
Pierre-Joseph Laurent

Les pentecôtistes du Burkina Faso

Mariage, pouvoir et guérison



**LES PENTECÔTISTES DU BURKINA FASO
MARIAGE, POUVOIR ET GUÉRISON**

Collection « Hommes et Sociétés »

Conseil scientifique : Jean-François BAYART (CERI-CNRS)

Jean-Pierre CHRÉTIEN (CRA-CNRS)

Jean COPANS (Université Paris-V)

Georges COURADE (IRD)

Alain DUBRESSON (Université Paris-X)

Henry TOURNEUX (CNRS)

Directeur : Jean COPANS

KARTHALA sur Internet : <http://www.karthala.com>

Paiement sécurisé

Couverture : Culte pentecôtiste la nuit à Ouagadougou
(Z.S. Beybson, peinture à l'huile de 1,80 m x 1 m, 2001)

© IRD Éditions et KARTHALA, 2003

ISBN (IRD) : 2-7099-1511-1

ISBN (KARTHALA) : 2-84586-342-X

Pierre-Joseph Laurent

Les pentecôtistes du Burkina Faso
Mariage, pouvoir et guérison

Préface d'André Mary

IRD Éditions
213, rue La Fayette
75010 Paris

Karthala
22-24, Bd Arago
75013 Paris

10

Pour Danielle

11

REMERCIEMENTS

Ma gratitude va d'abord aux pasteurs de l'Église des Assemblées de Dieu du Burkina Faso, ainsi qu'aux fidèles. Durant les moments passés à leurs côtés, ils n'ont eu de cesse de manifester de l'intérêt pour mes travaux. J'ai rencontré un accueil chaleureux et une grande disponibilité devant mes interrogations souvent embarrassantes. Ma dette envers tous est immense. Je remercie tout particulièrement la famille du pasteur Zoungrana W. pour sa disponibilité. Je tiens aussi à remercier les responsables de l'Église des Assemblées de Dieu du Burkina Faso, et plus particulièrement son président, le pasteur Ouedraogo Pawentaoré, qui, à l'occasion de plusieurs entretiens, m'a donné des clés de compréhension. Je voudrais, puisque l'occasion se présente ici, dire que je suis l'unique responsable des manquements, ainsi que des erreurs d'interprétations qui subsisteraient dans ce texte. Ceux-ci témoigneraient de mes seules faiblesses et des limites à rendre compte de la partie indicible de l'expérience humaine, particulièrement lorsque celle-ci porte sur l'expérience personnelle de la foi.

Depuis 1992, je dois à l'Université de Louvain, et plus particulièrement à l'unité d'anthropologie et de sociologie, de m'avoir accordé un lieu propice de travail, pondéré entre la recherche et l'enseignement. Je remercie vivement mes collègues d'avoir la patience d'accueillir en leur sein un ethnologue, trop souvent absorbé par son terrain africain.

Cette recherche n'aurait jamais pu être menée sans le concours de l'Institut de recherche pour le développement (IRD, ex-ORSTOM). L'unité de recherche « Constructions identitaires et mondialisation » dirigée par Marie-José Jolivet m'a offert, comme chercheur associé, un cadre d'échange particulièrement riche, ainsi que les possibilités matérielles d'organiser chaque année mes missions sur le terrain au Burkina Faso.

La recherche ethnologique impose de longs séjours sur le terrain dans des conditions qui restent le plus souvent difficiles. De 1988 à 1991, ma femme, Danielle Bastien, et plus tard nos enfants, Helena et Adrien, ont partagé avec moi cette expérience humaine, la rendant infiniment plus

agréable. Rentré en Belgique, ils ont eu ensuite à subir mes fréquentes absences.

Depuis 1988, je dois à mon voisin et ami du village de Kulinka, Zoundou Zoungrana, l'organisation pratique de la majorité de mes missions sur le terrain. Je lui suis reconnaissant d'avoir su trouver la manière de m'introduire avec patience à la complexité de sa société. Édouard Boukougou m'a ouvert les portes de nombreux lieux de cultes pentecôtistes de la capitale, facilitant ainsi l'organisation de mes enquêtes.

La version finale de ce livre est le produit d'un long travail de clarification, de schématisation des descriptions et d'épuration des analyses. C'est à André Mary que je dois la stimulation intellectuelle indispensable qui m'a permis de mener à son terme cette entreprise, ainsi qu'une lecture attentive et critique du manuscrit. Mon complice de longue date en anthropologie, Mike Singleton, m'a gratifié tout au long de ce parcours de ses suggestions fécondes et de ses intuitions stimulantes. Je lui dois une lecture très annotée de la première version du manuscrit. Cécile Wery, empiétant sur ses soirées et week-ends, s'est chargée de la lourde tâche de relecture de l'ensemble du manuscrit : qu'elle trouve ici l'expression de toute ma gratitude.

Felice Dassetto, Patrick De Neuter, Jean-Pierre Jacob, Frédéric Moens, André Nyamba, Robert Steichen ont eu l'amabilité, lors de rencontres sur le terrain, de me faire part de leurs réflexions et de leurs analyses.

Plusieurs collègues m'ont donné l'opportunité de mettre à l'épreuve nombre de thèmes développés dans ce livre : Suzanna Bastos (Universidade Nova de Lisboa), André Corten (Université du Québec à Montréal), René Devisch (Université de Louvain), Jean-Pierre Dozon (EHESS/CEA, Paris), Jean-Pierre Hiernaux (GSSR, Louvain-la-Neuve), Marie-José Jolivet (IRD, UR-Identité, Paris), André Mary (CNRS/EHESS, Marseille), André Nyamba et Bouhreima Ouédraogo (unité de sociologie, Université de Ouagadougou), René Otayek (CEAN, Bordeaux), Albert de Surgy (Sorbonne, Paris IV), Jean-Louis Triaud (Université de Provence, Aix-en-Provence), Marc-Henri Pialut (EHESS/CEA, Paris), Marc Poncelet (Université de Liège), Jean-Philippe Peemans (Institut d'études de développement, Université de Louvain), Robert Steichen (ARAC, Université de Louvain), Jeanne-Françoise Vincent (laboratoire CNRS Dynamique religieuse et pratiques sociales contemporaines, Clermont-Ferrand). Qu'ils soient tous ici remerciés de leurs apports, dont les remarques et les critiques m'ont été très utiles.

Cette dernière décennie, j'ai eu l'opportunité de collaborer à plusieurs recherches au Burkina Faso, dont une consacrée à la dynamique communale en collaboration avec l'Université de Ouagadougou et la Commission nationale de la décentralisation. Ces travaux furent l'occasion de nombreux débats et échanges avec des responsables du Burkina Faso. A tous,

je leur dois de m'avoir ouvert à la complexité de leur société. Je tiens plus particulièrement à remercier Antoine Sawadogo et son équipe.

Loïc Barbedette, Pascale Jamoule, Jacinthe Mazzocchetti, Jean-Robert Moret, Pierre Petitat, Pamphile Şebahara et Jean-Luc Virchaux, je les remercie pour leur confiance.

Préface

Le succès bruyant de la mouvance évangélique et pentecôtiste sur le marché religieux des capitales africaines d'aujourd'hui finirait par faire oublier l'ancienneté et la régularité des mouvements de Réveil qui travaillent le continent africain. Un des premiers mérites de l'étude en profondeur, sur la longue durée, que P.J. Laurent consacre aux Assemblées de Dieu du Burkina Faso est de nous rappeler l'étonnante contemporanéité (à quelques années près : 1914-1920) de l'acte de naissance de cette dénomination la plus classique du pentecôtisme historique et de ses implantations missionnaires sur la terre africaine. Le front de l'évangélisation et de la lutte contre les forces du mal s'ouvre simultanément en Afrique du Sud, en Afrique centrale et au cœur de l'Afrique de l'Ouest. La surprise est surtout dans cet investissement délibéré par les « Américains » d'un haut lieu de l'animisme, associé à l'islam et, plus récemment, au catholicisme, le pays mossi, et dans cette rencontre singulière entre des pasteurs protestants issus du Sierra Leone et des paysans mossi. Comment imaginer que les « pasteurs paysans » nés de cette rencontre allaient devenir, en suivant les chemins de la migration, les pionniers de l'Œuvre auprès de leurs frères africains ivoiriens, togolais, dahoméens ou sénégalais, et faire ainsi de leur pays la plaque tournante de l'expansion du pentecôtisme en Afrique de l'Ouest ? La métaphore de la « rencontre » suggère que cette entreprise se construit sur le dialogue, la négociation entre les parties, et laisse place à des modalités d'appropriation indigène de la puissance de l'Esprit. De nombreux travaux mettant l'accent sur l'interaction coloniale montrent clairement le rôle décisif que les religions missionnaires, le protestantisme méthodiste pour les colonies anglophones, le catholicisme pour les pays francophones, ont joué dans la construction locale des identités ethniques et culturelles africaines. Si les missions obéissent bien en effet à des stratégies transnationales, ne serait-ce que dans la composition des agents religieux mobilisés (des pasteurs français, suisses ou suédois prendront le relais des « Américains » des ADD, comme les pasteurs mossi serviront de pas-

seurs de frontières), leurs politiques culturelles et linguistiques d'indigénisation ont fortement contribué à l'élaboration de cadres ethno-nationaux et à la formation des élites lettrées des futurs États-nations. La rencontre entre les ADD et les Mossi n'est pas cependant comparable à celle qui s'est nouée entre les Yoruba du Nigeria et la Church Missionary Society ou entre les Béti du Cameroun et les Pères du Saint Esprit, car les pentecôtistes burkinabé n'ont jamais prétendu être autre chose qu'une minorité agissante plus proche des pauvres et des paysans que des fonctionnaires associés au catholicisme.

Entre l'histoire missionnaire des premières conversions et l'approche politique des mouvements religieux actuels, P.J. Laurent nous propose une vraie étude ethnologique de la vie quotidienne de communautés pentecôtistes africaines, une entreprise relativement inédite dans le monde de la recherche africaniste francophone. L'opportunité de l'observation en continu sur une longue période, dans un cadre circonscrit, au départ villageois, des situations sociales ordinaires, lui permet de pratiquer une anthropologie de l'événement éclairée par la connaissance anthropologique de la société coutumière mossi et d'abord par la maîtrise de la langue moore qui reste une matrice d'intelligibilité irremplaçable des catégories de pensée. C'est en suivant tout naturellement ses sujets d'enquête (au double sens du terme) que notre ethnologue a découvert le pentecôtisme au village et qu'il est passé en dix ans du monde rural au monde urbain d'une petite ville en formation. D'où la possibilité exceptionnelle qu'il nous offre là encore de comprendre de l'intérieur le lien historique et sociologique entre deux générations du pentecôtisme, entre les « familles de prière » des paysans du pentecôtisme historique et les communautés délocalisées des frères en Christ du néo-pentecôtisme d'aujourd'hui.

La problématique wéberienne du « groupe de la sortie du groupe » est au cœur des enjeux de l'analyse car il va de soi que l'aspiration des individus à une grande autonomie par rapport à la société coutumière sur laquelle misent les stratégies de conversion conduirait à la mort sociale, et à la mort tout court, si les « familles de prière » n'offraient pas de communauté alternative solide permettant de faire face au coût économique et social de la rupture, même provisoire, des liens familiaux. L'idéologie de la « concorde coutumière », à laquelle fait souvent écho le discours de l'anthropologue, ne cesse de répéter en effet qu'il n'y a pas dans ce monde de salut, en un mot de sécurité et de survie, en dehors des ressources qu'offre le socle des relations de parenté et de voisinage. Tout le problème est que, face à une situation de « modernité insécurisante et insécurisée », pour reprendre les termes chers à notre auteur, l'univers de la coutume n'est plus depuis longtemps ce havre de paix et ce socle de sécurité que le discours traditionaliste cherche à faire valoir. Sans igno-

rer les dangers d'une modernité dominée par les lois du marché, la puissance de l'argent aussi bien que par les forces (d'insécurité) de l'État, le discours de dénonciation des pasteurs s'attaque toujours en dernier ressort à la source fondamentale d'insécurité que représentent les forces coutumières, autrement dit à une tradition « insécurisée et insécurisante ». Toute l'idéologie de la conversion et de la guérison vise à convaincre les individus aspirant à l'émancipation et à l'accumulation que, derrière les génies, sorciers ou fétiches qui les persécutent, les rendent malades ou les mettent en échec, se cachent la haine et la jalousie des personnes qui leur veulent du mal, en général les membres les plus proches de leur entourage familial ou villageois. Comme le dit un pasteur : « L'animiste est toujours jaloux ». Mais dans cet univers de relations duelles, réversibles et ambivalentes, le féticheur vit dans la crainte d'être fétiché et le jaloux se pense lui-même victime de la jalousie des autres. La solution est dans le recours à des dispositifs de médiation.

Pour éclairer les modalités de production de cet espace de refuge et d'alternative qu'offre la communauté des frères et sœurs en Christ aux individus qui aspirent à « changer de vie », P.J. Laurent consacre un des moments les plus forts de son analyse à l'invention de la tradition du mariage protestant, un véritable rite d'institution et d'entrée dans la communauté d'élection des convertis qui finirait par prendre la place du baptême de l'Esprit (quand le mariage n'est pas tout simplement le motif premier de la conversion). Le contrôle des mariages a toujours été l'arme suprême de la politique des familles et de l'emprise des Églises sur la société, en Afrique comme en Occident, comme l'ont montré les travaux de J. Goody. Le rôle de quasi-chef de lignage, donneur et preneur de femmes, arrangeur d'alliances, que se donne le pasteur en usant de son capital de « filles à marier » est une des clefs de la compréhension de l'émergence des « familles de prière ». Si l'on ajoute à cette économie de la parenté, le rôle de « courtier du développement » et de pourvoyeur de travail qu'assument ces pasteurs paysans, animateurs de coopérative agricole, que P.J. Laurent nous a décrit plus longuement par ailleurs, on pourrait penser que toutes les conditions sont réunies pour la formation d'une secte protestante pratiquant à la fois l'endogamie religieuse et l'économie agricole intensive pour mieux contrôler, comme le disait Weber, « le tout de la vie ». Ce serait aller un peu vite car les pratiques de nos pasteurs bricoleurs s'inscrivent en réalité dans un espace de négociation avec la société locale qui contredit largement « l'orgueil des sectaires » et la chasse aux inconvertis qu'ils affichent dans leurs prédications et leurs croisades d'évangélisation. Le paradigme du « bricolage social » que reprend l'auteur à propos du mariage protestant se justifie d'autant plus qu'on n'est ni dans une situation de résistance culturelle opposant les règles matrimoniales d'une société lignagère au principe de

la liberté de choix du conjoint, ni même dans une situation de double contrainte forte additionnant les règles d'exogamie et le principe de l'endogamie religieuse. La situation d'anomie issue notamment de la dégradation des relations intergénérationnelles oblige les pasteurs à récupérer les ressources pré-contraintes de certaines formes traditionnelles d'alliance entre lignages éloignés (type belongo), légitimées au passage par quelque référence à la Bible, pour les rendre compatibles avec les exigences minimales du mariage par « consentement mutuel ». La formule finale du compromis peut se révéler être un merveilleux trompe-l'œil aux yeux du jeune couple car le « consentement mutuel », revu et corrigé par nos pasteurs « chefs de lignage », concerne avant tout les familles (dont l'une est généralement la « famille du pasteur ») et non, comme le laisseraient penser nos préjugés occidentaux, les individus. La dialectique des formes et des contenus qui est au fondement du bricolage et des politiques religieuses d'inculturation se retrouve pleinement dans la négociation d'un rituel de mariage « découtumisé » qui cherche à éliminer toutes les références aux figures de l'ancestralité tout en se heurtant au pré-marquage des matériaux : comment accepter d'offrir et de manger la cola entre futurs alliés sans signifier quelque soumission à l'ordre coutumier ?

La double entente observée entre les déclarations de guerre des campagnes d'évangélisation et les arrangements des stratégies d'alliances matrimoniales se retrouve dans la dualité des politiques de la délivrance. L'auteur souligne très bien la force d'un dispositif « en double » (au sens occidental et au sens africain du terme) jouant sur une double scène, officielle et officieuse : d'un côté les prières collectives de délivrance et de l'autre les séances d'exorcisme privées, avec toutes les passerelles possibles d'une scène à l'autre. Ce dispositif se révèle également le lieu par excellence de la négociation entre les deux générations du pentecôtisme, entre les pasteurs paysans et les nouveaux « prophètes » de la ville. La cohabitation entre les pasteurs institués garants de l'orthodoxie et les croyants guérisseurs autoproclamés est un enjeu majeur des mutations du pentecôtisme contemporain qui se retrouve dans la plupart des églises pentecôtistes africaines. Toutes sont conduites à se poser la question de l'autonomie à accorder aux groupes de prière et aux camps de guérison qui encouragent les vocations de prophètes guérisseurs indépendants et les dissidences éventuelles.

Pour décrire la conception mossi de la personne, P.J. Laurent aime à reprendre la formule enchantée de Mary Douglas sur le « moi multiple » avec sa belle pluralité, ses vertus de tolérance et ses souplesses dans le traitement judiciaire de la responsabilité du sujet¹. Mais dans leurs récits

1. DOUGLAS, M., *Comment pensent les institutions, La connaissance de soi*, La Découverte/Mauss, 1999, pp. 153-161.

de conversion, les sujets « possédés » auxquels l'auteur donne la parole n'évoquent pas quelque joyeuse cohabitation des contraires, ils témoignent surtout d'un moi divisé, travaillé par le dualisme du bien et du mal, ou tout du moins par des forces contradictoires qui font obstacle à l'idéal chrétien d'un moi unifié et transparent. Leur problème est l'ambivalence malheureuse de leurs sentiments, mélange d'agressivité et de culpabilité vis-à-vis d'un entourage familial que l'on craint mais auquel on doit donner sa confiance pour la mériter en retour. La sorcellerie est l'envers de l'injonction paradoxale du « devoir d'amour » ou de « l'interdit de détestation », pour reprendre la formule de S. Lallemand, qui est au cœur de la solidarité familiale africaine².

Les dispositifs rituels de délivrance ont justement pour vertu de gérer l'ambivalence qui mine les sujets entre autres par la médiation du dialogue fictif qui s'engage entre le pasteur, le malade et son mauvais génie. Les séances « privées » d'exorcisme que pratique un croyant-guérisseur comme Elisée sont très proches des « confessions en diable » ou « en double » organisées par le prophète guérisseur Atcho de Côte d'Ivoire dans les années 70 puisque le dédoublement de la personne possédée, associé à la médiation du croyant-guérisseur, permet de ménager la cohabitation séparée de l'accusation du génie mortifère par un tiers (le guérisseur) et de l'aveu du « coupable » désigné (par la voix de la victime). Dans ce double jeu, ni la responsabilité de l'accusation, ni la culpabilité de la confession ne sont vraiment assumées par le sujet malade ou victime. La délivrance relève donc moins dans ce cas de figure d'un tribunal de la conscience ou d'une confession de culpabilité que des ruses symboliques d'un moi double qui cherche à assumer son ambivalence. On est bien ici dans l'univers de ces « disculpations douces » et de ces « fictions polies » chères à Mary Douglas.

Le problème que soulèvent par contre les pratiques d'accusation publique, plus ou moins euphémisée, de l'impur, ou les usages « ordaliques » de la confession, lors des séances collectives de délivrance, comportent d'autres enjeux. Pour P.J. Laurent, l'anthropologie va toujours de pair avec un questionnement de philosophie sociale sur les fondements et les pathologies de l'être ensemble. Dans cette perspective, certaines interrogations s'imposent. Les communautés pentecôtistes ont pour ambition de redonner confiance et sécurité aux individus, mais comment suppléer à la faillite de la concorde coutumière et contribuer à l'émergence d'une forme de concorde civile en pratiquant la satanisation de l'autre et en particulier de la famille « naturelle » ? Peut-on penser comme le laisse entendre la guerre déclarée aux inconvertis que seuls les purs sont à

2. LALLEMAND, S., *La mangeuse d'âmes, Sorcellerie et famille en Afrique*, L'Harmattan, 1988, p. 178.

l'abri de la méningite ? La confiance, la sécurité et la santé, que garantit la puissance de Jésus, s'arrêtent-elles aux frontières de la communauté des purs ? En un mot comment proposer une alternative vertueuse aux pathologies de l'être ensemble sans y participer ?

André Mary

INTRODUCTION

Ethnie mossi, société burkinabé et réseaux transnationaux

Je m'apprête à écrire sur les pasteurs pentecôtistes du Burkina Faso et leurs fidèles, les « Américains », comme les villageois mossi les désignent, alors que, je dois l'avouer, je ne les appréciais guère. Lors de notre premier long séjour, ma femme et moi, sur le plateau central, de 1988 à 1991, où je travaillais essentiellement dans le village de Kulkinka, je me souviens avoir mis près de deux ans pour accepter une invitation, celle d'un mariage, et franchir pour la première fois le seuil du temple, construit à l'aide de terre compactée et de tôle ondulée. J'avais été averti du prosélytisme ardent et acharné des pentecôtistes burkinabé, ainsi que du risque de devoir témoigner en public des raisons de ma présence, si je m'y présentais. Quand bien même, j'espérais assister presque incognito à la cérémonie et manifester simplement ma gratitude envers la famille qui m'avait invité, mais dès mon arrivée, je fus installé de manière ostensible dans un fauteuil de toile, à l'avant du temple, face à la foule et à proximité des mariés. J'étais, malgré moi, au cœur de la cérémonie, l'invité de marque des pasteurs. Les mariés, vêtus du même ensemble jaune vif, se tenaient sur le banc placé devant le lutrin ; ils suaient abondamment dans la chaleur accablante du petit édifice mal ventilé, tout en écoutant, la tête baissée, leur pasteur. Le religieux, en costume et cravate défraîchis, hurlait dans le micro branché à un amplificateur à piles, d'où sa voix, déformée par la démesure sonore, surpassait parfois des bruits parasites. Durant un long moment, que je pris pour une éternité, le prédicateur, d'un ton menaçant, prit l'assemblée à témoin. Il rappela aux futurs époux les interdits de Dieu, ceux de la Bible, dont le strict respect réglerait tous leurs actes.

Les chants, les lectures de la Bible, la prédication, les prières individuelles et collectives, l'organisation de la dîme, la bénédiction des mariés, la prière pour la guérison des malades, au total, la cérémonie dura

près de quatre heures ; épuisé et quelque peu choqué de la totale soumission demandée à l'épouse vis-à-vis de son mari, ainsi que du mépris affiché pour la société coutumière mossi, je décidai de ne pas renouveler l'expérience. J'en conclus que les groupes protestants étaient une menace pour « mon terrain » qu'en jeune ethnologue j'espérais encore préserver des « contaminations occidentales ».

Plus de douze ans après cette première expérience, relisant mes notes, je ne peux que constater le chemin parcouru. Ma crainte – elle va me tenailler de nombreuses années et ne m'a peut-être jamais complètement abandonné – était celle de ne pas être reconnu de mes pairs en raison d'un terrain qui m'échappait, traversé qu'il était par de multiples bouleversements : où se trouvaient les Mossi d'antan décrits par mes illustres prédécesseurs ? Ni ma formation antérieure, ni mes lectures ne m'avaient vraiment poussé à fréquenter les sentiers de traverse que j'entrevois, d'autant plus qu'ils restaient peu explorés. Suite à cet épisode, j'allais pourtant me résoudre à étudier les processus de changements sociaux sur les localités mossi par l'observation des actions de coopération au développement¹ ; je ne soupçonnais pas que ces travaux me rapprocheraient des pasteurs des Assemblées de Dieu.

Ma première vraie rencontre avec les Assemblées de Dieu se présenta lors de la visite d'un ami suisse. Il était protestant et l'invitation qui me fut adressée de participer au premier grand baptême collectif organisé dans le village de Sadaba par le pasteur Charles le tenta. Plus par curiosité que par conviction ethnographique, j'acceptai de m'y rendre. La foule compacte se pressait autour d'un point d'eau pour assister au baptême. La cérémonie dura toute la journée. La ferveur des participants attira mon attention, tandis que mon ami, bousculé par le rituel et le contenu des prédications, voulut se rassurer en m'expliquant, à grand renfort d'exemples, qu'il ne pouvait s'agir d'une Église protestante.

Progressivement, j'ai noué une relation durable avec le pasteur Charles. Non que je nourrissais à l'époque le désir de m'informer sur son Église, mais essentiellement pour sa connaissance des associations paysannes. Nous nous rendions visite. Il balbutiait quelques mots de français, j'apprenais le mooré. Nous parlions rarement de religion, toujours de développement ; il refusait obstinément de me commenter les rituels coutumiers sur lesquels je sollicitais quelques éclaircissements. Il qualifiait ces pratiques de démoniaques et m'exhortait à m'en détourner. A l'époque où il résidait dans le village de Sadaba, un concours de circons-

1. Travaux dont j'ai rendu compte dans deux ouvrages : LAURENT, P.-J., *Les pouvoirs politiques locaux et la décentralisation*, Louvain-Paris, Académia-L'Harmattan, 1996, 170 p. et LAURENT, P.-J., *Une association de développement en pays mossi, le don comme ruse*, Paris, Karthala, 1998, 296 p.

tances nous a sans doute rapprochés : il cherchait à y implanter l'Église des Assemblées de Dieu, tandis que je tentais, plus modestement, en bon ethnologue, à m'implanter parmi les villageois de l'Oubritenga. Nous échangeons des propos sur nos difficultés d'implantation, sans, dois-je l'avouer, vraiment nous comprendre. Et lorsque je quittai, fin 1991, le Burkina Faso, je connaissais peu de choses de l'Église des Assemblées de Dieu. J'étais toutefois devenu familier de plusieurs pasteurs et de familles paysannes pentecôtistes avec lesquelles j'avais participé, au hasard des aléas d'un long séjour sur le terrain, à des épisodes de la vie quotidienne : travaux champêtres, recherche d'un conjoint, organisation de mariages et de funérailles, de prières de délivrance, culte d'imploration de la pluie, évacuation d'un jeune possédé par le démon vers un camp de guérison...

Rentré à l'université de Louvain, j'oubliai les pasteurs pour me consacrer à la rédaction de ma thèse de doctorat, jusqu'au jour où un appel à contribution pour un colloque, en 1992 (il était organisé à Montpellier, par la jeune Association euro-africaine pour l'anthropologie du changement social et du développement [APAD] et consacré à la recrudescence du mouvement associatif en milieu rural africain), me rappela la coopérative du pasteur Charles. Attiré par une rencontre avec des anthropologues sur un sujet aussi inédit dans la profession, je saisis l'opportunité de proposer un texte, pompeusement intitulé : « Prosélytisme religieux, intensification agricole et organisation paysanne »². Cette publication fut le point de départ de rencontres stimulantes qui m'encouragèrent à approfondir le sujet, que ce soit André Corten, René Otayek, Jeanne-Françoise Vincent, Albert de Surgy, pour ne citer qu'eux, et surtout André Mary à qui je dois beaucoup dans la réalisation de cet ouvrage. Durant une décennie, de 1993 à 2002, grâce à plus de trente missions, j'ai eu le rare privilège de participer à des recherches et de mener de multiples travaux au Burkina Faso. A chacune des occasions, je me ménageais du temps pour approfondir ma connaissance des pentecôtistes et particulièrement de l'Église des Assemblées de Dieu.

Le point de vue que je présenterai dans ce livre est avant tout celui d'un chercheur rompu à l'observation de la vie sociale et culturelle de groupes de villageois mossi de l'Oubritenga. Je n'ai donc pas abordé le pentecôtisme comme il est coutume de le faire, par son implantation urbaine ou par son incidence sur la politique du pays, ni par les aspects spectaculaires des cultes de délivrance démoniaque et des rituels de guérison ; je ne les ai, pour ainsi dire, jamais rencontrés en brousse. Ma familiarité avec les fidèles paysans des Assemblées de Dieu m'a d'abord

2. LAURENT, P.-J., « Prosélytisme religieux, intensification agricole et organisation paysanne. Le rôle des Assemblées de Dieu d'Oubritenga (Burkina Faso) », in JACOB, J.-P. et LAVIGNE DELVILLE, P., *Les associations paysannes en Afrique, organisation et dynamiques*, Paris, APAD-IUED-Karthala, 1994, pp. 155-179.

poussé à raconter leur vie quotidienne. Une vie au village, où les petites communautés protestantes font la publicité de leurs croyances par le strict respect d'un système d'interdits qu'ils doivent sans cesse négocier avec les convictions des autres membres de la localité, qu'ils soient « animistes », musulmans ou chrétiens. C'est donc dans un second temps que je me suis penché sur les enjeux plus nettement urbains de l'Église des Assemblées du Dieu, ainsi que sur des aspects plus clairement politiques.

Pour ce faire, j'ai progressivement élargi l'espace de mon terrain d'enquête. Confiné d'abord dans une zone de quelque trente kilomètres autour du village de Kulkinka, je me suis petit à petit déplacé dans tout l'Oubritenga à la rencontre des communautés protestantes. En suivant les pérégrinations de mes informateurs, je me suis ensuite aventuré dans les milieux pentecôtistes des petites villes du plateau central surtout. A partir de 1995, j'ai suivi et fréquenté certains croyants-guérisseurs réputés à travers le Burkina Faso et jusqu'en Côte d'Ivoire, et j'ai enfin participé au culte d'églises renommées de Ouagadougou, comme, entre autres, celui de l'église centrale.

La production d'une monographie consacrée à l'Église des Assemblées de Dieu du Burkina Faso pose d'emblée la question de l'espace de l'enquête, qui, si je l'ai partiellement résolue sur le terrain en suivant en quelque sorte les déplacements de mes informateurs, mérite de plus amples réflexions. Devais-je me satisfaire de l'observation de quelques communautés de croyants ou élargir mes observations à l'ensemble du pays, à plusieurs pays, voire me rendre au siège de l'Église aux États-Unis ? Autrement dit, était-il nécessaire de sortir de la société mossi coutumière et partant du cadre rural, et d'adapter mes pratiques d'investigation, rodées auprès des villageois du plateau central, à des sujets relatifs à la parenté, au pouvoir, au rapport à la terre, aux cultes ancestraux ou à la sorcellerie, en vue de rendre compte de l'incidence de l'adhésion à une forme transnationale de religiosité de certains paysans mossi et de personnes résidant en ville ?

D'emblée, je fus confronté à la modification des catégories selon le lieu et le temps. Celles-ci se dilatent et modifient les processus de construction des identités des fidèles mossi, ainsi que leur définition du rapport à leur entourage. Ce qui frappe à la lecture de travaux consacrés

3. Voir BASTIAN, J.-P. (éd.), *La modernité religieuse en perspective comparée. Europe latine – Amérique latine*, Paris, Karthala, 2001, 322 p.

CORTEN, A., MARSHALL-FRATANI, R. (éds), *Between Babel and Pentecost: Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*, Londres, Hurst, 2001, 311 p.

CORTEN, A., MARY, A., *Imaginaires politiques et pentecôtistes. Afrique/Amérique latine*, Paris, Karthala, 2000, 365 p.

LAURENT, P.-J., MARY, A. (éds), « Prophètes visionnaires et guérisseurs de l'Afrique subsaharienne contemporaine », *Social Compass*, Sage, vol. 48, n° 3, sep. 2001, pp. 307-480.

aux pentecôtismes au Bénin, au Brésil, au Mexique, en Corée, en Afrique du Sud, au Ghana, ou au Nigeria³, par delà l'extrême variabilité, c'est la relative similitude, d'une part, dans l'expression de la souffrance, par la symbolique du corps possédé des fidèles affligés et soulagés grâce à l'exorcisme que pratiquent les religieux, et, d'autre part, dans l'appropriation de la Bible, non à travers l'intellection savante, mais à travers l'expérience personnelle de la puissance divine et l'émotion de la communauté croyante⁴. Dans ce sens, « l'Esprit de pentecôte » devient « la ruse d'un Esprit populaire », où, par une appropriation émotionnelle chez un fidèle inspiré de l'Esprit saint, l'ordre établi des pasteurs est sans cesse remis en question. Étais-je en présence d'une expression déjà mondialisée de la souffrance, du malheur et de la quête d'un bonheur *hic et nunc* dans une frange de laissés-pour-compte de la globalisation ?

Notre questionnement traite de l'éclatement de l'univers villageois ancestral qui se joue, entre autres, dans le processus d'urbanisation et l'instauration de relations sociales plus anonymes qui l'accompagne. Robin Horton traitant de microcosme à propos des divinités (concrètes) liées à la fertilité, et de « macrocosme » pour caractériser un Dieu suprême, voit dans ce système de croyances qui naviguent entre immanence et transcendance, un système théorique ayant comme intention l'explication, la prédiction et le contrôle d'événements spatio-temporels⁵. Dès lors, tout changement majeur dans la vie socioculturelle peut entraîner un réordonnement de l'articulation entre les deux pôles de la croyance. Mais fallait-il en rester là et, suivant la thèse hortonienne, constater que la « conversion africaine » pouvait s'appréhender sans sortir du système de pensée des sociétés traditionnelles africaines⁶ ? Sans pour autant sous-estimer que les pentecôtistes burkinabé gardent un attachement aux identités lignagères, confronté à une (relative) nouvelle donne épistémologique⁷, je devais également rendre compte de la conversion comme d'un engagement personnel et une expérience vécue, ce qui suppose aussi une rupture radicale.

Ce travail m'a certes conduit hors de l'ethnie⁸ et m'a poussé à prendre en considération la société instituée par l'État-nation, mais en même temps,

4. Voir à ce propos WILLAIME, J.-P., « Le pentecôtisme : contours et paradoxes d'un protestantisme émotionnel », *Archives de sciences sociales des religions*, 1999, n° 105, pp. 5-28.

5. HORTON, R., « African conversion », *Africa*, 1971, n° 2, p. 41.

6. A ce propos, MARY, A., « Retour sur "La conversion africaine" : Horton, Peel, et les autres... », *Journal des Africanistes*, n° 68 (1-2), 1998, pp. 11-20.

7. Cette question a été brillamment traitée par Georges Balandier à propos du messianisme ba-kongo (BALANDIER, G., *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Paris, PUF, 1955, 528 p.) et, plus récemment, par André Mary (MARY, A., *Le défi du syncrétisme, Le travail symbolique de la religion d'Eboga (Gabon)*, Paris, EHESS, 1999).

8. Terme qu'il convient bien entendu de problématiser (cf. AMSELLE, J.-L., M'BOKOLO, E., *Au cœur de l'ethnie, Ethnies, tribalisme et État en Afrique*, Paris, La Découverte, 1985, 225 p.).

par un effet boomerang, il m'a demandé de mobiliser une connaissance approfondie et rigoureuse des modes de vivre en commun de la société coutumière mossi. En effet, si cette dernière se transforme aujourd'hui rapidement, elle demeure toujours le socle à partir duquel les pratiques sociales prennent sens. Sur le terrain, j'ai résolu cette question de manière pragmatique. Dans un pays où l'urbanisation ne s'est vraiment enclenchée qu'il y a moins de vingt ans⁹, j'ai, en quelque sorte, suivi le mouvement général des populations dans leur exode vers les villes. Ainsi, après avoir vécu plus de trois ans dans le village de Kulkinka, je me suis intéressé à la structuration de la ville de Ziniaré qui est passée, en dix années, de 3 000 à 12 500 habitants¹⁰. Mes enquêtes sur les Assemblées de Dieu dans la capitale débutent en 1995, lorsqu'un croyant-guérisseur me convie à une prière de délivrance dans une église de la périphérie de Ouagadougou.

Mes observations et mes interviews sur le terrain, ainsi que la structure de cet ouvrage, répondent à la volonté de décrire une société articulée autour du monde rural et urbain, d'une part, et de la société mossi coutumière et de la société burkinabé, d'autre part, ce qui ne signifie sûrement pas l'absence de conflits entre ces instances. Dès lors, on comprend mieux qu'il m'était difficile de m'éloigner de la société coutumière afin de parvenir à décrire les pratiques sociales et culturelles des pentecôtistes burkinabé, même s'ils adhèrent à une forme de religiosité transnationale.

Dans ce travail, j'ai pris en considération de multiples aspects sociaux et culturels relatifs aux coutumes mossi, avec l'intention de comprendre la manière dont certains convertis au protestantisme souhaitent s'en distancier. Je me suis attaché à la description des processus internes de transformation, ainsi qu'à la participation de l'ethnie à l'édification de la société burkinabé contemporaine. Pour rappeler les termes de ce débat, j'ai le plus souvent utilisé dans le texte les termes de « société mossi », pour parler de la société mossi telle qu'elle se donne à voir aujourd'hui, de « société mossi coutumière » afin d'attirer l'attention du lecteur sur le processus diachronique de transformation de la société coutumière et de la « société burkinabé », pour traiter de la société multiethnique produite par l'État-nation, avec toutefois l'intention de marquer le continuum rural/urbain et ethnie/société. En quelque sorte, la société mossi ne s'oppose pas à la société burkinabé, mais participe pleinement à son édi-

9. Ouagadougou comptait 100 000 habitants en 1970 ; 300 000 en 1980, 600 000 en 1990, 900 000 en 2000 ; certains observateurs citent en 2002 le chiffre de 1,5 million d'habitants.

10. En collaboration avec le professeur A. Nyamba et le professeur B. Ouédraogo de l'Université de Ouagadougou, le professeur F. Dassetto et moi-même, de l'Université de Louvain, nous avons mis sur pied un programme de recherche consacré à la structuration sociale de la ville émergente de Ziniaré.

fiction, étant entendu que la société burkinabé contemporaine intègre en son sein, au moins théoriquement, les groupes locaux.

Si je pousse à présent plus avant le raisonnement sur l'articulation société mossi-société burkinabé, ce contexte particulier d'un entre-deux-mondes a aujourd'hui engendré un état d'esprit que je qualifierais volontiers de « modernité insécurisée », même si, sur le fond, la modernité comporte toujours quelque part de l'incertitude liée au doute et au relativisme. Il s'agit surtout ici d'insister sur une situation singulière où l'entourage – dont les individus, en raison de leur désir de s'émanciper des règles qui régissent la vie en commun dans la société coutumière, voudraient désormais s'éloigner pour vivre de manière plus autonome – demeure encore pour beaucoup la garantie d'une plus grande sécurité sociale et économique, qu'ils le veuillent ou non.

Aujourd'hui, les possibilités d'entrevoir le chemin de la survie à long terme s'amenuisent, pour la majorité de la population, augmentant ainsi son sentiment d'insécurité. Le temps de la « modernité insécurisée » conjugue l'affaiblissement de la prise en charge coutumière de la vie commune et les difficultés de l'État d'organiser dans la sérénité la survie de pans entiers de sa population. Ainsi, pour ne donner qu'un exemple, les dotations financières de l'État pour l'enseignement et la santé s'amenuisent et cèdent le pas aux services privés payants. En outre, on observe un accroissement de la corruption¹¹, de même que le renforcement des sentiments de peur et de méfiance. C'est à proprement parler à une crise de l'identification que sont confrontées les populations. Elle se concrétise par une altération du rapport des individus à l'entourage, de là à l'émergence d'un puissant sentiment de défiance à l'égard d'autrui, ainsi qu'à un brouillage de la production sociale de la ressemblance et de la différence, que celle-ci soit d'origine coutumière ou produite par la société burkinabé.

Ce processus s'accélère à partir de la fin des années 80 où, réduit à sa portion congrue par les politiques d'ajustement structurel (PAS) et la doctrine de la « bonne gouvernance » (démocratisation, multipartisme et décentralisation)¹², l'État postcolonial déliquescents¹³ a finalement suscité un climat généralisé d'insécurité. La crainte, la jalousie, la peur se sont amplifiées et ont conduit les populations à rechercher une autre protection que celle qu'aurait dû fournir aux citoyens l'État de droit. En conséquence, il ont dû se (re)placer sous la protection des fétiches liés, de près ou de

11 Cf. par exemple BLUNDO, G. (sous la dir. de), « Monnayer les pouvoirs. Espaces, mécanismes et représentations de la corruption », *Nouveaux cahiers de l'IUED*, n° 9, 2000, 344 p.

12. PEEMANS, P.-J., ESTEVES, A., LAURENT, P.-J., *Stabilité politique, ethnicité et dimensions socio-économiques de la gouvernamentalité locale*, Bruxelles, AGCD, 1996, 124 p.

13 OLIVIER DE SARDAN, J.-P., « Dramatique déliquescence des États en Afrique », *Le Monde Diplomatique*, février 2000, pp. 12-13.

loin, aux croyances ancestrales ou d'un Dieu de puissance : la gestion des forces de l'invisible et plus largement la « magie » appartient à cette forme de modernité.

Dès lors, le socle même de la société se dérobe lorsqu'on tente de la comprendre ; ce malaise alimente une sorte de « crise sorcière » où chacun se méfie de tous et renoue avec la violence¹⁴. Pour peu qu'il ait vraiment existé, c'est le monopole de la violence exercé par l'État postcolonial qui s'estompe. Dons, dettes et dépendance de l'entourage sont à l'ordre du jour ; autant de pratiques qui se complaisent dans la polysémie et l'ambiguïté, laissant la porte toute grande ouverte à la manipulation magique des forces de l'invisible comme principe de contrôle du lien social et comme mode de gouvernement de la société. Tout se passe comme si nous vivions un moment particulier où l'accumulation fait peur. D'un côté, à celui qui s'y risque, en raison des jalousies qu'elle suscite et des incertitudes qui pèsent à long terme sur la pérennité des ressources (un contrat de travail ne dure que le temps d'un projet de coopération au développement, par exemple). De l'autre, l'accumulation fait peur à celui qui s'estime injustement écarté des principes de la recherche de la sécurité sociale et économique de la société coutumière, par l'égoïsme, selon lui, de celui qui amasse. Dans l'adversité, la dépendance mutuelle et le recours potentiel à l'entourage (les parents, voisins, amis ou promotionnaires) demeurent la manière la plus sûre d'assurer sa survie ainsi que celle de sa famille ; ces principes restent donc au cœur de l'accumulation, à défaut d'une autre forme d'organisation de la sécurité sociale et économique effectivement prise en charge par l'État pour l'ensemble de la population.

Comme on le pressent, il devient possible d'inverser ce point de vue initial et de montrer que les pratiques des fidèles des Assemblées de Dieu nous informent surtout des transformations de la société coutumière mossi et par-delà de la société burkinabé. En quelque sorte, cette dernière ne peut être ni traditionnelle ni moderne, mais résulte de pratiques sociales cohérentes mises en œuvre par des groupes de population en réponse à une situation particulière.

Dans la « modernité » de cette région d'Afrique, tout se passe comme si une forme d'individualisme – qui n'implique donc pas ici le désassujettissement (des hommes vis-à-vis des dieux) – parvenait à composer avec

14. Des « crises sorcières » sont déjà apparues à d'autres moments, des moments de réforme importante de la culture et de la société, lorsque s'écroulent les régimes coloniaux, par exemple (cf. les accusations de sorcellerie décrites dans les travaux de MARWICK, M., *Sorcery in Its Social Setting. A study of the Northern Rhodesian Cewa*, Manchester, Manchester University Press, 1965), ou encore, celui de l'invention de l'économie des plantations indigènes (cf. DOZON, J.-P., *La société bété. Côte-d'Ivoire*, Paris, Karthala, 1985).

le collectif, soit ici avec l'univers de la dépendance de l'entourage propre à la société coutumière, ceci non sans raviver la peur, la violence, la jalousie, la rancœur, la vengeance, l'allégeance qui saturent, plus encore, les relations humaines et suggèrent l'idée d'une résurgence des « pouvoirs sorciers »¹⁵. Dans cet environnement, les Églises des Assemblées de Dieu pourraient être comprises comme une tentative d'alternative, plus vertueuse, à la gestion magique des rapports entre les individus. En effet, on rencontre chez les pentecôtistes la volonté de vivre en paix, d'inventer des relations sociales apaisées, exemptées de la peur et des ressentiments. L'adhésion aux principes éthiques formulés par la Bible et la participation aux rituels de guérison animés par les croyants-guérisseurs, par exemple, peuvent être interprétées comme la recherche d'un lieu où s'invente concrètement la confiance entre « frères et sœurs en prière ». L'aspiration à une nouvelle forme de synthèse est forte dans les communautés protestantes. Elle met en jeu d'une part certains principes de la vie en commun de la société coutumière et, d'autre part, le souhait de l'individu de connaître la modernité. En bref, le rôle des Assemblées de Dieu dans la société burkinabé peut s'appréhender comme l'expérience quotidienne de la confiance rétablie entre les fidèles au sein de leur communauté.

Dans cette perspective, je propose de discuter la manière dont une offre religieuse trans-nationalisée influence concrètement les communautés des Assemblées de Dieu du Burkina Faso, même les plus isolées en brousse, en modifiant les catégories d'espace et de temps des fidèles. Les communautés protestantes se composent de croyants, lesquels, doués d'une capacité d'action sur la scène locale, vont « com-prendre » d'abord et ré-articuler ensuite des éléments transnationaux et exogènes du pentecôtisme, comme autant de ressources qu'ils utiliseront dans leur propre stratégie de survie.

Dans ce sens, il me semble injustifié d'analyser la conversion uniquement comme l'expression de la destruction des anciens modes d'organisation de la vie en commun, même si les protestants se déclarent farouchement opposés aux croyances liées à la société mossi coutumière. Dans une première approche, et en relation à notre contexte particulier, il me semble plus approprié de décrire la conversion au pentecôtisme par la manière dont la puissance accordée à une nouvelle forme de religiosité vient affecter la reconstruction de l'identité des fidèles ou des groupes de fidèles, à la suite de la prise de conscience de la défaite de leurs anciennes protections, ce qui revient à mettre l'accent sur une nouvelle conception des relations aux autres. La conversion vient provisoirement mettre un terme à une indécision. Une indécision qui résulte d'un choix à faire toujours différé entre les principes de la vie en commun de la société coutu-

15. BERNAULT, F., TONDA, J. (éds), « Pouvoirs sorciers (dossier) », *Politique africaine*, n° 79, 2000.

mière et ceux inhérents à la vie sociale de l'individu-sujet de la modernité. Nous sommes dans la « modernité insécurisée » évoquée ci-dessus. Dans la conversion aux Assemblées de Dieu se manifeste l'espoir d'édifier une synthèse inédite entre ces deux modes d'existence. Le travail syncrétique¹⁶ repose ici sur une souffrance, engendrée par un choix impossible à faire, qui semble se commuer en l'acceptation d'un certain mode de gestion de soi et du rapport à l'entourage, du moins pour un temps, le temps que dure la certitude de s'en remettre à un Dieu de puissance, plus fort que le plus fort des sorciers.

Les convertis modifient leur perception des relations aux autres en adoptant une vision essentiellement dualiste du monde. La société coutumière, « officiellement » défaite, équivaut désormais à un monde démoniaque, dont il convient d'avoir l'audace de se distancier, au même titre d'ailleurs que de « la société (moderne) » identifiée « au monde », c'est-à-dire à un univers corrompu, où règnent la violence, la peur et la défiance. En référence à la Bible, véritable mode d'emploi du monde, les protestants décodent désormais les rapports sociaux en termes de bien et de mal. De sorte que les convertis se meuvent dans un entre-deux-mondes, dotés qu'ils sont de la capacité de discerner le bien (le respect des principes bibliques qui instaure des relations aux autres basées sur la confiance, la justice, le pardon) du mal (le démon et les pratiques qui y renvoient). Cette conversion « bien tempérée » met l'accent sur une prise de distance relative vis-à-vis de l'entraide lignagère. Elle rend ainsi possible l'invention d'un mode d'existence un peu plus individuel, tout en tentant de remédier aux manquements de l'État-nation.

Ces quelques développements ne représentent toutefois qu'un des aspects d'une question plus complexe qui met au jour les motivations plurielles de chaque fidèle¹⁷.

Le thème de la conversion est le fil conducteur de cet ouvrage. Son analyse, ou du moins la description des formes qu'elle peut prendre, m'est apparue comme un défi qui m'a retenu tout au long de cette recherche. Afin de mieux reproduire la multiplicité des postures de croyance, j'ai finalement choisi de supprimer le chapitre initialement consacré à la conversion et de le décomposer en plusieurs itinéraires de conversion venant alimenter la discussion de sujets particuliers relatifs à différents chapitres, pour finalement en proposer une synthèse dans la conclusion.

Une assez longue fréquentation des Assemblées de Dieu au Burkina Faso a été nécessaire pour asseoir quelques généralisations, certes bien

16. Cf. MARY, A., *Le bricolage africain des héros chrétiens*, Paris, Cerf, 2000, 217 p.

17. Voir MARY, A., PIAULT, M. H. (éds), « Parcours de conversion », *Journal des Africanistes*, tome 68, n° 1-2, 1998.

provisoires et de portée locale¹⁸, mais suffisamment étayées et établies sur une assez longue durée pour percevoir, par delà les mouvements conjoncturels, des processus de transformation en œuvre dans la société burkinabé. J'ai fait précéder de la date de leur production une bonne partie des sources ethnographiques, ainsi que des références aux travaux d'autres chercheurs, afin de tenir compte de l'historicité des changements sociaux en cours dans la société mossi coutumière aussi bien que dans la société burkinabé.

L'ouvrage est construit sur un mouvement général qui chemine du rural (la description de la société mossi coutumière) vers l'urbain (la description de la société burkinabé). Ce même principe est repris de manière plus détaillée dans les deuxième, troisième et quatrième parties, lesquelles constituent chacune des entités autonomes. Ces parties reprennent pour leur propre compte ce continuum rural/urbain. La seconde partie porte sur l'invention des formes du mariage par consentement mutuel par les Assemblées de Dieu, la troisième traite de la conception du pouvoir et de l'autorité, et la quatrième partie aborde l'offre de guérison à travers les croyants-guérisseurs et le rituel collectif de délivrance.

Mais avant cela, la première partie s'ouvre sur la rencontre au cours du xx^e siècle entre les missionnaires américains, l'administration coloniale française, la chefferie mossi et l'État burkinabé.

18. SINGLETON, M., *Les amateurs de chiens à Dakar*, Louvain-la-Neuve, Academia, 1997.

PREMIÈRE PARTIE

**L'INSTALLATION DE L'ŒUVRE
SUR LE PLATEAU MOSSI**

1

Rencontres

Le mouvement de Réveil de l'Esprit

L'Église des Assemblées de Dieu du Burkina Faso a joué un rôle important dans l'expansion du mouvement pentecôtiste sur le continent africain. Il est fréquent de rencontrer aujourd'hui des pasteurs mossi, à la tête de missions installées dans différents pays du continent. De même, l'influence des Assemblées de Dieu du Burkina Faso sur les Églises sœurs d'Afrique est notoire. Selon le président des Assemblées de Dieu du Burkina Faso, l'Église compte 450 000 fidèles (décembre 2001). Les Assemblées de Dieu rassemblaient en 1996 près de 400 000 membres baptisés sur une population de 10,5 millions d'habitants (recensement de décembre 1996), 1 800 pasteurs et 1 750 lieux de culte¹. La mouvance pentecôtiste du Burkina Faso, dont font partie les Assemblées de Dieu, est estimée à 500 000 personnes, soit environ 5 % de la population totale. C'est donc plutôt par leur efficacité et leur capacité d'organisation que les pentecôtistes, minorité agissante, jouent un rôle notoire au sein de la société burkinabé.

Depuis le début du siècle et à partir de l'Église mère, aujourd'hui située à Springfield dans le Missouri aux États-Unis, s'organisent plusieurs implantations missionnaires sur le continent africain.

En 1999, à l'occasion de leur 85^e anniversaire célébré en grande pompe aux États-Unis, les Assemblées de Dieu affirmaient regrouper 32 millions de fidèles, compter 1 208 écoles bibliques et 174 657 lieux de cultes répartis dans 158 pays². Les communautés les plus importantes se situent au Brésil avec près de 13 millions de fidèles³, aux États-Unis avec 2,5 millions d'adhérents, les Églises du Nigeria, du Pérou et de

1. Sources officielles des Assemblées de Dieu en 1996.

2. « Where we've been », A/G online USA, 2000, p. 2.

3. NASCIMENTO, E. L., « Praise the Lord and pass the cath-up », *News from Brasil*, Cover story, 1995.

Corée comptent plus d'un million de convertis⁴, celles du Mexique, d'Argentine⁵ et du Burkina Faso rassemblent chacune environ un demi-million de fidèles.

Les Assemblées de Dieu appartiennent au Mouvement pentecôtiste moderne qui émerge aux États-Unis dès le début du xx^e siècle, au sein des communautés de Réveil du Saint-Esprit. Déjà vers 1850, les premières manifestations de l'Esprit sont décrites en Nouvelle-Angleterre et plus tard dans d'autres régions des États-Unis. Les premiers pas des Assemblées de Dieu peuvent se résumer en trois étapes essentielles.

La première étape se joue dès les premiers jours de janvier 1901, autour des disciples de Charles F. Parham, fondateur du Collège biblique de Bethel à Topeka dans le Kansas. Une jeune étudiante en théologie de ce collège, Agnès N. Ozman, fut baptisée de l'Esprit, et elle se mit à parler en langues. A partir de ce moment, une nouvelle doctrine allait progressivement émerger. Elle repose sur le principe que les croyants doivent accepter, comme une renaissance, le baptême de l'Esprit saint. Ce second baptême s'accompagne de signes physiques, tel le parler en langues mentionné dans la Bible (Actes, 2, 4). Rapidement les premiers adhérents insistent sur l'idée que cet enseignement ne constitue pas une nouveauté, mais aurait simplement été ignoré pendant des siècles par les Églises chrétiennes. Le Réveil de l'Esprit allait connaître un rapide succès.

A côté de ce courant marqué par sa naissance en milieu blanc, se déroule entre 1901 et 1914 une seconde étape. Elle est caractérisée par le foisonnement des mouvements de pentecôte et une adhésion marquée pour cette nouvelle doctrine de groupes de Noirs américains. En avril 1906, le prédicateur noir William J. Seymour, issu du Mouvement de la foi apostolique, reçoit dans l'église de l'Azusa Street à Los Angeles le baptême de l'Esprit. Désormais les cultes s'enflamment : danses, cris à l'adresse de Dieu et de son pouvoir, glossolalie, applaudissements à la glorieuse effusion de l'Esprit. La sensibilité africaine envers les rituels de possession semble ici faciliter l'expérience émotionnelle du baptême dans le Saint-Esprit. En février 1911, une première rencontre à Slocomb en Alabama, réunissant des représentants de divers mouvements du Réveil issus de milieux blancs s'accordent, en relation avec certains leaders d'Églises noires, pour former un groupe sous le nom de l'Église de Dieu en Christ ; il fusionnera ensuite avec le Mouvement de la foi apostolique.

La troisième étape remonte à avril 1914 lors d'une rencontre déterminante organisée à Opera House à Hot Springs dans l'Arkansas : 300 délégués,

4. LUCA, N., « Pentecôtisme en Corée », *Archives de science sociale des religions*, 1999, n° 105, pp. 99-123.

5. CORTEN, A., *Le pentecôtisme au Brésil, Emotion du pauvre et romantisme théologique*, Paris, Karthala, 1995, p. 75.

réunis en ce qui allait devenir le premier conseil général fondent l'Église des Assemblées de Dieu. Durant le conseil, cinq grandes questions sont débattues : la recherche d'un consensus sur un corps de doctrine, la préservation des acquis du mouvement, l'organisation de missions à l'étranger, l'encadrement des églises et des fidèles, l'enseignement de la Bible et la formation. La marque du pluriel finalement retenue pour désigner la nouvelle Église (l'Église des Assemblées de Dieu) souligne les origines multiples du mouvement, au sein duquel des groupes se sont développés sur des bases semblables mais de manière indépendante. A partir de ce moment, les leaders des Assemblées de Dieu appartiennent majoritairement aux milieux blancs, où elles prospèrent désormais, alors que les fidèles sont largement issus de groupes de population noire américaine.

Les premiers leaders, tels E. N. Bell, J. Roswell Flower, T. K. Leonard, ou encore, D. W. Ken, accordent une place centrale à la Bible qu'ils considèrent comme directement révélée par Dieu. L'importance octroyée à l'autorité de la Bible renvoie à ce qu'il est convenu d'appeler un point de vue fondamentaliste ; celui-ci se trouve être à la base de la création des Assemblées de Dieu. Autrement dit, les Saintes Écritures deviennent l'unique référence pour évaluer toutes les expériences spirituelles. Et dans ce sens, la personnalisation de l'expérience du baptême de l'Esprit doit rester, malgré les dérives individualistes potentielles, sous l'autorité de la Bible et donc des pasteurs. Ainsi, on peut lire dans des publications récentes des Assemblées de Dieu que le mouvement de Réveil n'aurait pas ajouté de nouveaux aspects à la théologie chrétienne mais voulait simplement organiser un retour aux racines de la foi⁶.

En 1916, une synthèse des principaux points de doctrine est adoptée. Elle s'articule autour de l'évangélisation et de l'organisation des missions.

Pour les fidèles issus surtout des milieux noirs, des groupes défavorisés et des classes moyennes de la population blanche, les débuts du mouvement se caractérisent par la forte espérance de la seconde venue du Christ. Et l'effusion de l'Esprit, en tant que signe avant-coureur du retour de Jésus, expliquait le « Réveil de Pentecôte ». Une eschatologie qui insiste sur le règne millénaire de Jésus, avant le jugement dernier, devait consacrer les adeptes pentecôtistes dans la vérité par l'invitation au partage de la gloire de Dieu, preuve s'il en était de la justesse de leur engagement. Par ailleurs, l'expérience de la présence de Dieu qui, à travers le baptême de l'Esprit saint, est intensément vécue, conduit à une nouvelle relation avec le divin. Elle s'établit sur la base d'une expérience concrète de la puissance et du pouvoir de Dieu, tous deux transmis par l'Esprit saint aux fidèles, lesquels découvrent en retour une nouvelle manière de comprendre le monde et de s'y mouvoir.

6. Cf. « Where we've been », A/G online USA, 2000.

Les premiers fidèles menaient une vie prudente, légaliste, sans compromission avec la noirceur du monde, considéré comme impur. Leurs comportements étaient extrêmement codifiés, contrôlés, sanctionnés. Le port du complet veston et de la cravate s'imposa progressivement comme un signe d'appartenance à l'Église et, sans doute aussi, à une société à laquelle finalement les adeptes aspiraient. Vis-à-vis du monde extérieur, qu'ils qualifiaient volontiers de « monde perdu », les membres des Assemblées de Dieu se caractérisaient par un zèle évangéliste et par un élan missionnaire acharné.

L'expérience de Dieu saturait pleinement leur existence quotidienne par des références systématiques à la Bible, vécue comme un véritable mode d'emploi du monde et comme le lieu de l'autorité suprême. Deux passages de la Bible jouissaient d'un statut particulier : celui relatif au baptême de l'Esprit dans Actes 2 et celui énonçant les dons de l'Esprit dans I Corinthiens 22 et 24. L'autorité conférée à la Bible constitue un facteur de cohésion des Assemblées de Dieu, et l'unité du mouvement malgré la valorisation de l'expérience personnelle avec Dieu à travers le baptême de l'Esprit saint. Il va sans dire que, sans un strict encadrement des expériences des fidèles, le mouvement aurait pu rapidement dériver vers tous les extrémismes. C'est dans cette perspective qu'il convient, me semble-t-il, de situer le fondamentalisme comme indissociable du pentecôtisme. En d'autres termes, ce type de fondamentalisme religieux apparaît comme le revers de la liberté que confère au fidèle la relation immédiate avec l'Esprit saint. Ainsi, la lutte contre les excès toujours possibles de certains fidèles (considérés ici en tant qu'individus-sujets) expérimentant sans réserve la puissance de Dieu a conduit les responsables à développer parallèlement des processus d'encadrement des adeptes et à valoriser leur formation par l'instauration d'un important réseau d'écoles bibliques.

Dès 1914, guidé par l'obligation du commandement de Dieu – « Allez dans toutes les nations prêcher la bonne nouvelle » –, les fidèles se caractérisaient par un zèle missionnaire infatigable. Si ce zèle traduisait sans doute « l'orgueil des sectaires », pour reprendre une formule de Max Weber, aujourd'hui un management moderne, agressif, digne d'une firme multinationale, anime les Assemblées de Dieu et la planification de leur expansion. Ce dynamisme missionnaire, de même que le baptême de l'Esprit sont consubstantiels au Réveil de pentecôte. Les fidèles considèrent l'évangélisation comme leur mission, elle-même facilitée par la promesse de Jésus d'envoyer la puissance du Saint-Esprit pour épauler « ces soldats ». Ainsi, le fidèle ayant expérimenté le baptême de l'Esprit est désormais inspiré par lui. Cette « re-naissance », ou plus pragmatiquement parlant, la reconstruction de son identité, lui confère une nouvelle force sécurisante qui l'accompagne en toute circonstances avec la certitude de pouvoir compter sur la puissance de l'Esprit saint.

Les objectifs des Assemblées de Dieu sont clairement énoncés dans leurs publications. Ils se résument par la volonté de proclamer la parole du Christ, de convertir, d'établir de nouvelles églises, de former des communautés, d'ordonner des pasteurs et de démontrer la compassion du Christ envers les malades et les pauvres, à travers la révélation de la toute-puissance de l'Esprit saint qui peut toutes choses *hic et nunc*.

La stratégie envers les églises sœurs issues des activités missionnaires consiste à rapidement former une élite capable de prendre en main la destinée de ces nouvelles communautés. Ces églises sont financièrement autonomes et disposent d'une liberté appréciable vis-à-vis de l'Église mère. Ce type de relation a conduit à une indigénisation rapide et importante des responsables des diverses Églises aujourd'hui implantées dans de nombreux pays ; il en est de même du culte, ainsi que des modes de gestion. Chaque Église nationale possède sa propre personnalité, son propre mode d'organisation, son style de prédication et d'organisation des cultes. La volonté affichée d'ouvrir un nombre important d'écoles bibliques à travers le monde doit être perçue comme un élément participant à la volonté d'expansion de l'Œuvre où, par exemple, une attention particulière est accordée à la sélection des élèves afin qu'ils n'usent pas de cette opportunité comme d'une promotion individuelle mais y voient bien un service à rendre à l'Église. Les fidèles formés au sein des écoles bibliques sont censés valoriser les dons qui leur furent accordés par l'Esprit saint afin qu'ils deviennent évangélistes, pasteurs ou enseignants.

Au sein d'un pays, l'organisation des Assemblées de Dieu repose sur un réseau d'églises locales. Chaque église est considérée comme une communauté qui rassemble un groupe de sœurs et de frères. « Les frères et les sœurs en Église » deviennent la véritable famille du fidèle qui jouit ainsi d'un environnement de socialisation primaire à l'intérieur duquel les règles, l'obéissance et le respect des interdits se trouvent sous le contrôle mutuel de tous et sous la férule du pasteur.

Installation des pasteurs américains au Mossi Land

Sur le continent africain, les pasteurs américains, après quelques années de prospection, trouveront tout particulièrement au sein de l'empire mossi une assise solide pour asseoir l'Œuvre. Ce socle remonte à l'histoire longue des royautes mossi. Celles-ci forment un empire dirigé par le *moogho naaba* qui se structure vers la fin du xv^e siècle en s'imposant à

des peuples autochtones⁷. Les royautés mossi progressivement s'étendront sur un vaste territoire, c'est-à-dire la totalité du bassin de la Volta blanche, jusqu'à l'arrivée des militaires français en 1896 (date de la prise de Ouagadougou).

Le Burkina Faso englobe l'ensemble du pays mossi et s'étend sur 274 000 km², soit la moitié de la superficie de la France. Il occupe la majeure partie des bassins supérieurs des trois Volta. Le pays compte 10 500 000 habitants⁸, dont près de 48,6 % appartiennent au groupe mossi. Les 51,4 % restants se partagent entre Peul : 7,8 %, Gourmanché : 7 %, Bobo : 6,8 %, Samo-Bisa : 6,5 %, Gourounsi : 6 %, Dagari-Lobi : 4,3 %, Bwa : 3 %, Sénoufo, Marka, Dioula : 2,2 %, autres (Turka, Gouin, Tussian, Karaboro, Dian, Gan, Birifor, etc.) : 7,8 %⁹.

Les historiens s'accordent autour de l'idée que les Mossi envahirent progressivement le plateau central (haut bassin des Volta) après avoir refoulé certains peuples, les Dogon par exemple, et en avoir assimilé d'autres, les Nioniosé et les Kurumba. Au fil des années, ces derniers se sont intégrés à la société mossi, tout en gardant leur identité¹⁰. Les Mossi les désignent sous le vocable *tengbiisé*, « enfants de la terre », par opposition aux Moose : descendants patrilineaires des envahisseurs mossi.

