsi, dans la *Catéchèse bantoue*, un des premiers écrits pastoraux de Tempels, il a eu le mérite de souligner l'universalité du Christ. Pour l'auteur en effet, le Christ est venu sauver les hommes de toute race, de toute langue et de toute culture. Cela veut dire qu'en fait, le Christ n'est pas seulement venu pour la race blanche ou pour les peuples occidentaux. Que l'on soit un Africain ou un Européen, un Américain ou un Asiatique, on est appelé à aimer Dieu et son prochain comme soi-même pour bâtir un monde plus humain et mériter l'entrée au Paradis. A vrai dire, la foi en Dieu n'est pas une affaire de race, de culture de langue ou de classe sociale. Que l'on soit pauvre ou riche, jeune, adulte ou vieillard, on doit bien agir pour vivre en Dieu. Dans ce sens, le respect des commandements doit être une obligation et une réalité, conformément à la logique de Tempels. Dans le même ordre d'idées, il faut dire que l'appartenance à une religion ou à une autre ne garantit pas le salut de Dieu. Ce qui importe, c'est d'accomplir sa volonté. Dans ce sens, nous disons ici et maintenant que la guerre des religions n'est qu'une barbarie ; puisqu'en réalité, nul ne peut se servir de la violence pour justifier la foi. Le Dalaï Lama a donc raison quand il affirme qu'il croit fermement aux valeurs de la non-violence.

¹⁵⁵ Marc AUGÉ, *Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort : introduction à une anthropologie de la répression*, Paris, Flammarion, 1977, p. 129

Section 3 : Vengeance contre le plus fort

La présente section nous oriente vers la question du plus fort ; une question qui, depuis l'Antiquité Grecque, est au centre de la réflexion philosophique en général et de la philosophie morale et politique en particulier. En effet, le plus fort désigne un individu qui possède une puissance d'action physique ou symbolique résultant d'une pluralité de sources. Chez le plus fort, la force peut se manifester par des techniques d'exploitation des plus faibles à travers l'agression physique ou la mise en œuvre des moyens rationnels pouvant permettre la destruction d'un homme ou d'un groupe d'hommes. Autrement dit, le plus fort a le pouvoir d'exercer une action sur quelqu'un pour l'amener à faire quelque chose, indépendamment de sa volonté. Depuis Calliclès, il est clair que le plus fort attaque le plus faible pour avoir tous les droits. D'ailleurs, l'histoire nous révèle que le droit du plus fort est le plus constant de tous les droits. Dans *Le loup et l'agneau*, La Fontaine souligne que le plus fort a toujours raison, en ce sens qu'il a le pouvoir d'exploiter le plus faible et d'obtenir de lui tout ce qu'il veut, quand il veut et où il veut.

Par contre, dans *Du contrat social*, Jean-Jacques Rousseau a mis en relief la contradiction inhérente au prétendu droit du plus fort. Pour Rousseau en effet, la force ne doit en aucun cas faire le droit. Car, selon les circonstances, elle peut s'affaiblir pour faire place à une autre force supérieure. Nous pouvons nous référer à la formule suivante : « *Le plus fort n'est jamais assez fort pour être toujours le maître.* »¹⁵⁶ Aussi longtemps qu'un individu est le plus fort, c'est cette force qui est la source de son pouvoir. Si quelqu'un lui obéit, c'est parce qu'il est plus faible que lui et qu'il le craint, en ce sens qu'il ne peut faire autrement. Dieu est l'être puissant qui a la force par lui-même. C'est encore lui qui donne sa force à celui qui en a et qui domine les autres. Mais, pour l'auteur

¹⁵⁶ Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du contrat social*, Paris, Garnier-Flammarion, 2001, p.44

de : *Du contrat social*, la force peut prendre fin et redevenir faible en face d'une force supérieure. Car, seul Dieu est le plus fort ; tandis que la force humaine est limitée.

Dans cet ordre d'idées, nous pouvons comprendre comment la religion peut permettre aux plus faibles de se venger contre le plus fort. Dans la première partie de notre thèse, nous avons défini la religion, conformément à la formule de Durkheim. Dans la religion, les plus faibles se mettent ensemble pour former une communauté qui s'enracine dans une histoire commune et qui repose sur un patrimoine commun. De ce point de vue, toute religion engendre entre ses membres ou entre ses adeptes, un sentiment naturel de solidarité. Il s'agit d'une solidarité à travers laquelle les faibles se réunissent ou s'assemblent pour se venger contre le plus fort.

Dans la religion, l'intérêt particulier et l'intérêt général semblent être confondus. En tout cas, on constate que leur rapport est immédiatement senti. Quiconque attaque un membre a affaire à toute la communauté. Dans ce sens, nous pouvons paraphraser Rousseau pour dire que la religion constitue une forme d'association dont le but est de défendre et de protéger la personne et les biens de chaque associé. Car, les membres d'une religion se considèrent le plus souvent comme des fils et filles d'un même père. C'est pourquoi, ils se vengent contre leurs ennemis en croyant puiser dans la force de Dieu pour agir. Dieu a un pouvoir qui permet à ses fidèles de briser toutes les résistances que l'ennemi leur oppose. Il est lui-même la force suprême à laquelle aucune autre ne peut résister.

Section 4 : Vengeance contre l'incrédule

Dans l'imaginaire collectif, tout se passe comme si les convertis ont un important compte en banque, en ce sens qu'ils se croient plus aimés de Dieu par rapport à l'incrédule. Autrement dit, la foi en Dieu apparaît comme un synonyme de garantie ou d'assurance. Elle est la manifestation de la confiance absolue en Dieu, une confiance fondée sur des témoignages dont la raison ne saurait totalement garantir la valeur. Ainsi, pour Gérard Durozoï et André Roussel, « *la foi désigne alors une croyance ferme, une certitude qui ne s'appuie pas sur des preuves rationnelles.* »¹⁵⁷ En d'autres termes, elle est l'adhésion aux dogmes qui sont considérés comme des vérités révélées.

Toutefois, on note chez le converti un certain sentiment de vengeance à l'égard de l'incrédule, c'est-à-dire, à l'égard de celui qui ne croit pas en Dieu. Pourtant, à travers les Saintes Ecritures, on constate que Dieu s'est révélé aux hommes de toute race, de toute culture et de toute langue, de manière progressive et pédagogique. S'il est vrai qu'au départ, il s'est choisi et façonné un petit groupe, c'est-à-dire le peuple d'Israël, pour contracter une alliance avec lui, il faut néanmoins reconnaître qu'à travers ce peuple, ce sont en même temps tous les peuples de la terre qui doivent bénéficier de son salut. Autrement dit, Dieu n'accorde pas seulement ses bienfaits à ceux qui appartiennent à une religion particulière, mais à tous les hommes. Que l'on soit un fidèle ou un adepte d'une religion ou non, il est avec nous et exauce nos prières comme celles des autres. Cela veut dire qu'en réalité, le salut de Dieu s'étend à toute l'humanité. L'essentiel n'est pas d'appartenir à une religion pour prétendre être sauvé. Pour notre part, ce qui est important dans la question du salut de Dieu, c'est de bien penser pour bien agir, conformément aux lois morales de la société ; une société qui tient son existence de Dieu.

¹⁵⁷ Gérard DUROZOI - André ROUSSEL, op. cit., p.153

Si vraiment l'individu s'évertue à respecter avec une bonne conscience les lois justes de la société, il est déjà en accord avec Dieu et il peut jouir de son salut, au même titre que le fidèle ou l'adepte d'une religion. Cela veut dire qu'en réalité, il y a un rapport très étroit entre les commandements de Dieu et les lois de la société. Voilà ce que nous apprend Durkheim dans ce sens : « *D'une manière générale, il n'est pas douteux qu'une société a tout ce qu'il faut pour éveiller dans les esprits, par la seule action qu'elle exerce sur eux, la sensation du divin ; car elle est à ses membres ce qu'un Dieu est à ses fidèles.* »¹⁵⁸ De ce point de vue, nous comprenons dès lors que la société revêt un pouvoir important. On pourrait même dire qu'il s'agit d'un pouvoir qui vient de Dieu, en ce sens qu'elle nous aide à prendre conscience de nous-mêmes et des règles morales adéquates à respecter pour être de bons citoyens. Or, à dire toute pensée, le bon citoyen est déjà un bon converti ; tandis que le mauvais citoyen n'est qu'un mauvais converti. Car, l'influence que la société exerce sur nos consciences tient beaucoup de l'autorité morale dont elle est investie. En obéissant aux lois de la société par l'accomplissement de nos devoirs, nous aimons déjà le prochain et nous aimons déjà Dieu. Ainsi, nous ne sommes plus des incrédules, mais plutôt des vrais convertis. Pour ceux qui nous reprochent d'égaliser Dieu à la société, nous contestons par l'affirmation suivante : Nous ne posons pas l'équation selon laquelle la société représente Dieu ou que Dieu est égal à la société. Au contraire, nous invitons les hommes de toute race, de toute culture et de toute langue à mieux connaître Dieu pour mieux l'adorer.

Section 5 : Vengeance contre le pécheur

Chez les personnes converties, l'émotion consiste encore à se venger contre les pécheurs, c'est-à-dire, ceux qui font du mal et qui refusent de se

¹⁵⁸ Emile DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*, Paris, P.U.F., 1998, p.295

convertir. Pourtant, dans l'Évangile, saint Jean nous parle des Scribes et des Pharisiens qui amènent une femme adultère à Jésus en lui disant : « *Maître, cette femme a été surprise en flagrant délit d'adultère. Or, dans la loi, Moïse nous a prescrit de lapider ces femmes-là. Toi donc, que dis tu ?* »¹⁵⁹ Puisque ces Scribes et Pharisiens persistaient pour connaître la réponse de Jésus sur cette question, il leur a répondu en ces termes : « *Que celui d'entre vous qui est sans péché lui jette le premier une pierre !* »¹⁶⁰ Après avoir entendu et compris la réponse de Jésus, les accusateurs s'en allaient, l'un après l'autre, à commencer par les plus anciens. S'étant finalement retrouvé seul avec la femme, Jésus lui demande où sont passés ses accusateurs. Ensuite, il lui demande si personne ne l'avait condamnée. Alors, la femme répond en disant que personne parmi ses accusateurs ne l'avait condamnée. C'est alors que Jésus lui dit : « *Moi non plus, je ne te condamne pas. Vas, désormais ne pêche plus.* »¹⁶¹

Cette rencontre de Jésus avec la femme adultère nous donne la preuve que Dieu ne veut pas que l'on se venge contre le pécheur et qu'il ne veut pas non plus sa mort. A vrai dire, la souffrance éternelle est quelque chose que personne ne doit jamais souhaiter, même à son pire ennemi. C'est un malheur inimaginable qui, en réalité, ne doit pas être pensé, quelles que soient les circonstances. Même si le fidèle sent un désir de vengeance dans les propos des chefs religieux (prêtres, pasteurs, imams ou chefs religieux traditionnels), il doit lui-même se poser des questions. Car, tant que l'on arrive à croire simplement à ce que dit son chef religieux sans se poser de question, tout va bien. Mais lorsqu'on commence à réfléchir par soi-même, surtout au sujet de la vengeance contre l'ennemi ou contre le pécheur, on a de la matière à passer des nuits blanches. Jésus ne condamne pas et n'évite pas non plus le pécheur. Les Saintes Ecritures révèlent qu'il va même au-devant d'eux pour les amener à la

¹⁵⁹ *La Bible Jérusalem*, op. cit., p.1578

¹⁶⁰ *Ibidem*, p.1578

¹⁶¹ *Ibidem*, p.1578

conversion. Plusieurs fois, il a fréquenté les pécheurs et a mangé avec eux. L'exemple de Matthieu le Publicain, l'illustre mieux. Mais, reconnaissons que Jésus ne cautionne pas le péché. Il veut plutôt que le pécheur se convertisse pour devenir un homme nouveau.

En d'autres termes, Dieu n'enfonce jamais le clou de la culpabilité. Par sa miséricorde, il soulage de leur fardeau, ceux que le poids du péché a fait tomber à terre, afin qu'ils se redressent pour continuer à vivre. Autrement dit, Dieu ne veut pas que le pécheur soit puni, mais qu'il revive tout en reconnaissant son œuvre dans sa vie. A notre avis, si nous évitons de nous venger contre le pécheur en lui montrant ce qu'il doit faire et comment y parvenir, il mènera une vie plus juste. Car la bonté et le pardon de Dieu sont sans limite. Soulignons que la vengeance contre le pécheur ne peut en aucun cas permettre au converti d'avoir la paix. Comme nous l'apprend saint Augustin, pour avoir la paix, il faut aimer. D'ailleurs, il serait impossible d'identifier au sein de l'humanité, les pécheurs de ceux qui ne pêchent pas. Alain a donc raison quand il dit que, ce sont les mêmes hommes qui font la guerre qui aiment encore la paix. Pour notre part, il vaut mieux travailler pour sa propre sainteté et contribuer à celle des autres que de penser à l'existence d'un Dieu vengeur qui doit torturer dans l'Enfer, ceux qui pêchent ici-bas.

CHAPITRE XII : DIEU, UNE FIGURE PARENTALE IDEALE

L'élaboration des thèses psychanalytiques s'accompagne chez Freud d'études plus poussées sur la religion. Un regard rapide sur ces thèses nous permet de comprendre que la religion permet aux hommes de surmonter la détresse infantile. Pourtant, l'opinion pense que Freud serait un athée et que la psychanalyse est une entreprise de démolition de la religion, parce que, selon elle, Freud ne dit rien de la morale. Dans *L'Avenir d'une illusion*, il a cependant exposé sa thèse sur la religion : « *La religion serait la névrose obsessionnelle universelle de l'humanité ; comme celle de l'enfant, elle dérive du complexe d'Œdipe, des rapports de l'enfant au père.* »¹⁶² Par cette affirmation, nous comprenons que Freud définit la religion à travers une analogie comprenant le développement de l'enfant et l'histoire de l'humanité.

A l'échelle de l'humanité, la religion apparaît pour le père de la psychanalyse comme une forme de névrose qui habite tout homme sans exception. De ce point de vue, il est clair que le dieu personnel n'est rien d'autre qu'un père psychologiquement transfiguré. Ainsi, dans notre **mémoire de maîtrise**, nous avons montré que, dans la religion, « *l'homme est obligé de se trouver un père, c'est-à-dire, Dieu.* »¹⁶³ Issue donc du complexe d'Œdipe, la religion permet à l'individu de se décharger du sentiment de culpabilité. De plus, nous avons souligné à travers une étude sur les commencements de la religion et de la morale que Freud a publiée en 1912 sous le titre : *Totem et tabou*, qu'il a émis l'hypothèse selon laquelle, c'est le même complexe d'Œdipe qui a donné à l'humanité, au début de son histoire, la conscience de culpabilité qui est à l'origine de la morale et de la religion.

¹⁶² Sigmund FREUD, *L'Avenir d'une illusion*, Paris, P.U.F., 1927, p. 61

¹⁶³ David Pierre AVOCES, *Inconscient et cultures africaines : de l'Introduction à la psychanalyse de Sigmund Freud à l'Œdipe africain* de Marie-Cécile et Edmond Ortigues, Mémoire de maîtrise en philosophie, Université d'Abomey-Calavi (Bénin), 2007, p.32

En s'inscrivant dans la même logique, nous avons montré dans notre mémoire de **Diplôme d'Etudes Approfondies (D.E.A)** que ce complexe d'Œdipe est à l'origine de l'organisation des sociétés à travers le thème : **L'Idéo-logique et ses effets : Marc Augé et les sociétés africaines traditionnelles**. En 2011, nous avons soutenu notre **Certificat d'Aptitude AU Professorat de l'Enseignement Secondaire (C.A.P.E.S)** sur le thème : **Le rôle de l'inconscient de l'apprenant dans l'éducation scolaire**. Ici, nous avons souligné qu'en tant qu'une manifestation de l'inconscient, les émotions jouent un rôle important dans tout processus d'apprentissage, en agissant sur la capacité de mémorisation de l'apprenant, sur sa rétention de l'information et sur son attention. Autrement dit, lors de l'acquisition des connaissances, les émotions agissent à différents niveaux sur les facultés intellectuelles pour permettre l'apprentissage. Ici, nous avons précisément dit ce qui suit : « *Pour bien jouer le rôle qui est le sien dans la scolarité de l'apprenant, l'enseignant doit tenir compte des instincts, des émotions, des passions, de la peur, de la timidité... qui forment l'inconscient.* »¹⁶⁴

De récentes études ont d'ailleurs révélé que les émotions et la cognition sont intimement liées. En 1929, la théorie de Walter Cannon et de Philip Bard avait déjà révélé que l'émotion est d'abord un phénomène cognitif. Nous la ressentons psychologiquement avant d'en avoir les effets physiologiques et somatiques. Dès lors, on comprend qu'il est difficile de parler de la cognition sans se référer aux émotions.

Tous ces détails pourraient dans une certaine mesure apparaître superflus et inutiles pour certains esprits. Mais pour les esprits avisés, ils permettraient d'identifier avec précisions, la principale source de nos différents travaux de recherche. A vrai dire, le freudisme est d'une importance capitale pour la

¹⁶⁴ David Pierre AVOCES, *Le rôle de l'inconscient de l'apprenant dans l'éducation scolaire*, Mémoire de Certificat d'Aptitude au Professorat de l'Enseignement Secondaire (C.A.P.E.S), Université d'Abomey-Calavi, Ecole Normale Supérieure de Porto-Novo, 2011, p.3

connaissance de l'homme. C'est pourquoi dans le présent chapitre, nous faisons encore recours au freudisme pour justifier l'émotion religieuse dans notre thème de recherche en thèse de **Doctorat : La conversion religieuse : crise émotionnelle ou décision rationnelle ? Lecture croisée de Placide Tempels et de Raoul Allier.**

Section 1: Le complexe d'Œdipe

Les études effectuées par Freud sur l'inconscient et plus particulièrement sur les névroses (une des manifestations de l'inconscient) l'ont amené à affirmer l'existence d'une sexualité infantile. Par l'analyse, il découvre que les contenus psychiques refoulés se rapportent toujours à la sexualité. Cela s'explique par le fait que, la cause des névroses remonte toujours à la petite enfance ; c'est-à-dire à la période du complexe d'Œdipe et est étroitement liée à la vie sexuelle de l'adulte. Dans *l'Introduction à la psychanalyse*, il montre que le psychisme humain est structuré à partir de la relation triangulaire Père-Mère-Enfant.

En s'inscrivant dans la même logique, il soutient que la religion est une part essentielle de la culture qui façonne le psychisme de l'individu. Pour le père de la psychanalyse, la religion est le domaine où se réalisent les rapports conflictuels et évolutifs avec le père. En d'autres termes, l'énigme spécifique de la religion réside dans l'affirmation du Dieu Père avec lequel l'homme entretient des rapports de désir, de conviction, d'élection, d'obéissance et de culpabilité. Elle pose un Dieu personnel dont la paternité relève des sentiments du converti. Cela se comprend mieux, si nous nous référons à *L'Avenir d'une illusion* où Freud soutient rigoureusement que le Dieu de chacun est l'image de son père. C'est pourquoi il montre que l'individu qui se convertit est poussé par la pulsion de conservation, la recherche de plaisir et la tendance à éviter la souffrance. Dans la religion, l'homme construit un monde de désirs satisfaits, au-dessus de la réalité et de la nécessité. Mais, qu'est-ce que le complexe d'Œdipe ?

Le mot « *complexe* » désigne ce qui est constitué de plusieurs éléments et qui est susceptible de décomposition. Introduit en psychanalyse, il est utilisé par Freud et ses successeurs. Il désigne l'ensemble des tendances inconscientes qui déterminent les comportements d'un individu donné. Dès son apparition chez Freud entre 1920 et 1930, le mot complexe a connu une popularité remarquable ; puisque l'expression « *complexe d'Œdipe* » s'est insérée dans le langage courant. Mais, quelle est l'origine de ce concept freudien ?

La réponse à cette question nous renvoie vers la tragédie du roi Œdipe. En effet, dans la Grèce Antique, l'oracle de Delphes prédit à Œdipe qu'il tuera son père et épousera sa mère. Pour échapper à la prédiction de l'oracle, Œdipe s'exile, en abandonnant le roi et la reine de Corinthe qui, en réalité, n'étaient pas ses vrais parents, mais des parents adoptifs. Malheureusement, dans sa fuite, il tue un inconnu. Il s'agit de son vrai père Laïos, roi de Thèbes. Peu de temps après, il épouse Jocaste, la veuve du roi, qui est sa vraie mère. Dès que Œdipe a appris qu'il a commis sans le savoir et sans le vouloir les deux crimes qui lui ont été prédits, il se punit en se crevant les yeux et s'enfuit enfin de Thèbes, guidé par sa fille Antigone.

Avec Freud, la psychanalyse donne un sens à cette tragédie. Œdipe symbolise l'inconscient du fils jaloux de son père et qui ignore lui-même cette jalousie. Le châtiment que s'inflige Œdipe met en relief la honte qui résulterait de la prise de conscience de cet acte par chaque homme. Le complexe d'Œdipe renvoie depuis Freud, à la sexualité infantile qui fait de la mère, l'objet d'amour du fils. Or, si pour Freud, la religion est une névrose obsessionnelle comme il l'a soutenue dans ses ouvrages comme *Totem et tabou* ; *L'Avenir d'une illusion* ; *Moïse et le monothéisme*, c'est qu'en réalité, ce complexe d'Œdipe est à l'origine des troubles névrotiques. Voilà ce qu'il nous apprend par l'affirmation suivante : « *A ce choix qui fait de la mère un objet d'amour, se rattache tout ce qui, sous le nom de complexe d'Œdipe, a acquis une si grande importance dans*

*l'explication psychanalytique des névroses et a peut-être été une des causes déterminantes de la résistance qui s'est manifestée contre la psychanalyse. »*¹⁶⁵

Rappelons au passage que la sexualité dont nous parle Freud à travers le complexe d'Œdipe n'est pas synonyme de reproduction ; mais que la reproduction n'est qu'un élément de la sexualité. Dans la section suivante, nous aborderons les manifestations dudit complexe d'Œdipe.

Section 2 : Les manifestations du complexe d'Œdipe

Pour mieux saisir l'idée selon laquelle Dieu est conçu par le converti comme une figure parentale idéale, nous avons compris la nécessité d'exposer ici les manifestations du complexe d'Œdipe. A partir des études freudiennes, il est clair que c'est pendant le stade phallique (trois à cinq ans) que l'enfant entretient avec ses parents, les relations œdipiennes. C'est une période qui marque le commencement d'une seconde naissance et qui se caractérise par l'affirmation du moi, le narcissisme et l'imitation.

Pendant la période de l'affirmation du moi, l'enfant commence par se distinguer nettement des autres. Il devient capricieux, agaçant et exigeant. Par cette manifestation d'opposition, l'enfant démontre sa présence et affirme que lui aussi existe en tant qu'individu. Dans la période du narcissisme, il fait valoir sa petite personne, cultive son moi et s'auto-admire. Il séduit le monde pour s'attirer toutes les faveurs. S'agissant de la période d'imitation, il faut souligner que l'enfant imite et répète les gestes des personnes adultes, en particulier, ceux de son père (pour le petit garçon) ou ceux de sa mère (pour la petite fille). A l'instar d'Œdipe qui a d'abord tué son père pour ensuite épouser sa mère, on constate que le petit garçon prend son père pour un rival, mais qu'il se sent incapable d'éliminer ce rival puissant. Il repousse agressivement son père, lui

¹⁶⁵ Sigmund FREUD, *Introduction à la psychanalyse*, p.310

désobéit et se moque de lui. Sa présence le contrarie. Il boude lorsque ce dernier manifeste à sa mère les marques de tendresse. Il ne cache pas sa satisfaction lorsque le père est absent ou parti en voyage. A l'absence du père, il exprime de vives voix ses sentiments et promet à sa mère de l'épouser. Mais, étant en compétition avec son père, il épouse ses habitudes, sa façon de parler et d'agir. Il admire sa force ; car le père est capable de faire tout ce que lui, étant encore un enfant, est incapable de faire. De ce point de vue, son père incarne dès lors ce qu'il voudrait être. En l'imitant, il désire l'égaliser, voire le dépasser pour récupérer sa mère.

