



Trajectoires et enjeux contemporains du pentecôtisme en Afrique de l'Ouest

par Cédric Mayrargue

La présence du pentecôtisme en Afrique renvoie à une histoire désormais ancienne. Les premières implantations missionnaires ont lieu quelques années seulement après l'émergence de ce courant chrétien aux États-Unis au tout début du XX^e siècle. L'Afrique de l'Ouest, en particulier les zones de colonisation anglaise ou d'influence américaine, est l'une des aires privilégiées de cette pénétration. Dès 1914, les missionnaires américains sont présents au Liberia et les Assemblées de Dieu s'installent au Burkina-Faso en 1921¹. Parmi les Églises locales qui sont alors créées, certaines restent dépendantes des structures occidentales, tandis que d'autres rompent avec les organisations missionnaires. Ce pentecôtisme historique, qui accorde une place centrale à l'Esprit saint dont la toute-puissance se manifeste en dispensant des dons de prophétie, de guérison ou de glossolie, génère une pratique religieuse émotionnelle fondée sur une relation personnelle et intense des convertis avec le divin. À partir de la fin des années 1970, il se trouve confronté à des formes de religiosité souvent endogènes, qualifiées par certains de néopentecôtistes, qui, tout en ayant recours à des techniques modernes d'évangélisation, développent la dimension charismatique, en mettant l'accent sur les pratiques de guérison divine et de délivrance des individus possédés par de mauvais esprits et des démons². Ces évolutions, d'abord perceptibles dans les pays anglophones de la

1. Pierre-Joseph Laurent, *Les pentecôtistes du Burkina-Faso. Mariage, pouvoir et guérison*, Paris, IRD Éditions/Karthala, 2003.

2. Paul Gifford (ed.), *New Dimensions in African Christianity*, Ibadan, Sefer, 1993.

zone côtière (Nigeria et Ghana), s'étendent, durant les années 1990, aux États voisins francophones³. Elles sont plus marquées dans les zones urbaines que rurales et dans les régions déjà christianisées. L'ancienneté de l'implantation pentecôtiste en Afrique ne doit pas masquer la spécificité de son expansion durant les deux dernières décennies et les transformations qui ont affecté ce courant dans sa pertinence sociale et son rapport au politique.

L'essor du pentecôtisme se produit dans un contexte dont il convient, au-delà des différences entre les pays, de souligner trois caractéristiques. Au niveau socio-économique, tout d'abord, les effets de la crise et les politiques d'ajustement structurel mises en œuvre à l'instigation des organisations financières internationales ont contribué à la détérioration des conditions de vie de groupes importants de la population. Sur le plan politique, ensuite, la contestation et l'effondrement généralisé des États autoritaires, dans les années 1990, ont entraîné des évolutions chaotiques et contradictoires⁴, allant d'une démocratisation effective (Bénin) à une crise politique débouchant sur un conflit militarisé (Côte-d'Ivoire) en passant par le renforcement d'un pouvoir autoritaire (Togo) ou par un changement de régime aux effets incertains (Nigeria). Enfin, lorsqu'on la compare aux autres régions d'expansion pentecôtiste – en Amérique latine, en Asie ou en Europe –, l'Afrique de l'Ouest présente une configuration religieuse particulière. Rares sont en effet les zones, à l'échelle planétaire, où l'on observe la coexistence d'un processus de pentecôtisation et de dynamiques d'islamisation portées par des courants réformistes⁵.

Le pentecôtisme est une des composantes de la globalisation religieuse et les lectures transnationales de ce phénomène⁶ insistent sur les processus de circulation d'acteurs et de ressources au-delà des frontières inter-étatiques, sur la constitution de réseaux, voire sur l'imposition de modèles religieux. Mais il est également possible d'appréhender la réalité pentecôtiste en Afrique de l'Ouest à partir de dynamiques endogènes. L'ancienneté de cette présence religieuse, son processus d'indigénisation et les conditions de son expansion contemporaine conduisent à lire et à comprendre le pentecôtisme comme une réalité africaine. Son succès s'inscrit dans le mouvement de changement social et de modernisation qui affecte les sociétés locales et ses dynamiques politiques sont étroitement liées aux conjonctures nationales. En cela, il révèle d'abord sa capacité d'innovation et pose l'Afrique en acteur du renouveau pentecôtiste.

Expansion, transformation et réinvention du pentecôtisme en Afrique de l'Ouest

De nombreuses missions américaines et européennes se sont installées en Afrique de l'Ouest. Les pays anglophones, le Nigeria en particulier, ont constitué, dans les stratégies de ces acteurs, des relais importants à partir desquels, après plusieurs années de présence, les missions essaïmaient vers les régions francophones (Église apos-