L'Oubritenga (littéralement la terre de Naaba Oubri), région où j'ai concentré mes enquêtes sur le pentecôtisme en milieu rural, se trouve directement impliquée dans la fondation du Moogho (l'empire mossi¹¹). Selon l'historienne Liliane Diallo,

« sa population formée de *Nioniosé* constitue l'une des ethnies voltaïques qui occupaient le territoire de la Haute-Volta actuelle avant la conquête des *nanamsé* et *nakombsé* (chefs et descendants de chefs mossi), venus de Gambaga dans le nord du Ghana moderne. Il est vraisemblable que l'arrivée de ces conquérants provoqua la résistance de certaines fractions de *Nioniosé*, comme ce fut le cas pour d'autres peuplades autochtones qui partageaient le même territoire que ces derniers ».

« Il n'en fut pas ainsi pour les *Nioniosé* de Guiloungou qui s'enorgueillissent d'être à l'origine de leur venue en deçà de la Volta blanche et de la création de l'Oubritenga, dont ils estiment être toujours les maîtres sacrés »¹².

7. IZARD, M., *Gens du pouvoir, gens de la terre*, Cambridge-Paris, Cambridge University Press-Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1985, p. 2.

8. Selon le recensement de 1996.

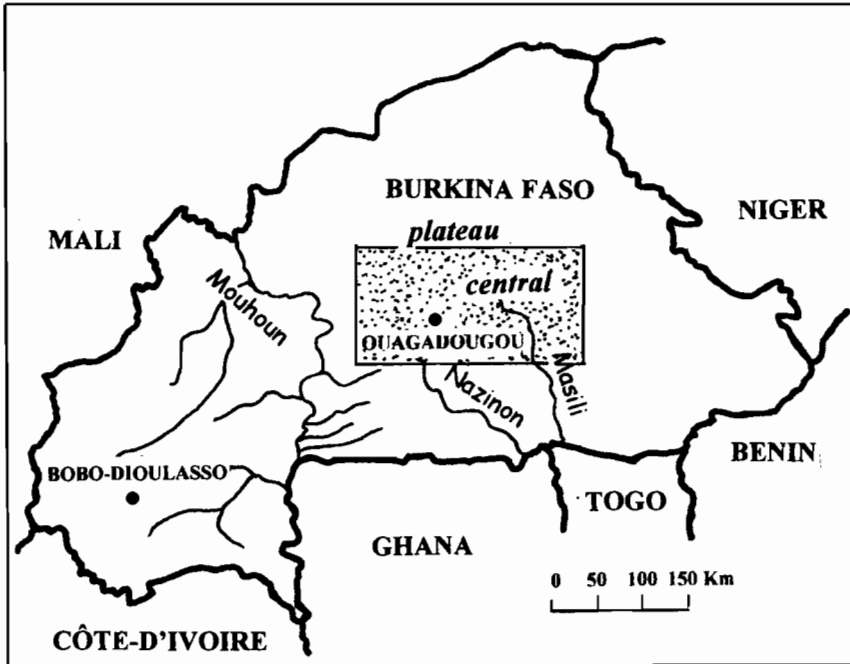
9. LEREBOURS PIGEONNIERE, A., JOMNI, S., *Atlas du Burkina Faso*, Paris, Les Éditions J. A., 3^e édition, 1998, p. 39.

10. Ce processus a conduit à la production d'une identité d'autochtonie.

11. La superficie du Moogho est de l'ordre de 63 500 km².

12. DIALLO, L., « Aux origines du Wubri-Tênga et de Guiloungou (Burkina Faso) », *Genève-Afrique*, vol. XXIII, n° 2, 1985, p. 9.

Localisation des lieux d'enquête sur le plateau central mossi



Graphique - P.-J. Laurent

Des récits recueillis auprès de chefs de terre (*tengsoaba*) – rôle qui leur fut progressivement assigné au contact des envahisseurs mossi qui, en quelque sorte, les transformèrent en autochtones –, il apparaît que leur autorité s'appuie à la fois sur la revendication de la primauté de leur origine sur un espace donné et sur la référence essentielle à la terre, considérée comme sacrée (cf. la figure de *napag' tenga*¹³). La légitimité et le pouvoir se nouent ici à partir de l'identification à un territoire particulier, dont ils s'estiment littéralement pétris.

Tengsoaba de Guéorin : Mon aïeul s'appelait Basi. Ses ancêtres et lui-même se nomment *teng'pousoumdi*, cela veut dire que « la terre s'est fen-

13. *Napag' tenga* : de *tenga*, la terre comme territoire et comme divinité des autochtones, et de *napaga* : épouse de chef. Autrement dit, les Mossi, transformant la terre en épouse de leur divinité (Wende), cherchaient à dominer les autochtones (les Mossi sont patrilinéaires). « Par le rituel du *ringu*, précise Michel Izard, le roi des Mossi devient le roi du royaume et le seul prêtre de cette religion abstraite qui associe Tenga, divinité des gens de la terre, à Wende, divinité des chefs, et en fait un couple : Naaba Wende (*naaba* = chef) et Napaga Tenga (*napaga* = épouse de chef) » (IZARD, M., *Gens du pouvoir, gens de la terre*, op. cit., p. 19).

due ». Ils ne sont pas morts. Ils étaient trois et tous les trois n'ont pas de tombeaux. Un jour, chacun s'est accroupi et puis ils se sont mis à trembler. Ils se sont progressivement enfoncés dans le sol. Même si tu me dis que cela n'est pas vrai, je peux partir te montrer le lieu.

Ce récit que j'ai recueilli à Guiloungou en 1994, évoque une époque pré-mossi, antérieure au xv^e siècle. Le vieux *tengsoaba*, aujourd'hui décédé, signifie que le pouvoir actuel des autochtones, vis-à-vis des autres groupes, puise sa source dans « une mémoire longue » ou plutôt dans la narration d'une histoire ancienne, source de légitimité, d'identité et de pouvoir. L'idéologie d'autochtonie repose sur l'antériorité de l'installation qui impose une hiérarchie entre les groupes en présence.

Tengsoaba de Guéorin : Ceux de Sawana ou du Douré, ils viennent du ciel. Comme nous sommes venus de sous la terre¹⁴, c'est nous les vrais, vrais chefs de terre. C'est nous qui commandons tous les autres chefs de terre.

Les *tengbiisé* (enfants de la terre) expriment leur maîtrise sur un territoire par une alliance avec des esprits (ici les *tengkuugri*) et les ancêtres (*kiimsé*). Suivant l'origine des lignages, ils étendent leur prérogatives au vent, aux nuages et à la pluie ou encore aux forces chtoniennes.

Les autochtones d'Oubritenga seraient partis demander main-forte à des chefs mossi. Comme on le voit, cette manière de dire leur confère un ascendant sur les autres lignages autochtones, car ils s'octroient le privilège de la conclusion d'une alliance avec les Mossi qui en retour ne peuvent plus vraiment être considérés comme de simples envahisseurs.

Tengsoaba de Guéorin : Nous sommes nous-mêmes partis chercher les Mossi à Gambaga¹⁵. Ce sont les gens de Guiloungou qui sont partis demander au chef mossi de venir. Leur chef s'appelait Oubri. Et puis ce sont eux ensuite qui prirent le commandement de tout ici. Le père de Oubri s'appelle Zoungrana.

Les peuples autochtones étaient agriculteurs et tiraient leur subsistance de la culture du mil et du sorgho. Bien que l'on connaisse peu de choses sur les groupes pré-mossi, leur organisation sociale reposait sur des « quartiers » relativement indépendants, sans institutions politiques supra-villageoises. Ces peuples ne possédaient pas de système nobiliaire. Il apparaîtra plus tard avec la venue des conquérants.

14. Voir note précédente.

15. Cette information a été plusieurs fois vérifiée par les historiens. L'informateur fait ici référence à l'idée que les gens de Guiloungou seraient partis demander de l'aide aux Mossi, afin de les défendre contre des envahisseurs.

L'ethnonyme Mossi renvoie donc, à la fois, à des populations d'origine mandé, venues de Gambaga, au nord du Ghana actuel, entre le xv^e et le xvi^e siècle et aux peuples autochtones assimilés par ceux-ci.

Aujourd'hui le Moogho (littéralement le monde, soit l'empire mossi) occupe le centre-est du Burkina et rassemble près de cinq millions d'habitants. Il se compose de 19 ou 20 royaumes (selon les auteurs) répartis en deux entités. Un bloc central et méridional rassemble autour du royaume de Ouagadougou, ceux de Lalgaye, Wagay, Tenkodogo, Konkistenga, Yako, Tema, Mané, Bousouma, Boula, Koupela. Un bloc septentrional s'articule autour du royaume du Yatenga, avec ceux de Bousou, Darigma, Nieséga, Risiam, Ratenga et Zitenga¹⁶.

Selon Claudette Savonnet-Guyot, « l'empire est souvent divisé contre lui-même, reposant sur des dynasties quelquefois bannies, souvent révoltées ou ennemies, toujours rivales dans la course à l'espace... Néanmoins, ce vaste ensemble historique et politique conserve, en dépit de toutes les vicissitudes et accidents de ses histoires particulières, une remarquable unité idéologique et politique : la croyance au même mythe d'origine, la pratique d'une même langue, le ralliement au même principe de pouvoir, l'absolue soumission à ses chefs, pourvu qu'ils fussent les détenteurs légitimes du *naam* »¹⁷.

Le mythe d'origine des Mossi parle de la princesse Yennenga, fille d'un roi de Gambaga, et d'un chasseur d'origine mandingue : Rialé. Du couple naîtra un garçon nommé Wedraogo (littéralement l'étalon). Il deviendra un redoutable guerrier qui se trouvera à l'origine du premier commandement du Moogho.

« Le processus se renouvellera et, génération après génération, les descendants de Wedraogo imiteront l'ancêtre. Ils jetteront leur cavalerie à la conquête de nouveaux espaces, créeront une résidence royale, fonderont une dynastie, installeront leurs fils ou leurs compagnons d'armes dans des commandements voisins, et l'inévitable logique de la reproduction et de la segmentation lignagères entraînera l'impitoyable forme d'occupation et de segmentation territoriale. Jusqu'à saturation de l'espace, le *naam* (principe de commandement) épuisera ainsi sa dynamique guerrière et gouvernante (...). Les dynasties *moose* engendrent des royaumes tous identiques entre eux, qui produisent de nouvelles dynasties se réclamant toutes de Wedraogo »¹⁸.

16. Il sera abondamment question, dans ce travail, du royaume de Ouagadougou, dont dépend l'Oubritenga, et du Zitenga.

17. SAVONNET-GUYOT, C., *État et sociétés au Burkina. Essai sur le politique africain*, Paris, CNRST-Karthala, 1986, p. 88.

18. *Ibidem*.

Lorsque les cavaliers mossi envahirent le plateau central, ils possédaient déjà Wende, divinité unique et guerrière. Ce dieu lointain et distant accorda aux descendants de Wedraogo le *naam*, le principe de commandement. Selon la mythologie, les Mossi considèrent qu'ils descendent tous, en ligne patrilinéaire, de l'ancêtre Naaba Wedraogo et forment ainsi le *moos buudu* (groupe descendant d'un même chef). Ils naissent avec le désir et le pouvoir de commander et de devenir un jour *naaba* (chef) d'une unité territoriale (*tenga*), autrement dit d'accéder à la fonction de *tengnaaba*. Ils doivent, pour cela, actualiser leur *naam* par l'accession à un commandement (*solem*). Cette puissance symbolique ou encore l'idéologie du *naam* se trouve à la base d'une construction nobiliaire. Plus on est proche d'un lignage royal, plus fort est le *naam*. La transmission d'un commandement se réalise de *naaba* (chef) à *naabiga* (fils de chef), selon la règle de primogéniture. Celle-ci n'est toutefois pas absolue et le choix du roi est assuré par le collège des « gens de bien » (*nesomba*) : ils sont les principaux dignitaires du commandement. Les *nesomba* sont désignés par le chef. Ils jouent au sein de la cour royale le rôle de ministres : le *togo naaba*¹⁹ assure l'autorité en l'absence du chef, le *balum naaba* s'occupe de la surveillance et de l'intendance du palais, le *weranga naaba* est le chef militaire, le *rasam naaba* aide le *balum naaba*.

Le bref examen des règles portant sur la succession des rois me donne l'occasion d'insister sur la plasticité de la construction politique chez les Mossi et donc *ipso facto* sur sa complexité. Salifou Balima écrit à ce propos,

« Pour être *Naaba*, il faut savoir et pouvoir mériter la dignité, valoir la fonction. Cette règle est en quelque sorte un correctif à l'application brutale de la règle de primogéniture. Le Grand collège électoral (les *nesomba*), chargé de désigner un nouveau *Naaba*, n'a pas en effet à élire directement et sans autres considérations le fils aîné du *Naaba* défunt. Il a le pouvoir et le devoir même de l'écarter s'il ne satisfait pas aux conditions de capacité et de dignité indispensables à l'exercice de la haute fonction qu'il la brigue »²⁰.

Si le fils n'a pas été choisi par les dignitaires, il exclut sa descendance de toute possibilité d'accéder au *naam*. Sitôt nommé, le nouveau chef entreprend d'éloigner les prétendants et de s'entourer d'autres dignitaires, issus fréquemment d'une noblesse déchue (*talse*) mais reconnaissante (les *nesomba*).

19. Le *togo naaba* est une figure emblématique de la chefferie. *Togo*, de *togse* : « reproduire les paroles de quelqu'un, raconter, rapporter », (R.P. ALEXANDRE, *La langue moore*, Dakar, IFAN, mémoire n° 34, tome 2, p. 402).

20. BALIMA, S. A., *Genèse de la Haute-Volta*, Ouagadougou, Presses Africaines, 1970, pp. 29-30.

Ces processus de pouvoir conduisent à la structuration de trois entités au sein du groupe mossi (les descendants de l'ancêtre Naaba Wedraogo) : les *naam*, c'est-à-dire les chefs d'une unité territoriale, les *nakomsé* et les *talsé*. Les *nakomsé* appartiennent aux lignages royaux ayant produit les rois. Ils constituent une aristocratie frustrée du pouvoir et sans attaches territoriales. Le vocable *talsé* désigne tous les autres Mossi, descendants agnatiques de Wedraogo, mais qui ont depuis longtemps perdu la chefferie. Ils nourrissent cependant secrètement l'espoir de renouer avec le pouvoir ; le chef, en raison de ce double mouvement, pourrait un jour faire appel à eux (les *nesomba*).

Le pouvoir politique chez les Mossi est fortement hiérarchisé et s'articule, concernant les figures les plus marquantes, de la manière suivante : le *moogho naaba* (le chef du territoire des Mossi, il réside à Ouagadougou), les chefs de royaumes dépendants, appelés plus familièrement chefs de canton depuis la période coloniale (*ko'mbe'mba*) et enfin les chefs de villages (*tengnaaba*)²¹.

Les *naam* entretiennent entre eux des rapports de dépendance, selon la position occupée dans la hiérarchie des royautes, dont les mécanismes de reproduction nécessitent l'expansion. Ce principe conditionne un ensemble de prestations, où les chefs des petits royaumes, munis de multiples présents, doivent « saluer » les chefs de rang supérieur. Pour organiser ces salutations, les *tengnaaba* terrorisaient, par la supériorité de leur art guerrier, les paysanneries organisées en sociétés lignagères (les *tengbiisé*). Ils les contraignaient à distribuer une partie de leur récolte (mil, sorgho) et de leur production animale. Le chef mossi ne cultivait pas. Des travaux collectifs dans ses champs étaient organisés par ses sujets ou par des captifs. La chefferie mossi était respectée, car crainte. Elle se montrait autoritaire et toujours impitoyable en cas d'infraction aux règles régissant la vie des royaumes.

Progressivement s'organisa une classe politique (nobiliaire) qui jusqu'à un passé récent – la fin de la colonisation, mais plus concrètement en 1983 avec l'avènement du régime du président Sankara – vivait du travail de la paysannerie autochtone, sans jamais toutefois pouvoir gouverner le Moogho en les excluant totalement : les chefs mossi (*tengnaaba*) ne pouvaient espérer régner sans l'approbation et le soutien des chefs de terre (*tengsoaba*). Ainsi, des relations subtiles composées d'allégeances croisées se sont tissées et régulent encore aujourd'hui la coexistence de ces deux principaux groupes et leurs sources d'autorités, comme le montrent bien les récits suivants que j'ai pu rassembler en 1995.

21. Voir à ce propos PACERE, F. T., *Ainsi on a assassiné tous les Mossé*, Québec, Naaman, 1979, pp. 70-92. L'auteur parle, à propos des royautes mossi, de royautes excéntralisées et décentralisées.

Vieux Tenga (*tengnaaba* – chef du village de Natenga) : Comme les gens de Koasanga (descendants des chefs mossi de la chefferie de Koasanga : *ko'mbe'mba*) se sont installés dans le quartier de Bissiga du village de Natenga, ce sont eux les chefs du village de Natenga, mais comme les autochtones de Natenga sont les chefs de terre (*tengsoaba*), ce sont eux qui commandent à la terre. Ainsi par exemple, ils choisissent l'emplacement des cours (*yiri* : cour, lieu de résidence d'une famille) et en tracent le plan. Si il faut creuser un tombeau pour le village, ce sont eux qui s'en chargeront. Ce sont les règles qui ont été données comme cela. Comme les *naam* sont les chefs, ils ne peuvent pas toucher à la terre, ce sont les *nionio-sé* qui font le tombeau et qui peuvent nous enterrer. Les *naam* n'enterrent personne, ce sont les chefs de terre (*tengsoaba*) qui nous enterrent.

Progressivement s'est instaurée une réelle interpénétration des pouvoirs, pour ne pas dire une dépendance mutuelle : les chefs mossi commandent les autochtones qui les protègent.

Vieux Tenga : Ce sont les gens de la hache (référence au *nioniolare* et par extension au chef de terre) qui commandent la terre. Pour la hache, il y a le jour de la coutume de Koasanga (lieu de résidence du chef de canton : *ko'mbe'mba*), c'est le *kiugu* (l'année a changé). Ce jour là le *tengsoaba* de notre village part avec sa hache à Koasanga. Arrivés là-bas tous les chefs de terre du *Koasangatenga* (la terre de Koasanga) se retrouvent et s'installent selon un ordre hiérarchique. Les chefs mossi leur donnent alors une chèvre et eux les chefs de terre l'égorgeant. Pour renforcer les *nioniolare*, les chefs de terre partent donc demander la force à leurs ancêtres, c'est-à-dire aux anciens chefs qui commandaient la terre. Quand tu égorges, tu cites le nom de tes ancêtres et tu leur demandes leur force. Pour cela, tu leur donnes l'animal en l'égorgeant. Ils enlèvent la peau de la chèvre et ensuite la roulent autour de leur hache. Cela veut dire que, chaque année, les chefs de terre renouvellent leur force devant le chef mossi. Ensuite les chefs de terre rentrent avec cette force renouvelée dans leurs villages respectifs.

De retour au village, le chef de terre dépose sa hache devant un tamarinier et les chefs (les *naam* du village) lui amènent du dolo (bière du mil) et un poulet qu'il égorge et offre à la hache. Il renouvelle ici aussi la force de la hache. Enfin il rentre chez lui. Cela signifie que le *tengsoaba* a renforcé son *nioniolare* contre tous les dangers qui guettent le village. Si un jour le vent vient ou s'il y a quelque chose qui ne va pas, le *tengsoaba* pourra ainsi défendre tous les habitants du village.

Ces récits, essentiels pour la compréhension des relations et des rapports d'allégeance entre les groupes qui composent la société mossi, prennent toute leur dimension à la lumière de l'explication suivante :

Zoundou Zoungrana du village de Natenga : Les *naam*, c'est-à-dire les chefs mossi, doivent demander aux *tengsoaba* (chef de terre) de faire des sacrifices pour les protéger. Tu comprends, ce sont les chefs mossi qui partent les premiers avec du *dolo* et des coqs pour les donner ensuite au chef de terre, afin qu'il demande à son tour à ses ancêtres de nous protéger tous.

Il apparaît donc que Wende, le dieu des guerriers, laissera à Tenga, puissance des populations autochtones, le soin de lever les récoltes, et aux prêtres issus des populations « soumises » celui de procéder aux rituels. « Naïtra ainsi une classe sacerdotale qui assurera à la classe politique l'essentiel de ses ressources vivrières »²².

Ce principe de commandement a su gommer les différences ethniques d'origine et maintenir jusqu'à nos jours dans les moindres villages des royaumes mossi cette organisation dont la distribution spatiale des villages en quartiers témoigne : quartiers regroupant des groupes socio-lignagers définis par leur relation à la chefferie et leur fonction religieuse ou professionnelle, soit des *naam*, gens du pouvoir politique, avec à leur tête le *tengnaaba* (chef du village : personne détenant la puissance de chef : le *naam*), des *nakomsé* (descendants de chefs), des *tengbiisé* (sing. : *tengbiïga*, gens de la terre), commandés par le *tengsoaba* (chef de terre), soit encore des guerriers commandés par le *tasoba* (détenteurs par délégation du *naam*, ils protègent les chefs), des *mowâando* (détenteurs d'un culte des masques), des *wemdamba* (les gens du pardon), des forgerons (*saaba*), des captifs (*bingdemba*), etc. La société mossi, et l'ethnonyme qui en découle, résulte de longues recompositions.

Dès lors, on comprend mieux comment ces relations d'interdépendance se traduisent dans l'espace par de multiples maîtrises. Ainsi, le territoire sur lequel commande magiquement le chef de terre se trouve imbriqué, sans le recouper vraiment, dans celui que commandent militairement les chefs mossi. Les limites des villages se révèlent hétéroclites, variables en fonction de la nature des pouvoirs qui les instaurent ; de sorte que le village consiste en une juxtaposition de lignages (*buudu*) résidant dans des quartiers (*saka*) distincts dont le regroupement tient d'histoires singulières et où chaque quartier possède une maîtrise et une symbolisation spatiale propre. Cette situation particulière a conduit certains auteurs à montrer que la réalité sociologique du village mossi, à savoir d'un groupe de personnes dotées d'une identité propre, échappe à toute tentative de définition simple et univoque²³. Et pourtant, le village reste malgré tout tangible, à la condition toutefois d'y voir de la complémentarité et de la

22. Cf. IZARD, M., *op. cit.*, et SAVONNET-GUYOT, C., *op. cit.*

23. BOUJU, J., BRAND, R., *Analyse socio-anthropologique des trames foncières dans la province du Ganzourgou*, Zorgo, AVV-Projet UP1, 1989, pp. 60-61.

concurrence entre ces regroupements de lignages (le plus souvent). Ainsi Tenga²⁴ projette symboliquement dans l'espace de la savane sahélienne du plateau central l'histoire mosaïque de la société mossi, laquelle renvoie à l'interpénétration des mêmes espaces investis de principes d'identité différents mais dont les membres des lignages qui produisent ces représentations sont parvenus à édifier *wuum taaba*, l'entente (dans le sens de l'établissement de la « concorde coutumière »²⁵).

C'est cet empire que le pasteur américain H. Wright, en mission en Sierra Leone, projeta de visiter dès 1914²⁶. Les missionnaires durent toutefois attendre la fin de la première guerre mondiale pour mettre à exécution leur projet ; une première visite de prospection à Ouagadougou fut entreprise par le pasteur W. Taylor au début de l'année 1920.

La société mossi venait alors de subir de terribles événements qui bouleversèrent durablement sa destinée. Ainsi, un ensemble de missions, entre 1885 à 1896, précéda la conquête armée de la Haute-Volta par les Français.

« Si elles prirent l'allure d'explorations pacifiques et innocentes, [elles] s'inscrivirent toutes dans le grand dessein impérial de la France (...). Binger inaugura la série des missions françaises en Afrique de l'Ouest à partir de 1885 (...). Toutefois, les premiers Européens qui parcoururent les pays voltaïques, dans ces années 1888, furent les Allemands. Le voyage de Krause en terre voltaïque précéda de peu celui de Binger, tandis que celui de von François se déroula presque dans les mêmes temps »²⁷.

Dans la foulée de la conférence de Berlin qui permit aux nations européennes d'étendre leurs zones d'influence par l'élargissement du principe de possession de la bande côtière à celui de l'arrière-pays, une frénésie sans précédent s'empara des missions militaires. Une forte concurrence était visible entre les métropoles engagées dans la légalisation de leur droit d'antériorité sur un territoire, par une course aux traités. Dans ce cadre :

« Les nouvelles modalités d'occupations territoriales dévoilèrent soudain aux Français l'intérêt stratégique de leurs comptoirs ivoiriens. Ces établissements ne furent plus considérés comme de vulgaires objets d'échange dans d'éventuelles négociations avec l'Angleterre. Le secrétariat d'État aux Colonies les perçut dorénavant comme des bases d'opérations privilégiées dans leurs politiques d'annexion de l'arrière-pays. Cette politique se résumait

24. Tenga : pays, territoire, village. NIKIÉMA, N., KINDA, J., *Dictionnaire orthographique du moore*, Ouagadougou, Sous-commission nationale du mooré, 1997, p. 924.

25. Une discussion de cette notion est proposée au chapitre 6.

26. Année de la constitution des Assemblées de Dieu.

27. KAMBOU-FERRAND, J.-M., *Peuples voltaïques et conquêtes coloniale 1885-1914*, Paris, L'Harmattan, 1993, p. 25.

en un objectif : relier les postes du Soudan français à ceux de la côte atlantique »²⁸.

Alors que, depuis 1890, l'expansion des Français du Soudan vers le pays mossi était en veilleuse, le traité signé par les Anglais installés dans la Gold Coast (traité Fergusson) avec le *moogho naaba* de Ouagadougou, – ils craignaient de se voir dépossédés de « leur arrière-pays » – relança la conquête de l'empire mossi.

La prise de Ouagadougou eut lieu le 1^{er} septembre 1886 par le lieutenant français Voulet. L'historien Ki-Zerbo relate ces événements de la manière suivante :

« Il était vers trois heures de l'après-midi. Les premiers feux de salve crépitant dans le ciel de la capitale durent jeter le désarroi parmi les contingents accourus en avant-garde de la rencontre de la mission. Il se produisit sans doute une reculade précipitée à ce moment-là. Puis à mesure que des renforts arrivaient, qu'on se faisait à ces détonations insolites, il y eut des retours offensifs. On tâcha d'exploiter la meilleure connaissance qu'on avait du terrain ; on tenta des embuscades (...). Mais peu à peu on s'aperçut que c'était peine perdue. Les armes automatiques faisaient une terrible besogne (...). La résistance mollit et bientôt fut anéantie. Lorsqu'on sut que le Naaba avait quitté la ville, ce fut la retraite générale (...) »²⁹.

L'empereur mossi (Naaba Wobgo) ne se soumit pas pour autant. Le roi tenta une offensive contre les Français. Il fut cependant une nouvelle fois battu. Il tenta d'invoquer le traité de commerce et d'amitié et de protectorat signé avec les Anglais, mais en vain. Finalement Voulet, après de nombreuses péripéties et tractations, fit introniser à la place du *moogho naaba*, toujours insaisissable, un de ses frères. En février 1887, les militaires français parvinrent à un accord avec les Britanniques qui finalement entérinait la domination française sur la région. Le roi rebelle résista jusqu'à sa mort en 1904.

La colonie du Soudan français fut créée par le décret du 18 août 1890 et engloba les pays voltaïques au fur et à mesure de leur conquête. En 1904, un autre décret organisa la colonie du Haut-Sénégal et du Niger. Elle absorba la plus grande partie de l'ancien Soudan et donc les territoires voltaïques. La pacification du pays mossi s'annonça avec la mort du *moogho naaba* Wobgo et fut considérée comme acquise en 1908.

28. *Idem*, p. 54.

29. KI-ZERBO J., *La pénétration française dans le pays de la Haute-Volta*, mémoire de diplôme, pp. 56-57.

Le territoire de l'empire mossi disparut donc officiellement ; il fut à cette époque rattaché à la colonie du Haut-Sénégal et du Niger. La fonction publique coloniale était régie par une structure pyramidale qui descendait du ministre des Colonies aux administrateurs en passant par les gouverneurs et, isolés dans leur brousse par les mauvaises communications qui aggravaient les lenteurs administratives, les commandants de cercle : ils devinrent désormais les « vrais chefs » de l'empire colonial.

Toutefois, peu de temps après la première guerre mondiale, un nouveau décret (mars 1919) institue la « Colonie de la Haute-Volta », dont le socle est incontestablement l'empire mossi. Elle devient ainsi un membre autonome du groupe des colonies de l'Afrique occidentale française (AOF). Ce décret resta en vigueur jusqu'en 1932. Durant cette période, en vertu du « Code de l'indigénat », les populations furent contraintes de servir dans les armées françaises et astreintes aux travaux forcés dans l'intérêt des entreprises publiques, voire privées.

Face à la délicate question du devenir des chefs mossi, les autorités coloniales tergiversèrent. L'analyse historique montre que, en définitive, les Français tentèrent de réduire au maximum l'influence du *moogho naaba* (l'empereur) en s'appuyant sur les chefs des royaumes dépendants – niveau de pouvoir intermédiaire, entre le *moogho* et les chefs de village (*tengnaaba*). Ces chefs, désormais appelés chef de canton (*ko 'mbe 'mba*) sont parfois de légitimes descendants de lignages royaux, mais peuvent aussi avoir été désignés par l'administration coloniale dont ils devinrent les relais.

« Là où une tradition d'organisation politique sérieuse était inexistante, en Haute-Volta, les Français l'ont créée. Ainsi dans l'Ouest Volta, contrée de villages indépendants, ils ont regroupé des pays entiers en cantons qu'ils ont confiés à des chefs dits de canton, leurs anciens tirailleurs, cuisiniers, boys, interprètes, hommes de paille, mais leur hommes de confiances »³⁰.

Le rôle de « courtiers », joué par certains chefs de canton, entre les populations et l'administration coloniale, reste encore aujourd'hui très vivant dans la mémoire collective, comme le montre ce récit recueilli en 1996.

L'ancien chef de canton de Koasanga : Ce sont les Blancs qui nous ont réellement donné le pouvoir. Les Blancs nous aidaient. Maintenant il y a les groupements villageois et les réunions [comprendre de nouveaux pouvoirs locaux]. Nous pourrions y participer mais personne ne nous met au courant. Les gens ne veulent plus des chefs de canton.

30. BALIMA. S. A., *op. cit.*, p. 71.

Le chef de terre de Guiloungou : Avant que les Blancs n'arrivent, nous vivions en paix. Ils sont venus pour nous forcer, mais ils ne pouvaient y parvenir seuls. Ils ont alors donné le pouvoir aux chefs mossi ; ensuite les chefs ont commencé aussi à nous [les autochtones] « chauffer » [contraindre]. Ainsi par exemple, si le Blanc dit deux, les chefs peuvent dire quatre ou cinq afin de renforcer leur propre pouvoir. Lui, il veut rester là où il était. Comme le pouvoir des chefs est réduit maintenant³¹, il vaut mieux que cela reste comme cela.

Selon le pasteur Izékiel, ancien responsable à la retraite des Assemblées de Dieu du Burkina Faso de 1967 à 1979, la pauvreté objective du plateau central aurait, plus qu'ailleurs, incité les pasteurs mossi à participer avec ferveur au développement des Assemblées de Dieu.

Le vieux pasteur Izékiel se convertit aux Assemblées de Dieu en 1930. Il appartient à la seconde promotion de l'école biblique de Koubri (1947). Lorsqu'il en sortit avec le titre de pasteur, il fut immédiatement affecté à Koudougou. A cette époque, les Français imposaient un service militaire aux jeunes. Dans ce cadre, il dut se rendre à Ouagadougou pour obtenir un acte de naissance, lequel porte arbitrairement la date de 1929. Or, il se rappelle qu'à ce moment, il accompagnait déjà son pasteur dans un village, situé à sept kilomètres de chez lui. Il estime qu'il avait environ dix ans à l'époque et pense aujourd'hui (2000) approcher les 90 ans, ce qui fait de lui l'un des derniers témoins des débuts des Assemblées de Dieu du Burkina Faso. Il côtoya les missionnaires américains pionniers et relate les premières années de l'Église comme une épopée, dont certains aspects serviront de guide à la suite du récit.

La décision de partir en mission en Afrique fut prise au cours de l'année 1919 aux États-Unis, soit quelques temps seulement après la rencontre constitutive de Hot Springs. Selon la vision romantique de mon informateur, un vieux assis à côté d'un pilier du temple de Springfield fut rempli de l'Esprit saint. Par son entremise, Dieu demandait à des fidèles de partir évangéliser l'Afrique et plus particulièrement une région nommée le *Mossi Land*. L'appel de Dieu reçut une réponse à l'occasion de la prière du soir. Trois familles, ainsi que deux jeunes femmes célibataires se levèrent et, prenant l'assemblée à témoin, manifestèrent leur intention de répondre à la volonté de Dieu. Un document officiel relate bien que l'objectif de la mission américaine des Assemblées de Dieu dans le Soudan français visait à « apporter l'Évangile aux Mosse »³². Historiquement donc, les missionnaires américains s'installèrent de façon

31. Enquêtes menées en 1996.

32. 75^e anniversaire des Assemblées de Dieu du Burkina Faso 1921-1996, Ouagadougou, Imprimerie des Assemblées de Dieu, 1996, p.8.

privilégies au *Mossi Land*, ce qui explique, aujourd'hui encore, la suprématie de ce groupe aux sein des Assemblées de Dieu du Burkina Faso et plus largement en Afrique de l'Ouest. La même source précise encore « qu'un appel prophétique lancé aux États-Unis avait été à l'origine de la priorité accordée à l'évangélisation des Mosse »³³. Cette mission a toutefois été largement préparée, depuis 1914, par les pasteurs américains appartenant au mouvement de Réveil et établis en Sierra Leone.

A la suite du voyage de reconnaissance des pasteurs W. Taylor et H. Wright début 1920, les missionnaires américains préparent une seconde expédition, composée cette fois de deux couples, M. et M^{me} Wright, résidant déjà dans le protectorat britannique de Sierra Leone, M. et M^{me} Leeper et de deux jeunes femmes, M^{lles} M. Peoples et J. Farnsworth, fraîchement débarquées du port de Dakar. Vers le mois de septembre de la même année, le groupe s'apprête à quitter Freetown.

Le voyage fut, et ceci semble un truisme, particulièrement hasardeux et périlleux. Les missionnaires, accompagnés de leurs familles, après s'être informés du meilleur chemin à suivre, embarquèrent à bord d'un courrier anglais jusqu'à Conakry en Guinée. Là, ils empruntèrent la voie ferrée jusqu'à Kankan. Il leur fut conseillé de se diriger vers le fleuve Niger et de le descendre. Ils trouvèrent une embarcation qui les conduisit en douze jours à Bamako au Mali. En raison de l'insécurité de la région, ils empruntèrent un bateau à vapeur jusqu'à Mopti³⁴. L'agglomération était considérée comme un centre important, notamment en raison des échanges liés au commerce du sel qui attirait éleveurs et caravaniers. La suite du voyage fut pénible : il s'effectua à pied. « Pendant 28 jours, la caravane continuera son voyage à travers des terrains accidentés ; les femmes plus âgées étaient transportées dans des hamacs tandis que les plus jeunes missionnaires se déplaçaient à cheval ou à bicyclette »³⁵. Après un long détour les guides les acheminèrent, vers le sud où ils atteignirent Ouahigouya, siège de la puissante chefferie mossi du Yatenga³⁶. Ils poursuivirent leur chemin, traversèrent Yako, pour finalement atteindre, dès les premiers jours de 1921, Ouagadougou, résidence du *moogho naaba* (empereur des Mossi).

33. *Ibidem*, p.8.

34. La mise en place du système colonial, soit la pacification qui suit la conquête du Moogho, est à peine terminée. Cette période s'étend de 1900 à 1914 et se conclut par le décret portant sur la modification des limites entre la colonie du Haut-Sénégal - Niger et du Dahomey. De nombreuses résistances de la part des chefs locaux émaillent cette période, auxquelles il convient d'ajouter une résistance passive des populations. Ces aspects concourent, avec d'autres éléments, à rendre ces zones peu sûres pour un équipage composé de missionnaires étrangers.

35. 75^e anniversaire des Assemblées de Dieu ..., *op. cit.*, pp. 10-11.

36. Voir IZARD, M., *Le Yatenga précolonial. Un ancien royaume du Burkina*, Paris, Karthala, 1985, 164 p.

Il est vraisemblable que les missionnaires, à partir de leur première implantation à Freetown et ensuite, chemin faisant, s'informèrent longuement auprès des administrations coloniales nouvellement installées avant de découvrir un endroit propice à leur entreprise. Il est évident que le récit du pasteur Izékiel doit être compris comme une légende portant sur la fondation mythique de l'Église des Assemblées de Dieu du Burkina. Bien entendu, la décision de s'installer en pays mossi n'a pas été prise *a priori* à Springfield. Comme le suggère l'évocation du voyage de reconnaissance des pasteurs W. Taylor et H. Wright, c'est à partir de la Sierra Leone que l'idée d'évangéliser l'empire mossi mûrit dès 1914 ; il n'est dès lors pas à exclure que des rivalités entre puissances coloniales – l'empire mossi était convoité tant par les Allemands, les Français que les Anglais – aient joué un rôle dans ce choix. Cette dernière considération jette un autre regard sur le récit des débuts des Assemblées de Dieu du Burkina Faso tel qu'il me fut présenté par le pasteur Izékiel : « L'Église des Assemblées de Dieu est venue dans notre pays sous la direction du Saint-Esprit. En 1919 au moment où le pentecôtisme battait son plein aux USA, un dimanche Dieu s'adressa aux chrétiens de l'Assemblée ... » ; comme une biographie constitue une présentation officielle de soi, ou pour mieux dire une narration qui fait sens à usage d'autrui, le *Mossi Land*, investi par les missionnaires américains, devient, dans cette manière de présenter l'histoire, la terre du peuple élu de Dieu pour accomplir son Œuvre sur le continent africain ; on n'en disconvient pas, ce souci d'asseoir les débuts des Assemblées de Dieu du Burkina Faso sur une épopée ou une expérience surhumaine – l'Esprit guidait les missionnaires – renforce la dimension transcendante de l'Église.

Arrivés à Ouagadougou, les pasteurs américains se heurtèrent rapidement aux missions catholiques déjà installées dans la ville³⁷, lesquelles conseillèrent au *moogho naaba* Koom d'expulser les pasteurs américains de Ouagadougou. Le roi les envoya auprès d'un de ses ministres, le *konga naaba*, qui lui-même chargea le *simambili naaba* de leur procurer un terrain à l'écart. Cet endroit est toujours celui qu'occupe le siège central des Assemblées de Dieu. Il se situe à proximité du marché du Tampoui Tenga, aujourd'hui absorbé par la croissance urbaine de la capitale.

La présence missionnaire, catholique d'abord (1900), et pentecôtiste ensuite (1921), au sein de l'empire du *moogho naaba* ne résulte pas d'un

37. Le catholicisme accompagna la conquête coloniale qui dura de 1896 à 1904. Les Pères blancs inaugurèrent leur premier établissement missionnaire en 1900, à Koupéla. En 1901, la mission Notre-Dame de l'Immaculée Conception est installée dans la capitale. Pour de plus amples informations : OTAYEK, R., « L'Église catholique au Burkina Faso », in CONSTANTIN, Fr., COULON, C. (éds), *Religion et transition démocratique en Afrique*, Paris, Karthala, 1997, pp. 221-258.

hasard. A travers une structure étatique hiérarchisée, autoritaire et puissante, l'empire mossi a pu maintenir de manière cohérente, à quelques réserves près, jusqu'à nos jours les cultes ancestraux, ce qui constitue une exception culturelle dans un espace sahélien fortement islamisé³⁸. La Haute-Volta, dès lors, a été pensée par les religieux occidentaux comme une véritable terre de missions ; il fallait profiter de la marginalité (relative) de l'islam pour asseoir les bases d'une Église chrétienne solide et prémunir ainsi les pays côtiers de l'expansion musulmane³⁹. Les Pères blancs, suivant de près la conquête militaire du territoire, jetèrent les fondations d'une Église vouée à la formation d'une élite. A travers la mise en place d'un réseau scolaire, ils formèrent, progressivement, l'élite religieuse, mais aussi une élite politique douée de valeurs chrétiennes qui constituera plus tard la classe politique de la Haute-Volta indépendante⁴⁰. A partir de leur base de Freetown, les missionnaires américains, certes avec des objectifs différents de leurs homologues catholiques⁴¹, utilisèrent également cette terre de traditions comme une voie de pénétration en Afrique de l'Ouest :

« Les missionnaires américains des Assemblées de Dieu en Haute-Volta s'activaient pour sortir des presses de la Société Biblique d'Amérique des milliers d'exemplaires de l'Épée de l'Esprit qui est la parole de Dieu, au profit des vaillants soldats du Seigneur au front du *Mossi Land* »⁴².

Des rapports de rivalité s'installèrent entre les missions catholiques et les Assemblées de Dieu. Toutefois ces dernières, nettement inférieures en nombre et étrangères à l'administration coloniale française d'une part,

38. Les Mossi ont pendant des siècles été rétifs à l'islam ; voir, à ce propos, OTAYEK, R., « Muslim charisma in Burkina Faso », in CRUISE O'BRIEN, D., COULON, C. (éd.), *Charisma and brotherhoods in African Islam*, Oxford, Clarendon Press, pp. 94-101 ; voir aussi SKINNER, E. P., « Christianity and Islam among the Mossi », *American anthropologist*, n° 60, vol. 6, 1958, pp. 1102-1119 ; SKINNER, E. P., « The diffusion of Islam among the Mossi », *Annals of the New-York Academy of Science*, n° 96, vol. 2, 1962, pp. 659-669.

39. Cette position, 75 ans plus tard, demeure inchangée : «The Muslim world is the great frontier in Christian mission (...). David and Linda [les représentants des Assemblées de Dieu pour l'Afrique de l'Ouest, basés à Abidjan] have been involved with The Center for Ministry to Muslims (...). They were involved (...) in an evangelism pilot project, a contextualized presentation of gospel through a "Christian Mosque" in Daloa, Ivory Coast». David et Linda Arzouni, missionnaires en Afrique de l'Ouest, «Who we are» (site internet), 2000, p.3.

40. Mgr THEVENOUD (sous la dir. de), « Dans la boucle du Niger », *Revue Générale des missions d'Afrique*, Namur – Paris – Berne, 54^e année, n° 4-5-6, 1938.

41. Les Assemblées de Dieu ne sont pas liées à l'administration coloniale ; à cette époque leur objectif est essentiellement l'évangélisation du «monde perdu» et la formation des convertis afin qu'ils poursuivent l'Œuvre.

2. 75^e anniversaire des Assemblées de Dieu ..., *op. cit.*, p. 62.

mais également en raison de leurs origines – *low and middle class* américaine – d'autre part, se tournèrent plus clairement vers le milieu populaire et rural en sorte que cette Église protestante sera progressivement identifiée à l'Église des pauvres ou des paysans. A l'inverse, les missions catholiques, véritables alliées de l'administration coloniale, constitueront la religion de l'élite dirigeante⁴³ et plus tard un lieu d'identification et de distinction pour une majorité de fonctionnaires et d'intellectuels.

La première tâche des missionnaires américains fut d'apprendre le mooré (langue des Mossi), afin d'entamer l'évangélisation. M^{lle} M. Peoples tenta rapidement de mettre au point un alphabet à partir de transcriptions phonétiques ; elle entreprit ensuite de traduire l'Évangile de Marc. En 1922, d'autres missionnaires américains renforcèrent les premiers. Tandis que H. Wright supervisait les travaux de construction de la mission, M^{elle} J. Farnworth mit en place un dispensaire. Ensuite, le noyau initial se scinda. Une partie des missionnaires restèrent à Ouagadougou, tandis que d'autres ouvrirent les missions de Kaya (M^{me} et M. Wilson en 1926), de Yako (M. Shirer en 1928) et de Ouahigouya (le travail préparatoire fut réalisé par l'auxiliaire W. Zabré et un couple de missionnaires américains, M^{me} et M. Smith, s'y installa en 1934), toutes situées en pays mossi. La stratégie d'implantation des missions montre bien l'ancrage rural et surtout populaire de l'Église protestante dès ses premières années ; ce bref extrait d'un document concernant la mission de Kaya l'illustre :

« Très tôt, les premiers convertis ont appris à lire. Certains d'entre eux furent alors choisis et formés pendant six mois pour ouvrir des lieux de cultes dans les villages environnants. Ces auxiliaires étaient regroupés périodiquement pour recevoir des enseignements complémentaires. Plusieurs d'entre eux ont reçu plus tard un appel définitif pour servir le Seigneur »⁴⁴.

En l'absence de traduction, les premiers pasteurs américains racontaient la Bible ; ce qui, aux dires des premiers convertis, évoquait les récitations de contes. L'expansion de l'Œuvre sur le territoire de la colonie suivra le découpage administratif en cercles : une fois la mission installée dans une petite ville qui constituait le chef-lieu d'un cercle colonial, sur la base d'un premier noyau de convertis par les missionnaires, les villages rassemblés au sein de cette circonscription administrative étaient systématiquement visités.

Au même moment, en septembre 1932, officiellement en raison de sa faible capacité contributive dans la couverture des coûts de l'administra-

43. Cette fonction fut tenue par le petit séminaire de Pabré, situé au nord de Ouagadougou et fondé en 1925.

44. 75^e anniversaire des Assemblées de Dieu ..., *op. cit.*, p. 6.

tion, la colonie autonome de Haute-Volta fut supprimée par décret. Le territoire et les habitants furent répartis entre les colonies adjacentes : la Côte d'Ivoire, le Soudan français et le Niger.

A côté de l'argumentation officielle justifiant le démembrement, une analyse plus fine montre que « le développement rapide de l'économie de traite, le *lobby* des planteurs de Côte d'Ivoire et du Sénégal exercèrent des pressions constantes sur les autorités métropolitaines pour le démantèlement (...) »⁴⁵. Basile Guissou le montre ainsi :

« [...] il fallait libérer au maximum cette main-d'œuvre (les ouvriers agricoles que représentaient potentiellement les paysans mossi), au bénéfice des planteurs français de la Côte d'Ivoire qui en réclamaient toujours plus. Ces planteurs blancs se plaignaient des tracasseries administratives coloniales liées à l'exportation des ouvriers agricoles. La libre circulation des biens et des personnes entre deux colonies censées être les leurs exigeait trop de complications. Mieux valait fusionner les deux possessions. Les réticences et les résistances internes à l'exportation des bras valides dans le contexte des travaux forcés en vigueur ont pesé aussi dans la balance – même si à l'époque, dans les années 1930, le pouvoir colonial français était plutôt préoccupé par les “bruits de bottes allemandes”. Pourquoi ne pas fondre cette population dans celle de la colonie “utile” »⁴⁶.

Pour F. D. Bassolet :

« Cette manœuvre avait pour but de mettre à la disposition de ces territoires une main-d'œuvre abondante. La plus grande partie du pays fut incorporée à la Côte d'Ivoire qui avait le plus grand besoin de main-d'œuvre. (...) Plus peuplée que la Côte d'Ivoire, aussi peuplée que le Ghana ou le Mali, dense comme le Dahomey (...), la Haute-Volta, après avoir été saignée à longueur de décades pour la mise en valeur de l'Afrique Occidentale, en sera la parente pauvre. Sa part décisive pour la mise en valeur des territoires voisins aura été donc sans contrepartie »⁴⁷.

C'est pourtant en 1926, à partir de leur établissement central de Ouagadougou et sur la base du découpage administratif de la colonie en cercles que les missionnaires américains, aidés par des évangélistes mossi

45. ZAGRÉ, P., *Les politiques économiques du Burkina Faso. Une tradition d'ajustement structurel*, Paris, Karthala, 1994, p. 35.

46. GUISSOU, B., *Burkina Faso, un espoir en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 1995, p. 26.

47. BASSOLET, F. D., *Évolution de la Haute-Volta de 1898 au 3 janvier 1966*, Ouagadougou, Imprimerie nationale, 1968, p. 46.

ayant reçu une formation accélérée, étendirent l'Œuvre à l'intérieur du pays : Kaya (1926), Yako (1928), Tenkodogo, Ouahigouya (1934), Koudougou (1935) et le pays gourounsi, à l'est, en 1938.

La déconstruction du territoire de la Haute-Volta et, à vrai dire, la décision de suppression pure et simple du pays, furent douloureusement ressenties par les diverses autorités coutumières (mossi et autres chefferies) et le ressentiment d'avoir été négligé, par rapport aux colonies voisines, devenait très perceptible. A partir de cette date, le *moogho naaba* (Naaba Kom II) conduisit un combat politique pour la reconstruction de la colonie de Haute-Volta. A sa mort, son successeur Naaba Saaga II resta fidèle à la volonté de son père de ressusciter l'empire.

Les Assemblées de Dieu ne s'immiscèrent pas dans ces grands bouleversements politiques ni, par conséquent, dans les affaires coloniales. Les premiers convertis furent essentiellement des paysans mossi, à qui il importait, avant tout, d'enseigner la Bible et donc de développer leurs aptitudes à l'écriture et à la lecture. Les dix premiers prédicateurs furent ordonnés le 30 novembre 1934. Ils s'installèrent à leur tour sur le plateau mossi.

En 1939, le pasteur américain A. Wilson fonde l'école biblique de Koubri située à 35 kilomètres au sud de la capitale ; elle reste aujourd'hui la plus importante du pays. Les premiers recrutements s'effectuèrent en 1941, pendant la seconde guerre mondiale. Les pasteurs, formés dans cette école, sortent dès 1944. A partir de cette date, l'évangélisation en zone rurale s'amplifie, dans la mesure où la majorité de pasteurs retourne vivre au village.

Les missionnaires américains choisirent donc l'empire mossi comme principal lieu d'implantation et d'évangélisation du Soudan français et plus largement de l'Afrique de l'Ouest. Cette singularité de l'histoire de l'Église des Assemblées de Dieu du Burkina Faso rend compte, aujourd'hui encore, de l'importance numérique des Mossi et de leur influence culturelle déterminante au sein des églises sœurs d'Afrique. Les pasteurs appartiennent, pour une large part, à cette ethnie, même lorsqu'ils exercent leur ministère en d'autres lieux. C'est le cas de la première mission installée à Pô, hors du plateau mossi (1946), et qui en précédera d'autres.

Les premiers missionnaires pentecôtistes français s'installent à Ouagadougou en 1948 et constituent les fondements de ce qui deviendra la mission française des Assemblées de Dieu. Ils se consacreront essentiellement à l'enseignement avec la création d'une première école primaire construite dans l'enceinte de la mission américaine.

D'un point de vue politique, malgré les résultats de la conférence de Brazzaville – où les autorités françaises écartaient toutes possibilités d'évolution hors de l'empire colonial par l'éventuelle constitution de gou-

vernements dotés d'une certaine autonomie – des poussées démocratiques des populations africaines s'affirmaient chaque jour davantage. Ainsi, à travers des amendements très progressifs des lois coloniales (abrogation du code de l'indigénat par exemple), le congrès constitutif du Rassemblement démocratique africain (RDA) a lieu à Bamako en 1946. Cependant, la Haute-Volta qui n'existe plus depuis 1932 n'y est pas invitée. Le *moogho naaba*, sur ce point en discordance avec le RDA naissant, opta pour une négociation directe avec des autorités françaises. Dès que la possibilité fut accordée aux peuples colonisés d'envoyer des parlementaires dans les Assemblées françaises, le roi fit élire des représentants servant la cause de l'empire mossi, soit celle de rétablir l'ancienne colonie de la Haute-Volta. Il parvint à ses fins et la loi qui rétablit la colonie de la Haute-Volta dans son territoire de 1919 fut votée en 1947. Selon André Salifou Balima, ce serait toutefois moins les activités diplomatiques du *moogho naaba* que «la Grande Peur inspirée par les subversives activités anticolonialistes du Rassemblement démocratique africain (présidé par Félix Houphouët Boigny)»⁴⁸ qui conduisit les Français à revoir leur position ; dans ce contexte la Haute-Volta donnait l'image d'un territoire paisible.

La première génération des hommes politiques voltaïques allait rapidement se déchirer et donner naissance à trois groupes : les partis alignés sur l'administration coloniale et l'Église catholique, la tendance tentée par une voie communiste et très anticolonialiste (RDA) et le courant fidèle aux pouvoirs coutumiers (Union voltaïque). La position réservée adoptée par le RDA (anticolonialiste) vis-à-vis du rétablissement de la Haute-Volta le rendit au départ peu populaire dans le pays, en comparaison avec les tendances traditionnelles proches du *moogho naaba*. Il faut attendre 1957 pour voir le Rassemblement démocratique africain s'affirmer en la personne de Daniel Ouezzin Coulibaly qui devient le premier chef du gouvernement de la colonie de la Haute-Volta. Il devait mourir quelque mois plus tard et priver ainsi le pays d'un leader, à la veille de l'indépendance politique.

L'Église des Assemblées de Dieu de Haute-Volta

À la marge de ces turbulences, après quatre années de réflexion, une instance *ad hoc* présidée par le pasteur P. N. Ouédraogo composa l'acte de reconnaissance des « Assemblées de Dieu de Haute-Volta ». Celui-ci fut officiellement établi en 1955⁴⁹, avec la volonté manifeste des missionnaires

48. BALIMA, S. A., *op. cit.*, p.101.

49. Document daté du 7 septembre 1955 sous le numéro 2705/APAS.

américains de remettre l'Œuvre aux mains de responsables voltaïques. Et ceux-ci assumeront rapidement seuls, c'est-à-dire sans le recours des missionnaires, les destinées de l'Église. Institutionnellement, le conseil général et le bureau exécutif représentent les principaux organes de l'Église nationale des Assemblées de Dieu de Haute-Volta. Le conseil général se compose du bureau exécutif, des présidents de régions (à cette époque, par ordre d'ouverture, les régions sont les suivantes : Kaya, Yako, Tenkodogo, Ouahigouya, Koudougou et Zoula en pays gourounsi) et des directeurs des institutions spécialisées des Assemblées de Dieu. Le bureau exécutif se compose de sept membres élus tous les deux ans par l'ensemble des pasteurs à l'occasion de la convention pastorale. Le bureau exécutif est dirigé par un président et, en 1955, le pasteur L. Minoungou fut le premier. C'est à ce moment qu'une convention de partenariat est adoptée : elle règle les relations entre les Assemblées de Dieu de Haute-Volta et la mission pionnière américaine, laquelle choisit ainsi de céder désormais l'initiative aux pasteurs voltaïques. Durant ces années, « l'accent a été particulièrement mis sur l'évangélisation des Mossi et sur celles d'autres ethnies situées dans un rayon de 180 à 200 kilomètres de Ouagadougou »⁵⁰.

Dès les premières heures de la mission américaine, la question de l'imprimerie et donc la diffusion de la littérature biblique furent au cœur des préoccupations. Le pasteur Wilson, qui assumait la coordination de la première traduction du Nouveau Testament, parvint vers 1940 à mettre en place le premier atelier d'impression. Quelques années plus tard, le pasteur Jones importa des machines plus performantes. L'atelier de Koudougou fut transféré à Ouagadougou sous la responsabilité du pasteur Izékiel, futur président des Assemblées de Dieu de Haute-Volta. En 1957, la construction d'un nouveau bâtiment et l'apport de nouvelles machines confirma l'imprimerie dans son rôle central de diffusion des documents des Assemblées de Dieu en Afrique de l'Ouest. Ainsi, l'imprimerie éditait le périodique *Les leçons du dimanche*, diffusé en plusieurs langues à destination du Bénin, du Burkina Faso, du Ghana, du Nigeria et du Togo.

C'est à ce moment que la vie politique voltaïque se polarisa entre le Rassemblement démocratique africain (RDA), parti du premier chef de gouvernement de la colonie de la Haute-Volta – décédé quelques mois après son accession au pouvoir – et le Parti du regroupement africain (PRA), créé en 1958 à Cotonou, qui joua le rôle d'opposition dont se réclamait Maurice Yaméogo. En 1958, le RDA et le PRA se coalisèrent pour revendiquer l'entrée de la Haute-Volta dans la Communauté franco-africaine⁵¹. Ils eurent gain de cause et, à l'issue d'une série de calculs politiques,

50. 75^e anniversaire des Assemblées de Dieu ..., *op. cit.* p.36.

51. A propos de la Communauté franco-africaine, voir notamment BALIMA, *op. cit.*, pp. 123-127.

Maurice Yaméogo parvint à obtenir le portefeuille du ministre de l'Intérieur, sous un gouvernement dirigé par le RDA.

« Le reste se passa tout naturellement. Maurice Yaméogo qui assurait l'intérim du chef du gouvernement (...), s'activa pour renforcer sa position. Au bout du compte, il proclama la République le 11 décembre 1958. Une nouvelle constitution fut adoptée et il devint le nouveau président élu du pays »⁵².

Les autres partis furent réduits au silence ; seuls les syndicats jouèrent un rôle d'opposition.

Les Assemblées de Dieu connurent une première dissidence en 1959. Un pasteur assumant des responsabilités au sein de l'école biblique, en désaccord avec les leaders de l'Église, fonda la Mission apostolique. Suite à des différends internes, celle-ci se divisa à son tour en 1965 pour donner naissance à l'Église apostolique.

De 1932 à 1960, d'importantes transformations sociopolitiques ont bouleversé la chefferie mossi. Si la structure de l'empire mossi fut mise à mal⁵³, l'échelon intermédiaire du pouvoir, celui situé entre l'empereur (*moogho naaba*) et les chefs de village (*tengnaaba*), vit son pouvoir renforcé. Dès lors, on comprend mieux comment les chefs des royaumes dépendants de l'empire centralisé du *moogho naaba* furent, pour certains, recrutés par le pouvoir colonial qui les intronisa « chefs de canton ». D'un côté, certains possédaient une légitimité lignagère réelle (descendants en ligne agnatique de l'ancêtre Wedraogo), mais d'autres furent installés par les responsables coloniaux. L'administration les utilisa pour organiser la levée des impôts et pour rassembler les villageois envoyés aux travaux forcés ou enrôlés dans l'armée. Ces chefs étaient craints d'une population habituée à les respecter mais non pas à subir un arbitraire absolu. Les « chefs de canton » bénéficièrent de nombreux avantages durant la période coloniale, dont le moindre ne fut pas de percevoir un salaire.

La présence française se caractérisa par une absence presque totale d'investissement dans la colonie de Haute-Volta. « L'hémorragie de main-d'œuvre ayant frappé le territoire durant un demi siècle l'a confirmé dans un état d'économie de subsistance... »⁵⁴. Cette situation particulière entraîna, dans la classe politique naissante du pays, un sentiment d'infériorité par rapport aux colonies voisines beaucoup plus favorisées.

« La force du sentiment d'appartenance commune à un pays méprisé, démantelé au profit de contrées jugées plus rentables, sous-équipé et

52. GUISSOU, B., *op. cit.*, pp. 35-37.

53. Voir à ce propos PACERE, F. T., *Ainsi on a assassiné tous les Mossé*, Québec, Naaman, 1979, 174 p.

54. ZAGRÉ, P., *op. cit.*, p. 38.

abandonné aux jachères de l'empire colonial français, sera le ciment unificateur de ces hommes politiques de la première génération »⁵⁵.

Durant cette période, à l'instar des chefferies mossi dont le mode de reproduction impliquait une constante expansion, l'Église des Assemblées de Dieu du Burkina Faso, et plus concrètement ses pasteurs, partirent à la « conquête » des sociétés limitrophes et des pays voisins. Les Mossi possèdent – en raison de circonstances politiques et économiques particulières – une longue tradition de migration⁵⁶, ainsi que l'intériorisation d'une allégeance à une classe nobiliaire laquelle instaura un pouvoir autoritaire et hiérarchisé jusqu'à l'extrême. Ces éléments ont contribué à ce que des missions étrangères – nord-américaines, françaises et suédoises – considèrent certains jeunes pasteurs mossi, comme d'excellents auxiliaires dans leur projet d'évangélisation du continent africain.

Une analyse attentive de l'expansion des Assemblées de Dieu en Afrique de l'Ouest démontre la présence, dès les années 30 déjà, de prédicateurs mossi aux côtés des missionnaires américains. Les jeunes pasteurs mossi, comme l'explique clairement le pasteur Izékiel, trouvèrent au sein de l'Église des Assemblées de Dieu un lieu où se vouer sans retenue à la réalisation de l'Œuvre, d'autant plus que cette ardeur ne fut pas concurrencée par d'autres choix de vie, en raison essentiellement du faible essor économique du pays.

Dès 1936, des prédicateurs mossi ouvraient l'église de Dapaongo, au Bénin et un peu plus tard à Accra au Ghana, suivant, en cela, les chemins traditionnels des migrations mossi vers les pays côtiers. En 1947, les Assemblées de Dieu s'installèrent au Togo. L'Église de Côte d'Ivoire fut fondée par des pasteurs missionnaires mossi⁵⁷. Ils quittèrent Ouagadougou, comme beaucoup de leurs compatriotes, à la recherche

55. GUISSOU, B., *op. cit.*, p. 32.

56. Cf. BENOIT, M., *Oiseaux de mil. Les Mossi du Bwamu (Haute-Volta)*, Paris, ORSTOM, collection mémoire n° 95, 1982, 116 p. ; voir aussi LAURENT, P.-J., MATHIEU, P., « Migrations, environnement et projet de développement : récit d'un conflit foncier entre Nuni et Mossi au Burkina Faso », in LAURENT, P.-J., MATHIEU, P., TOTTE, M., *Migration et accès à la terre au Burkina Faso*, Cahiers du CIDEP, n° 20, Académia-L'Harmattan, 1994, pp. 83-133.

57. Dans une petite brochure intitulée « Aperçu sur l'histoire des Assemblées de Dieu en Côte-d'Ivoire », éditée par le pasteur J. Pawentaoré, actuel président des Assemblées de Dieu du Burkina, on trouve la date de septembre 1957 comme première mission d'évangélisation de la Côte d'Ivoire (à partir de Ouagadougou). Un couple de missionnaires français, M. et M^{me} Brisset, serait parti le premier. Il ne resta que quelques semaines en Côte d'Ivoire. En juin 1958, une délégation plus importante composée de pasteurs burkinabé partit cette fois pour fonder l'Église des Assemblées de Dieu en Côte d'Ivoire. La reconnaissance officielle des Assemblées de Dieu, par les autorités ivoiriennes, date du 1^{er} mars 1960, sous l'arrêté ministériel n° 303/CAB.

d'un travail dans les plantations. La citation rencontrée dans un document des Assemblées de Dieu précise : « Le pasteur Bila Ouedraogo a amené des jeunes Voltaïques en Côte d'Ivoire pour travailler dans les plantations des autochtones et aussi, à la mission... »⁵⁸. Rapidement est intervenue une indigénisation des cadres missionnaires. Dès sa fondation, l'Église du Togo, par exemple, fut présidée par un Mossi, le pasteur D. Pasco.

L'Église des Assemblées de Dieu du Sénégal fut ouverte par des missionnaires américains à la fin de la seconde guerre mondiale. Ils étaient accompagnés des pasteurs voltaïques K. Zongo et E. Minnougou. Ensemble, ils s'installèrent à Kaolack et à Tambacounda. Toutefois, lorsqu'en 1965, ils décidèrent de se retirer et de céder leur place à des pasteurs sénégalais, l'Église faillit disparaître. Elle fut reprise par des pasteurs missionnaires mossi ; le pasteur A. Ouédraogo en est l'actuel président et le pasteur J. Ilboudo assure le fonctionnement de l'école biblique.

En 1960, les protestants terminent la première édition complète de la Bible. L'Église des Assemblées de Dieu reconnaît toute la Bible, soit les 66 livres qui la composent. La première édition du Nouveau Testament en langue mooré, éditée par la Société biblique américaine, remonte à 1945. Quinze années de travail furent encore nécessaires pour traduire l'Ancien Testament. Cette tâche ardue avait toutefois débuté en 1921, par la traduction de l'évangile de Marc, pour aboutir, en 1941, à la publication en mooré des quatre évangiles. Il va sans dire que l'ignorance du contexte culturel des premiers traducteurs américains a créé de multiples problèmes de traduction qui donnèrent lieu à une importante révision et une nouvelle édition en 1979 (une nouvelle révision est actuellement en cours afin d'adapter le texte aux nouvelles normes orthographiques). Ainsi cet exemple de difficultés rapporté par un membre de la commission de traduction :

« Le serpent illustre, dans le passage de la Bible à traduire, le mal. Pour les Juifs, il n'y a pas de problème mais chez nous certains serpents sont mangeables, donc pour émettre l'idée de mal ou de mauvais, exprimée par le texte original, dans notre langue, nous avons traduit par "mauvais serpent" »⁵⁹.

Actuellement un important travail de traduction de la Bible dans d'autres langues du pays se poursuit, comme en bobo-fing, bwamu, lobi et gourmanché.