L'attitude de la petite fille est à peu près identique ; mais avec de petites modifications. La petite fille veut sa mère pour elle seule ; puisqu'elle en reçoit sécurité et bien-être. Mais, à partir du moment où elle constate la différence anatomique des sexes, elle devient agressive et hostile envers sa mère qu'elle croit responsable de son état, dans la mesure où la mère elle-même est dépourvue de sexe masculin. La petite fille se tourne alors vers son père pour recevoir de lui ce que sa mère et elle n'ont pas. Dans son effort pour entrer en possession du sexe masculin par le biais de son père, elle prend sa mère pour une rivale. Elle la repousse agressivement pour bénéficier de la protection et de l'amour du père ; un père qu'elle finit par beaucoup aimer. Etant en compétition avec sa mère, elle la considère néanmoins comme une référence.

De tout ce qui précède, nous constatons que le père, grâce à sa force et à sa richesse apparaît pour le petit garçon et pour la petite fille comme un objet important d'amour. C'est pourquoi Freud soutient que ces situations d'une hostile rivalité jouent un rôle dans la vie ultérieure de l'individu. Car, le complexe d'Œdipe se caractérise par le sentiment de culpabilité, en ce sens qu'il est l'une des principales sources du sentiment de remords qui amène le converti à se faire une image de Dieu ; un Dieu puissant, capable de résoudre tous les problèmes relatifs à l'existence humaine et qui désormais, prend la place du père

biologique. C'est dans cette logique que s'inscrit Freud quand il pense que le Dieu de chacun est l'image de son père. Cela s'explique par le fait que le meurtre du père engendre le sentiment de culpabilité qui, à son tour, est à la base de la religion. Car, ayant assassiné le père géniteur comme Œdipe, l'homme est obligé de se trouver un père qui n'est rien d'autre que Dieu ; un Dieu capable de satisfaire tous ses désirs refoulés et tous ses besoins. C'est pourquoi, pour le converti, Dieu est considéré comme un Père omniscient, omnipotent et omniprésent. Il s'agit aussi d'un Dieu capable de le protéger contre l'ennemi et contre la mort. Ce désir de protection répond bien à la détresse infantile de l'homme devant la mort. Nous comprenons dès lors qu'à travers la religion, le converti, ayant désormais grandi, ressuscite en lui l'image d'un père tout puissant, protecteur, rémunérateur et bienveillant. Cela s'explique par le fait que, pendant le complexe d'Œdipe, l'enfant transpose sur le père, la toute-puissance de son désir narcissique.

La religion permet donc à l'individu de se reproduire psychologiquement l'image du père tout-puissant pouvant satisfaire à tous les désirs refoulés. C'est pourquoi, à notre avis, elle relève de l'émotion et non de la raison. Une telle idée se retrouve dans l'affirmation tirée de *L'Avenir d'une illusion* où Freud nous montre que, dans la religion, « *les dieux gardent leur triple tâche à accomplir : exorciser les forces de la nature, nous réconcilier avec la cruauté du destin, telle qu'elle se manifeste en particulier dans la mort, et nous dédommager des souffrances et des privations que la vie en commun des civilisés impose à l'homme.* »¹⁶⁶ Cela veut dire qu'en fait, l'angoisse qu'éprouve l'homme face aux dangers relatifs à l'existence s'apaise à la pensée de la providence divine. Dans la religion, l'homme reste toujours un enfant ; puisqu'il conçoit Dieu comme un père capable de l'aider à assouvir tous ses désirs.

¹⁶⁶ Sigmund FREUD, *L'Avenir d'une illusion*, p.46

Section 3 : L'Amour sans limite de Dieu pour le converti

Puisque Dieu aime l'homme qu'il a créé à son image, il aime en particulier le converti et a un plan merveilleux pour sa vie. Une telle réalité est exprimée dans les religions monothéistes à travers *La Bible* et le *Coran*. Pour justifier cette idée, nous nous référons d'emblée à ce que nous apprend l'évangéliste saint Jean dans *La Bible* : « *Car Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils Unique afin que quiconque croit en lui ne se perde pas, mais ait la vie éternelle.* »¹⁶⁷ Dieu aime beaucoup ceux qui croient en lui. C'est un père qui ne se désintéresse pas de ses enfants. En tant qu'une figure paternelle idéale, il aime chaque homme avant d'aimer tous les hommes en général. S'il est vrai que l'amour de Dieu pour le converti est exigeant et qu'à travers les Saintes Ecritures, il a fréquemment fait de reproches au peuple israélien, il faut néanmoins reconnaître que, loin de faire de reproches hargneux, Dieu sait, tout en étant ferme, être un père tendre.

Comme une mère qui nourrit ses enfants et qui prend soin d'eux, tel est aussi l'amour ou la tendresse de Dieu pour le converti. A travers l'amour de Dieu, le converti doit comprendre qu'il doit œuvrer ici-bas, à travers ses actes pour entrer dans son royaume et dans sa gloire. D'ailleurs, les récits bibliques de la création nous font comprendre que l'homme est pour Dieu une créature privilégiée. C'est dans cette logique que le converti apparaît comme celui qui bénéficie de l'amour sans limite de Dieu.

Mais, si Dieu a créé l'homme à son image et qu'il aime en particulier le converti, il faut toutefois souligner que ce dernier doit être lui aussi, capable de connaître et d'aimer Dieu son créateur. De ce point de vue, le converti ne doit pas seulement bénéficier de l'amour de Dieu, mais il doit l'aimer en tant que créateur et maître de toutes choses. Dans la conscience du converti, Dieu doit

¹⁶⁷ *La Bible de Jérusalem*, op. cit., p. 1568

occuper la première place et être le premier servi, quelles que soient les difficultés liées à son existence. Pour le converti, la confiance et l'abandon sont une preuve de son amour pour Dieu. Il s'agit pour notre part, non pas d'un amour intéressé, mais d'un amour de volonté et de sacrifice.

Aimer Dieu, c'est respecter ses commandements à travers l'amour d'autrui et l'accomplissement de nos devoirs de société. D'ailleurs, pour la conscience religieuse, le devoir prend sa source en Dieu. En tant qu'une obligation morale, il s'impose au converti par l'intermédiaire de sa conscience. Si nous lisons bien le décalogue, nous comprendrons qu'en fait, le devoir apparaît comme un commandement divin. En l'accomplissant avec une bonne conscience, le citoyen témoigne non seulement de son amour pour Dieu ; mais aussi de l'amour de Dieu pour lui. Kant a donc raison en affirmant dans *La religion dans les limites de la simple raison* que la religion consiste à connaître tous nos devoirs comme commandements divins. Cette définition du devoir nous permet de comprendre clairement ce qu'est la religion en général et plus précisément ce que Dieu attend du converti pour véritablement l'aimer. Cela signifie qu'en réalité, il ne suffit pas de se convertir pour être aimé par Dieu. Il faut nécessairement faire sa volonté en accomplissant son devoir de citoyen afin de permettre aux autres de jouir de leurs droits. Autrement, nous n'aimons pas autrui, et par conséquent, nous n'aimons pas Dieu.

Raoul Allier et Placide Tempels ont bien compris ces réalités ; puisque, dans l'ensemble de leurs œuvres, ils soutiennent la nécessité d'aimer son prochain comme soi-même, conformément au message évangélique. On se souvient à juste titre de la nouveauté de la spiritualité de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, proclamée docteur de l'Eglise Catholique Romaine en 1997, par le pape Jean-Paul II, en raison de l'exemplarité de sa vie et de ses écrits à travers la « *petite voie* ». Pour Thérèse de l'Enfant-Jésus, le converti doit témoigner de son amour pour Dieu à travers l'amour du prochain en recherchant la sainteté, non pas dans les grandes œuvres, mais dans les actes quotidiens, mêmes les plus

insignifiants, à condition de les accomplir avec une bonne conscience. Cela veut dire que le converti qui aime Dieu doit accomplir son devoir à l'égard d'autrui et de la société, même si cela est contraire à son intérêt, à ses passions ou à sa nature. Pour notre part, faire son devoir, c'est avoir la conscience du bien qui n'est rien d'autre que la conscience religieuse recommandée par Dieu.

Section 4 : Dieu, celui qui soulage

Les hommes ont des préjugés sur la nature de Dieu. De ces préjugés, il convient de faire ici un examen sérieux. Etant un être de besoin, l'homme considère Dieu lui-même comme un être de besoin. Il pense que Dieu a besoin du culte des hommes pour se sentir heureux. En s'inscrivant dans cette logique, les hommes ont compris qu'il fallait inventer divers moyens pour rendre un culte à Dieu, grâce à la religion, afin d'être aimés par lui, par-dessus tous les autres êtres, d'obtenir ses faveurs et d'obtenir qu'il dirige l'univers tout entier, au profit de leur désir aveugle et de leur insatiable avidité. Ayant donc connu les phénomènes non désirés de l'existence tels que les tempêtes, les éruptions, les tremblements de terre, les échecs, les maladies, la mort etc., ils ont compris que de tels phénomènes avaient pour origine, la colère de Dieu excitée par des offenses envers lui ou, mieux, par les péchés qu'ils commettent. Ainsi, les hommes sont parvenus à la conclusion selon laquelle : il faut se convertir pour s'attirer la faveur de Dieu et pour être soulagé. De cette considération, il ressort que la conversion religieuse est étroitement liée à l'émotion dans la mesure où l'individu qui se convertit se fait de Dieu, l'image d'un père bienveillant ; un père capable de le soulager et de le libérer de toutes ses angoisses.

A vrai dire, si nous devons considérer les choses comme telles, nous pouvons croire que Dieu a de besoin et que son besoin serait de nous voir lui rendre des cultes, pour attirer sa faveur. Autrement dit, on pourrait croire que le

culte que nous rendons à Dieu est la condition sine qua non des faveurs qu'il nous accorde. Mais, à dire toute pensée, il s'agit là d'une conception erronée que le converti se fait de Dieu. Pour notre part, Dieu n'a pas de besoin et il n'est pas non plus un être de besoin. Etant créateur de toutes choses, il possède tout et dirige tout. Si tel est le cas, la question se pose alors de savoir comment il peut encore avoir besoin de nos offrandes, ou de nos sacrifices. Tout ce que nous avons à faire à son égard, c'est de l'adorer avec une bonne conscience et de l'aimer en aimant notre prochain comme nous-mêmes. Autrement dit, l'essentiel est d'être un bon converti ; un converti qui sait distinguer le bien du mal à travers sa conscience et à travers l'exercice de ses facultés intellectuelles. Déjà, Freud mettait en relief l'idée selon laquelle la religion permet de rechercher un Dieu qui soulage quand il dit : « *Tout ce qui a trait à la création d'une religion – et ceci s'applique naturellement à la création de la religion judaïque – est empreint d'un caractère grandiose que toutes nos explications ne suffisent pas à éclairer.* »¹⁶⁸

Il est donc absurde que l'on se convertisse pour être soulagé par Dieu. Il faut l'adorer et l'honorer en faisant des efforts pour tendre vers la perfection. Nous ne disons pas de ne pas rendre un culte à Dieu. Mais, si le culte doit être rendu, qu'il s'accompagne nécessairement de la ferme résolution d'accomplir rigoureusement et scrupuleusement sa volonté dans toute notre existence et de faire fructifier fidèlement dans la charité, les talents qu'il nous a confiés. Toujours et partout, nous devons faire preuve d'amour, de justice et de paix pour transformer positivement ce monde, au lieu d'adorer Dieu pour s'attirer des faveurs.

¹⁶⁸ Sigmund FREUD, *Moïse et le monothéisme*, Paris, Gallimard, 1934, p.171

Section 5 : Dieu, celui qui pardonne

Le pardon que l'on reçoit de Dieu est sans doute à l'origine de la conversion religieuse. D'ailleurs, le pardon apparaît d'emblée comme un acte éthique qui revient fréquemment dans *La Bible* et le *Coran*. Dans les Evangiles, Jésus en parle abondamment ; puisqu'il est l'un de ses derniers actes sur la croix, tant en priant pour toute l'humanité pécheresse, qu'en accueillant avec bienveillance la repentance du bon larron. Dans cet ordre d'idées, Dieu apparaît pour le converti comme la source même du pardon. C'est ce que nous apprend Freud dans *Totem et tabou* où il conçoit la religion comme l'expression d'un sentiment de culpabilité vis-à-vis du Père. S'inscrivant dans la même logique, il soutient dans *L'Avenir d'une illusion* que la religion est une forme de régression de l'adulte vers les émotions de l'enfance. Dans la religion, la soumission des hommes à l'égard de Dieu est comme celle du petit enfant vis-à-vis de ses parents. Face aux difficultés de l'existence, l'homme éprouve de la douleur, de la souffrance et en appelle à une figure paternelle idéale, sensée lui accorder le pardon de ses péchés et par la même occasion, lui apporter le soutien et l'affection.

S'il est vrai que cette conception freudienne n'est pas dénuée de sens, il est clair que l'on doit néanmoins apprendre à recevoir le pardon de Dieu. En effet, si nous nous référons au commentaire du Christ sur le Notre Père, nous comprendrons que le salut des païens comme celui des convertis dépend largement de cet acte qui nous rapproche de Dieu. D'ailleurs, à analyser de près, c'est parce que le pardon est l'acte le plus difficile, le plus essentiel à notre vie quotidienne et à notre salut que Jésus-Christ lui réserve tant d'attention à travers les Evangiles. Car, si Dieu doit nous pardonner, nous devons nous-mêmes éviter de l'offenser. Nous offensoons Dieu lorsque nous ne respectons pas ses lois ou ses exigences ; lorsque nous ne faisons aucun effort pour faire sa volonté ; lorsque nous lui tournons dos en pensant que nous pouvons vivre sans lui et

contre lui ; lorsque nous refusons de pardonner à autrui ou à notre prochain. Nous nous rendons coupables envers notre prochain lorsque nous ne l'aimons pas ou lorsque nous vivons les uns contre les autres. Pour recevoir le pardon de Dieu, il est nécessaire que nous sachions, nous-mêmes pardonner. Jésus-Christ l'a bien souligné dans les Evangiles par la formule : « *Pardonne-nous nos offenses comme nous pardonnons aussi à ceux qui nous ont offensés.* »¹⁶⁹

Si savoir pardonner est plus difficile que commettre l'injustice, il faut toutefois reconnaître que c'est la seule condition pour recevoir à notre tour, le pardon de Dieu. Cela veut dire que Dieu pardonne à celui qui pardonne et qu'il ne pardonne pas à celui qui ne pardonne pas. Il s'agit là d'une vérité qui blesse, mais qui se comprend à travers toute sa logique. Bien qu'étant convertis, nous serons prisonniers d'un engrenage d'injustice et de culpabilité tant que nous estimons que les représailles sont les seules réactions possibles face aux injustices subies. Dans les Evangiles, Jésus nous montre comment nous pouvons enrayer cet engrenage quand il nous invite à prier pour ceux qui nous persécutent afin que Dieu les comble de sa bonté pour les aider à se convertir et à changer de comportement. Pour y parvenir, le converti doit engager un dialogue franc avec son offenseur afin que l'amour l'emporte sur l'offense et que la joie l'emporte sur la colère. Ce faisant, nous donnons une chance à notre offenseur et à nous-mêmes pour bénéficier du pardon de Dieu. Car, Dieu ne prend pas plaisir à la mort du méchant, mais il veut plutôt que ce dernier change de comportement pour être sauvé. Pour être pardonné, le converti a donc un effort à faire. Il doit d'abord pardonner à son prochain avant de prétendre recevoir le pardon de Dieu. Il s'agit là d'un acte d'humanité qui, à vrai dire, favorise la paix sociale. Disons avec l'Abbé Paul que « *l'attitude de Dieu devant le pécheur repentant est une attitude de miséricorde, de pardon et d'amour.* »¹⁷⁰

¹⁶⁹ *La Bible de Jérusalem*, op. cit., p.1532

¹⁷⁰ Abbé PAUL, op. cit., p.207

Cependant, même si Dieu est amour et qu'il est capable de pardonner au converti tous ses péchés, nous pouvons nous poser la question de savoir s'il peut pardonner le fanatisme et l'obscurantisme religieux. Par fanatisme, nous entendons l'état d'esprit d'une personne ou d'un groupe de personnes qui se croit inspiré par Dieu ou par la divinité et qui manifeste pour une cause, un attachement passionné et un zèle outré. Quant à l'obscurantisme, il désigne une doctrine qui prône et qui défend une attitude de négation du savoir. Pour cette doctrine, l'existence de Dieu ne peut être démontrée à partir de la création comme le soutient saint Thomas d'Aquin. Le fanatisme et l'obscurantisme sont à l'origine de l'intolérance religieuse et de la violence. Il faut donc les combattre sous toutes leurs formes en cherchant à ramener les convertis à la raison. Car, il s'agit là de comportements qui remettent en cause la paix sociale et qui sont contraires à la volonté de Dieu. Ils poussent à exercer une force destructrice pour faire souffrir ou pour anéantir un individu ou un groupe d'individus.

Dans le fanatisme religieux, le converti pense qu'il a raison d'être intolérant à l'égard de ceux qui ne partagent pas sa foi. On se souvient des violences commises au nom de Dieu ou autres divinités. L'histoire nous renseigne mieux. A cause du fanatisme et de l'obscurantisme, les religions et certaines croyances sont la cause de nombreuses guerres et atrocités. A titre d'exemple, nous pouvons citer les sacrifices humains, les croisades, l'inquisition et le djihad. Aujourd'hui encore, les guerres de religion se poursuivent ; puisque le monde reste secoué par de violents conflits, notamment en Afrique où le Boko Haram dicte ses lois. François Jacob a donc raison lorsqu'il écrit : « *Rien n'est aussi dangereux que la certitude d'avoir raison. Rien ne cause autant de destructions que l'obsession d'une vérité considérée comme absolue. Tous les crimes de l'histoire sont des conséquences de quelque fanatisme.* »¹⁷¹ A dire toute pensée, il faut bien agir en société en vivant en harmonie avec ses

¹⁷¹ François JACOB, *Le Jeu des possibles*, Paris, Fayard, 1981, p.12

semblables, pour mériter le pardon de Dieu. Cela veut dire qu'en réalité, qu'elles soient du livre ou de la coutume, les religions ne doivent pas être des croyances obscurantistes, c'est-à-dire, détachées de la réalité.

CHAPITRE XIII : LA RELIGION, UN MOYEN DE COMPENSATION

Comme les autres animaux, on voit l'homme courir à ses plaisirs. Mais, par sa pensée, il prend conscience de sa situation et de ses faiblesses. Puisqu'il n'est pas content de ce qu'il est, il exerce la raison et les autres facultés intellectuelles pour penser et agir afin de donner un sens à son existence. Ainsi, chez l'homme, la religion joue un rôle très important. Elle lui permet d'éprouver de l'émotion en lui donnant le sentiment d'avoir satisfait tous ses désirs ici-bas et dans l'au-delà. C'est justement dans cette logique que nous nous inscrivons pour dire ici que la religion est un moyen de compensation.

Section 1 : Du besoin de réalisation de soi

Dans le livre de *Deutéronome*, Dieu nous fait prendre conscience des deux voies : celle du bonheur et celle du malheur. C'est pourquoi, nous lisons dans cet ordre d'idées le passage suivant : « *Vois ! Je vous offre aujourd'hui bénédiction et malédiction. Bénédiction si vous obéissez aux commandements de Yahvé votre Dieu que je vous prescris aujourd'hui, malédiction si vous désobéissez aux commandements de Yahvé votre Dieu, si vous vous écartez de la voie que je vous prescris aujourd'hui en suivant d'autres dieux que vous n'avez pas connus.* »¹⁷² Ce passage biblique nous amène à soutenir sans réserve, l'idée selon laquelle, la religion constitue pour l'homme, un moyen de réalisation de soi.

En effet, pour le Christianisme, le bonheur se reçoit de Dieu. Il est caché dans la relation de confiance qu'a le converti avec lui. Cela nous fait dire que la conversion religieuse relève bien de l'émotion ; puisqu'elle satisfait chez l'homme, le besoin de réalisation de soi. En permettant la réalisation de soi, la religion favorise le bonheur dont il est question dans les Saintes Ecritures et élargit chez le converti, l'aptitude à aimer Dieu et le prochain dans un souci de

¹⁷² *La Bible de Jérusalem*, op.cit., p.222

justice et de paix. Les mêmes idées se retrouvent dans le *Coran*. Le souci d'amener les convertis à choisir la voie de la vie et du bonheur a amené l'Islam à établir une structure sociale au sein de laquelle les fidèles interagissent entre eux en respectant leurs obligations et leurs droits mutuels, en vue de créer une coexistence paisible.

Cela veut dire que Dieu a établi des lois rigoureuses pour aider l'homme à se réaliser lui-même. Par la conversion religieuse, il a le sentiment d'être comblé et d'être béni, parce que convaincu d'avoir choisi le chemin de la vie et du bonheur. Autrement dit, en se convertissant, le converti éprouve un sentiment de joie parce qu'il se sent comblé et que rien ne lui manque. Par la conversion religieuse, l'homme réalise qu'il est une créature noble et que Dieu a un plan pour sa vie. Pour lui, la vie n'est plus dépourvue de sens ; elle n'est plus le résultat d'un hasard. Le fait de comprendre cela a un profond impact sur sa pensée et sur ses actions. De ces différentes considérations, nous pouvons dire que la religion donne au converti le sentiment de se considérer comme un enfant de Dieu qui ne manque de rien. Lorsqu'une personne croit vraiment en Dieu et qu'elle respecte sa loi, elle a le sentiment d'être différente des autres.

Mais, soulignons avec intérêt qu'en recherchant le bonheur de soi-même, le converti doit rechercher le bonheur des autres. Car, à vrai dire, nul ne doit être heureux tout seul. Il s'agit là d'une vérité qui tient grand compte du message évangélique en particulier et des Saintes Ecritures en général. Une telle vérité doit en principe être considérée comme le fondement de toute morale. A notre avis, toute éducation doit prendre en compte cet aspect pour bâtir une société plus humaine. Dans son ouvrage *L'Utilitarisme*, John Stuart Mill soutient cette idée quand il insiste sur la dévotion au bonheur des autres, dans les limites imposées par les intérêts collectifs de l'humanité.

Section 2 : La recherche d'une famille idéale

Le vécu négatif qui précède les expériences religieuses, conduit aussi à la recherche d'une famille idéale. En effet, en tant qu'un être de besoin, l'homme prend conscience de la nécessité de s'ouvrir aux autres. Il est donc un être en voie de devenir et il ne peut participer à la réalisation de ce devenir qu'en vivant avec les autres ; c'est-à-dire, en se mouvant dans une famille biologique ou spirituelle. Ainsi, la conversion religieuse offre au converti la possibilité d'entrer dans une famille spirituelle ; une famille idéale. Il s'agit d'une famille constituée d'hommes et de femmes, d'enfants, d'adultes et de vieillards qui ont en commun Dieu comme Père et qui partagent les mêmes visions ou les mêmes conceptions. Une telle famille marque le converti de son empreinte spirituelle et culturelle à travers les conseils, l'amour et la charité. Dès lors, il est clair que la religion permet au converti d'entrer dans une famille idéale, différente de la famille biologique, quelquefois marquée par la blessure, la haine, la jalousie et l'insécurité. Pour se convaincre de cette réalité, il suffit de questionner les adeptes ou les fidèles de différentes religions.

Cela se comprend dans la mesure où l'homme n'est pas seulement un être biologique, mais aussi un être spirituel. Il a une âme qui vaut plus que l'univers matériel tout entier. C'est elle qui lui donne la possibilité de transcender sa finitude et de chercher à réaliser la perfection de son être par son ouverture aux autres, c'est-à-dire par son ouverture à une famille spirituelle idéale à travers l'effort sans cesse renouvelé de la culture. C'est pourquoi nous soutenons avec rigueur que la religion offre au converti, la possibilité d'entrer dans une famille idéale. D'ailleurs, si nous nous référons à la définition que le Catholicisme donne de l'« *Eglise* », nous comprendrons mieux cette réalité. Selon le Catholicisme, l'Eglise se définit comme la grande famille des enfants de Dieu.