tolique, Église Foursquare). Dans le cas des Assemblées de Dieu, d'origine américaine, c'est cependant le Burkina-Faso qui a servi de centre de diffusion à l'échelle sous-continentale⁷. Aujourd'hui, alors que la présence missionnaire est moins marquée et fortement concurrencée par des expressions locales, l'Afrique de l'Ouest reste une zone privilégiée pour les programmes mondiaux d'évangélisation. Les liens entre des structures dont le centre se trouve aux États-Unis et leurs implantations africaines ont eu tendance à se distendre avec l'autonomisation croissante, voire l'indépendance des Églises locales, mais les réseaux qui se construisent autour de grandes agences d'évangélisation, comme AD 2000 and Beyond (Objectif 2000 et au-delà) ou DAWN Ministries - Discipling A Whole Nation (AUBE - Faire de toute une nation des disciples)⁸ s'appliquent à réactiver ces relations. Il s'agit essentiellement d'initiatives dirigées depuis les États-Unis avec pour objectif la diffusion de l'Évangile à travers le monde, en particulier parmi les peuples dits « non atteints ». AD 2000 and Beyond cible, par exemple, la « fenêtre 10/40 », cette zone comprise entre le 10^e et le 40^e parallèle nord, s'étendant de l'Afrique de l'Ouest à l'Asie en passant par le Moyen-Orient⁹, tandis que DAWN, très actif en Afrique, a implanté sa direction pour le continent en Afrique du Sud et cofinance des projets en Afrique de l'Ouest. Le mouvement Youth with a Mission (Jeunesse en Mission) dispose de centres où sont formés de futurs missionnaires et ses navires hôpitaux font de fréquents séjours de plusieurs mois dans les différents ports de la sous-région, délivrant soins et évangélisation aux populations locales. Dans le milieu francophone, le mouvement COEF 5 (Communion des œuvres et Églises dans la francophonie sur les cinq continents), créé en 1992, s'est inspiré de ces programmes anglo-saxons pour tisser un réseau dans les pays de la région et y organiser périodiquement des événements.

3. La quantification de ces recompositions religieuses se révèle délicate. Certains recensements de la population, comme au Bénin ou au Burkina-Faso, enregistrent les appartenances religieuses déclarées des habitants, mais il s'agit d'un indicateur partiel qui ne tient pas compte de la fluidité de ce type d'affiliation. Des structures confessionnelles ou interconfessionnelles procèdent également au décompte des fidèles et peuvent fournir des éléments d'analyse. On peut estimer l'influence de la mouvance pentecôtiste dans la zone étudiée entre 5 et plus de 10 % de la population en fonction des pays, avec d'importantes variations à l'intérieur de ceux-ci.

4. Patrick Quantin, « La difficile consolidation des transitions démocratiques africaines des années 1990 », dans Christophe Jaffrelot (dir.), *Démocraties d'ailleurs. Démocraties et démocratisations hors d'Occident*, Paris, Karthala, 2000, p. 479-507.

5. Sur ces dynamiques musulmanes, voir Ousmane Kane, Jean-Louis Triaud (dir.), *Islam et islamismes au sud du Sahara*, Paris, Karthala, 1998 et CEAN, *L'Afrique politique 2002. Islams d'Afrique : entre le local et le global*, Paris, Karthala, 2002.

6. André Corten, Ruth Marshall-Fratani (eds), *Between Babel and Pentecost. Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*, Londres, Hurst & Co, 2001.

7. Dans ce pays, l'Église des Assemblées de Dieu, qui regroupe 90 % des pentecôtistes burkinabé, compte actuellement près de 500 000 fidèles, soit 5 % de la population totale. D'après P.-J. Laurent, *Les pentecôtistes du Burkina-Faso. Mariage, pouvoir et guérison*, op. cit., p. 29.

8. Nous traduisons. Ces deux agences ne sont connues que sous leur appellation anglo-saxonne.

9. Voir P. Gifford, *African Christianity. Its Public Role*, Londres, Hurst & Co, 1998, p. 42.

Mais l'Afrique de l'Ouest ne fait pas que subir l'imposition de formes religieuses exogènes. C'est aussi une zone de *production* pentecôtiste où des processus d'indigénisation et d'innovation religieuse ont entraîné le développement d'Églises locales. L'expansion pentecôtiste des deux dernières décennies a été en grande partie le fait de ces structures endogènes dont les liens avec les organisations étrangères sont réduits, voire inexistants. Il s'agit aussi bien d'Églises relativement anciennes que de mouvements beaucoup plus récents, de type néopentecôtiste ou, selon la terminologie ghanéenne, *charismatic*, dont les initiateurs ont cependant souvent été formés ou influencés par des évangélistes américains. La Church of Pentecost (Église de la Pentecôte) ghanéenne appartient au groupe des Églises historiques. Son fondateur, James McKeown, un missionnaire écossais de l'Apostolic Church britannique présent au Ghana à partir de 1937, s'est séparé de l'Église-mère en 1953 pour créer une structure indépendante qui a pris son nom actuel en 1962. Depuis qu'il s'est retiré de la direction de l'Église, en 1982, la Church of Pentecost est dirigée par des Ghanéens. Elle constitue la plus importante Église évangélique du pays, avec, à la fin des années 1990, 260 000 membres adultes baptisés¹⁰. Le Christian Action Faith Ministries (Ministère chrétien de la foi agissante) est un mouvement plus récent. Également fondé au Ghana, en 1979, par Nicholas Duncan-Williams, il s'inscrit dans un courant nettement néopentecôtiste¹¹.

Au Nigeria, la Deeper Life Bible Church (Église biblique de la vie profonde) était à l'origine un groupe d'étude biblique, créé en 1973 sur le campus universitaire de Lagos par un professeur de mathématique, William Kumuyi¹². Depuis qu'elle a été institutionnalisée en Église, en 1982, cette organisation est l'une des plus importantes structures pentecôtistes du Nigeria. La Church of God Mission (Église de Dieu) du révérend Benson Idahosa s'inscrit dans le même courant néopentecôtiste. Quant à la Redeemed Christian Church of God (Église chrétienne des rachetés de Dieu), elle constitue un cas intermédiaire. Fondée, comme la Deeper Life, en milieu yoruba, en 1952, par Josiah Akindayomi, elle s'est surtout développée au début des années 1980 grâce à l'arrivée d'un nouveau leader, le pasteur Enoch Adeboye. Titulaire d'un doctorat de l'Université de Lagos, celui-ci a donné une orientation charismatique plus prononcée au mouvement, qui connaît une croissance accélérée depuis 1990 : en 2002, l'Église comptait plus de 5 500 paroisses et 700 000 adeptes au Nigeria¹³. Comme d'autres Églises, qui organisent, dans des espaces aménagés en bordure des zones urbaines, des rassemblements périodiques auxquels peuvent participer plusieurs dizaines de milliers de fidèles, la Redeemed Christian Church of God se réunit chaque premier vendredi du mois à l'occasion du *Holy Ghost service* au Redemption Camp à Lagos.