Revenons une fois encore à l'environnement politique. Dès les premières années d'indépendance, le président Yaméogo installa un régime

58. Pasteur OUEDRAOGO, J. P., *Aperçu sur l'histoire des Assemblées de Dieu en Côte-d'Ivoire*, 14 p. (non daté).

59. SO, E., « Problème de différences culturelles », in *Rapport sur les journées de la traduction de la Bible*, Bobo-Dioulasso, oct. 1989.

autoritaire, fondé sur le parti unique, le RDA lequel devient rapidement un parti d'État. En 1966, le régime était instable et impopulaire ; les conditions de vie de la population s'étaient dégradées et les libertés réduites. D'un côté, le président s'était montré particulièrement hostile envers la chefferie qu'il tenta d'affaiblir considérablement. Elle fut accusée de tentative de coup d'État, et il supprima la rémunération des « chefs de canton » – elle remontait aux temps coloniaux – ainsi que la possibilité pour le *moogho naaba* de nommer les chefs de royaumes dépendants qui fut remplacée par un système d'élection au suffrage universel. De l'autre côté, l'Église catholique, opposée au remariage du président, se montra très réservée. Finalement, le régime rongé par les scandales et les excès financiers tomba à l'issue d'un affrontement avec les syndicats autour d'un projet de double nationalité avec la Côte d'Ivoire.

Dans ce contexte troublé, le chef d'état-major des armées, le lieutenant-colonel Lamizana, arriva sur la scène politique porté par la constestation urbaine naissante, les syndicalistes et les opposants politiques. Il resta président de la Haute-Volta de 1966 à 1970. Auréolé d'une certaine légitimité, qui n'est pas étrangère au rétablissement de la chefferie dans ses privilèges et au soutien des églises catholiques et des musulmans ainsi que des syndicats, le nouveau président s'adjoignit les fonctions de président du Conseil ainsi que plusieurs postes ministériels. Le pays rentra dans un programme de redressement financier très sévère qui visait la réduction des dépenses encourues par l'État. Ce programme « d'ajustement » avant la lettre fut baptisé « garangose », du nom du ministre des Finances de l'époque, l'intendant militaire Garango Tiémoko.

Durant cette période, une seconde école de formation biblique fut ouverte à Ouagadougou en 1965 par le pasteur P. Dupret, fondateur de la Mission française des Assemblées de Dieu. Elle fut toutefois fermée au départ du missionnaire français en 1980.

Territorialement, les Assemblées de Dieu du Burkina Faso comptent aujourd'hui dix-sept régions. Celle de Ouagadougou est créée en 1951, en même temps qu'était adopté l'acte de constitution de l'Église nationale des Assemblées de Dieu de Haute-Volta ; dans la foulée apparaissent les régions de Koudougou (1951) à l'ouest de la capitale en pays mossi ; la région de Kaya (1951) au nord de l'empire mossi ; la région de Ouahigouya (1951) au nord-ouest du pays dans le royaume du Yatenga lequel constitue une des plus puissantes chefferies mossi ; la région de Tenkogodo (1951), située au sud-est au cœur de l'empire mossi ; la région de Yako (1951) en pays mossi au nord-ouest de la capitale ; la région de Pô (1951) située à la frontière du Ghana en zone gourounsi, la première installée en dehors du territoire mossi ; la région de Zabré (1952), à la frontière du Ghana et du Togo, située en pays bisssa ; la région de Tenado (1952) à l'ouest du Ouagadougou en zone gourounsi ; la région de

Boromo (1953) à 200 kilomètres au sud de la capitale dans la zone d'influence gourounsi ; la région de Boulsa (1960) en pays mossi ; la région de Kombissiri (1967), située sur le plateau mossi au sud de Ouagadougou ; la région de Zorgho (1967), à l'est du pays mossi ; la région de Bobo-Dioulasso (1970) dans le sud du pays, zone bobo et fing, qui compte un grand nombre de migrants mossi quittant le plateau central pour ces contrées plus clémentes ; située au nord-est et aux portes de la capitale, la région de Ziniaré (1975) au centre du plateau mossi (une partie importante des enquêtes de ce travail y ont été menées) ; à l'ouest, la région de Dédougou en milieu lobi est très récente (1987), elle constitue aujourd'hui une zone de migrations mossi ; la région de Djibo (1987) dans le Nord sahélien peul est la dernière à avoir été instaurée.

Chaque région est dirigée par un bureau. Les membres de celui-ci sont élus pour deux ans par les pasteurs de la région qui forment une sorte de collège de grands électeurs. L'Église des Assemblées de Dieu repose sur une structure institutionnelle qui, par certains aspects hiérarchiques, pourrait évoquer l'organisation politique des royaumes mossi. Ainsi, à l'image des chefs de village mossi (*tengnaaba*), le pasteur anime sa communauté⁶⁰. A un échelon intermédiaire, les pasteurs se rassemblent mensuellement au sein d'une structure régionale animée par le pasteur président de la région ; ce qui peut rappeler les commandements mossi des royautes intermédiaires (les chefs de canton : *ko'mbe'mba*). A Ouagadougou, enfin, siègent les membres du bureau national qui préside aux destinées de l'Église. Cette structuration efficace et hiérarchisée permet une circulation de l'information et des ressources dans les deux sens.

Au cours des années 70, les missionnaires pionniers américains puis français sont rejoints par des pasteurs de l'Église pentecôtiste de Suède⁶¹. Une troisième école biblique, fondée en 1978 par des Suédois, est installée à Bobo-Dioulasso.

Le paysage politique de la Haute-Volta reste troublé durant cette décennie. Ainsi, en 1970, le Conseil supérieur des forces armées crée une commission constitutionnelle qui conduit à la deuxième république. Elle est cependant sommée d'inscrire dans la nouvelle constitution que le président de la République ne sera pas élu, mais désigné par le Conseil supérieur des forces armées. Le président sera le militaire le plus gradé, soit le général Lamizana qui occupe déjà cette fonction. Il est encore prévu que le gouvernement comporte un tiers de membres choisis par le Conseil supérieur des

60. Dans une étude précédente, j'avais suggéré une comparaison entre la fonction de pasteur et celle de chef mossi. LAURENT, P.-J., « Prosélytisme religieux, intensification agricole et organisation paysanne... », *op. cit.*, p. 176.

61. Dès le début du siècle, le mouvement de Réveil a connu une certaine importance en Suède.

forces armées et que le parti majoritaire à l'Assemblée nationale propose le Premier ministre. Le jeu des partis politiques est donc rétabli dans ce carcan. Rapidement de nombreuses dissensions apparurent et notamment une crise ouverte entre le Premier ministre (Gérard Kango Ouédraogo, fils du roi du Yatenga) et le président de l'Assemblée nationale (Joseph Ouédraogo), tous deux du Rassemblement démocratique africain (RDA). Le RDA, rescapé du naufrage de Maurice Yaméogo, parvint toutefois à se maintenir en tête de toutes les consultations électorales jusqu'en 1980. Ce parti tirait ses lettres de noblesse de son combat pour l'indépendance. Il disposait d'une remarquable implantation populaire, notamment en milieu rural :

« L'électorat leur était acquis à tout moment, avec les rouages familiaux des notables. Économiquement stables et financièrement dotés, (...) ces notables de la droite savaient, et savent par expérience, comment assurer la redistribution de leur argent pour "huiler" leurs réseaux de clientèle politique, du village à la ville. Ils connaissaient presque toutes les filiations des chefs traditionnels et des "hommes d'influences" »⁶².

Face aux vieux routiers du RDA, le groupe des « diplômés », rassemblés dans le Mouvement de libération nationale (MLN), ne faisait pas le poids et n'avait d'autres moyens pour se faire entendre que la carte de la déstabilisation : grèves syndicales et appels aux coups d'État. Ces intrigues entre RDA et MLN, mais aussi entre ténors du RDA, conduisirent au retour des militaires au pouvoir. Le général Lamizana abolit la seconde constitution ; il dissout les partis politiques, l'Assemblée nationale et le gouvernement.

En 1972, l'Église des Assemblées de Dieu de Haute-Volta fête son cinquantième anniversaire. Selon leurs propres statistiques, les protestants auraient compté 125 000 fidèles, essentiellement répartis en milieu rural et dans les petits centres urbains, sur une population du pays estimée à un peu plus de 5 millions d'habitants⁶³. Les églises protestantes, faut-il le rappeler, vont connaître une indigénisation rapide – ce processus émane d'une volonté explicitement affirmée de l'Église mère –, leur permettant de s'enraciner durablement en milieu populaire et paysan où elles incarnent, certes avec d'autres acteurs, l'illustration d'une certaine modernité. Ainsi, l'image du pasteur-paysan mossi conduit à une identification possible des populations rurales à la réussite de ce fils du pays, à la différence du prêtre catholique qui, considéré comme un intellectuel, se trouve désormais hors d'atteinte de la paysannerie. Les pasteurs sont auréolés d'une image positive ; elle se construit à travers le respect strict d'inter-

62. GUISSOU, B., *op. cit.*, p.48.

63. PÉRON, Y. (sous la dir. de), *Atlas de la Haute-Volta*, Paris, Editions Jeune Afrique, 1975, p.22.

aits qui régissent la vie du protestant⁶⁴, et aussi, à la faveur de la relative réussite économique du pasteur-paysan, qui, de retour de l'école biblique, fort de l'étude de la Bible et de l'organisation de communautés de croyants, a su profiter de l'occasion pour apprendre à lire et à écrire, ainsi qu'à maîtriser des rudiments d'agriculture et d'élevage (intensifs) qui le conduiront, plus rapidement que les autres, à connaître un certain succès économique lors de son retour au village.

Dès lors, on comprend mieux comment, dès 1921 et jusqu'au milieu des années 80, l'Église des Assemblées de Dieu fut, essentiellement, assimilée aux paysans et donc, aux dires de certains, aux pauvres, à la différence de l'Église catholique identifiée aux intellectuels (dans le sens ici de fonctionnaires) et à l'élite dirigeante. Ainsi, dans les petites villes, où la polarisation s'exprime plus ouvertement, les fonctionnaires fréquentent plutôt l'Église catholique, alors que le pasteur rassemble essentiellement des paysans, des fils de paysans qui fréquentent les établissements secondaires et certains migrants, mutans ou « entrepreneurs », en provenance des villages avoisinants, des pays côtiers ou des autres centres en voie d'urbanisation.

Si les missionnaires américains se préoccupaient surtout d'évangélisation, leurs homologues français de l'Église des Assemblées de Dieu, présents en Haute-Volta à partir de 1948, vont se consacrer – sous l'impulsion du pasteur Dupré – à la promotion de l'enseignement, par la création d'écoles primaires⁶⁵ et de collèges, dont certains pour jeunes filles, ont joué un rôle particulier dans l'institutionnalisation de l'Église⁶⁶. Ces établissements assurent la formation de l'élite des Assemblées de Dieu et facilitent la conclusion d'alliances entre jeunes fidèles opposés aux mariages coutumiers⁶⁷. Depuis 1970, les Assemblées de Dieu organisent un mouvement national de la jeunesse appelé Jeunesse des Assemblées de Dieu (JAD). Il compterait, toujours selon les chiffres officiels de l'Église, plus de 100 000 membres. Ce mouvement organise surtout des

64. Les principaux interdits (*kisgu*) sont : la polygamie, la consommation d'alcool et de tabac, le cinéma, danser dans des lieux publics, etc. La conduite d'une vie sobre, en accord avec la volonté de Dieu, l'importance, dans ce cadre, accordée au soin de sa personne physique et à sa tenue vestimentaire, conduisent à une éthique de vie inédite jusqu'alors en milieu rural.

65. Actuellement les Assemblées de Dieu comptent 35 écoles primaires, 4 collèges dont 2 de jeunes filles, 2 collèges techniques, un institut pour les jeunes sourds, un centre de rééducation de jeunes.

66. « Le foyer de jeunes filles est ouvert à Loumbila en 1962 par M. et M^{me} Brisset pour protéger du mariage forcé et de la persécution des jeunes filles converties. Au foyer où elles sont internées, elles apprennent la lecture, l'écriture et l'instruction ménagère. Un pasteur burkinabé et son épouse, Noraogo et Poko Guenda, leur tiennent lieu de parents et affermissent leur foi naissante » (75^e anniversaire des Assemblées de Dieu ..., *op. cit.* p. 23).

67. Cette question est abordée en détail dans la deuxième partie de ce livre.

camps bibliques, des campagnes d'évangélisation, des séances de prières et des journées de jeûne. L'Association des servantes du Christ fut créée en 1976 ; elle se concentre sur l'organisation de camps bibliques, l'animation des chorales, ainsi que sur des rencontres de formation et l'impression de pages.

Les Assemblées de Dieu produisent des émissions pour la radio (depuis 1964) et la télévision nationale (1974). Les émissions de télévision sont montées en Belgique par l'International Media Ministry. En outre, l'Église protestante possède deux radios privées (Radio Évangile et Développement, et Radio Lumière, Vie et Développement) et l'accès à la télévision privée Canal Viim Koeega de la Fédération des églises et missions évangéliques. La fédération Wend-Yam, association paysanne, dont le siège se situe dans l'Oubritenga, est actuellement présidée par le pasteur W. Zoungrana, responsable régional des Assemblées de Dieu. Cette association a ouvert dans la région, en 1997, une radio très populaire qui combine à la fois enseignements religieux et animations autour de problèmes pratiques liés à la vie rurale.

Les années 1974 à 1977 sonnent le glas de la brève expérience démocratique et connurent deux Gouvernements de renouveau national (GRN). Le général Lamizana cumulait alors les fonctions de chef de l'État et de président du conseil des ministres. Il déclencha toutefois une importante contestation lorsqu'il annonça la création d'un nouveau parti, le Mouvement national pour le renouveau (MNR) qui se révéla rapidement l'embryon d'un nouveau parti-État. En 1975, les centrales syndicales lancent la première grève générale de l'histoire politique du pays (opération « villes mortes ») à la suite de scandales politico-financiers. Les syndicats appuyés par les partis politiques, officiellement dissous, réclament une nouvelle constitution (la troisième).

A cette époque, de jeunes officiers, Thomas Sankara et Blaise Compaoré, commencent à se manifester. Une troisième génération, formée dans les lycées et les universités, « plus réceptive aux idées de changement radical des règles du jeu politique (...) suivait avec attention les luttes révolutionnaires en "Afrique-Asie-Amérique latine" (...) »⁶⁸ se préparait à assurer la relève politique.

La troisième constitution de 1978 instaura un multipartisme limité, avec seulement trois partis autorisés. Le président Lamizana, candidat à sa propre succession, fut élu cette fois au suffrage universel direct. L'Assemblée nationale dirigée par la vieille classe politique ne parvenait toutefois plus à endiguer ses divergences, et une série de mesures impopulaires provoqua la chute du général Lamizana.

68. GUISSOU, B., *op. cit.*, p. 54.

Le pays connut ensuite quatre coups d'État. La prise de pouvoir, en 1980, par le colonel Sayé Zerbo fut fomentée par une partie de l'armée. Le Comité militaire de redressement pour le progrès national, s'il se trouva dans un premier temps acclamé par la population, dès mars 1981 connut de multiples dérives. Les Assemblées de Dieu choisirent ce moment pour ouvrir une troisième école biblique à Koudougou. Elle fut construite sur la base de fonds propres.

Avec le coup d'État de novembre 1982, les généraux, envoyés à la retraite par les colonels, furent eux-mêmes évincés par de jeunes officiers (capitaines et lieutenants). Ceux-ci proclamèrent le Conseil provisoire de salut du peuple, qui par sa formulation annonce déjà la gauche. Le président, le médecin-commandant Jean-Baptiste Ouédraogo (formé au petit séminaire de Pabré), était un inconnu. C'était le résultat d'un compromis entre officiers de gauche et de droite. Progressivement, le conflit se concentre entre le président, qui tentait de ménager les conservateurs, et le capitaine Sankara devenu Premier ministre qui tenait un discours révolutionnaire. L'affrontement était inévitable.

En mai 1983, le Premier ministre Thomas Sankara, ainsi que Jean-Baptiste Lingani, sont arrêtés. Les capitaines Blaise Compaoré et Henri Zongo échappent au coup de filet et se retranchent, avec leurs hommes, dans des casernes. Ils y organisent la résistance. Le pays est au bord de la guerre civile. La pression de la rue est forte : manifestations et contre-manifestations se succèdent. Finalement « les capitaines » prennent le pouvoir et Sankara instaure la Révolution démocratique et populaire. La Haute-Volta débaptisée devient le Burkina Faso et très rapidement des Comités de défense de la révolution (CDR) se constituent dans les quartiers des villes et dans les villages. Cet appel trouve dans le pays un certain écho, auprès d'une population lassée par les tensions permanentes engendrées par les régimes précédents.

Une période qui allait profondément transformer le pays débutait. Les dirigeants ont en moyenne trente ans. Basil Guissou, qui fut un acteur de cette période révolutionnaire, la relate de la manière suivante : « Ils (...) assument les passions, les illusions, l'impatience et l'inexpérience liées à leur âge. Toute une génération aussi, les 15-30 ans, se reconnaît en eux, les suit et est prête à tout ». La révolution burkinabé fut avant tout un bouleversement passionnel, imprévisible. Les structures révolutionnaires sont mises en place, à la suite du discours d'orientation politique du 2 octobre 1983. Et, dans le domaine politique, les Comités de défense de la révolution surgissaient de partout. Des tribunaux populaires de la révolution furent institués et les anciens dirigeants, reconnus coupables de détournements de fonds publics, furent jugés avec une publicité maximale : les retransmissions à la radio transformaient les séances du tribunal en feuilletons, suivis avec passion, et crainte aussi, par la population. Ces tri-

bunaux devaient contribuer à moraliser la fonction publique et plus largement la société moderne burkinabé. Les tribunaux coutumiers furent abolis et remplacés par des tribunaux populaires, de secteurs, de villages, de départements et de provinces. Toutefois, à partir d'avril 1987, la morosité gagna le peuple burkinabé. Les tensions entre les ténors du Conseil national de la révolution étaient vives et chacun menaçait et se sentait menacé.

Les événements du 15 octobre 1987 conduisirent à la prise du pouvoir par le capitaine Blaise Compaoré. Le pays rentre dans « la rectification », c'est-à-dire un régime transitoire orienté vers la restauration des instances démocratiques. Le capitaine Compaoré prend la tête du Front populaire (1987 à 1991) ; il dissout les Comités de défense de la révolution qu'il transforme en Comités révolutionnaires, annule les directives (très médiatisées) telles que le port imposé du *faso dan fani* (costume officiel de fabrication locale) et la pratique du « sport de masse » obligatoire.

A la différence des catholiques qui restèrent silencieux durant le régime révolutionnaire sankariste (1983-1987), voire cautionnèrent la politique révolutionnaire⁶⁹, les protestants, farouchement opposés au CNR, connurent un réel succès. Ce succès devient de masse et plus nettement urbain, quelques années plus tard, à la faveur des restrictions drastiques imposées à l'État à la suite de la signature du programme d'ajustement structurel en 1992. Il importe de noter le parallélisme de ces faits avec l'urbanisation et la croissance démographique rapide de Ouagadougou enclenchée pendant la révolution.

En juin 1991 se tient un référendum constitutionnel qui rétablit les institutions démocratiques. En 1992, le capitaine Blaise Compaoré devient le premier président élu de la quatrième République. Des élections législatives sont organisées, en 1993. Au même moment, la Commission nationale de la décentralisation est mise en place, avec vocation d'entreprendre une importante réforme institutionnelle du pays par la communalisation du territoire. Des élections communales sont organisées en 1995 et 2001.

Avec l'arrivée au pouvoir du président Compaoré se dessinent les contours d'une politique pragmatique qui, du point de vue économique, se traduit par la négociation d'un programme d'ajustement structurel et la promotion de principes néo-libéraux. Ceci se traduit par la réduction des prérogatives de l'État, lequel avait accru son influence sur la vie sociale et économique du pays durant la révolution. Dès 1992, 21 entreprises sont vendues et 16 autres le sont en 1994. En guise de mesure d'accompagnement et pour compenser les pertes d'emplois, la Banque mondiale finance des projets ponctuels. Toutefois, l'urbanisation rapide de la capitale et des villes moyennes, les effets sur les populations de la dévaluation du franc CFA en 1993, l'effondrement de l'économie des plantations des

· 69. Cf. OTAYEK, R., « L'Église catholique au Burkina Faso », *op. cit.*, p. 238.

pays côtiers, la xénophobie qui s'y développe à l'encontre des Mossi et le retour consécutif de nombreux migrants burkinabé, conjugués aux réductions des interventions de l'État dans l'enseignement et la santé, entraînent de profondes perturbations sociétales.

Ces transformations sans précédent des cadres de vie donnent toutefois un second souffle aux Assemblées de Dieu qui se rapprochent, désormais, par certains aspects – notamment les manifestations miraculeuses de l'Esprit capable de résoudre *hic et nunc* maladies, chômage et souffrance... – des Églises pentecôtistes sœurs du Liberia⁷⁰, de la Corée du Sud, du Brésil⁷¹, du Chili, du Guatemala ou du Pérou⁷². Confrontées à des problèmes inédits d'ordre socio-économique et politique, surgissant dans le sillage de la croissance de la ville et des mouvements de globalisation, les Assemblées de Dieu s'affirment, aujourd'hui plus qu'hier, comme un refuge.

En ville, dans les zones périurbaines et progressivement dans les villages, les cultes des Assemblées de Dieu s'enflamment à la faveur de la convocation, de plus en plus fréquente, de l'Esprit saint. Aux cérémonies sobres, où le rituel de guérison occupait une place marginale en fin de culte, les prières de délivrance du démon(s), animées par un croyant-guérisseur, surgissent. Le croyant-guérisseur peut se définir comme un fidèle ayant reçu de l'Esprit saint le don de guérison, auquel s'ajoutent fréquemment ceux de discernement, de parler en langues (glossolalie), d'interprétation et de prophétie. Il se distingue généralement par son ardeur missionnaire. Bien que des membres des Assemblées de Dieu le désignent parfois par le nom de prophète, il me semble plus approprié de le nommer croyant-guérisseur, en mooré, *Wend nor ressa* (l'interprète de Dieu) ou *Wend nam tem tuumd da* (celui qui fait le travail de Dieu).

Désormais, des fidèles, avertis en songe par Dieu, se découvrent investis de dons⁷³. Les pentecôtistes burkinabé, à travers l'engouement pour la prière de délivrance et l'importance accordée au baptême de l'Esprit, tentent d'exorciser « l'insocialité » en recréant, entre croyants, des groupes homogènes, aux relations sociales intenses.

70. Cf. MARSHALL, R., « Power in the Name of Jesus : Social Transformation and Pentecostalism in Western Nigeria Revisited », in TERENCE, R., OLUFEMI, V. (éds), *Legitimacy and the State in twentieth century Africa*, The Macmillan Press, 1993, pp. 213-246.

71. Cf. CORTEN, A., *Le pentecôtisme au Brésil*, op. cit., 307 p.

72. Cf. STOLL, D., *Is Latin America Turning Protestant ?*, Berkeley et Los Angeles, University of California, 1990.

73. La doctrine des Assemblées de Dieu distingue les dons suivants : les dons de révélation (et notamment le don de discernement des esprits), les dons de puissance (la foi, le don de guérison, le don d'opérer des miracles), les dons d'inspiration (la prophétie, le pouvoir de parler en langue et le don d'interprétation).

C'est dans ce contexte particulier et à la faveur d'un financement de la Mission américaine que la cinquième école biblique pentecôtiste est ouverte, en 1985, à Djibo. L'école de Kaya, la dernière construite à ce jour, a ouvert ses portes en 1995. Les écoles bibliques des Assemblées de Dieu – et ceci influencera l'évolution ultérieure de l'Église – ne possédaient initialement que des sections en langue mooré. Il faut attendre 1963, pour voir s'ouvrir, à Koumbri, la première formation en français. Actuellement, toutes les écoles disposent de formations dans les deux langues. Ces écoles qui prodiguent des cours en mooré sont de ce fait fréquentées par de jeunes convertis issus de la paysannerie ; ce mode de recrutement et de formation de « pasteurs-paysans » a induit une indigénisation rapide et effective des Assemblées de Dieu en milieu rural. Ce processus, qui facilite en quelque sorte une forme d'ascension sociale en milieu rural, joue un rôle notoire sur l'attrait qu'exercent les Assemblées de Dieu.

En milieu rural surtout, les Assemblées de Dieu mettent en œuvre, à partir des communautés de fidèles regroupées autour de leur pasteur, de multiples actions de développement (petits barrages, maraîchages, crédits pour l'achat de matériel aratoire, etc.), initiées par des ONG burkinabé protestantes, telles la FEME et l'ODE⁷⁴, elles-mêmes en relation avec des associations pentecôtistes occidentales. Ces actions possèdent un réel pouvoir attractif sur la paysannerie et participent à une véritable stratégie missionnaire⁷⁵.

En 1982 se tient à Monrovia au Liberia la conférence panafricaine des Églises des Assemblées de Dieu de l'Afrique de l'Ouest. Il y fut décidé de lancer l'action missionnaire. Elle resta sans suite jusqu'en 1984 où trois pasteurs burkinabé fondèrent la VIMAB (Vision missionnaire des Assemblées de Dieu du Burkina). A ce jour, 450 églises du Burkina y participent en envoyant des missionnaires dans de nombreux pays africains. Ainsi, à la fin des années 80, des missionnaires pentecôtistes mossi fondent les Églises du Niger et du Mali. Et en 1993, des religieux occidentaux installés au Congo-Brazzaville appellèrent en renfort des missionnaires mossi.

Au début de l'année 1996, la décision fut prise d'installer un Institut supérieur de théologie dans l'intention de former, en trois ans, des pas-

74. Voir, à ce propos, DIALLO, D., OTAYEK, R., *Dynamisme protestant, développement participatif et démocratie locale. Le cas de l'Office de Développement des Églises évangéliques*, Ouagadougou, ORSTOM, 15 p., 1995 (document non publié) ; voir aussi, YARO, J. G., « De l'évangélisation au développement local : spécificité des ONG d'inspiration protestante au Burkina Faso », Colloque International ONG et développement : du Nord au Sud (Afrique, Amérique latine, Asie), Bordeaux-Talence, Communication, tome 1, CNRS/ORSTOM, Regards, 1996, pp. 277-293.

75. Voir, à ce propos, LAURENT, P.-J., *Une association de développement en pays mossi*, op. cit.

teurs au grade de la maîtrise ; s'ouvre ainsi la possibilité pour certains de poursuivre un doctorat aux États-Unis ou en Europe. La même année, du 12 au 15 décembre 1996, les Assemblées de Dieu du Burkina Faso fêtaient leur 75^e anniversaire. Pour saluer l'événement, le magazine officiel de l'Église, *Flamme*⁷⁶, cite le chiffre de 369 685 fidèles, 1 931 pasteurs et 1 746 lieux de culte.

Plus récemment, en 1997, les Assemblées de Dieu connaissent une autre dissidence. M. Karambiri, ancien directeur d'un établissement public, le Faso Yaar, influencé par l'Église du Réveil spirituel de Toronto, quitte les Assemblées et fonde le Centre d'évangélisation qui sut séduire, non sans poser de problèmes, une frange intellectuelle de l'Église de Pentecôte.

Globalement toutefois, les Assemblées de Dieu ont aujourd'hui renforcé leur influence, grâce à une situation où le politique a totalement saturé la société. Autrement dit, lorsque l'autorité de l'État est mise à mal (politique d'ajustement, importation de la bonne gouvernance, restructuration des organes constitutionnels autour d'un parti-État)⁷⁷, les Assemblées de Dieu pourraient alors se comprendre comme une sorte d'espace « privé collectif » où les fidèles expérimentent la maîtrise et la gestion de biens communs et donc l'élaboration de nouvelles règles de vie commune, face à la noirceur du monde où règnent, selon eux, l'arbitraire, la violence et l'impunité. Un pasteur me faisait cette réflexion en avril 2000 : « Notre démocratie n'est pas une vraie démocratie, donc tu as peur ». Le parti majoritaire s'est progressivement mué en parti-État. Cette tendance s'est affirmée à l'occasion des élections de novembre 1998.

Dans ce contexte et à l'occasion des élections présidentielles de novembre 1998, les Assemblées de Dieu furent sollicitées pour diriger la Commission électorale nationale indépendante. Cette demande des autorités équivalait à impliquer les pentecôtistes, de plus en plus nombreux et bien organisés, dans la politique nationale. Finalement, le pasteur responsable de l'ONG protestante FEME, épaulé par les pasteurs du pays, s'acquitta de cette tâche. Toutefois, à la suite des événements qui émaillèrent, en décembre 1998, la disparition du journaliste Norbert Zongo, suivis de protestations organisées les années suivantes, les Assemblées de Dieu furent prises à partie par certains – accusées, pour la première fois, d'appartenir à l'élite dirigeante – en raison de leur engagement dans le processus électoral. Les Assemblées de Dieu continuent cependant à se considérer comme apolitiques.

76. Le magazine *Flamme* est édité par les Assemblées de Dieu depuis 1994. Il est tiré à 3000 exemplaires. *L'Éclair* est une revue trimestrielle éditée sous la responsabilité du pasteur S. Yaméogo, directeur de l'ONG protestante FEME.

77. Cf. OTAYEK, R. (éd.), *Dieu dans la cité. Dynamiques religieuses en milieu urbain ouagalais*, Bordeaux, Centre d'études d'Afrique noire, 1999, 172 p.

2

Vocations de pasteur

Je vous dis : le premier miracle que Dieu a fait dans ma vie fut l'arrêt d'un tourbillon, selon l'ordre que j'avais donné en son nom. C'est là la naissance même de ma foi.

Pasteur Patrick (1998)

Ce chapitre voudrait donner aux lecteurs les éléments contextuels nécessaires à la compréhension des pratiques sociales, culturelles et économiques des membres de l'Église des Assemblées de Dieu. Il s'agit avant tout d'approcher un environnement social où, en quelque sorte, le fidèle tient d'une main son appartenance à l'ethnie mossi et de l'autre sa condition de citoyen de l'État burkinabé. La complexité de ce dualisme, auquel il convient d'ajouter l'impact de la coopération au développement¹ – qui résulte d'une transformation de la période coloniale – et les effets de la globalisation, peut s'appréhender dans un environnement dynamique, c'est-à-dire au regard de la capacité d'initiative de groupes de personnes confrontés à des bouleversements de nature politique, économique, sociale, culturelle, démographique, écologique. Autrement dit, traiter du pentecôtisme africain revient avant tout à rendre compte des processus d'adaptation aux changements, lesquels me semblent pouvoir s'interpréter comme des ajustements singuliers face aux transformations des modes de vie qui traversent aujourd'hui le plateau central mossi.

Le recours à la description (dans le sens ici de l'exposé de tranches de vie qui se réfèrent au quotidien de l'existence) est sans doute la manière la plus sûre de raconter avec suffisamment de détails l'environnement social et culturel mossi ainsi que les influences de la société contemporaine burkinabé dans lesquelles se meuvent les protestants. Les récits qui sui-

1. Cf. LAURENT, P.-J., « L'espace public dans une ville émergente d'Afrique de l'Ouest. Aux frontières de la théorie des conventions, l'anthropologie prospective ? », in *Recherches sociologiques*, 2001, vol. XXXII, n° 1, pp. 101-126.

vent visent à accompagner le lecteur dans les méandres des arrangements journaliers liés à la survie pour une majorité de personnes, dans l'inédit des situations rencontrées et la finesse des solutions souvent mises en œuvre.

Les discussions sur lesquelles s'appuie ce point furent menées de 1988 à 2001 avec Élisée, croyant-guérisseur, membre des Assemblées de Dieu, et les pasteurs Jonas et Isaïe. Les brèves biographies proposées ci-dessous s'interpénètrent les unes les autres et s'articulent sur une chronologie simple : 1. avant la conversion ; 2. la conversion et l'école biblique ; 3. l'installation du pasteur dans une communauté. Cette manière de présenter ces extraits de vie privilégie le moment de la rencontre avec les Assemblées de Dieu. Les récits ont été essentiellement choisis en raison de leur puissance évocatrice et de leur valeur d'exemplarité.

Jonas a aujourd'hui plus de cinquante ans ; paysan, il a rencontré Dieu dans des circonstances difficiles à Abidjan avant de s'établir comme pasteur (*karen-saamba* : enseignant) dans un village de l'Oubritenga. Isaïe termine ses études secondaires dans la capitale lorsque, la nuit tombée, il entend les clameurs de la « cellule de prière » animée par son voisin protestant. Il a aujourd'hui près de trente ans et vient d'être nommé pasteur dans une bourgade proche de Ouagadougou. Élisée, dont la biographie sera seulement esquissée ici², rentre au Burkina Faso après un long séjour comme ouvrier dans des plantations de Côte d'Ivoire lorsqu'il a une vision : il décide alors de se mettre au service des jeunes pasteurs pour éradiquer les sorciers des lieux où les religieux cherchent à implanter l'Œuvre.

Cette première approche des Assemblées de Dieu, par l'entremise des pasteurs en tant qu'acteurs, procède d'un choix délibéré dans la mesure où ceux-ci constituent incontestablement l'ossature de l'Église protestante du Burkina Faso. Ce chapitre propose d'appréhender les étapes importantes de leurs itinéraires particuliers afin de cerner l'imaginaire qui les anime. Bien entendu, il ne sera pas question d'en rester là. A cette fin, j'aborderai dans les parties ultérieures consacrées à l'institution du mariage, à la perception de la politique et aux relations à l'entourage, d'autres itinéraires tels que ceux de jeunes convertis, de jeunes filles en fuite devant des projets d'alliances coutumières, de femmes et d'hommes qui possèdent des dons de guérison, ou encore de malades ayant retrouvé miraculeusement la santé.

2. Voir la quatrième partie.

Avant la conversion

J'ai rencontré le pasteur Jonas en octobre 1988 à l'occasion de l'assemblée générale d'une coopérative paysanne. Il représentait le village de Tampoui Tenga où il assume la fonction de pasteur depuis 1983. De petite taille, complètement effacé et handicapé par la surdité, Jonas, pour qui a la chance de le fréquenter, est un personnage attachant, à la fois par sa gentillesse communicative, sa grande sensibilité, mais aussi par sa fragilité. Membre actif de cette coopérative, il parcourt inlassablement en motocyclette les pistes, parfois franchement mauvaises, d'Oubritenga en vue de convaincre les villageois de participer aux activités de l'association. Il explique, lorsqu'on lui demande la raison pour laquelle il a choisi de s'installer dans la région très isolée de Tampoui Tenga, que Dieu lui a demandé de vivre là-bas.

Jonas est né à Tambopouédogo en 1947 ou 1948. Il n'en est pas certain. Ce village appartient au commandement du *zitenga naaba*, aujourd'hui inclus dans la province d'Oubritenga. Il est le plus jeune d'une série de frères, tous morts en bas âge. C'est pour cette raison, me commenta-t-il une nuit, que sa maman lui fit faire une scarification inhabituelle sur la joue droite³. Les trois frères aînés de Jonas qui décédèrent en bas âge avaient été rappelés par leur maman génie (*ma kinkirga*). Afin que ceci ne se reproduise plus, la mère (biologique) de Jonas lui fit une scarification sur la joue droite, afin de le rendre méconnaissable, et que la mère *kinkirga* l'oublie. Pour Jonas, les génies sont partout, au même titre que les sorciers, *swêba* (sing. : *swêya*). Ainsi, lorsqu'il était enfant, il fut témoin de l'éclatement de la jarre de sa maman. Il se souvient avoir vu les génies jouer avec l'ustensile et se rappelle leur avoir souri. Les enfants voient les *kinkirsé*, me précisa-t-il encore.

Il est inconcevable de vivre dans un village mossi sans disposer d'un ensemble de protections efficaces contre les attaques en sorcellerie (*sōdo*) toujours possibles. Ainsi, chaque chef de cour (*yirsoaba*) cherche des protections pour lui-même et sa famille. S'il en possède déjà, il se fait un devoir de les honorer, s'il n'en a pas, il cherche à s'en procurer et à se

3. Chez les Mossi coexiste le *nen neere* (le regard à l'endroit) et le *nen lebende* (le regard retourné). Dans cette manière de comprendre le monde, l'enfant est comme un ancêtre : il n'y a donc pas d'être neuf. La procréation résulte d'une double naissance : à la fois de la séduction – par la femme – d'un génie (*kinkirga* : pl. *kinkirsé*) et plus tard de la fragmentation d'une parcelle d'ancêtre (*kiimsé*), dont provient le *segré* du nouveau-né. A sa naissance l'enfant est donc un être ambigu, mi-génie mi-ancêtre. Sa venue doit être comprise comme un déchirement, dans le sens où il passe d'un monde à un autre. Ainsi, la mère doit se montrer capable de séduire son bébé, afin que sa famille génie ne le rappelle pas dans son monde. Précisons enfin que le monde des *kinkirsé* est anthropomorphe.

placer sous la protection d'un fétiche réputé. Le papa de Jonas possédait un fétiche puissant appelé *rapokyuure*, ce qui signifie « le sorcier ne peut prononcer ton nom ». Le fétiche était abrité dans une case spécialement construite à cet effet. *Rapokyuure* se composait d'une jarre (*youre*), dans laquelle se trouvaient des feuilles d'arbre, des crapauds et des racines. Une fois par an, le père de Jonas sacrifiait sur son fétiche un chien, une chèvre (animal emblématique des *tengbiisé*) et un poulet ; la chèvre et le poulet étaient égorgés au dessus de la jarre contenant le fétiche. Le chien était sacrifié en l'assommant sur le sol. A cette occasion, le chef de la cour demandait au fétiche de les protéger. Comme il possédait la réputation d'être particulièrement efficace, ce jour-là de nombreuses personnes apportaient des poulets, afin de bénéficier eux-aussi des mêmes protections. Jonas explique encore que chez lui on cuisinait un repas particulier qui permettait de se protéger des ennemis. Pour ce faire, la première épouse préparait un *to* (bouillie de mil) dans lequel était jeté un « médicament » (*tim*). La nourriture était ensuite renversée sur un dessous-de-plat en paille tressée. Ce plat, posé à même le sol, était ensuite entouré de cendre préparée par le père. Toute la famille s'accroupissait en rond autour du plat et plantait un doigt de la main droite dans le *to* et mangeait de la main gauche. Cette pratique permettait de se prémunir des sorciers, ainsi que des petits génies *kinkirsé*.

Jonas fréquenta l'école primaire d'Ourgou, située à 16 kilomètres à l'ouest de Tambopouédogo. Il suivit la classe jusqu'au niveau CM2⁴. A ce moment le maître d'école voulut qu'il recommence la dernière année ; ce qu'il refusa. Il quitta alors l'école. Les quatre années qui s'écoulèrent entre l'arrêt de la scolarisation et son départ en Côte d'Ivoire, il les passa au village. Il partageait son temps entre les travaux agricoles en saison des pluies et les marchés qu'il fréquentait assidûment surtout durant la saison sèche. Il affectionnait l'ombre des bars, où les dolotières⁵ vendent la bière de mil. Il s'enivrait fréquemment au point de ne pouvoir remonter sur son vélo et de se voir contraint de passer la nuit dehors. Il me fit un jour le récit suivant :

En revenant du marché, je vis un homme qui me fixait étrangement. Il croisa mon ombre et je sus que c'était un sorcier. Il tenta de capturer mon *siiga* (force vitale). Il y parvint parce que son génie protecteur le rendit invisible (sous-entendu le sorcier (*swéya*) parvint à m'attraper, malgré mes propres protections). Je sentais que je dépérissais. J'étais malade et je partis consulter le *baga* (devin). Il appela son génie (*kinkirga*) avec qui il

4. Le CM2 correspond à la sixième année primaire. A la fin du CM2, les enfants présentent le certificat. L'enseignement primaire se divise en trois niveaux : cours préparatoire (CP 1 et CP 2), cours élémentaire (CE 1 et CE 2) et cours moyen (CM 1 et CM 2).

5. Dolotière, femme qui fabrique de la bière à base de mil rouge germé, le dolo.

parla. Le *kinkirga* expliqua que mon *siiga* avait été dissimulé sous un caillou par un sorcier. Le génie du *baga* délivra mon *siiga* qui retourna dans mon corps et je fus guéri.

A la suite de cet épisode, Jonas se mit à la recherche de protections efficaces.

A l'âge de douze ans, je pensais que, pour être heureux sur la terre, il fallait trois choses : beaucoup d'argent, posséder de la sorcellerie pour te protéger et enfin être imbattable. Tu dois bien comprendre ce que je dis : si tu as de l'argent, les gens deviennent jaloux de toi ; ils vont alors essayer de te tuer de mille manières, ou encore « gâter » tes affaires. Je me suis donc dit que j'avais besoin de quelque chose pour me protéger contre les attaques prévisibles de ceux qui m'en voudraient. Les agressions se passent le plus souvent dans « l'invisible » mais s'ils ne t'ont pas eu dans l'invisible, ils chercheront à te frapper physiquement (dans le sens de *zênem*, le poison). Je savais que, pour vivre heureux, je devais avoir ces deux types de protections. Tous les jours, je pensais à cela et, parfois, lorsque j'étais dans le champ de mon papa, l'idée de posséder de l'argent devenait insupportable ; alors je me mettais à creuser des trous pensant que j'allais trouver une caisse d'argent.

Tu connais la montagne (*tanga*) qui se trouve à proximité de mon village, elle abrite des *kinkirse*. Un jour, j'ai établi un pacte avec eux et plus tard, tout le monde sut qu'ils assuraient ma protection. Je n'avais donc plus peur. J'ai pu conclure cette alliance parce que mes grands frères (morts) étaient des *kinkirse* : ils étaient nés jumeaux et, chez les Mossi, on dit que le petit frère qui vient après des jumeaux est plus dangereux encore que les enfants-génies (les jumeaux). J'étais donc sûr de ma protection. A ce moment, les gens disaient que les sorciers ne pouvaient rien tenter contre moi. J'étais devenu très fort dans le village. Je recherchais la bagarre et partout où je passais les disputes éclataient. Je me battais car je suis petit et les gens pensaient qu'ils parviendraient facilement à me maîtriser. Mais lorsque tu es trop petit, tu dois être malin ; c'est ce qui fait que partout où je passais, je frappais.

Progressivement, Jonas réunit les protections souhaitées : il acquit notamment un remède d'invulnérabilité, il se prémunissait des coups de couteaux, ainsi que des balles de fusil. Fort de ces protections, il décida à l'âge de 17 ou 18 ans, comme beaucoup d'autres jeunes paysans mossi de cet âge, de tenter sa chance en Côte d'Ivoire. Il travailla d'abord dans un magasin de stockage d'une plantation. Ensuite, il devint commis.

J'ai également servi dans une plantation de bananes. Je sonnais chaque jour la cloche. Elle avertissait les ouvriers du début et de la fin du travail. Comme je connaissais les papiers, le Blanc m'avait aussi placé à

la gestion. Je suivais et je gardais les stocks d'engrais, ainsi que d'autres produits. De là-bas, je suis parti vers la ville d'Abidjan. J'ai travaillé dans un atelier de soudure. Avant de bien connaître ce métier, j'ai été engagé comme apprenti. J'étais capable de réaliser des portes et des volets en fer forgé.

C'est à Abidjan que j'ai commencé à m'entraîner au karaté. J'assistais au cinéma pour apprendre les combats de rues. Je regardais plusieurs fois les mêmes films pour progressivement assimiler les techniques du karaté. Je voulais être fort et être capable de me défendre. A cette époque j'ai même participé à des combats organisés par des Blancs. On m'a donné des médailles que je portais sur moi mais ça c'était pour le sport.

Du côté de la recherche des protections, tout lui semblait assuré : les gens craignaient Adama, pour reprendre le nom que Jonas portait à l'époque. La question de l'argent restait néanmoins en suspens.

J'ai donc commencé à travailler dans les plantations mais, comme j'étais bagarreur, j'ai pensé que je pouvais tenter ma chance à Abidjan. C'est là que les grands problèmes sont arrivés.

Quelqu'un m'a fait rencontrer un musulman. On le disait capable de produire de l'argent. Je devais pour cela lui fournir « l'eau de l'or » ; j'ai appris plus tard que c'était du mercure. Pour faire de l'argent, le marabout demande à des génies de venir boire le produit et de ramener en échange des millions de francs. J'ai donc commencé à chercher mais j'ai vite compris que le mercure était difficile à trouver. Il y a même des gens qui trafiquent des bouteilles de Quinimax en y injectant l'encre d'un bic rouge. Ils vendent alors leurs bouteilles très cher. Je me suis fait attraper car, arrivé avec la substance chez le marabout, il m'a informé que ce n'était pas le bon produit. J'ai alors tenté de le fabriquer moi-même à base de Nescafé et de feuilles d'arbres. On disait aussi que les feuilles d'un arbre particulier étaient de l'argent. Les escrocs disaient que l'argent « sort » tout noir et qu'il faut un liquide (le mercure) pour le laver ; c'est comme ça que les feuilles deviennent de l'argent. Certains autres vous montrent des tas d'argent pour vous attirer. Alors que vous doutiez d'eux, un jour, vous ne pouvez plus résister et vous décidez de leur apporter vos économies pour qu'ils les multiplient comme ils vous l'ont proposé. Mais ce sont des escrocs et ils finissent toujours par disparaître avec votre argent.

Adama ne parvenait pas à « trouver » l'argent qu'il désirait ; il décida alors de changer de stratégie.

Nous étions trois. Lorsque je les ai rencontrés, ils m'ont expliqué qu'ils avaient besoin de moi pour un travail. Nous sommes partis dans le

port d'Abidjan. Là, nous avons réussi à nous introduire dans un entrepôt en arrachant des tôles du toit. Durant deux nuits, nous avons volé de nombreuses balles de tissus. On a ensuite tout revendu sans grande difficulté.

Avec l'argent, je suis rentré dans mon village au Burkina afin de me procurer un « médicament » (*tim*) pour me rendre invisible ; on l'appelait ce *tim* : *yilougou*. Je croyais à tout cela, mais je sais aujourd'hui que ça ne marche pas. Le féticheur m'a trahi car j'ai finalement été arrêté une première fois dans le port par la police alors que je portais le *tim*.

Plus tard, à Abidjan, j'ai consulté un *baga* (devin). Il m'a dit qu'il connaissait la raison de ma visite ; il m'a alors indiqué une piste pour rencontrer les perceurs de coffres-forts. Je suis parti avec eux. Nous passons nos journées à enquêter pour dénicher des coffres-forts mais il nous manquait un camion pour embarquer nos butins. Lorsque nous volions au port, j'avais un ami qui se chargeait du transport des marchandises avec son camion. Je suis donc parti le voir et il a accepté de collaborer. Nous opérons de nuit. Arrivés sur les lieux, on repérait les gardiens et on les ligotait afin d'être tranquilles. On avait des fusils de fabrication locale. Nous parvenions à casser les cadenas des portes avec des marteaux ou à coups de fusils. Parfois nous emportons les coffres dans le camion en les faisant glisser sur des sacs...

Nous nous sommes ensuite déplacés dans la ville de San Pedro sur la côte ouest. C'est là que nous avons volé un camion appartenant à une société forestière. Nous l'avons ensuite caché à Abidjan. Un jour la police a débarqué chez nous à la suite d'une bagarre. Ils ont tout fouillé et ils ont trouvé un petit sac de plastique où j'avais placé les papiers officiels du camion. Ils nous ont embarqués au commissariat. Là-bas, ce fut « très chaud ». Ils nous ont demandé si nous avions volé le camion. On a été beaucoup frappés, j'allais mourir. Ils ont fait un dossier mais devant le parquet nous avons nié. Nous n'avons jamais été jugés. Je suis resté en prison quatre ans et six mois. J'étais considéré comme dangereux. J'étais classé dans la catégorie des grands bandits. J'ai été maltraité en prison. J'ai été battu. Je suis presque sourd maintenant.

A présent, concentrons-nous sur le récit du pasteur Isaïe. Il est né lui aussi dans une famille « animiste ». Féticheur réputé, son père est décédé alors qu'il n'avait que douze ans. A ce moment, le jeune Isaïe fréquentait l'école primaire du village de Pantanga dans l'Oubritenga.

Mon père possédait de nombreux fétiches. Il en reste toujours dans sa cour aujourd'hui, mais il y en a moins qu'avant. Comme le catholicisme, le protestantisme et la religion musulmane sont aujourd'hui arrivés chez les Mossi, beaucoup de gens sont partis dans ces religions. J'ai seulement un grand frère qui a repris les fétiches de mon papa, mais comme il est

seul, il n'arrive pas vraiment à s'occuper d'eux. Mon papa « appelait » les *kinkirsé*. Je me rappelle qu'un jour il a été convoqué au tribunal de Ziniaré car il avait pris la femme d'un autre. Après le jugement, son adversaire qui était aussi féticheur a tenté de lui faire perdre la route. Pour cela, il s'est changé en lion pour le tuer. Mon père s'est alors transformé en aiguille afin de lui échapper : il était capable de beaucoup de choses...

En 1984, après avoir obtenu le certificat d'étude primaire, Isaïe quitte le village, pour poursuivre sa formation dans un lycée de la capitale.

Lorsque je suis parti à Ouagadougou, pour les études secondaires, je suis devenu musulman car mon tuteur l'était. Je vivais dans une famille musulmane, c'était pour moi une obligation de me convertir. Il « m'équipait » et j'avais besoin de son soutien matériel et financier pour pouvoir continuer mon secondaire, j'ai donc accepté facilement. On m'a donné le nom musulman de Somahila. Enfant, je m'appelais Wend si la ide (la vérité de Dieu exprime tout).

Je fréquentais la mosquée. On priait tous les jours. Je connaissais les cinq piliers de la prière musulmane. A ce moment, on faisait aussi beaucoup de *wak'* : on fabriquait des faux billets. Ce sont de simples morceaux de papiers qu'on imbibe d'une sorte de parfum pour qu'ils noircissent. On verse ensuite un autre produit afin que les inscriptions tracées préalablement apparaissent. Et enfin lorsqu'on met le tout dans un autre parfum, ces papiers prennent l'aspect de billets de banque...

Chez mon tuteur, nous fabriquions également des ceintures protectrices. Ce sont des habits traditionnels que nous cousions sous forme de ceinture. Pour les rendre efficaces, nous prélevions certaines racines d'arbre. Nous les jetions dans de l'eau chaude pour ensuite y plonger les tissus. Le vieux prononçait des incantations ; la ceinture était alors possédée par un génie qui était la force d'un arbre au bois dur. La ceinture protégeait son détenteur des coups de fusils. Pendant les congés de Noël et les grandes vacances, je partais les vendre à l'étranger.

Je prenais le train ou le car pour Abidjan, Bingerville et certaines autres villes ivoiriennes. Ainsi, par exemple, à Bingerville, je fréquentais un grand musulman. Nous organisions ensemble notre travail. Comme il était un marabout réputé, il recevait des gens de tenues [en uniforme], des gens qui occupaient de hautes fonctions : des fonctionnaires et des chefs de projets ; avec ces derniers surtout nous gagnions facilement de l'argent. Ils venaient nous demander nos protections. On les leur vendait à 300 000, 400 000, souvent même à 1 million de CFA. Lorsque je partais pendant les grandes vacances, il m'est arrivé de revenir avec 4 à 6 millions. J'avais une grande réputation. A Ouagadougou j'avais un nom !

Conversion et formation biblique

Revenons au récit d'Adama. Au même titre que les autres détenus de la prison centrale d'Abidjan, il recevait la visite de missionnaires. Les religieux parlaient de la parole de Dieu.

Les missionnaires venaient nous parler et j'écoutais. Un d'entre eux s'appelait pasteur Jacques, c'était un Blanc ; il est mort peu de temps après notre rencontre. Je me souviens encore aujourd'hui de ses paroles qui m'ont fait beaucoup réfléchir. Ainsi, par exemple, il disait : « Si vous donnez de l'argent à quelqu'un, vous aurez une grande récompense dans le paradis » ; ou encore : « Donnez et vous aurez une récompense dans le ciel... ». Depuis l'école jusqu'à aujourd'hui, pensais-je, je n'ai pas fait grand-chose de bien. Enfant, mes parents me nourrissaient et me donnaient un peu d'argent. Devenu grand, au lieu de donner aux autres, c'est moi qui arrachais l'argent des gens. Cela signifie que n'aurai pas de récompense. C'est comme ça que j'ai commencé à penser à Dieu.

Comme je comprenais le français et que je savais lire, j'examinais les documents que nous donnaient les « Américains »⁶. Un jour, j'ai lu un texte qui parlait du retour de Jésus. Alors, à ce moment, le Seigneur a ouvert mon cœur : j'ai compris que c'était la vérité. Il s'est fallu de peu que je ne verse des larmes. J'ai compris qu'il y aurait un moment où le Seigneur jugera tout le monde. Ce jour-là, il triera ceux qui ont fait le bien des autres ; il demandera : « Qui a donné à manger à celui qui a faim et à boire à celui qui a soif ? » Le pasteur Jacques répétait souvent cette phrase : « J'étais malade et vous êtes venus me voir ; j'étais dans la prison, vous êtes venus me consoler ». Ces gens-là, le Seigneur va les mettre à côté pour les faire entrer dans le Royaume des Cieux et ils auront des récompenses. Les autres seront jugés et punis. Le gars m'a fait peur, alors je me suis converti, mais pas « aux Américains », à l'islam.

Adama décida de se convertir à l'islam car les pasteurs pentecôtistes exigeaient des détenus qu'ils brûlent leurs fétiches. Il craignait de se retrouver sans protection, en quelque sorte nu devant les autres qui, selon lui, lui en voulaient et le menaçaient. Il prétendait rester imbattable et pour cela il devait trouver une religion qui lui permettrait de garder ses gris-gris. Sa conversion à l'islam, il la décrit comme un compromis entre la peur du jugement divin et la crainte de l'entourage ; une conversion en

6. « Les Américains », terme générique employé pour désigner les pasteurs pentecôtistes qui ne sont pas forcément de nationalité américaine.

demi-teinte en quelque sorte qui, exprimée positivement, devait lui permettre de se protéger de lui-même, tout en gardant d'autres armes (des fétiches et donc la possibilité d'une gestion coutumière des forces de l'invisible, soit des relations à l'entourage) contre ses persécuteurs, c'est-à-dire les autres. En somme, une conversion qui renvoie à un compromis plutôt qu'à une synthèse. Ainsi, pour Adama, l'islam semble résoudre sa crainte, désormais intériorisée, du jugement de Dieu. En même temps que se perpétue la volonté affichée de ne pas se départir de ses gris-gris. *A contrario*, une « conversion de cœur » (*sûlebgre* : littéralement le cœur renversé) qui s'oppose à la « conversion de bouche », pour reprendre les catégories de pensée des protestants, tenterait de réaliser la synthèse entre le respect des injonctions divines – à travers la recherche d'une vie sainte – et l'invention d'une vie collective apaisée, épurée de la crainte de l'autre, en « se donnant » complètement à Jésus⁷.

J'ai fait mes calculs et j'ai alors pensé rentrer dans l'islam. Je me suis converti et on m'a rasé la tête. La même nuit j'ai eu des visions (*vênegre*). J'ai vu que j'étais habillé de blanc. Les gens me regardaient et je les guidais vers une route. Alors j'ai aperçu la salle où les pasteurs venaient nous parler de Jésus. Des gens se prosternaient, ils étaient vêtus de blanc, mais moi j'étais nu. Plus tard, j'ai repensé à cette vision et finalement j'ai compris que j'écoutais la parole de Dieu mais que je ne m'étais pas totalement donné à Jésus.

Après quatre ans et demi de prison, le juge convoqua Adama.

Le juge d'instruction m'a dit que je n'avais rien fait et il m'a demandé de rédiger une demande de mise en liberté provisoire. J'ai fait cela mais j'ai donné une fausse adresse. Et le jour où je suis sorti de la prison centrale d'Abidjan, je n'y suis jamais retourné. Mes « petits frères » m'ont donné « du transport » et je suis rentré dans mon village.

Adama rentre chez lui en 1979 après un séjour total de 14 ans en Côte d'Ivoire. Les 1200 kilomètres du trajet de retour furent longs et difficiles, torturé qu'il était par un avenir incertain.

Je ne voulais plus vivre dans le monde que j'avais connu. J'ai pu échapper à la haine (*béma*) et j'étais satisfait de cela. J'ai pensé rentrer dans mon pays, retrouver mon village natal et cultiver la terre. Toutefois, comme tout le monde connaissait ma réputation de voleur, je pensais ne jamais pouvoir trouver de femme. Qui proposerait sa fille à un voleur ? Je ruminais ces questions et je me disais : « Si un jour je "gagnais" une femme, je resterais

7. Je montrerai plus loin que cette synthèse est difficilement atteinte.

tranquillement au village à attendre le jour de ma mort ». Arrivé à Pouédogo, je me suis donc mis à cultiver la terre et à attendre le jour de ma mort. J'avais pris cette résolution sur la route du retour au Burkina Faso.

Pour manifester sa soumission à l'univers coutumier, Adama revêtit des habits traditionnels mossi. Il se voyait misérable et estimait ne plus pouvoir vivre heureux ; il se débattait en outre avec un problème d'alcoolisme. Déjà en prison, il avait prévenu son marabout qu'il serait incapable d'arrêter de boire. De retour au village, il s'enivrait fréquemment ; il était selon sa formule « presque fou ». En Côte d'Ivoire, il fréquentait les bars et les filles ; il en avait les moyens financiers. A Pouédogo, par dépit, il se mit à consommer du dolo (bière de mil). Comme il provoquait de fréquentes disputes, il n'en fallut pas plus pour que les processus de régulation coutumière de la vie collective se manifestent.

Je suis tombé gravement malade. Le *baga*, chez qui j'ai été amené, a dit que le sorcier, *swêya*, m'a attrapé pour me tuer. C'est au marché qu'il m'aurait croisé et attrapé mon *siiga* [force vitale]. Mais comme j'avais des protections, mes *kinkirsé* [les génies de la montagne avec lesquels Adama avait conclu un pacte] m'ont rendu invisible afin que le sorcier ne dévore pas mon double [*siiga*]. Les *kinkirsé* m'avaient posé « là-bas ». J'étais « là-bas » et invisible : le sorcier ne pouvait pas me voir puisqu'ils m'avaient rendu invisible mais j'étais devenu fou ; comme j'étais violent, les villageois m'avaient attaché à une grosse pièce de bois. Le *baga* a fait du médicament (*tim mooré*) pour me retirer de « là-bas ».

J'ai alors pensé que les *kinkirsé* qui me protégeaient jusqu'ici, m'avaient abandonné. Ils n'étaient plus vraiment capables de me protéger des sorciers.

J'ai progressivement compris que ma situation était désespérée. Je m'étais déjà converti en prison. J'avais expliqué à mes amis que je ne volerais plus afin de suivre Dieu. J'avais été très clair, je n'ai pas eu peur de leur dire car j'avais l'esprit de Dieu avec moi. Cet esprit de Dieu m'a ramené à la maison mais en même temps, je possédais un médicament (les *kinkirsé* de la montagne) qui me rendait invulnérable. C'est pour cela que j'ai choisi l'islam et pas Jésus car avec l'islam je pouvais garder mes gris-gris. A présent que les *kinkirsé* m'ont abandonné et que j'ai été attrapé par un sorcier qui est parvenu à cacher mon *siiga*, j'ai pensé que je devais rapidement me donner au Seigneur, sinon j'allais mourir.

Peu de temps avant de me donner à Jésus, Patrice [un vieux protestant], mon tuteur dans la foi, m'a proposé d'aller dans la montagne pour résoudre mon problème avec les *kinkirsé*. J'ai compris qu'en déliant le pacte que j'avais avec les *kinkirsé*, j'allais connaître le bonheur et vivre enfin heureux. Nous y sommes allés et ensuite, je me suis converti « aux

Américains ». Ce fut le 23 septembre 1979 dans l'église du pasteur d'Ourgou. Ce jour-là, j'ai brûlé tous mes fétiches et le pasteur m'a donné le nom de Jonas. Ça n'aurait pas été possible sans l'aide de Dieu, car il y a beaucoup de risque à faire cela. Tu dois t'être totalement donné à Jésus et croire vraiment. Tu dois te mettre entièrement sous sa puissance. Avant, je fumais, je buvais, je gâtais ma vie, j'étais saoul dans la boue, et je ne savais même plus où était mon vélo. Je me suis converti, je me suis mis dans les mains de Jésus. Comme je suis en paix à présent, je peux enfin aller où je veux, il n'y a plus de gêne.

Jonas apporte encore d'autres éléments précieux concernant le sens qu'il accorde à sa conversion au protestantisme.

La prière est plus forte que les fétiches. La parole de Dieu est efficace contre les fétiches. Les fétiches, cela marche sur les autres ; tu es protégé si tu pratiques bien la religion mais pour cela il faut être converti de cœur et pas seulement de bouche.

Les sorciers existent. Ils se réunissent la nuit. Il m'est arrivé, à Tampoui Tenga la nuit, d'apercevoir leurs feux. On voit des petites lumières qui sautent dans des branchages des arbres et qui fuient si vous tentez d'approcher.

Pour renforcer son choix, Jonas me précisa avoir entendu un pasteur raconter qu'il était le sorcier le plus fort de tout le Burkina. Ainsi, si un sorcier voulait se déplacer, il en était informé, tout sorcier étant tenu de lui demander l'autorisation avant d'agir. Finalement, ce *swêya naaba* se serait converti au protestantisme, à la suite de vaines tentatives pour tuer un chrétien. En effet, il en conclut qu'il possédait des protections supérieures aux puissances qu'ils maîtrisaient. Ainsi, lorsqu'il arriva (grâce à son *siiga*) au-dessus de la cour de sa victime, il aperçut de grandes gerbes de feu qui s'échappaient de la maison du chrétien. Ce feu, me précisa-t-il, produisait une espèce de dôme qui protégeait les habitants de la cour, si bien qu'il ne put rien tenter contre eux.

Les chrétiens sont plus forts que tous les féticheurs. Si tu es animiste et que tu choisis de faire le mal, personne ne t'arrêtera. L'animiste est toujours jaloux (*sukiri*), ce sentiment est plus fort que lui. C'est une force en lui qui le pousse. Il a toujours l'impression que quelqu'un lui veut du mal. Il reste toujours sur ses gardes. Le protestant fidèle à Jésus n'a pas peur et il n'est pas jaloux. Quand je me suis converti, j'ai tout abandonné ; il me restait juste à être sincère, c'est-à-dire à être fidèle à Jésus et à faire le bien. Les protestants ont de la force devant les féticheurs.

Ce n'est pas nous qui poussons à la conversion, c'est Dieu qui agit en nous par le Saint-Esprit (*siiga sôngo*⁸). Il est dans notre cœur, on ne peut pas le forcer. Par exemple, avant ma conversion, j'insultais les protestants et je parlais mal contre eux, mais lorsque je les ai rencontrés, tout a changé. C'est Dieu qui m'a changé.

Le protestant n'a jamais peur car il se donne totalement à Dieu qui est fort. Les problèmes persistent si tu n'abandonnes pas tout, comme les catholiques qui fréquentent encore les féticheurs. Ainsi par exemple, une fille s'était enfuie et je l'avais recueillie. Le papa est venu avec les gris-gris pour maudire mon champ mais cela n'a pas marché : le Seigneur est plus puissant que le Diable.

Tu dois comprendre que moi j'étais mauvais ; je fus un homme dangereux. Maintenant que je suis protestant, je crois à celui qui a créé le ciel et la terre. Dieu suffit à tout. Je n'ai plus besoin d'aller chercher les forces de la montagne (les *kinkirsé*), puisque c'est Dieu qui a créé la montagne. Nous devons dépasser tout cela pour croire au grand Dieu de l'univers. C'est le Seigneur qui m'a dit que le bonheur ne vient pas de ce que je pense. Aujourd'hui, comme je suis en paix, tu peux le constater toi-même, je possède des choses⁹, une femme et deux enfants¹⁰.

J'étais rentré au pays avec l'idée de rester tranquille à Poédogo. Mais c'est le Seigneur qui m'a finalement libéré. Il a alors mis dans ma tête de le servir.

En 1980, immédiatement après sa conversion et son premier mariage, Jonas partit à l'école biblique des Assemblées de Dieu.

Le Seigneur a changé ma vie. Trois jours avant mon départ, alors que je désespérais de pouvoir m'inscrire à l'école des pasteurs par manque de moyens financiers, les missionnaires de Loumbila (des Français) m'ont donné de l'argent et du mil. Je suis allé à l'école biblique de Koubri. J'ai fait trois ans là-bas. J'y ai été nommé infirmier : je soignais les autres élèves tous les matins de 6 h 30 à 7 heures. Ce fut un miracle car on me payait pour ce travail...

De son côté, Isaïe résidait à Ouagadougou à proximité d'une famille pentecôtiste. Chaque vendredi soir, son voisin organisait une « cellule de

8. Le Saint-Esprit se traduit généralement par *siiga sôngo*, *si sôngo* : l'Esprit bon, l'Esprit parfait. Il se traduit plus rarement par *vusem sôngo* : le souffle parfait.