Par son âme, le converti sort du cadre de la famille biologique pour entrer dans la famille spirituelle. Par là, il acquiert une certaine immortalité, en ce sens

qu'il accède à une famille spirituelle qui lui offre les conditions d'une vie heureuse ici-bas et dans l'au-delà. Car, Dieu étant le Père d'une telle famille, il est reconnu et identifié comme le créateur du monde visible, c'est-à-dire du monde ici-bas et du monde invisible. Or, selon les Saintes Ecritures, Dieu n'est pas le Dieu des morts, mais celui des vivants. De ce point de vue, le converti est convaincu qu'en entrant dans la famille de Dieu, il vivra ici-bas et dans l'au-delà. Aubert a donc raison quand il affirme : « *Le corps n'est jamais initialement matière pure, mais matière toujours informée, spiritualisée par l'âme dont il est le visage incarné. Le corps et l'âme ne sont pas deux parties de notre être juxtaposées mais deux principes de notre être unique qui est esprit incarné.* »¹⁷³

En parlant de la recherche d'une famille idéale, nous pouvons évoquer l'exemple des Frères Musulmans. Cela signifie qu'à l'instar du Christianisme, l'Islam offre au converti la possibilité d'entrer dans une famille idéale. C'est dans ce sens que les Frères Musulmans a été fondé en Egypte en 1928 par Shaykh Hasan al-Banna. L'objectif était le retour à l'Islam observé dans son intégrité aussi bien politique que religieuse. Pour les Frères Musulmans, la loi musulmane devait être appliquée sans compromis et le *Coran* devait devenir la constitution du monde. C'était une réaction contre l'occupation militaire, économique et culturelle de l'Occident, contre le laxisme des mœurs qui en découlait et contre l'installation des missionnaires chrétiens. Dans les religions traditionnelles, le constat est le même. La conversion donne à l'individu le sentiment d'entrer dans une famille idéale. Nous connaissons la solidarité, l'amour, l'harmonie, l'entente et l'entraide qui règnent entre les adeptes des différentes religions traditionnelles.

Toutes ces considérations nous donnent la preuve que la religion est vraiment pour le converti, un élément de compensation dans la mesure où elle permet d'entrer dans une famille idéale. A vrai dire, la religion a une essence

¹⁷³ J.-L. AUBERT, *Introduction au droit*, Paris, P.U.F., 1979, p.122

anthropologique. Dans *L'essence du Christianisme*, Feuerbach nous montre que l'homme a une religion, à la différence des animaux, parce qu'il est doté d'une conscience ; une conscience qui lui permet de saisir l'infinité de sa propre essence. Autrement dit, par la religion, l'homme s'imagine un Dieu capable de lui donner tout ce qui lui manque ici-bas comme dans l'au-delà. C'est pourquoi Feuerbach a pu dire à ce sujet que le Dieu de l'homme n'est rien d'autre que sa propre essence. C'est donc stimulé par le désir en tant qu'un produit de l'émotion que l'imagination produit les dieux, projetant en eux tous les manques humains. La lecture des maîtres de soupçon représentés par Marx, Nietzsche et Freud éclaire davantage la pensée de Feuerbach.

Pour Marx par exemple, la religion est « *l'opium du peuple*. »¹⁷⁴ En elle, les exploiters promettent dans le ciel, des biens dont ils privent les exploités sur la terre. C'est pourquoi il souhaite que la religion soit supprimée afin que disparaissent la domination, l'exploitation de l'homme par l'homme, l'injustice et l'aliénation. En imaginant un Dieu tout puissant, les convertis ne font qu'exprimer leur impuissance face aux réalités de l'existence. Dans les représentations habituelles de Dieu et du Paradis, on lit en filigrane le destin des hommes asservis, leurs rêves et leurs projections dans un au-delà imaginaire. Ces représentations sont à l'origine d'une compensation idéale.

En acceptant unanimement le mécanisme de production décrit par Feuerbach, les maîtres de soupçon ont précisé les circonstances dans lesquelles les dieux ont pris naissance dans l'imagination des peuples. La conscience de Dieu s'explique par la conscience de soi de l'homme, c'est-à-dire la conscience de ses faiblesses, de ses manques, voire de ses défauts. C'est dans cette logique que nous nous situons en parlant de la religion comme un objet de compensation. Cette compensation s'exprime d'abord par la recherche d'une

¹⁷⁴ Karl MARX, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, Paris, Scanéditions-Ed. Sociales, 1977, p. 42

famille idéale où l'on bénéficie de l'amour et de l'affection des autres, sous le regard bienveillant de Dieu le Père.

A celui qui dira qu'il s'agit là de faits rares, nous répondons déjà humblement qu'il suffit de questionner les personnes converties pour s'en rendre compte et pour se faire des idées plus justes. La religion, en tant qu'une institution basée sur l'amour du prochain, est pour l'homme le cadre favorable pour son épanouissement. Pour éviter qu'elle soit le lieu de domination et d'exploitation des faibles par les forts, elle doit être pratiquée avec une bonne conscience ; c'est-à-dire, une conscience morale pouvant aider à distinguer le bien du mal. En elle, chacun peut se sentir aimé et valorisé. D'ailleurs, dans *l'Epître aux Romains*, saint Paul nous apprend : « *La charité ne fait point du tort au prochain. La charité est donc la Loi dans sa plénitude.* »¹⁷⁵ Cela veut dire qu'à travers la religion, le converti peut retrouver une famille spirituelle capable de lui témoigner les marques de tendresse, de sympathie et de pitié. Jacob Agossou s'inscrit certainement dans cette logique quand il écrit : « *Un tel Amour est la vérité du caractère spécifique de la légitime et fondamentale filiation de tous les hommes dans l'unique et même Dieu.* »¹⁷⁶

Section 3 : La recherche d'une communauté idéale

Les études ont révélé que l'homme est l'être le plus faible de la nature. Dans *Protagoras*, Socrate raconte une fable selon laquelle l'homme aurait été oublié lorsqu'il s'est agi de répartir les qualités entre les diverses espèces vivantes. Il fait mention du système de compensation dont avait usé Epiméthée en donnant à certains animaux, la grâce d'être revêtus de poils touffus et de peaux épaisses contre le froid. Par ailleurs, Socrate nous montre combien de fois Epiméthée a accordé plus de faveurs aux animaux en donnant encore à certains

¹⁷⁵ *La Bible de Jérusalem*, op. cit., p.1681

¹⁷⁶ Médéwalé-Jacob AGOSSOU, *Christianisme africain*, Paris, Karthala, 1987, p.216

la vitesse, à d'autres, la force. Dans ce même système de compensation, certains animaux ont bénéficié des ailes et d'autres, d'une cachette souterraine... Puisqu'en réalité, Épiméthée n'avait rien prévu pour l'espèce humaine, l'homme est devenu l'être le plus faible et le plus vulnérable de la nature. Mais, pour aider les hommes, Prométhée a dû voler le feu aux dieux pour le leur offrir. Cet acte de Prométhée leur a permis de trouver une compensation à leur infériorité initiale.

Cette fable de Socrate justifie bien l'idée selon laquelle la religion serait un objet de compensation dans la mesure où elle aide l'homme à entrer dans une communauté idéale. Car, étant un être faible, sans protection, sans défense, et sans force physique, l'homme isolé baigne dans un dénuement presque total. Autrement dit, en dehors de la communauté, l'homme manque de tout et est menacé de disparition. Etant identifié comme l'animal le moins armé et le moins puissant, la communauté le prend en charge pour lui assurer soin et protection. C'est pourquoi Eric Weil nous apprend qu' « *il a des besoins, mais il a encore des désirs.* »¹⁷⁷

L'homme a besoin de connaître Dieu pour l'adorer afin d'obtenir de lui tout ce dont il a besoin ici-bas et dans l'au-delà. Il a besoin de satisfaire ses besoins pour survivre ; d'où la nécessité d'appartenir à une communauté capable de pourvoir à ses besoins. Il a besoin d'affection, d'amour, de protection, de tendresse. Or, il faut que d'autres hommes, c'est-à-dire les membres de la communauté les lui apportent ; puisque, ce sont ces apports qui lui permettent de se construire. Dans son ouvrage *The greatest jihad*, l'imâm Khomeini insiste sur la nécessité d'œuvrer pour une communauté idéale dans la religion musulmane. Pour y parvenir, le converti à l'Islam doit lutter pour des causes nobles. Le Djihad doit viser les cinq prières quotidiennes, le jeûne au cours du ramadan, la promotion de la paix à travers l'amour du prochain, le respect des autres,

¹⁷⁷ Eric WEIL, *Logique de la philosophie*, Paris, Vrin, 1967, p.7

l'aumône aux plus pauvres de la communauté, l'harmonie entre riches et pauvres etc.

Dans le même ordre d'idées, le converti à l'Islam doit éviter l'orgueil, la convoitise, l'intolérance et la cupidité. Il doit aussi se rendre à la Mecque s'il en a les moyens. C'est ce que dit le *Coran* en ces termes : « *Nous avons pris l'engagement des enfants d'Israël de n'adorer qu'Allah, de faire le bien envers les pères, les mères, les proches parents, les orphelins et les nécessiteux, d'avoir de bonnes paroles avec les gens ; d'accomplir régulièrement la salât et de s'acquitter de la zakat !* »¹⁷⁸ Dès lors, la communauté religieuse offre un cadre adéquat à la réalisation de ses désirs. D'ailleurs, dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Emile Durkheim explique clairement ce qu'est une communauté religieuse quand il s'exprime en ces termes : « *Une Eglise, ce n'est pas simplement une confrérie sacerdotale ; c'est la communauté morale formée par tous les croyants d'une même foi, les fidèles comme les prêtres.* »¹⁷⁹ Une telle définition nous fait saisir la communauté religieuse comme l'ensemble des fidèles et des chefs religieux qui, à travers l'entraide, partagent une même foi.

Dans cet ordre d'idées, nous pouvons comprendre que la communauté religieuse a pour objectif de promouvoir le bien commun. En d'autres termes, en entrant dans la communauté, le converti est convaincu de jouir des avantages dont il ne pouvait jouir auparavant ; puisque l'objectif de toute communauté religieuse est de veiller au bien de chaque personne et au bien commun. Cet objectif permet aux membres de parvenir plus pleinement et plus aisément, non seulement à leur propre perfection, mais aussi à la réalisation de leurs désirs. Car, dans la communauté religieuse, Dieu veille paternellement sur tous les membres qui forment une famille spirituelle et qui se traitent mutuellement comme des frères. Dans ce sens, chaque membre de la communauté doit s'évertuer à vouloir le bien de l'autre, grâce à la solidarité qui se crée entre eux.

¹⁷⁸ *Coran*, op. cit, S. 2, V. 83

¹⁷⁹ Emile DURKHEIM, op. cit., p.63

Dans *La philosophie bantoue* de Placide Tempels comme dans *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés* de Raoul Allier, la notion de solidarité est d'ailleurs très développée. En effet, dans le paganisme comme dans le monothéisme, la solidarité entre les hommes est très remarquable. Par exemple, les Bantous ont confié à Tempels que l'isolement tue, en ce sens qu'il ne leur permet pas d'obtenir la force vitale pour jouir d'une vie intense. La même idée se retrouve chez Raoul Allier qui pense que, pour « *les peuples non-civilisés* », le moi individuel n'existe pas.

Dans toutes les religions, les réalités sont les mêmes. Raoul Allier lui-même, en tant que pasteur, a reconnu la nécessité de la vie communautaire pour le converti, en raison des faiblesses qui caractérisent l'homme. Voici ce qu'il dit à ce sujet : « *Les chrétiens, pour avoir le droit de vivre, n'ont pas besoin de s'organiser à part. Ils forment une Eglise nombreuse et respectée. Mais il demeure toujours vrai que cette communauté constitue le milieu moral qui aide les individus à progresser, qui les fortifie contre les tentations du dehors et du dedans, qui supplée à leur faiblesse et à leur impuissance.* »¹⁸⁰ Cela veut dire que la communauté religieuse revêt un intérêt capital pour le converti. Autrement dit, elle constitue une aide précieuse pour l'homme qui, dans son isolement, apparaît fort peu capable de se réaliser et de tendre vers Dieu. Elle constitue un incomparable auxiliaire de vie spirituelle, dans la mesure où elle diminue pour le converti, la tentation de s'engager dans des actes qui l'éloignent de Dieu. Dans la communauté religieuse, l'individu apprend à vivre et à travailler pour sa sainteté et pour son salut.

¹⁸⁰ Raoul ALLIER, *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés*, Tome II, p. 23

Section 4 : La recherche d'une société idéale

Si le converti cherche à intégrer une famille idéale et une communauté idéale, il est clair qu'il doit aussi rechercher une société idéale. Cela se comprend dans la mesure où, lorsque la religion est correctement pratiquée, les individus trouvent la paix autour d'eux, ainsi qu'au fond d'eux-mêmes. La religion couvre non seulement ce qui est traditionnellement connu comme la loi sociale, mais aussi le comportement éthique. Elle fournit aux convertis des directives détaillées sur la façon d'interagir avec les autres au sein d'une société. Elle met l'accent sur le respect mutuel et amène chaque converti, en tant que citoyen ou membre à part entière de la société à réaliser qu'il doit respecter les droits des autres et accomplir ses devoirs pour l'intérêt général. Dans cet ordre d'idées, elle favorise chez les citoyens convertis, des sentiments d'amour mutuel, de bonheur, d'espoir, de fierté, de sécurité... Tous ces sentiments nous donnent la preuve qu'elle relève vraiment de l'émotion. Car, de l'amour et du respect mutuel recommandés par la religion, découlent des relations pacifiques entre les citoyens qui ont à cœur la recherche de l'intérêt général et le bien-être des autres membres de la société.

On peut se référer au *Coran* qui met l'accent sur la recherche d'une société idéale à travers le respect des lois de la cité. Dans l'Islam, le respect des lois est un devoir religieux. C'est pourquoi toute personne convertie à l'Islam doit rester fidèle, non seulement à Allah et au prophète Mahomet, mais aussi à l'autorité sous laquelle il vit. Un converti à l'Islam ne doit jamais élever une voix de haine contre ses concitoyens, contre l'autorité de décision ou contre le chef d'Etat et son gouvernement. Le *Coran* nous rappelle ce devoir avec plus de précisions : « Ô les croyants ! Obéissez à Allah, et obéissez au Messager et à ceux d'entre vous qui détiennent le commandement. »¹⁸¹ Dans cette logique, nous comprenons qu'en réalité, l'Islam s'oppose au terrorisme sous toutes ses

¹⁸¹ *Coran*, op. cit, S. 4, V. 59

formes ; puisque littéralement, le mot *Islam* signifie la *Paix*. De ces points de vue, l'Islam bien compris doit amener le converti à vivre dans la paix et à la rechercher à tout instant. Le vrai converti à l'Islam ne doit en aucun cas user de la violence jusqu'à verser le sang de personnes innocentes au nom de Dieu. Le *Coran* nous apprend d'ailleurs ce qui suit : « *Les serviteurs du Tout miséricordieux sont ceux qui marchent humblement sur terre, qui, lorsque les ignorants s'adressent à eux, disent : "Paix"* »,¹⁸²

D'ailleurs, dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Durkheim nous apprend que « *le respect est l'émotion que nous éprouvons quand nous sentons cette pression intérieure et toute spirituelle se produire en nous.* »¹⁸³ La religion favorise les rapports sociaux par l'accomplissement des devoirs de solidarité à travers les rapports de solidarité. Autrement dit, elle permet la cohésion sociale en donnant à chaque citoyen la conscience collective qui recouvre presque totalement la conscience individuelle, selon l'expression de Durkheim.

Dans cette logique, les lois sont importantes pour assurer la sécurité, en ce sens qu'elles établissent des paramètres qui permettent de définir les comportements acceptables. La religion oriente le converti dans un mode de vie qui non seulement fournit des principes de vie généraux, mais aussi des lois détaillées susceptibles d'apporter la paix, la sécurité, l'amour du prochain et de la patrie qui sont des valeurs recherchées par toute société. C'est dans cette logique que s'inscrit Hume quand il soutient dans *Enquête sur les principes de la morale* que la recherche de l'intérêt commun doit être le motif de toute existence. Pour Hume en effet, la recherche d'une société idéale passe par la justice qui n'a pas d'autre motif que celui d'agir selon les lois sociales, c'est-à-dire les règles conventionnelles, en vue de l'intérêt général. Alain soutient la même idée dans son ouvrage, *Propos* où il montre la valeur des rites pour le

¹⁸² Ibidem, S. 25, V. 63

¹⁸³ Emile DURKHEIM, op. cit., p.296

converti. En reprenant la conception cartésienne de la maîtrise des passions, il souligne que les rites religieux nous apprennent à vaincre nos passions mauvaises. Pour Alain en effet, c'est le rite qui permet à l'homme de réaliser son humanité.

De ces différentes idées, il ressort clairement que la religion favorise la recherche d'une société idéale. Elle fait prendre conscience au citoyen converti que Dieu est le seul à connaître parfaitement les hommes et qu'il est le seul à pouvoir établir des lois pouvant contribuer à la paix et à la sécurité parmi les peuples. Il faut souligner que la recherche d'une société idéale n'est possible que grâce à la « *justice sociale* »¹⁸⁴, comme le souligne Tempels dans ses *Ecrits polémiques et politiques*. Pour y parvenir il est nécessaire que chacun jouisse de ses droits en tant que citoyen, c'est-à-dire, en tant que membre à part entière de la cité. Pratiquer la justice sociale, c'est œuvrer pour que disparaissent l'inégalité, la marginalisation, la discrimination et l'exploitation de l'homme par l'homme.

Pratiquer la justice sociale, c'est faire en sorte que les droits de l'homme soient respectés sans aucune discrimination. C'est faire en sorte que chaque homme, quels que soient, sa race, sa culture, son ethnie, son sexe, son rang social, son âge, sa religion et son parti politique, jouisse de ses droits et par la même occasion, accomplisse ses devoirs, conformément aux lois. En parlant des droits de l'homme, nous voulons mettre l'accent sur le droit à l'éducation, à la santé, au travail, à la culture, à la liberté de pensée et d'expression, au logement, en vue de l'harmonie sociale. La pratique effective de la justice sociale contribuera à la paix ; puis, à la sécurité nationale et internationale. En fait, retenons tout simplement que la justice sociale exige que les convertis soient capables d'agir toujours de telle sorte que l'humanité soit traitée comme une fin et jamais comme un moyen, conformément à la deuxième maxime de Kant.

¹⁸⁴ Placide TEMPELS, *Ecrits polémiques et politiques*, p.7

Toutes les religions, qu'elles soient traditionnelles ou révélées doivent œuvrer dans ce sens. Dans *La philosophie bantoue* de Placide Tempels comme dans *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés* de Raoul Allier, nous voyons par exemple l'importance des rites d'initiation dans la vie des individus. Ces rites ont pour objectif d'aider les jeunes gens à acquérir les vertus nécessaires pour l'entrée dans la vie sociale. Car, comme le souligne Aristote, l'homme n'est pas forcément vertueux, mais il devient vertueux en pratiquant la vertu.

C'est pourquoi, à notre avis, il est nécessaire de sauvegarder les rites d'initiation pouvant aider les jeunes gens à prendre conscience de ce qu'il faut faire et de ce qu'il faut éviter dans la société, en vue de l'intérêt général. Ils mettront l'accent sur l'amour du travail bien fait et sur la rigueur dans le respect du temps de travail. En travaillant avec une bonne conscience, le citoyen converti développe sa vie spirituelle en ce sens qu'il contribue à l'œuvre créatrice de Dieu. Raoul Allier a saisi cet aspect quand il dit : « *Des travaux matériels avaient produit un développement spirituel.* »¹⁸⁵ Cela signifie qu'en réalité, on ne peut attendre aucun fruit de paix, de justice et de sécurité d'une société indolente.

Si le travail permet au citoyen d'éviter les vices, il lui permettra par la même occasion, d'être en règle avec Dieu. Nous constatons ainsi que le travail a une dimension métaphysique, inséparable de sa haute signification morale. Il transforme à la foi l'univers, le travailleur lui-même et constitue un excellent moyen de spiritualisation. Il rend l'homme semblable à Dieu, puisqu'il lui permet de créer des valeurs et de transformer le monde. Dès les premières pages, *La Bible* révèle que la création est issue du travail du créateur. Par son travail, l'homme doit coopérer à l'achèvement de la création divine, parce qu'à la différence des autres créatures, il est doté de facultés intellectuelles pouvant lui

¹⁸⁵ Raoul ALLIER, *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés*, Tome II, p.58

permettre de bien penser pour bien agir et pour bien transformer l'univers. On peut justifier une telle idée par cette affirmation de Max Weber : « *Le temps est précieux, infiniment, car chaque heure perdue est soustraite au travail qui concourt à la gloire divine. Aussi la contemplation inactive, en elle-même dénuée de valeur, est-elle directement répréhensible lorsqu'elle survient aux dépens de la besogne quotidienne. Car elle plaît moins à Dieu que l'accomplissement de sa volonté dans un métier.* »¹⁸⁶

A notre avis, les rites d'initiation mettront encore l'accent sur le respect des lois de la cité, sur le respect des droits d'autrui et des biens d'autrui. Ils pousseront les jeunes à éviter tout ce qui est contraire à la morale. Ils aideront à lutter contre les actes condamnés par la morale universelle et qui rabaissent l'homme au-dessous de lui-même. Par l'initiation, on apprendra aux jeunes gens à éviter le meurtre, l'inimitié et toutes les formes qu'elle peut revêtir, depuis la violence jusqu'à la calomnie et la diffamation. On leur apprendra à éviter le vol, la criminalité, la cybercriminalité, le mensonge, la prostitution, l'ivrognerie, la toxicomanie et tout ce qui ne permet pas de bâtir une société idéale. Pour notre part, l'initiation doit donner aux jeunes gens, l'occasion d'une entrée délibérée et volontaire dans un stade supérieur de vie spirituelle. C'est pourquoi nous disons avec Raoul Allier : « *Comme les cérémonies d'initiation ont pour but de faire de l'adolescent un homme, il est inévitable qu'elles rappellent les qualités qu'un homme véritable doit posséder.* »¹⁸⁷ Pour y parvenir, on s'efforcera d'expliquer aux adolescents, les conséquences liées à chaque acte, afin qu'ils soient eux-mêmes, capables de porter des jugements de valeur sur ce qui est permis et sur ce qui est interdit.

¹⁸⁶ Max WEBER, *L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1964, p.208

¹⁸⁷ Raoul ALLIER, *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés*, p. 82

Section 5 : La recherche du Paradis

Ce n'est qu'après avoir cru en Dieu et suivi ses règles à travers la vie en société que l'homme peut espérer connaître la paix éternelle dans l'au-delà, par son entrée au Paradis. Dès lors, personne ne peut connaître la véritable paix intérieure si la vie qu'elle mène ici-bas avec ses semblables ne lui donne aucune indication sur le sort qui lui sera réservé dans l'au-delà. Dans cet ordre d'idées, la recherche du Paradis relève de l'émotion, dans la mesure où elle suscite chez le converti, une peur de l'Enfer qui, à son tour, l'amène à vivre en harmonie avec ses semblables, en vue de son entrée au Paradis.