L'Afrique de l'Ouest est aussi une zone de *circulation* privilégiée pour ces nouveaux mouvements pentecôtistes. La proximité linguistique et culturelle des populations ainsi que l'importance des échanges et des réseaux commerciaux transfrontaliers

ont facilité leur diffusion au-delà des limites de leurs États d'origine. Ces Églises ont suivi le même *modus operandi* que celui adopté par les mouvements missionnaires pour évangéliser les pays limitrophes en structurant des réseaux à l'échelle régionale. Les modes d'expansion n'en restent pas moins variés : implantation planifiée d'antennes dans d'autres pays à partir de l'Église-mère, circulation d'évangélistes et de prédicateurs itinérants, formation au siège de l'Église de fidèles originaires d'autres pays, chargés à leur retour d'implanter l'Église dans leur propre pays. La Deeper Life Bible Church a eu recours à ce dernier mode d'évangélisation. Au cours des années 1980, des étudiants béninois ou togolais, sélectionnés par des Nigériens présents sur les campus des pays francophones, ont bénéficié de bourses de l'Église afin de se rendre au Nigeria durant les congés scolaires pour y suivre des enseignements bibliques. Par la suite, lorsqu'elle s'est implantée, par exemple au Bénin où elle a envoyé un missionnaire nigérian en 1986, l'Église a pris appui sur ces premiers convertis, qui, pour certains, sont même devenus pasteurs.

Ces phénomènes de circulation, qui ont connu une nette accélération au cours des dix dernières années, ne se limitent pas aux seules institutions religieuses. À un niveau individuel, nombreux sont les pasteurs francophones qui ont été formés au Nigeria, où le réseau d'instituts bibliques et théologiques est très large. Certaines figures emblématiques, comme le Nigérian Benson Idahosa, ont eu une grande influence sur la formation des pasteurs de l'ensemble de la région. La cohérence des réseaux est renforcée par la mobilisation de ressources matérielles et symboliques. La production massive de films « chrétiens », dont l'argument est l'opposition entre Dieu et le monde des ténèbres et la lutte contre les forces occultes, a créé au Ghana¹⁴ et, surtout, au Nigeria une véritable industrie, dont les produits sont largement diffusés, sous forme de cassettes, sur le marché intérieur mais également exportés. Cette production s'est récemment étendue à la zone francophone permettant à l'imaginaire chrétien du milieu yoruba nigérian d'être distribué hors de sa zone d'origine.

Enfin, l'Afrique de l'Ouest constitue un pôle d'*exportation* de ces expressions religieuses. Les grandes Églises pentecôtistes disposent d'implantations dans d'autres pays d'Afrique, mais aussi sur d'autres continents, en particulier dans les

10. D'après une source confessionnelle citée par Rijk van Dijk, « Time and Transcultural Technologies of the Self in the Ghanaian Pentecostal Diaspora », dans A. Corten, R. Marshall-Fratani (eds), *Between Babel and Pentecost. Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*, *op. cit.*, p. 220.

11. Sur la situation contemporaine au Ghana, voir P. Gifford, *African Christianity. Its Public Role*, *op. cit.*, p. 57-111.

12. Matthews A. Ojo, « Deeper Life Bible Church of Nigeria », dans P. Gifford (ed.), *New Dimensions in African Christianity*, *op. cit.*, p. 161-185.

13. Selon le rapport annuel 2002 de la Redeemed Christian Church of God.

14. Birgit Meyer, « Prières, fusils et meurtre rituel. Le cinéma populaire et ses nouvelles figures du pouvoir et du succès au Ghana », *Politique africaine*, 82, juin 2001, p. 45-62.

pays occidentaux. La Church of Pentecost s'est rapidement diffusée dans les pays proches du Ghana et, plus récemment, à travers toute l'Afrique, mais elle dispose aussi désormais d'antennes dans les principaux pays européens, et même en Inde, en Israël et au Japon. La Redeemed Christian Church of God est présente dans plus de 50 pays, dont une trentaine en Afrique¹⁵. Dans le cas d'implantations hors du continent, les fidèles sont principalement, voire exclusivement, des migrants en provenance du pays d'origine de l'Église ou d'autres pays de la région. Ces relations transnationales peuvent permettre, par le biais des « frères » et des « sœurs » expatriés, d'activer des réseaux financiers et de mobiliser des soutiens. Elles rappellent la vocation universelle de ces Églises et leur prétention à tenir un rôle actif dans l'évangélisation du monde.

La globalisation religieuse doit s'appréhender de manière polycentrée. Il n'existe plus de centre émetteur unique mais une pluralité de lieux de production et de diffusion. Le pentecôtisme africain se présente comme une nébuleuse composée d'une multitude de structures différentes par leur taille (de grandes communautés pouvant regrouper des centaines de milliers de fidèles coexistent avec des micro-structures organisées autour d'un unique pasteur) ou leur nature (des Églises, des missions, des mouvements interdénotationnels et des agences d'évangélisation). Si l'influence des acteurs exogènes à l'origine de cette présence religieuse sur le continent est toujours perceptible, le pentecôtisme s'est rapidement indigénisé et son expansion actuelle est principalement portée par des entrepreneurs religieux locaux, qui ne sont pas systématiquement en liaison avec les grands réseaux mondiaux.