9. Comprendre des biens matériels : une motocyclette, une charrue et une charrette.

10. Jonas se maria une première fois en 1980. Son épouse tomba malade et décéda quelque temps plus tard. Il se remaria en 1985 et eut les deux enfants dont il est question ici.

prière ». Une vingtaine de fidèles de l'Église des Assemblées de Dieu s'y rendaient pour prier et chanter. De sa cour, Isaïe percevait les clameurs.

En fait, les *kinkirsé* me faisaient peur. Ils ne me laissaient pas tranquille car j'avais beaucoup de choses à faire pour les servir : je les invoquais par des formules et ils étaient obligés de venir. Je savais qu'ils pouvaient m'emmener là où je ne voulais pas ; j'avais très peur de cela. Sans cesse les esprits venaient la nuit pour me demander de les accompagner : je ne pouvais plus dormir. Cependant ce qui me faisait encore plus peur, c'était le nombre de plus en plus grand de personnes qui me sollicitaient, dont « des autorités » et « des hommes de tenues » ; c'était en 1986¹¹ et je craignais ces personnes puissantes car j'étais petit (un fils de paysan).

J'ai entendu parler pour la première fois de l'Évangile grâce à la « cellule de prière » organisée par mon voisin le vendredi soir. Je pouvais distinguer leurs chants et leurs prières et parfois j'écoutais.

J'ai commencé à comprendre que ce que je faisais, je le vivais comme un fardeau. Bien sûr, « j'étais bien posé » (je gagnais beaucoup d'argent) mais, la nuit surtout, lorsque je dormais, les *kinkirsé* venaient. Je me rappelle d'une nuit, l'un d'eux est venu me dire qu'on partait dans la mer. Je lui ai demandé pour aller chercher quoi ? J'ai eu très peur de mourir.

A cette époque beaucoup de choses se passaient dans ma vie et se bousculaient dans ma tête : c'est la parole de Dieu qui commençait à arriver. Les *kin-kirse*, les génies, étaient là en même temps que le Saint-Esprit. Aujourd'hui j'ai compris que l'Esprit saint voulait que je quitte le monde satanique.

Isaïe possédait un exemplaire du Coran en français car il ne lisait pas l'arabe. Il était troublé par l'apparition du nom de Jésus dans le texte sacré de l'islam. Stimulé sans doute par l'écoute de la « cellule de prière », il se procura une Bible afin, explique-t-il, de découvrir qui est Jésus, quelle est sa puissance et la force de ses guérisons.

J'ai comparé le Coran et la Bible (*wènnam sebre*) pour comprendre la force de l'un et de l'autre. C'est comme cela que j'ai découvert Jésus.

Selon ses dires, c'est en combinant l'islam et « l'animisme » qu'il fabriquait des gris-gris, par l'association d'écritures magiques et d'un génie, et qu'il parvenait à bien gagner sa vie. Toutefois, la peur le tenaillait et, pour apaiser ses angoisses, il tenta finalement de se rapprocher des protestants.

A la suite de longues réflexions, je me suis rendu dans la famille où se tenait la « cellule de prière ». Je me suis assis sur un banc à l'écart, peu de

11. La révolution sankariste s'étend de 1983 à 1987.

temps après, ils ont lu un passage dans Matthieu 11, 28 : « Venez à moi, vous tous qui êtes chargés et fatigués et je vous donnerai du repos ». A la suite de cette lecture, je me suis dit : « Si ce type, Jésus, peut me décharger et me donner du repos dans mon “corps intérieur” et dans mon âme, je préfère me donner à lui. » Mon voisin alors a lu d'autres versets qui traitaient de la protection de Dieu comme dans Psaume : « Même s'il y a dix mille maladies qui tombent à ta droite et d'autres derrière toi, en tout cas, moi je te protégerai. » Suite à ces références, j'ai pensé que s'il y a vraiment une puissance à la hauteur de mes fétiches et de mes génies, je vais me confier à celle-ci, plus qu'à mes propres puissances. J'ai découvert un Dieu, plus fort que les forces qui m'embêtaient¹².

Sa conversion « totale », comme le dit Isaïe, dans le sens « de se donner pleinement à Jésus » et donc de prendre le risque d'abandonner les anciennes protections coutumières jugées obsolètes, ne fut effective qu'en 1988. En d'autres mots, la conversion renvoie ici à la recherche de nouvelles relations à l'entourage qu'Isaïe estime trouver dans la gestion pentecôtiste des forces de l'invisible. Isaïe fréquentait un établissement scolaire secondaire, lorsque les gris-gris qu'il jugeait nécessaires au bon déroulement des examens, l'abandonnèrent.

Les marabouts avec lesquels j'étais lié m'avaient donné des talismans. Je disposais de celui « qui se trouvait dans une bouteille ». Le jour du BEPC, je devais l'ouvrir et me frotter les oreilles avec le liquide, en mettre sur ma tête et en boire un peu : ce talisman était censé m'aider à me remémorer ce que j'avais étudié. Le second talisman, je devais le placer sur mon bic afin de ne pas connaître de problème d'écriture. Le troisième, je devais l'étendre sur mes mains avant de rentrer dans la salle d'examen... A ce moment, j'étais premier de classe mais j'ai échoué au BEPC ! Les professeurs ne comprenaient pas. De retour à la maison, je me suis demandé si ces forces pouvaient réellement m'aider !

Je me rappelle qu'une nuit, une voix m'a dit : « J'ai fait cela pour que tu comprennes que les puissances que tu possèdes ne peuvent pas t'aider ». J'ai alors décidé de laisser mes fétiches et de me donner complètement à Jésus.

Il convient de comprendre le sens accordé par les protestants à la formule « se donner complètement à Jésus ». Elle renvoie d'abord à la prise de conscience de l'impasse dans laquelle se trouvait la personne avant sa conversion, laquelle prend ensuite toute la mesure de la portée vertigineuse du choix qui semble se présenter à elle, à la suite de la contemplation

12. La quatrième partie discute en profondeur la question de la conversion liée à la recherche d'une autre puissance.

douloureuse du vide laissé par le monde coutumier désormais vécu comme obsolète.

Je montrerai plus loin que cette prise de conscience conduit certains à hésiter devant un choix difficile, voire impossible, entre le respect des principes coutumiers de la sécurité sociale et économique et des principes inhérents aux sociétés modernes (tandis que d'autres prennent le risque de forcer ce choix). Nous sommes alors confrontés, comme dans la première conversion de Jonas, à une tentative d'établissement d'un compromis entre islam et « animisme ». Ce compromis renvoie à une ébauche de synthèse liée à l'établissement d'autres rapports entre la personne et son entourage. Cette amorce de synthèse pourra être ressentie douloureusement. C'est notamment le cas dans la seconde conversion de Jonas (voir *supra*), au protestantisme cette fois ; elle tient dans sa quête d'une synthèse plus harmonieuse entre différents principes de la régulation de la vie collective.

La recherche d'une nouvelle synthèse harmonieuse de la gestion de l'entourage passe alors par un moment d'abandon de soi, lequel représente ici la conversion. Elle est vécue comme un relâchement des tensions intérieures liées à l'insupportable sentiment de persécution vers lequel semblent conduire certaines dérives de la gestion magique coutumière des relations aux autres. Ainsi, pour Isaïe, les transformations des cadres de vie (urbanisation, extension de l'économie de marché, etc.) le poussent à une accumulation de protections magiques contre un entourage estimé de plus en plus dangereux. Autrement dit, la conversion vient ici se greffer sur un accès de sorcellerie, attaché à une forme singulière de modernité¹³. La conversion intervient au moment où les tensions de nature persécutive deviennent insupportables. En quelque sorte, à travers ce type de conversion, le fidèle démissionne de sa volonté d'assurer la protection de l'intégrité de sa personne, soit d'un « moi » composé de plusieurs instances, afin de remettre la gestion de son devenir (de son identité) entre les mains de la toute-puissance de Dieu. C'est dans ce sens que les protestants insistent sur l'importance d'une « conversion de cœur », à savoir pleine et entière (*sûlebgre*), et pas uniquement « de bouche », car, sans cette profession de foi, les affections de nature coutumière resteront toujours à craindre.

La première fois que je suis parti au culte des Assemblées de Dieu de Tanghin barrage, je me suis présenté au pasteur. Je lui ai dit que je voulais vraiment me donner au Seigneur. Il m'a demandé de lui expliquer ce qui s'est passé dans ma vie. A la fin de mon récit, il m'a dit qu'il n'y a pas de

13. Dans le sens où, à ce moment singulier du développement de la société mossi, l'accumulation fait peur aussi bien à celui qui amasse qu'à celui qui en est exclu. Je discuterai plus longuement ces considérations dans la troisième partie. Voir à ce propos, le numéro 79, d'octobre 2000, de *Politique africaine* consacré aux pouvoirs sorciers.

problème. Il m'a alors demandé de répéter après lui certains mots. Les fidèles ont alors décidé de jeûner pour moi et de passer la journée à prier pour ma délivrance ; ils savaient que, malgré ma conversion, les esprits pouvaient continuer à me suivre. A la fin de la journée, le pasteur m'a encouragé à venir chaque dimanche et chaque vendredi soir pour la prière.

De retour, j'ai averti mon tuteur qu'à partir d'aujourd'hui je me suis converti au protestantisme. Il a voulu me frapper car il avait besoin de mes fétiches.

Il a décidé de ne plus payer mes frais de scolarisation qui s'élevaient à près de 40 000 francs par an, sans compter les frais de nourriture. Il a averti mes grands frères du village qui ont dit qu'eux aussi mettaient leurs mains dans mes études [participaient à leur financement]. Un grand frère de Côte d'Ivoire m'a écrit pour me demander de quoi j'avais peur pour m'être converti au protestantisme. Malgré les pressions, je suis parvenu à rester chez mon tuteur car un chrétien m'a conseillé de ne pas refuser d'aller à la mosquée ni de faire les prières musulmanes. Il m'a suggéré de garder ma conversion dans mon cœur. Ils ont cru que j'avais renoncé. Bien sûr le dimanche, je prétextais devoir partir étudier pour participer au culte. J'ai pratiqué les deux religions en même temps durant un an. Après avoir trouvé un arrangement grâce aux pasteurs, j'ai pu quitter Ouagadougou et m'inscrire au collège de Ziniaré. Je n'avais pas d'argent mais le pasteur Paul et les protestants de Ziniaré m'ont soutenu financièrement. J'ai ainsi pu louer une cour à 1 250 CFA par mois. Pendant les vacances, je rentrais au village cultiver du mil. J'ai aussi réussi à obtenir un petit terrain pour produire des légumes.

Le pasteur de Ziniaré va entraîner Isaïe à mieux cerner la nature du dialogue qui s'établissait entre lui et son Dieu, un dialogue d'une autre nature que celui initialement entretenu avec les esprits.

L'année qui suivit ma conversion jusqu'à mon arrivée à Ziniaré, les *kinkirsé* me poursuivaient ; j'étais inquiet : j'avais des doutes quant à l'efficacité de ma conversion. C'est à ce moment que le pasteur m'a indiqué des versets de la Bible faciles à retenir, comme dans Matthieu 11, 28, Isaïe 16, 10, Psaume 91, ou encore, Jean 3, 16 où Dieu dit qu'il « a tant aimé le monde qu'il a donné son fils unique Jésus Christ afin que quiconque qui croira en lui ne périsse pas et jouisse de la vie éternelle ». J'apprenais ces versets par cœur. Ils s'ajoutaient à la petite prière que je faisais sans cesse : « Oh ! Seigneur notre Dieu, je te demande de me garder, de me protéger, de me diriger. Je veux que tu sois le Seigneur de ma vie, le maître de ma vie. Je veux que tu règues dans ma vie ». Progressivement, les esprits mauvais qui me visitaient la nuit se sont retirés. Le jour et la nuit je priais et le Seigneur a alors commencé à me parler :

« Mon fils, prend courage, je suis avec toi ». En tout cas je peux l'affirmer, Dieu parle.

Devant la maladie, Isaïe établira définitivement la toute-puissance de Dieu à la faveur de sa confrontation victorieuse avec certaines forces coutumières qu'il considère désormais comme néfastes.

Ma fille était encore très jeune lorsqu'elle attrapa une plaie au bras droit. Ma femme et moi nous avons beaucoup prié mais ça ne guérissait pas. Un jour nous avons décidé de jeûner pour sa guérison. Dans la nuit le Seigneur nous a révélé que le sorcier (*swêya*), avait transformé mon enfant en *maragouya* (lézard) et l'avait attaché. La plaie au bras était provoquée par le lien utilisé par le sorcier pour attacher ma fille et à chaque fois qu'il tentait de l'approcher du foyer [sorcellerie de dévoration] la plaie suppurait. A ce moment-là son corps chauffait et l'enfant souffrait beaucoup.

Dans la même nuit, le Seigneur nous révéla qu'il venait de couper la corde avec laquelle le sorcier l'avait attachée. J'ai vu un *maragouya* [qui symbolise ici l'enfant] s'enfuir. Ma femme et moi avons entendu la voix du sorcier dire : « Les enfants du protestant on ne peut pas les avoir ! » Il a tenté de rattraper le *maragouya* mais il n'a pas réussi. L'enfant fut totalement guéri. Je peux dire que je vois réellement la puissance de Dieu agir dans ma vie.

En 1991, après de longs entretiens avec le pasteur Eugène de Dapélogo, Isaïe abandonne les bancs de l'école pour rentrer à l'école biblique. Il en ressort pasteur en mai 1994. Il est immédiatement nommé pasteur adjoint de l'église du village de Guiloungou, située dans la périphérie de la petite ville de Ziniaré.

Installation au village

De retour de l'école biblique en 1983, fidèle à la mission qu'il s'est donnée à sa sortie de prison, le pasteur Jonas fit le serment de servir Dieu dans un village très isolé du plateau central mossi.

Je suis sorti de l'école biblique en 1983. Quand je suis revenu chez moi, le Seigneur a mis dans mon cœur de servir à Tampoui Tenga. Et je suis depuis lors là-bas. Au début de mon installation dans ce village, c'était dur. Avant mon arrivée, un pasteur avait semé le désordre. Il avait

fait ce qui était interdit. Le groupement du village ne marchait pas. Le président mangeait tout le temps l'argent de la caisse. J'ai alors pris sa place. Maintenant que les affaires marchent, j'ai mis un autre que moi au poste de président.

Depuis mon arrivée au village, chaque année, je fais du maraîchage. J'utilise des produits¹⁴. Mon jardinage me rapporte beaucoup d'argent. Le protestant tente de faire de son mieux pour témoigner. Il essaye de mettre en pratique ce qu'il dit. Observer une règle de vie stricte est important. La règle est importante. Ainsi par exemple, une année j'ai planté des tomates bien plus tôt que tout le monde. Un voleur est alors venu m'arracher des plants. Je savais qui était le coupable. Je suis alors parti le voir pour lui demander de ne plus faire cela. Mais je suis parti chez lui de manière à ne pas lui donner la honte (*yandé*), ainsi il a compris l'intention que j'avais.

Les gens savent que les pasteurs disent la vérité. Si nous parlons de guérison et qu'il y a effectivement guérison, cela donne également un bon témoignage (*kaseto*). Ainsi par exemple une nuit, les parents d'un pauvre enfant sont venus me chercher pour que je vienne à son chevet. L'enfant allait très mal. Les parents attendaient sa mort. Je partis là-bas en compagnie de quelques fidèles de mon église. Nous avons prié. J'ai imposé les mains sur la tête de l'enfant. Nous avons prié très fort, à trois reprises. Soudain l'enfant se mit à parler, j'ai alors reconnu que c'était un génie qui avait capturé son âme (*siiga*). L'enfant dit alors qu'il voyait le génie sortir de son corps. Le génie se réfugia dans un coin de la maison. Nous nous sommes remis à prier à trois reprises. Nous avons alors vu le génie grimacer et prendre la fuite par le toit de la case. L'enfant fut guéri presque instantanément. Ces génies [me précisa encore le pasteur Jonas] sont généralement envoyés par des marabouts consultés par une personne qui vous veut du mal¹⁵.

C'est en 1984 que Jonas rencontra le pasteur Charles. Ce dernier est responsable d'une coopérative paysanne du plateau central mossi. A la suite de

14. Engrais, insecticides et fongicides. Les pasteurs apprennent les rudiments d'un maraîchage moderne à l'occasion de leur formation à l'école biblique. J'ai pu expliquer ailleurs que le maraîchage, combiné à une ascèse de vie, permet aux pasteurs de connaître une certaine réussite matérielle, laquelle, par la « jalousie » (*sukiri*) qu'elle suscite, devient un instrument de leur prosélytisme (LAURENT, P.-J., « Prosélytisme religieux, intensification agricole et organisation paysanne. Le rôle des Assemblées de Dieu d'Oubritenga », in JACOB, J.-P., LAVIGNE DELVILLE, Ph., *op. cit.*)

15. Le génie dont il est question ici n'est pas le petit génie *kinkirga*, mais un grand génie qu'on me décrit de couleur rouge. Désigné par le terme *zina* (mauvais esprit), il serait l'esprit d'un individu écarté de la cour des ancêtres (*kiim-kulugo*). Jonas, lorsqu'il s'exprime comme pasteur, utilise toujours la notion française d'âme. Par contre, lorsqu'il raconte une scène « coutumière », il utilise alors le terme de *siiga* pour désigner le siège de l'énergie vitale de tout individu.

cette rencontre, le pasteur Jonas sollicita (1987) l'adhésion du groupement villageois de Tampoui Tenga à ce mouvement. En 1990, les membres du bureau exécutif de la coopérative l'invitèrent à les rejoindre. Et à l'occasion de l'assemblée générale de 1991, il fut élu trésorier général de l'association.

A présent revenons une dernière fois au récit du jeune pasteur Isaïe. Les années qui suivirent son installation dans le village de Guiloungou furent difficiles en raison de la réputation de « grands féticheurs » attribuée à certains villageois.

Guiloungou est un village très dur. Je me rappelle lorsque nous nous sommes installés en 1994, il y avait un démon [un génie, a-t-il spécifié]. Il quittait la colline, où il y a des fétiches, pour rejoindre un grand caïcédrat. Je le voyais passer la nuit. Il y avait des petites lumières qui se déplaçaient. Maintenant, il ne peut plus passer par ici car il y a la puissance de Dieu qui nous entoure. Il y a beaucoup de vieux qui témoignent que vraiment, si ce n'est pas nous [comprendre les protestants dotés de la puissance de leur Dieu], personne ne pourrait vivre ici.

Le moment où le pasteur Isaïe acquiert une mobylette révèle bien l'univers de crainte dans lequel il se trouvait à cette époque.

Je m'en souviens, c'était un mercredi de janvier 1997. Acquérir une moto est une grande chose et ce n'est pas simple.

Alors comme tous les jeudis soir nous nous réunissons au temple pour partager la parole du Seigneur, j'ai demandé aux frères et aux sœurs de prier pour moi, pour que je puisse l'utiliser en paix. Ensemble nous avons prié et le Seigneur s'est révélé à l'un d'entre nous. Un frère a eu une vision pendant la prière et a su que quelqu'un du village tentera de me faire du mal par l'entremise d'un accident.

Effectivement, le 3 mai 1997 à six heures huit du matin, j'ai eu un accident à Ouagadougou, avec cette moto ; je transportais mon épouse qui avait son enfant au dos. Mais par la grâce de Dieu, nous nous sommes relevés. Les curieux amassés autour de nous ne comprenaient pas comment c'était possible. Moi-même je ne comprends pas encore pourquoi je suis toujours en vie.

En juin 1998, afin de faciliter l'installation de l'Œuvre dans le village de Guiloungou, le pasteur Isaïe, en accord avec les pasteurs de la région, invitèrent un évangéliste réputé, censé renforcer l'impact de leur campagne d'évangélisation¹⁶. La venue d'Élisée donna lieu à un défi entre les

16. La conception de la campagne d'évangélisation des Assemblées de Dieu est décrite dans la troisième partie.

protestants et certains villageois tenant des cultes ancestraux. L'évangéliste, avec la verve qui le caractérise, relate ci-dessous son affrontement avec les forces du mal. L'intrigue se conclut provisoirement, selon les dires des protestants par la victoire de Dieu, un autodafé (*tîto tîim yôogre* : brûler les fétiches) et donc des conversions.

Une séance d'évangélisation est une lutte, mais nous avons l'assurance de la victoire. Dieu travaille là où il y a beaucoup de fétiches. C'est précisément à travers la grande lutte que Dieu montre sa puissance. Dieu démontre à cette occasion qu'il est tout-puissant et que sa puissance dépasse toutes les autres puissances. Je remercie toujours Dieu pour sa protection.

Dans chaque village « les *wak* », ceux qui possèdent des génies ou des puissances autres que Dieu, viennent nous tester lorsque nous débarquons pour une campagne d'évangélisation. C'est simplement après nous avoir testés qu'ils pourront se donner au Seigneur ; sans combat il n'y aura pas de conversion.

Depuis que je suis évangéliste, il n'y a pas un village au Burkina Faso où nous n'avons pas été attaqués. Les Burkinabé sont des gens de fétiches, des gens très durs : chacun veut tester sa puissance pour la mesurer à l'évangéliste et voir ainsi qui possède les meilleures protections. Mais la puissance de Jésus-Christ dépasse toutes les autres puissances.

Lorsque nous sommes arrivés au village, nous avons appris qu'il y avait une mauvaise personne qui chassait la pluie. Ainsi, lorsque l'orage menaçait, il le chassait avec ses puissances. Nous sommes restés quinze jours au village. Un jour, j'ai annoncé que le féticheur sortirait en vain ses « *wak* », rien n'empêchera aujourd'hui la pluie de tomber, car c'est Dieu qui commande. La saison pluvieuse était commencée mais s'était interrompue depuis un mois. J'ai alors annoncé que la pluie viendrait. La nouvelle s'est rapidement répandue. Tout le monde l'espérait. Nous nous sommes mis en prière pour invoquer le nom de Dieu. Nous avons commencé à prier et la pluie arriva vers dix heures et n'a cessé qu'à la nuit.

Le féticheur a alors entendu notre exploit. Il est alors venu nous saluer. Mais de retour chez lui, il a commencé à nous attaquer, en nous envoyant des génies. Il est parvenu à mettre le feu à notre logement. Il a ensuite tenté de nous envoyer une maladie qui devait nous tuer tous sur place.

Un jour j'ai prié Dieu et j'ai dit : « Je veux voir cet homme devant nous. Je veux le voir avouer et se donner à toi, pour qu'il sache que tu es le Dieu tout-puissant ». A la suite de ma demande, Dieu l'a tourmenté, il ne parvenait plus à dormir ni à s'asseoir et pourtant, c'était vraiment un homme puissant. (...) Il était féticheur lui-même.

Il se présenta finalement devant nous. Je lui ai demandé : « Pourquoi tu luttas contre Dieu. Tu sais que c'est Dieu qui nous a envoyés ici, mais

toi, tu tentes de nous détruire ? Sais-tu tout ce que tu as fait contre nous ? » Je lui ai alors raconté tout ce qu'il avait fait de mal. Il a avoué et dit qu'il savait ne rien pouvoir tenter contre nous. Il s'était donc présenté pour se donner à Jésus. Il s'est converti comme cela devant nous. Après qu'il se fût donné à Jésus, nous sommes partis chercher ses gris-gris pour les brûler.

Le féticheur comprit que nous partions pour détruire ses « wak ». Il nous devança et prit son gri-gri le plus puissant qu'il enterra dans une jarre. Il nous remit les autres pour les brûler. A ce moment, le fils de Dieu m'a dit : « Dis au féticheur qu'il a enterré quelque chose, mais qu'il doit aussi le brûler ». Le féticheur a alors avoué et ensemble nous avons déterré le fétiche.

Il nous a alors expliqué comment le gri-gri se manifestait. Il protégeait de certaines maladies, des coups de fusils et de couteaux. Il pensait que si nous le brûlions, nous mourrions tous sur place. Ce fétiche était un bracelet qu'on portait au bras. Il s'appelait en mooré *vulgadaogo* (le bras du brave). J'ai proposé de le brûler moi-même. « Je vais le brûler par le nom de Jésus et rien n'arrivera ni à toi ni à moi », ai-je expliqué. J'ai versé de l'essence sur le wak, mais il est parvenu à sortir du feu. Nous avons alors prié. Nous l'avons remis dans le feu et finalement, il fut détruit.

Lorsque nous avons quitté ce village, en plus du féticheur, il y a eu quinze convertis. Actuellement ce féticheur est devenu un grand évangéliste. Tout le monde était dans la joie. La foi est une lutte perpétuelle, mais c'est Dieu qui donne la victoire.

DEUXIÈME PARTIE

« **FAMILLE EN PRIÈRE** »

Un mariage par consentement mutuel

Institutionnalisation du mariage protestant

Impact des nouvelles religions sur les formes d'alliance

Dans son ouvrage *Droit privé des Mossi. Tradition et évolution*, Robert Pageard classe le mariage dans les milieux chrétiens sous la rubrique : « Les questions matrimoniales dans la société non traditionnelle »¹, de même que Jean-Marie Kohler oppose les mariages coutumiers aux mariages par consentement mutuel². Déjà dans les années 70, sans séparer aussi radicalement les formes d'alliance en termes de mariages coutumiers et non coutumiers, Suzanne Lallemand constate, à l'occasion de chacun de ses retours sur le terrain, une « remarquable instabilité des alliés » et tire cette conclusion :

« [On] ne peut qu'être surpris du fossé qui existe entre le mariage contracté par les jeunes filles, et les unions ultérieures auxquelles, ensuite, les femmes mûres pourront se livrer. (...) Plus encore, les rôles des conjoints et de leurs représentants familiaux ont été intervertis ; les époux anonymes des noces coutumières (...) s'opposent aux partenaires sentimentaux des remariages (...). Ainsi les vieux maîtres des groupes agnatiques ne semblent s'intéresser qu'à l'ancienne forme du lien matrimonial, et dédaignent les autres, vraisemblablement plus récentes. Mais actuellement, celles-là sont quantitativement plus importantes que celles-ci et les hommes de la concession en font foi... »³.

1. PAGEARD, R., *Le droit privé des Mossi. Tradition et évolution*, *Recherches Voltaïques*, n° 10-11, volume 2, Ouagadougou-Paris, 1969, p. 355.

2. KOHLER, J.-M., « Activités agricoles et changements sociaux dans l'ouest mossi », Paris, ORSTOM, coll. Mémoires, n° 46, 1977, pp. 186-199.

3. LALLEMAND, S., « Une famille Mossi », Ouagadougou, *Recherches voltaïques*, n° 17, 1977, pp. 187-188.

Quoi qu'il en soit, les mariages par consentement mutuel existent depuis longtemps dans la société mossi. Ainsi, Michel Izard a pu montrer :

« Les *Nakomsé* étaient autrefois les plus défavorisés matrimonialement, aussi épousaient-ils volontiers des femmes d'origine captive, que des Mossi du commun par contre répugnaient à épouser. Les *Nakomsé* étaient les seuls, en outre, à pratiquer le mariage par rapt ou par accord mutuel, car il n'y avait pas de *pog-siure* du *buudu* pour les *Nakomsé* »⁴.

Les mariages par consentement mutuel ne résultent donc pas uniquement d'alliances promues, à l'aube du xx^e siècle, par les Églises chrétiennes par exemple. J.-M. Kohler encore, qui a étudié, dans les années 70, la dynamique du changement social sur la société mossi, observe :

« Le mariage par consentement mutuel avec une jeune fille est souvent présenté par les nouvelles générations comme le type de mariage préférable, qui devra se substituer aux autres formes de mariage. Mais jusqu'à présent ce type de mariage n'a guère de chance de se réaliser autrement que par enlèvement de la jeune fille »⁵.

Cette observation reste encore partiellement d'actualité ; ainsi, par exemple, le cas de la première alliance contractée par Zoundou ; il est originaire de Natenga et a aujourd'hui près de 45 ans. Ce village est à présent largement islamisé, à l'exception notoire du segment de lignage de Zoundou, converti au protestantisme sous l'influence de son grand frère le pasteur Charles. Pour sa part, resté fidèle aux cultes des ancêtres, il relate sa première alliance (1978) comme suit :

J'avais de l'argent et rentrais de migration en Côte d'Ivoire. J'avais 22 ans et je me foutais de tout. Lorsque je suis arrivé au village, j'ai immédiatement pris une femme de Ziniaré. Je n'avais jamais rencontré cette fille. Cela s'est passé comme cela. Chaque jour, nous les jeunes de la Côte, nous partions à Ziniaré⁶. Nous revêtions pour l'occasion nos « complets-veston ». La fille en question venait nous saluer. Comme je l'ai trouvée : je lui ai inventé une histoire pour l'envoyer chez moi. Ensuite ça a « chauffé ». Je n'ai fait aucune coutume : pour quoi faire ? Je l'ai envoyée ici seulement. Ses parents l'ont cherchée dans toute la province. Cela a duré soixante-dix jours, avant qu'une femme en visite à Natenga

4. IZARD, M., Colloque sur les cultures voltaïques, Sonchamp, 1967, p. 183, cité par KOHLER, J.-M., *op. cit.*, p. 185. Voir surtout : IZARD-HÉRITIER, F., IZARD, M., 1959. *Les Mossi du Yatenga. Etude de la vie économique et sociale*, Institut des sciences humaines appliquées de l'Université de Bordeaux.

5. KOHLER, J.-M., *op. cit.*, p. 192.

6. Ziniaré : chef lieu de la province d'Oubritenga.

ne la voie dans la cour de mon père. La femme a parlé et le même jour ses parents débarquent. Je leur ai dit qu'en effet elle était chez moi, mais que je ne leur rendrais pas leur enfant. Comme j'avais de l'argent, je m'en foutais. Ils sont rentrés. Je me suis rendu ensuite à Ziniaré, afin de leur remettre cinq mille francs.(...)

Une nuit, je l'ai ramenée, avec l'intention de régulariser la situation. Je suis ensuite parti m'expliquer devant le chef de Ziniaré (*tengnaaba*). J'ai dit que c'était à cause de la dureté de ses parents que j'avais raconté que la fille n'était pas chez moi. Il m'a alors demandé la raison pour laquelle j'avais « feinté » une fille. J'ai répondu, que je n'avais pas de femme et qu'à chacune de mes visites à Ziniaré, elle se pressait pour me saluer. Comme elle est « polie », c'est pour cette raison que je l'ai prise. Le vieux chef m'expliqua qu'étant donné que cette fille vient de Ziniaré, il ne peut pas résoudre mon problème. Il m'a tout de même donné un conseil : « Si tu restes là-bas, nous allons te retirer la femme, pour la remettre à ses maris. Si tu ne veux pas nous la donner, tu vas nous mettre dans une honte (*yandé*). Il faut que tu quittes le village ». Le troisième jour, j'ai fui (*zukri*) avec elle en Côte d'Ivoire (...).

On conçoit aisément que les jeunes aspirent, plus que d'autres groupes, au changement, d'autant que certains effets de la globalisation traversent aujourd'hui le plateau mossi⁷. Les extraits suivants fixent les idées à ce propos ; je les ai saisis à l'occasion d'une importante rencontre entre chefs de familles (près de 200 délégués de cinquante villages d'Oubritenga), sollicitée par l'association Wend-Yam (janvier 1998) afin de débattre de l'insécurité grandissante en milieu rural sur le plateau central. Durant les trois jours de débats, les transformations rapides de la famille et des modalités d'alliance matrimoniale occupèrent une place prépondérante dans les échanges. Les quelques récits proposés ci-dessous campent le contexte socioculturel, économique, écologique, démographique, politique dans lequel il convient désormais d'inscrire le système matrimonial en milieu rural mossi et, plus particulièrement, le mariage réalisé par les protestants. Il convient de rendre compte d'une situation où les pouvoirs coutumiers – établis, entre autres, à la faveur de la maîtrise de réseaux de dépendants et des alliances matrimoniales – se trouvent partiellement contestés par d'autres sources d'autorité et de pouvoir sans pour autant disparaître.

Avant, les chefs coutumiers s'occupaient du village et les chefs de quartiers (*saksoaba*) dirigeaient le quartier (*saka*). La première femme et le chef de famille (*yirsoaba* : aîné d'un segment de lignage) géraient la famille ; si une seconde épouse arrivait, c'était à la première de lui ensei-

7. Cf. LAURENT, P.-J., *Une association de développement...*, op. cit.

gner les règles de la cour. La première épouse ne divisait pas la famille comme c'est souvent le cas aujourd'hui.

La coutume gère quoi aujourd'hui ? La coutume ce n'est plus que les fétiches ! C'est la peur et la jalousie qui font que chacun recherche des protections. Avant le chef de famille gérait la famille dans l'intérêt de la famille entière. Maintenant chacun « cherche » [de l'argent] en fonction de son propre intérêt. Le *yirsoaba* n'a plus d'autorité. Les enfants sont indépendants dans la cour de leur père.

L'autorité du *yirsoaba* et des chefs de villages (*tengnaaba*, *tengsoaba*) est sapée parce qu'il y a aujourd'hui plusieurs pouvoirs : les pouvoirs coutumiers, ceux des religieux, des autorités politiques et administratives, des associations de développement... Chaque autorité produit ses propres lois, mais lesquelles faut-il respecter ? Les gens utilisent d'abord les lois qui rencontrent leurs intérêts !

Cette sorte d'empilement de normes conduit à l'affaiblissement de toutes les sources d'autorité et de pouvoir par l'incapacité d'aucune à parvenir à imposer un monopole d'allégeance aux personnes. Cette pluralité normative conduit à l'augmentation de l'insécurité et à une utilisation opportuniste des règles qui régissent la vie collective. La dégradation de l'environnement joue également un rôle dans les transformations de la société mossi.

La dégradation de l'environnement, l'appauvrissement des terres ont contribué à l'éclatement de la grande famille (*yiri* sous la responsabilité du *yirsoaba*). Les mésententes causées par la recherche de l'argent sont importantes. Les disputes entraînent le découragement des enfants et les vieux sont délaissés. Au village, les enfants peuvent s'absenter deux à trois jours sans passer par la cour des parents. Et les vieux sont parfois seuls dans leur cour.

Selon mes informateurs qui ont certes tout à y perdre, les alliances par consentement mutuel seraient devenues la norme⁸. Progressivement, les aînés auraient abandonné, par dépit, la maîtrise des rapports de parenté au libre arbitre des jeunes, émancipés des rapports aîné-cadet, et à leur supériorité supposée acquise d'un meilleur maniement « du développement »⁹. C'est précisément face à ce diagnostic, certes subjectif, et en réaction à l'anarchie matrimoniale supposée qui en découle qu'en milieu rural, surtout, le mariage promu par les Assemblées de Dieu vise à imposer ses

8. Déjà souligné par Suzanne Lallemand : LALLEMAND, S., « Une famille Mossi », *op. cit.*, p. 188.

9. Je ne puis m'empêcher de rappeler cette formule d'un imam que j'interrogeais en 1989 à propos de musulmans qui pratiquaient l'élevage de porcs. Sa réponse fut sans équivoque : « Si c'est pour le développement... (ça ne pose pas de problème) ! »

propres règles aux alliances par consentement mutuel, délaissées par les vieux confrontés à la montée rapide du désir de liberté des jeunes. En quelque sorte, le mariage des Assemblées de Dieu contrecarre la fougue des jeunes en quête du libre choix d'un conjoint ; en filigrane du mariage protestant tel qu'observé en milieu populaire, il s'agit avant tout « d'ajuster ensemble » (*zemse taaba*) l'alliance par consentement mutuel et les contraintes liées à la survie dont la plus importante reste la sauvegarde de l'entourage, soit ici des agnats (*buudu*) et des affins (*remba*), dans un contexte de « modernité insécurisée ». Ainsi, se retrouver sans famille équivaldrait à disparaître socialement, expliquent toujours les villageois mossi. Sans famille, le célibataire ne pourrait espérer trouver une épouse et donc se marier. Plus que jamais aujourd'hui dans un environnement d'insécurité croissante, la famille reste le lieu privilégié de l'établissement de la confiance (*basêm-yam*) et du dialogue (*yesgo*). Cette situation se trouve admirablement résumée par la formule quelque peu ambiguë de ce *yirsoaba*.

Avant, il y avait l'affection et la parenté, aujourd'hui l'affection est montée et il n'y a plus que la parenté.

La parenté, dans le sens ici de la sauvegarde par dessus tout de l'entourage comme un recours, semble se muer en une obligation liée au pragmatisme populaire plutôt qu'à une évidence socioculturelle. Dans ce sens, à la condition toutefois de les situer dans une dynamique de changement social, les recherches consacrées à la parenté, par le biais notamment de l'étude des alliances par consentement mutuel en milieu protestant mossi par exemple, sont importantes, car pour reprendre la formule de Claude Lévi-Strauss, l'alliance concerne des groupes avant des individus¹⁰. Bien plus, les mariages chrétiens, souvent délaissés par l'ethnologie africaniste, car exclus du champ d'investigation des alliances coutumières, procurent de précieuses informations sur les processus de transformation ou de négociation face à « la modernité » d'un système familial fondé sur une filiation patrilinéaire, une résidence patrilocale, un système d'alliance semi-complexe et une terminologie omaha¹¹.

10. LÉVI-STRAUSS, Cl., *La famille*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1956, p.105.

11. Pour de plus amples informations, cf. HÉRITIER, Fr., *L'Exercice de la parenté*, Paris, Seuil, 1981. Par ailleurs, ne pas tenir compte aujourd'hui de l'influence de l'islam en matière matrimoniale surtout (dans le cadre d'une société où l'imaginaire musulman accentue son influence), mais aussi du christianisme équivaldrait à exclure de la recherche les influences potentielles des nouvelles règles en matière de choix possibles de conjoints.

« Chacun se cherche aujourd'hui ! » Le père se cherche, la mère se cherche. Tout le monde travaille à la recherche d'argent. Les parents n'ont plus de temps pour éduquer leurs enfants ; ils sont livrés à eux-mêmes. C'est la raison pour laquelle on les trouve traînant partout. Les filles et les garçons ont des relations sexuelles. Ils se marient et divorcent « sur la route ».

Il n'y a plus ni pères ni mères dans les familles : aujourd'hui c'est le cinéma qui éduque les enfants. Dans une cour, si le cadet (*miawa*) a plus d'argent que l'aîné (*m'kêema*), c'est lui qui sera considéré. Inversement si le grand frère a de l'argent, il sera hautain avec les membres de sa propre famille. De même si la maman a de l'argent, c'est elle seule qui va « équiper » [leur fournir ce dont ils ont besoin] les enfants. L'enfant reconnaît uniquement le parent qui a l'argent. Si son père ou sa mère n'a pas d'argent, il les ignorera. Dans ce cas, il quittera la famille pour divaguer et faire de mauvaises choses.

L'éducation était une affaire qui incombait à tous les adultes. Aujourd'hui si tu corriges un enfant pour lui montrer le chemin, tu risques d'avoir des problèmes.

A la suite de disputes ou des désaccords sur l'organisation de la campagne agricole, les couples [unité domestique : *zaka*, pl. *zakse*] construisent leur cour à l'écart de la grande famille (*yiri*). Mais qui s'occupe des enfants lorsqu'ils sont aux champs ? ils sont seuls et les grands-parents ne sont plus là.

Aujourd'hui les jolies filles savent qu'elles peuvent tenter de se marier sans l'avis des aînés.

En milieu rural surtout le désir d'émancipation du pouvoir des aînés et l'aspiration à une plus grande autonomie se focalisent d'abord autour du libre choix du conjoint et ensuite sur la volonté d'accumuler pour soi, avant de se confronter à la dure réalité de la survie sur le plateau mossi et donc de négocier avec les tenants des pouvoirs locaux. Dès lors, le choix d'un conjoint devient le véritable cheval de bataille d'une jeunesse désireuse de s'émanciper de la tutelle des chefs de (segment) de lignage (*buu-dukasma*), et le mariage se vit comme un moment privilégié de tous les affrontements.

Vieux Tenga (*tengnaaba Natenga*) : Le mariage traditionnel commence à finir. Même les gens qui font les coutumes ne veulent plus du mariage coutumier. La fille obtenue par *belongo*, *pog-siueuré*¹² et les morts [*kiimsé*, allusion au culte des ancêtres], c'est fini...

12. Voir ci-dessous.

Bien entendu, cette formule à l'emporte-pièce demande à être nuancée, mais elle exprime le dépit du vieux chef mossi confronté aux transformations profondes et rapides de la société paysanne. Je tenterai cependant de montrer que les anciennes formes d'alliance ne disparaissent pas mais plutôt survivent – un peu à l'image du culte des Anne, chez les Haoussa islamisé décrit par Guy Nicolas¹³ – en filigrane des formes d'alliances par consentement mutuel religieux. Mais nous n'en sommes pas encore là. Ainsi, dans le cas du mariage par *belongo* (par amitié), les longues prestations (*reemdo*) inhérentes aux obligations du fiancé se soldent de moins en moins par une alliance. Ces prestations nécessitent l'établissement entre les lignages et les sexes de longues et stables relations de confiance (*basêm-yam*), relations qui précisément s'étiolent, confrontées à d'autres pratiques et à l'adoption en 1990 du Code des personnes et de la famille¹⁴.

Lazare (55 ans, fidèle de l'Église pentecôtiste de Natenga) : Avant, il fallait de dix à vingt ans pour gagner une femme [allusion au *belongo*¹⁵]. Maintenant, si quelqu'un arrive pour essayer de prendre la fille que les vieux t'ont donnée, c'est toute ta vie qui est foutue. Tu fatigues avec tes futurs beaux-parents [*remba*, pl. *rembamba*] ; après 5 à 10 ans ils décident enfin de te donner une fille. Tu comprends, c'est à partir du moment où la fille a 7 ans que tu commences à aider sa famille [allusion aux prestations liées au *belongo* et au *rembo*]. Au moment où elle a 17 ans et qu'elle doit te rejoindre (*nyokré*), quelqu'un passe et ils fuient ensemble (*sukiri*) pour se réfugier en Côte d'Ivoire. Toi, tu prends ton problème pour le faire savoir au tribunal. Mais au tribunal (civil), ils prennent la fille pour la donner au type avec qui elle veut vivre. Même si tu as fatigué pendant dix ans pour obtenir cette fille, ils s'en foutent au tribunal. Aujourd'hui, ce qui compte, c'est la liberté de la fille ; ils ne s'amuse pas avec cela¹⁶.

La liberté, le pasteur la rend pensable en prêchant inlassablement la désobéissance vis-à-vis des traditions, équivalentes, à ses yeux, à des pratiques démoniaques. Les Assemblées de Dieu offrent aux jeunes débousolés un lieu pour étancher leur soif de désobéissance et assouvir leur désir d'une plus grande liberté, et cela dans une société où, en milieu

13. NICOLAS, G., *Dynamique sociale et appréhension du monde au sein d'une société Hausa*, Paris, Travaux et Mémoires de l'Institut d'ethnologie - LXXVIII, Institut d'ethnologie, Musée de l'Homme, 1975.

14. Code des personnes et de la famille, Burkina Faso, 215 p.

15. Voir ci-dessous.

16. Le Code des personnes et de la famille a été adopté en 1990. Il ne reconnaît pas les unions coutumières et demande que l'homme se prononce à l'occasion de son mariage pour ou contre la polygynie.

rural, la principale institution par laquelle le cadet peut espérer acquérir le statut social d'adulte, avec comme corollaire l'accès à la terre, demeure le mariage. Les pasteurs s'affichent officiellement contre le pouvoir des aînés en matière matrimoniale, même si, plus âgés, certains religieux nourrissent l'espoir secret de reprendre leur place, ils réussiront à canaliser la contestation et le désir de plus de liberté par la confrontation du libre choix des conjoints à l'intransigeance des injonctions divines. Ce qui, de manière plus prosaïque, correspond à l'instauration d'un cadre normatif contraignant aux alliances par consentement mutuel contractées hors religion.

A l'attention des jeunes convertis, les Assemblées de Dieu se devaient d'assumer pleinement, pour leur compte, l'organisation de l'institution du mariage et de veiller à l'instauration d'un autre marché matrimonial. Cette question est très délicate pour les filles qui restent encore nombreuses à fuir leur mari coutumier¹⁷ et donc à se brouiller durablement avec leur lignage et celui de leur fiancé coutumier. La communauté protestante et plus concrètement la famille du pasteur deviennent le refuge des jeunes protestantes en fuite, ainsi que leur nouvelle famille¹⁸ ; le pasteur aura la charge d'organiser leur mariage. Par ce mécanisme, le religieux s'installe à la tête d'un nouveau lignage et à l'instar du *buudukasma*¹⁹, il gère savamment, avec autorité et sûr de son bon droit, « ses filles à marier » (sociales et biologiques) par de très habiles compositions des règles d'alliances coutumières avec les formes du mariage autorisé par l'Église protestante. Avec l'âge et l'expérience, en véritable *big man*²⁰ qu'il peut devenir, le pasteur se

17. Ce mouvement est toutefois en diminution dans la mesure où progressivement les aînés, partiellement résignés, ou encore résignés par ruse devant la généralisation de la contestation des anciennes alliances, laissent un peu plus de liberté aux jeunes concernant le choix du conjoint.

18. La nouvelle famille, « la famille en prière » comme la désignent les protestants n'est pas sans rappeler certains aspects de l'étude de Jean Schmitz consacrée au mariage au sein de confréries musulmanes, où, explique-t-il, « l'islam entrelace parenté et enseignement coranique. De la même façon, la sphère de la parenté spirituelle ne constitue pas dans le monde musulman une « méta-parenté » (...) distincte et n'est donc pas aisément identifiable. » L'auteur précise : « La première manipulation symbolique de la parenté est la substitution du maître (*ceerno* en pulaar) – enseignant coranique puis *shaykh at-tarqiya* – au père biologique qui lui confie son enfant en vue de son apprentissage coranique. A travers le long parcours de l'apprentissage et de l'initiation, le maître opère une sorte de procréation spirituelle du disciple, symbolisée par le souffle ou la salive, dont la femme est absente... » (SCHMITZ, J., « Le souffle de la parenté. Mariage et transmission de la baraka chez des clercs musulmans de la Vallée du Sénégal », *L'Homme*, n° 154-155, avril-septembre 2000, p. 242).

19. Le *buudukasma* est seul habilité à choisir les époux des filles de sa *zaka* (cour intérieure, par extension : toutes les cases qui ouvrent sur cette cour). L'homme qui veut obtenir une épouse se doit de le fréquenter (R. P. ALEXANDRE, *La langue moore*, Dakar, Mémoires de l'Institut français d'Afrique noire, n°34, IFAN, 1953, p. 185).

20. Cf. quatrième partie, chapitre 6.

trouve au centre d'un vaste réseau de relations de personnes vivant sous sa dépendance ou ayant sollicité des alliances auprès de filles de son Église²¹.

En quelque sorte, comme l'ont très bien montré Suzanne Lallemand et Jean-Marie Kohler, dans les années 70 déjà, les jeunes en général et les filles en particulier semblaient plutôt résignés à se plier à une alliance coutumière à défaut de mieux, afin de ne pas donner la « honte » (*yandé*) à leur vieux, et par ruse (*silim*), pour de ne pas rompre avec l'entourage et les principes de sécurité qu'il procure. Ceci ne les empêchait pas de poursuivre ensuite – par enlèvement ou par fuite – une carrière matrimoniale avec un conjoint de leur choix ; toutefois à la faveur de la polygynie cette évolution pouvait pour les jeunes hommes coexister avec l'alliance coutumière qu'ils finissaient souvent, plus âgés, par valoriser et promouvoir. D'une certaine manière, à cette époque le mariage coutumier semblait déjà se restreindre à une alliance officielle, compromis qui semblait satisfaire une majorité d'acteurs, à laquelle les chefs de lignage tentaient d'appliquer les règles d'alliance de la société traditionnelle mossi.

Aujourd'hui, alors que les désordres sociaux ont envahi plus encore la famille mossi²², une stratégie matrimoniale basée sur une succession possible d'alliances où les protagonistes tentaient d'accorder les désirs de liberté avec la sauvegarde de la confiance (*kis-sida*) envers les agnats et la production d'affins, le mariage par consentement mutuel prôné par les Assemblées de Dieu tranche par ses règles. Il impose la monogamie, insiste sur l'indissolubilité du lien du mariage ainsi que sur la fidélité. Les protestants renouent dès lors avec la gravité du mariage et les interventions des pasteurs dans la conclusion de l'alliance ne sont pas sans rappeler certaines attitudes des *buudukasma* dans les mariages traditionnels : ils excluent ainsi la possibilité de trajectoires matrimoniales plutôt mues par la volonté de s'émanciper (temporairement) de l'autorité des aînés. Le mariage protestant tente de régler, à travers une alliance qui se voudrait définitive, à la fois la quête du libre choix du conjoint, les impératifs lignagers et la production d'alliés. En bref, sans bien entendu le reconnaître, les diverses obligations inhérentes à l'alliance progressivement

21. Ce phénomène n'est pas récent et les pasteurs ne sont pas les seuls à recueillir des jeunes filles. Doris Bonnet explique : « De nos jours, de nombreuses filles partent dans les missions religieuses. Celle de Kaya est d'ailleurs tenue par une religieuse qui vécut cette situation à l'âge de 16 ans. Fuyant un mari trop âgé, elle se réfugia chez les sœurs et devint mère supérieure de cette mission. Comprenant évidemment la condition de ces jeunes filles, cette religieuse protège souvent ces jeunes évadées qui, à leur tour, deviennent parfois religieuses » (BONNET, D., *Corps biologique. Corps social. Procréation et maladies de l'enfant en pays mossi. Burkina Faso*, Paris, ORSTOM, Mémoire n° 110, 1988, p. 39).

22. Dans les années 70, les collègues qui m'ont précédé sur le terrain avait déjà largement abordé la question.

instituée par les protestants finissent par accorder une place conséquente à certaines règles coutumières mossi.

Dans leur volonté d'instituer un mariage qui leur est propre, les Assemblées de Dieu n'hésitent jamais à affronter les pouvoirs locaux. Ils ont la certitude du soutien indéfectible d'un Dieu de puissance, plus fort que les fétiches (les puissances) possédés par leurs adversaires. L'affrontement, les rancœurs, la peur et la violence entre lignages sont souvent au rendez-vous de ces alliances. Ces attitudes hostiles, inhérentes à des enjeux de pouvoir pour la maîtrise de la société locale (par la constitution de réseaux d'alliés et la recherche d'un plus grand accès à la terre dans une dynamique foncière en pleine transformation²³), ne corroborent pas toujours complètement l'observation de Virginie Vinel selon laquelle les jeunes gens pratiqueraient aujourd'hui le mariage par choix réciproque avec le consentement des familles²⁴.

Une alliance à la charnière de multiples enjeux

Le mariage protestant déborde largement la cérémonie organisée, parfois en grande pompe, dans le temple le samedi matin (*siibri daaré*). A la limite, cette journée ne représente qu'une importance marginale au regard des longues et parfois filandreuses étapes qui la précèdent. Dès lors, la manière la plus sûre de familiariser le lecteur à la complexité des alliances prônées par les Assemblées de Dieu demeure le récit. Il s'agira de fournir aux lecteurs non familiarisés avec les modalités des mariages coutumiers en pays mossi les éléments indispensables à l'analyse ultérieure des alliances instituées par l'Église des Assemblées de Dieu avec lesquelles ils gardent des liens.

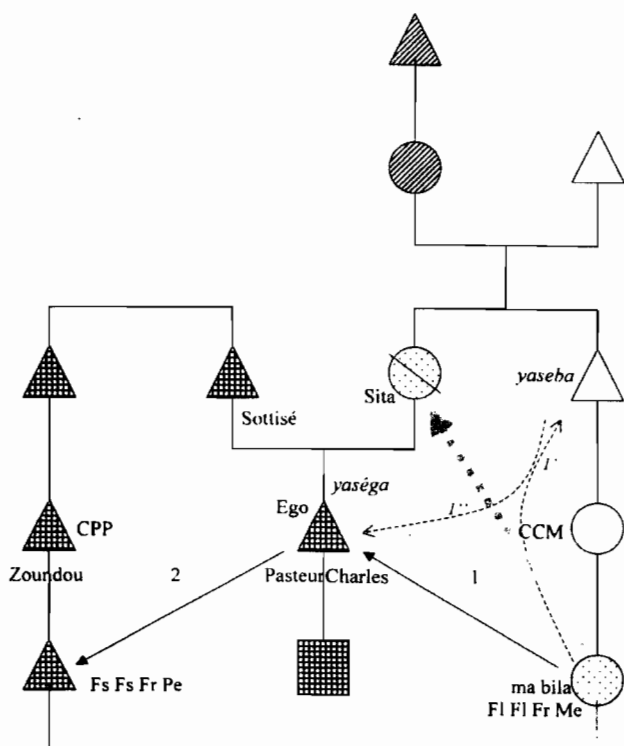
Le pasteur Charles a près de 60 ans ; il vit aujourd'hui avec sa famille dans une belle maison d'une petite ville du plateau mossi où il anime la communauté protestante. En 1990, il fut fortement affecté par le décès de sa maman qui résidait à quelques kilomètres de là à Natenga, village natal du pasteur Charles. Quelques années plus tard, en novembre 1995, à l'occasion d'une visite, il me présente *ma bila*, sa petite maman qui avait huit ans. Il m'explique qu'elle n'est pas venue à la suite de *belongo* ni de *pog-siuré*, mais que son oncle maternel (*yaseba*) lui a donné *ma bila*. Étonné, je m'inquiète : les protestants acceptent-ils certaines règles coutumières en matière d'alliance. Avec beaucoup de détails, il va m'expliquer que le monde a changé et que les jeunes sont à présent libres de choisir

23. Cf. par exemple LAURENT, P.-J., MATHIEU, P., « Migrations, environnement et projet de développement... », *op. cit.*, pp 83-133.

24. VINEL, V., « Comment les alliés sont aussi des parents. Endogamie locale et relations familiales dans un quartier *moose sikoomse* (Burkina Faso) », *L'Homme*, n° 154-155, avril-septembre 2000, p. 209.

leur conjoint. Tentons toutefois de comprendre avec lui sur quoi portent précisément ces changements et cette nouvelle forme de liberté.

La mère du pasteur Charles est originaire du village de Tanlili, situé à près de 80 kilomètres de Natenga (village natal du pasteur). La raison de l'éloignement inhabituel du lignage de ses maternels (*yasenamba*) est la suivante. Sa grand-mère (la mère de sa mère) est originaire d'un village tout proche de Natenga, Bogotenga. A cette époque sa grand-mère encore enfant, accompagnée de sa famille, dut fuir la famine qui sévissait sur le plateau ; dans leur migration, ils aboutirent finalement à Tanlili. Leur séjour dans ce village dura plusieurs années, l'arrière-grand-père maternel du pasteur donna une de ses filles (la grand-mère maternelle du pasteur) à un homme de Tanlili (grand-père maternelle du pasteur) pour l'honorer et le remercier de son accueil. Sa mère, Sita, naquit là-bas. Lorsque la situation redevint plus clémente, la famille décida de rentrer à Bogotenga. La grand-mère maternelle, ne voulant pas rester « seule » parmi le lignage de son mari à Tanlili²⁵, suivit ses parents, abandonnant son mari, laissant à ses affins la petite Sita (filiation patrilinéaire).



25. Ce qui renforce les observations selon lesquelles les Mossi répugnent à contracter des alliances isolant trop fortement les femmes qui restent avant tout agnats de leur lignage.

A travers les coépouses du grand-père maternel du pasteur, Sita avait des frères. L'aîné (ici le *yaseba* : oncle maternel du pasteur) à son retour de la guerre (tirailleur sénégalais) s'installa à la périphérie de la capitale ; Sita allait avoir 17 ans (l'âge idéal du mariage chez les Mossi). Le frère de Sita lui expliqua qu'il connaissait le village de sa maman. Elle désira s'y rendre. A la suite de ce voyage, un ressortissant de Natenga demanda à son frère de la lui donner (en mariage). Le frère expliqua qu'il l'avait préalablement remise à un mari mais qu'elle avait fui sans que cet homme ne vienne jusqu'à présent la réclamer et qu'il pouvait donc la lui remettre. De ce mariage, Sita eut un garçon. Son mari décéda cependant quelques années plus tard, et suivant la règle du lévirat, elle fut attribuée à un frère cadet de son mari défunt, Sotissé qui avait déjà une épouse. Sita eut alors trois enfants, deux filles et le pasteur Charles.

Un jour, l'oncle maternel (*yaseba*) du pasteur Charles, le frère de Sita, lui réclama une de ses filles (une sœur du pasteur) pour la donner à un ami. Sotissé refusa expliquant que sa femme Sita n'avait pas de famille à elle à Natenga. Une longue brouille s'ensuivit. En raison de la résidence éloignée du lignage de Sita, son mari (le père du pasteur) refusa donc de donner au frère de sa femme sa première fille. Sotissé remit plus tard ses filles à des hommes résidant à proximité de Natenga. Sotissé voulait ainsi que Sita, qui n'avait pas de famille à Natenga et dans les environs, puisse compter sur ses filles et leurs descendances pour l'aider lorsqu'elle serait plus âgée ou en cas de maladie. Ceci rappelle une fois encore qu'une fille reste avant tout fille de son lignage et étrangère dans la cour de son mari (résidence patrilocale). Une fois mariée, la femme tentera d'asseoir sa présence, au-delà bien entendu de l'appui déjà réconfortant de ses propres enfants, en attirant des jeunes filles (surtout) ou des jeunes garçons de son lignage (un enfant peut être réclamé par ses maternels au titre d'une « fille » donnée).

A la suite de la dispute avec le *yaseba*, l'oncle maternel du pasteur Charles, tous contacts s'interrompirent avec Tanlili, le village natal de Sita. Le pasteur Charles, encore enfant à cet époque, ne s'y rendit jamais jusqu'en 1992, soit deux ans après le décès de sa mère. Il nourrissait alors de désir de connaître sa famille utérine.

Pasteur Charles : Tanlili est un grand village. J'ai découvert de nombreux parents de ma maman. Ce jour-là j'ai beaucoup pleuré. Je pensais aux raisons qui m'avaient empêché de venir ici à l'époque où ma maman vivait.

Le pasteur, qui n'avait jamais rencontré son *yaseba*, lui rendit finalement visite afin, m'expliqua-t-il, de lui demander qu'un enfant de Tanlili puisse venir vivre avec lui, dans sa propre famille. Il rappela d'abord à l'oncle les événements qui conduisirent leur famille à s'ignorer mais à

présent que Sita était morte, il le pria de rétablir les relations de parenté (*rôgom*). Le pasteur expliqua à son *yaseba* qu'à la suite de leur différend, il avait été obligé de se présenter devant le chef mossi (ici le chef du royaume du Zitenga) afin de lui demander une fille pour remplacer sa maman (étant donné que sa mère n'a pas pu demander elle-même, au sein son propre lignage, une *yir paga*). Le chef du Zitenga lui accorda une jeune femme que le pasteur remit, en raison du décès de son papa (Sottisé), au fils du frère de son père (cousin parallèle patrilinéaire). Celui-ci la prit comme troisième épouse, avec comme tâche, entre autres, d'aider la vieille Sita qui résidait avec eux. Il s'agit, dans ce cas, d'une alliance *pog-siuuré*²⁶, dont il est utile de donner à présent une définition générale. « Chez les Mossi on nomme *pog-siuure* le mariage qui implique que le premier enfant issu de la femme donnée en mariage doit revenir au donneur de la femme, l'enfant étant marié par le donneur de la femme et non par ses parents ». « L'échange différé » implique que « si le premier enfant de la femme donnée est une fille, celle-ci reviendra au donneur de la femme, mais elle ne pourra devenir l'épouse de ce dernier ni de l'un de ses descendants en vertu des interdictions de mariage (règles liées à l'exogamie). Cette fille sera donc mariée par le donateur de sa mère dans un lignage tiers »²⁷. Pour sa part, le garçon entretient des relations complexes (il existe des relations à plaisanterie entre le neveu *yasêga* et le l'oncle maternel *yaseba*) avec ses *yasenamba* (les maternels).

Le pasteur expliqua donc au vieil oncle (*yaseba*) qu'il voulait à présent une vraie maman qui resterait dans sa propre cour. Ainsi ajouta-t-il, « si je la vois, c'est comme si ma maman vivait encore ». Le *yaseba* touché par les paroles du pasteur, dit à son *yasêga* (le pasteur) d'aller voir ses filles et de choisir parmi leurs enfants laquelle remplacerait sa maman, avec la charge de lui trouver plus tard un mari. Ce type d'alliance est connu en pays mossi sous le nom de *ma bila* (petite maman). En 1995, une délégation de Natenga, ramena *ma bila*, âgée alors de huit ans, chez le pasteur Charles, non sans avoir été présentée à sa grande famille (*buudu*) au village²⁸.

Tous les jours, lorsque je la regarde, je pense à ma maman. Elle est petite mais c'est elle qui la remplace, je l'appelle *ma bila* : c'est ça le remplacement.

26. *Pog-siuuré* : de *pog*, *paga*, femme et *siubo*, donner dans l'attente d'un profit à retirer (ALEXANDRE, R., P., *La langue moore*, Dakar, IFAN, n°34, tomes I et II, 1953). *Pog-siuure*, pratique consistant à rendre le premier enfant au donateur de la mère (NIKIÉ-MA, R., KINDA, J., *Dictionnaire orthographique du mooré*, Ouagadougou, Sous-commission nationale du mooré [Coopération suisse], p. 712.

27. GRUÉNAIS, M.-E., « L'échange différé des femmes chez les Mossi », *L'Ethnographie*, n° 1, 1979, pp. 41-42.

28. Dans ce cas, *ma bila* est la fille de la fille du frère de Sita, sa grande-tante paternelle.

J'appelle *ma bila*, petite maman, ou *pog nyanga*, la vieille. Elle me rappelle sans cesse ma maman. Pour m'amuser, je lui demande de téter son sein, mais elle refuse...

Pour le pasteur Charles, le monde a changé : auparavant il aurait dû donner *ma bila* à un mari mais comme il lutte contre les mariages forcés, pour reprendre ses propres termes, il n'entend plus respecter ce type de coutume. A une autre occasion, il me précisera toutefois qu'il souhaite donner *ma bila* à quelqu'un de sa proche famille ; certes ses enfants ne peuvent pas l'épouser, car c'est leur grand-mère (*ma bila*, remplace Sita, sa tante comme elle dit, la maman du pasteur)²⁹. Pressé par mes questions, il me précisa qu'il peut la donner aux enfants de ses cousins parallèles patrilinéaires³⁰. Le pasteur explique encore avoir parlé avec *ma bila* en ces termes.

Lors de ma visite à Tanlili, j'ai regardé et je t'ai choisie pour que tu sois ma petite maman. J'aurais pu choisir une autre fille mais je t'ai choisie.

Un jour, *ma bila*, inquiète de ce que le pasteur ne lui ait pas « indiqué » de mari, reçut la précision suivante.

Je t'ai dit que je pouvais te montrer un mari, mais je ne le ferai pas comme cela. J'ai expliqué aux vieux de Tanlili que, pour nous, les protestants, on ne donne pas les filles tout de suite, comme cela, à un mari. Plus tard, j'irai à Natenga, je te montrerai ma famille et tu choisiras toi-même qui tu veux comme mari. Je te construirai une petite maison à Natenga et j'aimerais que tu choisisses un jeune monogame (un protestant).

Quelques précisions ethnographiques encore pour clore ce récit. Ce type d'alliance n'implique pas, comme dans le *pog-siuuré*, que le premier enfant de *ma bila* retourne à son donneur, il s'agit bien d'une alliance conclue dans le cadre du remplacement de Sita. Ainsi, si les descendants des parents de Sita (frère, fils du frère) voulaient une épouse, ils devraient la rechercher soit en remplacement (pour reprendre les termes utilisés par mes informateurs) de la mère de Sita, soit demander une fille (ce qui ne

29. Pour des précisions sur le fonctionnement du système omaha, voir les travaux de HÉRITIER, Fr., *L'Exercice de la parenté*, Paris, Seuil, 1981. Françoise Héritier montre que c'est dans le système terminologique omaha que l'inégalité structurelle entre les sexes, dans le sens du rapport idéologique des sexes, est la plus forte (HÉRITIER, Fr., *Masculin / Féminin. La pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob, 1996, pp. 62-67).

30. Il est intéressant de noter que la descendance du premier enfant de Sita (avant son remariage par lévirat) figure dans la liste nominative des époux potentiels donnée par le pasteur.

signifie pas la même chose car ceci implique l'ouverture de nouveaux rapports de parenté à travers le *belongo*), auprès des descendants du lignage de la mère de Sita à Bogotenga.