S'il est vrai que selon les Saintes Ecritures, le Paradis est le lieu du bonheur parfait où les anges et les justes voient Dieu, source de tout bien pour s'unir à lui pour toujours dans un amour parfait, il faut toutefois reconnaître que le converti ne peut jamais saisir intellectuellement le Paradis avant d'entrer lui-même dans ce lieu. Néanmoins, dans *La Bible* et dans le *Coran*, il est décrit comme un lieu essentiellement différent du monde ici-bas, de par les différentes sortes de plaisirs dont nous jouirons quand nous y serons. Autrement dit, *La Bible* et le *Coran* informent les hommes sur le Paradis que Dieu leur offre et leur décrit sa beauté, en rapport avec la grâce et les bienfaits qu'il procure. Dans le Paradis, toute bonne chose sera accordée au converti à un degré qui surpasse notre capacité actuelle d'imagination. Ainsi, l'idée selon laquelle le Paradis est un lieu où toutes les faveurs ont été créées à la perfection et le lieu où les justes se verront offrir tout ce qu'ils désirent et ce à quoi leur âme aspire, amène le converti à respecter les exigences de la loi de Dieu pour espérer l'entrée dans ce lieu après la mort. Dans le *Coran*, il est d'ailleurs écrit : « *Ceux qui croient et pratiquent les bonnes œuvres, ceux là sont les gens du Paradis où ils demeureront éternellement.* »¹⁸⁸

¹⁸⁸ *Coran*, op. cit., S. 2, V. 82

Dans sa conversion, l'homme a le sentiment que dans le Paradis, il sera loin du manque et du besoin, de l'angoisse, de l'anxiété, de la déception, de la honte et des difficultés de la vie, de la colère, de la tristesse, de la peine et du regret. Car, toutes les sortes de beautés et de bienfaits existent au Paradis et y seront dévoilées dans un état de perfection jamais vu et jamais connu auparavant. Dieu a préparé de telles largesses et faveurs là-bas, comme des cadeaux aux seules personnes dont il est satisfait des œuvres ici-bas. Il s'agit des faveurs ; c'est-à-dire des plaisirs purs, sans aucune douleur, ni souffrance. Là-bas, la vie ne se présente que sous un seul aspect, c'est-à-dire sans dualité. Là-bas, il n'y a ni adversité, ni souffrance. Là-bas, les gens vivent une vie de pure joie et de pur plaisir. Là-bas, tout ce qui cause de la peine, de la douleur ou de la souffrance dans le monde ici-bas est absent. Dans le *Coran* par exemple, le Paradis est décrit comme le lieu où les justes seront parés de bracelets d'or, vêtus d'habits verts de soie fine et installés sur des trônes. Mais précisons que cela n'est qu'une description qui vise à aider le converti à se détacher des biens matériels d'ici-bas pour faciliter l'ascension de son âme vers Dieu. Il s'agit là de belles récompenses et de belles retraites après les souffrances infligées par la vie d'ici-bas.

Dans *La Bible*, saint Jean écrit que « *Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils, l'Unique – Engendré, afin que quiconque croit en lui ne se perde pas, mais ait la vie éternelle.* »¹⁸⁹ De ces points de vue, tous les hommes sont appelés à entrer dans le Paradis de Dieu. Mais ceux qui y entreront véritablement seront ceux qui écoutent la Parole de Dieu et qui la mettent en pratique à travers leur vie en société. Cela signifie que pour entrer dans le Paradis de Dieu, il faut le vouloir et agir dans ce sens. Dans *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés*, Raoul Allier a d'ailleurs montré l'importance de la volonté dans la vie spirituelle. La même idée est exprimée par

¹⁸⁹ *La Bible de Jérusalem*, op. cit., p.1568

le Pape Paul VI qui a souligné que le facteur essentiel et décisif de la vie morale est la volonté, en ce sens qu'elle est à l'origine d'une vie vraiment humaine. Ainsi, nous devons comprendre que c'est l'effort qui fait la valeur des personnes qui accèdent au Paradis.

CHAPITRE XIV: LA CONVERSION RELIGIEUSE, UN ACTE DE FOI

Dans nos analyses, nous revenons ici sur le rapport entre la foi et la raison dans le fait religieux. On sait que depuis le Moyen-Age jusqu'à l'Epoque Contemporaine, les philosophes ont insisté sur le rôle de la raison dans la conversion religieuse. Cela se comprend dans la mesure où l'homme est un être de raison et qu'il ne peut ni penser ni agir sans elle. Toutefois, ces mêmes auteurs ont reconnu que la conversion religieuse est surtout un acte de foi ; puisque la raison n'est pas sans insuffisances dans la connaissance et dans la compréhension des dogmes et des vérités révélées. Nous en parlons ici pour dire que l'émotion est toujours présente dans toutes conversions religieuses.

Section 1: La supériorité de la foi sur la raison

En soutenant la thèse selon laquelle le converti n'est pas un homme qui renie sa raison en agissant contre elle, saint Thomas d'Aquin a cependant reconnu que dans la conversion religieuse, il est nécessaire de dépasser la raison pour se guider sur une lumière plus haute. Une telle conception nous permet de dire que dans la religion, l'homme, bien qu'étant un être doté de raison, se sert surtout de la foi en agissant comme un enfant qui ne peut se développer que par l'effet d'une relation affective réciproque entre son père et lui ; sa mère et lui ; puis, entre son père, sa mère, lui et les personnes de son entourage familial et social. Il s'agit là de relations qui sont plus basées sur la foi que sur la raison.

S'il est vrai que l'enfant connaît, grâce à sa conscience, son père, sa mère, les membres de sa famille et de son entourage, il faut néanmoins reconnaître que les relations qu'il entretient avec chaque personne relèvent surtout de la foi, c'est-à-dire de la confiance. C'est donc grâce à cette confiance réciproque entre l'enfant et les membres de son entourage qu'il s'éveille, se développe et accède à un style de relation interpersonnelle qui s'étend tout au long de sa vie. Il s'agit de relations qui s'approfondissent au fur et à mesure que

l'enfant grandit et qui reposent plus sur une confiance plus ou moins totale que sur la raison. Il s'agit d'une confiance qui lui donne la joie de vivre qui, en réalité, relève de l'émotion. Ces différentes considérations nous donnent la preuve de la supériorité de la foi sur la raison dans la conversion religieuse.

En effet, s'il est vrai que l'affection, en tant qu'une forme d'émotion constitue le fondement des relations interpersonnelles, il n'en demeure pas moins vrai qu'elle soit aussi le fondement des relations entre l'homme et Dieu. Ainsi, de l'homme à Dieu, s'il peut y avoir de relations qui ne relèvent pas d'illusions, ces relations ne peuvent être que de l'ordre de la foi et non de la raison. Dans cet ordre d'idées, la foi est une adhésion qui relève d'un acte de croyance nécessaire au salut de l'homme. Ce qui est important dans l'acte de foi, c'est la parole de la personne à laquelle on donne son adhésion. Dès lors, le converti est celui qui a la foi et qui fait preuve de foi et non de raison. De ce point de vue, il serait impossible de justifier la vérité de foi, en ce sens qu'elle diffère des vérités rationnelles. Autrement dit, les vérités de foi ne comportent pas d'évidence. C'est pourquoi elles sont incompréhensibles au regard de la raison. Par exemples, les miracles du Christ et les mystères constituent un défi que la raison ne peut relever. Dans ces circonstances, il ne serait pas exagéré de penser que devant la foi, la raison ne peut que s'incliner.

Les Evangiles s'inscrivent dans cette logique quand ils s'adressent aux fidèles en ces termes : « *Heureux ceux qui ont une âme de pauvre, car le royaume des cieux est à eux.* »¹⁹⁰ Dans les religions, l'accent est mis sur la foi, plutôt que sur la raison. C'est d'ailleurs en cela que le converti éprouve nécessairement de difficultés à convaincre rationnellement le profane. Parmi les hommes, ceux qui font plus preuve de raison que de foi éprouvent de difficultés à connaître Dieu. C'est pourquoi on exige du mécréant qu'il croit tout simplement, au lieu de chercher à justifier sa foi par la raison. Dans ces

¹⁹⁰ *La Bible de Jérusalem*, op. cit., p.144

circonstances, on ne peut que le persuader de le faire pour son salut ou pour le salut de son âme. Nous pouvons donc souligner avec Emmanuel Levinas que « *Le numineux ou le sacré enveloppe et transporte l'homme au-delà de ses pouvoirs et de ses vœux.* »¹⁹¹

Section 2 : La foi, une expérience personnelle

Dans la première partie de notre thèse consacrée à l'exposé de la pensée de Placide Tempels sur la conversion religieuse, nous avons défini la religion comme un ensemble de croyances et de pratiques communes à une collectivité déterminée. Une telle définition se révèle incomplète, en ce sens qu'elle fait comprendre que les individus qui forment cette collectivité partagent une même foi, parce qu'ils sont liés les uns aux autres. Mais en réalité, affirmer que la foi est une adhésion collective des individus à la vérité divine n'est pas dénué de sens dans la mesure où cette définition tient compte de l'étymologie du mot religion. Par religion, on entend d'abord un lien qui unit les individus à Dieu. Cela se comprend ; puisque dans une société où les membres sont unis, ils ne peuvent que se représenter de la même manière, le monde sacré et ses rapports avec le monde profane.

Il s'agit là d'une représentation collective traduite dans des pratiques collectives. Nulle part, nous n'avons vu les hommes pratiquer individuellement une religion. Dans les religions païennes comme dans les religions monothéistes, le constat est le même. La religion suggère toujours l'idée de communauté d'individus qui partagent la même foi, à partir des mêmes émotions. Ainsi, les cultes dits privés sont toujours célébrés par une collectivité. D'ailleurs, ces religions particulières ne sont rien d'autre que la manifestation d'une religion générale. En d'autres termes, les religions particulières ne peuvent exister sans

¹⁹¹ Emmanuel LEVINAS, *Difficile liberté*, Paris, Albin Michel, 1963, p.29

les religions générales. Emile Durkheim a donc raison quand il souligne : « *Partout où nous observons une vie religieuse, elle a pour substrat un groupe défini.* »¹⁹² Dans cet ordre d'idées, la religion se caractérise par une communauté formée par des convertis qui partagent une même foi.

Mais, reconnaissons qu'avant d'être une adhésion du groupe à la Parole de Dieu, la foi est d'abord une adhésion personnelle de l'individu à la vérité divine. Car, Dieu se révèle à chaque homme pour qu'il puisse l'accueillir et lui donner toute sa foi. Bien que la religion soit une affaire de communauté, chaque individu a une histoire personnelle avec Dieu. Dans le Catholicisme par exemple, la profession de foi commence par la formule : « *Je crois en Dieu* » ou « *Je crois en un Seul Dieu.* » Une telle considération nous permet de dire que personne ne peut croire à la place de l'autre ; puisque la foi est avant tout une expérience personnelle que chaque individu effectue avec son créateur. Ainsi, dans les Evangiles, Jésus loue la foi des uns et reproche aux autres leur manque de foi.

D'ailleurs, si nous partons de l'idée selon laquelle chaque fidèle voit en Dieu une figure parentale idéale, nous comprendrons que les émotions pouvant conduire à la foi peuvent varier d'un individu à un autre. Cela veut dire qu'en réalité, la foi est un acte libre de chacun en réponse à la grâce que Dieu lui donne. De ce point de vue, les émotions qui ont conduit à la foi chez un individu ne sont pas exactement les mêmes chez un autre. Bien que la foi s'exprime après tout par le groupe et au sein du groupe, chacun connaît personnellement le contenu de sa foi à partir de l'enseignement qu'il a reçu de sa religion d'appartenance. Dès lors, s'il est vrai que la foi est un acte communautaire, elle est aussi un acte éminemment personnel.

¹⁹² Emile DURKHEIM, op. cit., p.61

Mais, si pour chaque converti, Dieu apparaît comme une figure parentale idéale, il est clair que par la foi, chaque converti doit faire l'effort d'être pour Dieu, un enfant idéal. Par elle, chaque converti est invité à saisir la Parole de Dieu et la mettre en pratique, pour son bonheur et pour le bonheur des autres. Par sa foi, tout converti, quelle que soit sa religion doit voir dans l'optique de Dieu et accomplir de bonnes œuvres. L'essentiel n'est donc pas d'avoir la foi, car en réalité, la foi est exigeante. Quiconque accepte la vérité de foi doit aimer le bien. Or, aimer le bien suppose que l'on soit sincère, prêt à s'engager pour l'accomplissement de bonnes œuvres, disposé à changer de vie, quel que soit le sacrifice que cela puisse coûter. Pour accroître sa foi, le converti doit nécessairement accomplir de bonnes œuvres. Autrement, il manquera de conviction pour l'exprimer et de courage pour la défendre. L'Abbé Paul a donc raison quand il affirme que « *l'existence de chaque jour est le lieu où la foi fait ses preuves.* »¹⁹³

Section 3 : Des limites de la raison dans la conversion religieuse

La raison est pour l'homme une faculté importante dans la connaissance des vérités, en ce sens qu'elle lui permet de rendre son existence toujours plus humaine. Elle se caractérise par son aptitude à s'interroger sur le pourquoi des choses et sur leur fin, même si les réponses qu'elle propose varient d'une race à une autre ou d'une culture à une autre. S'il est vrai que tout homme est doté de raison comme nous l'avons montré avec René Descartes, il faut néanmoins reconnaître que son usage varie d'un individu à un autre. Grâce à la raison, l'homme est capable de construire avec cohérence ses idées pour comprendre et pour justifier les phénomènes. De tout temps, la raison a aidé l'humanité dans l'élaboration de vrais systèmes de pensée à travers les principes d'identité, de

¹⁹³ Abbé PAUL, op. cit., p.48

non contradiction, de tiers-exclus et de causalité. Mais, bien qu'elle soit capable par nature d'arriver jusqu'au créateur, elle reste limitée, dans la mesure où elle est incapable de connaître avec précision les réalités de l'au-delà. Dans cet ordre d'idées, la raison est obligée de se faire relayer par la foi, reconnue et identifiée comme un moyen de connaissance des vérités religieuses. Car la foi se fonde sur le témoignage de Dieu et bénéficie de l'aide surnaturelle de sa grâce dans la connaissance des vérités inaccessibles à la raison.

De ce point de vue, toute vérité n'est pas rationnelle ; puisque la raison est, à elle seule, incapable de saisir les vérités religieuses. Dans la connaissance des vérités religieuses, l'émotion fait intervenir la foi qui joue elle aussi un rôle important dans le processus de la connaissance. Pour notre part, aucune critique rationaliste ne doit porter sur la négation de toute vérité qui ne serait pas le fruit des capacités de la raison. S'il est vrai que dans notre thèse de doctorat, nous soutenons avec force que la conversion religieuse relève essentiellement de l'émotion et non de la raison, il n'en demeure pas moins vrai que cette émotion fait intervenir la foi dans la connaissance de Dieu et dans le respect de ses lois, en vue du bonheur de l'homme ici-bas et dans l'au-delà.

Quoi que l'on fasse, la croyance religieuse ne disparaîtra pas et ne disparaîtra jamais. Car, l'homme est un être d'émotions. Or, ces émotions se manifestent lors des différentes circonstances de son existence. De la naissance à la mort, en passant par la vie en société, tout événement chez l'homme favorise la manifestation des émotions qui, à leur tour, l'amènent à se faire une idée de Dieu. Que l'on soit pour ou contre, il s'agit là d'une vérité qui en réalité, doit bénéficier de l'accord des esprits. Si la raison se révèle inefficace dans la conversion religieuse, c'est parce que l'histoire de l'humanité a révélé que les religions sont pourvoyeuses de valeurs absolues, immuables, qui viennent de Dieu, en tant qu'être suprême. Dès lors, puisque les lois de la société viennent de Dieu, les hommes ont conscience qu'elles ne doivent pas être violées. C'est

dans cette logique que s'inscrit Pierre Bayle quand il dit : « *Pour peu qu'on examine la chose, on verra que la conscience, par rapport à chaque homme, est la voix et la loi de Dieu, connue et acceptée pour telle par celui qui a cette conscience.* »¹⁹⁴ Dans cet ordre d'idées, celui qui n'agit pas selon sa conscience a immédiatement le sentiment d'avoir violé la loi de Dieu.

En fait, dire que la raison a des limites dans la conversion religieuse n'est pas le signe manifeste de l'obscurantisme. S'il est vrai que l'obscurantisme prône et défend une attitude de négation du savoir, qu'il se refuse de reconnaître pour vrai ce qui peut être démontré, nous disons ici et maintenant que la raison a bel et bien son rôle dans la conversion religieuse. Car, bien que la religion relève de l'émotion chez tous les peuples, la raison y joue un rôle limité. Sans elle, le converti ne peut penser pour décider. Régis Debray a bien compris cet aspect quand il s'intéresse dans *L'Enseignement du fait religieux dans l'école laïque* paru en 2002, au problème de la religion et de la croyance au sein du groupe social. Selon Debray, il n'y a pas de société sans transcendance ; puisque celle-ci se révèle nécessaire à la cohésion sociale. Dans ce sens, la raison permet de savoir ; mieux, de connaître pour bien agir en société.

Section 4 : De l'importance de la raison dans la conversion religieuse

Dans les sections précédentes, nous avons montré que la raison est inférieure à la foi, et qu'elle a des limites dans la conversion religieuse. Malgré ces considérations, tout porte à croire que l'homme doit faire preuve de raison dans toutes les circonstances de son existence. Car, si contrairement aux autres êtres, il est doté de raison, c'est pour exercer ladite raison qui n'est rien d'autre qu'une faculté de connaissance et d'action. Même si la raison reste limitée dans la conversion religieuse, elle doit y jouer un rôle très important pour nous aider à

¹⁹⁴ Pierre BAYLE, *De la tolérance, commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ : « Contrains-les d'entrer »*, Paris, Press Pocket, 1686, p.148

bien croire pour bien agir. Cela veut dire, bien que la religion relève de l'émotion, elle ne doit plus être quelque chose qu'on subit. Elle doit jaillir de bonnes actions qui tiennent grand compte de la dignité humaine et recevoir de ces actions, ses déterminations essentielles. Autrement dit, l'homme doit faire preuve de raison pour ne plus être dominé par la religion comme par une force étrangère. C'est pourquoi nous combattons avec force, l'attitude qui consiste à croire que tous les moyens sont bons pour consolider la foi.

Si Dieu lui-même, en tant que créateur ne voulait pas que l'homme exerce sa raison pour mieux le connaître et pour bien agir, il ne la lui donnerait pas. S'inscrivant dans cette logique, nous invitons tous les hommes de bonne volonté à combattre les actes relevant du fanatisme religieux et du religiocentrisme. Par cette thèse, nous défendons la tolérance à travers les différentes religions. Bien que la religion soit une œuvre d'émotion et non de la raison, elle ne doit en aucun cas nous amener à ignorer l'essentiel qui consiste à aimer son prochain comme soi-même, pour bâtir une société de justice, de sécurité et de paix. C'est d'ailleurs en cela que la religion est rationnelle dans ses buts. Si dans toute société, elle apparaît comme la source de la morale, elle ne doit pas nous faire perdre de vue cette vérité. Toutes les religions, qu'elles soient traditionnelles ou révélées, doivent s'inscrire dans cette logique pour aider l'humanité à faire échec aux guerres de religion, souvent à l'origine du massacre et de la souffrance des populations innocentes.

Si la religion doit atteindre ses buts, cela dépendra des hommes eux-mêmes et de leur bonne volonté dans la lutte contre le fanatisme religieux et contre le religiocentrisme. Il s'agit là de problème relatif à l'existence humaine et non à l'existence de Dieu. Pour le résoudre, ce sont les hommes qui doivent changer de mentalité et prendre leur destinée en mains, afin de bâtir un monde juste, plus humain ; c'est-à-dire, un monde de sécurité et de paix. Autrement, la vie ici-bas deviendra un enfer pour l'homme qui se mettra à accuser injustement

Dieu. Lucrèce n'a-t-il donc pas raison quand il affirme dans *De la nature* : « *C'est ici-bas que la vie des sots devient un véritable enfer* »¹⁹⁵ ? Pour éviter que la vie terrestre devienne pour nous un enfer, nous devons nécessairement éviter le mal en pratiquant la religion avec une bonne conscience. Cela suppose que la foi s'accompagne de bonnes œuvres, conformément aux exigences de la raison qui nous fait comprendre que les hommes sont égaux en droit et en dignité. Saint Jacques nous avertit d'ailleurs dans les Saintes Ecritures : « *C'est par les œuvres que l'homme est justifié et non par la foi seule.* »¹⁹⁶ Pour ce dernier en effet, la foi consiste à agir selon la raison, en accomplissant des œuvres d'amour à l'égard du prochain, notamment à l'égard des orphelins, des veuves, des malades, des personnes abandonnées, marginalisées et rejetées, pour bâtir une société idéale et se garder des souillures du monde.

Section 5 : La religion, un garant de la morale

Accuser la religion de s'être initialement présentée à l'humanité sous des traits irrationnels est injuste, en ce sens qu'elle ne pouvait faire autrement. En d'autres termes, il serait absurde et ingrat de vouloir abattre la religion quand on se dit rationnel. Agir de la sorte, c'est à notre avis, ignorer les avantages qu'elle offre et que nous tirons d'elle depuis l'Epoque Paléolithique ; c'est-à-dire, depuis cinquante mille ans environ. En effet, s'il est vrai que la conversion religieuse relève de l'émotion, il n'en demeure pas moins vrai que les émotions religieuses contribuent à la vie morale au sein des hommes en société. On se souvient à juste titre de l'affirmation de Dostoïevski reprise par Sartre dans *L'Existentialisme est un humanisme* : Si Dieu n'existe pas, alors tout sera permis. D'ailleurs, dans la première partie de notre thèse, nous avons montré que la religion a pour fonction essentielle d'unir les fidèles dans une même

¹⁹⁵ LUCRECE, *De la nature*, Paris, Belles Lettres, 1924, p.13

¹⁹⁶ *La Bible de Jérusalem*, op. cit., p. 1792

communauté de croyances et de rites. Avec Durkheim, nous avons souligné que les rites, les mythes et autres pratiques servent à renforcer la solidarité du groupe. Cela se comprend dans la mesure où la religion est le domaine par excellence du sacré qui, à son tour, fait appel au soin et au respect.

Il s'agit d'abord du respect pour l'être suprême à travers le respect de ses lois qui insistent sur l'amour pour le prochain et du respect pour tout ce qui permet d'entrer en contact avec lui. Déjà, dans l'Antiquité Grecque, Socrate insistait sur la nécessité de connaître le bien pour le faire. Pour le père de la philosophie anthropocentrique, l'homme agit mal, parce qu'il ignore le bien. Or, connaître le bien pour le faire suppose la connaissance de Dieu. De ce point de vue, nous constatons bien que la morale sociale est étroitement liée à la loi de Dieu. On ne peut en aucun cas définir un système de morale en dehors de la Parole de Dieu.

D'ailleurs, en reprenant la thèse de saint Irénée de Lyon selon laquelle, l'idée de Dieu aide les hommes à devenir des dieux, Max Weber, dans *Sociologie des religions*, a pu dire que l'incarnation de Dieu a donné aux hommes, la possibilité d'une participation à Dieu. Par cette idée, nous comprenons qu'en favorisant l'union intime de la nature divine avec la nature humaine, le mystère chrétien d'incarnation contribue à la transformation de l'homme en dieu. Dans ce sens, le respect de la loi de Dieu aide les hommes à lui ressembler. Ainsi, la conversion religieuse donne à l'homme la volonté morale pouvant l'aider à dominer le mal. Tout cela nous amène à dire avec saint Anselme que Dieu n'est pas simplement une idée, mais une réalité. Si la société nous apprend qu'il est interdit de tuer son semblable, de voler, de mentir, de commettre l'adultère ou de faire à autrui ce que nous ne voulons pas qu'on nous fasse, il faut noter que la religion ne dit pas le contraire.

Etant un élément de la culture, la religion est encore à notre avis un élément de la philosophie, en ce sens qu'elle a pour objectif d'amener l'homme

à bien agir en société. Par exemple, si dans l'*Apologie de Socrate* comme dans *Criton*, Socrate nous invite à faire preuve de bonne conscience en évitant l'injustice sous toutes ses formes, il est clair que la religion n'enseigne pas le contraire. A travers *La religion dans les limites de la simple raison*, Emmanuel Kant a soutenu la thèse selon laquelle, la religion consiste à connaître tous nos devoirs comme commandements divins. Nous pouvons dire avec Jacob Agossou que « *L'Eglise, inspiratrice et gardienne des mœurs, n'a pas manqué d'aider à diffuser les précieuses valeurs de dignité de la personne humaine, du sens des plus pauvres, de l'amour, de la paix, etc.* »¹⁹⁷ La même idée se retrouve chez Régis Debray qui a pu dire que l'on a cru pouvoir éliminer la religion par les siècles des lumières, mais que l'on n'a pas pu éliminer la croyance. Il arrive donc à la conclusion selon laquelle, une humanité sans croyance est réduite à l'animalité.