Les Églises restent très marquées par les réalités nationales qui les ont vu naître. La Church of Pentecost, malgré son internationalisation, demeure avant tout une affaire ghanéenne : sa direction est implantée dans ce pays, les ressources y sont centralisées, les leaders de l'Église majoritairement ghanéens et la constitution de l'Église garantit la mainmise nationale sur le pouvoir décisionnel. Des missionnaires ghanéens dirigent plusieurs de ses implantations à l'étranger et le transfert de pouvoir aux mains de nationaux a souvent généré des situations conflictuelles et entraîné localement des scissions. Enfin, les migrants ghanéens sont majoritaires parmi les fidèles des assemblées européennes.

Modernité et incertitude des constructions pentecôtistes africaines contemporaines

Comment expliquer le succès des mouvements pentecôtistes, en particulier auprès des populations urbaines ? Une lecture culturaliste soulignera, au risque de la surévaluer, la permanence du fait religieux à travers des processus de retraditionalisation ou de substitution, quasi mécanique, entre cultes traditionnels et pentecôtistes. À l'inverse, une lecture privilégiant les dynamiques exogènes insistera sur

l'origine étrangère du pentecôtisme, en soulignant les stratégies d'acteurs nord-américains et leurs visées impérialistes. Ces deux approches, en négligeant la dimension moderne et les usages locaux du pentecôtisme, en ne prenant pas appui sur les motivations et les trajectoires des individus, se révèlent d'une utilité limitée pour expliquer les phénomènes de conversion et de construction communautaire. En considérant le développement du pentecôtisme dans son contexte, on est conduit à mettre en lumière la dimension moderne de ces recompositions religieuses, qui se manifeste jusque dans l'incertitude et la fragilité qui accompagnent l'expansion de ce courant chrétien.

Face aux multiples difficultés du quotidien – santé, fécondité, travail, ressources –, les individus recherchent avant tout des solutions, des remèdes mais aussi des bienfaits. Leur attrait pour ces mouvements s'inscrit alors dans une conjoncture de crise et participe d'une stratégie de survie. Les mouvements pentecôtistes insistent en effet sur leur capacité à résoudre ces problèmes par le biais de la conversion, mais surtout par l'accomplissement de miracles et la pratique de la délivrance des individus possédés par des esprits démoniaques qui les empêchent de s'épanouir. Le contexte économique et social est donc un facteur non négligeable de diffusion du pentecôtisme, mais l'acte de conversion ne doit pas être réduit à une démarche stratégique guidée par des comportements purement utilitaristes.

Au-delà des souffrances dues aux conditions matérielles, la rencontre avec un groupe pentecôtiste s'inscrit aussi dans une situation plus profonde de mal-être, de perte des repères identitaires et d'estime de soi, de sentiment de solitude et d'abandon. Dans un contexte que Pierre-Joseph Laurent qualifie, à propos du Burkina-Faso, de « modernité insécurisée »¹⁶, la conversion apporte apaisement individuel et pacification des rapports sociaux en venant « suspendre l'indécision » dans laquelle se trouvent des individus confrontés aux profondes transformations qui bouleversent leur société. L'imaginaire religieux fournit alors une grille de lecture et un cadre d'interprétation des situations vécues, mais il propose aussi une alternative à l'incertitude en mobilisant le converti pour la préparation de l'avènement du Royaume de Dieu.

La conversion et la pratique pentecôtistes s'inscrivent aussi dans une logique de changement social, par exemple en renvoyant à des dynamiques d'individualisation¹⁷ et en participant de processus de subjectivation¹⁸, comme le montre

15. The Redeemed Christian Church of God, *International Directory*, 4^e édition, 2002-2003.

16. C'est-à-dire qui conjugue « l'affaiblissement de la prise en charge coutumière de la vie commune et les difficultés de l'État à organiser les conditions de la survie de pans entiers de sa population ». Voir P.-J. Laurent, *Les pentecôtistes du Burkina-Faso. Mariage, pouvoir et guérison*, op. cit., p. 275.

17. Sur les dynamiques d'individualisation en Afrique, voir Alain Marie (dir.), *L'Afrique des individus*, Paris, Karthala, 1997 et François Leimdorfer, Alain Marie (dir.), *L'Afrique des citadins. Sociétés civiles en chantier (Abidjan, Dakar)*, Paris, Karthala, 2003.

18. Ruth Marshall-Fratani, Didier Péclard, « La religion du sujet en Afrique », *Politique africaine*, 87, octobre 2002, p. 5-19.

l'analyse de l'exemple béninois¹⁹. Le parcours individuel des convertis exprime une quête d'autonomie qui se traduit par une prise de distance, voire une rupture totale avec le milieu familial. L'individualisation des comportements se manifeste également par une forte mobilité à l'intérieur des différentes structures religieuses, qui permet aux acteurs de multiplier les expériences et les affiliations. Certaines activités culturelles, comme les louanges et les prières, la réception des dons, les possibilités de prise de parole, la reconnaissance des capacités personnelles, l'octroi de rétributions symboliques viennent renforcer ce processus d'individualisation en répondant au désir de changement et d'émancipation. Écoute, reconnaissance, gratifications : le plus souvent, la conversion au pentecôtisme ne fait que créer les conditions qui vont permettre à l'individu d'accéder à une certaine autonomie. Celle-ci se manifeste jusque dans la relation très libre que les convertis entretiennent avec leur Église à laquelle ils ne sont jamais totalement inféodés.