En résumé, dans la situation qui nous occupe, je propose d'appréhender la parenté et singulièrement ici l'alliance dans la société mossi d'aujourd'hui dans sa globalité, soit en embrassant d'un seul regard toutes les formes d'alliance et notamment les alliances par consentement mutuel. Ainsi par exemple, pour illustrer ces propos, j'ai montré ailleurs la manière dont un homme, fidèle au culte des ancêtres et polygame avait obtenu ses quatre épouses à travers quatre formes d'alliance différentes (*zukri* – vol d'une jeune fille, *belongo*, *pog-siuuré* et enlèvement d'une femme mariée). Il apparaît, aujourd'hui, en 2002, que chaque type d'alliance répond à un type de relation précise avec un lignage allié ou en voie de le devenir. Les chefs de lignage (*buudukasma*) et/ou les jeunes garçons sauront utiliser à leur juste valeur chaque forme d'alliance dans la quête d'une épouse. Par ailleurs, il est tout aussi important de prendre en considération la manière dont les femmes mariées renforceront leur autorité et leur pouvoir dans la cour de leurs maris par la conclusion d'alliances impliquant des jeunes filles de leurs propres lignages. C'est dans ce sens qu'il me semble important de replacer le mariage prôné par les Assemblées de Dieu dans le cadre plus large des alliances aujourd'hui pratiquées au sein de la société mossi.

Dans l'Oubritenga, il me semble aujourd'hui possible, en dehors des alliances par consentement mutuel dont la tradition est certes ancienne (mariage par enlèvement d'une fille, *zukri* : vol ; mariage avec une femme évadée ; mariages religieux) mais en opposition aux alliances coutumières de distinguer deux grandes formes de mariage. Les premières portent essentiellement sur la recherche de nouveaux alliés (*pog belongo*, *pog kuuni*) avec comme objectif essentiel d'élargir le réseau social afin de trouver des épouses pour les fils du lignage. Les secondes formes de mariage consistent essentiellement dans le remplacement des épouses âgées et donc dans la poursuite de la parenté initiée à la suite d'un *belongo*. Les alliances de ce second groupe sont connues sous les noms de *yir paga* et de *ma bila* et s'inscrivent dans le sillage (soit en continuité) d'un *pog belongo*. Les alliances du second groupe sont les plus nombreuses. Le *belongo*, pour sa part, ouvre de nouvelles perspectives d'alliance lorsque les autres possibilités (*yir paga* et *ma bila*) s'amenuisent à la suite, par exemple, de différends, assez fréquents, avec les lignages alliés.

L'alliance *yir paga* (la femme de la parenté de la femme) renvoie plus particulièrement au remplacement, de son vivant, de l'épouse âgée, par une jeune fille. Pour ce faire, l'épouse âgée s'adresse à son lignage afin qu'on lui accorde une fille « pour venir l'aider ». Sa demande satisfaite, la vieille épouse remettra la jeune fille à son mari (qui, le moment venu,

lui trouvera un mari)³¹. Par contre, à l'initiative d'un fils, l'alliance *ma bila* consiste à remplacer la mère défunte par une jeune fille du lignage de la mère. Les formes d'alliance de second groupe ont comme objectif de poursuivre les rapports de parenté préalablement initiés à travers le *belongo* par les ascendants.

Pasteur Charles : Tu comprends, la parenté, grâce à ces alliances-là, ne finit jamais. Sinon, lorsque je ne serai plus là, ainsi que mes frères et mes sœurs, qui ira encore à Tanlili, personne. Mes enfants n'y retourneront jamais, ils iront chez leur propre *yaseba*. Mais le mari de *ma bila*, c'est forcé (*ya tillae*) qu'il se rende à Tanlili. Attention, il ne doit pas « saluer ses beaux » comme dans le *belongo*. Il ne doit pas faire de salutations (*pog-puusem* : étape des obligations du fiancé dans le *belongo*). Lorsqu'il aura marié *ma bila*, il pourra simplement aller rendre visite à ses beaux-parents. Moi-même, je n'ai rien fait (pas de salutations) pour l'obtenir *ma bila*, comme la parenté existe déjà.

Il existe bien entendu d'autres formes d'alliance comme, par exemple, le lévirat et le mariage *pog-siuuré*. Comme l'ont bien montré plusieurs chercheurs, si la maîtrise des alliances *pog-siuuré* renforce le pouvoir des hommes qui les pratiquent – ils se trouvent ainsi au centre d'un réseau de dépendants –, la maîtrise du *pog-siuuré* n'est toutefois pas réservée aux seuls chefs mossi, bien que ce type d'alliance ait pu leur être associé³². Néanmoins, à la suite de l'évolution de certaines pratiques sociales et de l'affaiblissement du pouvoir des chefs de lignage, selon mes informateurs et dans la région d'Oubritenga, le *pog-siuuré* semble désormais une pratique refoulée dans des lignages des chefs mossi. Plus largement, pour les preneurs d'épouse, le *pog-siuuré* devient un pis-aller auquel certains peuvent recourir à défaut de mieux dans le panel des alliances à leur disposition.

Cependant le *pog-siuuré* peut aujourd'hui prendre de nouvelles tournures. Ainsi, à la suite de transformations de la société, le *pog-siuuré*

31. Concernant l'alliance *yir paga* (*paga yir paga*, litt. la femme de la cour de la femme), Doris Bonnet a montré que sur 100 femmes interrogées sur « l'origine » de leur union, 35 ont déclaré avoir été données à la sœur de leur père et sur les 35 femmes, 29 ont été mariées dans le lignage du mari de la sœur de leur père (BONNET, D., *Corps biologique, corps social. Procréation et maladies de l'enfant en pays mossi. Burkina Faso*, Paris, ORSTOM, Mémoires n° 110, 1988, pp. 53-54).

32. A ce propos, voir PAGEARD, R., « Contribution à l'étude de l'exogamie dans la société mossie traditionnelle », *Journal des Africanistes*, vol. 36, n° 1, 1966, pp. 109-140 ; KOHLER, J.-M., *Activités agricoles et changements sociaux dans l'ouest Mossi*, Paris, ORSTOM, coll. Mémoires n° 46, 1977, pp. 173-199 ; GRUÉNAIS, M.-E., « L'échange différé des femmes chez les Mossi », *L'Ethnographie*, n° 1, 1979, pp. 41-59 ; BONNET, D., *Corps biologique, corps social, op. cit.*, pp. 53-54 ; et plus récemment ADLER, A., *Le pouvoir et l'interdit. Royauté et religion en Afrique noire*, Paris, Albin Michel, 2000, pp. 124-128.

semble, dans certains cas, être contrôlé par des personnages remarquables de la société mossi (pas seulement des chefs coutumiers), c'est-à-dire des personnages importants que leur statut particulier place en situation de pouvoir réclamer (ou simplement prendre) le premier enfant de la femme donnée au preneur d'épouse. Dans le cadre d'un *pog-siuuré*, j'ai été témoin (1998) de la manière dont une famille très démunie avait « placé » une jeune fille auprès d'un chef coutumier dans l'espoir d'un mariage et de quelques grâces en retour³³. Autrement dit, un simple sujet ne peut pas espérer réclamer un enfant à un homme puissant ou simplement à un égal ; ce type d'alliance implique une relation de pouvoir asymétrique entre les parties prenantes de l'échange. Aujourd'hui, le recours au *pog-siuuré* est plutôt réservé à la résolution de problèmes particuliers ; un chef de famille s'adresse à un grand homme de son réseau (pas nécessairement un chef coutumier comme dans le cas évoqué précédemment à propos du pasteur Charles, où *nakomsé* de par ses ascendants, il est parti demander une fille au chef mossi afin qu'elle puisse prendre en charge sa vieille maman) pour lui demander une épouse. Dans le même ordre d'idée, il est intéressant de signaler l'existence d'un système d'alliance proche du *pog-siuuré* en relation avec le lignage des *baga* (devin), auprès desquels les femmes stériles (de tous lignages) viennent demander un enfant de *kinkir-sé* (enfant de génies)³⁴ ; le *baga* possède alors le droit d'épouser le premier enfant né du couple qui est venu le consulter.

Je terminerai ce survol des alliances en pays mossi par l'évocation du mariage « donnant-donnant » : *pug'tekim tekre* ou *teke teke*³⁵. Ce type d'alliance était, jusqu'il y a peu, marginal. J.-M. Kohler (1971) le cite d'ailleurs pour mémoire dans une note de bas de page³⁶. Aujourd'hui, il devient cependant utile de sortir de l'ombre le *teke teke* compte tenu des rapides transformations de la société mossi. Le *teke teke*, l'alliance par le don réciproque de femmes, évoque chez mes informateurs la pratique (peu recommandable) « d'un mariage garanti », toutefois plus fréquent, selon eux, que par le passé.

33. Cette pratique n'est pas exceptionnelle, et plus largement, en dehors du *pog-siuuré*, des gens importants résidant aujourd'hui en ville peuvent recevoir des filles de la part de parents dans le besoin, dans le cadre d'un système complexe d'intérêt mutuel entre les trois parties prenantes.

34. Cf. LAURENT, P.-J., « Quelques considérations sur la parenté du *baga* en Oubritenga » (article en préparation 2002).

35. PAGEARD, R., « Contribution à l'étude de l'exogamie dans la société mossi traditionnelle », *Journal de la Société des Africanistes*, 36 (1), 1966, pp. 116-117.

36. KOHLER, J.-M., *op. cit.*, p. 175. Toutefois R. Pageard en 1966 signale le don de femme réciproque dans la région de Ouagadougou, de Yanga (Ouargaye) et dans la région de Yako (PAGEARD, R., *op. cit.*, p. 117).

Ce type d'alliance concerne deux lignages qui décident d'échanger dans un intervalle de temps assez bref deux filles³⁷ : un frère donne sa sœur à un autre homme et réciproquement. Les frères tirent comme avantage de cette formule que les épouses se garantissent mutuellement contre la fuite de l'autre : la fuite de l'une entraîne le rappel de l'autre. Comme l'observe déjà R. Pageard :

« Cet usage donne aux mésententes conjugales une gravité certaine ; elles intéressent les deux *buudu* et non pas seulement les deux conjoints. Une femme dont le "frère" s'est vu abandonné aura spontanément tendance à rejoindre son *buudu* (lignage) d'origine. De la sorte, de nombreux ménages peuvent se trouver désorganisés et la paix publique menacée »³⁸.

Le développement des alliances par consentement mutuel, la fuite fréquente des épouses de la cour de leur mari coutumier, l'adoption en 1990 du nouveau Code des personnes et de la famille modifient la perception des formes de l'alliance coutumière. Face à ceci, certains chefs de lignage ont tenté de rigidifier les règles du mariage coutumier en vue de restreindre la liberté des jeunes filles. Pour certains, le *teke teke* serait une manière opportune de contourner la loi de l'État, en réduisant les risques d'une convocation devant un tribunal dont l'issue du jugement sera toujours prononcée en faveur de la fille.

Ce tour d'horizon certes rapide des alliances aujourd'hui en vigueur en milieu mossi étant terminé, il est à présent possible d'examiner plus en profondeur le mariage des Assemblées de Dieu. Mes observations m'ont conduit à reconnaître une durée moyenne de deux à quatre ans pour parvenir à la conclusion d'une alliance entre deux jeunes fidèles des Assemblées de Dieu, la difficulté majeure étant de conjuguer la liberté avec les exigences lignagères.

Pasteur Jacques (Nayampousgo – 1990) : Si tu gagnes une fille, tu vas te marier avec tout son village. Chez nous, si nous disons famille, nous voulons dire tout le village.

Les rituels préalables à la célébration officielle du mariage varient d'une église à l'autre et d'un lieu à l'autre du pays mossi³⁹, fluctuations qui demandent une attention particulière afin d'éviter des généralisations trop hâtives. Dès lors, la manière la plus sûre d'éviter l'écueil reste de

37. L'actuel *teke teke* semble se conclure dans un espace de temps plus court que celui autrefois en vigueur (voir PAGEARD, R., *op.cit.*)

38. *Idem*, pp. 116-117.

39. Ce qui n'est pas sans rappeler les débats qui ont animé l'interprétation du mariage *pog-siuuré*.

pratiquer une observation participante étalée sur plusieurs années afin de prendre en considération l'ensemble des étapes qui mènent au mariage et de recouper les informations auprès de plusieurs communautés protestantes. La complexité de la situation est résumée par le pasteur Charles (juillet 1993).

Je vais t'expliquer : si tu as une fille et que tu veux la marier, même pour nous, protestants, ce n'est pas si simple car le village est aussi ta famille. Le libre choix du conjoint et les questions liées au développement [dans le sens ici du changement social] sont difficiles avec nous. Les voyages, le cinéma, les rencontres donnent de nouvelles idées aux jeunes. C'est bien, mais ça peut parfois produire de mauvais fruits.

A la demande des aînés de mon Église j'ai fouillé la Bible et j'ai trouvé qu'au commencement [Ancien Testament] le mariage a débuté avec les parents qui trouvaient eux-mêmes un conjoint pour leur enfant. Si on voit Sanson, il a cherché lui même sa femme mais il a eu des problèmes. Aujourd'hui les filles disent que les parents doivent les laisser choisir. Oui, les jeunes sont libres, mais s'ils font mal, doit-on les laisser faire ?

Bien entendu le pragmatisme du pasteur tranche avec les désirs des jeunes fidèles des Assemblées de Dieu. Pour eux, l'Église représente avant tout un espace de liberté au sein duquel ils espèrent se distancier du holisme du village.

Abraham, jeune de l'église de Loumbila : Le mariage avec les Assemblées de Dieu, il n'y a rien de plus simple car tu es libre d'aller prendre l'âme sœur. Le pasteur ne va pas te forcer. Tes parents ne te forceront pas non plus. Je n'ai jamais vu aux Assemblées de Dieu prendre une fille pour aller la donner à un homme qui ne la veut pas (*sic*). Donc au niveau des Assemblées de Dieu, le mariage c'est vraiment la liberté.

Ce point de vue naïf, ou à usage de l'étranger de passage à qui il ne faut pas trop en dire, renvoie au langage autorisé des responsables des Assemblées de Dieu qui, en matière matrimoniale, se résume en une formule lapidaire : « Chez nous, comme le veut la Bible, les jeunes sont libres ». Ce type de réponse, fréquente sur le sujet, décourage l'ethnologue qui ne parviendra qu'au prix de nombreux efforts à franchir la barrière des attitudes officiellement permises par l'Église et à rentrer dans les confidences de l'organisation pratique du mariage, par delà le refuge facile derrière quelques références bibliques.

Ainsi ce discours, tenu en 1989 par le même pasteur Charles, diffère de son argumentation précédente. Ne souhaitant pas à ce moment s'ouvrir à mes interrogations, il relate son mariage avec l'intention de me démontrer qu'il s'apparente à celui des Occidentaux et donc que je me fourvoie

à y voir des pratiques métissées. Le pasteur insiste sur la liberté de sa démarche, ainsi que celle de sa future femme qui l'aurait finalement choisi parmi plusieurs courtisans. Au-delà, il veut souligner la modernité du mariage des Assemblées de Dieu ; il se rangerait, pour reprendre une catégorie paysanne, du côté du « développement »⁴⁰, et en accord avec une jeunesse rurale qui rechigne devant l'autorité des chefs de famille.

Au mois de novembre, je suis retourné à l'école biblique. J'en suis sorti avec le diplôme de pasteur en 1979. Durant mes études, en 1977, je me suis marié. J'ai connu ma femme l'année précédente. C'était la fille d'un pasteur. Elle vivait à cette époque à Loumbila au centre protestant d'accueil des orphelins. Elle s'occupait des enfants abandonnés. C'est là que je l'ai rencontrée pour la première fois. Je me souviens, j'ai discuté avec elle en face à face. Ensuite, je suis parti parler à ses parents et à son pasteur, j'ai également consulté Jean, le prédicateur du quartier de Bissiga de Natenga [protestant et aîné du lignage du pasteur Charles vivant à Natenga]. Pour ma femme, je lui ai fait ma demande en mariage en face à face, comme cela. Elle m'a répondu qu'il y a beaucoup de gens qui la courtoisaient. Je lui ai dit que moi aussi je posais ma candidature. Du temps s'est écoulé. On a discuté ensemble ; elle a finalement accepté. Nous nous sommes mariés dans l'église de Natenga. Le pasteur de Cernoogo, qui a ouvert l'église des Assemblées de Dieu à Ziniaré, nous a mariés.

Toutefois, en dehors du cas encore assez isolé en milieu rural de jeunes issus eux-mêmes de parents protestants, la conversion d'une fille signifie assez fréquemment qu'elle cherche le moyen de contourner un mariage coutumier. Les Assemblées de Dieu, la communauté qu'elle représente et plus concrètement encore le pasteur et sa famille deviennent pour ces filles leur refuge et leur « famille en prière », pour reprendre leur expression. La famille du pasteur ainsi que celles des diacres (*yel getta* : celui qui regarde les problèmes) agissent comme une protection face à un environnement désormais hostile à leurs yeux. Perçue comme un nouveau segment de lignage accueillant (*buudu*), qui inspire confiance, la famille protestante rend possible le désir d'émancipation des jeunes femmes qui y trouvent refuge. Celles-ci doivent, plus que les garçons, affronter les foudres de leur propre lignage ainsi que celles « de leurs maris coutumiers » là où elles ont été promises. Protégées des rancœurs de l'entourage et des éventuelles attaques sorcières par un Dieu de puissance, telle une grosse pierre derrière laquelle on s'abrite, les Assemblées de Dieu sont

40. « Développement » dans le sens ici d'une référence générale à tout ce qui à trait à la modernité occidentale. Cf. LAURENT, *Une association de développement...*, op. cit.

convaincues de leur supériorité face aux détenteurs des pouvoirs coutumiers. Elles instituent alors en milieu rural une autre forme d'alliance. Ce type de mariage est aujourd'hui largement renforcé par le bouleversement des anciens rapports aînés-cadets, par les transformations des relations entre les hommes et les femmes, la monétarisation des relations sociales qui peuvent prendre des tournures plus anonymes, et enfin par la référence au nouveau Code des personnes et de la famille (1990) qui ne reconnaît pas la légalité des alliances coutumières.

Pasteur Eric (Koasanga) : Si le vieux donne une fille en mariage, mais qu'elle n'accepte pas son mari coutumier et qu'elle part avec un jeune de l'Église protestante par exemple, le mari coutumier peut venir reprendre ses salutations [voir *infra* : allusion au *rembo*, obligations du fiancé liées au *belongo*]. On va alors lui donner de l'argent pour le calmer. Il y a aussi des parents qui ont remis leur fille à son mari coutumier sans que celui-ci ne soit venu faire les coutumes⁴¹. Dans ce cas, tu peux remettre de l'argent à la famille de la fille pour calmer la colère de ses parents. La famille du mari coutumier, tu ne peux pas l'approcher. Pour « calmer » le mari coutumier d'avoir pris la femme qui lui était destinée, il faut recourir aux autorités. Devant le tribunal, le mari coutumier parle de sa femme, mais ce n'est pas sa femme : c'est quelqu'un qui a obligé la fille à se marier avec lui ; ce n'est pas la volonté de la fille. Aujourd'hui le tribunal donne raison à la fille. Pour nous les protestants, avant de se marier il faut obtenir l'autorisation de la fille, sinon c'est difficile de se marier avec une fille qui n'est pas libre.

De l'aveu même des tenants des alliances coutumières, les longues étapes du *belongo* (prestations sociales du lignage preneur d'épouse) se soldent moins souvent qu'auparavant par l'arrivée de l'épouse le *siibri daare*. Dès lors, la promptitude, relative, de l'alliance protestante, dans le cas surtout de la recherche de nouveaux réseaux d'alliance, est soulignée comme un avantage et une sécurité dans la difficile quête du conjoint.

41. Dans certains cas, celui de familles démunies, la coutume (*belongo*, *pog kuuni*) tolère (aujourd'hui) qu'on procède aux salutations (*pog-puusem*) après la naissance du premier enfant, ce qui se fait dans le cas d'autres formes d'alliances (même *pog-siururé*). En effet, il n'y a, assez logiquement, pas de salutations (obligations du fiancé) dans les cas très fréquents d'alliances *yir paga* (et même *ma bila*). Dans la mesure où la relation de parenté par alliance existe déjà entre les lignages, il n'y pas lieu de nouer de longues et difficiles relations d'amitié, objet même du *belongo*. Dans ce cas, des salutations du mari à sa belle famille (ses oncles comme il dit) ont lieu après le mariage, généralement à la suite de la première naissance.

Lazare Zoungrana (Natenga) : Mon papa fut le seul à avoir pris la religion au moment où les protestants sont venus. A ce moment, il était le chef du village (*tengnaaba*). Le premier mariage protestant qui eut lieu au village fut celui de Jean [vers 1960]. Mon papa était content, il a dit que nous n'avions jamais vu cela, car pour avoir une femme – chez nous [les *nakomsé*] – c'est difficile. Il fallait de dix ans à vingt ans pour essayer d'en gagner une. Maintenant avec les protestants, tu vois un type qui va parvenir à prendre une fille rapidement...

Notons toutefois, j'y ai déjà fait allusion, que certains chefs de lignage ont répondu d'une autre manière à ces évolutions, notamment par le renforcement de modalités d'alliance qui remplacent les étapes du *belongo* (source désormais d'incertitude) par le *teke teke*. Ils espèrent ainsi limiter les aspirations à la liberté des jeunes filles surtout ; dans le même ordre d'idée, *yir paga* (jeunes filles mariées par l'intermédiaire d'une parente, afin de poursuivre la parenté⁴²) ou *ma bila* peuvent, dans certains cas, être interprétés dans le même sens, à savoir celui d'une nouvelle rigidification des aînés face à la fronde des jeunes.

De nombreuses règles et interdits régissent la vie quotidienne des fidèles des Assemblées de Dieu. Ce système d'interdiction devient un véritable mode d'emploi du monde qui donne aux alliances le cadre contraignant dans lequel elles doivent se conclure et se vivre ultérieurement. Les pasteurs y accordent beaucoup d'importance : à chaque occasion, ils rappellent aux jeunes les lois édictées par Dieu dans la Bible et veillent à leur stricte application.

Un diacre de l'église de la petite ville de Ziniaré (1997) : Aujourd'hui, il n'est pas rare de rencontrer une fille [de l'église] en grossesse qui est sortie avec des jeunes qui ne fréquentent même pas l'église. Rares sont aujourd'hui les filles qui se marient sans avoir été avec quelqu'un avant. Alors il est fréquent que les couples ne puissent pas se marier à l'Église parce que la fille a déjà accouché ou a dû avorter.

Respecter les préceptes de la Bible équivaut à servir Dieu, l'Église, les pasteurs et procure le sentiment d'appartenir à une communauté qui, tel l'entourage (parents, voisins, amis), sécurise par la confiance en un recours possible face à l'adversité. Ce principe a comme corollaire les sanctions en cas d'adultère surtout, mais aussi en cas de violences conju-

42. Voir à ce propos la passionnante étude de Virginie Vinel qui parle de mariages par chaînes de dons (VINEL V., « Comment les alliés sont aussi des parents. Endogamie locale et relations familiales dans un quartier moose sikoomse (Burkina Faso) », *L'Homme*, n° 154-155, avril-septembre 2000, pp. 205-223).

gales ou de fuite de l'épouse. Les fautes sont sévèrement réprimées et peuvent aller jusqu'au blâme du coupable devant la communauté, assorti de son interdiction de fréquenter l'église pour un laps de temps donné⁴³ ; il en va de même de la répartition inéquitable des ressources et des tâches entre les époux dont les plaintes suscitent consultations, témoignages, débats et arbitrages en présence du pasteur et éventuellement de sa femme et des diacres.

Les interdits adoptés par les protestants esquissent une éthique de vie « sectaire », porteuse de changements dans l'organisation sociale et économique des familles converties. Le respect d'une stricte monogamie par exemple, couplé au désir d'ascension sociale pour les enfants du couple⁴⁴, conduisent à des conséquences notoires sur la composition de la famille et l'organisation du travail, pour les familles paysannes surtout. L'unité de production se réduit à la famille nucléaire⁴⁵, avec comme corollaire la diminution de la main-d'œuvre disponible particulièrement pour les pics de travail agricole (semis, sarclages, repiquages). J'ai pu montrer que si l'agriculture traditionnelle extensive (mil et sorgho) reposait certes sur la rétention par le chef de famille de la force de travail des cadets à travers un accès tardif au mariage (du premier fils surtout), les ménages protestants pallient leur manque de main-d'œuvre (ménage monogame et famille nucléaire généralement), lié au respect des principes dictés par leur foi, en optant pour une intensification (relative) de leur production agricole⁴⁶, notamment par une disposition à la production maraîchère, et ce n'est pas un hasard. A travers un modèle d'agriculture appliqué directement par le pasteur et sa famille, modèle qu'il a lui-même appris lors de son passage à l'école biblique, les paysans protestants n'hésitent pas, imitant le chef religieux, à se lancer dans de judicieuses productions de légumes qu'ils associent fréquemment à la zootechnie ; ils disposent ainsi d'une très précieuse fumure organique cruellement déficitaire sur les sols latéritiques du plateau.

La notion de pureté, évoquée à travers les interdits énoncés ci-dessus, instaure une négativité, une distance, voire une frontière entre les fidèles et les autres membres de la société mossi. Cette séparation renforce l'identité protestante et produit une hiérarchie entre les purs, qui pourront accéder au marché matrimonial de l'Église, et les mécréants, indignes d'un conjoint des Assemblées de Dieu. Pour les jeunes convertis, le mariage par consentement

43. Ce qui équivaut à retirer la confiance dans le membre fautif en lui ôtant (comme dans certaines sanctions coutumières) la référence à sa nouvelle famille sociale, la communauté des fidèles (la « famille en prière »). Voir à ce propos, l'église du pasteur Luc, dans la troisième partie, chapitre 5, p. 24.

44. Étudié en profondeur dans la quatrième partie.

45. Certes, elle l'était partiellement déjà avec l'éclatement de la famille élargie.

46. Cf. LAURENT, P.-J., « Prosélytisme religieux, intensification agricole et organisation paysanne... », *op. cit.*

mutuel se conquiert par l'obéissance à la Bible et l'allégeance aux pasteurs. Suivre les préceptes de Dieu conduit à un état de pureté en opposition « au monde » représenté comme un océan de souillures⁴⁷. L'obéissance sécurise les fidèles par la certitude d'obtenir en retour la grâce divine et l'orgueil d'un sentiment d'élection qu'elle procure vis-à-vis de l'extérieur.

Un jeune de l'Église de Loumbila (1997) : Les Assemblées de Dieu représentent pour nous la liberté, car elles condamnent les mauvais actes, comme par exemple avoir plusieurs femmes, se saouler, dépenser inutilement son argent, en fumant, en allant au cinéma, en buvant par exemple. Cela veut dire que les Assemblées de Dieu représentent une liberté, mais que cette liberté condamne les actes interdits par Dieu. Les interdits font la force du groupe, car, à partir du moment où tu ne les enfrens pas, Dieu est avec toi. Tu as la puissance de Dieu, il te protège. En tout cas, Dieu promet d'être correct avec la personne qui est avec lui. Cela nous donne réellement une force entre nous.

L'horizon matrimonial des Assemblées de Dieu repose sur des interdits, dont certaines règles négatives (voir *infra*) régissent les alliances. Paradoxalement, loin de constituer une entrave, ces contraintes facilitent la recherche d'un conjoint à l'intérieur de la communauté par une endogamie générée entre les purs qui disposent ainsi d'un accès privilégié (à l'exclusion des non-protestants) à un conjoint. Paul, jeune célibataire inquiet par la recherche d'une épouse, fréquentait à l'époque (1997) l'église de Guiloungou, aujourd'hui secteur administratif de la petite ville de Ziniaré. Malgré son appartenance à la communauté, il jette un regard critique sur le marché matrimonial des Assemblées de Dieu :

Paul : Je trouve que, dans les Assemblées de Dieu, les filles ont plutôt des difficultés à trouver un mari de leur choix. Comme elles ne sont pas autorisées à aller dans les lieux publics, elles n'arrivent pas à attirer les garçons. Je veux dire que leur recherche doit se passer à l'église, à la maison ou sur les lieux du travail.

Il est intéressant de noter qu'en milieu urbain, comme ici dans le cas de cette petite ville émergente, les jeunes subissant plus indirectement le diktat des chefs de lignage, ressentent moins l'Église comme un refuge contre les alliances coutumières et renâclent devant certains ordres des pasteurs. En filigrane, un autre combat pour la liberté de la recherche du conjoint est en train d'émerger au sein même de l'Église protestante. Les

47. Cf. DOUGLAS, M., *De la souillure. Essais sur la notion de pollution et de tabou*, Paris, Maspéro, 1971, p. 17.

jeunes filles surtout, mais aussi les garçons osent plus clairement affronter leur pasteur lorsque, avec l'âge, le religieux est tenté de renouer avec certains accommodements coutumiers. Et ceci est d'autant plus vraisemblable que les alliances arrangées servent d'autant mieux l'intérêt du religieux que le contexte national a évolué vers une « modernité insécurisée », à savoir une situation où l'entourage, dont on voudrait se distancier afin de vivre de manière plus autonome, demeure encore pour beaucoup la garantie de la plus grande sécurité. Dans ce sens, la production d'un vaste réseau de relations sociales reste pour le pasteur la manière la plus sûre d'imposer sa notoriété.

Paul : Bien que les pasteurs écartent ceux qui ne respectent pas les règles, aujourd'hui les jeunes ne sont plus complètement d'accord avec les Assemblées de Dieu car elles ne leur permettent pas d'être vraiment libres. Par exemple les Assemblées de Dieu condamnent l'adultère, la polygamie, la consommation d'alcool ou de cigarettes, la fréquentation des boîtes de nuit et des salles de cinéma. Les jeunes d'aujourd'hui ont besoin d'être libres, de vivre leur vie comme ils le veulent.

Réseaux matrimoniaux protestants

Sans la volonté de porter plus loin l'investigation, on serait tenté d'accepter la formule officielle souvent avancée par des croyants : « Ils ont discuté ensemble [les futurs mariés] et ils se sont mis d'accord ». Je propose à présent d'examiner les modalités de constitution du marché matrimonial de l'Église des Assemblées de Dieu.

Zukri ou la fuite des jeunes filles

Pour la société mossi, parfois encore aujourd'hui, le mariage protestant était considéré comme le vol d'une fille promise à un mari coutumier (*zukri*) par un jeune homme des Assemblées de Dieu et, inversement, le mariage d'une jeune femme membre de l'Église passait nécessairement par sa fuite devant un projet d'alliance coutumière. Aujourd'hui, en milieu rural surtout, les petites communautés protestantes apparaissent encore comme une terre d'asile pour les filles en quête de plus de liberté. Elles y trouvent soutien et protection face aux velléités d'alliance nourries par leurs paternels et un réconfort devant les rancœurs du lignage du mari coutumier qui s'estime lésé par une promesse d'alliance non tenue.

Justine Ouédraogo (24 ans, elle vit actuellement, en 2002, à Natenga) : C'est le chef du village, Naaba Ligdi, qui m'avait donnée en mariage (*pog-siuré*). A ce moment, j'ai pris la décision de fuir et de venir chez les Assemblées de Dieu. J'étais « animiste » à l'époque.

Lorsque j'ai été donnée en mariage, mon vieux, qui était « animiste », était déjà mort. Mais de son vivant, il avait dit que, s'il mourait, il ne souhaitait pas qu'on donne sa fille en mariage⁴⁸. Toutefois, à son décès, ils ont pris ma maman et moi pour nous donner à un autre homme (héritage, lévirat). Celui-ci était proche de Naaba Ligdi, il ne s'est pas opposé à la volonté du chef. Comme il n'a pas respecté la volonté de mon père, j'ai décidé de fuir la famille et de me convertir. J'ai fui chez le pasteur de Zitenga, à quelques kilomètres de mon village, mais comme c'était à côté de la cour du chef, j'ai senti le danger. Ma maman m'avait conseillé, en cas de problème, d'aller dans son village d'origine, chez le pasteur Jean à 40 kilomètres de là. Je me suis « donnée » au Seigneur immédiatement après mon arrivée chez le pasteur Jean à Natenga.

Dans ce récit, sans toutefois en faire une généralité, il est intéressant de souligner la liaison entre la conversion, exprimée en ces termes : « Je me suis donnée au Seigneur immédiatement après mon arrivée », et la fuite de la jeune fille vers la résidence d'un pasteur. Précédemment, à propos de l'alliance protestante j'ai insisté sur l'endogamie religieuse établie en relation avec le respect des interdits prescrits par la Bible, mais au-delà de ce fait, il s'agit aussi de trouver une protection (tant psychique que physique) à la mesure de la déviance de l'acte posé⁴⁹, par la défense que confère le fait de se « donner » à un Dieu de puissance plus fort que le plus fort des sorciers (soit ici les autres, c'est-à-dire ceux qui veulent la marier). De manière plus pragmatique encore, la fuite de filles vers les Assemblées de Dieu se déroule généralement en deux étapes.

La première consiste à rechercher un refuge auprès de la famille du pasteur le plus proche de la résidence de la fugitive. Les filles en fuite sont accueillies chaleureusement et, non sans prendre de risques, les pasteurs les cachent et assurent leur protection. Toutefois, la fugitive ne peut, sans danger, rester plus de quelques heures dans la famille de « leur pasteur » (le pasteur du village) qui, certes au même titre que d'autres personnes⁵⁰, sera rapidement soupçonné de l'abriter⁵¹. En effet, ses frères surtout,

48. Sous-entendu, il lui donnerait la possibilité de choisir, ce qui correspond à une attitude novatrice au village.

49. A travers la fuite des filles, c'est la confiance (*basêm-yam, kis-sida*) entre les chefs de lignages (*buudukasma*) autour de promesses de dons de femme qui est ébranlée.

50. Comme par exemple le *rolle* (bon ami).

51. Voir aussi la quatrième partie, chap. 7, pp. 315-316 : Chantal, croyante-guérisseuse, réputée des Assemblées de Dieu a, elle aussi, organisé dans la région de Koudougou un camp pour recueillir les jeunes filles en fuite.

exceptionnellement son père et parfois son « fiancé » coutumier partiront à sa recherche. Généralement, si elle se cache chez un parent, ils la repéreront rapidement et sauront utiliser les bons arguments pour la faire changer d'avis, sans quoi ils la ramèneront contre son gré chez elle.

Bien que le récit suivant traite de la fuite d'une femme mariée, il montre la détermination avec laquelle un mari offensé peut se lancer sur les traces d'une épouse. En 1989, alors que je résidais à Kulkinka, je revois encore mon voisin enfourcher un après-midi sa bicyclette et partir à la recherche de sa quatrième et jeune épouse ; elle avait fui la nuit précédente, quelques semaines après son arrivée au village. A l'annonce de la nouvelle, le mari abandonna sur le champ la famille, non sans avoir essayé quelques sarcasmes d'hommes de sa classe d'âge. Après deux mois d'errance, les vêtements déchirés et amaigri, il réapparut discrètement une nuit avec elle. Les jours suivants, il se montra vigilant afin qu'elle fût considérée dignement par son lignage : elle reçut nourriture en abondance et il lui acheta des vêtements en ville. Cette anecdote souligne les risques évidents encourus par la fille qui décide de fuir devant un mariage coutumier et par le pasteur qui accepte de la recevoir.

Paul Compaoré (jeune de l'église de Ziniaré) : Tu vois, si la fille que tu cherches [c'est-à-dire que tu courtises] fuit chez un pasteur, tu vas avoir beaucoup d'ennemis. Tu deviens l'ennemi de la famille de la fille, de son mari coutumier, de son oncle, de l'oncle du mari coutumier. Tu deviens aussi l'ennemi des amis du mari coutumier.

Dès lors, la seconde étape de la fuite d'une jeune fille consiste à déménager, en secret et de nuit. Le plus souvent en mobylette, le pasteur la conduit auprès d'un collègue en charge d'une église située à une distance appréciable de son village natal. Elle rejoint ainsi ce qui deviendra sa nouvelle famille (ce qu'il est convenu d'appeler sa « famille en prière »).

Pasteur Jonas (Tampoui Tenga) : Si une fille fuit chez nous, elle nous oblige à assumer de lourdes responsabilités : le pasteur devient sa seule famille, mais il y a des risques. Au début, si nous n'avions pas agi de cette manière au Burkina, nous n'aurions jamais connu la liberté. Si une fille fuit auprès d'une famille d'une autre religion, ils pourront utiliser des médicaments [maraboutage] pour la rendre malade ou folle et parvenir ainsi à la ramener chez elle (...). Lorsqu'une fille débarque chez nous, nous allons tout faire pour la défendre devant les autorités et devant sa propre famille. Nous expliquerons aux familles les raisons de son choix. Nous tenterons de calmer les uns et les autres. Pour retrouver l'entente entre les familles, ça peut prendre deux à trois ans et même dix ans. Pour les pasteurs, la fuite des filles, c'est toujours dangereux et difficile.

L'exilée est reçue par les propres filles du pasteur et les quelques autres jeunes femmes dans la même situation qu'elle. Progressivement, elle sera intégrée à son lignage d'emprunt (« famille en prière ») et trouvera d'elle-même la place qui sied à son statut au sein de la famille du pasteur et plus largement de la communauté protestante du lieu. En quelque sorte, les jeunes filles en fuite sont considérées par la femme du pasteur comme une aide potentielle, à l'image d'une petite fille (*yir paga* par exemple) qu'elle aurait pu négocier auprès de ses agnats pour lui venir en aide dans la gestion quotidienne du ménage ; d'ailleurs, une jeune fille ayant fui adopte certains comportements d'une *yir paga*. Pour sa part, le pasteur, j'y reviendrai longuement, la considérera, dans les relations sociales qu'il entretiendra à son propos avec l'extérieur, soit comme sa propre fille, soit comme une fille reçue et potentiellement destinée à un mari protestant, dont son propre lignage n'est pas exclu. Durant les années passées dans la famille d'un pasteur, la jeune fille est entièrement à la charge de celle-ci.

Paul : Peut-on dire que les filles vont chez le pasteur parce qu'il possède de l'argent et qu'il inspire une certaine sécurité ? Généralement c'est comme cela. Les filles considèrent le pasteur comme un lieu de refuge, où la famille de leur mari coutumier ne pourra pas les embêter. Car si elles fuient leur mari coutumier et qu'elles débarquent chez le pasteur, elles seront bien hébergées, bien sûr selon la sincérité de Dieu. Il va bien les héberger et les parents de la fille n'iront pas la réclamer parce que les villageois pensent que le pasteur est un représentant de l'État. Ils ont peur de l'offenser. Et pour sa part, la police leur signifiera qu'elle ne peut pas intervenir. C'est pour cela que les filles fuient chez les pasteurs. Elles ont des avantages, elles seront bien nourries. Et puis, chez le pasteur, la fille sait que si elle veut se marier, il préparera bien le mariage.

Dans le même ordre d'idée, Chantal Tapsoba de Laria, croyante guérisseuse réputée des Assemblées de Dieu⁵², explique avoir reçu de Dieu la mission de sauver les êtres humains. Elle assume cette tâche par son don de guérison, mais aussi par l'organisation de l'accueil des jeunes filles en fuite. Chantal explique (1997) avoir hébergé des filles en désaccord avec leur famille à la suite de tentatives d'alliances coutumières. Avec l'aide de son mari, Chantal serait parvenue à organiser près de trente mariages de jeunes filles réfugiées chez elle avec des garçons des églises environnantes. Elle-même, lorsqu'elle était jeune, a dû quitter ses parents pour des raisons similaires. Suite à sa conversion à la religion protestante, elle raconte que son père la détestait et l'empêchait de revenir dans sa famille.

52. Cf. chapitre 7.

Chantal Tapsoba : Les filles arrivent ici secrètement. Mon mari et moi, nous savons qu'il y a des risques, mais Dieu nous a toujours témoigné de sa gratitude. Je sais que je peux compter sur sa protection. Si je suis en règle avec lui, je ne crains pas d'affronter les problèmes. Pour une fille réfugiée ici, je deviens sa maman et mon mari devient son papa. Ma famille est leur famille jusqu'au jour de leur mariage ou jusqu'au moment où leur propre famille ne les maudit plus. En fréquentant l'église, elles peuvent « gagner » un bon mari. Les filles s'occupent des préparatifs de leur mariage avec l'aide du pasteur et de l'église de leur fiancé. Pour l'instant, sept grandes filles vivent avec nous ; il y a aussi un nombre plus important de petites filles qui me sont données...

Il convient néanmoins de signaler qu'aujourd'hui, la fuite des jeunes filles vers la famille des pasteurs (surtout) se réduit au fur et à mesure de l'adoption par la société mossi de formes de mariages par consentement mutuel. Ainsi, dans l'éventualité, plus fréquente aujourd'hui, où une fille a eu la possibilité de se convertir plus jeune aux Assemblées de Dieu, en raison par exemple du voisinage d'un temple ou d'un entourage acquis à la cause des protestants, elle signifie clairement et de manière anticipative à ses agnats son inclination pour un mariage par consentement mutuel. Dans ce cas, elle ne fuira pas. Si la tension avec ses parents n'est pas trop forte, elle demeurera chez elle jusqu'au jour de son mariage. Dans le cas contraire, tout en restant dans son village, elle préférera vivre dans la cour d'un membre de l'église ou du pasteur sans pour cela rompre totalement avec sa famille. Il est intéressant de noter que le contentieux change ici de nature : de la maîtrise des relations sociales basée sur l'élaboration d'un réseau d'alliés par les aînés, il devient une affaire religieuse et, le plus souvent, après le mariage de la fille et la naissance de ses premiers enfants, les tensions s'apaiseront progressivement.

Pascale Sawadogo, 16 ans, Guiloungou, 1998 : Mes parents sont animistes, mais moi j'étais catholique. Toutefois, je me suis convertie en avril 1993 aux Assemblées de Dieu alors que je fréquentais le collège protestant de Loumbila. Les chants m'attiraient et je comprenais mieux les pasteurs que les prêtres catholiques. Ils expliquent la Bible aux gens avec des mots simples ; on peut poser des questions ; chacun est libre de faire des commentaires et de répondre aux interrogations des autres. Les séances d'évangélisation des protestants me touchaient. Je me souviens encore de la première fois où un pasteur nous a parlé de l'amour de Jésus. Il a raconté l'histoire d'une femme qui avait commis un adultère ; des gens voulaient la tuer. Elle a vu Jésus et s'est réfugiée auprès de lui. Jésus a alors écrit sur la terre que celui qui n'a jamais péché (*yelle Wende*) lui jette la première pierre. Les gens sont partis les uns après les autres. C'est

un grand amour que Jésus a pour tous les hommes. Les protestants obéissent plus aux règles de la Bible que les catholiques. C'est la compréhension de ce qui est dans la Bible qui m'a poussée à la conversion.

Ici, dans le village, ce sont des filles d'ici même qui fréquentent l'église et participent à la chorale. Il n'y a pas de filles qui fuient comme dans d'autres églises car le village compte beaucoup de catholiques et ils n'obligent pas les jeunes à se marier ; je dois dire que nous n'avons pas trop de problèmes ici.

Mais il y a toujours des risques et nous devons être protégées. Il y a des sorciers à Guiloungou, mais le principal risque reste la jalousie. Par exemple, dans un village donné, un homme peut avoir plusieurs enfants qui ont fréquenté l'école et d'autres non. Si les jeunes scolarisés réussissent, les parents de ceux qui ne sont pas allés à l'école deviennent jaloux. Ils peuvent faire des « gris-gris », des « wak » pour empêcher la réussite. Cela nous fait peur. Mais le chrétien qui se confie à Dieu, qui est ferme dans la religion et qui mène une vie de prière, ne peut être atteint par ces choses. Je prie plusieurs fois par jour, parfois je jeûne.

Don de filles au pasteur

A côté de la fuite des jeunes filles vers la famille des pasteurs (surtout) et de la conversion en bas âge comme témoignage d'un refus anticipatif de l'alliance coutumière, la troisième source de constitution du marché matrimonial des Assemblées de Dieu consiste dans le don de jeunes filles aux pasteurs. Certes, ce troisième cas reste de loin le moins fréquent, mais il fournit de précieuses informations sur les relations entretenues entre les protestants et les tenants des pratiques coutumières en matière de mariage.

Je relaterai, brièvement, le récit d'une jeune fille de 16 ans donnée (alliance par *pog-siuuré*) au pasteur Simon par Naaba Koutou, chef mossi de Nayampousgo (village isolé du plateau mossi). Le pasteur Simon s'est forgé une solide réputation d'entrepreneur par la création, avec des membres de son église, d'une coopérative paysanne pour la commercialisation du piment séché. En avril 1998, alors que je me trouvais dans la région, accompagné d'un collègue de l'université de Louvain, le pasteur nous convia à rejoindre la délégation qui se rendait chez Naaba Koutou. Embarqué avec deux autres membres du lignage du pasteur, à bord d'un puissant 4x4 témoignant à lui seul de l'importance de la délégation, une première halte est effectuée dans la cour du pasteur Jacques de Nayampousgo. Il assume depuis le début des tractations, le rôle de *gâg-soaba* (littéralement celui qui possède le lit, notre logeur), à savoir notre guide dans ce village et notre intermédiaire auprès du chef mossi. Le pas-

teur Jacques fut informé de longue date de l'intention du chef de remettre au pasteur Simon une jeune fille ; à partir de ce moment, il va servir de médiateur dans les pourparlers engagés entre les parties et notamment autour du fait que les Assemblées de Dieu s'opposent aux mariages forcés. Ce qui me semble important à prendre ici en considération, c'est l'idée que les modalités pratiques de l'échange ont donc dû être inventées afin que le projet d'alliance puisse répondre aux impératifs socioculturels et aux intérêts des uns et des autres.

L'escale s'éternise et un repas nous est finalement servi par la femme du pasteur Jacques. Pendant près de deux heures, les présents rassemblés à l'attention du *naaba* font l'objet de discussions avec notre *gâgsoaba*. En fin de journée, nous embarquons pour la cour du chef mossi située à quelques kilomètres de là. Manifestement, à travers l'improvisation d'un protocole bousculé pour la circonstance, Naaba Koutou entend manifester au pasteur Simon l'importance qu'il lui accorde. Ainsi, en dehors de toutes conventions, nous sommes conviés à l'intérieur de la cour, où une série de fauteuils en toile ont été disposés à notre intention. Rapidement, c'est-à-dire sans les longs préalables d'usage, la boisson réservée aux visiteurs (*dolo*), remplacée ici (modernité oblige) par de la bière en bouteille (chaude) et des « sucreries » pour les pasteurs abstinents, nous est servie. Les salutations peuvent alors commencer. Elles s'interrompent après quelques minutes afin que notre délégation puisse tenir un conciliabule sur les modalités de remise des présents. Enfouies dans des mouchoirs, nous nous passons discrètement, de mains en mains, les différentes sommes d'argent qui, finalement, par le biais du *togo naaba*⁵³, aboutissent chez Naaba Koutou qui soit s'approprie le présent soit le fait remettre à son destinataire. Tel un point d'orgue, un sac de riz est finalement déposé au milieu de la cour. Ces présents, et surtout la manière dont ils ont été remis, tentent de rappeler ou plutôt de sauver tant bien que mal les apparences des prestations d'allégeance qui règlent (ou réglaient) les relations entre les Mossi (*naaba*, chef d'un commandement mossi, et *nakomsé*, descendant de lignages ayant un jour régné). N'ayant pas précisé le moment de notre visite, le chef a préféré faire abattre un mouton⁵⁴ sans le cuisiner ; une partie de la viande nous est ainsi remise afin que nous puissions la préparer dans nos foyers.

De cette cérémonie, je garde le souvenir d'avoir ressenti, ici peut-être plus qu'ailleurs, la déliquescence d'un ancien mode de vie ; j'avais le sentiment d'assister à une audience de la noblesse mossi déchue qui, tel le chant du cygne, tente une dernière fois, par la maîtrise de relations de parenté qui lui échappe de plus en plus, de sauvegarder sa place dans la

53. *Togo naaba*, voir chapitre 1, note 19.

54. Ce qui témoigne de sa véritable intention de le donner.

société par la volonté d'inclure dans son réseau de dépendant, mais cette fois comme un recours possible, le pasteur Simon, considéré comme un *big man*⁵⁵ dans cette région. Néanmoins, même si la chefferie semble ici affaiblie, il n'en demeure pas moins vrai que le pasteur Simon (appartenant au groupe *nakomsé*) joue strictement son rôle devant le roi mossi et surtout accepte le don d'une jeune fille. Ceci témoigne de l'importance que chacune des parties accorde à l'autre dans cet environnement particulier de « modernité insécurisée ».

A la nuit tombante (*zabré*), progressivement trois ministres et quelques courtisans se sont rassemblés, assis sur des nattes autour du chef. Sur l'une d'entre elles, un peu en retrait, se tient *kombi naaba*⁵⁶, entouré de quelques enfants, une mère et sa fille. Elles portent des vêtements usagés, elles ont le regard fuyant. Tout a déjà été dit et, sans autre forme de procès, la mère fait déposer le panier (*peogo*⁵⁷) au milieu de la cour. Devant les témoins rassemblés, alors que nous échangeons des banalités sur la sécheresse et l'attente de l'hivernage, quelques assistants chargent le maigre bagage de la fille dans notre véhicule. Et après avoir demandé l'autorisation de prendre la route, nous démarrons rapidement dans la nuit noire à travers la savane. Assise sur la banquette arrière de la voiture, la jeune fille ne semble pas manifester de crainte face au destin qui l'attend. Le pasteur Simon, non sans m'avoir discrètement informé qu'il s'agit de *pog-siuuré* (par crainte sans doute qu'une question maladroite de ma part ne vienne troubler la jeune fille), lui explique rapidement qu'elle doit se considérer comme sa fille et qu'il n'a pas l'intention de la donner comme cela en mariage.

A notre arrivée, la famille du pasteur, préalablement informée du don d'une jeune fille, ne manifeste pas un enthousiasme particulier : son panier est déchargé, une natte lui est déroulée. Elle s'installe un peu à l'écart. Quelques temps après, le pasteur lui signifie de se rapprocher. Il s'informe de son nom, de son village, de sa famille. Il lui demande ce que le chef lui a expliqué de sa famille. Thérèse a 16 ans, elle a terminé l'école primaire. Elle dit que le *naaba* lui a demandé « de partir pour aider la femme du pasteur ».

« Famille en prière »

Une hiérarchie s'établit entre « les filles de la cour du pasteur ». Il y a les filles biologiques du couple qui, en général, fréquentent l'école la

55. Cf. LAURENT, P.-J., « Le *big man* local ou la « gestion coup d'État » de l'espace public », *Politique africaine*, n° 80.

56. *Kombi naaba* : intermédiaire entre le chef (*naaba*) et ses sujets.

57. *Peogo* : panier à base carrée et ouverture ronde, il est tressé à l'aide de chaumes. Pour de plus amples informations, voir le chapitre suivant. La jeune fille y a placé ses vêtements et ses objets personnels.

journée et désinvestissent les tâches ménagères (travaux agricoles en saison d'hivernage, jardinage, cueillettes, ramassage du bois de chauffage, approvisionnement en eau, balayage, courses multiples, cuisine et lessive) au fur et à mesure de l'augmentation du nombre de filles adoptives. Il incombe aux dernières arrivées d'accomplir les tâches domestiques les plus pénibles, les plus anciennes étant progressivement absorbées par des travaux extérieurs en relation avec une fonction dans l'église (participation à la chorale, aux séances d'évangélisation, à la préparation des repas liés aux nombreuses cérémonies qui émaillent la vie de l'église, par exemple). Bien entendu, ces dernières se montrent de plus en plus attentives à la préparation de leur mariage. Le pasteur inscrira dans un établissement scolaire celles qui en ont la possibilité en raison d'un petit cursus préalable. Si le rapport à l'écriture est très valorisé chez les protestants – on y pratique la lecture quotidienne de la Bible –, sa maîtrise témoigne surtout d'une ascension sociale réussie, d'une prise de distance effective (le symbole de la maîtrise de l'écriture est le port ostentatoire du « bic ») des origines paysannes. La fille ayant fréquenté l'école primaire et exceptionnellement le collège, ne fût-ce que pendant quelques années, nourrit l'espoir de se marier avec un « intellectuel », à savoir un garçon qui possède « un métier »⁵⁸ ; le couple pourrait alors espérer se couler dans le mode de vie des bourgades sahéliennes en pleine urbanisation, ce qui constitue l'idéal à atteindre pour cette jeunesse à la croisée des chemins.

Bien entendu, les conséquences inhérentes à la désaffection d'une jeune fille devant un projet d'alliance coutumière n'en restent pas là : courroucés, les représentants des segments de lignages floués tentent de faire valoir leurs droits coutumiers. Toutefois, avec le temps, la généralisation de la fuite des filles et plus encore l'augmentation des alliances par consentement mutuel tempèrent la portée des réactions coléreuses des aînés. Parallèlement, le Code des personnes et de la famille (1990) représente désormais un recours pour une jeune fille en désaccord avec une alliance forcée. A la condition toutefois qu'elle soit épaulée par le pasteur et les membres de l'église, elle osera porter son problème devant le tribunal et se confronter à sa propre famille et au lignage de son mari coutumier. Aujourd'hui, nonobstant la complexité de l'environnement matrimonial décrit précédemment, de plus en plus de chefs de lignage estiment préférable d'accorder un peu plus de liberté aux jeunes dans la recherche du conjoint.

58. A ce propos, voir l'étude très intéressante de MAZZOCCHETTI, J., « Les étudiants de l'université de Ouagadougou », in LAURENT, P.-J., PETIT, P., PONCELET, M. (sous la dir.), *L'université africaine : comparaison de trois campus universitaires*, Bruxelles, Coopération interuniversitaire francophone, 1999-2000, 290 p.

Néanmoins, les Assemblées de Dieu utilisent encore fréquemment de l'argent pour tenter d'apaiser les rancœurs soulevées par les mariages par consentement mutuel, des lignages offensés.

Pasteur Charles : Maintenant pour calmer les parents de la fille [du fait qu'elle a refusé le mariage coutumier], on va essayer de donner de l'argent. Mais généralement, ils n'en veulent pas. Si on leur donne l'argent le jour des salutations⁵⁹, ce serait comme s'ils avaient vendu leur fille pour aller boire du dolo (de la bière de mil). Ce n'est pas cela qu'ils veulent. Ils veulent de l'argent, mais pas comme cela...

Dans le cadre d'un projet de mariage coutumier respectant la forme du *belongo*, la fuite d'une jeune fille entraîne (aujourd'hui) la possibilité pour le lignage du fiancé de venir réclamer auprès des agnats de la fille le montant des obligations contractées en vue de l'alliance (*reembo*, et plus particulièrement le *pog-puusem*). Dans ce cas, le pasteur et l'ensemble des membres de l'église se cotiseront afin de restituer à la place des parents de la fille, par le recours à des intermédiaires, le montant des salutations réclamées par la famille du mari coutumier. Dans les divers autres cas où les salutations coutumières (*pog-puusem*) n'ont pas d'objet – à savoir les formes d'alliance *yir paga* et *ma bila* – ou n'ont pas encore été effectuées, même s'ils privilégient le dialogue, les protestants finissent souvent par « remettre de l'argent à la famille de la fille pour la calmer ». Il semble que, progressivement, par de petits dons successifs en nature, les fidèles des Assemblées de Dieu parviennent à apaiser les ascendants de la fuyarde. Cette solution n'est toutefois pas envisageable avec le lignage du mari coutumier : considérant avoir été privé d'une épouse et par conséquent d'avoir été atteint dans son honneur, il nourrit une rancune durable envers les protestants.

En avril 1998, j'interrogeais les pasteurs de la petite ville de Ziniaré sur l'évolution de la perception du mariage au sein de l'Église des Assemblées de Dieu. A la différence des communautés protestantes installées dans les villages où, bon an mal an, deux à trois jeunes filles réfugiées chez les pasteurs résidaient dans l'attente d'un mari, leur nombre croissant semblait perturber les religieux établis en ville. Il va sans dire que le mode de vie urbain, et particulièrement celui que proposent les petits bourgs en pleine expansion, attire une jeunesse (rurale) en mal de plus de liberté. Ainsi la réputation d'aisance financière d'un pasteur, renommée décuplée s'il anime une importante communauté de fidèles, attire plus de fuyardes qu'un pasteur isolé dans un village de brousse.

59. Salutation (*pog-puusem*) : voir la suite du texte.

Selon les pasteurs de Ziniaré, le nombre de jeunes filles réfugiées ou qui vivent simplement dans leurs cours serait en croissance. En outre, sur la question de la fuite des filles vient se greffer, en ville, un autre problème, celui de l'accueil de jeunes protestants (filles ou garçons) désireux de suivre une formation secondaire, après un enseignement primaire réussi dans une école de brousse.

Les jeunes filles en attente d'un mari étaient en 1998 au nombre d'une trentaine pour les seules églises de Ziniaré⁶⁰. Un problème comparable se pose à Loumbila (chef lieu de département situé aujourd'hui aux portes de la capitale). Selon les pasteurs interrogés, la situation serait liée au fait qu'aujourd'hui chacun tente, avant tout pour lui-même, d'amasser le plus d'argent. Ainsi, le garçon voudrait posséder une réserve financière avant de songer au mariage. Les jeunes hommes hésiteraient devant les responsabilités et le coût que représenterait l'entretien d'une famille. Ainsi, un homme célibataire a plus d'opportunités d'économiser de l'argent s'il part quelques années en migration dans les « pays côtiers » que s'il a une charge de famille. Il est important de rappeler que les relations entre les hommes et les femmes au sein de couples ayant contracté une alliance coutumière sont régulées par l'idéologie lignagère patrilinéaire et patrilocale qui n'est pas vraiment remise en question dans les formes d'alliance par consentement mutuel ; cette idéologie conduit à favoriser d'abord les membres de son lignage avant de prendre en considération les relations d'alliance. Dès lors, l'autonomie (l'indépendance) du mari et de la femme augmente encore lorsque la monétarisation s'accroît.

60. La petite ville de Ziniaré compte quatre églises des Assemblées de Dieu : cf. troisième partie, chapitre 5.

Yi-kâadem, l'alliance protestante

Baobo : « chercher »

Règles d'alliance

Le mariage par consentement mutuel des Assemblées de Dieu s'insère à part entière dans la société mossi qui, en quelque sorte, ne peut être ni coutumière ni moderne. Autrement dit, il ne saurait y avoir de coupure radicale entre les alliances dites coutumières et les autres, les alliances par consentement mutuel et/ou religieuses. Il convient donc de prendre en considération les règles générales d'alliance coutumière avant de relever celles, plus particulières, qui sont relatives à la recherche d'un conjoint chez les jeunes protestants. En bref, tout se passe comme si les interdits liés à la religion protestante venaient s'ajouter aux règles générales d'alliance en vigueur pour l'ensemble de la société mossi.

Paul (1996) : En plus du respect de nos règles de mariage, tu dois te plier aux règles d'alliance traditionnelle. Tu ne dois pas fréquenter une fille avec qui tu as un lien de parenté. On respecte les règles d'alliance traditionnelle entre lignages parce qu'elles sont inscrites dans la Bible ; n'est-il pas interdit de voir la nudité de sa sœur, de sa tante, de ses parents ? Tu ne peux donc pas aller avec une fille qui est de ta famille : elle ne peut pas être du même sang que toi.

Le mariage mossi est fondé sur un principe d'interdits consanguins. La règle générale prohibe l'union entre toutes les personnes ayant un lien de parenté, quels que soient les intermédiaires qui les relient. Selon les travaux de Virginie Vinel (1998), « la mémoire généalogique ne remonte pas au-delà de trois générations ; huit lignages sont donc généralement prohibés »¹. En

1. A côté de cette règle générale, il en existe d'autres (re)étudiées dernièrement par V. Vinel : « En outre, un homme ne peut prendre comme co-épouse la sœur de mêmes père et mère que sa femme, mais il peut épouser une demi-sœur agnatique ou une sœur classificatoire de celle-ci. Un fils peut se marier à une agnate d'une femme de son père et deux

outre, dans l'Oubritenga où j'ai mené l'essentiel de cette enquête, comme l'a montré Suzanne Lallemand, « l'absence d'intermariages des Mossi "purs" avec le groupe des Peul et celui, casté, des forgerons, accentue encore la tendance à l'exogamie »². Toutefois, si la règle d'exogamie favorise l'extension permanente des réseaux d'alliance, elle n'implique pas nécessairement que l'aire des relations matrimoniales soit très étendue. Ainsi, en 1971, Jean-Marie Kohler a montré que : « Les mille trois cents femmes mariées à Pilimpikou sont originaires de près de quatre-vingt-dix localités, situées en majorité à moins de 25 km de Pilimpikou »³ ; ces observations corroborées par d'autres plus récentes mettent en évidence une assez nette endogamie géographique.

Il va sans dire que – en dépit des multiples transformations qui traversent aujourd'hui le plateau central et même (dans le cadre de l'étude) les Assemblées de Dieu – la parenté demeure la source principale de l'institution de la société mossi, dans le sens où elle régit toujours l'essentiel des relations sociales. Ainsi, les relations de parenté, dans un contexte de « modernité insécurisée », constituent le lieu par excellence de la production de *basêm-yam*, la confiance. Dès lors, il importe aux membres des Assemblées de Dieu de promouvoir des rapports de parenté (filiation et alliance) en accord avec les types de relations sociales valorisées à l'intérieur du groupe des fidèles ainsi qu'avec ceux mis en œuvre vis-à-vis des étrangers (les non-convertis).

D'une manière générale, les adeptes de l'Église des Assemblées de Dieu se considèrent comme appartenant à un même groupe, à savoir à un même réseau, et du point de vue de l'alliance matrimoniale, ils pratiquent au sein de celui-ci une stricte endogamie qui se révèle donc de nature religieuse. En effet, les membres de l'Église respectent un ensemble d'interdits édictés par la Bible. Ceux-ci confèrent aux fidèles qui s'y conforment un état de pureté les distinguant des autres, considérés comme impurs. D'une manière générale, ce groupe constitue la limite maximale théorique de l'aire matrimoniale des protestants, à l'intérieur de laquelle les jeunes fidèles sont autorisés à se trouver un conjoint.

frères réels peuvent s'unir à des femmes du même lignage (...). Une femme ne peut se marier, ni avoir des rapports sexuels avec un agnat de son époux (sauf lévirat) (...) (VINEL, V., « Comment les alliés sont aussi des parents », *op. cit.*, pp. 205-223).

2. LALLEMAND, S., *Une famille Mossi, op. cit.*, pp. 156-157.

3. KOHLER, J.-M., *op. cit.*, p. 181. Pour sa part, Virginie Vinel explique : « Dans ce quartier *sikoomse*, l'endogamie locale est patente. En effet, sur les 182 alliances recensées (...) 155 (85%) le sont dans un rayon de dix kilomètres » (VINEL, V., *op. cit.*, p. 209). Voir aussi : IMBS, Fr., *Kumtaabo. Une collectivité rurale mossi et son rapport à l'espace*, Paris, ORSTOM, 1987, pp. 96-103.

Pasteur Charles (Guiloungou 1995) : Ils se sont connus à Ouagadougou. Irma est inscrite à l'école biblique des Assemblées de Dieu. Elle fréquente mon église mais son fiancé n'est pas de même religion que nous : il est catholique. Irma est venue un dimanche me le présenter, mais ils sont d'abord passés saluer la famille de la fille et son fiancé qui ne connaît pas nos règles a commencé les négociations pour *pog-puusem* [dans le sens ici général des obligations inhérentes au statut de fiancé].

Je leur ai dit qu'ils devaient venir me voir, avant de passer chez le papa d'Irma. Pour nous, les protestants, notre religion ne nous autorise pas à donner du tabac et de la cola pour *pog-puusem* ; ce serait comme si nous pratiquions un mariage coutumier. Le père de la fille est animiste et il a dit aux jeunes de ne pas s'occuper de ces problèmes car les catholiques et les protestants sont la même chose. J'ai rappelé aux jeunes que nous sommes loin des catholiques. Eux, ils mélangent les coutumes et les religions tandis que nous, les protestants, nous ne mélangeons pas les coutumes avec notre religion. A la suite de leur visite, je suis parti moi-même négocier avec le père de la fille.

Après une longue palabre [dans le sens ici de discussion animée] avec le père de la fille, je lui ai dit que, comme Irma et son fiancé ne sont pas de même religion, on va faire une exception et vous donner de l'argent pour vous calmer : de cette manière, vous pourrez aller faire ce que vous voulez [les rituels coutumiers]. Ils m'ont répondu qu'ils ne voulaient pas d'argent car ce serait comme s'ils avaient vendu leur fille pour aller boire du *dolo* [bière de mil servie à l'occasion de festivités coutumières]... Je sais qu'ils veulent de l'argent mais pas comme cela [pas officiellement]... Le jour de *pog-puusem*, lorsque j'ai salué leur *tengsoaba* [chef de terre], je lui ai dit que nous les protestants, nous ne mangions pas de colas⁴ mais qu'à la place on leur donne de l'argent. Le vieux m'a répondu : « Si tu donnes à quelqu'un un habit blanc, tu lui as donné tous les habits ». Le vieux est fort, il a bien répondu...