¹⁹⁷ Mèdewalé-Jacob AGOSSOU, op. cit., p.137

CHAPITRE XV : DE L'EMOTION DANS LES PRATIQUES RELIGIEUSES

Dans le chapitre précédent, nous avons dit que la conversion religieuse relève de l'émotion en revenant à la question de la supériorité de la foi sur la raison déjà traitée par saint Augustin et les médiévaux. Ici, nous mettons l'accent sur les pratiques religieuses pouvant susciter les émotions chez les personnes converties. Car, dans les musiques, les danses, les fêtes, les images et le port des vêtements religieux, l'émotion intervient toujours et partout. Il suffit de voir les fidèles de toutes les religions en action pour saisir et comprendre une telle réalité.

Section 1 : La musique religieuse

Dans les religions, la musique est souvent choisie selon les circonstances ; c'est-à-dire, selon les émotions, les désirs et l'état affectif des fidèles. Nous le constatons bien lorsque nous entrons dans les temples, les églises et les mosquées. On est souvent frappé par l'enthousiasme avec lequel les fidèles entonnent les chants, tapant les mains, levant les bras ou imitant les mouvements d'une marche. On remarque la joie et le plaisir que chacun éprouve lorsqu'il retrouve son prochain ou ses frères et sœurs en Christ ou en Islam. A travers la musique, les fidèles échangent réciproquement des sourires, des embrassades et des gestes d'affection. Autrement dit, sous l'effet de la musique, chacun éprouve un sentiment de joie à l'égard de son prochain. Par des chants qui célèbrent la joie d'une réunion fraternelle, les fidèles expriment d'une part, leur sentiment d'union entre eux et d'autre part, leur sentiment d'union avec le divin.

Par ailleurs, la musique religieuse favorise les échanges verbaux entre les fidèles. En agissant sur l'âme pour éveiller les émotions, elle agit en même temps sur le corps et sur les postures, en ce sens que le rythme qu'elle exprime, conduit consciemment ou inconsciemment à des battements de mains et surtout

à des danses. Dans cet ordre d'idées, nous pouvons nous référer à Alain qui, dans le premier tome de son livre *Propos*, révèle que, par le chant, la musique religieuse agit encore plus subtilement sur les viscères.

Ainsi, nous voyons combien de fois, chez les personnes converties, la musique religieuse favorise le développement sensoriel. En jouant un rôle de soupape émotionnelle chez les convertis, elle constitue en même temps une stimulation mentale et un moyen de fraternisation et de socialisation. Si la musique religieuse favorise les échanges verbaux, c'est qu'elle peut agir sur les émotions pour permettre l'entente et l'harmonie entre les fidèles d'une religion, là où les mots et la parole échouent. Cela se comprend dans la mesure où elle se compose de rythmes, de paroles et de mélodies qui s'adressent à la sensibilité, à la conscience, à la mémoire et aux autres facultés intellectuelles pour permettre une approche subjective. En marge de la parole et des prêches, la musique religieuse atteint plus rapidement les couches profondes de la personnalité, en vue de la conversion.

D'ailleurs, en l'écoutant, nous avons la sensation d'être touchés dans notre âme, en différents points de notre corps et même de vibrer. Nous sommes ainsi amenés à ressentir certaines émotions, selon la manière dont la musique est codée par l'auteur ou par l'interprète. De ces différentes considérations, il ressort que la musique religieuse est un moyen pour éveiller les émotions religieuses, tant chez les convertis que chez les non convertis. Par elle, l'individu rompt son isolement et établit une relation avec les autres. Elle fait surgir les désirs refoulés dans l'inconscient et fait exprimer les émotions. On peut se référer à l'exemple de sainte Cécile pour justifier l'idée selon laquelle la musique religieuse entraîne l'émotion. En allant au martyre, sainte Cécile a entendu une musique céleste qui a provoqué son extase. C'est pourquoi elle est considérée comme la patronne des musiciens et des fabricants d'instruments de musique. Dans l'Eglise Catholique, elle est représentée avec un instrument de musique. Dans les religions, l'individu ne peut donc pas échapper à l'emprise

des sons musicaux ; c'est-à-dire, aux associations émotionnelles déclenchées par la musique ; aux stimulations motrices qu'elle suscite, à son effet dynamisant ou apaisant.

Section 2 : Les danses religieuses

Un regard sur les danses religieuses en général et sur celles des religions traditionnelles en particulier nous permet de dire qu'elles expriment l'émotion. En effet, les pas de danse esquissés pendant les cérémonies rituelles nous permettent de nous rendre compte d'une telle réalité. S'il est vrai que la danse est l'art de mouvoir le corps humain conformément au rythme et à la composition chorégraphique, il faut reconnaître que la danse religieuse est souvent l'expression d'une émotion ou d'un sentiment qui, d'une manière ou d'une autre, permet de la rendre intelligible.

Cela se comprend dans la mesure où la danse répond toujours à une aspiration inhérente à l'existence humaine. C'est pourquoi, elle a été à juste titre considérée comme le premier-né des arts, puisqu'elle obéit à une impulsion. Elle satisfait d'une part, le sens artistique et religieux et d'autre part, à l'exaltation nerveuse et musculaire. En tant que reflet de la culture et de la religion, la danse apparaît en même temps comme le reflet de la psychologie des adeptes ou des fidèles d'une religion. D'ailleurs, toute religion traditionnelle se reconnaît par la façon dont ses adeptes dansent. Cela veut dire que, d'une religion traditionnelle à une autre, les pas de danse varient et expriment des émotions diverses. Autrement dit, à chaque religion traditionnelle, correspondent sa danse et ses émotions.

Soulignons au passage que, si depuis les origines les plus obscures, la danse n'a cessé de jouer un rôle important dans la vie religieuse de l'humanité, c'est justement à cause des émotions dont elle fait l'objet. Elle est un noyau

privilegié dont se sert l'imaginaire collectif pour entraîner les fidèles hors des limites que leur imposent la raison et les exigences de la vie quotidienne. Dans toutes les religions, la danse est à l'origine d'excitation nerveuse, d'agitation, de la joie de vivre, d'extase, d'espoir, de la jubilation et même de frisson. Dans les religions traditionnelles, l'émotion donne au danseur l'impression d'être chevauché par l'ancêtre, par l'esprit ou par le génie. Chez les musulmans, l'émotion se manifeste lorsque les derviches d'Islam tournoient indéfiniment. La même chose s'observe dans le Christianisme lorsque les fidèles, à travers les agitations, esquissent des pas de danse. On peut même se référer à *l'Ancien Testament* où les Hébreux, pleins d'émotions, dansent durant les cérémonies. On a d'ailleurs vu le roi David bondir devant l'arche sainte, au son des tambourins, à cause de l'émotion. Toutes ces considérations nous permettent de souligner avec Raoul Allier que la conversion religieuse relève de l'émotion et non de la raison, comme le pense Placide Tempels.

Section 3 : Les fêtes religieuses

Les fêtes religieuses constituent non seulement le lieu de la dévotion, mais surtout celui de l'émotion. Nous le savons, toute fête religieuse est un acte collectif, en ce sens qu'elle suppose la présence d'un groupe et sa participation. Elle réveille certaines idées et certains sentiments chez le groupe. En rattachant l'individu à la communauté, elle rattache par la même occasion, le présent au passé, en ce sens qu'elle relève de la mémoire collective du groupe. Si nous disons que les émotions se manifestent surtout pendant les fêtes religieuses, c'est parce que l'état psychique dans lequel se trouve le groupe en période de fête diffère de celui dans lequel il se trouve en temps ordinaire.

Lors de certaines fêtes traditionnelles où les femmes et les non-initiés sont exclus comme lors des autres fêtes traditionnelles où tout le monde participe, le constat est le même. Les mêmes émotions s'observent chez les

fidèles des religions monothéistes telles que l'Islam et le Christianisme. Chez les adeptes de religions traditionnelles comme chez les fidèles de religions monothéistes, plusieurs formes d'émotions se manifestent. Nous pouvons par exemple dans cet ordre d'idées, constater l'agitation, l'affection, la compassion, l'attention, le désir, l'exaltation, l'excitation, l'extase, la fierté, la gaieté, la joie, la mélancolie, la passion, le sentiment de satisfaction, le zèle etc.

Précisons avec intérêt que chacune de ces émotions a son sens chez chaque individu lors des fêtes religieuses. Cela signifie qu'en réalité, les fêtes religieuses ont un rapport très étroit avec la psychologie et les actes des fidèles. En les voyant sauter, tourner, danser, crier, chanter, manger et boire, nous pouvons déjà donner un sens à leurs comportements. D'ailleurs, dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Emile Durkheim évoque le caractère récréatif de la religion. Pour cet auteur, « *c'est que le culte, tout en visant directement d'autres fins, a été en même temps pour les hommes une sorte de récréation.* »¹⁹⁸ La même idée se retrouve presque chez Sigmund Freud qui confirme dans *Totem et tabou*, l'idée selon laquelle une fête est un excès permis, en ce sens qu'elle conduit à la violation solennelle d'une prohibition. Cette même idée a été reprise par Caillois qui a montré que la fête est nécessairement le lieu du désordre dans la mesure où elle permet la violation des interdits et le renversement des barrières sociales. Ces différentes considérations nous montrent que les réalités auxquelles la religion correspond ne parviennent à s'exprimer religieusement que si l'imagination les transfigure. Car, les émotions relatives aux fêtes religieuses font intervenir l'imagination individuelle et collective.

L'état d'effervescence dans lequel se trouvent les fidèles rassemblés pendant les périodes de fêtes religieuses traduit cette réalité. Cela se comprend,

¹⁹⁸ Emile DURKHEIM, op. cit., p.544

puisque dans la plupart des cas, les vérités religieuses relèvent de l'imaginaire collectif qui donne à chaque individu, le sentiment du réconfort ; un sentiment qui a pour cause le rapport avec l'être divin, une source supérieure d'énergie vitale. Lors des fêtes religieuses, l'émotion se justifie par le fait que les fidèles soient transportés hors d'eux-mêmes et qu'ils soient distraits de leurs occupations et de leurs préoccupations ordinaires. Il suffit d'entendre leurs cris, d'écouter leurs chants, de voir leurs violents mouvements, leurs danses et leurs aptitudes à rechercher les excitants qui remontent le niveau vital pour tirer une telle conclusion.

Section 4 : L'image religieuse

Comme la musique, l'image est un moyen pour éveiller l'émotion et pour conduire à la conversion religieuse. Dans les religions traditionnelles comme dans les religions révélées, elle apparaît comme un élément important dans la conversion religieuse. Par exemple, l'icône entretient un lien étroit avec la prière et constitue pour le converti, un objet sacré par excellence ; mieux, une source d'influence très importante. En d'autres termes, l'image religieuse permet au converti de bénéficier d'un surcroît de forces vitales et lui ouvre par conséquent, l'accès à des puissances surnaturelles. En tant qu'une source d'influence spirituelle, elle permet d'avoir la possibilité d'entrer en union intime avec l'être divin ou avec l'être sacré pour l'adorer, le vénérer, lui rendre hommage ou lui rendre un culte, afin d'attirer sa faveur et d'attirer dans son propre esprit, des influx que sa structure est en mesure de capter à la manière d'une antenne.

Cela se comprend dans la mesure où l'objectif premier de l'image religieuse est de fournir des influences positives pouvant aider le converti à acquérir une force vitale. C'est pourquoi, au Paléolithique Supérieur, l'objet et sa représentation étaient perçus dans un rapport d'identité. En présence de l'image religieuse, le converti se fait une idée de l'être divin lui-même. Ainsi,

durant toute l'histoire de l'humanité, les images servent de support lors des rites et pratiques religieuses. A travers l'image, une communauté peut identifier son origine divine.

Pourtant, dans le livre de l'*Exode*, les deux premiers commandements de Dieu concernent directement l'image. Dans le décalogue, Dieu dit à Moïse : « *Tu n'auras d'autres dieux devant moi. Tu ne te feras aucune image sculptée, rien qui ressemble à ce qui est dans les cieux, là haut, ou sur la terre, ici-bas, ou dans les eaux, au dessous de la terre.* »¹⁹⁹ A travers ces commandements, nous comprenons qu'au début de l'alliance faite par Dieu avec le peuple d'Israël, Dieu a interdit toute représentation et toute image pouvant permettre à l'homme de l'identifier ou d'avoir de lui une connaissance plus ou moins nette.

Avec la naissance de Jésus, le problème de la représentation de Dieu ne se posait pas, puisque la loi mosaïque concernant l'image ne fut pas mise en cause. Cependant, pour encourager la conversion des païens, Paul et Jacques ont atténué dans les *Actes des apôtres*, la rigueur des interdictions concernant l'image religieuse. Pour ces deux apôtres, l'objectif était d'éviter qu'on crée de difficultés aux païens qui se convertissent à Dieu. L'essentiel est que ces derniers s'abstiennent des souillures des idoles, de l'impudicité, des animaux étouffés et du sang.

De ces considérations, la porte était ouverte à la représentation du Christ et des apôtres. Ainsi cette permission implicite a progressivement conduit à une iconologie chrétienne qui ne s'édifia pas sans résistance. En condamnant l'iconoclasme en 787, le Concile de Nicée a néanmoins éprouvé la nécessité de distinguer la vénération des images qu'il prescrivait et l'adoration des images qu'il condamnait. Cela veut dire qu'en fait, il y a une nette différence entre

¹⁹⁹ *La Bible de Jérusalem*, op. cit., p.111

l'adoration et la vénération. Dieu seul mérite d'être adoré ; tandis que l'image ne peut qu'être vénérée. C'est pourquoi la vénération des images religieuses éveille chez l'individu, des émotions relatives à la conversion religieuse.

On sait que l'image religieuse a joué un rôle important dans la conversion de sainte Thérèse d'Avila. Pendant qu'elle semblait oublier la prière, elle voit un jour par hasard, dans un oratoire, une image de Jésus-Christ souffrant qui provoque en elle une forte émotion. A travers cette image, elle se disait que c'était une représentation de ce que le Seigneur Jésus a enduré pour l'humanité. Alors, elle s'était sentie profondément bouleversée. Elle éprouvait dès l'instant une grande douleur par laquelle elle sentait son cœur se fendre. Dès lors, elle décide de reprendre ses oraisons. La lecture des *Confessions* de saint Augustin l'encourage par la suite dans sa conversion.

Section 5 : Les vêtements religieux

A l'instar des images, les vêtements religieux expriment l'émotion chez les personnes converties, en ce sens qu'ils sont considérés comme des objets sacrés, susceptibles d'agir sur leur psychologie. Le respect dû aux vêtements religieux exprime une telle réalité. Dans les religions traditionnelles comme dans les religions monothéistes, n'importe quel vêtement n'est d'ailleurs pas transformable en vêtement sacré. Un vêtement peut être choisi parce qu'il a été signalé à l'attention des fidèles par le chef religieux ou par le corps mystique. De plus, un vêtement religieux peut être choisi parce qu'un maître spirituel a réussi à le mettre en rapport avec un saint ou avec une divinité adéquate.

En tant qu'objets de concentration, les vêtements les plus dignes d'être choisis sont souvent ceux qui ont un effet psychologique sur la vie des fidèles et qui les aident merveilleusement dans des pratiques contemplatives ou à entrer en contact avec le monde des esprits. Car, leur support matériel apparaît

indispensable pour évoquer la puissance d'attraction des agents spirituels. Une telle explication s'accorde bien avec la tradition selon laquelle, la première fonction du vêtement est d'ordre expressif.

D'ailleurs, anthropologues, ethnologues et historiens ont relevé dans toutes les sociétés, le caractère fondamentalement décoratif et expressif des vêtements religieux et leur emploi comme des signes de reconnaissance de l'appartenance à une religion donnée ou comme des signes distinctifs du statut social. Les uniformes adoptés dans différentes religions traditionnelles et monothéistes justifient cette idée. Dans les sociétés traditionnelles par exemple, le port du vêtement est en général codifié et relativement stable. Dans toutes les cultures, le choix du vêtement religieux n'est jamais le signe du hasard. Un vêtement est toujours choisi en fonction des émotions religieuses qu'il est susceptible d'éveiller. Pendant les fêtes religieuses et les périodes ordinaires, le vêtement joue un rôle important dans toutes les religions.

Si nous nous référons à la psychanalyse, nous comprendrons mieux cette réalité, en ce sens que le vêtement permet de dissimuler le corps en général et en particulier les parties sexuelles. De façon analogue, il met en valeur et tient la curiosité sexuelle en éveil. Si donc tel est le cas, il est clair que le vêtement a un grand rôle dans l'éveil des émotions religieuses. Car, au sens psychanalytique, le vêtement éveille chez les hommes, le désir de voir et de se faire voir. Le port des uniformes chez les fidèles et de certains vêtements de fonction chez les chefs religieux tient grand compte des émotions qu'ils éveillent. Si nous nous inscrivons dans cette logique, nous pouvons considérer le vêtement religieux comme une coutume analogue à toutes celles qui régissent la tenue, le langage et le comportement quotidien. D'ailleurs, comme le souligne Spencer dans *Principes de sociologie*, la mode vestimentaire pourrait se rattacher aux institutions cérémonielles, à l'étiquette et à la religion.

CONCLUSION

Les données de nos différentes recherches en métaphysique et en psychanalyse ont imposé à notre attention le problème de la conversion religieuse à travers la question : **La conversion religieuse : crise émotionnelle ou décision rationnelle ?** Ayant d'avance compris que ladite conversion est transculturelle, en ce sens qu'elle n'est pas restreinte à quelque culture que ce soit, nous avons néanmoins choisi de répondre à la question à partir des ouvrages de Placide Tempels et de Raoul Allier.

Pour Placide Tempels, la conviction d'après laquelle toute maladie suppose l'intervention de puissances persécutives qui exigent le recours aux rites religieux traditionnels de guérison ou de propitiation, tend à limiter les pratiques relatives au monothéisme dans la société bantoue. Dans cet ordre d'idées, tout se passe comme si les rites collectifs fournissent à l'individu un système de défense qui l'empêche de rompre avec le paganisme, pour se conformer aux exigences du Christianisme. Les conclusions générales que nous tirons de l'œuvre de Tempels nous orientent vers un fait central, à savoir l'importance de la religion des ancêtres dans la résolution des problèmes de l'existence. D'une part, cette religion justifie toutes les attitudes du Bantou face à l'émergence du Christianisme. D'autre part, elle révèle la source d'une autorité qui unit les vivants et les morts et qui se transmet de génération en génération.

Pour comprendre donc l'idée selon laquelle toute conversion religieuse suppose une décision rationnelle, nous pouvons dire à la suite de Tempels que les traditions religieuses se fondent le plus souvent sur un raisonnement élaboré à partir du système du bâton et de la carotte. Dans les textes babyloniens et dans les psaumes bibliques des Anawin, on sait combien de fois le suppliant se plaint d'être abandonné par son dieu qui était son gardien et son protecteur. Dès lors, la

maladie étant pour lui, une preuve de cet abandon, il éprouve un sentiment de détresse morale, dans la mesure où il se sent livré sans défense à ses ennemis visibles et invisibles. Etant persécuté, il se sent débiteur à l'égard de son dieu et lui promet ses prières et ses sacrifices. Avec quelques variantes, nous pouvons retrouver une situation analogue dans les religions traditionnelles où les descendants sont débiteurs à l'égard de leurs ascendants. Ils leur doivent le respect, conformément à la tradition. Il s'agit là d'attitudes relatives à la responsabilité individuelle et collective. Car en toutes circonstances, la maladie et la mort sont des signes du châtement divin. De plus, les institutions coutumières confèrent à l'action, une certaine rationalité, en ce sens qu'elles peuvent provoquer des reproches, des discussions et des palabres. Autrement dit, dans les religions traditionnelles, il existe une conception argumentative de la faute et de la sanction. Dans ce sens, la rationalité de l'action est définie par une morale statutaire ; puisque chacun doit agir selon son statut.

Chez les Bantous comme chez tous les « *peuples indigènes* », l'individu doit penser et agir selon la logique traditionnelle. Cette logique est transmise par un processus d'héritage qui force à un savoir-être, à un savoir-vivre et à un savoir-faire. Dans cet ordre d'idées, le fondement de la religion dans les sociétés traditionnelles est la coutume des ancêtres, c'est-à-dire la loi des pères morts qui, à des degrés divers, continuent d'exercer leur autorité sur les générations vivantes. Quelle que soit la capacité à écouter la parole de Dieu et à la mettre en pratique, aucun Bantou ne peut échapper à ces exigences. Cela se justifie dans la mesure où chez les Occidentaux et chez les « *peuples indigènes* », le sens de la vie et de la mort n'est pas le même. A la mort d'un Bantou par exemple, le deuil ne consiste pas seulement à ensevelir le cadavre. Il permet surtout d'accomplir des rites destinés à unir le mort à ses ancêtres.

Dans la société bantoue comme dans toutes les sociétés traditionnelles, la religion est un héritage qui se transmet des morts aux vivants. Autrement dit, les

pratiques religieuses sont inculquées à l'individu par sa communauté d'appartenance, du fait de sa naissance. Ainsi, l'argument d'autorité précède toujours l'argument d'expérience dans les pratiques religieuses. On ne voit pas comment il pourrait en être autrement. C'est d'ailleurs toutes ces remarques qui ont conduit Tempels à soutenir la thèse selon laquelle, la conversion religieuse relève, non de l'émotion, mais de la raison. Tout ce que nous disons de la religion aide à comprendre que le surmoi est chez le « *primitif* », un héritage, en ce sens qu'il est constitué de principes auxquels il se réfère pour penser et agir en société.

De ce point de vue, toute pratique religieuse est nécessairement signifiante, selon Tempels. Cela veut dire qu'en réalité, il y a toujours une raison à l'origine de toute conversion religieuse. Car, selon lui, la religion est le fait d'un être conscient et raisonnable. En d'autres termes, toute conversion est un acte intentionnel, dans la mesure où elle n'est jamais dépourvue de sens. Tout chercheur doit donc poser le problème de la rationalité des représentations culturelles propres aux « *sociétés primitives* ». En d'autres termes, il doit se demander si les croyances, les mythes, les coutumes et traditions sont rationnels ou irrationnels avant d'aboutir à des conclusions concordantes.

Selon cet auteur, les « *indigènes* » ne déraisonnent pas au sujet de la religion. S'il leur arrive de raisonner autrement que les Occidentaux, c'est parce que leur environnement culturel façonne différemment leur conscience et leur raison. Dans ce sens, les symboles qui constituent les éléments importants de la « *culture primitive* » tels que l'animal ou le végétal totem du clan ou du lignage, les œuvres d'art, les danses et les rites magiques ont généralement pour fonction de permettre le rapport entre le monde visible et invisible. Dans la première partie de notre thèse, nous avons d'ailleurs montré que l'animisme, la mythologie cosmique, le totémisme et le magisme, pour reprendre le vocabulaire

de Tempels, constituent le fondement de la religion des « *primitifs* ». Ainsi, les liens de sang et de la religion demeurent les fondements sacrés de la vie sociale.

Mais, tout porte à croire qu'avant d'exposer sa thèse sur la conversion religieuse, Tempels a d'avance lu deux ouvrages de Raoul Allier, à savoir : *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés* ; puis, *Le non-civilisé et nous*. D'abord, de la page 15 à la page 16 de *La philosophie Bantoue*, Tempels fait allusion à *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés* pour critiquer Raoul Allier. Il montre qu'en affirmant que les « *primitifs* » ne possèdent pas de système de pensée comme le dit Raoul Allier, on les rejette de la classe des hommes. A la page 60 du même ouvrage, il fustige l'idée développée par Raoul Allier dans *Le non-civilisé et nous*. Suite à la citation par laquelle Allier souligne que le raisonnement du Noir est la moitié de celui du Blanc, Tempels soutient qu'il serait illusoire de dédoubler l'homme dans le « *primitif* » et de le qualifier d'illogique, d'incompréhensible ou de mystique.