Parallèlement, l'enrichissement personnel et la réussite matérielle sont valorisés et fortement encouragés par un certain nombre d'acteurs pentecôtistes au comportement parfois ostentatoire²⁰. Être riche est avant tout le signe de la bénédiction divine. Cette théologie de la prospérité diffuse un *ethos* de la réussite qui favorise les conversions au sein de la classe commerçante.

Le succès du pentecôtisme n'est donc pas seulement dû à une situation de crise et d'incertitude vécue au niveau individuel ; il s'inscrit aussi dans un mouvement de mutations sociales et de questionnements identitaires qui touche en priorité les sociétés urbaines depuis les années 1990 (à Lagos et Ibadan au Nigeria, à Cotonou au Bénin ou à Abidjan en Côte d'Ivoire). Au-delà de l'utilisation des techniques de communication modernes, ces mouvements sont parvenus à médiatiser des transformations sociales profondes dont ils ont été aussi bien les révélateurs que les acteurs.

Mais le pentecôtisme africain possède aussi la fragilité et l'instabilité de tout produit de la modernité. Face aux grandes Églises, de nombreuses communautés se heurtent à des difficultés telles que leur existence même est menacée et, au-delà, c'est l'évolution contemporaine du courant pentecôtiste dans son ensemble qui suscite des interrogations.

Beaucoup d'Églises au niveau local ne réussissent pas à capter une masse critique de fidèles suffisante pour leur permettre de poursuivre leur travail de construction communautaire. Au Bénin, un recensement a montré que sur plus de 400 dénominations évangéliques et pentecôtistes, la majorité ne disposait en fait que d'une seule implantation, tandis que seules 7 Églises possédaient plus d'une centaine d'assemblées locales²¹. Les conflits internes à certains mouvements et les scissions qu'ils provoquent constituent un autre motif de fragilité. Dans ce cas, c'est paradoxalement le succès rencontré par une Église qui peut engendrer des rivalités intestines et conduire à un affaiblissement de la structure. Ces conflits surgissent autour de questions financières, de compétitions pour le leadership, de relations tendues

avec une Église-mère étrangère ou de problèmes relatifs aux conditions d'affectation et de promotion des pasteurs. Les nouveaux groupes qui se créent alors par scissiparité affaiblissent le noyau originel. De tels risques d'éclatement pénalisent le processus d'institutionnalisation des Églises. L'histoire de la Church of Pentecost, au Ghana ou dans les autres pays de la région, est ainsi jalonnée de nombreux actes de dissidences²². Enfin, certains mouvements peuvent, en dépit du succès qu'ils rencontrent, se voir contraints de cesser subitement et définitivement leurs activités. Ce cas extrême se produit lorsque la disparition brutale du leader entraîne la désintégration de la communauté. Dans un contexte aussi concurrentiel, la déchéance d'un prédicateur peut être aussi fulgurante que son ascension.

À cela s'ajoutent la fluidité et donc l'instabilité des affiliations religieuses. La rencontre avec une Église constitue une étape dans un parcours qui a pu amener l'individu à fréquenter successivement différents mouvements et à cumuler les options religieuses. La démarche qui consiste, selon l'itinéraire de chacun, à trouver des solutions tant aux problèmes matériels qu'au sentiment plus profond de mal-être ou à satisfaire un désir de réussite et d'enrichissement personnel contribue à favoriser ces phénomènes de mobilité. Si l'organisation des activités cultuelles et l'intégration dans les structures communautaires sont insuffisantes, si les rétributions aussi bien affectives que matérielles se révèlent décevantes ou que surgissent de nouvelles difficultés, le converti est susceptible de changer d'affiliation religieuse. Cette forte volatilité des appartenances relève à la fois de la faible institutionnalisation de ces groupes et des dynamiques contemporaines d'individualisation. Elle contribue en tout cas à saper le travail de fidélisation et de construction identitaire de la communauté.

Du Nigeria à la Côte d'Ivoire, les expressions pentecôtistes, et tout particulièrement les formes les plus récentes, se sont développées dans des champs religieux extrêmement diversifiés et concurrentiels, toujours marqués par des dynamiques de pluralisation. Dans ce cadre, les Églises pentecôtistes doivent relever plusieurs défis. Le premier est de faire face aux stratégies mises en œuvre par les Églises catholique et protestantes historiques. Confrontée au désintérêt d'une partie de ses baptisés, l'Église catholique a eu recours, parfois avec succès, au Renouveau charismatique comme instrument de résistance à la tentation

19. Cédric Mayrargue, « Démocratie, identité religieuse et logique d'individualisation. Conversion au pentecôtisme et processus de démocratisation au Bénin », article à paraître (contribution au colloque « Démocratie, identités, représentations. Approches africaines comparées », Bordeaux, mars 2003).

20. R. Marshall-Fratani, « Prospérité miraculeuse : les pasteurs pentecôtistes et l'argent de Dieu au Nigeria », *Politique africaine*, 82, juin 2001, p. 24-44.

21. Projet ARCEB (Action pour la recherche et la croissance des Églises au Bénin), *Lève-toi et va !!*, Cotonou, Projet ARCEB, 2001.