Ce récit riche d'enseignements fera l'objet de plusieurs renvois ; toutefois il est intéressant, à ce niveau, de constater l'importance accordée aux apparences, dans le sens ici du rôle conféré aux détails qui, quoique détails, règlent cependant le rituel. Ceux-ci permettent de trouver un terrain d'entente car ils offrent la possibilité de prendre en considération les croyances des uns et des autres sans bouleverser le sens général que chacun désire attribuer au rituel du mariage, en l'occurrence ici. La formalisation des rituels ainsi que le rôle tenu par chaque protagoniste est abso-

4. « Ne pas manger de la cola » (noix du colatier), formule qui renvoie à un principe d'identité. Cette métaphore repose sur la mise en évidence d'un interdit religieux, parmi d'autres, dans le but de signifier à l'interlocuteur sa propre différence par rapport à lui.

lument déterminant dans la négociation de la forme d'alliance qui doit être *ad hoc*, ou encore contingente, c'est-à-dire en accord avec des influences diverses qu'il est indispensable de prendre en considération si l'on veut aboutir à la mise en œuvre pratique du mariage des Assemblées de Dieu.

Cette première règle d'alliance est complétée par une seconde, selon laquelle les fidèles d'une communauté religieuse particulière se considèrent comme membres d'une même famille, soit encore d'un même « lignage » (voir *supra* la discussion de « la famille en prière »). Ce sentiment est particulièrement affirmé auprès des jeunes durant la période qui précède le mariage et celle qui le suit immédiatement. La jeune fille en fuite, comme je l'ai déjà exposé, considère sa famille d'accueil protestante (généralement celle du pasteur) comme sa vraie famille, du moins le temps nécessaire à la conclusion d'une alliance par consentement mutuel et/ou dans l'attente de la réconciliation avec ses propres ascendants. Il en est de même des garçons : ils considèrent la fréquentation d'une église comme le témoignage de leur appartenance à une famille, à un « lignage ».

Pascale Sawadogo, 16 ans, Guiloungou (1998) : Pour nous, les protestants, notre église compte beaucoup. Nous nous considérons comme des frères et sœurs. C'est comme une famille dans laquelle nous donnons notre confiance. Nous pouvons y exposer nos problèmes et chacun va te conseiller sincèrement ; les conseils soulagent beaucoup.

Nous appelons le pasteur papa et sa femme maman. Les autres fidèles, on les considère comme frères et sœurs en prière.

Il est donc improbable qu'un membre converti au sein d'une communauté particulière puisse aisément, sans raison majeure, fréquenter un autre temple. Ainsi, un jeune parle de « son église » ; et à l'image de deux paysans mossi qui, se croisant pour la première fois, se trouveront après quelques minutes, comme pour se sécuriser, quelques éléments d'une parenté commune et donc de bonnes raisons de ne pas se craindre mutuellement, lorsque deux jeunes fidèles des Assemblées de Dieu se rencontrent, ils parlent de l'église qu'il fréquente, ainsi que de « leur pasteur ». Il s'agit ici d'une référence identitaire forte. En d'autres termes, la résidence d'une jeune fille en fuite au sein de la famille d'un pasteur et la fréquentation d'un lieu de culte par des garçons renvoient à une véritable inscription dans une filiation, au sens d'une appartenance à « un même lignage », à savoir à une même « famille en prière ». La seconde règle d'alliance au sein des Assemblées de Dieu apparaît donc, non plus officieuse, mais effective. Elle porte sur l'exogamie entre les « lignages en prière » constitués par une appartenance à une même communauté religieuse.

Paul (1996) : A côté des règles coutumières, l'honneur pour un garçon consiste à trouver une fille dans une autre église.

Abraham (1993) : Généralement les pasteurs encouragent la recherche d'une épouse dans une autre église. Non seulement cela augmente l'effectif de l'Église, mais surtout cette pratique crée une collaboration entre les fidèles de différentes églises.

La chorale des jeunes filles

Chaque église des Assemblées de Dieu possède plusieurs chorales, mais la plus en vue est incontestablement celles des jeunes filles. Le plus souvent à l'ombre d'un hangar de paille (*zandé*), animées par un diacre, *yel getta* (homme ou femme), elles se réunissent plusieurs fois dans la semaine, afin de répéter les nombreux chants intégrés aux cultes et même parfois pour inventer des paroles de circonstance. Bien entendu, chaque prestation de la chorale des jeunes filles accapare l'attention des garçons. Elle représente aussi une raison de fierté pour le pasteur car elle atteste du dynamisme de la communauté. Je ne reviens plus sur les raisons qui poussent les jeunes à adopter le mariage par consentement mutuel proposé par les Assemblées de Dieu ; elles furent l'objet du chapitre précédent ; il me semble bien synthétisé par la formule suivante.

Mariam (jeune fille loubila) : Ils utilisent les Assemblées de Dieu pour essayer de se marier. Il y a aussi des filles qui s'habillent correctement ; elles se rendent à l'église pour chercher leur mari.

La chorale des jeunes filles équivaut au groupe des filles en âge de se marier dans une église, soit dans une communauté perçue sous cet angle de vue comme une famille, ou encore, un « lignage en prière ». Ce groupe rassemble à la fois les jeunes filles du village ou d'un quartier d'une petite ville converties aux Assemblées de Dieu, mais également les fuyardes réfugiées dans la famille du pasteur. Au sein de la société mossi, en y étant parfaitement intégré, ce groupe symbolise en quelque sorte un autre réseau matrimonial, celui du mariage protestant par consentement mutuel. Les candidats au mariage ne s'y trompent pas. Les jeunes filles accordent la plus haute importance à leur participation à la chorale. Chaque cérémonie devient l'occasion de se présenter avec ses meilleurs atouts : le choix des vêtements, ainsi que la longue préparation des coiffures des jeunes femmes résultent de stratégies et de négociations qui peuvent occuper plusieurs jours de la semaine.

Pascale Sawadogo, 16 ans, église de Guiloungou (1998) : Depuis juillet 1994, je suis revenue dans mon village de Guiloungou et je fré-

quente l'église des pasteurs Charles et Isaïe. J'ai fréquenté le collège pour jeunes filles des Assemblées de Dieu de Loumbila où j'ai obtenu le BEPC ; actuellement je suis inscrite au lycée Basy de Ziniaré qui est tout proche.

A l'église, je fais partie de la chorale. Nous avons des répétitions les mardis et les samedis soirs. Les réunions se déroulent dans l'église. C'est un groupe où nous nous exprimons librement car nous sommes entre nous, entre jeunes filles.

Je fais aussi partie de la cellule d'évangélisation animée par la chorale. Lorsqu'on fait appel à nous, nous sommes une vingtaine à effectuer le déplacement. Nous avons différents instruments, dont une guitare et une batterie qui attirent beaucoup de gens, des jeunes surtout. Les villageois sortent nombreux pour nous écouter ; les pasteurs profitent alors de l'occasion pour les évangéliser. A l'issue de ces soirées, il y a beaucoup de conversions. C'est surtout l'amour entre les jeunes de la chorale et la solidarité qu'ils constatent entre nous qui les poussent à se convertir. Il n'y a pas un mariage ni un baptême dans la région qui ne souhaite nous inviter.

Les jeunes hommes, du moins ceux disposant des moyens financiers nécessaires, se rendent au temple vêtus du « costume » type des protestants du plateau mossi : chemise à longue manche, pantalon, chaussures impeccablement cirées et ceinture pour l'essentiel ; une paire de lunettes noires, un stylo accroché à la poche de la chemise, la Bible (la version française pour ceux qui ont fréquenté l'école, la traduction en mooré étant réservée aux autres) et un cahier de notes que l'on tient en main viennent compléter la tenue vestimentaire. C'est un ensemble de petits signes qui s'inscrivent comme autant de témoignages de la volonté de prendre distance vis-à-vis des travaux manuels et particulièrement de ceux qui, désormais déconsidérés, sont liés à l'agriculture. La tête doucement penchée, telles les madones de la Renaissance, les gestes lents et mesurés, certains garçons adoptent pour l'occasion un ton cajoleur, autant de signes qui tranchent avec l'âpreté de la survie quotidienne sur le plateau mossi.

Paul : La recherche d'une épouse peut se passer à l'occasion de séances de prières effectuées dans une église voisine. Certains jeunes gens se lancent clairement dans une campagne de recherche. Il n'est pas rare de trouver à l'occasion du culte du dimanche matin des jeunes en visite dans une église qui n'est pas la leur. Ils viennent voir les filles. Ils s'organisent en groupe de deux ou trois. Ils les guettent, les repèrent dans la chorale.

François, jeune de l'église de Kolongésé (1997) : Il y a des jeunes garçons qui se lancent à la conquête d'une jeune fille. Pour cela, il va s'informer auprès du pasteur de l'église de la fille. Parfois accompagné du pasteur, d'un diacre, d'un ami, le garçon part faire le tour des églises de la

région. La délégation participe au culte dominical, tout en sachant qu'elle cherche une fille. Bien entendu les prestations de la chorale des jeunes filles ont de l'importance : les garçons guettent ces moments.

Durant le culte, il y a un moment précis où l'animateur demande s'il y a des étrangers présents dans l'église ; les visiteurs vont alors se lever et se présenter. C'est un moment très important où tout le monde se regarde. A la fin du culte, les étrangers peuvent partir saluer le pasteur et demander si telle ou telle fille est libre. Si le pasteur répond qu'elle l'est, le garçon peut poser sa candidature. Ensuite, bien entendu, chacun de son côté tentera de rassembler des témoignages sur le conjoint potentiel.

Je propose de suivre la suite du récit de la recherche d'un conjoint tel qu'il me le fut raconté en 1997 (soit trois ans avant son mariage) par un jeune de l'église de Guiloungou (Ziniaré). Dans son récit, le rôle du pasteur reste prépondérant, même si, de l'avis des jeunes, il s'agit avant tout d'une libre recherche d'un conjoint comme le souligne la formule : « Il y a des jeunes garçons qui se lancent à la conquête d'une jeune fille, (...) pour cela ils partent faire le tour des églises de la région... ».

Paul : Une fois fixé sur son choix, l'un d'entre eux part saluer le pasteur de la fille. « J'ai remarqué cette fille, dit-il, suis-je autorisé à l'approcher ? » Le pasteur précise alors si elle est « occupée » ou « libre ». Si la demande du garçon est possible [autorisée], le pasteur appelle la fille et lui précise qu'un étranger est venu la voir. Le pasteur demande aux jeunes « de se comprendre », c'est-à-dire de se concerter. Si on peut aller ensemble [si la fille n'a pas d'autres prétendants], elle va alors répondre que le garçon peut la demander, mais qu'elle va prier Dieu pour connaître sa réponse. Les jeunes ne se fréquentent pas avant le mariage. Non, c'est le regard échangé qui compte, puisque chaque homme et chaque femme connaît le genre de fille ou d'homme qui lui plait. Ils ne se parleront pas forcément avant de décider de se marier. Pendant cette période, le garçon ne cherche pas la fille. Il ne tente pas de la « flatter » ni de l'emmener.

Commencent ensuite des enquêtes pour récolter auprès de connaissances des témoignages. Sur la base de ces renseignements, ils pourront se recontacter. Lorsque le garçon reviendra saluer une seconde fois le pasteur, il ne cherchera pas à voir la fille, il partira directement chez lui. L'objet de sa visite consiste à s'informer des résultats de l'enquête menée par la fille. C'est son pasteur qui le lui signifiera. S'il y a un problème, le pasteur de la fille expliquera que ce mariage n'est pas la volonté de Dieu. Certaines filles utilisent d'ailleurs Dieu pour repousser un prétendant, mais parfois, c'est vraiment la volonté de Dieu. L'utilisation du nom de Dieu modère la tension qui règne entre les personnes. Si la réponse était négative, sans l'évocation de la volonté de Dieu, le garçon demanderait des explications.

Il est intéressant de comparer ce récit, rapporté par un garçon, à celui que propose une jeune fille. Alors que le garçon à travers un périple dans les églises avoisinantes se met en quête d'une future épouse, la jeune fille se trouve dans une position d'attente et ressent plus fortement l'intervention des pasteurs dans la conclusion des alliances.

Pascale Sawadogo, 16 ans, Guiloungou : Le mariage passe essentiellement par les pasteurs. Ainsi, chaque mois, à l'occasion des réunions pastorales qui rassemblent les pasteurs d'une même région, ils peuvent parler entre eux. Il y a des pasteurs qui ont dans leur église des garçons qui veulent des filles pour se marier. Il y a aussi des filles dans l'église d'un autre pasteur qui veulent un mari. Les pasteurs peuvent s'expliquer et donner en même temps leurs témoignages : les filles sont-elles de bonnes servantes du Christ et donnent-elles un bon témoignage de vie dans leur village ? C'est seulement à partir de là que les jeunes peuvent venir demander au pasteur la main d'une fille. Les jeunes n'ont pas l'occasion de se voir, ce sont les pasteurs qui servent d'intermédiaires.

Pasteur et buudukasma (chef de lignage)

Les récits recueillis auprès de jeunes fidèles traduisent nettement les tensions qui apparaissent entre une frange de la jeunesse protestante (celle plus instruite des villes émergentes, par exemple) et les responsables religieux, lesquels, à croire les jeunes, s'impliqueraient trop activement dans le choix du partenaire. La quête d'une plus grande émancipation de la tutelle des pasteurs concernant la recherche d'un conjoint est généralement le fait de jeunes protestants scolarisés convertis en bas âge et en contact avec le milieu urbain. Ainsi, ce récit proposé par Pascale Sawadogo qui place sur un plan d'égalité les filles et les garçons.

Pascale Sawadogo : Les camps de jeunes, les camps bibliques, les campagnes d'évangélisation permettent aux filles et aux garçons de se rencontrer. Aujourd'hui les pasteurs ont compris qu'ils doivent laisser plus de liberté aux jeunes. Ici ce sont les jeunes qui ont l'initiative.

Si les pasteurs ont accepté que la fille se convertisse à la religion protestante, ils ne peuvent pas empêcher la fille de faire son choix.

Cependant, si les jeunes sont libres de se trouver un conjoint, un ensemble de normes contraignantes sont à respecter, telles que les grands principes des règles d'alliance en œuvre dans la société mossi, les interdits religieux institués par les Assemblées de Dieu, mais aussi, de manière certes officieuse, la prise en considération des intérêts des segments de

lignage à conclure une alliance plutôt qu'une autre et enfin les stratégies matrimoniales des pasteurs eux-mêmes qui, de par leur statut « d'autorité religieuse » se trouvent fréquemment à la tête de leur *buudu* (lignage). Dans ce sens, selon les circonstances, le pasteur doit être considéré à la fois comme donneur de femmes et preneur de femmes pour des jeunes garçons de son lignage. Autrement dit, le mariage par consentement mutuel accorde, à des degrés divers, une certaine liberté aux jeunes, mais celle-ci se trouve tempérée à la fois par la fonction médiatrice des pasteurs (ils acceptent ou non la « candidature » du jeune garçon et il relaye ou non la réponse de la jeune fille, etc.) et par la pratique des témoignages (*kaseto*) qui consiste à rassembler des informations sur la bonne moralité du partenaire potentiel ainsi que sur sa famille...

Dans ce sens, le mariage par consentement mutuel des Assemblées de Dieu induit une inégalité de statut parmi les jeunes et plus particulièrement au sein du groupe des jeunes filles. Ainsi, il existe une différence de statut social entre la villageoise fuyant l'imposition d'une alliance coutumière et une fille convertie en bas âge au protestantisme qui assiste au culte dominical de l'église de son village ou du quartier d'une ville. L'inégalité tient ici dans la nature de l'émancipation que la jeune fidèle a su mettre en œuvre face aux aînés et aux pasteurs. Néanmoins, dans tous les cas, le mariage protestant par consentement mutuel repose sur une aspiration à une plus grande liberté. Celle-ci est exprimée d'abord par la volonté d'une émancipation (plus assurée) de la tutelle des aînés qui se révèle, de manière violente parfois, à l'occasion de la recherche d'un conjoint et ensuite par l'aspiration à une existence où l'individualisme – dans le sens de la prise d'une certaine distance vis-à-vis de l'univers de la dépendance de l'entourage – serait plus affirmé, à l'instar du mode de vie que semble leur inspirer celui qui est en vigueur dans les petites villes émergentes du Sahel.

Quoi qu'il en soit, la fuite, dans un village, d'une fille face à un projet d'alliance coutumière, même si ultérieurement le pasteur peut lui présenter un mari, reste sans doute plus audacieuse et tout autant animée par une aspiration à plus de liberté que les hésitations d'une jeune protestante, convertie de longue date, devant des prétendants présentés par son pasteur. En d'autres termes, la fuyarde, réfugiée chez un pasteur dont la famille devient son seul soutien, se trouve dans une situation de dépendance plus importante vis-à-vis du religieux que les autres jeunes filles. Il convient toutefois de relativiser cette situation. En effet, dans ces circonstances, il est fréquent que la fugitive, sans famille en dehors de celle du pasteur devenue sa « famille en prière », sollicite le religieux (son papa adoptif) pour lui trouver un mari. Dès lors, et cet aspect dans le contexte qui nous retient ici devient souvent un élément déterminant des stratégies matrimoniales des jeunes, l'ensemble des dépenses inhérentes au mariage

de la fugitive seront prises en charge par le pasteur et sa communauté religieuse.

Ainsi, le récit suivant me fut relaté par le vieux pasteur Charles (1992) sans qu'aucun témoin de notre entretien n'y trouve quoi que ce soit de contestable. Il raconte son intervention dans la recherche d'une épouse pour un pasteur auxiliaire de sa région. Le pasteur Eric, originaire du village voisin de Godogo, appartenait à un lignage *sikobsé*. Il fut affecté au village de Sadaba en 1992, mais, auparavant, il était indispensable qu'il puisse se marier. A cette fin, le pasteur Charles se rendit dans son village natal de Natenga où il demanda à Jean, protestant et *nakomsé* comme lui, si une de ses filles était éventuellement disponible en vue d'un mariage avec un pasteur. Il proposa à Jean et à sa fille de rencontrer le pasteur Eric chez lui. Selon les termes du pasteur Charles, les jeunes se sont rencontrés, ils ont pu discuter ensemble et se mettre d'accord : le pasteur insiste sur cette formule afin de bien montrer qu'il s'agit bien d'un mariage par consentement mutuel. En effet, même si la pression du père de la fille et des protestants pèsent dans la décision de la jeune fille, elle dispose d'une certaine possibilité de refuser l'alliance ; elle évoquera pour cela la prière et la volonté de Dieu. Eric, accompagné du pasteur Charles, a alors négocié le *pog-puusem* (salutations) auprès des responsables du village de la fille. Le mariage s'est déroulé dans le village de Sadaba sous un hangar de paille et les villageois de Natenga, attirés par cette nouvelle forme d'alliance, se déplacèrent nombreux pour assister à la cérémonie.

Si la médiation des pasteurs est largement sollicitée en milieu rural par les parties en présence, j'ai déjà montré qu'elle l'est moins dans le cas de jeunes protestants scolarisés et/ou en contact avec un mode de vie urbain. La médiation du pasteur est alors ressentie comme une contrainte à l'instar de celle qu'impose le *buudukasma*, chef de lignage, qualificatif dont il est parfois affublé par une frange de la jeunesse protestante qui entend pousser plus loin la recherche du libre choix du conjoint.

Abraham (1994) : Le pasteur, c'est comme un *buudukasma*. Il est comme un vieux, il cherche à arranger les mariages. Il n'y a pas de différence avec les coutumiers, surtout du côté du mariage. Le pasteur ne discute pas, c'est lui qui choisit.

Bien entendu, avec l'âge, l'autorité du pasteur s'accroît ; il peut alors être tenté de renouer plus franchement avec certaines pratiques liées aux formes d'alliances coutumières. En raison de sa position d'autorité et de son ascendant sur certains jeunes – le pasteur, d'une part, apporte une protection efficace aux jeunes désireux de prendre quelque distance face aux alliances coutumières, et sa famille, d'autre part, devient celle des jeunes filles en fuite –, tel un *big man* qu'il pourrait chercher à devenir, le

religieux rallie alors la fonction de *buudukasma*. Dès lors, en véritable chef de lignage, mais ici à la différence notoire qu'il se trouve à la tête à la fois de sa propre famille (*buudu*) et de sa « famille en prière » (la communauté protestante dont il a la charge), il devient un homme influent (*big man*) par l'instauration d'un vaste réseau de relations sociales, lié au nombre de personnes vivant sous sa dépendance ou ayant contracté des alliances grâce à son intervention. C'est précisément en entretenant une confusion entre les intérêts de son propre lignage (*buudu*) et ceux des membres de sa communauté religieuse que le pasteur peut parvenir à cumuler le rôle de donneur d'épouses à l'attention des garçons originaires d'autres communautés protestantes – soit surtout des filles réfugiées chez lui et, de façon plus métaphorique, des jeunes filles fréquentant son église – et le rôle de preneur de femmes pour le compte de jeunes gens de son propre lignage (non sans qu'il les ait au préalable vivement poussés à leur conversion) et de jeunes de son église. Ces alliances impliquent des obligations de la part du fiancé d'abord et du couple marié ensuite vis-à-vis du pasteur, de sa famille et de son église (cf. *infra*). Paul, jeune de Ziniaré, relate, en y glissant beaucoup de nuances, ses démêlés avec son pasteur à propos d'une jeune femme qu'il lui proposait en mariage.

Paul, Ziniaré (1998) : La liberté, c'est que j'ai pu lui dire non.

La liberté existe chez les Assemblées de Dieu ; c'est parce qu'il est pasteur qu'il a finalement accepté mon refus. Il est pourtant parti voir mes parents au village pour me convaincre. Il a ensuite rencontré un chef coutumier, mais finalement le *tengsoaba* (le chef de terre) lui a expliqué qu'actuellement si un jeune refuse une femme, il ne faut plus le forcer. Le pasteur a finalement reconnu qu'il ne pouvait pas me forcer à me marier.

C'est tout de même étrange de constater que le *tengsoaba* conseille un pasteur de ne pas contraindre les jeunes à propos du mariage.

Paul, ai-je déjà montré, réside dans une petite ville du plateau mossi ; il a terminé le cycle secondaire et travaille dans une coopérative paysanne. Dans l'extrait qui suit, il tient d'abord à préciser que le pasteur était mu par des intentions louables avant d'avancer les raisons, captivantes pour notre propos, de son propre refus. Celles-ci s'appuient sur la recherche effective de la liberté de choix du conjoint et sur l'importance qu'il accorde à l'attraction physique dans la quête d'une épouse. Enfin, son recours à la vision prophétique lui permet de se placer sur un pied d'égalité avec son pasteur. Ainsi, par son utilisation opportune de la parole divine⁵, les rôles semblent s'inverser : son pasteur n'est plus en mesure de dicter sa loi, soit celle de Dieu, mais le religieux, au contraire, contraint

5. Cf. la quatrième partie.

de respecter sa propre logique, doit se plier à la volonté du Très Haut, et donc finalement au désir de plus de liberté de la jeunesse. En effet, Paul ne s'oppose pas directement à la proposition d'alliance envisagée par le religieux, néanmoins Dieu, à travers les visions d'un prophète, confirme que « cette fille n'a pas été préparée pour lui ».

Le pasteur voulait bien faire pour moi. Cette fille a vécu en ville, et elle est jolie. Comme je suis de la famille du pasteur – je suis né dans son village –, il pensait que cette fille serait bien pour moi. En plus, je dois dire qu'il m'a trouvé du travail. Il était sûr que je ne la refusais pas. Effectivement, il n'y avait rien de mal à la fille, mais je ne l'avais pas choisie. Il faut d'abord désirer une fille, sinon cela va faire des problèmes.

Suite à la proposition du pasteur, j'ai eu peur. Je suis parti consulter un « prophète » des Assemblées de Dieu⁶. Avant de te marier, tu peux consulter des prophètes ou prier personnellement pour que Dieu t'indique là où se trouve ta femme. Si vraiment tu es sincère, Dieu va te montrer la personne qu'il a préparée pour toi.

Je me suis dit, si je prends la fille que le pasteur veut me donner mais qu'elle n'est pas vraiment faite pour moi, je serai coincé. Ma conscience me grondait. Je n'étais pas tranquille. Je voyais bien que cette fille ne me correspondait pas. Je suis alors parti trouver Elisée, le prophète. Je lui ai dit que le pasteur m'avait proposé une fille mais que j'avais peur. Comme je ne l'ai pas trouvée moi-même, il n'y avait donc pas d'attrance.

Elisée a prié et il a vu [à l'occasion de visions survenues durant la prière] que non seulement cette fille ne sera pas une bonne protestante, mais que ses parents tenteraient de m'obliger à honorer les ancêtres [*kiimsé*, dans le sens de renouer avec les croyances coutumières]. Je ne fais que te répéter ce qu'Elisée m'a dit : entre les parents de la fille et moi, il y aura des tensions et donc, il y aura de la mésentente dans mon couple.

Je suis parti expliquer ça au pasteur. Je l'ai remercié pour le cadeau mais je lui ai signifié que je ne pouvais pas me marier avec la fille. Je lui ai ensuite raconté la révélation d'Elisée. Le pasteur s'est fâché. Il était très énervé contre moi et Elisée. Il a pensé que je m'étais arrangé avec le prophète. Mais comme cela se passe entre protestants, il m'a finalement dit qu'il ne pourrait pas me forcer à prendre la fille.

La suite du récit porte sur la manière dont un pasteur peut être tenté d'arranger des alliances en fonction de ses propres intérêts, à travers ici l'édification de réseaux d'alliés et de dépendants, ce qui reste dans ce contexte la manière la plus efficace de cumuler sécurité, notoriété, pouvoir et autorité.

6. Cf. chap. 7.

Je savais que si je prenais cette fille, je serais aujourd'hui très bien placé dans la coopérative contrôlée par le pasteur. Je pouvais monter très haut, car il n'embauche que des gens qu'il maîtrise par le mariage. Mais il finira bien par me faire monter car je continue à considérer sa famille.

Tu comprends la stratégie du pasteur, il te trouve du travail, il s'occupe de ta famille, tu deviens alors son dépendant. C'est cela un vrai chef ; c'est comme cela qu'il dirige la coopérative. Tu lui dois ta réussite familiale et professionnelle, c'est-à-dire tout. Personne ne peut lui reprocher quelque chose. Qui peut parler, il a trouvé du travail à tout le monde et même pour certains une épouse. Il n'y en a pas un qui va se lever pour le contester.

Pour mieux comprendre ces pratiques, il convient de se rappeler que le pasteur, qui respecte l'interdit de polygynie, est monogame, et sa famille généralement nucléaire. Cependant, à travers l'institution du mariage des Assemblées de Dieu, le religieux (ou du moins certains d'entre eux) possède une certaine mainmise sur l'accès des cadets convertis aux épouses. De cette façon, il peut se reconstituer un réseau d'alliés similaire à la famille élargie mossi : les membres de son église forment « sa famille en prière », les filles qui ont trouvé refuge chez lui l'appellent papa et leurs maris deviennent des alliés.

Au-delà de son formalisme officiel, le mariage protestant me semble reposer sur un processus social complexe où chacune des parties impliquées dans l'alliance y trouve un intérêt. J'ai préalablement insisté sur l'utilité d'inscrire l'alliance par consentement mutuel promue par les Assemblées de Dieu dans une continuité par rapport à d'autres formes d'alliance (coutumières), telles qu'elles peuvent aujourd'hui se rencontrer dans la société mossi. Dès lors, il s'agit avant tout de considérer le système d'alliances dans sa globalité, qu'elles soient coutumières ou non, comme une réponse, ou plutôt comme une adaptation des collectivités et des individus aux profondes transformations qui traversent leur société. Le mariage protestant répond à des attentes particulières d'un groupe spécifique de jeunes de la société mossi, tandis que d'autres recourront à d'autres formes d'alliance en fonction de leurs propres atouts et de leur perception d'un futur de plus en plus inédit. L'alliance par consentement mutuel des protestants met en œuvre des relations de dépendance vis-à-vis de l'entourage qui, à première vue, peuvent sembler contradictoires ; ces relations visent à résoudre la difficile équation entre le désir de plus de liberté et les impératifs de la recherche de la sécurité sociale et économique, dans un pays où la confiance et l'entraide se fondent largement sur les liens de parenté, à défaut sans doute d'institutions étatiques plus pérennes et solides.

Reemdo : obligations du fiancé et prestations lignagères

J'ai insisté sur l'intérêt d'inscrire le mariage par consentement mutuel des Assemblées de Dieu dans une relation de continuité avec les autres formes d'alliance, et notamment avec les mariages coutumiers, aujourd'hui en œuvre dans la société mossi. Je montrerai à présent que le mariage protestant renvoie à une transformation de l'alliance *belongo*⁷.

Avant de discuter cette proposition, je rappellerai que les alliances *belongo* portent essentiellement sur la recherche de nouveaux lignages alliés, avec comme objectif prioritaire d'élargir le réseau social afin de trouver des épouses pour les fils du lignage. J'ai également insisté sur le fait que d'autres formes de mariage consistent à remplacer des épouses âgées et donc à poursuivre la parenté initiée à la suite de *belongo*. Les alliances de ce second groupe sont connues sous les noms de *yir paga* et de *ma bila* et s'inscrivent logiquement dans le sillage d'un *pog-belongo*.

Pasteur Charles : Tu comprends, la parenté, grâce à ces alliances-là, [*ma bila* dans le cas évoqué ici] ne finit jamais [...]. Attention, le mari ne doit pas saluer « ses beaux » comme dans le *belongo*. Il ne doit pas faire de salutations [*pog-puusem* : étape dans les obligations du fiancé inhérentes au *belongo*] [...]. Moi-même, je n'ai rien fait [pas de salutations] pour l'obtenir *ma bila*, comme la parenté existe déjà.

Les alliances de ce second groupe sont les plus nombreuses. Le *belongo*, pour sa part, ouvre de nouvelles perspectives d'alliance lorsque les autres possibilités s'amenuisent, à la suite, par exemple, de différends, assez fréquents, avec les lignages déjà alliés. Mais l'alliance *belongo* est exigeante et par certains aspects aléatoire ; si bien que les protagonistes n'y recourent que par nécessité.

J'ai aussi montré que le mariage par consentement mutuel n'est pas le propre des Assemblées de Dieu. Dans les années 70 déjà, les jeunes en général et les filles en particulier semblaient plutôt résignés à se plier à une alliance coutumière à défaut de mieux, afin de ne pas donner la « honte » (*yande*) à leur vieux, et par ruse (*silim*), pour ne pas rompre avec l'entourage et les principes de sécurité qu'il procure. Ceci ne les empêchait pas pour certaines de poursuivre ensuite – par enlèvement ou par fuite – une carrière matrimoniale avec un conjoint de leur choix. D'une certaine manière, à cette époque, le mariage coutumier semblait

7. *Belongo, pog-belongo*, de *pog* (radical de *paga*) : femme, et de *belem* : « Faire souvent plaisir à quelqu'un pour en obtenir quelque chose, rechercher les faveurs, l'amitié de... » (R.P. ALEXANDRE, *La langue moore*, op. cit., p. 33).

déjà se restreindre à une alliance officielle, certes empreinte de gravité, soit une sorte de compromis qui semblait satisfaire une majorité d'acteurs. Aujourd'hui, alors que les désordres sociaux se sont encore accentués, avec les pentecôtistes, on est passé d'une stratégie matrimoniale basée sur une succession possible d'alliances où les protagonistes tentent d'accorder les désirs de liberté avec la sauvegarde de l'entente envers les agnats et la production d'affins, à un type particulier de mariage par consentement mutuel. Ce type d'alliance vient en quelque sorte imposer des règles à l'anarchie (de leur point de vue) des alliances par consentement mutuel hors religion. Là où la formalisation des alliances coutumières cède le pas à l'imposition par certains jeunes des alliances par consentement mutuel, le mariage des Assemblées de Dieu vient en quelque sorte régenter le libre choix du conjoint :

« Le mariage est une institution divine selon Genèse 2, 18-22 et 24. De ce fait, toute cérémonie, toute pratique concernant cette institution requiert le plus grand soin et tout le sérieux de la part des chrétiens de nos églises »⁸.

Ainsi, en accord avec la Bible, les Assemblées de Dieu imposent le respect de la monogamie ; elles insistent également sur l'indissolubilité du lien du mariage, sur la fidélité et l'entraide entre les époux. Dès lors, les protestants renouent avec le sérieux du mariage et en assument toutes les conséquences. Avec le mariage protestant, il ne s'agit plus de procéder par essais/erreurs, comme dans le cas de certaines trajectoires matrimoniales mues par la volonté de s'émanciper (temporairement) de l'autorité des aînés.

Le mariage protestant, à l'image de l'alliance *belongo* – qui consiste à rechercher, généralement durant de longues années, la faveur d'un homme pour obtenir une épouse de lui ou par son intermédiaire – dont il s'inspire partiellement en initiant de nouvelles relations de parenté, tente en outre de régler à travers une alliance qui se voudrait définitive et empreinte de gravité, à la fois la quête du libre choix du conjoint, les impératifs lignagers et la production d'alliés. Cette complexité est bien exprimée dans le récit suivant.

Pasteur Jacques (Nayampousgo) : Comme la fille et son père ont accepté le mariage, nous [le groupe des protestants preneur d'épouse] sommes venus saluer [*pog-puusem*] leur village. Le village a accepté nos salutations. Même s'ils ne nous ont pas donné leur fille « en coutume »,

8. Pasteur Pawentaoré Ouédraogo, président des Assemblées de Dieu, *Flamme*, 1994, p. 15.

nous avons salué tout le village. Tu vois, ce n'est pas une question de rapidité du mariage protestant : dans le mariage coutumier, une fois que la fille a grandi, qu'elle est en âge de se marier, avant que tu partes dans son village pour la prendre [*nyokré*], tu dois aller saluer son village ; donc ça c'est la même chose avec nous.

Entendons-nous bien, le mariage protestant n'équivaut pas à une forme d'alliance coutumière, il en est une transformation. Ainsi, par la patience et l'extrême finesse requise dans les négociations entre les groupes en présence d'une part, et à la faveur de la recherche de nouveaux alliés lorsque les autres possibilités de mariage « (au) plus proche » (c'est-à-dire au sein de lignages ayant déjà donné une ou plusieurs femmes) s'amenuisent d'autre part, l'alliance *belongo*, qui repose sur l'établissement de nouveaux rapports de confiance entre les lignages et les sexes, se retrouve en filigrane du mariage protestant qu'il a toutefois expurgée de toutes références au culte des ancêtres.

Dans ce contexte, il convient de garder en mémoire que la sauvegarde des liens de parenté (consanguins et alliés) demeure une donnée incontournable. Dès lors pour les Assemblées de Dieu, ce qui devient inacceptable dans les formes d'alliance coutumières, ce sont essentiellement les références aux *kiimsé* (ancêtres), *kinkirsé* (génies), *tengkuga* (fétiches), désormais assimilés à des œuvres du Diable, mais, en aucun cas, les rituels sociaux liés à l'établissement de nouvelles relations de parenté ne sont inclus dans ce procès de « démonologisation ». En bref, le mariage protestant adopte les étapes de l'alliance *belongo* en ce qui concerne la production d'alliés (les obligations du fiancé), mais en développant cependant une attention pour ainsi dire maniaque à éliminer du rituel toute allusion aux croyances coutumières. Autrement dit, si la forme du rituel de l'alliance *belongo* se trouve affectée par les pratiques des Assemblées de Dieu, la production sociale que ce rituel est censé conduire est sauvegardée. Dès lors, dans les prémisses du mariage protestant (les fiançailles en quelque sorte), tout se passe comme s'il fallait perpétuer les effets sociaux de la rencontre entre deux lignages, organisée à la faveur de multiples étapes prévues par les rituels coutumiers, en travestissant toutefois les formules et les croyances qui leur sont associées. Généralement, à l'occasion de ses prestations, un pasteur veille scrupuleusement à « dé-coutumiser » les rituels, en remplaçant par exemple un don de noix de cola par de l'argent ou un plat de *to* (bouillie de mil) accompagné d'une sauce au sésame, par un « riz sauce », etc.

Pasteur Charles : Le jour de *pog-puusem*, lorsque j'ai salué leur *tengsoaba* [chef de terre], je lui ai dit que nous, les protestants, on ne mange pas de cola mais qu'à la place on leur donne de l'argent.

Le jeu des apparences, à savoir les schèmes symboliques associés à chaque étape du rituel, importe beaucoup car ils permettent de sauvegarder les effets attendus de l'alliance au-delà des transformations sociales qui affectent la société mossi. Parfois, lorsque la complexité des négociations y invite, il devient nécessaire d'inventer un rituel *ad hoc* ; il conduit chacune des parties à sauvegarder l'essentiel de ses croyances (dans le sens ici de la croyance dans la puissance de ses propres protections face à celles que possèdent les autres) tout en permettant à l'alliance de se conclure.

Pasteur Charles : Pour nous, les protestants, notre religion ne nous autorise pas à donner du tabac ni de la cola pour *pog-puusem* ; ce serait comme si nous pratiquions un mariage coutumier. J'ai rappelé aux jeunes que nous sommes loin des catholiques. Eux, ils mélangent les coutumes et la religion tandis que nous, les protestants, nous ne mélangeons pas les coutumes avec notre religion.

A partir du moment où la recherche d'une épouse (*baobo*) se solde par une réponse positive de la part de la jeune fille (et de celle de son pasteur), cela signifie que le garçon est autorisé « à poser sa candidature » en vue d'un projet d'alliance ; il s'ensuit une période probatoire. Elle peut durer de quelques mois à quelques années, période durant laquelle le fiancé, son pasteur, son église, ses proches parents et son lignage contractent une série d'obligations envers la future épouse et plus largement la famille du pasteur de la fille, les membres de son église, sa famille et son lignage. Les obligations (*reemdo*⁹) inhérentes à un projet d'alliance par consentement mutuel des Assemblées de Dieu varient d'une église à l'autre dans la mesure où une communauté et son pasteur peuvent accentuer un aspect plutôt qu'un autre, ou simplement par le fait que la fille a dû fuir, ou pas, devant un projet d'alliance coutumière et qu'elle a su ou pas maintenir des relations positives avec ses parents.

De l'accumulation d'observations, il ressort cependant de cette diversité une constante édifiée en trois grandes étapes bien distinctes venant ponctuer la période probatoire au mariage : le *sakre teedo* (la parure probatoire), le *pog-puusem* (salutations liées à l'obtention d'une épouse) et le *gam peogo* (littéralement : panier entouré d'un filet). Ces trois phases constituent en quelque sorte une production officieuse – rencontrée plus fréquemment en milieu rural et dans les petits centres urbains que dans les villes – des fidèles et de leurs pasteurs, car les responsables des Assemblées de Dieu se montrent plutôt réservés devant ces pratiques. Ces trois phases restent globalement respectueuses de l'orthodoxie protestante dans la mesure où les fidèles et les pasteurs prennent soin d'en éliminer les références explicites à ce qu'ils considèrent comme étant en relation avec les instances coutumières

9. *Reemdo*, de *remba* : beau-parent et de *rembamba* : les alliés.

(*kiimsé, kinkirsé, tengkuga...*). Ainsi, les termes utilisés pour définir ces étapes ne renvoient pas directement aux diverses obligations du fiancé liées au *belongo*. Toutefois, il suffit de comparer les étapes du *reemdo* de l'alliance protestante, avec celles en œuvre dans le *belongo* pour se rendre compte qu'elles résultent d'une transformation de cette forme d'alliance coutumière. Il est utile de signaler que les présents offerts à l'occasion de ces prestations ne sont pas une compensation matrimoniale : ils rentrent dans un processus dont l'objectif consiste avant tout à renforcer les liens sociaux.

Pasteur Charles : Je vais t'expliquer, si tu gagnes une fille, tu vas marier tout le village car le village est sa famille. Chez nous, si on dit famille, c'est tout le village. Les salutations, c'est notre coutume et même nos mariages [protestants] cela doit se passer comme cela.

Dès lors, tout se passe comme si, dans le concret de la mise en œuvre des alliances, les protestants, certes avec une accentuation plus marquée en milieu rural, parvenaient à conjuguer l'aspiration de la jeunesse à choisir (plus) librement un conjoint, avec les impératifs de production d'alliés et de construction d'un vaste réseau de relations sociales, plutôt du ressort de l'alliance *belongo*. Nous sommes ici en présence d'un bel exemple de bricolage parce qu'il porte précisément sur des matériaux pré-contraints. Les protestants témoignent dans ce cas de leur capacité à inventer des formules mixtes, où le bricolage social de l'institution du mariage, qu'il convient de distinguer ici clairement d'un éventuel bricolage culturel, peut s'expliquer à la lumière de pratiques qui demeurent indissociables de la recherche d'une meilleure sécurité sociale et économique¹⁰. Cette recherche tente de s'adapter au mode de vie aujourd'hui en vigueur sur le plateau mossi : dans l'adversité, la possibilité de recourir à l'entourage (parents, voisins et amis) demeure toujours (malgré les poussées de l'individualisme lié au « sujet » de la modernité occidentale), bon gré mal gré, la meilleure garantie de la survie.

Sakre teedo

La première obligation du fiancé tient dans le *sakre teedo*, terme que j'ai traduit très librement par l'idée de « parure probatoire », les traductions courantes étant « donner du matériel à la fille », ou encore « l'acceptation des vêtements », ou enfin « la preuve de la joie »... Le *sakre teedo* renvoie assez concrètement à des fiançailles¹¹. Le jeune

10. Un autre exemple de bricolage est fourni dans le point suivant consacré à la description du *pog-puusem*.

11. Fiançailles : dans le sens métaphorique ici du rappel de la promesse de mariage symbolisée, par exemple chez nous, par l'échange de bagues de fiançailles.

homme, le plus souvent aidé financièrement par ses frères (*buudu*) et « ses frères en prière » va remettre, par la médiation des deux pasteurs impliqués dans l'alliance, une série de cadeaux à la jeune fille. Le *sakre teedo* doit être rangé dans une petite valise achetée pour l'occasion ; il comprend le plus souvent aujourd'hui (2001) : trois pagnes, deux ou trois paires de chaussures (sandales), un soutien-gorge, un foulard, un collier et des boucles d'oreille. Parfois de 3 000 à 5 000 CFA en argent liquide y sont joints. A l'attention du pasteur de la fille et des diacres (*yel getta*) de son église, un à deux paquets de sucre, une boîte de Nescafé et un tube de lait concentré sont remis à chacun d'entre eux.

Au-delà de la concrétisation de l'engagement ferme du garçon envers la jeune fille, le *sakre teedo* renvoie à une première et habile annonce de la perspective d'alliance, à l'usage de l'entourage. Ainsi, à l'issue de la recherche (*baobo*) fructueuse d'une épouse, selon l'étiquette décrite précédemment, la jeune fille dispose, à travers le *sakre teedo*, d'une autre possibilité de témoigner subtilement de son inclination ou de sa désapprobation devant l'alliance envisagée, sans avoir à justifier son choix ni à argumenter devant son prétendant et ses représentants, avec le risque de leur « donner la honte (*yandé*) ». En quelque sorte, si je reprends l'argumentation de mes informateurs, le « don coince la fille » dans la mesure où, si elle prend le cadeau, elle prouve son acceptation ; son refus équivaldrait à rompre les fiançailles, ce que les jeunes femmes feront rarement sous cette forme. Généralement, elles préféreront accepter le présent et exprimer ensuite subtilement leur sentiment à travers la manière dont elles porteront les présents du *sakre teedo* : à sa façon de se vêtir, chacun comprendra si elle accepte, hésite encore, ou refuse le projet d'alliance. Bien entendu, le *sakre teedo* a également comme fonction d'avertir les prétendants déçus des intentions de la jeune fille.

Pog-puusem

Les jeunes protestants surtout accordent incontestablement de l'importance au *pog-puusem* (littéralement salutation de la femme). Le *pog-puusem*, de même que les prestations liées au *gampeogo* (cf. *infra*) se rencontrent dans certaines formes d'alliance coutumière ; cependant, dans le *pog-puusem* des Assemblées de Dieu, les symboles censés évoquer les cultes des ancêtres et des instances coutumières ont été remplacés par des objets dont la référence symbolique évoque la modernité (la richesse), comme par exemple la substitution du mil rouge germé, nécessaire à la fabrication de la bière de mil, par du riz (nourriture assimilée à celle de l'élite urbaine), ou encore, par un intéressant jeu d'euphémisation lorsque les protestants offrent de l'argent à la place d'une chèvre, d'un coq et des

noix de cola (offrandes destinées aux ancêtres : autel du *segré*) ; la référence symbolique est laissée à l'appréciation de chacune des parties en présence, afin de ne heurter la susceptibilité de personne et de sauvegarder ainsi *wuum taaba* (l'entente).

Le *pog-puusem* des protestants comporte le déplacement de représentants du lignage du fiancé dans le village de la promise en vue d'établir des relations de confiance (*basêm-yam*). En cas de difficultés financières, le *pog-puusem* peut se dérouler après le mariage.

Pasteur Eric : Même dans la coutume *pog-puusem*, c'est difficile car aujourd'hui il faut avoir de l'argent. Si deux familles se sont accordées pour conclure une alliance, mais que la famille du fiancé n'a pas de moyens, elle peut venir demander au pasteur de la fille et à son papa de vous la remettre afin de célébrer le mariage, à la condition toutefois que le jour où vous aurez de l'argent, vous organisiez *pog-puusem*. Il y en a de plus en plus qui font comme cela, mais une fois qu'ils ont trouvé leur femme, ils ne pensent plus à saluer le pasteur de la fille et la famille de leur épouse.

Dans le récit suivant (avril 2001), le premier fils de Zoundou du village de Natenga, fils d'un frère du père du pasteur Charles (cousin parallèle patrilinéaire) est fiancé à une jeune fille du village de Guiloungou, siège de l'église de ce même pasteur ; le pasteur Charles devient en quelque sorte ici à la fois preneur et donneur d'épouse ; c'est en raison de cette ambiguïté et surtout de la manière élégante dont celle-ci trouvera une issue à la fin de la cérémonie que ce cas mérite d'être présenté. Avant toute chose, il est intéressant de signaler la conversion au protestantisme du premier fils de Zoundou. Ce dernier, resté fidèle aux cultes des ancêtres, ne s'est pas opposé au projet d'alliance. Il interprète les comportements de la jeunesse comme pouvant être « des conversions pour trouver une épouse » : les jeunes rejoindraient les Assemblées de Dieu en raison de la capacité qu'ils reconnaissent au pasteur Charles (*big man*) de marier les garçons de son *buudu*.

A l'issue donc de l'acceptation du *sakre teedo* par la jeune fille de l'église de Guiloungou, une date pour le *pog-puusem* a été négociée (*yesgo*). Pour ce faire, un émissaire du village preneur d'épouse part rendre visite à son *gâgsoaba* (littéralement celui qui possède le lit, le logeur, le médiateur) dans le village de la fiancée. La désignation d'un *gâgsoaba* remonte au moment du *baobo*, soit de la recherche de l'épouse (voir *supra*). Il est choisi parmi les agnats de la fille, il réside dans son quartier (*saka*) et doit être, en outre, un ami du lignage preneur d'épouse. Dans notre cas, le *gâgsoaba* est un fils (classificateur) qui agit pour le compte du père de la fille et de surcroît membre de l'Église des

Assemblées. La fille n'ayant pas fui devant un projet d'alliance coutumière, elle a pu sauvegarder de bonnes relations avec sa famille. Dès lors les salutations concernent à la fois les membres de l'Église de la fille, la « famille en prière » et le *buudu*, lignage, de la fille. Dans le cas où la jeune fille se serait réfugiée dans la famille d'un pasteur, celui-ci pourrait (devrait) alors jouer le rôle de *gâgsoaba*.

L'alliance chez les Mossi n'est pas une affaire privée, mais, rappelons-le, concerne avant tout le *buudu* et, comme pour faire honneur à la parenté, le père du preneur d'épouse ne participe pas au *pog-puusem* ; il se fait représenter par des parents qui témoignent ainsi auprès du lignage donneur d'épouse de l'étendue des relations sociales sur lesquelles il peut compter. Progressivement, au lever du soleil (*yibeoog pînda*), une quarantaine de jeunes représentant chaque segment de lignage du quartier de Bissiga du village de Natenga, mais aussi des membres de l'église du village, des amis, arrivés le plus souvent à deux sur un vélo, se regroupent autour de la cour de Zoundou ; un vieux musulman du quartier les rejoint enfin. Vers 10 heures, à la suite d'un trajet de près de 20 kilomètres, la délégation se trouve rassemblée devant la cour du pasteur Charles, véritable *buudukasma* (faisant fonction), résidant dans la petite ville de Ziniaré. Le pasteur Eric les y attend. Après quelques minutes de négociation, Eric, représentant de l'orthodoxie protestante, et le vieux musulman du quartier de Bissiga, en tant que véritable mémoire des relations de parenté, sont désignés comme chefs de délégation ; ils conduiront les négociations toute la journée.

Le pasteur Eric prend rapidement la parole pour demander ce qu'ils ont pu rassembler comme présents. Assis en rond sur une natte, un jeune extrait d'une poche un petit sac de plastique dans lequel il a entassé l'argent rassemblé pour l'occasion. Les billets, et surtout une grande quantité de pièces de faible valeur, sont très soigneusement rangés et comptés ; l'assemblée qui constamment joue le rôle de témoin (à savoir de contre-pouvoir) apprend que les membres du *buudu* ont donné 25 475 CFA, le père, Zoundou, 25 000 CFA, le pasteur Charles, en tant que membre dominant du lignage (*buudukasma*) 10 500 CFA. A l'annonce de la somme totale récoltée, soit 60 975 CFA, chacun manifeste sa satisfaction ; 10 000 CFA sont immédiatement prélevés pour acheter un sac de 25 kilos de sel, quatre paquets de sucre et une grande boîte de Nescafé destinés aux salutations du pasteur de la fille et des membres de son église. Au préalable, le quartier de Bissiga, exactement comme cela se passe à l'occasion de funérailles coutumières, a fait parvenir au *gâgsoaba*, non pas des germes de mil rouge en vue de préparer de la bière, mais un sac de 50 kilos de riz et un assortiment de condiments pour la sauce (pour une valeur de 12 000 CFA) afin de contribuer à la préparation du repas. Le pasteur Charles a assisté à la scène ; en chef de lignage, *buudukasma*, il

bénit la délégation sur le point de partir pour Guiloungou, mais ne l'accompagne pas, au même titre que le père du fiancé, resté au village.

Vers 11 heures, le pasteur adjoint de Guiloungou (le pasteur titulaire est Charles), sa famille et une vingtaine de membres de l'église accueillent la délégation venue du village de Natenga sous un hangar de paille dressé à côté du temple. Après que l'on ait servi le *zoom koom* (farine de mil abondamment diluée dans l'eau, vinaigre de tamarin, piment et sucre), les salutations traditionnelles cèdent la place à la remise des présents destinés aux membres de l'église de Guiloungou : sucre, café, sel, ainsi que 2 000 CFA pour le pasteur et son épouse. Interrogé sur la place accordée dans le *pog-puusem* protestant à la fois à la « famille en prière » et au lignage de la jeune fille, le pasteur Eric me fait remarquer que le pasteur de la jeune fille ainsi que sa communauté religieuse sont salués en fonction du soutien qu'ils apportent réellement à la fiancée ; dans notre cas, leur rôle consiste à recevoir la délégation et à faciliter le mariage, mais dans l'éventualité où la jeune femme aurait trouvé asile chez le pasteur, les salutations sont adressées en priorité à la « famille en prière » ; à charge ensuite au pasteur de la fille de tenter de rétablir les relations avec les parents de la fille.

Selon le pasteur Eric, *rôgom*, la parenté, est une donnée qui dépasse toute les autres : « Un musulman rentre dans le temple, un protestant dans la mosquée ou un animiste dans l'église lorsqu'il s'agit du mariage d'un membre du *buudu* ». Selon mes informateurs, il n'y a pas lieu de distinguer les règles de l'alliance protestante de celles des mariages coutumiers. Tout en s'accordant sur la nécessité de respecter ces deux sources normatives, les membres de la délégation accordent la priorité aux règles d'alliance coutumières.

En bref, il s'agit de prendre d'abord en considération les grands principes régissant les formes d'alliance aujourd'hui en œuvre en milieu mossi, et de négocier ensuite un compromis capable de satisfaire les exigences relatives au respect des différents interdits religieux suivis par les parties en présence. Dès lors, ces interdits religieux apparaissent comme subordonnés à l'organisation sociale et au système de valeur de la société mossi. Les systèmes d'interdits religieux conduisent à l'instauration de sous-groupes : ainsi par exemple, celui des Mossi, désormais désigné par les termes de Mossi-animiste, *rogem-miki*¹², mais aussi ceux de Mossi-musulman, de Mossi-catholique, de Mossi-protestant. Chaque sous-groupe

12. La catégorie de Mossi-animiste, *rogem-miki*, émerge en relation avec d'autres catégories. Elle se retrouve, à titre divers, dans chacune des autres catégories. En d'autres termes les Mossi distinguent désormais le « vrai Mossi », pour reprendre leurs mots, soit ceux qui respectent uniquement les cultes des ancêtres, des autres, les convertis à une religion révélée.

est doté d'une puissance protectrice spécifique (un Dieu plus fort que tel féticheur...) en mesure de répondre aux angoisses singulières (relatives à leur perception particulière des transformations de la société) et qui confère à chaque entité des devoirs et des privilèges particuliers au regard des autres (polygamie-monogamie ; consommation d'alcool-abstinence d'alcool ; Ramadan-jeûne des protestants-Carême des catholiques, etc.) ; aujourd'hui l'ensemble de ces sous-groupes constitue la société mossi. Autrement dit, chaque sous-groupe continue à se référer, par delà la conversion, à certaines valeurs mossi, certes en pleine transformation ; les conversions religieuses permettent aux uns et aux autres de (re)trouver, aujourd'hui, plus aisément une place (statut et fonction) dans la société mossi, un peu comme dans la métaphore de la « niche écologique », laquelle répond localement aux exigences d'une espèce particulière qui serait menacée dans d'autres lieux plus étendus. Ainsi, par exemple, dans le cas présenté ici, l'aîné de la délégation est musulman. Et il m'explique, sans que cela ne semble l'embarrasser, que la famille de la fille est animiste et qu'il s'attend donc à ce que les parents de la fille demandent pour le *pog-puusem* du tabac, de la cola, de la bière de mil. Toutefois les futurs mariés étant pour leur part membres des Assemblées de Dieu, les deux chefs de la délégation (l'aîné musulman et le pasteur Eric) rechercheront un compromis qu'ils estimeront trouver dans la remise d'une somme d'argent équivalente.

Sous un second petit hangar, les deux responsables de la délégation, rejoints par le pasteur de la fille, son *yel getta*, diacre, et le *gâgsoaba*, se concertent. Le fiancé qui accompagne les visiteurs assiste de loin, avec les autres cadets silencieux, aux pourparlers. La négociation porte sur le juste prix à donner pour le *pog-puusem* de la famille de la fille. Le *gâgsoaba* a établi la liste des personnes que doit saluer la délégation. Chaque nom est examiné en détail afin d'établir une hiérarchie, basée sur le lien de parenté entretenu avec la fiancée et le statut occupé dans le village. Le *gâgsoaba* est considéré comme un allié de la délégation, mais en même temps, il fréquente l'église de la fille et est membre de sa famille. Dès lors, en sa présence, la délégation se garde bien de mentionner les présents en nature, ainsi que la somme d'argent qu'ils possèdent. La liste des salutations à effectuer est progressivement arrêtée. Une longue discussion, souvent animée et entrecoupée de va-et-vient des négociateurs qui s'absentent afin de consulter leurs parents, s'engage. Les débats portent sur la manière la plus juste, pour ne pas dire au plus juste, « d'honorer » chaque personne en fonction de son rang, en évitant bien entendu que la délégation venue de Natenga ne connaisse la honte (*yandé*) par un aveu du manque de ressources en présence des futurs alliés. Pour les responsables de la délégation, la difficulté consiste à dépenser le moins possible, afin de ménager les ressources en vue de l'organisation du mariage, tout

en témoignant aux futurs alliés de la force de leur village et de l'étendue de leur réseau de parenté. La tâche du *gâgsoaba* reste délicate : il doit supputer les moyens dont disposent les visiteurs afin de parvenir à un équilibre et qu'en fin de journée chaque partie soit satisfaite, un peu à l'image d'un match de football disputé entre deux équipes de Papouasie qui jouent jusqu'à ce que le nombre de buts soit identique de part et d'autre. L'importance des cadeaux offerts lors du *pog-puusem* varie d'une cérémonie à l'autre et est fonction du statut social et des capacités économiques que se reconnaissent mutuellement les parties en présence.

Aux alentours de 13 heures, les derniers détails sont finalement réglés : des petits paquets de monnaie enfouis dans des mouchoirs, sous le contrôle général du groupe, sont répartis avec précaution entre les membres de la délégation. En raison de la forte chaleur, trois comités sont finalement désignés afin de visiter plus rapidement l'ensemble des quartiers de Guiloungou. Mais avant de se disperser dans le village, l'ensemble du groupe – resté en retrait dans la cour du pasteur de la fille située en lisière du village – est invité à se rendre dans la famille du *gâgsoaba*. Le fils qui agissait pour le compte de son père s'efface. A l'issue de nouvelles salutations de circonstance et de la présentation d'eau fraîche, les aînés, assis sur une natte, entourés de la foule présente, s'informent mutuellement des raisons de la visite : la cérémonie officielle débute. Comme par enchantement, chacun adopte en quelques instants le rôle qui lui sied : les gestes sont lents, le maintien empreint de réserve, les regards échangés deviennent fuyants comme pour suggérer la relation d'allégeance, chaque parole est soupesée, les échanges verbaux sont murmurés avec infiniment de respect pour l'autre, ils renvoient à des formules ritualisées. Les réseaux de parenté des deux lignages sont évoqués de manière allusive, ainsi que les circonstances positives qui ont conduit à la présente rencontre. La liste des personnes à visiter est passée en revue, ainsi que les présents attribués à chacun. Feignant l'étonnement, le père du *gâgsoaba* qui, bien entendu, était tenu informé des négociations, accepte officiellement le compromis et donne ensuite l'autorisation à la délégation de se rendre dans le village.

Les trois groupes se répartissent les visites à effectuer, guidés dans le village par le *gâgsoaba* et ses frères. A chaque étape, la délégation, informée de l'identité du *yirsoaba*, chef de la cour, module le rituel en fonction de la respectabilité attribuée à la personne visitée. Le plus souvent, chacun se déchausse et – selon un ordre institué par un savant protocole qui prend en considération à la fois le droit des aînés et l'autorité des pasteurs – s'assied à même le sol, appuyé sur les coudes, la tête penchée en avant, les yeux baissés et les jambes repliées sous le corps. Rapidement le *gâgsoaba* informe le propriétaire des raisons de la visite. Celui-ci faisant semblant d'ignorer le projet d'alliance, souhaite la bienvenue au visiteur,

tout en se réjouissant du prochain mariage. Une rumeur circule dans le rang des visiteurs : l'un d'eux, avec une discrétion toute relative, extrait d'une poche l'argent dissimulé préalablement dans un bout de tissu. Le présent circule de main en main. Durant ce moment, l'assistance s'ingénie à ignorer le manège en évoquant, par exemple, la saison des pluies qui tarde à s'installer, jusqu'au moment où le don aboutit entre les mains de la personne visitée. Selon un rituel bien établi, il manifeste d'abord sa surprise et ensuite sa satisfaction. Lorsque la situation le requiert, le *gâgsoaba* se doit d'expliquer que les protestants saluent avec de l'argent et pas, comme dans les autres religions, avec des cadeaux en nature : « Libre à chacun d'acheter une poule et de l'offrir aux ancêtres ». L'atmosphère se détend, les deux familles se serrent longuement les mains et se congratulent ; en même temps, et progressivement, la délégation se retire à reculons. Chacun évoque Dieu pour qu'il bénisse le projet d'alliance et le *yirsoaba* prie afin que les étrangers regagnent sans encombre leur village. Une dizaine de visites seront conduites selon ce schéma par chacun des trois comités qui composent à ce moment la délégation de Natenga.

Hormis le pasteur de la fille et les membres de l'église, salués à l'arrivée de la délégation, les visites débutent par les personnes les moins impliquées dans l'alliance pour se terminer par les *saksoaba* (chefs de quartier), le *tengsoaba*, le *gâgsoaba*, le père et la mère de la fille et enfin les *rakiba*¹³ (parents à plaisanterie). Chaque *buudukasma* (chef de segment de lignage), de même que les *saksoaba*, reçoit 250 CFA, leur première épouse reçoit deux fois et demie moins, soit 100 CFA, les coépouses, si elles sont présentes, sont gratifiées de 50 CFA ; le *saksoaba*, chez qui réside la jeune fille, reçoit 1 500 CFA pour les salutations en tant que telles et 1 500 CFA sont explicitement remis en plus pour acheter un poulet (normalement sacrifié aux ancêtres), le *tengsoaba*, 1 000 CFA et 1 000 CFA pour le poulet, le *gâgsoaba*, 1 500 CFA, ainsi que 1 000 CFA pour sa mère et 500 CFA pour son père, le père de la fille, 5 000 CFA et 1000 CFA pour le poulet, la mère de la fille, 10 000 CFA et 1 000 CFA pour le poulet, les *rakiba* (après de très nombreuses sollicitations) recevront un total de 12 500 CFA, dont 5 000 CFA pour les jeunes garçons et 7 500 CFA pour les jeunes filles. La somme plus importante accordée à la mère de la fille, le double de celle que l'on donne au père, rappelle que, dans un système de filiation patrilinéaire, l'épouse reste fondamentalement « fille » de son lignage ; sans rentrer dans un débat qui par sa complexité sortirait du cadre de cet exposé, ceci montre

13. *Rakiba* (parents à plaisanterie) sont ici principalement les jeunes filles membres de la chorale de l'église protestante, mais aussi quelques amis et amies du village de la fille. A travers le harcèlement (sous forme de plaisanteries et de jeux) de la délégation, les *rakiba*, qui en quelque sorte perdent une sœur à travers l'alliance, vont tenter de soutirer un maximum d'argent aux visiteurs.

le rôle notoire (cf. *supra*) attribué par les parties en présence à la mère de la fille dans l'échange, d'une part et exprime, d'autre part, la disjonction entre l'homme et le lignage de sa femme. Par contre, lorsque la salutation s'adresse explicitement à un *yirsoaba* (chef de famille), qui est aussi agnat de la fiancée, celui-ci reçoit deux fois et demie plus d'argent que sa première épouse. Il est également intéressant de relever la distinction établie entre l'argent de la salutation, à savoir le cadeau proprement dit, et celui destiné à l'achat d'un animal en vue d'effectuer un sacrifice. A l'occasion d'un rituel coutumier, les présents sont de la noix de cola (*Cola nitida*) et du tabac, deux plantes stimulantes dont la consommation est prohibée par les Assemblées de Dieu. Par ailleurs, les types d'animaux sacrifiés varient, de même que la couleur de leur robe, en fonction du statut de la personne saluée (mouton, chèvre ou poulet, etc.). Dans le *pog-puusem* des Assemblées de Dieu, la totalité des présents est remplacée par un équivalent monnaie.

Le passage par un équivalent symboliquement neutre, la monnaie CFA – chaque partie peut ainsi investir le symbole qui convient à son système de représentation et de valeurs – apparaît comme une donnée déterminante du *pog-puusem* des Assemblées de Dieu. Dans d'autres circonstances, celles qui sont liées à l'éradication des fétiches et des sorciers d'un village par exemple, ou encore à l'occasion d'explications relatives aux causes des affections dont souffrent les fidèles, les Assemblées de Dieu se révèlent intraitables et refuse la moindre négociation avec l'univers coutumier ; aucune négociation n'est (officiellement) envisageable. Il s'agit bien là d'un combat conduit par les « soldats de Dieu » qui, armés de la toute-puissance divine de l'Esprit saint, ont l'assurance (la foi) de la victoire absolue sur l'ennemi, identifié au diable, et, par analogie à la coutume et plus précisément, à l'autre (persécuteur) qui les jalouerait.

Inversement, concernant l'institution du mariage et plus spécifiquement les obligations du fiancé, et en particulier l'étape du *pog-puusem*, les Assemblées de Dieu optent pour la négociation. Celle-ci vise le maintien de l'entente, *wuum taaba*, et donc la sauvegarde des réseaux de parenté par delà les différents systèmes de valeurs en vigueur aujourd'hui en pays mossi. Autrement dit, le rituel du *pog-puusem* des Assemblées de Dieu maintient les conséquences sociales de l'alliance *belongo*, lesquelles portent sur la production de nouveaux alliés. Ceci montre à souhait le crédit qu'on continue à accorder à l'élaboration des relations de parenté, même au sein de la société mossi contemporaine. En bref, la sauvegarde de *wuum taaba* (l'entente qui participe à « la concorde coutumière »¹⁴)

14. Pour *wuum taaba* (entente) voir le chapitre 6, pp. 256-275 ; retenons toutefois pour les besoins de la discussion que *wuum taaba* renvoie à une valeur considérée comme supérieure à toutes les autres, celle du consensus, et donc à l'imposition de la paix qui prime sur l'idée de bien ou de mal.

entre lignages alliés demeure une donnée déterminante et plus encore dans le contexte d'une « modernité insécurisée ». Si le mariage par consentement mutuel des Assemblées de Dieu semble favoriser les bases de la famille nucléaire, l'environnement économique et social invite au maintien actif des réseaux de dépendance vis-à-vis de l'entourage comme une assurance face à l'adversité. L'originalité du mariage protestant par consentement mutuel tient précisément dans la production d'une synthèse inédite entre ces deux tendances, apparemment contradictoires.