A analyser de près, Raoul Allier a mal fait de dire que les peuples non-occidentaux sont des « *primitifs* », des « *peuples non-civilisés* ». C'est pourquoi, à une première lecture, on peut dire que le contenu de *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés* est essentiellement négatif. En effet, à l'époque de Raoul Allier, les méthodes en anthropologie et en ethnologie étaient encore en construction. En France, ce n'est qu'en 1925 que le premier institut d'ethnologie a vu le jour. Les anthropologues et ethnologues professionnels étant pendant ce temps peu nombreux, Raoul Allier faisait partie de ceux qui récoltaient l'information sur place pour les décortiquer, les recouper, les rassembler et les théoriser. Cela se comprend dans la mesure où, à l'époque, il enseignait à Paris et ne pouvait pas effectuer un travail de terrain.

Ainsi, dans le souci d'effectuer une étude psycho-anthropologique de la conversion religieuse chez les peuples non-occidentaux, Raoul Allier s'est

surtout appuyé sur les écrits des missionnaires protestants. En marge de ces sources écrites et des doctrines philosophiques, il s'est initié à la vie des peuples non-occidentaux à partir des entretiens réalisés auprès des missionnaires. Ensemble avec sa femme, ils poussaient les étudiants à questionner les missionnaires pour s'informer des modes d'existence des peuples non-occidentaux. La lecture attentive de *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés* montre combien de fois les échanges sont particulièrement nombreux avec les missionnaires Hermann Dieterlen, parti au Lessouto et François Coillard, surnommé le « héros du Zambèze. »

A partir de ces considérations, une importante question nous vient à l'esprit : Comment Raoul Allier pouvait-il réellement saisir la conception religieuse des peuples non-occidentaux, sans vivre avec eux et sans partager leurs habitudes les plus ordinaires ? A analyser de près, Raoul Allier serait à notre avis un psycho-anthropologue de cabinet qui, à l'instar de Lévy-Bruhl, a mal fait de qualifier les peuples non-occidentaux de « *peuples non-civilisés* », de « *peuples primitifs* » ou de « *peuples indigènes* ». D'ailleurs, pour comprendre la portée de ses ouvrages que sont : *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés* ; *Le non-civilisé et nous* ; *Magie et religion*, il suffit de les comparer à ceux de Freud (1856-1939), de Durkheim (1858-1917), de Franz Boas (1858-1942), de James Frazer (1854-1941) et de Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939). On se souvient à juste titre des ouvrages de Lévy-Bruhl : *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (1910) et *La mentalité primitive* (1922). On sait combien de fois *La mentalité primitive* a fait l'objet de nombreux ouvrages en faisant couler beaucoup d'encre et de salive. Dans cet ouvrage, Lévy-Bruhl décrit selon sa propre conception, les caractéristiques de la « *mentalité primitive* », son fonctionnement et ce qui la différencie fondamentalement de la pensée, alors considérée comme le propre des peuples civilisés. Dans le même ordre d'idées, il décrit les sociétés dites « *primitives* » et

définit leur mentalité en recourant surtout aux notions de « *participation mystique* » et de « *pensée prélogique* » précédemment abordées à travers *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. D'après lui, de la conception à la mort, le « *primitif* » est un membre à part entière de son groupe d'appartenance. Pour Lévy-Bruhl en effet, la mentalité des « *primitifs* » est dite prélogique ou mystique, en ce sens qu'elle obéit à la loi de la participation. Avant d'aboutir à une telle conclusion, il a d'abord étudié des cas de sorcellerie et d'oracle qui consistent à invoquer en cas d'accident, les esprits responsables des malheurs qui s'abattent sur les individus. De tous les accidents malheureux, la mort est le plus dramatique. Dans les sociétés inférieures, elle requiert donc une explication autre que les causes naturelles. Selon la remarque souvent faite, quand on voit un homme mourir, il semblerait que c'est la première fois que ce phénomène se produit et qu'on n'en a encore jamais été témoin. Il s'agit là de comportements qui, selon Lévy-Bruhl, peuvent amener l'Européen à se demander si le « *primitif* » ne sait pas que tout homme doit nécessairement mourir. Car, chez les « *primitifs* », l'intervention de la mort n'est rien d'autre que l'entrée en jeu d'une force mystique. Les forces occultes étant toujours senties comme présentes, le « *primitif* » n'est plus capable d'expliquer les événements de l'existence. Tout événement s'explique de lui-même. Il est une révélation. Les mêmes idées sont encore évoquées dans *L'âme primitive* où Lévy-Bruhl essaie d'étudier comment les « *primitifs* » se représentent leur propre individualité et les conceptions qu'ils ont de leur âme, de leur personne et de leur existence.

Ce que Lévy-Bruhl partage avec Durkheim et Raoul Allier, c'est l'intérêt pour les faits moraux et religieux dans les sociétés dites « *primitives* ». Par exemple, pendant que Lévy-Bruhl traite de la « *mentalité primitive* » et que Durkheim nous parle de la « *religion primitive* », Raoul Allier utilise quant à lui, le concept de « *mentalité indigène* » et de « *croyances indigènes* ». Dans le même ordre d'idées, on retrouve la notion de « *représentations collectives* »

chez Lévy-Bruhl et chez Durkheim, pendant que Raoul Allier aborde la question de la « *conversion collective* » chez les « *peuples primitifs* ». En outre, pendant que Durkheim nous parle de la « *religion individuelle* », de « *totem individuel* » et de « *totem collectif* », Raoul Allier traite de la « *conversion individuelle* » et de la « *conversion collective* ».

S'il est vrai que *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* et *La mentalité primitive* de Lévy-Bruhl sont des ouvrages bien accueillis par une partie des lecteurs, ils ont néanmoins été sévèrement critiqués, tant pour leur méthode que pour leur conclusion, par des anthropologues comme Marcel Mauss et Bronislaw Malinowski, surtout à cause du concept de « *prélogique* », pétri de préjugés et de racisme. Ainsi, à vrai dire, la thèse de Raoul Allier se comprend à la lumière de celle de Lévy-Bruhl. Seulement, notons qu'il existe une légère différence entre elles. A travers *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, nous avons vu Lévy-Bruhl démontrer que la raison occidentale n'est pas universelle comme le soutenait René Descartes. Pour Lévy-Bruhl, les « *primitifs* » sont totalement étrangers au principe de non-contradiction, parce qu'ils sont guidés par une « *loi de participation* ». Dès lors, il pense que le mode de pensée des « *primitifs* » doit être qualifié de « *prélogique* ». Contre ce concept, Raoul Allier s'exprime : « *L'école sociologique, surtout avec M. Lucien Lévy-Bruhl (Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures, 1910 ; La mentalité primitive, 1922), a porté son attention sur beaucoup des faits étudiés ici. Elle a parfois utilisé les mêmes documents que moi, et il est tout naturel que, par exemple dans le dépouillement de la collection du Journal des Missions Evangéliques, elle soit souvent tombée en arrêt devant les récits que j'avais relevés de mon côté. Fréquemment, nous avons fait les mêmes constatations. Mais nous ne les avons pas toujours interprétées de même. La théorie du prélogisme ne me paraît pas s'imposer. Il me semble aussi que l'individu joue, dans l'histoire des sociétés inférieures, un*

*rôle que M. Lévy-Bruhl n'admet guère et sans lequel je ne parviens pas à me représenter comment le moindre progrès a pu jamais s'accomplir. »*²⁰⁰

De cette affirmation, il ressort que Raoul Allier a légèrement tendance à défendre l'unité de l'espèce humaine. Car, au lieu de soutenir l'idée d'une pensée prélogique comme Lévy-Bruhl, il nous parle plutôt d'un raisonnement qui est « *beaucoup plus souvent paralogisme qu'absence de logique.* »²⁰¹ En outre, s'il est vrai que Raoul Allier souligne la force du groupe d'appartenance et de la solidarité sociale chez « *les peuples non-civilisés* », reconnaissons qu'il plaide surtout pour l'effort personnel et pour la décision individuelle dans la conversion religieuse. D'ailleurs, les concepts de « *prélogique* » et de « *paralogique* », respectivement évoqués par Lévy-Bruhl et Raoul Allier révèlent la différence entre ces deux auteurs. Apparemment, Allier a rompu avec un courant de pensée raciste qui voulait que les « *indigènes* », les « *primitifs* » ou les « *non-civilisés* » soient par essence ou par nature, une race inférieure. Pendant que de nombreux sociologues essayaient de montrer que le raisonnement du « *primitif* » est différent de celui de l'Occidental et que tout rapport entre le « *civilisé* » et le « *non-civilisé* » était impossible, Raoul Allier s'est porté en faux contre eux. Dans une perspective humaniste, il a soutenu la thèse selon laquelle : la conversion profonde qui s'observe chez certains « *non-civilisés* » est la preuve de l'unicité de l'espèce humaine. Pour mieux saisir une telle idée, il faut se référer à son ouvrage : *Le non-civilisé et nous*, où il considère le « *primitif* » comme l'ancêtre de la race blanche.

Dans cette même logique, Pierre Bourdieu a formulé une critique radicale à l'endroit de l'anthropologie structurale. Ainsi, il prend Lévy-Bruhl comme une figure paradigmatique de l'erreur qui leur est commune. Car, selon Lévy-Bruhl, les sociétés occidentales sont supérieures aux sociétés non-occidentales. Une telle conception a été encore critiquée dans *L'Afrique*

²⁰⁰ Raoul ALLIER, *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés*, Tome I, p13

²⁰¹ Ibidem, p.101

Ambiguë par Georges Balandier qui rappelle que l'ethnologue est un témoin éloquent qui doit s'attaquer à l'ignorance commune et aux idées toutes faites. Il s'agit là d'une démarche pouvant l'obliger à une sorte d'autocritique permanente. Car, Montaigne, Diderot et Rousseau avaient déjà eu le mérite de tirer des leçons des civilisations différentes pour dénoncer certaines faiblesses et imperfections des sociétés occidentales.

Précisons avec intérêt que Placide Tempels et Raoul Allier sont tous deux animés de la volonté d'évangéliser et d'étendre le royaume de Dieu aux « *sociétés primitives* ». Dès lors, ils ne s'intéressent à la religion que comme l'un des aspects culturels de ces sociétés. Pour eux, le point de départ est celui d'une vérité revendiquée, c'est-à-dire, l'existence d'un Dieu Unique. Mais, à l'instar de Raoul Allier, Placide Tempels utilise les mêmes concepts. Dans *La philosophie bantoue*, il nous parle de « *non-civilisé* » ; dans le premier sous-titre du dernier chapitre, pour certainement se référer à l'ouvrage : *Le non-civilisé et nous* de Raoul Allier. Aussi, a-t-il utilisé les concepts de « *coutumes indigènes* » et de « *religion primitive* ». L'usage de ces concepts constitue la preuve du rapport de ressemblance entre ces deux auteurs. Cela peut se comprendre si nous nous référons à l'ensemble de l'œuvre de Tempels. Venu en Afrique en 1933, il avait dans un premier temps, un double complexe de supériorité : celui de Blanc en face du Noir et celui de prêtre, de curé, de maître ou de chef en face de fidèles qui selon lui, n'avaient aucune idée de Dieu. Ses premiers écrits datent de cette première période où il était lui-même persuadé de l'illogisme des Noirs, à l'instar de Lévy-Bruhl et de Raoul Allier. C'est justement cette mauvaise attitude du Blanc à l'égard du Noir que Césaire critique avec rigueur quand il écrit : « *Moi, je parle de sociétés vidées d'elles-mêmes, des cultures piétinées, d'institutions minées, de terres confisquées, de*

religions assassinées, de magnificences artistiques anéanties, d'extraordinaires possibilités supprimées. »²⁰²

Mais, par ses *Ecrits polémiques et politiques*, Tempels s'est ensuite montré comme un homme qui s'est instruit des richesses de la culture bantoue en particulier et par conséquent, des cultures africaines en général. On se souvient à juste titre de ses écrits en faveur de la défense des coutumes bantoues contre les projets de loi qui les méconnaissent. On se souvient encore de ses écrits en faveur de la revendication d'une justice sociale pour les travailleurs noirs et des dénonciations qu'il a faites au sujet des abus de la colonisation. A travers ses différents écrits, Tempels a finalement compris, à l'instar d'Emmanuel Wallerstein, qu'il n'y a pas de civilisation barbare, mais qu'il n'y a que des hommes barbares. Il suffisait donc que la civilisation occidentale importée par la colonisation atteigne l'âme du Noir pour que l'on saisisse cette réalité. Pour y parvenir, le Christianisme doit s'exprimer dans un langage propre aux cultures africaines. Autrement dit, il doit se libérer de l'occidentalisme pour vraiment répondre à l'attente du peuple noir. S'il est vrai que Tempels et Allier ont fait l'effort de s'éloigner légèrement de la thèse de Lévy-Bruhl qui souligne dans *La mentalité primitive*, l'existence d'une pensée « prélogique » chez les peuples non-occidentaux, ils ont toutefois soutenu l'idée d'une « *religion primitive* » chez ces peuples.

Pour Raoul Allier comme pour Placide Tempels, la naissance et l'entourage placent le « *non-civilisé* » sous la protection d'esprits et sous le signe de destins particuliers. Dès lors, il existe un lien de religiosité entre le monde terrestre et celui des ancêtres, ou entre le monde visible et invisible. Bien souvent, tel ou tel autre trait de la personnalité du nouveau-né traduit le retour d'un ancêtre. Dans le même temps, tous les hommes qui font généralement partie du même clan ou du même lignage sont liés les uns aux autres par des obligations réciproques. A chaque homme, sont encore assignées sa place et sa

²⁰² Aimé CESAIRE, *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence Africaine, 1955, p.20

tâche. En outre, le respect des interdits religieux est la condition nécessaire au bonheur et à l'acquisition de la force vitale. Toutes ces remarques ont conduit Tempels à s'opposer à Raoul Allier à travers la conclusion selon laquelle, chez les peuples occidentaux comme chez les peuples non-occidentaux, la raison intervient dans la conversion religieuse.

Pour notre part, puisqu'il n'y a pas d'homme sans émotion, il n'y a pas non plus de conversion religieuse sans émotion. Chez les peuples non-occidentaux comme chez les peuples occidentaux, les réalités sont les mêmes. Dans toute conversion religieuse, l'individu fait l'expérience de l'amour de Dieu qui le fascine en provoquant l'effroi. L'effervescence émotionnelle qui s'observe dans les religions révélées comme dans les religions traditionnelles nous donne encore la preuve que l'émotion est présente, non seulement chez « *les peuples non-civilisés* », mais aussi chez les hommes de toute race, de toute langue et de toute culture. Dans tous les cas, la conversion est le moment d'une renaissance qui assigne au converti un devoir d'exemplarité. Ainsi, il n'est pas étonnant qu'elle se traduise en actes. En d'autres termes, sous l'effet des émotions, toute personne convertie doit connaître une transformation graduelle dans sa façon de penser, de parler et d'agir.

ANNEXE

I – VIE ET ŒUVRE DE PLACIDE TEMPELS

Placide Tempels est un prêtre catholique, devenu célèbre par son œuvre : *La philosophie bantoue*. Il est né à Berlaar en Belgique, le 18 Février 1906. Au baptême, il a reçu le nom de Frans. Après ses études secondaires, il entra au noviciat de l'ordre des Frères Mineurs Franciscains à Thielt, le 17 Septembre 1924. Dans cette communauté, il prend le nom de Placide. Ordonné prêtre le 15 Août 1930, il est envoyé en mission, le 03 Novembre 1933, dans l'Ex Congo Belge, actuellement devenu République Démocratique du Congo. Arrivé au Congo le 22 novembre de la même année, il est à l'écoute du peuple et au jour le jour, il enregistre des devinettes, des proverbes et dictons, des chansons populaires, dans le diocèse de Kamina où il croyait être porteur d'un message divin. Au Congo, Tempels adoptait des attitudes de Blanc, de maître spirituel, de fonctionnaire religieux, de chef et de pasteur autoritaire à l'égard du peuple dont il a la charge. Pour ce missionnaire, le peuple n'avait qu'à écouter la Parole de Dieu.

Malheureusement, Tempels a connu une grande déception, après dix ans de mission au sein du peuple bantou. C'est alors qu'il se rapproche des Bantous pour leur demander ce qui n'allait pas à travers cette série de questions : « Qu'avez-vous ? » ; « Que vous manque-t-il ? » ; « Quel homme êtes-vous ? » ; « Que pensez-vous ? » ; « Que désirez-vous par-dessus tout ? » ; « Pourquoi vos remèdes magiques ? » ; « Comment opèrent-ils ? » L'objectif de Tempels était de penser, de vivre, d'avoir une âme bantoue et de se sentir lui-même Bantou pour réussir à transmettre le message évangélique, avant de reprendre sa personnalité européenne. Les différentes réponses données par les Bantous à ces différentes questions ont permis un dialogue entre lui et l'homme africain qui,

sans aucune réserve lui exprimait ce qu'il désirait par-dessus tout. Pour le Bantou, trois profondes aspirations étaient essentielles :

- D'abord, la vie ; une vie intense, pleine, forte, totale et une intensité dans l'être.
- Ensuite, la fécondité ; une fécondité grande, intense, totale, suivie de la paternité et de la maternité.
- Enfin, le Bantou souhaite l'union vitale avec les autres êtres ; car l'isolement tue.

A travers ces réponses, Tempels réalise que l'homme africain l'avait aidé lui-même à se découvrir. Il comprend dès lors que Blancs et Noirs se ressemblent ; qu'ils sont tous des hommes, qu'ils peuvent coopérer et vivre ensemble, parce que façonnés d'une manière où d'une autre par différentes cultures. Aussi, a-t-il compris que cette rencontre entre deux hommes de différentes cultures était l'occasion de la naissance du Christianisme qui, en réalité, avait déjà commencé. Désormais, sous le regard bienveillant du Dieu Père, Fils et Esprit Saint, l'union entre Blancs et Noirs pourrait aider, selon Tempels, à trouver de solutions aux problèmes de vie intense, de fécondité et d'acquisition de la force vitale.

Pour donner aux Bantous la preuve qu'ils peuvent obtenir tout ce dont ils avaient besoin de la part du Dieu créateur, Tempels les reconforte à partir des propos de Jésus tirés des Evangiles. Il leur faisait comprendre que Jésus lui-même dit qu'il est venu pour que tous les hommes qui viennent à lui et qui se laissent conduire par lui aient la vie qui dure jusque dans l'éternité.

Suite à l'état de sa santé qui lui causait de nombreuses souffrances, Placide Tempels quittera définitivement l'Afrique le 02 Avril 1962 pour la Belgique où il continuera de s'intéresser à la culture bantoue par des causeries et conférences. Il est mort le 09 Octobre 1977 à Hasselt, en Belgique.

Tempels a écrit de nombreux textes publiés. Entre autres, nous pouvons citer :

1944

- La philosophie de la rébellion, in *L'Eclair du Congo* (Elisabethville), 31 août 1944, p.1, col.4-5 et p.2, col.1-2, Cfr une reproduction anastatique in TEMPELS, *Ecrits polémiques et politiques*, Kinshasa, 1978, p.3-6 ; des extraits in *Dettes de guerre* (Elisabethville), 1945, p.17-23 ; et in SMET, A.J., éd., *Philosophie africaine*, Kinshasa, 1975, I, p.81-85 et in *Mélanges de Philosophie bantu, Recueil de textes du P. Placide Tempels*, présentés par A.J. SMET, Wezembeek-Oppem, 2000, p.27-31.
- Dénatalité, in *L'Eclair du Congo*, 14 octobre 1944, Tribune libre, p.3, col.3-4. (Extrait in *Dettes de guerre*, Elisabethville, 1945, p.151-156) et in *Mélanges de Philosophie bantu, Recueil de textes du P. Placide Tempels*, présentés par A.J. SMET, Wezembeek-Oppem, 2000, p.32-34.

1945

- Le travail des prolétaires, in *L'Eclair du Congo* (Elisabethville), 7 février 1945, p.1, col.4-5 et p.2, col.1-2 Signé : P.T. et in *Mélanges de Philosophie bantu, Recueil de textes du P. Placide Tempels*, présentés par A.J. SMET, Wezembeek-Oppem, 2000, p.35-41.
- A propos des mariages indigènes, in *L'Eclair du Congo* (1.9.1945), p.3, col.1-4 ; repris sous le titre : Le mariage indigène et la loi, in *Kongo-Overzee* 10-11 (1944-45) p.265-271 ; et in Pl. TEMPELS, *Ecrits polémiques et politiques*, Kinshasa, 1978, p.14-17 et in *Mélanges de Philosophie bantu, Recueil de textes du P. Placide Tempels*, présentés par A.J. SMET, Wezembeek-Oppem, 2000, p.47-50.
- Pour la protection légale du mariage de nos indigènes, in *L'Eclair du Congo* (3.11.1945) p.3, col.1-5 ; cfr in *Kongo-Overzee* 10-11 (1944-45), p.272-282 ; et

in Pl. TEMPELS, *Ecrits polémiques et politiques*, Kinshasa, 1978, p.18-23 et in *Mélanges de Philosophie bantu, Recueil de textes du P. Placide Tempels*, présentés par A.J. SMET Wezembeek-Oppem, 2000, p.51-59.

- L'administration des indigènes : un administrateur dans chaque territoire, in *L'Essor du Congo*, 17 févr., 1945, p.1, col. 4-5 et p.2, col. 1-2 ; cfr une reproduction anastatique in TEMPELS, *Ecrits polémiques et politiques*, Kinshasa, 1978, p.10-13 ; des extraits, in *Dettes de Guerre...*, p.181-183 et in *Mélanges de Philosophie bantu, Recueil de textes du P. Placide Tempels*, présentés par A.J. SMET, Wezembeek-Oppem, 2000, p.41-46.

- *La Philosophie bantoue*. Traduit par E. Possoz. [ch.I-VI]. 1945, 68 p. dactyl. [archives Franciscains, Sint-Truiden, Belg. ; copie arch. Smet]. Il s'agit de la traduction de Bantu-filozofie (Band) sans le dernier chapitre ; mais déjà présentant quelques corrections de Bantoe-filosofie ; éd. *La Philosophie bantoue*, Traduction inédite de E. POSSOZ, Avant-Propos de A.J. SMET Wezembeek-Oppem, 2000, 71p.

- *La philosophie bantoue*, traduit du néerlandais par A. Rubbens, [Préface de E. Possoz], Elisabethville, Ed. Lovania, 1945, 152p.

1948

- L'étude des langues bantoues à la lumière de la philosophie bantoue, in *Pres. afric.* (1948) n.5, p. 755-760.

- Catéchèse bantoue, in *Bulletin des missions*, 1948, 22, 258-279. et in (*Les questions missionnaires*, 2e sér., 6), [Bruges, Abbaye de St. André, 1949], 22 p.

1949

- C.R. de CONSTANCE-MARIE, Essai d'adaptation, I : Babira ; II : L'âme noire (Namur, Ed. Grands Lacs, 1947-48), in Nouv. Revue Science Miss., 1949, 80.
- *La philosophie bantoue*, traduit du néerlandais par A. Rubbens, [Texte revu par l'auteur, Introduction par Alioune Diop, 1947]. Paris, Présence africaine, 1949, 128p. 2^e éd. 1962. 3^e éd., 1965, 126p., ill
- Au Congo : lettres de Noirs évolués, in La Revue nouvelle 5 (1949) t.9, p.410-418 et in *Mélanges de Philosophie bantu, Recueil de textes du P. Placide Tempels*, présentés par A.J. SMET, Wezembeek-Oppem, 2000, p.80-88.
- La christianisation des philosophies païennes (Supplément III, 2 de Trait d'union). Anvers, Sœurs mission. de N.D., d'Afrique, 1949, 40p.