22. Sandra Fancello, « Au commencement était la dissidence : création et séparation au sein du pentecôtisme ghanéen », *Archives de sciences sociales des religions*, 122, avril-juin 2003, p. 43-53.

pentecôtiste. Certaines Églises protestantes ont réagi dans le même sens, tandis que d'autres cherchaient à freiner ou à encadrer les tendances charismatiques qui pouvaient émerger en leur sein. Le principal défi concerne l'islam. Outre la simultanéité et la proximité des processus d'évangélisation et d'islamisation, les modalités d'expansion (prédication, outils médiatiques), les modes d'organisation (réseaux personnalisés, renouveau associatif) ou les représentations à l'œuvre (individualisation, *ethos* de la réussite) sont comparables dans les deux mouvements²³. L'intensité, plus ou moins grande, de la polarisation religieuse dans les différents États engendre parfois un rapport de conflictualité avec l'islam. L'opposition frontale tend, comme au Nigeria, à gommer les différences au sein de la sphère chrétienne et à susciter des alliances relativement larges.

Les dynamiques politiques du pentecôtisme ouest-africain

À partir du milieu des années 1990, l'entrée en politique d'acteurs et de références pentecôtistes constitue, dans de nombreux pays, un tournant important dans la relation de cette nébuleuse à la sphère publique. Jusqu'alors, et à l'exception du Nigeria qui avait anticipé ces mutations, l'État n'était pas appréhendé comme un lieu à conquérir et la politique n'était pas conçue comme un instrument d'évangélisation. Or, après avoir été stigmatisé par des représentations négatives, un désintérêt pour les enjeux nationaux, une revendication d'apolitisme et la proclamation du strict respect des autorités, quelle que soit leur nature, l'espace public est devenu peu à peu un espace à moraliser mais aussi à convertir, voire à coloniser²⁴. Ce changement d'attitude est lié à plusieurs facteurs qui expliquent les différences nationales dans le degré de politisation du pentecôtisme.

L'expansion du courant constitue en elle-même un premier facteur d'explication. Tant qu'il occupait une position marginale dans les différents champs religieux, la capacité de mobilisation du pentecôtisme était réduite. Les transformations qui ont accompagné son évolution ont facilité le processus de politisation, à la fois en ce qui concerne les Églises initiées localement et celles issues d'implantations missionnaires, qui ont vu des nationaux accéder aux postes de direction. En particulier, l'apparition, dans les années 1980, d'une nouvelle génération de pasteurs et de responsables d'Églises qui avaient un niveau d'éducation élevé, des diplômes universitaires, et qui avaient voyagé dans des pays du Nord, a fait naître une sensibilité nouvelle à des enjeux jusque-là dédaignés. Dans la décennie suivante, des acteurs évangéliques se sont livrés à une relecture critique de l'influence passée des Églises dont ils ont notamment souligné la faible implication dans les œuvres sociales ou le silence face aux évolutions nationales, contrairement à l'Église catholique. Ils ont ainsi contribué à élaborer et à diffuser une nouvelle approche du politique²⁵. Si celui-ci est toujours appréhendé comme un univers malsain et corrompu, il convient jus-

tement, par une plus grande présence évangélique, de le purifier et de le délivrer de l'influence des forces maléfiques. Certaines Églises sont ainsi appelées à délivrer une parole publique et à s'engager dans les débats nationaux.

Le contexte politique a été également déterminant. L'ouverture démocratique a partout accru les possibilités de prise de parole publique d'acteurs, y compris religieux et la libéralisation des médias a permis l'apparition d'une presse de type confessionnel, en particulier audiovisuelle, avec radios évangéliques et programmes télévisés. L'évolution même des régimes politiques a facilité cette entrée en politique des mouvements pentecôtistes. Au Bénin, Mathieu Kérékou, l'ancien leader du régime révolutionnaire (1972-1991), est revenu au pouvoir en 1996 dans le cadre d'un scrutin présidentiel, six ans après sa défaite électorale face à Nicéphore Soglo²⁶. Converti entre-temps par un pasteur pentecôtiste, il s'est présenté aux électeurs comme un homme nouveau et a été d'autant mieux accueilli que la présence de ce *born again* à la tête de l'État offrait une occasion historique de montée en puissance aux acteurs pentecôtistes béninois, bien décidés à ne plus délaisser la sphère publique. Ils peuvent désormais s'appuyer sur le relais présidentiel et avoir accès aux ressources étatiques pour faciliter leur travail d'évangélisation. Ailleurs, comme en Côte-d'Ivoire, c'est dans un contexte nettement moins pacifié que des acteurs pentecôtistes ont également manifesté une certaine proximité avec le pouvoir, entre « politique du pardon » et « retour des démons guerriers »²⁷. Les situations conflictuelles sont en effet propices à la politisation des acteurs religieux dont l'imaginaire et les représentations peuvent être structurés dans un langage guerrier qui répond fort bien aux besoins de discours simplificateurs des périodes politiquement agitées²⁸.

L'importance des antagonismes religieux et leur degré de conflictualité peuvent expliquer aussi les différences dans la précocité et dans l'intensité de la politisation du pentecôtisme. Si l'expansion évangélique se produit partout en Afrique de l'Ouest dans des contextes pluralistes, marqués par la progression de courants musulmans, c'est au Nigeria que la situation se révèle la plus difficile. La politisation

23. Similitudes perceptibles à la lecture de certaines études sur ces processus d'islamisation ouest-africains. Voir Marie Miran, « Vers un nouveau prosélytisme islamique en Côte-d'Ivoire : une révolution discrète », *Autrepart*, 16, 2000, p. 139-160.

24. R. Marshall, « "God is Not a Democrat" : Pentecostalism and Democratisation in Nigeria », dans P. Gifford (ed.), *The Christian Churches and the Democratisation of Africa*, Leiden, Brill, 1995, p. 239-260.

25. À travers, par exemple, les écrits de pasteurs comme Jean-Charles Kabré, *Chrétien, la politique te concerne !*, Abidjan, Centre de Publications Évangéliques, 1995 ou Désiré Béchié Gnanchou, *L'attitude du chrétien face à la situation sociopolitique de son époque*, Abidjan, ITPK Publications, 1995.