Vers 16 h 30, les visiteurs, de nouveau regroupés, se reposent à l'ombre du hangar (*zandé*) du *gâgsoaba*. Un premier discret et rapide bilan est dressé : près de 57 000 CFA ont été dépensés. A l'occasion d'une brève apparition, des jeunes filles (*rakiba*) déposent au milieu du groupe des jarres d'eau fraîche, elles appartiennent à la chorale de l'église de Guiloungou ; l'une d'entre elles, murmure-t-on, est la fiancée. Progressivement, l'une après l'autre, les femmes, membres des familles saluées lors du *pog-puusem*, apportent chacune (elles seront 23 au total) la nourriture qu'elles ont préparée individuellement à l'attention de la délégation. Les femmes en profitent pour devisager furtivement les membres de la délégation et saluer des connaissances ; quelques conversations s'engagent. Le *saksoaba* fait son apparition et annonce aux étrangers que la nourriture est arrivée. Le *gâgsoaba* prend ensuite la parole afin de remercier Wende du fait que la journée s'est déroulée dans la paix ; enfin il complimente tous ceux qui se sont impliqués pour mener à bien ces salutations. C'est le moment choisi, par les villageois de Guiloungou présents, pour se retirer progressivement afin, comme le veut l'étiquette mossi, de laisser les étrangers manger seuls.

La délégation se rend alors mieux compte qu'elle est littéralement encerclée de nombreux plats de nourriture : deux grandes bassines de riz et des plats de sauces diverses, du *to*, servis avec les accompagnements spécifiques, mais aussi des assiettes de viandes (les plus convoitées) de bœuf, porc, poulet et du poisson. Un plat de mil rouge accompagné d'une sauce à base de *bulvaka* – plante sauvage de la famille des labiées, ce type de nourriture est considéré aujourd'hui comme celle du pauvre – est discrètement déposé, en guise de plaisanterie par le groupe des *rakire*. Avec humour et sarcasme parfois, la viande est d'abord distribuée aux aînés : le porc est monopolisé par les pasteurs, tandis que les musulmans s'approprient le bœuf ; les restes des plats de viande arrivent finalement chez les jeunes qui se sont toutefois copieusement servis de riz et de sauce. La nourriture est variée, elle est abondante ; le *zoom koom* et l'eau sont maintenus au frais dans des jarres ; la tension liée à la négociation retombe, la chaleur se fait moins accablante ; en cette fin de journée, la bonne humeur est générale et progressivement les villageois de Guiloungou réapparaissent. Les conversations s'engagent, des plaisanteries fusent en même temps que les éclats

de rire. Peu de temps après la fin du repas, l'aîné de la délégation « demande la route » au *saksoaba* qui s'exécute. Dans une grande bousculade, les deux groupes prennent longuement congé par de sonores « *Wend la siki laafi : amina ; Puus yir demba : n na yuume...* » ; lentement, réempruntant la piste poussiéreuse, une longue file de vélos s'étire dans le soleil couchant. Vers 17 h 30, la délégation se regroupe à Ziniaré dans la cour du pasteur Charles, aîné du lignage des preneurs d'épouse du quartier de Bissiga de Natenga.

Rappelons-nous, en début de journée, la délégation effectuait une première halte chez le pasteur Charles qui, en raison de son statut de *buudukasma* (chef de lignage, de fait, des preneurs d'épouse de par son statut social et son aisance économique), a participé par une large contribution financière (10 500 CFA) au *pog-puusem* ; pour des raisons déjà évoquées, il n'a pas accompagné la délégation. Lors du second passage, il n'est plus visité en raison de son statut de *buudukasma*, de preneur d'épouse, mais au titre de pasteur principal de la communauté des Assemblées de Dieu de Guiloungou et donc de donneur de la jeune fille, sur le plan cette fois de la « famille en prière », que je proposais (voir *supra*) de considérer comme un véritable lignage, surtout dans le cas où la fille a dû fuir sa famille biologique. En médiateur de l'alliance, le pasteur Charles, dans ce cas certes très particulier, est considéré par l'entourage à la fois comme preneur d'épouse (pour le fils du fils du frère de son père) et donneur d'épouse (en tant que responsable de la communauté protestante de Guiloungou). A ce titre, il reçoit les honneurs d'usage de la délégation qui lui remet 2 000 CFA ainsi que 1 500 CFA pour son épouse.

Au-delà de la précision ethnographique, il importe de noter l'attention portée au respect de l'étiquette dans le rituel du *pog-puusem* des Assemblées de Dieu. Comme j'ai tenté de le montrer, le *pog-puusem* des protestants résulte de la transformation d'une phase de l'alliance *belongo*.

A la faveur d'un bricolage symbolique, les parties en présence parviennent à créer un rituel d'alliance sur mesure, qui à la fois satisfait chacun dans le respect de ses convictions et répond aux transformations de leur société¹⁵. Ce bricolage s'articule sur des séquences puisées dans plusieurs schèmes symboliques : d'abord celui lié à la conception du monde

15. Ces aspects renvoient au débat majeur concernant les transformations des structures : LÉVI-STRAUSS, Cl., *Anthropologie structurale*, tome 1, Paris, Plon, 1958 ; LÉVI-STRAUSS, Cl., *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962 ; LÉVI-STRAUSS, Cl., *Le cru et le cuit*, Paris, Plon, 1964 ; LÉVI-STRAUSS, Cl., *La potière jalouse*, Paris, Plon, 1985, etc. ; BASTIDE, R., *Les Religions africaines au Brésil*, Paris, PUF, 1960 ; BALANDIER, G., *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Paris, PUF, 1971 ; AUGÉ, M., *Génie du paganisme*, Paris, Gallimard, 1982 ; PEEL, J. D. Y., « Syncretism and religious change », *Studies in Society and History*, n° 10, 1968, pp. 121-141 ; dernièrement remis sur la scène académique par MARY, A., *Le bricolage africain des héros chrétiens*, Paris, Cerf, 2000, 217 p.

et des rapports sociaux propres aux cultes coutumiers, même s'ils sont en pleine transformation (dont les tenants sont ici le père du fiancé et de nombreux ressortissants du village de Guiloungou qui respectent les cultes des ancêtres) et ensuite, les schèmes inhérents aux religions catholique (certains villageois de Guiloungou), islamique (l'aîné de la délégation et une majorité des membres de la délégation du quartier de Bissiga de Natenga) et protestante (les fiancés, les pasteurs, les membres des deux communautés des Assemblées de Dieu).

Il s'agit avant tout, par delà les profonds bouleversements qui affectent aujourd'hui le plateau mossi et pour des raisons déjà discutées (la parenté demeure le lieu principal de l'instauration de la confiance, *basêm-yam*, *kis-sida*, entre les personnes (et donc du recours), à défaut d'autres institutions généralisées à l'ensemble de la société burkinabé en mesure de garantir à tous paix civile, sécurité sociale, accès aux soins de santé et à l'enseignement), de sauvegarder les effets attendus de la production d'alliés et du maintien actif d'un vaste réseau de relations sociales. A cette fin, et concernant spécifiquement l'institution du mariage par consentement mutuel promue par les Assemblées de Dieu, il semble déterminant que cette forme d'alliance puisse maintenir *wuum taaba* (l'entente) et *kis-sida* (la confiance), deux grands principes de la « concorde coutumière », malgré les représentations concurrentes du monde induites au sein du plateau mossi par les différentes conversions aux religions révélées. Dans ce contexte, l'art de la négociation (*yesgo*) et l'art de la conduite de la palabre (*nokoêmde*) restent des qualités recherchées, dès lors que l'objectif consiste à maintenir des productions institutionnelles liées à la parenté, et cela, non seulement malgré l'émergence des formes de mariage par consentement mutuel, mais aussi en dépit des diverses représentations du monde véhiculées par les religions révélées, de l'émergence de l'État moderne, de l'adoption du Code des personnes et de la famille, des influences des coopérations au développement et de la globalisation.

Par une sorte « d'euphémisation symbolique », pour ne pas parler d'amnésie portant sur l'origine symbolique de certaines séquences du rituel, le passage par un équivalent argent permet à chaque protagoniste du *pog-puusem* de réinvestir le rituel, et donc le projet d'alliance, selon son propre champ sémantique, sans connaître *yandé*, la honte, par le déshonneur ou par la rupture d'interdits liés à leur croyance. En outre, les différents rôles assumés – liés aux fonctions et statuts, parfois inédits dans la société coutumière (cf. pasteur Charles à la fois preneur et donneur de la même jeune fille) –, interprétés avec sérieux par les protagonistes du rituel, parviennent à maintenir intact, malgré les nombreux bouleversements, l'objectif recherché, c'est-à-dire la production d'alliés. A la faveur d'un surinvestissement dans le respect des formes, les parties pre-

nantes arrivent à conclure des alliances par delà la pluralité sémantique en présence. Dès lors, la cohérence de la société mossi repose sur les effets sociaux escomptés de l'alliance et se garde de toute initiative concernant la réduction de la pluralité (apparente) des univers symboliques : c'est précisément ce qu'évoque la primauté accordée à *wuum taaba* qui privilégie le consensus plutôt que les notions de vrai et de faux.

Le gampeogo

L'issue favorable du *pog-puusem* conduit à la dernière étape de la préparation du mariage, le *siibri daaré* (littéralement : le jour du samedi, soit la célébration du mariage). Celui-ci consiste dans la préparation, par les agnats de la jeune fille, du *gampeogo*¹⁶ (panier entouré d'un filet à large maille), désigné également par le terme *pag teedo* (le matériel de la femme). Le *gampeogo* rassemble les ustensiles de cuisine indispensables à la jeune épouse lorsqu'elle aura rejoint la cour de son mari.

Concrètement, le lignage du fiancé confectionne un grand panier à base carrée et à ouverture ronde. Le pourtour supérieur est garni de cauris et les parois latérales sont parfois recouvertes de bandes de tissu pourpre. A une date convenue, une petite délégation (cinq à six personnes), composée de membres du quartier preneur d'épouse et de jeunes hommes de l'église du fiancé, part remettre le *gampeogo* au lignage de la fiancée par l'intermédiaire de leur *gâsoaba*. Parfois de la nourriture (*to* : bouillie de farine de mil) est préalablement déposée dans le panier, comme pour évoquer le rôle que tiendra la future épouse dans la cour de son mari.

Le *gampeogo* (le panier) arrivera dans la cour de la mère de la fiancée qui en informera les personnes visitées lors du *pog-puusem*. Sa confection peut prendre plusieurs semaines. Selon une liste judicieusement établie, surtout pour les pièces les plus importantes, chaque segment de lignage agnat de la jeune fille viendra remplir le *gampeogo* et y déposer des ustensiles indispensables à la cuisine : un grand chaudron en aluminium (pour la bouillie de mil) et un petit (pour les sauces), un petit mortier et un pilon (pour préparer les condiments), un ou parfois plusieurs jeux de casseroles émaillées, des Calebasses, des seaux et des bassines (dont la *tine*¹⁷), des plats, des cuillères taillées dans le fruit d'une cucurbitacée, un van, ainsi

16. *Gampeogo* : de *gambri*, filet et de *peogo*, corbeille, panier. Ce panier de grandes dimensions à base carrée et au sommet rond est confectionné essentiellement de chaumes de *mokoaka* (*Andropogon gayanus*).

17. *Tine* : unité de mesure aujourd'hui en vigueur sur le plateau mossi. La *tine* (bassine émaillée d'un format toujours identique) est une unité de volume correspondant à son remplissage maximum. La *tine* vaut sept plats.

que quelques réserves alimentaires : farine de mil, pâte d'arachide, beurre de karité, gombo séché (*Hibiscus esculentus*), etc. Bien entendu, le panier de la fille dépasse souvent de loin la capacité du *gameogo* et le surplus est rassemblé en plusieurs ballots réalisés à l'aide de filets. Dans le cas d'une alliance coutumière (*belongo*), le *pag teedo* doit en outre contenir obligatoirement *gûrsa*, une pierre plate, *guriskandé*, une petite barre de fer, tous deux servant à l'égrenage du coton, et *guendwe*, une quenouille. Au décès de l'épouse, à l'occasion des funérailles, lesquelles symbolisent le départ du double de la personne (*siiga*) vers la cour des ancêtres (*kiim-kulogo*, demeure des ancêtres et *kiimsé*, mânes), ces objets seront à nouveau déposés dans un panier qui sera rendu aux agnats de la défunte ; ils auront alors la responsabilité de procéder aux rituels de passage ; ce qui montre une fois encore que la femme mariée reste avant tout fille de son lignage. Bien entendu, les protestants ont expurgé le *gameogo* de ces références au culte des ancêtres, ne gardant que ses effets pratiques, la constitution de la batterie de cuisine.

Bien que mes informateurs ne relient pas explicitement le *pog-puusem* au *gameogo*, certains suggèrent néanmoins que l'argent donné à l'occasion du *pog-puusem* sert à la constitution du *gameogo*. Dans cette perspective, ce serait donc les preneurs d'épouse qui le financeraient. Cette remarque n'est pas sans intérêt dans la mesure où le jeune couple protestant s'installera le plus souvent en retrait, voire totalement à l'écart, de la résidence de la famille élargie du mari (*yiri*). Dans ce cas, la jeune protestante, dont le mari respecte l'interdit de polygynie, pourvoira seule à la confection des repas de l'unité domestique (*zaka*). Cette situation est d'autant plus visible dans les villes émergentes que le jeune couple protestant choisira, s'il en a les moyens financiers, de s'installer dans une petite maison de deux pièces qu'il louera le plus souvent¹⁸. Dès lors, le *gameogo* des protestants ne peut pas être symbolique. Il doit permettre à la jeune épouse d'équiper sa cuisine sans compter sur l'assistance de co-épouses ou des épouses des frères de son mari.

Antérieurement, chaque segment de lignage constitutif du *buudu* de la fiancée confectionnait un ustensile de cuisine, ou se privait de l'un d'eux pour le donner à la future épouse, qui disposait ainsi, dès son arrivée dans

18. Ces maisons construites en blocs de ciment et recouvertes d'une toiture en tôle ondulée ont généralement une superficie de 18 tôles (la tôle d'aluminium d'un mètre sur deux constitue une unité de mesure). Ces constructions sont entourées d'un mur d'enceinte (habituellement édifié avant la maison) d'une hauteur de près de deux mètres. Censé décourager les voleurs, il concourt à isoler les habitants de la concession des regards extérieurs. Particulièrement chaude et donc inconfortable sous ces latitudes, ce type d'habitat représente néanmoins pour les jeunes protestants un idéal à atteindre : elle représente leur image d'une forme de modernité et la mise en œuvre concrète d'un mode de vie plus clairement centré sur la famille nucléaire.

la cour de son mari, des objets indispensables à la cuisine. Aujourd'hui une partie des objets du *gampeogo* sont achetés sur les marchés locaux (*raaga*) et peuvent parfois mobiliser des sommes d'argent importantes, surtout lorsque ces objets sont liés à des dépenses ostentatoires. Selon mes estimations effectuées en milieu rural (2000) et dans les petits centres urbains, la valeur du *gampeogo* peut varier de 25 000 CFA à 100 000 CFA¹⁹. Ici encore, il est utile de relever que les relations de parenté jouent un rôle déterminant dans la réalisation du mariage par consentement mutuel des Assemblées de Dieu. Ainsi, dans la plupart des cas, sans le recours à l'entourage avec lequel ils gardent donc des liens étroits, peu de jeunes mariés seraient en mesure de se procurer les ustensiles indispensables à leur installation.

Quoi qu'il en soit de l'équivalence entre la valeur moyenne du *gampeogo* et la valeur liée aux prestations du *pog-puusem*, le *buudu* de la fille veillera à témoigner de sa respectabilité, c'est-à-dire aussi de son aisance matérielle, vis-à-vis des futurs alliés, par la constitution d'un imposant *gampeogo*. Dans ce sens, il sera exposé en public le matin du jour du mariage (*siibri daaré*) dans la cour de la fille d'abord et dans celle du mari ensuite.

Abraham Dialla (1993) : Initialement *pog-puusem* était considéré comme une compensation pour l'éducation de la fille et ne représentait pas une somme importante. Le village entier répondait à ces salutations par la constitution du *pag teedo*. Il était fréquent que la valeur du *pag teedo*, c'est-à-dire des cadeaux des beaux-parents, soit de loin supérieure à la valeur des salutations de la famille du fiancé.

Dans le cas où une jeune fille s'est réfugiée dans la famille d'un pasteur pour éviter une alliance coutumière, la communauté protestante, « sa famille en prière », assume alors le montage du *gampeogo*. En avril 1993, huit ans avant le *pog-puusem* précédemment décrit – ce qui justifie aussi les plus faibles montants en jeu – Abraham Dialla, jeune protestant originaire du village de Sawana en Oubritenga, précise le rôle tenu alors par le pasteur de sa future épouse dans la constitution du *gampeogo*.

Abraham Dialla (1993) : Normalement, après *pog-puusem*, le village de la future mariée prépare *pag teedo* (ou *gampeogo*) ; ce sont les ustensiles de cuisine qui accompagneront l'épouse le jour où elle partira chez

19. En guise de comparaison, un jeune Mossi acceptera d'émigrer quelques années dans une plantation d'un « pays côtier » et d'y travailler comme ouvrier agricole, pour parvenir à s'acheter un vélo (100 000 CFA), un poste de radio (30 000 CFA), une paire de chaussures, quelques vêtements (40 000 CFA) et, pour subvenir à divers frais en relation avec sa famille (achat de nourriture, funérailles, mariages, etc.).

son mari. Mais si la fille a fui son mari coutumier et s'est réfugiée chez les protestants, les salutations (*pog-puusem*) consistent dans une somme d'argent remise par le fiancé, par l'intermédiaire de son pasteur, au pasteur de la fille. C'est lui qui se chargera de répartir le montant entre *pog-puusem* et *gampeogo*. Si la fille a fui chez un pasteur, les membres de l'église deviennent sa famille et ce sont eux qui devront préparer le mariage.

Avant on ne faisait pas comme cela, mais les pasteurs fatiguaient. Il y a des pasteurs qui n'ont pas de moyens. Tu vois, les filles qui ont fui pour rejoindre le pasteur, comme leurs prétendants ne saluent pas le village de la fille, c'est le pasteur de la fille qui doit payer le *gampeogo*. Pour équiper une fille, son pasteur peut dépenser 20 000 CFA, entre 15 000 et 25 000. Le pasteur est comme le papa : les choses que le papa de la fille aurait faites, le pasteur doit les faire. Les salutations que les protestants adressent au pasteur dans ce cas, c'est pour l'aider ; même dans la coutume, les obligations du fiancé (*remdo*), c'était pour aider la famille de la fille.

J'ai donné 20 000 CFA au pasteur pour qu'il paye du matériel à ma future épouse. Avec la moitié de la somme, elle est partie au marché avec la femme du pasteur – j'aurais même pu les accompagner – pour payer des ustensiles de cuisine (une *tine*, trois grands plats, six assiettes, six verres, vingt petits plats, des couverts, etc.). On peut aussi payer des habits. Ça, c'est pour la préparation du mariage. Avec les 10 000 CFA restants, le pasteur a organisé lui-même *pog-puusem*. Comme elle a fui, ni moi ni ma famille nous ne pouvions approcher la famille de ma fiancée. Le pasteur a fait remettre 1 500 CFA à son papa et 3 500 CFA à sa maman. Il en a pris 1 500 pour payer du sel pour les femmes de l'église. Comme, il est devenu son papa (« famille en prière »), le pasteur a pris 500 CFA pour lui et il a remis 1 000 CFA à sa femme. Avec le reste, il a payé du sucre pour les membres de l'église qui ne peuvent pas être oubliés dans ces salutations, car le jour du mariage, ce sont eux qui prépareront le repas.

Dans le récit suivant, le pasteur Charles exprime bien l'idée que la liaison explicite du *pog-puusem* au *gampeogo* se comprend lorsqu'une fille a fui chez un pasteur qui l'a alors à sa charge. Il va sans dire que ces frais sont parfois importants. Le pasteur de la fille peut alors être tenté de demander une certaine somme d'argent aux prétendants afin de compenser ses frais.

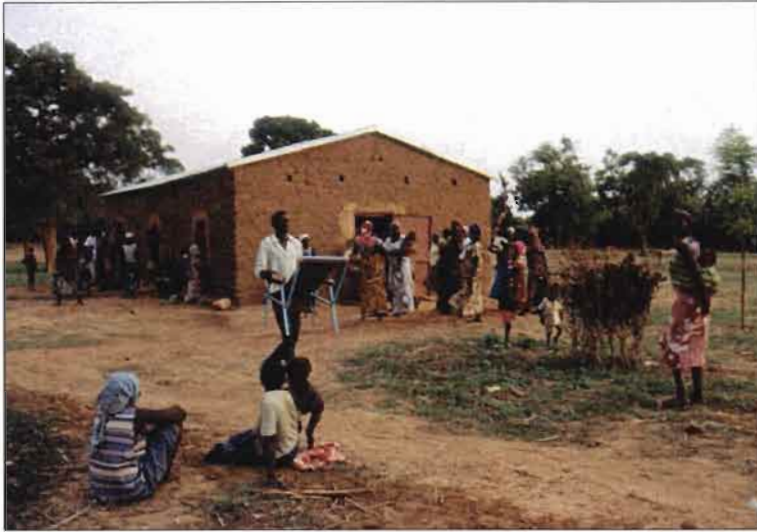
Pasteur Charles : J'ai mis un point d'honneur à ne pas demander d'argent pour le mariage des filles qui se sont réfugiées chez moi. Une fille qui a fui et qui se marie, c'est comme si j'étais son papa. Pour moi les salutations (*pog-puusem*) doivent être comme celles de la coutume, c'est pour se connaître. Si un jeune protestant vient pour le *pog-puusem*,

je lui dis qu'il peut venir faire son mariage et qu'il ne doit rien me donner. Toutefois les pasteurs qui manquent d'argent doivent demander de l'aide pour marier les filles réfugiées chez eux. Le prétendant doit alors venir saluer (*pog-puusem*) toute l'église. Le pasteur peut alors demander de l'argent pour équiper la fille (réalisation du *gameogo*).

Ce mécanisme a pu parfois conduire à des abus de la part de certains pasteurs qui peuvent exiger du fiancé une véritable compensation matrimoniale. Ces pratiques excessives, une fois connues des responsables des Assemblées de Dieu, ont été réprimandées. Ainsi cet article paru en 1994, dans le numéro de lancement de *Flamme*, le magazine officiel des Assemblées de Dieu du Burkina Faso :

« Il nous a été donné de constater que, dans nos églises, beaucoup de problèmes se posent en ce moment à propos du mariage, quant à sa préparation et à ses cérémonies. En effet, des pratiques contraires à l'enseignement biblique se sont introduites et se développent dangereusement dans nos assemblées, tendant à saper le fondement biblique du mariage. Pour lutter contre ces pratiques [...], le Conseil National au cours de sa session de mars 1994 a pris les dispositions suivantes : [...] 3. Le problème des fiançailles relève avant tout des deux futurs conjoints et de leurs familles respectives ; les pasteurs et les diacres ne sont là que pour conseiller et assister à la lumière de la Parole de Dieu. 4. Le don officialisant les fiançailles doit être symbolique et laissé à l'appréciation du fiancé ; il ne doit en aucun cas être dicté par qui que ce soit. 5. Le principe des salutations coutumières n'étant pas contraire à l'enseignement biblique est maintenu. Toutefois, le Pasteur et les diacres de l'église de la jeune fille doivent veiller à ne pas compliquer les choses pour le fiancé et sa famille, en déterminant notamment la nature et la quantité des dons. 6. La pratique des salutations coutumières ne doit pas être contraire à l'éthique évangélique. Les responsables d'Église et les futurs conjoints doivent s'employer à expliquer aux familles, et notamment à celle de la jeune fille, la position de l'Église à ce sujet. [...] 12. Le caractère spirituel du mariage exige de tous les responsables d'église et des fidèles de nos assemblées un changement total de mentalité et de comportement en matière de procédure et de cérémonie... »²⁰

20. Pasteur Ouédraogo Pawentaoré, président du Conseil national, *Flamme*, n° 0, 1994, pp. 15-16.



Le temple est construit en brique de terre compactée et la charpente métallique supporte la toiture de tôles d'aluminium à double pente.
Sortie du culte dominical (Sadaba mai 1991)



Culte dominical, prédication (Tampouitenga 1992)



Chaque église des Assemblées de Dieu possède plusieurs chorales, mais la plus en vue est incontestablement celle des jeunes filles (Guiloungou 2002)



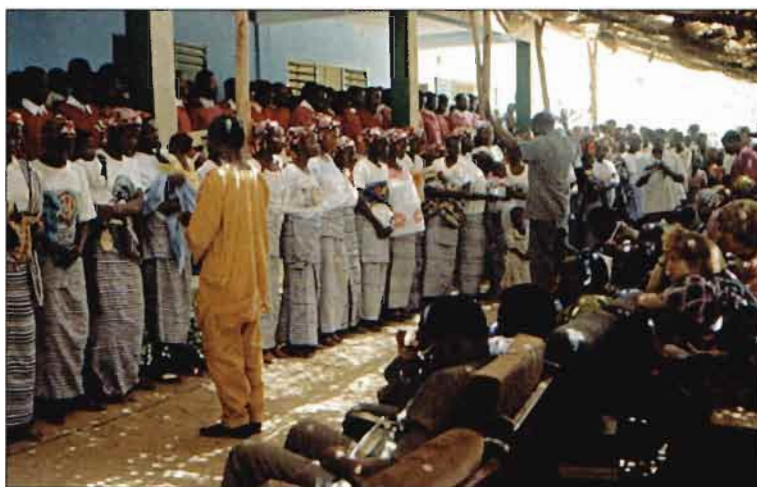
Les membres des Assemblées de Dieu se caractérisent par un zèle évangéliste et par un élan missionnaire acharné



Enterrement à Natenga (1990)



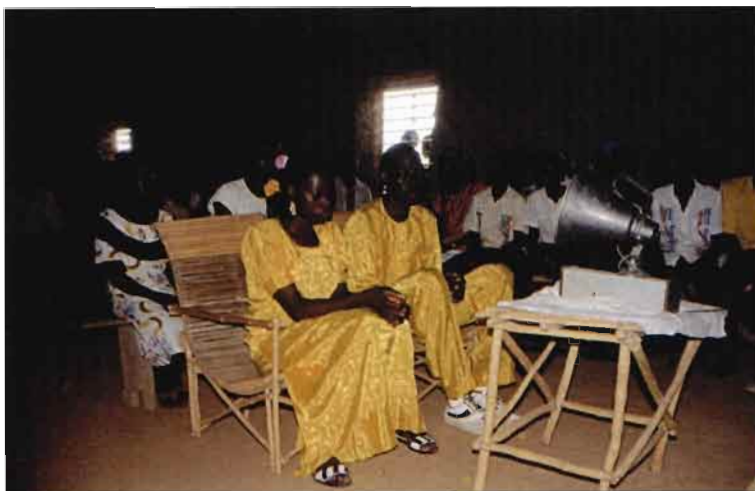
Ardeur missionnaire des fidèles
Journée d'évangélisation à Sadaba (1991)



Cérémonie de remise des diplômes aux jeunes pasteurs (en rouge sur la photo),
à la sortie de l'école biblique (1993)



Alliance, *pog puusem*, salutation de la famille de la future épouse
(Nayampousgo 1991)



Les mariés, vêtus du même ensemble jaune vif, se tiennent sur le siège en bois placé devant le lutrin (Natenga 1990)



Au moins une journée avant le début de la cérémonie, les jeunes filles et les garçons des églises avoisinantes, impeccablement vêtus, invités pour l'occasion par le pasteur, se préparent à la nuit d'évangélisation. (1997)



Les premiers groupes débarquent avec leur bagage dans la cour du pasteur.
La majorité sont des femmes ; elles vont préparer les repas du mariage
(Guiloungou 2002)



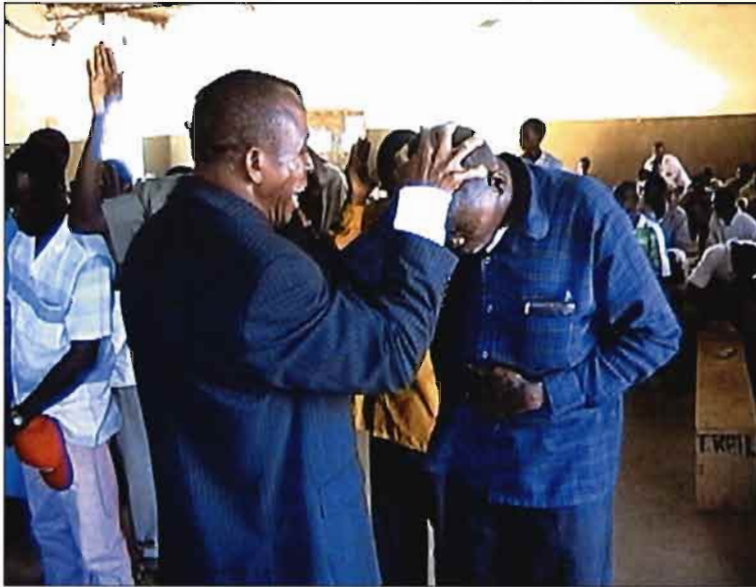
La traversée de Ziniaré est lente et les passants ont le temps d'apprécier
le spectacle du *buudu* qui se donne ainsi en représentation (1998)



L'orchestre des jeunes et la chorale des jeunes filles
Culte dominical, Guiloungou (2002)



Appel du Saint-Esprit
Prière de délivrance (Ouagadougou 1997)



Le Saint-Esprit incarne la puissance du Christ, transmise aux malades lorsque le croyant-guérisseur leur impose les mains (Ouagadougou 2001)



Sors, sors, au nom de Jésus, sors, sors où je te brûle (Ouagadougou 2002)

Siiibri daaré : le jour du samedi

En janvier 1998, je séjournais dans la famille du pasteur Charles, qui est également responsable d'une coopérative paysanne, lorsqu'il y fut célébré, en grande pompe, le mariage de Natéwendé et de Samuel. Parmi la dizaine de mariages des Assemblées de Dieu auxquels j'ai pu assister, celui-ci me semble particulièrement intéressant à analyser dans la mesure où j'ai pu résider une semaine au sein de la « famille en prière » du mari et participer de la sorte aux préparatifs, négociations, cérémonies, repas, danses et bilans. D'autre part, ce mariage se déroulait dans une petite ville située à 40 kilomètres à l'est de la capitale et impliquait un *buudukasma* (chef de lignage), le pasteur Charles, qui souhaitait manifester sa réussite et sa notoriété certes auprès du lignage allié, mais également vis-à-vis de sa propre famille, de certains responsables des Assemblées de Dieu et plus largement des tenants des pouvoirs qui se côtoient aujourd'hui dans cette bourgade sahéenne. Ainsi, ce mariage organisé en ville, à la différence du *pog-puusem* décrit précédemment, relève très clairement de codes sociaux liés au mode de vie urbain aujourd'hui en œuvre au sein de certaines églises des Assemblées de Dieu. Plus précisément, le choix de cette cérémonie plutôt qu'une autre tient aussi à la pluralité des origines des parties prenantes de l'alliance qui se distribuent entre ville et campagne. En bref, natif du village de Natenga, le mari travaille comme ouvrier dans une fabrique de copra à Jacquville en Côte d'Ivoire, l'épouse vient du village de Loumbila, actuellement considéré comme la banlieue de la capitale Ouagadougou, le *buudu* (lignage) du mari est un quartier du village de Natenga et le pasteur Charles – personnage bien en vue de la petite ville, lui-même originaire du village de Natenga – en est le véritable chef de lignage.

Natéwendé Compaoré réside dans le village de Loumbila et fréquente l'église du pasteur Francis, située dans la périphérie à l'est de la capitale²¹. Le front d'urbanisation de la métropole envahit désormais le village, bouleversant la tenure, l'habitat, les modes d'alimentation... En raison d'un grand barrage, les habitants pratiquent depuis longtemps déjà et de manière intensive la production maraîchère qu'ils commercialisent sur les marchés tout proches de Ouagadougou. Natéwendé s'est convertie au protestantisme peu de temps après le décès de son père. En raison de la disparition de ce dernier et de l'appartenance à une autre religion de sa mère et de son grand-père paternel (islam), la communauté protestante de Loumbila, et plus particulièrement le pasteur Francis et les diacres (*yel getta*), sont devenus sa « famille en prière ». Ils ont négocié le mariage de Natéwendé à la place de sa propre famille.

21. Situé à quelque 15 kilomètres du centre ville.

Samuel Boukougou est originaire du village de Natenga. Il est le frère (même père) du pasteur Eric et appartient au *buudu*, lignage, du pasteur Charles considéré comme *buudukasma* (chef du lignage). Samuel et Charles ont un arrière-grand-père commun en ligne agnatique bien que leurs noms diffèrent en raison de ruses ourdies à l'encontre du colonisateur pour éviter l'impôt et les travaux forcés. Converti en bas âge au protestantisme, en même temps que le pasteur Eric, Samuel émigre à 15 ans en Côte d'Ivoire²² et aboutit finalement dans une fabrique américano-philippine de la banlieue d'Abidjan où il travaille pour 30 000 CFA par mois. A l'occasion d'un voyage à Abidjan, le pasteur Charles rencontre son petit frère Samuel et, constatant sa situation, lui propose d'épouser une femme originaire de sa région. En 1994, soit quatre ans avant la célébration du mariage, le pasteur Charles qui a remarqué une fille dans l'église du pasteur Francis de Loumbila, lui adresse une lettre afin de s'informer « si elle est libre ». Suite à la réponse positive et aux témoignages obtenus au sujet de la jeune fille, Charles charge le pasteur Eric d'avertir son frère et de lui demander de rentrer au pays afin qu'il puisse rencontrer Natéwendé et discuter avec elle. A son retour, le prétendant apprend que la jeune fille participe à une formation dans le sud du pays. Il s'y rend et finalement, « après avoir discuté ensemble, ils s'entendent ». Les négociations et les obligations du fiancé (*reemdo*) dureront alors trois ans. Aujourd'hui (2001), le couple vit en Côte d'Ivoire mais nourrit l'espoir de rentrer au Burkina Faso et de s'installer à Natenga, village natal de Samuel.

D'un point de vue méthodologique à présent, si le récit que je propose du *siibri daaré* (le jour du samedi) repose essentiellement sur le mariage de Natéwendé et Samuel, j'ai toutefois enrichi le texte d'observations réalisées dans d'autres circonstances. Ainsi, à côté du déroulement de la cérémonie religieuse dans le temple, il m'a été possible de relater d'autres séquences du rituel d'alliance qui se tiennent simultanément dans différents endroits. Il ne s'agit toutefois pas de reconstituer une cérémonie idéale typique pour reprendre la formule de Max Weber ; il n'en existe pas vraiment. Au contraire, je m'en suis déjà expliqué, j'ai opté pour la description d'une cérémonie particulière, ce qui ne me dispense pas de fournir aux lecteurs les moyens d'appréhender les faits à partir de différents angles de vue : ceux des jeunes, des femmes, des époux, des pasteurs, etc.

22. Sur les migrations des jeunes Mossi en Côte d'Ivoire : LAURENT, P.-J., *Une association de développement...*, op. cit.

Yi-kâadem puusem (salutations pour l'organisation du mariage)

Mercredi dans la journée, les premiers groupes débarquent avec leurs bagages dans la cour (espace de 20 mètres sur 30 mètres) du pasteur Charles située dans la petite ville de Ziniaré. Le soir, déroulant des nattes pour se coucher, chacun prend possession d'une portion de territoire. La majorité sont des femmes ; elles sont venues en vélo du village de Natenga ou des églises environnantes : elles vont assumer la préparation des repas. A leur arrivée, chacune décharge quelques morceaux de bois qui serviront de combustible aux foyers, ainsi que leurs ustensiles de cuisine. Le jeudi matin, un hangar, réalisé à l'aide de poteaux de bois, couvert d'un toit de chaume tressé (*secco*) est édifié à proximité de l'entrée ; les vieux de Natenga, membres du lignage du fiancé, prennent place sur une natte ; ils sont tous musulmans. Ils vont assurer l'organisation de *yi-kâadem puusem*, les salutations de la cérémonie du mariage. Les représentants de chaque famille (*zaka*) membre du *buudu* du fiancé, mais également les *rembamda* (les alliés, soit ceux qui ont reçu une épouse du lignage du fiancé), les voisins, les amis vont défiler avec respect, jusqu'au samedi matin, devant les aînés. Chacun vient déposer « les salutations », soit des dons en vue de faciliter l'organisation du mariage. Les anciens tiennent une comptabilité méticuleuse des présents et les soupèsent en fonction du degré de parenté du visiteur avec la famille du fiancé ; tout manquement à cette prestation sociale sera interprété et commenté en public, lui donnant ainsi un caractère contraignant.

Les responsables de la coopérative paysanne (dont certains appartiennent au *buudu* du fiancé) fourniront des moyens logistiques pour le mariage (deux voitures, un camion pour le transport de bois sec, sièges, bâches, vaisselle, sonorisation, impression des invitations, etc.) pour une valeur estimée à 110 000 CFA ; le marié apportera 50 000 CFA ; le pasteur Charles, en plus de l'utilisation de sa cour pour l'organisation pratique de la cérémonie, fait abattre un bœuf, d'une valeur de 95 000 CFA ; El Hadj Noufou, membre influent du *buudu* du fiancé, imam de la mosquée de Natenga remettra 15 000 CFA, 3 chèvres et 10 poules (soit 50 500 CFA) ; Issa (membre du *buudu*), 6 sacs de riz et une chèvre (82 500 CFA), etc. ; le montant total estimé en CFA des prestations pour la famille proche du fiancé (soit 32 personnes) s'élève à 480 500 CFA. Les fidèles de l'église du pasteur Charles, qui considèrent Samuel comme un de leurs membres, ont déposé auprès des aînés des dons d'un montant de 18 765 CFA (soit 24 personnes) ; les femmes ont chacune apporté des bûches pour une valeur estimée à 5 000 CFA ; les alliés, voisins et amis (soit une quarantaine de personnes) ont contribué pour une somme de 36 300 CFA. A ceci, il convient d'ajouter la main-d'œuvre « bénévole » (cuisinières, serveurs, animateurs, chanteurs, etc.) soit 30 personnes pendant trois jours, pour

une valeur jugée à 90 000 CFA. L'ensemble de ces prestations sont équivalentes à un montant total estimé pour l'ensemble du mariage à 630 565 CFA. Cette somme importante doit être mise en relation avec le fait que le fiancé et plusieurs de ses parents proches sont salariés ; en outre, les étroites relations du pasteur Charles avec la coopérative paysanne ont facilité la mise à disposition de matériaux divers.

**Répartitions des charges liées à l'organisation du mariage
entre les différents groupes de donateurs**

Individus et groupes prestataires	CFA	CFA Moyenne par personne	En %
Samuel (le fiancé)	50 000	50 000	7,9
Pasteur Charles (papa en prière)	95 000	95 000	15,1
Moyens logistiques coopérative	110 000	---	17,4
Buudu, lignage	260 500	8 140	41
Voisins et amis	66 300	1 650	10,5
Membres de l'église	48 765	2 030	7,7
Total	630 565	--	100

Il est intéressant de noter que le fiancé intervient pour 7,9 % dans le coût total du mariage, tandis que le pasteur Charles (*buudukasma* et « père en prière » de Samuel), qui escompte des bénéfices symboliques de la cérémonie, investit 15,1 % du montant total. En additionnant les prestations du pasteur Charles, les moyens logistiques de l'association et les dons du *buudu*, Samuel peut compter sur un soutien global du lignage équivalent à 74 %, pourcentage qui atteint 92,1 % si on inclut les alliés, les amis et les membres de l'église, soit les prestations de 97 personnes. Ceci illustre une fois encore l'importance du recours à l'entourage dans l'alliance par consentement mutuel des Assemblées de Dieu. Plus globalement, ces chiffres donnent une estimation de la place occupée par les consanguins et les alliés dans la recherche de la sécurité sociale et économique au sein de la société mossi contemporaine. On conçoit aisément que, dans ce cadre, le consensus, *wuum taaba* (l'entente), soit érigé en véritable idéologie. Dès lors, on comprend mieux les remarques de protestants selon lesquels : « Sans famille (*same buudu*) tu disparais », ou encore « Sans famille tu ne peux ni trouver une femme ni te marier ». Notons enfin que les dons en nature atteignent 72,2 % et les dons en argent 27,8 % du montant total.

Vendredi en fin de journée, 60 personnes ont déjà convergé vers la demeure du pasteur Charles ; chacun tente de se frayer une place pour déposer ses bagages. Une vingtaine de femmes adultes souvent accompagnées d'un bébé, assistées de jeunes filles, s'affairent autour de huit foyers au bois, constitués de trois pierres enserrant les casseroles et les marmites. Toute la nuit, les hommes abattent des animaux et découpent les carcasses, les jeunes garçons déplument la volaille, les jeunes filles préparent des légumes (oignons, choux, aubergines amères – *Solanum esculentum*, *kumba* en mooré –, haricots, carottes, laitues, tomates, concombres), tandis qu'une partie des femmes cuisinent les viandes et préparent les sauces qui accompagneront le riz et le *to*. En même temps, d'autres se chargent des repas pour la foule déjà présente. Les pasteurs et les diacres convoqués tiennent un conseil ; ils se répartissent l'animation du culte du lendemain. Les habits sont soigneusement repassés et pliés ; des petits groupes de jeunes filles s'entraident à la confection de coiffures raffinées.

Pog peegré, pog kosgo

Le samedi à l'aube, les premiers villageois de Natenga débarquent en vélo ou en moto ; progressivement ils se rassemblent dans la cour du pasteur Charles. Vers 9 heures, deux véhicules de la coopérative paysanne, encadrés d'une trentaine de motos pilotées par des jeunes de Natenga vêtus de chemises chamarrées toutes identiques, forment un cortège. A sa tête, bien calé sur une puissante moto, le pasteur Eric, équipé d'une paire de grosses lunettes noires, se tient tout endimanché. L'équipage, non sans avoir demandé à Dieu paix et protection, s'ébranle dans un nuage de poussière. La traversée de la ville de Ziniaré est lente et les passants ont le temps d'apprécier le spectacle du *buudu* qui se donne ainsi en représentation : la première voiture est couverte de boules d'ouate bleues et rouges et le capot est orné d'une croix de papier blanc ; chaque moto arbore un bout de tissu blanc.

D'une manière assez comparable au rituel du *nyokré* (prendre) en vigueur dans les alliances coutumières par *belongo*, le cortège, composé des agnats du fiancé et de ses amis, part demander au pasteur de la fille l'autorisation d'emporter l'épouse (*pog peegré*) afin de la conduire dans l'église de son fiancé. Toutefois, comme pour le *pog-puusem* des protestants, je l'ai précisé, *pog peegré* est amputé de toute référence au culte des ancêtres. Ainsi, l'utilisation du vocable *pog peegré*²³ renvoie à

23. *Pog peegré* : emmener sa femme de chez son père au domicile conjugal (R. P. ALEXANDRE, *op. cit.*, p. 309).

l'usage d'un synonyme utilisé par les protestants pour évoquer une cérémonie comparable : le *nyokré*. Il s'agit pour les protestants de souligner leur différence face aux autres, ici par l'absence de référence aux esprits des pères morts (*kiimsé*), en même temps que de se situer dans une continuité vis-à-vis de la société mossi. Autrement dit, par euphémisme, le désignatif *pog peegré*, permet de maintenir les effets sociaux du mariage mossi (la production d'alliés, le recours au *buudu*), tout en modifiant les systèmes de représentations et de valeurs (mariage par consentement mutuel tel qu'enseigné dans la Bible). Ce processus permet d'établir les frontières du sous-groupe des « Mossi protestants » au sein de la société mossi et d'en retirer certains avantages comparatifs (réseaux de cooptation, efficacité symbolique d'un Dieu de puissance, etc.)

Vers 9 heures, la délégation du *pog peegré* s'immobilise devant la cour du pasteur de la fiancée située à l'arrière de l'église des Assemblées de Dieu de Loumbila. Selon le pasteur Eric, à la tête de la délégation, il convient de considérer le pasteur de Loumbila comme le véritable représentant de la famille de la fille (dans le sens du *buudukasma*, chef de lignage). Sous un grand hangar (*zandé*), suivant le protocole en usage dans ces circonstances dans la société mossi, la délégation du fiancé salue le pasteur de la fille et les fidèles de la communauté protestante de Loumbila. Peu de temps après, boissons d'abord et nourriture (riz et viande) ensuite sont servies à tous les membres du *pog peegré*. Après quoi, vers 10 heures, le pasteur de la fille, rappelant les principes de liberté qui animent le mariage protestant, donne l'autorisation à la délégation de se rendre chez ses parents.

La délégation serpente sur des chemins sablonneux pour finalement trouver et entourer la cour des parents de la fiancée. Les vieux (animistes) du lignage de la fille attendent immobiles sous le hangar de paille. Ils informent les étrangers qu'ils doivent demander, selon les usages requis, l'autorisation d'obtenir leur femme (*pog kosgo*). Bien entendu, la formule des vieux n'est pas démunie de malice. Ils savent que le pasteur de la fille, son « papa en prière », a agi en *buudukasma* et a déjà donné l'autorisation d'aller prendre « leur femme ». Ils savent également que les Assemblées de Dieu refusent toutes compromissions avec les cultes des ancêtres. Toutefois, avec le mariage protestant, tout se passe comme si une nouvelle instance normative s'ajoutait à la précédente, venant ainsi compliquer les étapes du mariage²⁴. Les vieux du lignage de la fille, vou-

24. Voir, à ce propos, l'article du président des Assemblées de Dieu du Burkina : « Le principe des salutations coutumières n'étant pas contraire à l'enseignement biblique est maintenu. Toutefois, le Pasteur et les diacres de l'église de la jeune fille doivent veiller à ne pas compliquer les choses pour le fiancé et sa famille, en déterminant notamment la nature et la quantité des dons » (Pasteur Ouédraogo Pawentaoré, président du Conseil national, *Flamme*, op. cit., p. 15).

lant éviter d'être totalement évincés des « bénéfiques » escomptés de l'alliance par la nouvelle « famille en prière », rappellent à tous l'étiquette mossi. Il est intéressant de constater que l'affirmation de la différence (entre ici Mossi « animiste » et Mossi protestant) s'exprime dans des limites strictement déterminées par la valeur supérieure accordée à *wuum taaba* (l'entente, la « concorde coutumière »), érigée en véritable idéologie. Ainsi, en présence des protestants, les vieux se gardent bien d'évoquer les ancêtres. Ils estiment simplement que la délégation du *pog peegré* doit respecter certaines formes et comprendre au moins : deux petits frères (*yappa*), une jeune fille (*pogseda*) et une tante paternelle (*pogdeba*), sous-entendu pour que les apparences soient sauvées.

Après un court conciliabule, quatre mandataires qui répondent aux exigences des vieux sont désignés. De manière comparable au *pog-puusem*, de l'argent est finalement donné aux vieux, à la place des présents rituels destinés aux mânes (un montant total de 2 500 CFA est remis). Dans la cour de la fiancée, les jeunes filles de la chorale de l'église sont rassemblées, ses frères et sœurs, ainsi que ses camarades du village²⁵. Ce groupe de jeunes semble faire barrage à la délégation qui se trouve ainsi empêchée d'approcher la case où s'est réfugiée la fiancée. Le pasteur Eric rappelle à la foule quelques grands principes en vigueur chez les protestants et notamment le fait qu'ils refusent les prestations liées au *rakire* (pl. *rakiba*, relations à plaisanterie ; cf. *supra*) dans la mesure où, dans les Assemblées de Dieu, les jeunes sont libres de choisir leur mari ; ainsi, ajoute-t-il, la jeune fille ne doit pas être triste de quitter sa famille, et ses amies ne doivent pas tenter de la dissuader de partir. Les jeunes répondent qu'ils savent cela, mais par jeu ou par intérêt, ils expliquent qu'ils ne laisseront pas les gens de Natenga emporter facilement leur sœur. La délégation se voit contrainte de donner à chacune des *rakiba* une somme de 50 à 100 CFA, soit un total de près de 2 500 CFA.

La réussite des négociations se solde finalement par la sortie de la mariée (*pok paala*) de sa retraite. Assistée de ses proches, elle s'avance lentement vers la délégation. Sa beauté sûrement, sa longue robe blanche munie d'un voile et d'une traîne, mais aussi sa prestance impressionnent manifestement les membres de la délégation qui se courbent ou s'agenouillent dans un grand silence comme pour manifester leur reconnaissance et leur satisfaction. Quelques instants après, l'émotion éclate et se manifeste par des applaudissements. La foule présente se déplace alors lentement de l'autre côté de la cour afin d'admirer le *gampeego*. Chacun, sans le moindre commentaire, apprécie la quantité et la qualité des objets rassemblés par le lignage de la fille en vue de son installation chez son

25. Les filles de la chorale et ses camarades du village sont ici globalement désignés par le terme *rakire*.

mari. Un coffre contenant les effets personnels de la *pok paala* est chargé à l'arrière du véhicule décoré, ainsi que les bagages des *pog porin* (littéralement la suite de la femme) qui se compose ici de trois personnes ; dans le cas du mariage protestant, il s'agit du *rawa*, un homme adulte (un membre de l'église de la fille) et de la *pog nyargda* (une femme accompagnée d'un jeune enfant). Tandis que l'imposant *gampeogo* trouve difficilement place sur le plateau arrière du second véhicule, la mariée et sa suite (*pog porin*) montent dans la berline. Noyée par la poussière soulevée par les mouvements des motos, la délégation grossie de villageois de Loumbila et de fidèles de l'église de la fille s'engage sur le chemin de Ziniaré. Ils arrivent finalement un peu avant midi, au moment où ceux qui sont restés chez le pasteur Charles commencent à manifester de l'inquiétude.

Ce sentiment renvoie à l'appréhension chez certains d'un revirement de dernière minute de la fiancée. Chez les protestants, il semble subsister jusqu'au bout un léger doute concernant l'acceptation de l'alliance par la jeune fille. Ce doute qui, bien entendu, renvoie aux formes d'alliance coutumière, pourrait aussi exprimer une crainte liée à une implication parfois trop importante des pasteurs dans l'alliance par consentement mutuel. Ainsi en mars 1996, je fus témoin du refus obstiné d'une jeune protestante de l'église de Godogo de suivre la délégation du *pog peegré* du village de Nayampousgo venue en nombre pour l'emmener chez son mari. Elle expliqua avoir demandé à son fiancé de reporter le mariage. Ce qu'il aurait refusé, argumentant qu'il avait déjà procédé au *pog-puusem*. Les négociations se soldèrent par un échec et la délégation rentra bredouille à Nayampousgo. Les femmes poussèrent des cris de désespoir croyant à un décès. La nourriture préparée fut partagée et chacun retourna sans un mot chez lui. J'appris plus tard que la jeune fille avait un autre prétendant qui n'était toutefois pas du goût de son pasteur, lequel avait alors entrepris des démarches en vue d'une autre alliance...

Mariage civil

Bien que les responsables des Assemblées de Dieu rappellent que « tout mariage à célébrer dans nos églises doit être obligatoirement précédé du mariage civil selon la loi »²⁶, j'ai pu observer dans des églises rurales, des mariages protestants où les mariés ne considéraient pas comme obligatoire le mariage civil. Il en va de même pour une partie non négligeable des populations rurales ayant contracté des alliances coutumières ou d'autres mariages religieux (musulmans et catholiques).

26. Pasteur Ouédraogo Pawentaoré, président du Conseil national, *Flamme, op. cit.*, p. 15.

Dans les grandes villes et les bourgades émergentes dirigées depuis 1995 par des responsables élus, il en va tout autrement. Le plus souvent les pasteurs et les jeunes des Assemblées de Dieu valorisent le fait de se marier devant le maire. Ceci est d'autant plus compréhensible que le mariage par consentement mutuel des Assemblées de Dieu s'accorde, officiellement du moins, avec le Code des personnes et de la famille de 1990, lequel condamne, avec la même véhémence que les protestants, les alliances coutumières et la polygynie acceptée par exemple par l'islam. Ainsi l'article 232 du Code est sans équivoque :

« Dans le but de favoriser le plein épanouissement des époux, de lutter contre les entraves socio-économiques et les conceptions féodales, la monogamie est consacrée comme la forme de droit commun du mariage. Toutefois, la polygamie est admise dans certaines conditions ».

L'article 233 est tout aussi explicite : « Aucun effet juridique n'est attaché aux formes d'unions autres que celles prévues par le présent code notamment les mariages coutumiers et les mariages religieux ».

Ou enfin l'article 234 :

« Le mariage résulte de la volonté libre et consciente de l'homme et de la femme de se prendre pour époux. En conséquence sont interdits : – les mariages forcés, particulièrement les mariages imposés par les familles et ceux résultants des règles coutumières qui font obligation au conjoint survivant d'épouser l'un des parents du défunt, – les empêchements et les oppositions au mariage en raison de la race, de la caste, de la couleur ou de la religion »²⁷.

Ainsi, les adeptes des Assemblées de Dieu trouvent dans le mariage civil une manière d'afficher leur modernité face à d'autres sous-groupes de la société mossi et une confirmation du bien-fondé de leur combat pour la liberté. En outre, la jeune fille qui a fui chez un pasteur en raison d'un projet d'alliance coutumière, a, parfois, déjà eu recours au tribunal civil afin de faire respecter le Code des personnes et de la famille, avec l'objectif de se prémunir des rancœurs du prétendant éconduit. En la matière, le tribunal penchera en faveur du choix exprimé par la fille.

Dans le cas du mariage de Natéwendé et de Samuel, vers 12 h 15, une délégation d'une trentaine de personnes se rendra à la mairie, où sera prononcé le mariage civil.

27. Code des personnes et de la famille, *op. cit.*, p. 63.

Kâadema kaoronga, la cérémonie religieuse

Depuis le matin, les jeunes garçons nouvellement convertis de l'église centrale de Ziniaré, empressés de se singulariser devant leur pasteur, installent guitares électriques, batterie, orgue électronique, micros et hauts-parleurs à l'extérieur de l'église ; en effet, seule une partie des fidèles trouveront place dans le nouvel édifice, qui date de 1997, pourtant d'assez grandes dimensions (12 m x 20 m). La charpente métallique supporte la toiture de tôles d'aluminium à double pente, surchauffée par le soleil au zénith. Bien que neuf ventilateurs à grandes pales brassent lentement l'air avec un ronronnement qui rassure, l'atmosphère est déjà pesante. Les murs construits en blocs de béton ont été enduits d'un crépi à base de sable et de goudron de couleur gris-jaune ; le sol a été hâtivement couvert d'une fine couche de ciment. Malgré les sept ouvertures qui servent provisoirement de fenêtres, la double porte du porche et la petite entrée latérale, la pièce reste chaude et sombre. Quelques instruments de musique sont rangés à l'abri de la foule et des termites au bout de longs fils de fer accrochés aux poutres sur lesquels se balancent des guirlandes électriques qu'on n'a pas dépendues depuis la Noël. Les tubes au néon dégagent une lumière blafarde, anonyme, caractéristique des églises protestantes établies en ville. Des inscriptions en mooré, sur un tableau vert maçonné à même le mur du fond du temple informent l'assemblée des rencontres à venir ; un calendrier et deux affiches clouées aux parois reprenant les photos des membres du bureau national des Assemblées de Dieu du Burkina Faso complètent la décoration sommaire.

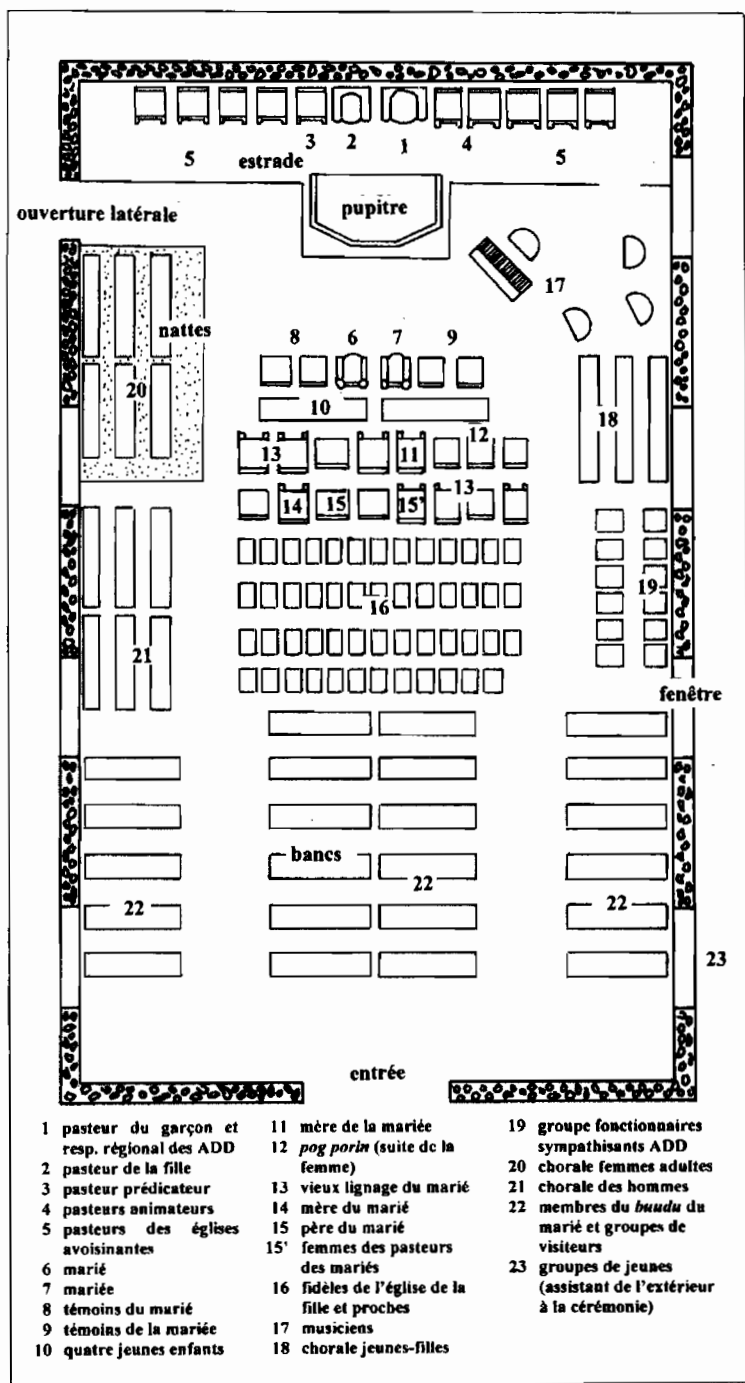
Un véhicule arrive chargé d'un amoncellement de sièges collectés dans les différents services administratifs de la ville. Ils sont rangés avec le plus grand soin à l'intérieur du temple par les six jeunes responsables du protocole, identifiables à leur tee-shirt blanc vendu par les Assemblées de Dieu au dos desquels on peut lire « Jésus sauve ».

La division de l'espace, la nature et la disposition des sièges vides informent sur la hiérarchie instaurée dans l'assemblée. Ainsi, les deux imposants fauteuils rembourrés sont acheminés sur l'estrade haute d'une marche et tournés face au public ; y trouveront place, bien que partiellement masqués par le pupitre des lectures, le pasteur du garçon, également responsable local des Assemblées de Dieu, et le pasteur de la fille. Toujours sur l'estrade, une série de dix fauteuils de fer et de toile sont disposés de part et d'autre des deux premiers : ils seront occupés par le pasteur désigné comme prédicateur, les deux pasteurs animateurs, ainsi que par les pasteurs des églises avoisinantes. Deux belles chaises matelassées sont judicieusement disposées, après plusieurs essais, un peu en retrait en face du lutrin ; de part et d'autre s'alignent deux chaises en bois. Juste derrière cette série de six sièges sont amenés deux longs bancs de bois ; y

prendront place les mariés, leurs témoins et derrière eux quatre enfants chargés d'assister les mariés et notamment d'éponger la sueur qui perlera sur leur visage, à l'aide de mouchoirs en papier qui finiront par s'accumuler à leurs pieds. En retrait et derrière le groupe des mariés, huit fauteuils de fer et de toile et sept chaises capitonnées accueilleront la maman de la mariée, le *pog porin* (la suite de la femme), les vieux du lignage du marié, sa mère et son père, la femme du pasteur de la mariée et la femme du pasteur du marié, les *yel getta* (diacres). Ensuite sont alignées quatre rangées de chaises en fer de couleur grise où s'installeront les membres de l'église de la fille ainsi que des proches de son quartier. A droite, perpendiculairement, sont disposés les instruments de l'orchestre moderne ainsi qu'une série de bancs destinés aux membres de la chorale des jeunes filles. Juste après, dans le même alignement, quatre chaises en bois et huit en fer attendent les fonctionnaires de la bourgade, sympathisants des pentecôtistes. A gauche, à côté de l'entrée latérale du temple, des nattes sont déroulées ; on y place, également perpendiculaires au groupe des mariés, les bancs pour la chorale des femmes adultes accompagnées de leurs bébés et jeunes enfants. Dans le même alignement, en retrait de ce groupe, d'autres bancs sont prévus pour la chorale des hommes. Disposés en trois rangées ajustées jusqu'au fond de la salle, le reste des bancs de bois seront disputés par les membres du *buudu* du fiancé, les fidèles de l'église de Ziniaré considérés comme la « famille en prière du marié » et les petits groupes venus des églises des environs. Ceux qui ne trouveront pas de siège se tiendront debout sur les côtés ou au fond du temple ; les autres moins chanceux assisteront de plus loin à la cérémonie. L'air de la salle du culte est rendu progressivement irrespirable par manque de ventilation. Une partie de la foule, les jeunes surtout s'agglutineront aux ouvertures latérales ; les autres à la recherche des rares coins d'ombre, suivront la cérémonie grâce aux haut-parleurs accrochés aux deux karités (*Butyrospermum parkii*) de l'esplanade.

La nouvelle du mariage a circulé dans la province d'Oubritenga, et de petits groupes chorals représentant les communautés protestantes des villages voisins sont arrivés depuis le matin, tout endimanchés. Les jeunes filles sont habilement « tressées » et vêtues de pagnes soignés. Les garçons portent la chemise dans le pantalon, ceinture et chaussures viennent témoigner de leur sérieux et de celui de la cérémonie qui se prépare. Les jeunes responsables du protocole sont postés à l'entrée de l'édifice ; ils accueillent chaque groupe d'arrivants et les installent avec déférence – non sans avoir consulté la liste des invités – aux places préalablement attribuées ; les autres sont priés d'attendre à l'extérieur.

Vers 10 heures, sous l'impulsion des deux pasteurs animateurs, les premiers chants sont entonnés. Progressivement, les pasteurs de la région, invités à concélébrer le mariage, garent leur motocyclette. Munis de leur



Église centrale de Ziniaré : plan d'installation de l'assemblée

porte-documents, vêtus avec soin, généralement à l'occidentale, ils prennent dignement place dans des fauteuils derrière le lutrin, à la tête de l'église, assis face à l'assemblée.

La cérémonie démarre sur la pointe des pieds, de manière informelle, sans que l'on ne sache vraiment quand elle commence exactement. Une à une chacune des chorales qui a composé un chant de circonstance l'exécute. Elles se succèdent dans le lieu du culte trop exigü pour la ferveur de tous. Les haut-parleurs, dehors, hurlent. Ils portent au loin, aux protestants et aux non-convertis, les rumeurs de la fête. Une fête qui épaula la volonté de dramatiser le mariage face à l'anarchie, à leurs yeux, des alliances par consentement mutuel hors religion. Dans la mesure où les Assemblées de Dieu proclament la sacralité et l'indissolubilité du lien du mariage, ils fournissent un cadre normatif à une forme d'alliance qui a émergé de l'opposition des jeunes face aux mariages coutumiers et aux pouvoirs des *buudukasma* : « Le mariage est une institution de Dieu. Tu dois obéir à la loi de Dieu. Tu en bénéficieras ». « Faisons l'œuvre de Dieu dans l'amour et tu sauras que nous sommes en Jésus. Allez dans l'amour, allez dans l'amour [...] ». Ainsi, la liberté conquise par les individus sur les desiderata des lignages est tempérée par la loi de Dieu et donc des pasteurs, et plus largement par les impératifs de la survie. Bien que le sujet ait déjà été évoqué, il me semble important de garder en mémoire que *wuum taaba*, l'idéologie de la sauvegarde de l'entente avec l'entourage (parents, alliés, voisins, amis), demeure une nécessité qui vient nuancer l'expression d'une plus grande autonomie.