1956

- Les lois de la culture négro-africaine, in *I^{er} Congrès des Ecrivains et Artistes noirs*,. Paris, Présence africaine, 1956.
- Message, in *Le I^{er} Congrès International des Ecrivains noirs*, 19-22 septembre, 1956, in Prés. afric. (1956) n.8-10, p.382-383.

1958

- Lettre, in *Aspect de la culture noire*, Paris, Fayard, 1958, p.172-174.

1962

- L'homme bantou et le Christ, in *Colloque sur les religions*, Paris, Présence africaine, 1962, p.219-223. [=Les étapes d'une vie missionnaire, in *Notre*

Rencontre I, p.35-40 et, sous le titre : Retour aux sources, La découverte de l'âme bantoue in *Mitte me* (Societas Sacratissimi Cordis Jesu) (1963) n.5, p.14-18].

1967

- Le Père Tempels s'explique, in *La voix de saint-Antoine* (1967) n.6, p.5-14. [traduit par L. Ferrari].

1977

- Le renouveau communautaire : inédit, cfr W. DE CRAEMER, *The Jamaa and the Church. A Bantu Catholic Movement in Zaïre*, Oxford, 1977, p.189.

1978

- *Ecrits polémiques et politiques*, Reproduction anastatique réalisée par A.J. Smet, Kinshasa, Faculté de théologie catholique, 1978, 24p.

1979

- Philosophie bantoue. Traduction de A. Rubbens revue par l'Auteur. Introduction, notes et révision de la traduction sur le "texte original" par A.J. SMET (Cours et documents 2). Kinshasa-Limete, Faculté de théologie catholique, 1979, (26) + 182

1982

- *Plaidoyer pour la philosophie bantu et quelques autres textes*, Préface et traduction par A.J. Smet (Cours et documents, 6), Kinshasa-Limete, Dép. de PRA, Faculté de théologie Catholique, 1982, VIII-100 p.

1985

- Catéchèse adaptée, in Fr. BONTINCK, *Aux origines de La philosophie bantoue*, Kinshasa, Faculté de théologie catholique, 1985, 167-171.

- L'idée fondamentale de l'ontologie bantu (Traduction d'extraits d'une lettre à E. Possoz, 8 novembre 1943 ["Het ideaal van de zwarte" (cfr HANSEN, *Franciscana* 38 (1983), p.182-183], in Fr. BONTINCK, *Aux origines de La philosophie bantoue*, Kinshasa, Faculté de théologie catholique, 1985, p.165-166 et in *Mélanges de Philosophie bantu, Recueil de textes du P. Placide Tempels*, présentés par A.J. SMET, Wezembeek-Oppem, 2000, p.1-2.
- Correspondance Tempels-Hulstaert, in François BONTINCK, *Aux origines de La philosophie Bantoue, La Correspondance Tempels-Hulstaert (1944-48)*, Traduite du Néerlandais et annotée (Bibl. du CERA, 10).Limete / Kinshasa Faculté de théologie catholique, 1985, 209 p.

II-VIE ET ŒUVRE DE RAOUL ALLIER

Né le 29 Juin 1862 à Paris, Raoul Allier est originaire de Vauvert, un petit village de Gard. Issu d'une famille de petits propriétaires viticulteurs négociants, il fut un élève brillant. A l'âge de onze ans, il est envoyé étudier à l'internat de Montpellier, puis à celui de Carcassonne en 1875. Revenu ensuite à Paris, il poursuit ses études au Lycée Charlemagne. Sa vie est dès lors marquée par l'élan intellectuel emprunt d'une volonté d'être pleinement acteur de son temps et par l'élan religieux, soutenu par la conviction missionnaire.

Reçu à l'Ecole Normale Supérieure en 1882, il fait la connaissance du Pasteur Tommy Fallot. En tant que fondateur du Mouvement Protestant Français du Christianisme Social, Fallot n'est pas étranger à l'implication de Raoul Allier dans la Ligue Française pour le Relèvement de la Moralité Publique, puis dans la Société d'Aide Fraternelle et d'Etudes Sociales. Agrégé de philosophie, Raoul Allier part pour suivre des cours en Allemagne avant d'être nommé professeur à l'Université de Montauban. Revenu à Paris en 1889, il occupe la chaire de philosophie à la Faculté de Théologie Protestante de Paris, après sa thèse de doctorat en 1902 sur la cabale des dévots. Il devient doyen de ladite Faculté de 1920 à 1933.

En marge de l'enseignement, Raoul Allier se distingue par un engagement dans les débats de son temps. Il s'engage par exemple aux côtés de Charles Péguy, en faveur de la séparation des Eglises et de l'Etat. Etant lui-même un pasteur de l'Eglise Protestante, il s'engage aussi pour les missions qui ont occupé une place centrale dans sa vie et dans son œuvre. Membre du comité directeur de la Société des Missions Evangéliques de Paris, il défend avec force la liberté des cultes menacée à Madagascar par la politique de laïcisation dirigée surtout contre les missions protestantes. Il est mort en 1939, au début de la Deuxième Guerre Mondiale.

Parmi ses principaux ouvrages, on peut citer :

- *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés* (1925)
- *Le non-civilisé et nous : différence irréductible ou identité foncière ?* (1927)
- *Magie et religion* (1935)

Précisons que Raoul Allier a développé sa thèse sur la conversion en s'intéressant à la religion comme l'un des aspects culturels des « *peuples non-civilisés* ». Pour y parvenir, il s'est appuyé en grande partie sur les écrits des missionnaires protestants, parce qu'il considère que les catholiques ont une approche différente de la religion et de l'évangélisation des peuples. Il s'est donc inspiré des textes publiés dans le *Journal des Missions Evangéliques* (JME), connu sous le nom de *Journal Vert*, en raison de la couleur de sa couverture. Il a aussi lu des ouvrages sur la vie des « *peuples non-civilisés* ». A côté de ces sources écrites, Raoul Allier a pris en compte les entretiens qu'il a eus avec les missionnaires.

BIBLIOGRAPHIE

1- OUVRAGES

- Ouvrages de Placide Tempels

TEMPELS P., *La philosophie bantoue*, Elisabethville, Lovania, 1945

TEMPELS P., « Catéchèse Bantoue », *Bulletin des missions*, 1948

TEMPELS P., « La Christianisation des philosophies païennes »,
Supplément de *Trait d'union* III (2), Anvers, Sœurs
Missionnaires de Notre Dame d'Afrique, 1949

TEMPELS P., *Notre rencontre*, vol 1, Limete-Léopoldville, Centre d'Etudes
Pastorales, 1962a

TEMPELS P., *Notre rencontre*, vol 2, Limete-Léopoldville, Centre d'Etudes
Pastorales, 1962b

TEMPELS P., *Ecrits polémiques et politiques*, Département de Philosophie
et Religions Africaines, Kinshasa-Limete, 1979

- Ouvrages de Raoul Allier

ALLIER R., *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés*,
Paris, Payot, 1925

ALLIER R., *Le non-civilisé et nous : différence irréductible ou identité
foncière ?* Paris, Payot, 1927

ALLIER R., *Magie et religion*, Paris, Berger-Levrault, 1935

- Autres Ouvrages

- ABBE P.**, *Le dessein de Dieu et les merveilles de son amour miséricordieux*, Paris, Téqui, 1997
- AGOSSOU M.-J.**, *Christianisme africain : une fraternité au-delà de l'ethnie*, Paris, Karthala, 1987
- ALAIN**, *Propos*, Paris, Gallimard, 1930
- ALAIN**, *Eléments de philosophie*, Paris, Gallimard, 1941
- AMARA M.**, *L'Islam et les droits de l'homme : nécessités absolues plutôt que simples droits*, Tripoli, Publication, de l'Organisation Islamique pour l'Education, la Science et la Culture, 1995
- ANSELME (saint)**, *Proslogion*, Paris, Garnier-Flammarion, 1993
- ARENDT H.**, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1983
- ARISTOTE**, *Ethique à Nicomaque*, Paris, Vrin, 1983
- ARKOUN M.**, *L'Islam morale et politique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1986
- ARNAULD A. – NICOLE P.**, *La logique ou l'art de penser*, Paris, Flammarion, 1970
- ASSOULINE P.**, *Les nouveaux convertis : enquête sur les chrétiens, les juifs et les musulmans*, Paris, Albin Michel, 1982
- AUBERT J.-L.**, *Introduction au droit*, Paris, P.U.F., 1979
- AUGER L.**, *S'aider soi-même : une psychothérapie par la raison*, Ottawa, Les éditions de l'homme, 1974
- AUGE M.**, *Théorie des pouvoirs et idéologie : étude de cas en Côte d'Ivoire*, Paris, Hermann, 1975
- AUGE M.**, *Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort : introduction à une anthropologie de la répression*, Paris, Flammarion, 1977
- AUGE M.**, *Génie du paganisme*, Paris, Gallimard, 1982
- AUGUSTIN (saint)**, *Les confessions*, Paris, Garnier-Flammarion, 1964

- AUGUSTIN** (saint), *La cité de Dieu*, Paris, Seuil, 1994
- BAMUNOBA Y.K. - ADOUKONOU B.**, *La mort dans la vie africaine*,
Paris, Présence Africaine, 1979
- BARATTA S.**, *Vous et votre inconscient : initiation à la psychanalyse à travers les rêves, l'art, les mythes et les contes de fées*, Paris,
Les éditions hors collection, pour la traduction française, 1997
- BARBOTIN E.**, *Humanité de l'homme*, Paris, Aubier, 1970
- BASTIDE R.**, *Sociologie et psychanalyse*, Paris, P.U.F., 1960
- BATAILLE G.**, *Théorie de la religion*, Paris, Gallimard, 1973
- BAUDELAIRE C.**, *Curiosités esthétiques : salon de 1859*, Paris,
Garnier-Flammarion, 1962
- BAUMANN H. - WESTERMANN D.**, *Les peuples et les civilisations de L'Afrique*, Paris, Payot, 1970
- BAYLE P.**, *De la tolérance, commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ : « Contrains-les d'entrer »*, Paris, Press Pocket, 1686
- BEAUFFRET J.**, *Introduction aux philosophies de l'existence*, Paris, Denoël-Gonthier, 1971
- BERGSON H.**, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, P.U.F.,
1933
- BERGSON H.**, *L'évolution créatrice*, Paris, P.U.F., 1959
- BISSONNIER H.**, *Education religieuse et troubles de la personnalité*, Paris,
Editions Fleurus, 1968
- BEDOUELLE G.**, *Dictionnaire d'histoire de l'Eglise*, Paris,
Editions C.L.D., 1994
- BERDIAEFF N.**, *Une réflexion chrétienne sur la personne*, Paris,
Aubier, 1963
- BLANC P.**, *Pour toi, homme de Dieu*, Paris, Résiac, 2000
- BOLAJI I.**, *African Traditional Religion : a definition*, London, SCM,
Press LTD, 1973

- BOUDON R.**, *La logique du social*, Paris, Hachette, 1979
- BOURDIEU P.**, *Choses dites*, Paris, Ed. de minuit, 1987
- BOUYER L.**, *Introduction à la vie spirituelle : précis de théologie ascétique et mystique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1960
- BREHIER E.**, *Histoire de la philosophie*, Paris, P.U.F., 1997
- BUJO B.**, *Introduction à la théologie africaine*, Fribourg, Academic Press, 2008
- CAILLOIS R.**, *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard, 1963
- CARREL A.**, *L'homme cet inconnu*, Paris, Plon, 1976
- CAZENEUVE J.**, *Les rites et la condition humaine*, Paris, P.U.F., 1958
- CESAIRE A.**, *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence Africaine, 1955.
- CHAPENTIER E.**, *Pour lire l'Ancien Testament*, Paris, Cerf, 1981
- CHATEAUBRIAND F.-A. De**, *Génie du Christianisme*, Paris, Gallimard, 1978
- CHAUCHARD P.**, *La maîtrise de soi : psychologie de la volonté*, Bruxelles, Desclée et Cie, 1963
- CHENU B.**, *Théologies chrétiennes des tiers mondes*, Paris, Centurion, 1987
- CRAEMER W. De**, *The Jamaa and the Church : A Bantu Catholic Movement in Zaïre*, Oxford, Clarendon press, 1977
- CORAN**, Al-Madinah Al-Munawwarah, Complexe Roi Fahd pour l'impression du *Noble Coran*, 1410.
- COSTE R.**, *Les dimensions politiques de la foi*, Paris, Ed Ouvrières, 1970
- COULON C.**, *Les musulmans et le pouvoir en Afrique Noire*, Paris, Karthala, 1983
- COX H.**, *Retour de Dieu : voyage en pays pentecôtistes*, Paris, Desclée de Brouwer, 1995
- DACO P.**, *Les prodigieuses victoires de la psychologie moderne*, Verviers, Marabout service, 1960

- DACO P.**, *Les triomphes de la psychanalyse : du traitement psychologique à l'équilibre de la personnalité*, Verviers, Marabout Service, 1965
- DALAI LAMA**, *Au-delà des dogmes*, Paris, Albin Michel, 1994
- DANTZER R.**, *Les émotions*, Paris, P.U.F., 2002
- DARE P.**, *Magie blanche et magie noire aux Indes*, Paris, Payot, 1946
- DARWIN C.**, *La descendance de l'homme et la sélection sexuelle*, Paris, P.U.F, 1969
- DAVID M.**, *La solidarité comme contrat et comme éthique*, Paris, Berger-Levrault, 1982
- DEBRAY R.**, *Dieu : un itinéraire*, Paris, Odile Jacob, 2001
- DEBRAY R.**, *Les communions humaines pour en finir avec « la religion »* Paris, Fayard, 2005
- De HEUSCH L.**, *Mythes et rites bantous*, Paris, Gallimard, 1982
- D'HAUSEN, M.-C.**, *La catéchèse de Jean Paul II*, Paris, l'Escalade, 1985
- De LUBAC H.**, *Catholicisme : les aspects sociaux du dogme*, Paris, Cerf, 1952
- De SURGY A.**, *Nature et fonction des fétiches en Afrique Noire : le cas du Sud-Togo*, Paris, L'Harmattan, 1984
- De SURGY A.**, *La voie des fétiches : essai sur le fondement théorique et la perspective mystique des pratiques des féticheurs*, Paris, L'Harmattan, 1995
- DELEUSE G. - GUATTARI F.**, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Ediction de Minuit, 1972
- DELUMEAU J.**, *Le péché et la peur*, Paris, Fayard, 1983
- DELUMEAU J.**, *Une histoire du paradis : le jardin des délices*, Paris, Fayard, 1992
- DESCHAMPS H.**, *Les religions de l'Afrique Noire*, Paris, P.U.F., 1987
- DESCARTES R.**, *Méditations métaphysiques*, Paris, Garnier-Flammarion, 1979
- DESCARTES R.**, *Discours de la méthode*, Paris, Vrin, 1999

- DIAWARA F.**, *Le manifeste de l'homme primitif*, Paris, Grasset, 1972
- DIOP B.**, *Les contes d'Amadou Koumba*, Paris, Présence Africaine, 1961
- DIOP C.-A.**, *Nations nègres et culture*, Paris, Présence Africaine, 1954
- DIOP C.-A.**, *Civilisation ou barbarie : anthropologie sans complaisance*, Paris, Présence Africaine, 1981
- DODD C.-H.**, *Morale de l'Evangile*, Paris, Plon, 1958
- DUMEZIL G.**, *La religion romaine archaïque*, Paris, Payot, 1966
- DUMONT L.**, *Essai sur l'individualisme : une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1993
- DURKHEIM E.**, *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*, Paris, P.U.F., 1968
- DURKHEIM E.**, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, P.U.F, 1987
- DUROZOI G.- ROUSSEL A.**, *Dictionnaire de philosophie*, Paris, Nathan, 2002
- EBOUSSI-BOULAGA F.**, *A contretemps : l'enjeu de Dieu en Afrique*, Paris, Karthala, 1991
- ELA J.-M.**, *Le cri de l'homme africain : questions aux chrétiens et aux Eglises d'Afrique*, Paris, L'Harmattan, 1980
- ELA J.-M.**, *Repenser la théologie africaine : le Dieu qui libère*, Paris, Karthala, 2003
- ELIADE M.**, *Initiations, rites, sociétés secrètes, naissance mystique : essai sur quelques initiations*, Paris, Gallimard, 1959
- ELIADE M.**, *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1988
- ELIADE M.**, *Forgerons et alchimistes*, Paris, Flammarion, 1977
- EPICURE**, *Lettre à Ménécée sur la morale*, Paris, Hatier, 1984
- EPICTETE**, *Manuel*, Paris, Hatier, 1988
- ERNY P.**, *L'Enfant et son milieu en Afrique Noire*, Paris, Payot, 1972
- EVANS-PRITCHARD E.E.**, *Les anthropologues face à l'histoire et à la religion*, Paris, P.U.F, 1974

- FEUERBACH L.**, *L'Essence du Christianisme*, Paris, P.U.F, 1841
- FEUERBACH L.**, *Principes de la philosophie de l'avenir*, Paris, P.U.F., 1843
- FREUD S.**, *Le rêve et son interprétation*, Paris, P.U.F., 1899
- FREUD S.**, *Psychopathologie de la vie quotidienne*, Paris, Payot, 1901
- FREUD S.**, *Cinq leçons sur la psychanalyse*, Paris, Payot, 1908
- FREUD S.**, *Introduction à la psychanalyse*, Paris, Payot, 1910
- FREUD S.**, *Totem et tabou*, Paris, Payot, 1912
- FREUD S.**, *Métapsychologie*, Paris, Gallimard, 1915
- FREUD S.**, *L'Avenir d'une illusion*, Paris, P.U.F., 1927
- FREUD S.**, *Malaise dans la civilisation*, Paris, P.U.F., 1930
- FREUD S.**, *Moïse et le monothéisme*, Paris, Gallimard, 1934
- FREUD S.**, *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, Paris, Payot, 1936
- FREUD S.**, *Trois essais sur la sexualité*, Paris, Gallimard, 1962
- FREUD S.**, *Essai de psychanalyse*, Paris, Payot, 1972
- FROSSARD A.**, *Dieu existe : je l'ai rencontré*, Paris, Fayard, 1969
- FROSSARD A.**, *L'Art de croire*, Paris, Grasset, 1979
- GADAMER H.-G.**, *L'Art de comprendre*, Paris, Aubier-Montaigne, 1991
- GARANDY R.**, *Promesses de l'Islam*, Paris, Seuil, 1981
- GILSON E.**, *Les métamorphoses de la cité de Dieu*, Paris, Vrin, 1952
- GIRARD R.**, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972
- GRIGORIEF F.-V.**, *Mythologie du monde entier*, Verviers, Marabout, 1987
- GUITTON J. - ANTIER J.-J.**, *Les pouvoirs mystérieux de la foi*, Paris, Perrin, 1993
- GUSDORF G.**, *La vertu de force*, Paris, P.U.F, 1957
- HASSAN S.**, *Protégez- vous contre les sectes*, Paris, Editions du Rocher, 1995
- HEBGA M.**, *Emancipation d'églises sous tutelle : essai sur l'ère post-missionnaire*, Paris, Présence Africaine, 1976
- HEBGA M.**, *Dépassements*, Paris, Présence Africaine, 1978

- HEBGA M.**, *Sorcellerie et prière de délivrance : réflexion sur une expérience*, Paris, Présence Africaine, 1982
- HEBGA M.**, *Afrique de la raison, Afrique de la foi*, Paris, Karthala, 1995
- HEIDEGGER M.**, *Introduction à la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1953
- HEGEL F.**, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Paris, Vrin, 1970
- HEGEL F.**, *Cours d'esthétique*, Paris, Aubier, 1995
- HERVIEU-LEGER D.**, *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 1993
- HOBBS T.**, *Léviathan*, Paris, Ed Sirey, 1971
- HOBBS T.**, *Le citoyen ou les fondements de la politique*, Paris, Ed Sirey, 1981
- HOLAS B.**, *Le séparatisme religieux en Afrique Noire : l'exemple de la Côte d'Ivoire*, Paris, P.U.F., 1965
- HOUNTONDI P.**, *Sur la philosophie africaine : critique de l'ethnophilosophie*, Paris, Maspero, 1977
- HOUNTONDI P.** (Directeur de publication), *Les savoirs endogènes : pistes pour une recherche*, Paris, Karthala, 1994
- HOUNTONDI P.**, *Combats pour le sens : un itinéraire africain*, Porto-Novo (Bénin), 1997
- HUME D.**, *Enquête sur les principes de la morale*, Paris, Aubier, 1962
- HUME D.**, *Dialogues sur la religion naturelle*, Paris, Hatier, 1982
- Imàm KHOMEINI**, *The greatest jihàd: combat with the self*, Tehran, The Institute for Compilation and Publication of Imàm Khomeini's works, 2003
- JACOB A.** (Directeur de publication), *Encyclopédie Philosophique Universelle*, Paris, P.U.F., 1969
- JACOB F.**, *La logique du vivant*, Paris, Gallimard, 1978
- JACOB F.**, *Le jeu des possibles*, Paris, Fayard, 1981
- JANET P.**, *De l'angoisse à l'extase*, Paris, Payot, 1975
- JANKELEVITCH V.**, *La mauvaise conscience*, Paris, Aubier-Montaigne,

1966

JANKELEVITCH V., *La mort*, Paris, Flammarion, 1977**JASPER K.**, *Introduction à la philosophie*, Paris, Union Générale d'Editions, 1980**JEAN-PAUL II**, *Entrez dans l'espérance*, Paris, Plon / Mame, 1994**JEAN-PAUL II**, *L'Evangile de la vie*, Paris, Cerf, 1995**JEAN-PAUL II**, *Fides et ratio*, Paris, Bayard, 1998**JUNG C.-G.**, *L'homme à la découverte de son âme*, Genève, Mont-blanc, 1962**JUNG C.-G.**, *Essai d'exploration de l'inconscient*, Paris, Laffont, 1964**KABONGO-MBAYA P.-B.**, *L'Eglise du Christ au Zaïre : formation et adaptation d'un protestantisme en situation de dictature*, Paris, Karthala, 1992**KAGAME A.**, *La philosophie bantu comparée*, Présence Africaine, 1976**KANT E.**, *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?* Paris, Vrin, 1959**KANT E.**, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Garnier-Flammarion, 1964**KANT E.**, *Réflexions sur l'éducation*, Paris, Vrin, 1966**KANT E.**, *Pensées successives sur la théodicée et la religion*, Paris, Vrin, 1967**KANT E.**, *La religion dans les limites de la simple raison*, Paris, Vrin, 1972**KANT E.**, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, Paris, Bordas, 1988**KASHAMURA A.**, *Famille, sexualité et culture*, Paris, Payot, 1973**KEPEL G.**, *La revanche de Dieu : Chrétiens, Juifs et Musulmans à la reconquête du monde*, Paris, Seuil, 1991**KIERKEGAARD S.**, *Crainte et tremblement*, Paris, Aubier-Montaigne, 1984**KI-ZERBO J.**, *Tradition et modernisme en Afrique Noire*, Paris, Seuil, 1965**KI-ZERBO J.**, *Histoire de l'Afrique Noire*, Paris, Hatier, 1978**KLEIN M.**, *La psychanalyse des enfants*, Paris, P.U.F., 1959.