26. Sur le cas béninois, voir Cédric Mayrargue, « Dynamiques religieuses et démocratisation au Bénin. Pentecôtisme et formation d'un espace public », thèse de science politique, Institut d'études politiques de Bordeaux, 2002.

27. André Mary, « Prophètes pasteurs. La politique de la délivrance en Côte d'Ivoire », *Politique africaine*, 87, octobre 2002, p. 69-94.

28. A. Corten, A. Mary (dir.), *Imaginaires politiques et pentecôtismes. Afrique/Amérique latine*, Paris, Karthala, 2000.

précoce des Églises pentecôtistes y est liée à la fois à un sentiment de discrimination ressenti par les acteurs chrétiens sous les régimes militaires et à la pression politique exercée par des organisations islamiques²⁹. Cette situation explique que la Pentecostal Fellowship of Nigeria, qui réunit toutes les dénominations pentecôtistes depuis 1987, soit devenue l'une des composantes de la Christian Association of Nigeria, fondée dès 1976, qui regroupe aussi bien l'Église catholique que des mouvements afro-chrétiens, pourtant tous habituellement rejetés, voire diabolisés par les pentecôtistes. La faillite des régimes militaires, les difficultés de la transition, les tensions au sein du système fédéral ont accru ensuite les polarisations régionales ou religieuses. L'instauration progressive, à partir de 1999, de la charia dans les États du Nord, à majorité musulmane, a accentué les réactions chrétiennes, malgré l'évidente instrumentalisation politique de ce recours au droit islamique et son application différenciée³⁰.

Enfin, il ne faut pas négliger le rôle des logiques mimétiques. La simultanéité des évolutions nationales et l'importance de la circulation des débats et des références entre les différents pays de la région ont favorisé l'entrée en politique des acteurs pentecôtistes, même si l'intensité et les formes de mobilisation s'inscrivent à chaque fois dans les contextes nationaux et ne sont pas réductibles à un modèle unique.

De fait, ce passage au politique se manifeste par des modalités différenciées d'intervention dans la sphère publique.

Un premier niveau correspond à l'activisme social croissant des acteurs évangéliques, dans les domaines de l'éducation, de la santé ou des projets de développement. Relevant parfois plus de la proclamation que de la réalisation effective, du fait de la difficulté de mobiliser des soutiens financiers internes ou externes, cette présence dans le champ social constitue, certes, un instrument d'évangélisation, mais permet aussi de remplir une fonction de suppléance de l'État, particulièrement sensible au Nigeria. La Redeemed Christian Church of God dispose ainsi de plusieurs dizaines d'écoles primaires et secondaires, d'une université (comme la Winners Chapel) et de centres de santé, dans lesquels elle a notamment développé des programmes de prise en charge des malades du SIDA. Ce type d'activités permet aux acteurs pentecôtistes de se poser en interlocuteurs du gouvernement et de renforcer leurs positions en se présentant comme des collaborateurs, mais aussi éventuellement comme des concurrents.

La présence pentecôtiste dans l'espace public peut être aussi plus directe et plus active, au nom d'une neutralité politique revendiquée. Au Burkina-Faso, c'est dans une logique de participation – débattue et contestée au sein même de l'Église³¹ – à une entreprise, pourtant incertaine, de moralisation et de transparence politique que les Assemblées de Dieu ont accepté la proposition gouvernementale de présider la Commission électorale nationale indépendante lors du scrutin présidentiel de décembre 1998.

Mais le meilleur moyen de christianiser la vie politique est encore d'augmenter la présence de fidèles dans les lieux de pouvoir. Une des stratégies élaborées par les acteurs pentecôtistes consiste à convertir les élites. Des programmes spécifiques ont été mis en place – par la Redeemed Christian Church of God, par exemple, avec son département Christ the Redeemer's Friends Universal instauré en 1990 –, afin de toucher une population souvent socialisée dans un milieu catholique. De nombreux exemples de conversion traduisent l'influence croissante des milieux évangéliques sur une partie de la classe politique africaine (outre l'actuel président béninois, l'entourage du président ivoirien Laurent Gbagbo, l'ancien Premier ministre togolais Agbéyomé Kodjo, l'ancien président zambien Frederik Chiluba). En vertu de la même stratégie, les cadres chrétiens sont encouragés à investir le champ politique et à occuper des postes de responsabilités dans l'appareil administratif, afin de participer à l'évangélisation de l'État. Au Bénin, en l'espace de quelques années, depuis le retour au pouvoir de M. Kérékou, des chrétiens convertis ont été cooptés et nommés ministres, ambassadeurs ou dirigeants de sociétés publiques, et des séances périodiques de prières ont été instaurées dans un certain nombre de ministères. En outre, un « collectif de pasteurs » a récemment été mis en place dans le but de jouer un rôle officiel d'aide, de conseil et de médiation auprès des gouvernants.

Les acteurs pentecôtistes peuvent aussi être tentés d'intervenir plus directement dans la compétition politique. Les partis confessionnels étant interdits par les différentes constitutions, il n'est pas envisageable de voir des organisations partisans se réclamer ouvertement d'une orientation religieuse. Cependant, des candidats pentecôtistes peuvent se présenter à des élections en mettant plus ou moins en avant leur appartenance chrétienne et la création de partis autour d'une sensibilité religieuse commune, derrière un affichage neutre, ne peut être totalement exclue. Même si des groupes chrétiens se sont mobilisés en faveur du candidat Olusegun Obasanjo, lors des deux scrutins présidentiels qu'il a remportés au Nigeria en 1999 et en 2003, on reste pourtant loin de la situation latino-américaine marquée par la participation de pasteurs à la compétition électorale, la présence d'élus pentecôtistes dans différentes assemblées parlementaires et l'institutionnalisation de relations clientélistes entre acteurs évangéliques et politiques³².