- KLEIN M.**, *Essai de psychanalyse*, Paris, Payot, 1967
- KOSSOU B.-T.**, *Sè et Gbè : dynamique de l'existence chez les Fon*, Paris, La pensée universelle, 1983
- KOUROUMA A.**, *Allah n'est pas obligé*, Paris, Seuil, 2000
- LA BIBLE DE JERUSALEM**, Paris, Cerf, 2001
- LABURTHE-TOLRA P.**, *Les seigneurs de la forêt : essai sur le passé historique, l'organisation sociale et les normes éthiques des anciens Béti du Cameroun*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1981
- LABURTHE-TOLRA P.**, *Initiations et sociétés secrètes au Cameroun : essai sur la religion beti*, Paris, Karthala, 1985
- LACAN J.**, *Ecrits*, Paris, Seuil, 1966
- LAGACHE D.**, *La psychanalyse*, Paris, P.U.F., 1973
- LALANDE A.**, *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, Paris, P.U.F., 1997
- LALEYE I.-P.**, *La conception de la personne dans la pensée traditionnelle Yoruba : approche phénoménologique*, Herbert Lang et Cie, Berne, 1970
- LAVELLE L.**, *Les puissances du moi*, Paris, Flammarion, 1948
- LE BON G.**, *Psychologie des foules*, Paris, P.U.F., 1971
- LE CHEVALIER S.**, *Rééducation du contrôle de soi chez l'enfant : concentration et volonté selon le docteur R. VITTOZ*, Paris, Ed du levain, 1980
- LE SENNE R.**, *Traité de morale*, Paris, Alcan, 1930
- LE SENNE R.**, *La découverte de Dieu*, Paris, Aubier, 1955
- LEIBNIZ G.-W.**, *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu : la liberté de l'homme et l'origine du mal*, Paris, Garnier-Flammarion, 1969
- LEIBNIZ G.-W.**, *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, Paris, P.U.F., 1986

- LEONARD A.**, *Le fondement de la morale : essai d'éthique philosophique*, Paris, Cerf, 1964
- LEONARD A.**, *Foi et philosophie : guide pour un discernement chrétien*, Belgique, Lessius, 2001
- LEVINAS E.**, *Difficile liberté*, Paris, Albin Michel, 1963
- LEVINAS E.**, *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin, 1986
- LEVI-STRAUSS C.**, *Race et histoire*, Paris, Gauthier, 1961
- LEVI-STRAUSS C.**, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962
- LEVI-STRAUSS C.**, *Le totémisme aujourd'hui*, Paris, Plon, 1962
- LEVY-BRUHL L.**, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, Alcan, 1918
- LEVY-BRUHL L.**, *L'âme primitive*, Paris, Alcan, 1927
- LEVY-BRUHL L.**, *La mentalité primitive*, Paris, P.U.F., 1960
- LEWIS B.**, *Le langage politique de l'Islam*, Paris, Gallimard, 1988
- LOBA A.**, *Kocoumbo l'étudiant noir*, Paris, Flammarion, 1960
- LOCKE J.**, *Traité du gouvernement civil*, Paris, Flammarion, 1982
- LUCRECE**, *De la nature*, Paris, Les Belles Lettres, 1924
- LUSTIGER J.-M.**, *Osez croire*, Paris, Le centurion, 1985
- MACHIAVEL N.**, *Le Prince*, Paris, Flammarion, 1980
- MALINOWSKI B.**, *La vie sexuelle des sauvages du Nord-Ouest de la Mélanésie*, Paris, Payot, 1930
- MALINOWSKI B.**, *La sexualité et sa répression dans les sociétés primitives*, Paris, Payot, 1976
- MAQUET J.**, *Africanité traditionnelle et moderne*, Paris, Présence Africaine, 1967
- MARX K.**, *Le capital*, Paris, Garnier-Flammarion, 1969
- MARX K.**, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, Paris, Scanéditions-Ed. Sociales, 1977
- MEAD M.**, *Mœurs et sexualité en Océanie*, Paris, Plon, 1963

- MAUPOIL B.**, *La géomancie à l'ancienne côte des esclaves*, Paris, Institut d'ethnologie, 1987
- MAURIER H.**, *Religion et développement : traditions africaines et catéchèse*, Paris, Mame, 1965
- MILL J.-S.**, *L'Utilitarisme*, Paris, Garnier-Flammarion, 1968
- MAUSS M.**, *Sociologie et anthropologie*, Paris, P.U.F., 1950
- MBITI J.**, *African religions and philosophie*, London, Heinemann, 1971
- MBITI J.**, *Concepts of God in Africa*, London, SPCK, 1977
- MECHOULAN H. - MORIN E.**, *Les Juifs d'Espagne : histoire d'une diaspora (1492-1992)*, Paris, Editions Liana Lévi, 1999
- MERLEAU-PONTY M.**, *Sens et Non-Sens*, Paris, Nagel, 1945
- MIQUEL A.**, *L'Islam et sa civilisation*, Paris, Armand Colin, 1968
- MOHAMMAD A.**, *Le Coran silencieux et le Coran parlant*
Paris, CNRS Editions, 2011
- MORIN E.**, *L'homme et la mort*, Paris, Seuil, 1970
- MORIN E.**, *Le paradigme perdu : la nature humaine*, Paris, Seuil, 1970
- MORIN E.**, *Le paradigme perdu : la nature humaine*, Paris, Seuil, 1979
- MORIN E.**, *Cultures et barbaries européennes*, Paris, Fayard, 2005
- MORIN E.**, *La voie : pour l'avenir de l'humanité*, Paris, Fayard, 2011
- MOUNIER E.**, *Le personnalisme*, Paris, P.U.F., 1949
- MOUTEIL V.**, *L'Islam noir : une religion à la conquête de l'Afrique*, Paris, Seuil, 1980
- MULAGO V.**, *Un visage africain du Christianisme : l'union vitale bantu face à l'union vitale ecclésiale*, Paris, Présence Africaine, 1965
- MVENG E.**, *L'art d'Afrique Noire : liturgie cosmique et langage religieux*, Paris, Mame, 1964
- NIETZSCHE F.**, *Par-delà le Bien et le Mal*, Paris, Aubier-Montaigne, 1951
- NIETZSCHE F.**, *Considérations inactuelles*, Paris, Aubier-Montaigne, 1970

- NIETZSCHE F.**, *Le gai savoir*, Paris, Gallimard, 1972
- NIETZSCHE F.**, *La généalogie de la morale*, Paris, Nathan, 1981
- NOUHOUAYI A.**, *Valeur animale de la civilisation*, Cotonou, éd
du Flamboyant, 1996
- NORMAN L.**, *Traitement de l'information et comportement humain : une
introduction à la psychologie*, Montréal, Editions
Vivantes, 1980
- ORTIGUES M.-C - E.**, *Œdipe africain*, Paris, L'Harmattan, 1966
- ORTIGUES E.**, *Religions du livre et religions de la coutume*, Paris,
Les éditions le Sycomore, 1981
- ORTIGUES E.**, *Le monothéisme : la Bible et les philosophes*, Paris, Hatier,
1999
- OTTO R.**, *Le sacré*, Paris, Payot, 1949
- UDIN B.**, *La foi qui tue*, Paris, Robert Laffont, 1980
- PALA A. - Ly M.**, *La femme africaine dans la société précoloniale*, Paris,
P.U.F, 1979
- PASCAL G.**, *Pour connaître Kant*, Paris, Bordas, 1985
- PAUL A.**, *Le dessein de Dieu et les merveilles de son amour miséricordieux*,
Paris, Téqui, 1997
- PLATON**, *La République*, Paris, Garnier-Flammarion, 1958
- PLATON**, *Protagoras*, Paris, Garnier-Flammarion, 1960
- PLATON**, *Gorgias*, Paris, Garnier-Flammarion, 1967
- PLATON**, *Phédon*, Paris, Garnier-Flammarion, 1991
- PLATON**, *Apologie de Socrate*, Paris, Garnier-Flammarion, 2005
- PLATON**, *Criton*, Paris, Garnier-Flammarion, 2005
- PLE A.**, *Freud et la religion*, Paris, Cerf, 1968
- PLE A.**, *Freud et la morale*, Paris, Cerf, 1969
- POUPARD P.** (Directeur de publication), *Dictionnaire des religions*, Paris,
P.U.F., 1993

- RAHULA W.**, *L'Enseignement du Bouddha, d'après les textes les plus anciens*, Paris, Seuil, 1978
- RAWLS J.**, *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1987
- RICŒUR P.**, *Finitude et culpabilité : la symbolique du mal*, Paris, Aubier-Montaigne, 1960
- RICŒUR P.**, *De l'interprétation : essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965
- RIVIERE C.**, *Les rites profanes*, Paris, P.U.F., 1995
- ROUGET G.**, *La musique et la transe*, Paris, Gallimard, 1980
- ROUSSEAU J.-J.**, *Emile ou de l'éducation*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966
- ROUSSEAU J.-J.**, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Garnier-Flammarion, 1971
- ROUSSEAU J.-J.**, *Du contrat social*, Paris, Garnier-Flammarion, 2001
- ROPS D.**, *Histoire Sainte : le peuple de la Bible*, Paris, Fayard, 1942
- RUSSELL B.**, *Science et religion*, Paris, Gallimard, 1990
- SAMUEL A.**, *Les religions aujourd'hui*, Paris, Les éditions ouvrières, 1992
- SARTRE J.-P.**, *Situations*, Paris, Gallimard, 1948
- SARTRE J.-P.**, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1970
- SARTRE J.-P.**, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1976
- SCHOPENHAUER A.**, *Aphorismes sur la sagesse dans la vie*, Paris, P.U.F., 1964
- SCHOPENHAUER A.**, *Le monde comme volonté et comme représentation*, Paris, P.U.F., 1966
- SENEQUE**, *De la vie heureuse*, Paris, Gallimard, 1962
- SILLAMY N.**, *Dictionnaire de la psychologie*, Paris, Librairie Larousse, 1967
- SIMOZRAG A.**, *Droit et Doctrines Islamiques*, Centre Africain de Diffusion Islamique et Scientifique, 2004.
- SMET A.-J.**, *Philosophie africaine : textes choisis*, 2 vol, Kinshasa, Presse

Universitaire du Zaïre, 1975

SMET A.-J., « Le père Placide Tempels et son œuvre publiée », *Revue Africaine de Théologie*, 1977

SMET A.-J., *Mélange de Philosophie Africaine*, Faculté de Théologie Catholique, Kinshasa, 1978

SMET A.-J., *L'œuvre inédite du père Placide Tempels*, Département de Philosophie et Religions Africaines, Kinshasa-Limete, 1979

SOW I., *Les structures anthropologiques de la folie en Afrique Noire*, Paris, Payot, 1978

SPINOZA B., *Traité théologico-politique*, Paris, Garnier-Flammarion, 1965

SPONVILLE A.-C., *Le capitalisme est-il moral ?*, Paris, Albin Michel, 2004

THOMAS d'Aquin (saint), *Somme théologique*, Paris, P.U.F., 1964

THOMAS L.-V., *Les chairs de la mort*, Paris, Institut d'Editions SANOFI-SYNTHELABO, 2000

TORT P. - DESALMAND P., *Sciences humaines et philosophie en Afrique : la différence culturelle*, Paris, Hatier, 1978

VERGER P.-F., *Orisha : les Dieux Yoruba en Afrique et au Nouveau Monde*, Paris, Editions, Métailié, 1982

VERNANT J.-P., *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, Maspero, 1971

VITTOZ R., *Traitement des psychonévroses par la rééducation du contrôle cérébral*, Paris, Ed J.-B. Baillières, 1972

Von BALTHASAR U.-H., *L'amour seul est digne de foi : foi vivante*, Paris, Montaigne, 1966

WACHTEL N., *La vision des vaincus*, Paris, Gallimard, 1971

WEBER M., *L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1964

WEBER M., *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard, 1996

WEIL E. *Philosophie morale*, Paris, Vrin, 1961

WEIL E., *Logique de la philosophie*, Paris, Vrin, 1967

WEIL E., *Philosophie politique*, Paris, Vrin, 1971

ZAHAN D., *Religion, Spiritualité, et pensée africaines*, Paris, Payot, 1970

ZIEGLER J., *Les vivants et la mort*, Paris, Seuil, 1975

2- ARTICLES

EBOUSSI-BOULAGA F., « Pour une catholicité africaine
(étapes et organisations) », in *Civilisation Noire et Eglise
Catholique*, Paris, Présence Africaine, 1978, pp.345-355

HEDERMAN M.-P., « De l'interdiction à l'écoute »
in J. BEAUFRET- F. FEDIER - E. LEVINAS, *Heidegger
et la question de Dieu*, Paris, Bernard Grasset, 1980

TEMPELS P., L'étude des langues bantoues à la lumière de la philosophie
bantoue, in *Pres. afric.* (1948) n.5, p. 755-760.

TEMPELS P., Les lois de la culture négro-africaine, in *I^{er} Congrès
des Ecrivains et Artistes noirs*,. Paris, Présence africaine, 1956.

TEMPELS P., Message, in *Le I^{er} Congrès International des Ecrivains noirs*,
19-22 septembre, 1956, in *Prés. afric.* (1956) n.8-10, p.382-383.

TEMPELS P., Lettre, in *Aspect de la culture noire*, Paris, Fayard, 1958,
p.172- 174.

WOLFE E., « Les Trois Impératifs Catégoriques et les Trois Postulats de
la Raison Pratique chez Kant », in *Archives de Philosophie*,
Tome XXIX, Paris, Beauchesne, 1966

3- THESES CONSULTEES

ADANHOUNME E.-R.-K. *L'Utopie des inventions démocratiques : réflexion sur la question des valeurs.* Thèse pour l'obtention de Doctorat en Philosophie, Université d'Abomey-Calavi (Bénin), 2005

AGOSSOU M.-J., *La dialectique de l'intériorité – extériorité : la vie de l'Esprit dans la logique de G.-W.-F Hegel.*
Thèse de Doctorat d'Etat en Philosophie,
Université Jean Moulin, Lyon III, 1990

DAH-LOKONON B. G., *Influences d'éléments culturels traditionnels dans le développement de la psychose : 'Etudes effectuées au Sud Bénin'.*
Thèse de Doctorat présentée à L'Université
Paris VII, 1985

EPEA S., *Message chrétien et visage de l'homme chez les Basa, Bantie du Sud Cameroun.* Thèse de Doctorat présentée à l'université de Strasbourg II, le 4 novembre 1978, Paris, L'Harmattan, 1982

KECK F., *Le problème de la mentalité primitive : Lévy-Bruhl, entre Philosophie et anthropologie.* Thèse de Doctorat en Philosophie, Université de Lille III, le 18 Décembre 2003

4- MEMOIRES CONSULTEES

AVOCES D.-P., *Inconscient et cultures africaines : De l'Introduction à la psychanalyse de Sigmund Freud à l'Œdipe africain* de Marie-Cécile et Edmond Ortigues. Mémoire de Maîtrise en Philosophie, Université d'Abomey-Calavi (Bénin), Juillet 2007

AVOCES D.-P., *L'Idéo-logique et ses effets : Marc Augé et les sociétés africaines traditionnelles*. Mémoire de Diplôme d'Etudes Approfondies (D.E.A.), Université d'Abomey-Calavi (Bénin), Octobre 2009

AVOCES D.-P., *Le rôle de l'inconscient de l'apprenant dans l'éducation scolaire*. Mémoire de Certificat d'Aptitude au Professorat de l'Enseignement Secondaire (C.A.P.E.S.), Université d'Abomey-Calavi, Ecole Normale Supérieure, Juin 2011

TABLE DES MATIERES

DEDICACES	i
REMERCIEMENTS	ii
SOMMAIRE	iv
RESUME	vi
INTRODUCTION	1
PREMIERE PARTIE : DE LA RAISON A LA CONVERSION	
RELIGIEUSE : PLACIDE TEMPELS	16
CHAPITRE I : PRINCIPES DE LA CONVERSION RELIGIEUSE	18
Section 1 : Des raisons de la conversion religieuse	18
Section 2 : La conversion : un phénomène purement rationnel	20
Section 3 : Rapports entre l'existence et les systèmes de pensée	22
Section 4 : Acculturation et mimétisme	24
Section 5 : Des difficultés dans l'acceptation du Christianisme	27
CHAPITRE II : FONDEMENTS DE LA RELIGION DES PRIMITIFS	31
Section 1 : L'Animisme	31
Section 2 : La mythologie cosmique	33
Section 3 : Le dynamisme	35
Section 4 : Le totémisme	37
Section 5 : L'Art	39
CHAPITRE III : LA VIE RELIGIEUSE ET L'IDEE DE DIEU	41
A- LA VIE RELIGIEUSE	41
Section 1 : Rapports entre l'individu et le monde visible	41
Section 2 : Rapports entre l'individu et le monde invisible	44
Section 3 : Rapports de dépendance à l'égard des aînés	46
Section 4 : La volonté de Dieu	48
Section 5 : La foi en Dieu	50

B- L'IDEE DE DIEU	52
Section 1 : Dieu, Le Créateur	52
Section 2 : Dieu, Le Tout Puissant	55
Section 3 : Dieu, Le Transcendant	57
Section 4 : Dieu, Le Sage	59
Section 5 : Dieu, Force Causale	61
CHAPITRE IV : DU MAGISME, DES RITES ET DE LA DIVINATION	64
A- DU MAGISME	64
Section 1 : Importance des pratiques magiques	64
Section 2 : La magie, un objet de croyance	66
Section 3 : La magie, une interaction des forces	69
Section 4 : Magie et religion	71
Section 5 : Magie et médecine traditionnelle	74
B - DES RITES ET DE LA DIVINATION	76
Section 1 : Le rite d'initiation	76
Section 2 : Le rite de circoncision	78
Section 3 : Le rite de possession	80
Section 4 : Le rite de réparation	82
Section 5 : La divination	85
CHAPITRE V : DE L'ORGANISATION POLITIQUE	88
Section 1 : L'homme au centre de la création	88
Section 2 : De l'acquisition du pouvoir et de son exercice	90
Section 3 : Du devoir du chef et des autres individus	92
Section 4 : Du droit et de la justice	95
Section 5 : Du rôle des juges	97
DEUXIEME PARTIE : DE L'EMOTION A LA CONVERSION	
RELIGIEUSE : RAOUL ALLIER	101
CHAPITRE VI : INADEQUATION ENTRE L'ACTE ET LA	

PAROLE DE DIEU	103
Section 1 : De l'absence du moi individuel	103
Section 2 : La crainte d'opinion	106
Section 3 : Le sentiment de solidarité	108
Section 4 : La mémoire collective	110
Section 5 : La conversion collective	112
CHAPITRE VII : L'ATROPHIE DE LA VOLONTE ET LE PAGANISME	115
A- L'ATROPHIE DE LA VOLONTE	115
Section 1 : L'inaptitude foncière à l'effort	115
Section 2 : Dieu sur les lèvres, non dans les actes	117
Section 3 : La prière, une solution à tout	120
Section 4 : Le sentiment du mystère	122
Section 5 : Le sentiment de culpabilité	124
B- LE PAGANISME	126
Section 1 : Les avantages du paganisme	126
Section 2 : La crainte des persécutions	130
Section 3 : Des exigences de la loi de Dieu	132
Section 4 : La peur de Dieu	134
Section 5 : Le syncrétisme religieux	137
CHAPITRE VIII : NEVROSES, DEPRESSION ET MELANCOLIE	141
Section 1 : Les névroses	141
a- L'obsession	143
b- L'hystérie	145
c- La phobie	148
Section 2 : La dépression	149
Section 3 : La mélancolie	151
CHAPITRE IX : PSYCHOSES, ACTES ACCIDENTELS ET SENTIMENT D'INFERIORITE	154

Section 1 : Les psychoses	154
a- Mégalomanie spirituelle	158
b- Hallucination ou délire de persécution	160
Section 2 : Les actes accidentels ou symptomatiques	163
Section 3: Le sentiment d'infériorité et la recherche de supériorité	164
CHAPITRE X : DU RÊVE A LA FAUSSE RELIGION	168
A- DU REVE	168
Section 1 : De la conception freudienne du rêve	168
Section 2 : Le rêve, selon Raoul Allier	169
Section 3 : Le rêve à l'origine de trouble et de crise	172
Section 4 : Influence du rêve dans la conversion individuelle	174
Section 5 : Le rêve, un rite de passage dans les conversions collectives	177
B- LA FAUSSE RELIGION	179
Section 1 : Du manque d'humilité chez les convertis	179
Section 2 : De l'orgueil des chefs religieux	182
Section 3 : La recherche du bien matériel	183
Section 4 : La recherche du bonheur	186
Section 5 : Du recul des communautés religieuses	189
TROISIEME PARTIE : ANALYSES	192
CHAPITRE XI : DE LA PEUR ET DU DESIR DE VENGEANCE	196
A- DE LA PEUR	196
Section 1 : La peur des phénomènes naturels	196
Section 2 : La peur des malédictions ancestrales	200
Section 3 : La peur des ennemis	202
Section 4 : La peur des punitions ici-bas	205
Section 5 : La peur des punitions dans l'au-delà	208
B- DU DESIR DE VENGEANCE	212
Section 1 : Vengeance contre le diable	212

Section 2 : Vengeance contre l'ennemi	214
Section 3 : Vengeance contre le plus fort	218
Section 4 : Vengeance contre l'incrédule	220
Section 5 : Vengeance contre le pécheur	221
CHAPITRE XII : DIEU, UNE FIGURE PARENTALE IDEALE	224
Section 1 : Le complexe d'Œdipe	226
Section 2 : Les manifestations du complexe d'Œdipe	228
Section 3 : L'amour sans limite de Dieu pour le converti	231
Section 4 : Dieu, celui qui soulage	233
Section 5 : Dieu, celui qui pardonne	235
CHAPITRE XIII : LA RELIGION, UN MOYEN DE COMPENSATION	239
Section 1 : Du besoin de réalisation de soi	239
Section 2 : La recherche d'une famille idéale	241
Section 3 : La recherche d'une communauté idéale	244
Section 4 : La recherche d'une société idéale	248
Section 5 : La recherche du Paradis	253
CHAPITRE XIV : LA CONVERSION RELIGIEUSE, UN ACTE DE FOI	256
Section 1 : La supériorité de la foi sur la raison	256
Section 2 : La foi, une expérience personnelle	258
Section 3 : Des limites de la raison dans la conversion religieuse	260
Section 4 : De l'importance de la raison dans la conversion religieuse	262
Section 5 : La religion, un garant de la morale	264
CHAPITRE XV : DE L'EMOTION DANS LES PRATIQUES RELIGIEUSES	267
Section 1 : La musique religieuse	267
Section 2 : Les danses religieuses	269
Section 3 : Les fêtes religieuses	270
Section 4 : L'image religieuse	272

Section 5 : Les vêtements religieux	274
CONCLUSION	276
ANNEXE	287
I-VIE ET ŒUVRE DE PLACIDE TEMPELS	287
II-VIE ET ŒUVRE DE RAOUL ALLIER	294
BIBLIOGRAPHIE	296
TABLE DES MATIERES	315
ABSTRACT	321

ABSTRACT

The man is a to be reason, because he distinguishes the truly of the forgery. While converting, he adopts a new religion to abandon the bad convenient or ideas judged false. But if the reason is the best faculty of judgment, it has limits however. Otherwise, how to understand that several religious preoccupations remain without answers ? To the origin of the reason that makes choose a religion, there is not the emotion first who characterizes himself by the fear, the sadness, the hate, the love, the desire, the research of the very material etc ? Brought back to our conscience, these questioning pushed us to choose for the doctorate in philosophy, the theme : The religious conversion: emotional crisis or rational decision ? Reading crossing of Placid Tempels and Raoul Allier. Sent like a missionary priest in the Ex-Congo Belgian, Tempels knew a big disappointment after ten years of evangelism to the middle of the Bantu people. But while trying to know this people better, he seizes the logic of its religious practices for in short to arrive to the conclusion according to which, at men of all race, the religious conversion is not nothing else that a demonstration of the reason. But long before him, Raoul Allier (Protestant pastor and doctor in philosophy) made a psycho-anthropological survey of the religion at « *peoples no-civilized* » to sustain that, at these last, the conversion depends on the emotion and no of the reason.

For our part, at all peoples, the religious conversion begins and ends by the emotion. Because the religion permits to fill a deficit. Otherwise, how does to understand the fear, the sadness, the desire, the love and the need of security who push men to convert ? How screaming, tears, laughter's, agitations and convulsions to understand at the time of preach them nuns ? How the religious intolerance to understand who appears by terrorism, fanaticism, obscurantism, crusades, inquisitions, the human sacrifice and boko haram ? In fact, the religion is necessary for the humanity. Only we must promote the positive emotions as the love, the affection, joy, the tenderness and to master the negative emotions, or even to suppress them so that the religion is to the service of the humanity really.