29. Iheanyi M. Enwerem, *A Dangerous Awakening. The Politicization of Religion in Nigeria*, Ibadan, IFRA, 1995.

30. Voir Daniel C. Bach, « Application et implications de la charia : fin de partie au Nigeria », *Pouvoirs*, 104, 2003, p. 121-133 et Murray Last, « La charia dans le Nord-Nigeria », *Politique africaine*, 79, octobre 2000, p. 141-152.

31. P.-J. Laurent, *Les pentecôtistes du Burkina-Faso. Mariage, pouvoir et guérison*, op. cit., p. 250-255.

32. Voir A. Corten, « Pentecôtisme et politique en Amérique latine », *Problèmes d'Amérique latine*, 24, janvier-mars 1997, p. 17-31 et Jean-Pierre Bastian, « Minorités religieuses et confessionnalisation de la politique en Amérique latine », *Archives de sciences sociales des religions*, 97, janvier-mars 1997, p. 97-114.

Les effets de cette politisation du pentecôtisme varient selon les contextes nationaux, les conjonctures politiques et les acteurs. La diffusion et le partage de représentations religieuses identiques n'entraînent pas une uniformité des interprétations et une même appartenance religieuse peut donner lieu à des usages politiques différents. L'incertitude qui accompagne l'expansion pentecôtiste, et qui se manifeste par le degré élevé de fluidité des appartenances et la fragilité d'un grand nombre de structures, accentuée par les dynamiques de recomposition des champs religieux, contribue à rendre aléatoire cette entrée en politique du pentecôtisme ouest-africain. D'autres éléments tendent à remettre en cause la capacité de ces mobilisations à orienter substantiellement le devenir politique de ces sociétés. Tout d'abord, l'exemple nigérian montre qu'une grille de lecture religieuse des conflits politiques qui ont pour enjeu l'accès au pouvoir central et le partage des ressources nationales est souvent réductrice³³. Les alliances entre acteurs chrétiens et musulmans contribuent à atténuer la polarisation religieuse et les leaders politiques nationaux veillent à diversifier leurs soutiens. Ensuite, on peut émettre l'hypothèse que la participation politique croissante d'acteurs pentecôtistes est susceptible de produire, en tout cas dans des contextes démocratiques, des formes d'accommodement, voire une institutionnalisation du pentecôtisme, par l'apprentissage de la négociation, du débat et du compromis. Enfin, les fidèles ne suivent pas nécessairement les positions politiques que défendent leurs leaders religieux. Les logiques d'autonomisation, que l'expérience pentecôtiste est susceptible de favoriser, se traduisent par des degrés d'allégeance et de participation variables, qui infirment l'image de fidèles disciplinés et soumis aux prescriptions de leurs pasteurs.

Entre des processus continus d'évangélisation des sociétés par le bas et des tentatives, de plus en plus affirmées, de pentecôtisation du politique par le haut, le pentecôtisme constitue désormais en Afrique de l'Ouest à la fois un révélateur des recompositions religieuses contemporaines et une grille de lecture des transformations sociales, mais aussi un acteur, incertain, des luttes politiques locales. Il s'agit donc de savoir si, après deux décennies d'expansion continue, le pentecôtisme est encore dans une phase de progression ou sous la menace d'un risque de stagnation. Au Nigeria, pays qui a anticipé toutes les évolutions pentecôtistes de la région (l'indigénisation des formes importées, le renouveau massif des deux dernières décennies, la politisation), certains observateurs constatent, non un déclin, mais une progression désormais freinée, comme si le pentecôtisme avait atteint un certain seuil au-delà duquel il lui était difficile de continuer son expansion³⁴. Les grandes Églises n'en poursuivent pas moins leur développement et de multiples entrepreneurs pentecôtistes animent toujours, avec plus ou moins de succès, le paysage des villes ouest-africaines. ■

Cédric Mayrargue est chercheur rattaché au Centre d'étude d'Afrique noire de Bordeaux (UMR 5115 CNRS - IEP de Bordeaux). Après avoir consacré sa thèse aux relations entre le pentecôtisme et la démocratisation au Bénin, il travaille actuellement, dans une perspective comparative, sur les dynamiques identitaires et politiques des recompositions religieuses contemporaines en Afrique et, en particulier, sur les mobilisations religieuses dans la reconfiguration des espaces publics ouest-africains. Il a publié dernièrement « Nouveaux mouvements chrétiens et société urbaine en temps de crise. La question de la sécurité dans le développement des communautés évangéliques et pentecôtistes à Cotonou », dans Laurent Fourchard, Isaac Olawale Albert (dir.), *Sécurité, crime et ségrégation dans les villes d'Afrique de l'Ouest depuis le XIX^e siècle* (Paris/Ibadan, Karthala/IFRA, 2003, p. 417-434).
E-mail : c.mayrargue@sciencespobordeaux.fr

33. Guy Nicolas, « Géopolitique et religions au Nigeria », *Hérodote*, 106, 3^e trimestre 2002, p. 81-122.

34. Au cours du colloque « Réseaux transnationaux et nouveaux acteurs religieux en Afrique de l'Ouest » organisé par l'IFRA (Institut français de recherche en Afrique) d'Ibadan (Nigeria) à Paris en octobre 2003.