Deux heures après le début des premiers chants, les murmures s'amplifient, les têtes se tournent pour apercevoir enfin le cortège des mariés franchissant le porche : ils s'avancent lentement vers le chœur de l'église. La chorale des jeunes filles, suivie des autres groupes de chanteurs accompagnés des instruments traditionnels autorisés²⁸, c'est-à-dire non coutumiers²⁹, sans interrompre leur chant en modifiant lentement le tempo. L'assemblée à présent debout, presque imperceptiblement, se met alors à osciller de droite à gauche, suivant en cela, l'ondulation les membres du cortège. Empruntant l'allée de droite, précédée de deux fillettes qui jettent par dessus leurs épaules des confettis, la mariée vêtue d'une longue robe blanche, le visage dissimulé sous le tulle, un bouquet de fleurs à la main, s'avance doucement. Elle esquisse un pas de danse très retenu, comme si

28. Ces instruments autorisés sont le tam-tam carré, de facture spécifique aux protestants ; la *kiéma*, deux clochettes de métal accrochées à chaque pouce et frappées à l'aide d'anneaux portés aux médiums ; la calebasse entourée d'une guirlande de cauris ; le *lunga*, tam-tam d'aisselle modulable et des petites courges séchées.

29. Ainsi la flûte à trois trous, *kye-rolem*, le tam-tam *gangaongo*, instruments impliqués à titres divers dans le dialogue humain/esprits (génies et/ou ancêtres) sont exclus de l'orchestre des Assemblées de Dieu.

la chorégraphie, contraire à l'étiquette protestante, s'avérait irrésistible à ce moment. Derrière elle, un homme et une femme, ses témoins, portent la traîne. Au même rythme, le cortège de l'époux emprunte la travée gauche ; celui-ci porte un costume sombre bleu foncé, une chemise blanche et une cravate or marquée de petits carrés noirs. Les membres du double cortège prendront dix minutes pour parcourir les vingt mètres qui les séparent de leurs sièges disposés devant le pupitre des lectures, face aux pasteurs.

Tout le monde est en place, la cérémonie peut vraiment commencer. Chaque chorale dédie un chant composé pour la circonstance aux futurs époux et à la communauté rassemblée.

« Femme, homme, c'est Dieu qui vous a unis. Vous devez vivre ensemble pour toujours, car depuis le commencement l'homme est là et Dieu a créé Eve pour qu'ils vivent ensemble. Dans le temps, ils vivaient dans l'amour et dans le jardin. Ainsi Samuel il faut aimer ta femme, de même que toi, Natéwendé, aime ton mari ; jusqu'à ce que la mort vous sépare ».

Il est instructif de s'arrêter sur ces chants : composés par les différents groupes chorals présents, ils sont l'expression de la communauté protestante entière. Ils évoquent à la fois les difficultés pour l'homme de se trouver une épouse, le statut respectif des conjoints, les règles du mariage édictées par la Bible, l'autorité des pasteurs et le rôle central accordé aux mots « amour » et « liberté ».

« Nous avons prié pour qu'il trouve une compagne et Dieu a exaucé sa prière (...) car la vie du célibataire n'est pas intéressante. Ainsi Dieu a bien agi car il t'a donné une compagne. C'est une joie pour nous les croyants de pouvoir avoir "la côte" que Dieu a choisie ».

« Natéwendé aime et obéis à ton mari, comme la Bible le dit, que Dieu vous donne la victoire chaque jour et soyez obéissants à la loi de Jésus Christ. Samuel aime ta femme, avec l'amour de Jésus Christ, comme ton propre corps, c'est ainsi que le monde saura que vous êtes en Jésus Christ. Vous tous frères, je demande que cet amour soit pris au sérieux [...] La femme est l'aide de l'homme et l'homme est le chef de la femme. C'est ainsi qu'au nom de Jésus nous nous sommes tous réunis par amour de Dieu [...] Maintenant vous deux, vous avez pris l'engagement devant Dieu et les pasteurs. Le Saint-Esprit (*siiga sôngo*) en est témoin vous allez vivre ensemble ».

Ces longues introductions étant posées, les histoires étant rappelées, le pasteur animateur de la cérémonie peut présenter les lectures :

« Le mariage est différent de la tradition, des agissements des vieux la nuit. Le mariage se passe dans la joie et la parole de Dieu (...). Une de nos

sœurs et un de nos frères veulent se marier et cela selon les normes de Dieu. Nous allons donc fouiller la Bible pour voir ce que Dieu dit ».

Selon les cérémonies, le nombre d'extraits de la Bible qui va être lu diffère de trois à sept. De l'ensemble des passages choisis, certains reviennent fréquemment ; ils se réfèrent 1) au fait que l'homme et la femme sont faits pour vivre ensemble ; 2) à la loi divine s'appliquant à l'unicité du mariage, aux règles de la monogamie et de la fidélité ; 3) aux rôles respectifs assignés à la femme et à l'homme. Le pasteur prédicateur commentera chacune des brèves lectures en s'adressant explicitement aux futurs époux, par leurs prénoms parfois, comme un professeur ou un juriste détaillant des règles.

Les extraits suivants, sélectionnés pour la fréquence de leurs occurrences, ne proviennent pas de la même cérémonie. Dans les paragraphes qui suivent, les passages de la Bible ne sont pas littéralement retranscrits, bien qu'ils soient lus pendant la prédication, afin de concentrer l'analyse sur les commentaires proposés par les pasteurs. D'une grande finesse, ils permettent d'aborder la complexité de la société mossi contemporaine, à la condition toutefois de se laisser conduire par l'argumentation. Ces exégèses rendent compte de la perception qu'ont les pasteurs et les fidèles du couple protestant mossi, ainsi que de la famille. Ce sont d'abord les rapports hommes-femmes échafaudés par les Assemblées de Dieu qui se donnent à comprendre dans le cadre référentiel d'une société patrilinéaire et patrilocale, où la femme, rappelons-nous, reste avant tous « agnate de son lignage » et donc une étrangère dans la cour de son mari. Il s'agit ensuite d'établir un *distinguo* avec les alliances coutumières et les mariages musulmans. Enfin, on remarquera en filigrane l'importance accordée à l'idée de se soumettre aux injonctions divines, dans le sens ici d'accepter de « prendre ce que Dieu t'a donné » et cela, malgré le libre consentement des époux.

La Genèse 2, 18-25, se lit comme suit :

« Dieu dit : il n'est pas bon que l'homme soit seul, et Dieu a envoyé la femme. Dieu a dit une côte et pas trois côtes, pas trois femmes sinon vous prenez la femme d'autrui. Dieu a donné une femme à un homme et l'homme doit aimer sa femme. (...) C'est ce que Dieu te dit : le mariage n'est pas une affaire "de vue", il faut accepter ce qu'on reçoit, voir le futur et être sérieux ».

« Avant [le péché originel] il n'y avait pas de problème. C'est la femme. La femme a mangé et le problème est venu. Femme alors, il y aura des épines et des ronces à cause de toi. En conséquence, c'est toi qui ne seras plus avec tes parents, c'est l'ordre de Dieu. Pour Adam, Dieu a pris la terre pour le créer, mais quand Dieu a voulu créer une femme, le Tout-Puissant a

pris une côte. La femme est la dernière créature, elle est la plus parfaite, mais elle n'est qu'une côte, elle est faible. Donc, tu ne regarderas plus ni à droite ni à gauche. Si la femme porte un collier, c'est pour son mari. La femme doit honorer et aider son mari. Elle ne doit pas se plaindre. Sois sûr que tu es plus fort et que tu dois la tenir. Pour cela, soutiens-la : elle ne vieillira pas et tu ne regarderas qu'elle. Dieu a dit que l'homme quittera son père et sa mère pour retrouver sa femme et faire une et une seule chair. La femme, elle, quittera son village, sa famille pour vivre avec son mari. Ce n'est pas l'inverse. La femme a obéi ; elle a accepté ce que Dieu a dit. Si vous n'êtes qu'une seule chair, mettez donc l'argent sur la table et partagez-le ».

Pour Nombres 30, 2-6, l'exégèse porte sur les vœux et les promesses.

« Maintenant il faut que vous honoriez vos engagements. Tous ceux du village du marié ont accepté, le pasteur du marié a accepté, le pasteur de la mariée a accepté, donc vous pouvez accepter vos engagements ».

« Dieu dit que l'homme ne doit pas vivre seul. Mais pour cela, l'homme doit être sincère et aimer sa femme, comme Dieu nous aime ».

Proverbes 12, 4 permet de commenter les transformations récentes survenues dans les rapports hommes-femmes.

« Une femme vertueuse fait la fierté de son mari. Une femme indigne est comme un cancer qui le ronge. La parole de Dieu est une arme à double tranchant : elle doit être écoutée en même temps qu'elle punit ceux qui ne s'y conforment pas. Vous les futurs mariés, Dieu vous dit de ne jamais vous haïr. Vous savez comme moi que beaucoup de choses changent aujourd'hui. Au temps de nos mamans, les yeux de tout le monde étaient sur chaque enfant [l'éducation était à charge du groupe]. Les hommes avaient la même pensée et les hommes étaient supérieurs à la femme qui était inférieure à l'homme. Mais aux yeux de Dieu, l'homme agréable doit aimer sa femme. L'homme qui aime sa femme au milieu des autres s'aime lui-même. Vous devez vous honorer dans toutes les situations. Lorsqu'une bagarre éclate et que l'homme continue à dire "vous", cela signifie qu'il y a toujours de l'honneur, du respect. Vous devez toujours vous honorer et dire "vous". Tu es un homme et l'homme peut se tromper. Si tu réalises que tu n'es pas sur la bonne voie, demande-lui pardon, elle sera dans la joie et elle t'en sera reconnaissante. De même, tu es une femme et tu peux aussi te tromper. Alors reconnais ta faute et demande-lui pardon et il sera dans la joie ».

Dans Proverbes 5, 15-23, le pasteur compare la femme à un puits.

« Bois à cette source ! Ne laisse pas son eau couler dans les rues et se disperser sur les places publiques. Ta femme est pour toi seul ! Ne la partage pas avec des étrangers. Tu ne dois pas aller avec d'autres femmes que la tienne. Vis avec la femme que tu as choisie dans ta jeunesse, et rends-la heureuse ».

L'exégèse de Malachie 2, 13-16 traite de l'infidélité et de la répudiation.

« L'Éternel voit l'homme et la femme. Prenez garde à l'Esprit de Dieu, ne soyez pas infidèles. Dieu déteste celui qui fait du mal en chassant sa femme. Celui qui dit : "J'abandonne cette femme parce que j'ai l'autorité sur elle" n'est pas dans la parole de Dieu. De même, Dieu déteste la femme qui cherche à partir avec les autres hommes. Aujourd'hui vous êtes jeunes, rappelez-vous que l'amour est progressif. Plus vous vous rapprochez du Seigneur et plus votre amour sera grand. Regardez cette robe de mariée et ce costume du marié, pensez aux produits que vous avez utilisés pour cirer vos chaussures, n'oubliez jamais que peut-être un jour vous n'aurez plus cela. Vous serez alors amenés à traverser des périodes de misère, peut-être marcherez-vous à pieds nus ou chaussés de sandales fabriquées dans des pneus, c'est à ce moment-là que vous devrez vous aimer ».

Tite 2, 3-5 se commente comme suit :

« Aimez-vous à cause de Dieu, afin que quelqu'un ne déshonore pas les chrétiens à cause de vous. Dieu ne vous veut aucun mal. La tentation vient de l'homme : s'il y a trop de piments dans la sauce, le lendemain l'homme ne mangera plus. Il préférera aller manger au marché. L'homme va manger seul et puis il va se coucher. Si elle paresse à la cuisine, le mari maigrit et on le montre du doigt. Et toi, Samuel, tu ne dois plus demander de l'eau sucrée à ta maman. La femme doit faire un bon repas, mais donne-lui l'argent nécessaire ».

Le commentaire de Luc 1, 5-17 est consacré à la grossesse et à la stérilité.

« Zacharie et sa femme Elisabeth ne pouvaient pas avoir d'enfant. Ils étaient déjà vieux, ils n'avaient pas d'enfants et pourtant ils ne s'étaient pas détournés de la parole de Dieu. Mais aujourd'hui, quelques mois après le mariage, il y a déjà des hommes qui te demandent si ta femme n'a pas changé [n'est pas enceinte]. Tu dois comprendre que par cette question ces types veulent te pousser à l'adultère. Aujourd'hui, si le mari trouve que la femme "n'a pas changé" rapidement, il dira qu'il doit "chercher de quoi faire", car l'homme pense qu'il ne peut pas vivre sans enfants. Mais c'est cela qui est mauvais. Il faut croire, être fidèle, ne pas

avoir peur car Dieu peut tout. Posez-vous la question : quel est le temps consacré par votre femme à la prière ? Attention, la stérilité ne doit pas être un obstacle à la prière. Au contraire. Rappelez-vous, L'ange a dit : "Dieu a exaucé ta prière et tu auras un fils...". Dans votre foyer, quel que soit le problème, vous devez regarder le Seigneur. Satan est partout. Il peut se cacher sous les traits de l'homme qui te dit que ta femme n'a pas changé ! Aujourd'hui nous sommes "cravatés", c'est la fête, mais vous les jeunes mariés vous devez savoir que ça ne dure pas. C'est dans la vie de tous les jours que votre amour devra s'adapter, changer. Tu dois savoir que l'amour, et elle [la femme], ne sont pas stables ; lorsque tu doutes, réfère-toi à Zacharie et Elisabeth. La beauté est comme un miroir, il te permet de voir ce que tu ne vois pas ; de la même manière, la Bible est le miroir de nos cœurs. Soyons irréprochables ».

Matthieu 19, 4-7 a une exégèse tout aussi pragmatique.

« Avant que tu puisses répéter le chant, il faut que tu l'entonces. Un couple peut se séparer si quelqu'un se met entre. Souvent, l'homme achète un cadeau pour l'enfant sans le donner à la femme. Mais la femme n'a pas de travail, elle s'occupe du foyer. Alors remets le cadeau à la femme. Je vous dis qu'il y a des noms : la femme du bon cultivateur est appelée "celle-qui-commence-les-semis-assez-tôt", et la femme qui s'occupe des ruches est appelée "celle-qui-jette-les-mauvaises-choses-dehors-et-quitte-les-bonnes". Sachez cela. Dans le passé, on apportait la femme chez le mari [*pog peegré*] (...) ensuite si elle est enceinte elle nouera un pagne au-dessus de ses seins (...). Pour nous, les protestants, il y a pas de maison sombre, ni d'eau, ni de tête rasée [allusion aux cultes des ancêtres]. On dansera. Femme, fais tout pour le retenir pour toi ; fais en sorte que ton mari ne regarde plus les autres femmes. Maintenant, tout ce que ta mère t'a dit va servir. Rappelle-toi ; ta mère n'est plus là maintenant pour te gronder. Samuel, elle est étrangère, sois patient, elle est venue t'aider, t'assister. S'il y a un problème, asseyez-vous et négociez ».

A la suite de la prédication, tout en s'adressant « à ceux qui sont venus nous donner la femme », le pasteur responsable de la cérémonie va marier les jeunes gens : il leur demandera de prononcer les formules du consentement mutuel (qui résumant les règles précédemment énoncées), et les époux s'échangeront des alliances. Les douze pasteurs présents consacreront le mariage en imposant les mains, de longues minutes durant, sur la tête des mariés tout en récitant, individuellement et dans un grand désordre collectif, des prières.

La cérémonie qui a duré plusieurs heures se termine comme elle s'est déroulée, par des chants. Puis les jeunes mariés vont sortir par la porte

latérale à gauche de l'estrade. Son matériel en bandoulière, le photographe de la petite ville invite les jeunes mariés à une séance de prises de vue. Après quelques hésitations, l'emplacement retenu est le parvis du temple. La foule se presse et l'opérateur parvient difficilement à régler son appareil. Les mariés se tiennent côte à côte ; le regard rivé sur l'objectif, ils semblent pétrifiés : ils épient les gestes du photographe. Après trois ou quatre prises de vue, l'assistance manifeste son souhait de participer à l'opération. Selon une hiérarchie improvisée, mais non moins intériorisée, tour à tour, chaque petit groupe tente de figurer avec les mariés. Les prises de vue sont précédées d'une brève mise en scène orchestrée par un leader éphémère, émergeant de chaque petit attroupe-ment ; s'inquiétant de l'emplacement des figurants, il en pousse certains au centre de l'espace, en refoule d'autres sur les côtés, suggère des positions debout ou assis, avec ou sans les femmes et les enfants ; beaucoup arborent un signe distinctif qu'ils font valoir, lunettes noires, bonnet musulman, Bible, stylo, cravate ou foulard... Durant vingt minutes la plupart des participants défilent : les pasteurs du garçon et de la fille, les proches parents, les consanguins, le *pog porin*, les alliés, les vieux, les « familles en prière », les cadets, les amis, les membres des chorales, etc.

Kipsa, la fête protestante

Vers 15 h 30, la noce se dirige lentement vers la salle des fêtes communale toute proche : elle a été louée pour l'occasion. Pendant que les jeunes transfèrent les sièges de l'église vers le lieu de réception, les femmes, qui depuis deux jours s'affairent à la préparation du repas, surveillent le transport des nombreux plats. Au centre de la salle rectangulaire, les jeunes filles des églises avoisinantes ont dressé une grande table ovale. Autour de celle-ci, ainsi que sur la scène, les jeunes ont disposé de nombreux bancs de bois.

Dix convives prennent place à la grande table : à droite de l'épouse, le diacre de son église (son témoin), à gauche de l'époux, le plus vieux pasteur de la région ; viennent ensuite les deux « pasteurs-papas » (les *buudukasma* des « familles en prière ») du jeune couple et finalement les quatre pasteurs qui ont tenu un rôle dans la cérémonie : le prédicateur, les animateurs et le pasteur titulaire de l'église centrale. Les parents des mariés, les chefs de famille, les vieux, et tous les autres prennent place sur les bancs. Il est intéressant de constater que les groupes valorisés à l'occasion du banquet sont les « familles en prière » et plus particulièrement encore les pasteurs. Ce trait est renforcé par l'ordonnement de la pièce qui, en dehors de la table ronde, ne propose que des bancs à la majorité des invités.

Contrairement à l'organisation spatiale de la cérémonie religieuse où chaque groupe disposait d'une place judicieusement établie en fonction

de son degré d'implication dans l'alliance, l'agencement de la salle du banquet traduit la supériorité des pasteurs. Les religieux éclipsent les autres groupes, relégués au rang de simples commensaux. C'est au moment du banquet offert que « les familles en prière » semblent dominer, par l'étalage de leur aisance financière, la parenté biologique.

Progressivement la foule prend place, et c'est seulement lorsque la rumeur de l'installation s'apaise que le pasteur du garçon prend la parole. Debout, il rappelle d'abord les règles de bonne conduite des protestants. Il explique ensuite que cette journée est une grande joie pour son église, d'autant plus que ce mariage est le premier de l'année. Le jeune couple, poursuit-il, a l'intention de voyager prochainement en Côte d'Ivoire et, pour cette raison, il leur remet un petit cadeau. Il donne alors au marié une enveloppe brune, contenant vraisemblablement de l'argent. Avant de se rasseoir, il invite l'assemblée à profiter du repas de fête. A ce moment, le pasteur de la fille prend la parole. Il explique que Natéwendé était dans leur chorale et que les membres de son église sont très heureux de la voir mariée à un fidèle de l'église de Ziniaré. A son tour, le pasteur remet une enveloppe à la mariée. Un autre pasteur est alors désigné pour prononcer une courte prière de remerciement au Seigneur afin de lui demander de veiller au bon déroulement de la cérémonie et à l'abondance de la nourriture qui sera bientôt distribuée. Des chants religieux sont diffusés en musique de fond. Les invités sont graves, ils échangent peu de paroles, chacun attend.

En face de chaque personne, à même le sol pour ceux qui sont assis sur les bancs, ont été disposées deux petites bouteilles de boissons sucrées (les protestants ne consomment pas d'alcool), une assiette en plastique et une cuillère. De nombreuses jeunes femmes assument la distribution du repas. En apéritif, du maïs soufflé et des petits beignets de farine de blé. L'entrée se compose de crudités variées, servies en abondance. Viennent ensuite du couscous, des pâtes, du riz, le tout accompagné de divers plats de viande et de sauces. Certes les meilleurs morceaux sont servis à la table des religieux, ce qui n'empêche pas qu'une nourriture abondante soit distribuée à l'ensemble des participants. Toute l'assemblée (environ 300 personnes) a été conviée « au rafraîchissement » (euphémisme pour inviter quelqu'un à manger) et si on ne sert plus qu'un « riz sauce » aux bancs arrière, chacun paraît rassasié et satisfait. Pour la table des mariés uniquement, les serveuses apportent un gâteau commandé dans une pâtisserie de la capitale ; de l'eau chaude, du sucre et du lait concentré sont également servis, pour la préparation de la tasse de Nescafé, boisson emblématique des pasteurs. L'ambiance se fait moins formelle : les amis et amies des mariés, qui attendaient en retrait, ont remplacé les pasteurs à la table des officiels ; à présent ils mangent et rient abondamment. Derrière, sur les bancs, quelques récalcitrants, membres

« infidèles » du lignage de Samuel, sortent des bouteilles de bière qu'ils engloutissent à grand bruit, exprimant ainsi une certaine insoumission face à l'ordre des pasteurs.

Tandis que les convives assouvis quittent la salle par petits groupes, sans autres formalités, les nombreuses personnes impliquées dans l'organisation du repas s'asseyent en rond autour de grandes bassines (*tines*) de riz pour manger. Le festin s'est déroulé rapidement, tout est réglé en un peu plus d'une heure. Dès le début, le pasteur du garçon avait rappelé aux invités les règles de sobriété qui incombent aux protestants : pas de consommation d'alcool, ni de danses considérées comme indignes ; il a simplement proposé à ceux qui désiraient saluer les mariés de passer chez lui après le repas, priant Dieu pour que les autres regagnent en paix leur foyer.

Le véhicule est de nouveau chargé de l'amoncellement des sièges glanés dans les administrations de la bourgade. Ils sont cette fois destinés à la résidence du pasteur Charles. Lentement, les jeunes mariés et leur suite se dirigent vers la cour du religieux, laquelle représente en quelque sorte un poste avancé du village du Natenga dans la petite ville de Ziniaré d'où sont originaires, souvenons-nous, le pasteur du garçon et le marié lui-même. Autrement dit, les villageois de Natenga considèrent l'espace de la cour du pasteur, véritable *buudukasma*, chef de leur lignage, comme partie intégrante du quartier de Bissiga de Natenga ; ainsi se sentent-ils chez eux à la ville, c'est-à-dire comme protégés par « l'esprit » du lignage.

L'ascension sociale du pasteur, matérialisée par son installation en ville, rejaillit sur les membres de sa famille résidant au village. La célébration en grande pompe du mariage manifeste aussi la volonté des villageois de Natenga de témoigner de leur réussite face aux villages avoisinants. L'utilisation de la cour du pasteur pour l'organisation pratique de la noce exprime l'interpénétration réciproque de la ville et du village. Sa résidence est en quelque sorte possédée en partage par les membres villageois de son lignage et elle symbolise provisoirement le lieu de résidence du jeune couple. Il convient donc de comprendre l'invitation du pasteur à poursuivre la fête chez lui comme l'expression de l'accueil réservé à la jeune épouse d'un membre de sa famille par les chefs de famille, leurs épouses, les voisins et les amis du village de Natenga. Rappelons-nous que la société mossi respecte la règle de la patrilocalité et que, par conséquent, la femme mariée reste une étrangère dans le village où elle réside. A travers le pasteur Charles, tout se passe comme si les villageois de Natenga témoignaient de leur capacité d'accueillir la nouvelle épouse d'un des leurs dans l'environnement très valorisé de la ville, tout en restant en contact avec certains codes sociaux du village.

Arrivés chez le pasteur, les jeunes mariés prennent place sur un petit banc disposé sous le hangar de paille qui, la veille, servait aux vieux. Devant eux, une table basse est garnie d'un vase de fleurs. A proximité,

sur un autre banc placé en retrait, s'installe la suite de la femme (*pog porin*) : *rawa*, un homme adulte, ici *yel getta*, un diacre de l'église de la fille, et *pog nyargda*, une femme accompagnée d'un jeune enfant, ainsi que *paga ma*, la maman de la mariée. Par petits groupes, les visiteurs défilent devant le couple et saluent les étrangers selon les usages requis. Certains s'attardent et, éparpillés çà et là dans la cour, devisent de choses et d'autres, avant de partir, et d'être remplacés par de nouveaux visiteurs.

Fatigués, satisfaits, repus, les pasteurs présents qui ont entre-temps revêtu des habits ordinaires, s'assoupissent dans des fauteuils de toile. Assis sur une natte, les vieux du lignage du marié, l'imam de la mosquée de Natenga, ainsi qu'un diacre dressent un premier bilan financier de la journée. Les vieux détaillent la liste des salutations effectuées, ainsi que les montants reçus. Les autres totalisent les dépenses. Le diacre qui assume la fonction de trésorier vide au milieu du groupe un petit sac de plastique rempli d'argent. Il reste un peu plus de 40 000 CFA. La discussion s'oriente alors vers l'énumération des prestations à venir et l'appréciation de leur coût.

La nuit est tombée et vers 21 heures, les femmes servent un repas – du riz sauce, de la viande de bœuf et du poulet – aux nombreuses personnes toujours présentes. Au même moment, comme s'ils s'agissait d'une consigne, les jeunes protestants, filles et garçons des églises de Ziniaré et des environs convergent vers une petite place sablonneuse couverte de quelques karités et de neem (*Azadirachta indica*) située à proximité de la cour du pasteur. À l'aide d'un véhicule, ils ont discrètement acheminé des bancs, les instruments de musique du temple (dont la guitare électrique), ainsi qu'un groupe électrogène. Deux tubes au néon sont accrochés dans les arbres, ainsi qu'un diffuseur. Les musiciens, à savoir chaque jeune à tour de rôle, s'installent au centre de la place. Autour de celle-ci, délimitant ainsi l'espace de la danse, les bancs sont disposés en rond, sous les arbres. Lorsque les préparatifs sont terminés, les premiers chants sont lancés par les jeunes filles de la chorale : ce sont des airs religieux. Il s'agit de longues psalmodies, où une phrase, souvent improvisée, est chantée par une soliste, reprise ensuite *ad libitum* par les participants et ainsi de suite. Les instrumentistes emboîtent la cadence et lentement le rythme s'accélère. Formant une ronde, filles et garçons se mettent à danser. Le plus souvent l'un derrière l'autre, en frappant des mains, ils se balancent gracieusement et alternativement sur un pied et puis sur l'autre : quatre pas alternés en avant, suivis de deux tours complets sur eux-mêmes en arrière. Des femmes venues des cours avoisinantes improvisent de petites échoppes ; elles vendent quelques biscuits, des beignets, du sucre, du café soluble... Tard dans la nuit, un groupe de jeunes part en délégation réclamer aux pasteurs de quoi préparer du café afin de les soutenir dans leur veillée de prière. Un petit foyer est improvisé sur lequel de l'eau est mise

à chauffer. Toute la nuit chacun viendra se servir de tasses de Nescafé abondamment sucrées.

Avec finesse, voire avec ruse, les jeunes protestants esquivent l'interdiction de pratiquer la danse, globalement assimilée à une activité « du monde », c'est-à-dire avilissante. Les jeunes des Assemblées de Dieu ne dansent pas, ils prient. Leur ronde vouée à la louange de Dieu rassemble toutefois des filles et des garçons, protestants pour la majorité. Originaires des villages voisins, les « dévots » se côtoient, chantent et dansent jusqu'à l'aurore dans le respect de l'étiquette protestante. Bien entendu, ces moments privilégiés instituent les véritables lieux de rencontre entre filles et garçons et, à l'instar de ce qui se trame dans les chorales des jeunes filles, ces « rituels » jouent un rôle considérable dans l'établissement du mariage par consentement mutuel des Assemblées de Dieu.

Le *pog porin*, la « suite de la femme », a pour but d'accompagner les premiers moments de la jeune mariée dans la cour de son mari, afin qu'elle s'y sente moins seule, moins étrangère. A l'arrivée du *pog porin*, le *siibri daaré*, le jour du samedi, une chambre dans la maison du pasteur leur a été attribuée. Cette nuit, la jeune mariée s'est endormie une dernière fois au milieu des siens, tandis que son mari, d'abord assis sur un banc a suivi longtemps les chants des jeunes avant de s'écrouler de fatigue au milieu de la cour dans un fauteuil.

Retour de pog porin

Vers 4 heures du matin, les cuisinières raniment les foyers au bois pour préparer le repas (riz sauce) qui sera servi aux visiteurs avant qu'ils ne prennent le chemin de retour. Le jour se lève lorsque les jeunes s'arrêtent de chanter, faute d'exécutants. Dans la cour du pasteur, près de 150 personnes ont passé la nuit. Des nattes sont déroulées, occupant les moindres espaces libres et les premiers éveillés ont peine à se déplacer sans heurter les corps encore endormis.

Vers 8 h 30, un peu à l'écart, les principaux membres du *buudu* du marié tiennent un conciliabule. La négociation porte sur la manière la plus digne de « saluer » le *pog porin* (la suite de la femme), avant son retour à Loumbila. Sur la natte, et sous les regards attentifs des négociateurs, l'argent disponible est compté à plusieurs reprises. Finalement, la décision est prise de remettre 3 500 CFA à *rawa*, ici *yel getta*, un diacre de l'église de la fille, 6 000 CFA pour *pog nyargda* et 750 CFA pour son enfant. Il est ensuite convenu de donner un mouton, celui qu'a apporté El Hadj Noufou, un demi-sac de riz et 1 000 CFA pour l'achat du *soumbala* (fruit fermenté du néré : *Parkia biglobosa*) afin que les villageois de

Loumbila qui n'ont pas pu faire le déplacement et participer à la cérémonie puissent préparer chez eux un repas de fête. Finalement 2 500 CFA sont rajoutés pour *paga ma* (mère de l'épouse). Ces présents sont bien entendu prélevés sur *yi-kâadem puusem* (les salutation pour l'organisation du mariage).

Il est 10 heures lorsqu'une délégation composée des vieux de Natenga (*buudu* du marié) – cette fois les pasteurs se tiennent en retrait – rentre dans la maison du pasteur Charles. Au milieu de la grande pièce qui sert de salon, le volumineux *gampeogo* (le matériel de la femme) occupe une bonne partie de la salle. Devant la porte entrouverte de la chambre allouée aux membres de *pog porin*, la délégation s'est déchaussée et – selon un ordre institué qui prend en considération le droit des plus âgés – s'assied à même le sol, appuyée sur les coudes, la tête penchée en avant, les yeux baissés et les jambes repliées sous le corps. Le plus âgé, au nom du lignage preneur d'épouse prend la parole pour remercier les étrangers. Il s'adresse en tant que chef de famille au *rembamba* (les membres de la belle famille) : « C'est grâce à deux personnes que nos deux villages sont à présent liés. Nous souhaitons vous remettre ces modestes dons (*kuuni*) qui sont bien sûr incomparables au don d'une femme ». Le vieux veut simplement rappeler que le don d'une épouse n'équivaut à aucun cadeau car il les dépasse tous. Selon le rituel bien établi, le trésorier de la délégation extrait de ses poches l'argent dissimulé préalablement dans un bout de tissu. Les présents circulent de main en main pour finalement aboutir dans celles des personnes « saluées ». Et le mouton, une fois donné, est immédiatement lié et installé dans la benne du véhicule. Les *rembamba* sortent alors de leur chambre pour inviter la délégation à contempler le *gampeogo* qu'ils ont pu réunir pour leur fille. Chaque panier est ouvert et examiné en détail. Les *rakiba* (ici les jeunes filles de la chorale de la mariée) avaient dissimulé dans un grand panier une réplique en miniature et en argile du *gampeogo*. On y devine des plats, une valise, des pagnes et quelques figurines badigeonnée d'indigo, ainsi qu'une moto stylisée. Finalement, 500 CFA leur sont remis en guise de remerciement.

Le véhicule est chargé des bagages et des présents. Tous se saluent et se remercient longuement. Les jeunes de Natenga ont reformé le cortège de motos. Ils ont la charge de reconduire chez eux les étrangers qui ont fait le déplacement et qui n'ont pas trouvé place dans les véhicules. Le pasteur Charles demande au pasteur Eric de prier pour un mariage aussi bien réussi. Il les autorise enfin à partir.

Il est 11 heures lorsque les villageois de Natenga se retrouvent entre eux dans la cour de leur grand frère, le pasteur Charles. Ils refont ensemble les comptes du mariage et aboutissent à un solde positif de quelques milliers de francs CFA. Vers midi, la jeune mariée, vêtue d'un joli pagne bleu clair se mêle quelques instants à l'animation de la cour.

Un pasteur prend le temps de me souffler à l'oreille que, normalement, au village, dans le cas d'un mariage coutumier, c'est le moment où la jeune fille commence à pleurer... Après le repas de midi, à leur tour, les ressortissants de Natenga se mettent en route. Dans l'après-midi, le hangar est démonté et, au coucher du soleil, seule la proche famille du pasteur, les pasteurs des environs et les jeunes mariés sont présents dans la cour, soit une trentaine de personnes.

Le lundi matin, les quelques femmes encore présentes passent leur journée à déballer le *gampeogo*. Tout est soigneusement rangé, compté, trié. Elles commentent les dons, les comparent ; elles échangent des propos sur la transformation du mariage. En prévision du prochain départ du couple pour la Côte d'Ivoire, un ballot d'ustensiles est spécialement préparé pour le voyage ; les objets dont la femme aura besoin là-bas sont judicieusement choisis. Il est convenu que le reste du *gampeogo* sera stocké jusqu'au retour du couple dans la maison du pasteur.

Les jours qui suivent, le marié parle peu à sa femme. Il semble préférer la compagnie des hommes ; son épouse fait de même, elle se tient avec les femmes (la femme du pasteur, ses filles et les femmes de passage). Même s'ils se cherchent du regard, les jeunes mariés ne trouveront pas d'intimité ; la jeune épouse dort avec les filles du pasteur et l'époux partage la maison des célibataires (fils du pasteurs et jeunes garçons hébergés pour des raisons de scolarité). En fin de journée, quelques jeunes femmes du village de Natenga ont rejoint la cour du pasteur, elles se joignent aux femmes présentes pour entourer la jeune épouse et lui faciliter l'entrée dans sa nouvelle vie et dans le lignage de son mari. Quatre jours plus tard, le vendredi midi, un véhicule emmène le jeune couple, accompagné d'une dizaine de personnes, vers la gare ferroviaire de Ouagadougou. Très lourdement chargés, enfin seuls, ils embarquent pour Abidjan où, à mille kilomètres de là, Samuel va réintégrer son poste de travail dans la fabrique de copra de Jacquville.

TROISIÈME PARTIE
GESTION DU « MONDE »

Koemoonego, évangélisation

Combat de la purification du monde

D'une manière générale, les protestants se représentent la politique comme une souillure, et la possibilité de s'en mêler devient synonyme « d'être dans le monde ». Symbole de la noirceur, la politique renvoie à la violence, la corruption, le favoritisme et la gestion patrimoniale des biens publics. L'attitude la plus courante est donc d'afficher un désintéret pour les activités politiques considérées comme impures, sales et donc indignes du croyant. Inversement, être pur – respecter la loi et les interdits¹ – permet de plaire à Dieu, lequel en retour, par sa grâce, sauve ses fidèles. Autrement dit, les fidèles se plient à la loi de Dieu. La Bible devient un véritable mode d'emploi du monde et, dans sa confrontation aux aléas de la vie quotidienne, le croyant s'y réfère sans cesse. Les communautés protestantes reposent donc sur une production normative hétéronome et transcendante, ce qui confère, à leurs yeux, une supériorité absolue au regard des lois des hommes. Ainsi, l'exemple du véritable lien de cause à effet entre la maladie, voire la pauvreté, et le non-respect des prescriptions établies par la Bible, se manifeste en autant de malheurs inhérents à la transgression des règles divines.

Pour le croyant, sa politique le renvoie au devoir d'annoncer la bonne nouvelle, celle qui est essentielle à ses yeux : ne plus revenir dans le monde, c'est-à-dire être définitivement quitte de l'âpreté de la condition paysanne, dans la mesure où, à la suite de la conversion, le royaume de Dieu (*arzâna*), duquel on ne revient plus sur la terre (cf. *a contrario* le système de pensée lié au culte des ancêtres où, en quelque sorte, il n'y a jamais d'êtres neufs chez les Mossi) attend les fidèles. Ainsi, du point de vue d'un paysan mossi, l'adhésion aux Assemblées de Dieu équivaut d'emblée à un changement radical : c'est la pénibilité de la condition de vie de la paysannerie qui est désormais désignée comme l'enfer (*bug-tenga*) sur terre. Dès

1. Système d'interdits, voir note 64 du chapitre 1.

lors, les fidèles des Assemblées de Dieu s'estiment dans un état de guerre permanent, à la fois contre « l'autre » resté trop paysan (qui incarne désormais le poids de l'entourage et donc les processus d'endettement qui lient les personnes et favorisent le recours dans la société paysanne mossi) et contre « l'autre de soi-même », à savoir la part mésestimée de soi², c'est-à-dire le « vieil homme » inféodé au monde d'avant « l'homme nouveau », qui rappelle la trop grande proximité de la condition paysanne dont le fidèle ne parvient pas suffisamment à se distancier. En d'autres mots, le villageois mossi converti aux Assemblées de Dieu semble affecté d'une éternelle inquiétude que je qualifierai ultérieurement de « moi insécurisé ». Toujours sur ses gardes, il affronte les structures coutumières de l'ancien monde, désormais perçu comme diabolique, en même temps qu'il vilipende les multiples dérives de l'existence moderne équivalente à ses yeux, telles les villes de Sodome et Gomorrhe, à un monde de débauche.

Le protestant devient un soldat de Dieu auquel est assigné le devoir d'annoncer la « bonne nouvelle » au monde : une autre vie est possible dans le royaume de Dieu. Il contribue ainsi à l'édification de l'Œuvre.

Pasteur Louis Dimara à l'occasion d'une campagne d'évangélisation (Guiloungou, avril 1999) : Un jour nous serons appelés à quitter le monde. Nous allons mourir, mais la mort de Jésus peut nous sauver. Celui qui n'a pas reçu Jésus comme son sauveur, après sa mort, son âme (*siiga*) ira en enfer (*bug-tenga*). Et ce sera une séparation éternelle. Notre ethnie ne peut pas vous aider, de même que la tribu. Peut-être penses-tu que tes parents viendront à ton secours lors des derniers jours mais ce ne sera pas le cas [allusion aux croyances liées aux funérailles coutumières] : seul Jésus peut secourir.

Guidé par l'injonction de Jésus, « Allez dans toutes les nations prêcher la bonne nouvelle », un zèle missionnaire infatigable anime les fidèles qui considèrent l'évangélisation des non-convertis comme un devoir et leur combat.

Pasteur Louis Dimara : La parole que je vous annonce n'est pas la mienne, c'est la parole de Dieu. C'est mon devoir de vous annoncer cette parole. Si je ne le fais pas, j'aurai des comptes à rendre au Seigneur.

La mission du croyant se trouve facilitée par la promesse de Jésus d'envoyer la puissance du Saint-Esprit (*siiga sôngo*). L'Esprit saint protège

2. Le principe d'individuation repose ici sur l'unité d'une pluralité d'instances qui composent la personne, laquelle pluralité, pour reprendre la formule de Roger Bastide, contient des *anti-principes* d'individuation.

les fidèles contre les agressions sorcières, en même temps qu'il suscite l'intérêt par la démonstration de la puissance de Dieu à travers l'accomplissement des miracles.

Le « baptême de l'Esprit saint » et le soldat de Dieu

Le fidèle, baptisé de l'Esprit (*siiga sôngo* ou *si sôngo*, le bon esprit) est désormais inspiré par lui. Ceci demande quelques précisions. D'abord, je rappellerai que globalement en Afrique, ce ne sont pas les hommes qui se rendent chez les habitants du monde invisible – comme dans le cas du voyage chamanique classique –, mais qu'au contraire la possession équivaut à une descente sur la victime d'une force allogène. Plus encore, dans la transe de possession, en Afrique toujours, le possédé n'imité pas l'esprit qu'il incarne, il est cet esprit. En d'autres termes, la personne de la divinité se substitue à celle du sujet mais ne coexiste pas avec elle. Ensuite, concernant plus particulièrement la possession par le Saint-Esprit, les travaux de Gilbert Rouget sont éclairants à cet égard : « Investi par la divinité ou par une force émanant d'elle, celle-ci coexistant en quelque sorte avec lui, mais en le dominant et le faisant agir ou parler en son nom »³, situation que l'auteur désigne par le terme d'inspiration qu'il oppose à celui de communion. Cependant, dans l'identification, à la différence par exemple du candomblé, où après identification de l'esprit, il y a bien identification du possédé à cet esprit, s'il peut y avoir, dans le cas de la possession par le Saint-Esprit, incarnation dans le sens de « l'Esprit est en moi », il n'y a pas d'identification du « baptisé » avec le Saint-Esprit. Selon Gilbert Rouget, s'il est question de prophétiser sous l'effet de l'inspiration, le possédé ne s'identifie pas à Dieu ou à l'Esprit. En d'autres termes, la possession par l'Esprit saint suit un processus non identificatoire, lié à la logique des religions de la transcendance. Le baptême de l'Esprit des pentecôtistes ou encore le rituel « de l'appel de l'Esprit » dans la prière de délivrance renvoie plus globalement à l'idée du signe de la présence de la divinité au cœur de l'Assemblée réunie afin de vivre un événement surnaturel, dans un sorte de co-présence des humains et de Dieu.

Le baptême de l'Esprit équivaut à une re-naissance. Celle-ci constitue une caractéristique essentielle de l'esprit de Pentecôte et renvoie à l'élaboration de nouveaux rapports aux autres. Elle confère aux fidèles une force sécurisante qui l'accompagne en toute chose et notamment dans ses activités de prosélytisme.

3. ROUGET, G., *La musique et la transe*, Paris, Gallimard, 1980, pp. 57-58.

Pasteur Isaïe : Pour mieux faire fonctionner les armes de Dieu, le chrétien doit être en communion avec lui. Un bon soldat ne reste-t-il pas en contact avec ses supérieurs ? La prière donne l'assurance et l'espérance. Pour devenir un vrai soldat et revêtir la puissance divine, il faut demander au Seigneur à être baptisé du Saint-Esprit.

Le pasteur Isaïe, qui à cette époque termine ses études bibliques, relate son « baptême de l'Esprit ». Il se déroule à l'occasion d'une cérémonie officielle, *ad hoc*, organisée dans un temple de la capitale et encadrée par les pasteurs.

Pasteur Isaïe : Le Saint-Esprit nous aide à marcher selon la parole de Dieu et nous console. A toutes occasions, le Saint-Esprit nous révèle ce qui n'est pas conforme à la parole de Dieu. Le Saint-Esprit nous parle.

Il y a un signe qui indique qu'on est baptisé du Saint-Esprit : on parle en d'autres langues. Il existe deux sortes de langues : la langue des hommes qu'on peut interpréter et la langue des anges que personne ne peut comprendre. Si vous parlez en langue, dans la langue des hommes, certains qui possèdent le don peuvent interpréter vos paroles. La langue des anges s'adresse à Dieu seul : personne ne peut la comprendre.

La distinction établie entre la langue des hommes et celle des anges mérite une remarque. La langue des hommes s'adresse aux fidèles. Pour les atteindre, elle doit toutefois transiter par le canal d'un tiers, le filtre d'un interprète. La langue des anges, elle, désigne la parole d'un fidèle qui, ne disposant pas d'interprète, est perdue pour la communauté. Nous verrons plus loin, à propos du « baptême de l'Esprit » de Bargo Towindé, toute l'importance qu'il accorde au fait d'avoir été, pour la première fois, « interprété ». Parler en langue, au-delà de l'expérience religieuse dont on ne peut négliger l'importance, renvoie à des enjeux de pouvoir, soit aussi à la maîtrise de certaines ressources, symboliques et matérielles, de la communauté. Ainsi, il n'est pas négligeable, pour certains fidèles, de pouvoir espérer s'établir comme croyants-guérisseurs (cf. *infra*) et être reconnus comme tels par les pasteurs.

Pasteur Isaïe : Le baptême du Saint-Esprit est quelque chose d'invisible. Qu'on reconnait par des signes. Ils peuvent se manifester sans prévenir, comme ça, dans le temple. Le Saint-Esprit alors vous remplit de sa force, de sa puissance, de son autorité, afin que vous deveniez les témoins de Jésus-Christ, partout.

J'ai été baptisé du Saint-Esprit à Ouagadougou, à l'occasion d'une prière spécialement organisée à cette fin. Ce jour-là, les pasteurs nous ont demandé de jeûner. Il faisait très chaud et nous avions soif. Pour nous

préparer au baptême, nous avons demandé à Dieu de nous révéler tout ce qui, dans notre vie, n'était pas conforme à sa parole. Nous avons ensuite demandé son pardon (*sugri*), afin d'être purs. Enfin, nous sommes rentrés dans la prière. Un pasteur avec ses assistants est passé auprès de chacun d'entre nous pour nous imposer les mains. A un certain moment, nous étions en train de parler en langue et nous ne nous en étions pas rendu compte. Je parlais en arabe. Quelqu'un a interprété mes paroles. Je disais, alors que je ne connaissais pas cette langue : « Gloire à Dieu, que toute la gloire revienne à Dieu parce qu'il nous a sauvés ».

Fort de la certitude que confère l'Esprit qui accorde puissance, force et autorité, le « soldat de Dieu », à l'occasion des campagnes d'évangélisation, sait qu'il peut compter sur la protection d'un Dieu de puissance et sur l'efficacité de l'Esprit qui se manifeste par l'accomplissement de miracles. Le « baptême de l'Esprit » renvoie ici à une inspiration⁴ qu'il convient de distinguer de la majorité des rituels de guérison assurés par les Assemblées de Dieu et liés à l'exorcisme des esprits pathogènes (le mal étant dans ce cas l'adjonction d'un esprit étranger). L'Esprit saint, conçu de manière métaphorique comme une entité plus forte que le plus fort des sorciers, rassure en même temps qu'il devient, par son incorporation (dans le sens de « l'Esprit est en moi »), un fidèle compagnon. Il guide l'adepte dans la mise en œuvre d'un nouveau monde, celui qu'il a entr'aperçu à l'occasion de la conversion.

En résumé, la force missionnaire du protestant repose sur une foi totale dans la supériorité de son Dieu, face aux puissances maniées par les tenants des pouvoirs traditionnels. En d'autres termes, le fidèle ne doute pas un instant de la suprématie de sa conception du monde et de sa manière de gérer les rapports à son entourage. Animé d'un sentiment d'orgueil, il peut ainsi se permettre de toiser en toute tranquillité les tenants des pouvoirs coutumiers, et, sur la scène de la modernité urbaine, témoigner de sa moralité dans un environnement politique qu'il estime corrompu, sans craindre les attaques sorcières. Le fidèle, habité par le Saint-Esprit, s'en remet entièrement à la toute-puissance divine concernant son devenir. Et à l'adresse des autres, c'est-à-dire des non-convertis, l'Esprit témoigne de son efficacité par ses multiples manifestations dans la vie quotidienne.

L'attitude propagandiste des fidèles se traduit par la volonté de devenir « un soldat de Dieu ». A travers le baptême du Saint-Esprit, ainsi que par la pratique quotidienne de la prière, le Seigneur arme le « soldat », afin qu'il puisse témoigner « dans le monde » de son supplément d'âme et de la toute-puissance du Très Haut.

4. Voir note précédente.

En juin 1997, Isaïe, pasteur adjoint de l'église de Guiloungou, proposa aux fidèles rassemblés pour le culte dominical une prédication sur le thème du combat spirituel du chrétien. L'argumentation utilisée est proche de celle que j'avais eu l'occasion d'entendre, en 1994, lors de la cérémonie de la remise des diplômes aux futurs pasteurs venant de terminer l'école biblique. A grand renfort de citations de la Bible, le pasteur Isaïe expliqua les cinq armes données par Dieu aux croyants pour rejoindre les rangs de ses soldats. La prédication fut longue et ardue pour une communauté essentiellement composée de paysans. Ceci traduisait certes quelques maladresses pédagogiques, mais le pasteur était nouvellement promu de l'école biblique et avait vécu sa jeunesse dans la capitale. Cependant, les arguments proposés étaient intéressants. L'inexpérience du pasteur Isaïe l'entraînait à suivre fidèlement l'enseignement reçu à l'école, nous donnant ainsi accès à l'argumentation officielle proposée par l'Église. En voici quelques éléments.

La prédication s'ouvre sur une diatribe à l'adresse de l'ennemi que le pasteur identifie ici « au monde », c'est-à-dire à la noirceur d'une société qui ne respecte pas les interdits prescrits par Dieu. L'expression « être dans le monde » mérite une explication. Il s'agit de stigmatiser une zone de pluralité, « le monde », laquelle renvoie à la symbolique de la contamination, où, pour mieux dire, la trop grande proximité entre les purs et les impurs crée un espace dangereux pour les fidèles, car contaminé par des personnes qui ne respectent pas les interdits divins. En bref, « le monde » évoque l'altérité, elle-même conçue comme un espace contaminé et donc le lieu par excellence du combat des « soldats de Dieu », tandis que l'Église et la communauté des croyants incarnent par un processus d'identification la pureté et le lieu de la manifestation de la puissance de Dieu. Autrement dit, la crainte de la contamination contenue dans l'expression même « être dans le monde » témoigne d'une sorte de crise de l'altérité, et parfois l'émergence d'un sentiment d'intolérance.

Dès lors que le meilleur moyen de se défendre est d'attaquer, les fidèles doivent combattre « le monde » afin de le purifier et le sauver. Le pasteur précise qu'« il ne s'agit pas de combattre par le sang ni de tuer », mais de lutter contre « les dominations du monde ». Et pour cela, il est nécessaire de posséder des armes et des protections adéquates, car les démons demeurent invisibles et se jouent d'un fusil ou d'une épée. Dans tout combat, poursuit Isaïe, il existe des règles que le chrétien doit respecter : « Vous combattez avec honnêteté, douceur, fermeté, volonté et avec la conviction de l'accomplissement des promesses de Dieu. Pour cela, les vrais combattants revêtent la puissance du Saint-Esprit. Et c'est à travers l'expérience du baptême du Saint-Esprit que le chrétien endosse les cinq armes spirituelles offertes par Dieu ».

La première arme est celle de la vérité qui seule existe. Le bon soldat possède la Parole en lui et est animé de la Vérité. « Elle ressemble à une

ceinture solide et efficace ». La vérité donne le courage, la volonté de ne pas reculer et la force d'affronter l'ennemi. Dieu a dit : « Allez de l'avant, je suis votre Dieu, je commanderai pour vous ».

La deuxième arme est la justice. Le pasteur compare la justice à une cuirasse et, pour étayer sa comparaison, il cite à la hâte d'abord un extrait de I Thessaloniens et ensuite un second passage tiré de I Corinthiens. Il conclut, à l'issue d'une longue démonstration, que la cuirasse de la justice protège le cœur du soldat, par le fait que le croyant se révèle juste dans ses paroles et ses actions. Le pasteur se fait ensuite plus concret :

« Nous devons éviter le favoritisme. Ainsi, explique-t-il, si je me rends dans des commissariats de police, je peux constater que des personnes utilisent de l'argent pour fermer des bouches. Mais nous, les chrétiens, nous sommes en marche vers la Cité céleste. Nous avançons dans la justice, la vérité et l'intégrité. Nous ne pouvons pas tolérer la corruption ».

La troisième arme réside dans la parole de Dieu que Jésus a comparée à des chaussures. Jésus-Christ a pris la parole de Dieu ; elle lui a permis de détruire la puissance du diable. Nous devons avoir la parole de Dieu en nous, car Jésus-Christ, en mourant pour nous, nous a libérés. Voilà pourquoi nous ne nous battons plus pieds nus. Les chaussures du soldat sont dures comme la Parole. Le chrétien peut passer partout sans avoir mal au pied. Pour combattre le diable sans crainte, il faut pouvoir piétiner ses pièges, ses actions.

La quatrième arme renvoie au bouclier de la foi. Comme le caïman qui possède des écailles dures et serrées le protégeant des balles de fusil, les chrétiens, s'ils s'entraident par amour pour l'autre, resteront hors d'atteinte du diable⁵. Croire en la Parole équivaut à se placer sous les ailes de Dieu, et la foi renvoie à l'image du bouclier. La métaphore conduit le prédicateur à évoquer à l'adresse des fidèles un aspect essentiel de la doctrine officielle des Assemblées de Dieu. Il rappelle d'abord, comme si cela n'allait pas de soi, la définition de la foi :

« La foi consiste dans la ferme assurance des choses qu'on espère, ainsi que dans la certitude de l'existence des choses qu'on ne voit pas. La foi représente ce qu'on entend qui est la parole de Dieu ».

Il peut ensuite en venir à énoncer la quintessence du credo des Assemblées de Dieu :

5. Il est utile de remarquer que « l'entraide par amour pour l'autre » se distingue du principe de *wuum taaba*, l'entente, qui repose sur le consensus général de « la dépendance de l'entourage ».

« Je crois que Jésus-Christ est venu sur cette terre et qu'il a abandonné toute gloire. Je crois qu'il a accepté la croix à cause de chacun d'entre nous. Je crois qu'il y a un seul Dieu, un seul médiateur, un seul chemin, une seule vérité : Jésus-Christ ».

Ces quelques lignes rappellent un débat passionnant, dont les termes évoquent la typologie proposée par Edmond Ortigues lorsqu'il distingue entre la coutume, la foi et la mystique : « Toute croyance n'est pas une foi. Ni la coutume ni la mystique n'exigent une foi, alors que les religions de foi tiennent souvent en suspicion la coutume et l'illumination »⁶. La référence à un credo, c'est-à-dire une profession de foi assumée à la première personne, ne doit pas être prise ici au pied de la lettre. Elle demeure le plus souvent le fait des pasteurs. Ainsi, pour les fidèles, la guérison divine montre à souhait que les vertus curatives d'une conversion sont avant tout vécues comme une expérience, c'est-à-dire comme une croyance, une certitude, une force, une émotion conduisant à l'abandon de soi dans la puissance protectrice d'un Dieu qui peut tout, car jugé, à ce moment, plus fort que les anciennes protections. Il convient à ce stade de préciser que la fonction de médiateur attribuée à Jésus-Christ, ainsi que le chemin vers Dieu qu'il représente, ouvrent la possibilité d'une relation avec le Divin. Ceci se différencie de la conception traditionnelle d'un dieu unique, lointain et inaccessible, en l'occurrence Wende chez les Mossi dont on craint la colère et la vengeance. Dans ce cas, il est alors essentiel de mettre des distances entre la divinité et les humains, de sorte que Wende reste où il est et que les hommes puissent vivre sans trop craindre son courroux. Il est à remarquer que chez les Mossi, selon une règle générale en Afrique, les ancêtres n'assument pas de fonction médiatrice entre Wende et les hommes.

La cinquième arme comprend à la fois le casque du Salut qui protège la tête et l'épée de l'Esprit pour affronter l'ennemi. La victoire réside dans la puissance et l'efficacité de la parole de Dieu : elle indique la bonne direction. L'Esprit est la parole de Dieu. Et la Parole équivaut à une épée qui triomphe de l'ennemi. « Dès lors, nous devons attaquer et combattre car la victoire est sûre puisque la puissance de Dieu est avec nous, précise le pasteur. Jésus-Christ a triomphé par la parole de Dieu et non par la violence. Nous aussi, nous devons utiliser notre épée et prêcher... »

6. ORTIGUES, E., *Religions du Livre, religions de la coutume*, Paris, Le Sycomore, 1981, IV.

Dérives du « baptême de l'Esprit »

Le devoir de propager la Bonne Nouvelle assigné au fidèle, relaté à travers le récit du « baptême de l'Esprit » du pasteur Isaïe, constitue en quelque sorte le point de vue institutionnel, officiel, pour ne pas dire vertueux, du rapport des Assemblées de Dieu à la politique. L'expérience de Bargo Towindé, migrant mossi qui possède un lopin de terre en Côte d'Ivoire et qui est aujourd'hui reconnu comme croyant-guérisseur installé dans la périphérie de la capitale, ouvre d'autres horizons. Selon le récit qu'il me fit, le « baptême de l'Esprit saint » semble porter secours à des desseins plus personnels et les justifications avancées se révèlent plus prosaïques que celles précédemment proposées pour légitimer le « soldat de Dieu » au service de l'Œuvre.

A la suite d'une longue maladie, Bargo Towindé décide de rentrer au Burkina Faso et de se convertir au protestantisme⁷. Quelques mois après sa conversion, il reçoit le « baptême de l'Esprit » qu'il interprète comme un signe d'élection et la première étape de la révélation de son don de guérison.

A la différence de celui du pasteur Isaïe, le baptême de l'Esprit se déroule cette fois à la lisière de la doctrine officielle. En d'autres mots, le « baptême de l'Esprit » renvoie ici à une sorte de ruse qui semble brouiller les hiérarchies implicites entre les pasteurs et les fidèles : l'Esprit n'accorde-t-il pas sa grâce et sa puissance et donc une légitimité de parole à de « simples fidèles », lesquels se retrouvent en situation de s'adresser à la communauté, dotés de la légitimité du divin incorporé. Qui peut contester la parole d'un fidèle investi de l'Esprit saint ? Les pasteurs responsables des Assemblées de Dieu, confrontés à un processus intrinsèque de segmentation, tentent de tempérer les ardeurs de certains fidèles plus désireux de s'établir comme croyants-guérisseurs à la tête d'un groupe de prière, par exemple, que de rejoindre les rangs des « soldats de Dieu » pour collaborer à l'expansion de l'Œuvre. Ce principe, et notamment la crainte qu'il inspire aux élites des Assemblées de Dieu, est bien résumé ci-dessous.

M. Julien Saaga, protestant, ancien député et cadre d'un établissement public : C'est à travers les groupes de prières que certains ont voulu faire des sectes mais les Assemblées de Dieu se sont ressaisies. L'Église a pris en main l'animation des « cellules de prières ». Si vous participez à une « cellule de prières », vous devez fréquenter l'église et le pasteur de votre quartier, sinon vous ne serez pas reconnus comme membre des Assemblées de Dieu.

A travers les prédications, nous avons enseigné aux chrétiens qu'il faut se méfier des groupes de prières indépendants, car ils risquent de se

7. Pour un récit détaillé de cette conversion, cf. chapitre 7.

séparer de l'Église. Lorsqu'ils seront attaqués par l'ennemi, il en résultera du désordre, et c'est déjà arrivé.

Selon les pasteurs, si le « baptême de l'Esprit » s'accompagne de signes – la glossolalie et/ou le don d'interprétation –, la parole divine, qui potentiellement confère puissance et légitimité au fidèle visité de l'Esprit, ne peut toutefois pas s'exprimer en toute liberté. Elle devrait idéalement suivre les canons tracés par la doctrine des Assemblées de Dieu et les chemins balisés par les pasteurs, qui, en définitive, s'arrogent le droit de déclarer la parole légitime – elle est alors reconnue comme la manifestation de l'Esprit saint –, ou illégitime – elle équivaut dans ce cas à l'expression du démon.

Le président des Assemblées de Dieu du Burkina Faso (décembre 1998) : A ce propos, j'ai demandé à quelqu'un d'équilibré de venir à la prochaine convention des pasteurs, où nous serons plus de 1500, afin qu'il nous parle des dérives de certains chrétiens qui pensent avoir des dons. C'est très important, car, par ce biais, le syncrétisme pourrait arriver tout de suite.

Un fidèle investi de l'Esprit saint prête en quelque sorte son corps, sa voix, à Dieu qui l'a choisi. Toutefois, il ne sera légitimé par l'Église instituée que s'il déclare allégeance à son pasteur ou s'il conclut une alliance avec lui. S'il s'abstient de le faire, tôt ou tard le pasteur le considérera comme un rival dans la conduite de la communauté, surtout si le fidèle se révèle capable, par son propre charisme, de rendre plus opérationnel son baptême de l'Esprit à travers, par exemple, l'exploitation d'un don de guérison. Le futur croyant-guérisseur sera alors tenté de s'éloigner de la mainmise du pasteur et d'instituer, chez lui, une « cellule de prières », où les visiteurs viendront expérimenter la puissance de l'Esprit et solliciter des consultations privées.

Le baptême du Saint-Esprit renvoie ici à deux fonctions essentielles, complémentaires et concurrentes, au sein des Assemblées de Dieu. D'une part, il intronise les croyants-guérisseurs et, d'autre part, il arme les « soldats de Dieu ». Selon cette perspective, le don de l'Esprit possède un statut ambigu, difficilement maîtrisable, mais dont les Assemblées de Dieu ne peuvent pas se passer. Ainsi, d'un point de vue institutionnel propre à l'Église d'abord, il induit une incessante remise en cause des pouvoirs établis et des hiérarchies implicites où s'affrontent ceux qui maîtrisent la Parole et ceux qui sont investis de dons divins. Néanmoins, il convient de rappeler que l'offre de guérison constitue, depuis le début des années 90, une pièce maîtresse du prosélytisme des Assemblées de Dieu du Burkina Faso et qu'elle est devenue indispensable aux yeux des responsables

nationaux de l'Église, pourvu qu'elle reste sous contrôle. Face aux non-convertis ensuite, le baptême du Saint-Esprit concède aux croyants puissance, supériorité, certitude et orgueil qui leur permettent d'affronter sans crainte « le monde ». En bref, l'accession au statut de croyant-guérisseur à travers la reconnaissance du « baptême de l'Esprit » se situe plutôt du côté des fidèles, tandis que l'œuvre missionnaire conférée aux « soldats de Dieu » à la faveur de l'expérience de la puissance de l'Esprit reste avant tout souhaitée par les pasteurs.

Dans le récit suivant, Bargo Towindé, apprenti croyant-guérisseur vient de recevoir le « baptême de l'Esprit saint » ; il tente, avec difficulté, de se faire admettre comme tel par les membres de la communauté et les pasteurs.

Bargo Towindé, croyant-guérisseur à Loumbila : Il y a cinq ans de cela, Dieu m'a parlé la nuit. J'ai d'abord entendu une voix et ensuite j'ai eu une vision (*vênegre*). Dieu me confiait la mission de partir guérir les malades. Ça s'est passé à Loumbila. Lorsque j'ai eu cette vision, il y avait seulement cinq ans que je m'étais donné [converti] à Dieu. J'ai donc répondu à Dieu que j'étais petit et qu'il fallait que je grandisse encore un peu avant de pouvoir commencer à œuvrer pour lui. Dieu ne m'a pas répondu ; il est comme cela.

Plus tard, lorsque le grand évangéliste américain, le pasteur M. Boumké, est passé à Ouagadougou, je suis parti le voir. J'ai eu beaucoup de chance, car il a prié pour moi et j'ai reçu le Saint-Esprit (*si sôngo* : le bon esprit). Ma femme qui m'avait accompagné portait un jeune enfant au dos et il était malade. Sur place, j'ai imposé les mains à l'enfant. J'ai prié pour lui et il fut guéri.

Je me suis rendu compte que j'avais reçu le baptême du Saint-Esprit car je parlais en langue. J'ai senti un grand changement dans mon corps. Je parlais en langue, mais je ne pouvais pas interpréter ce que je disais. Je parlais et personne n'interprétait mes paroles.

La première personne à interpréter mes prophéties fut un vieux pasteur. La seconde fois, ce fut en Côte d'Ivoire et je me souviens encore de ce que l'interprète a dit : « Dieu dit qu'il est Dieu et qu'il est avec Bargo ». La troisième occasion se présenta dans l'église de Loumbila. Une « cellule de prières » d'une autre église était venue nous rendre visite. J'ai parlé en langue et les membres de la cellule ont interprété mes paroles. A la suite de quoi, ils ont aussi « parlé en langue » et j'ai interprété leurs prophéties. J'ai dit « Je suis Dieu, je suis Dieu, je suis avec vous. Je suis le commencement et la fin. Je vois vos pensées. Si vous me cherchez, vous allez me trouver. Je suis le Seigneur Jésus ». J'ai poursuivi : « Il y a des gens parmi vous qui ont des mauvaises pensées, si vous ne vous confessez pas, vous allez mourir ». Le groupe a alors vivement réagi : je n'aurais

pas dû dire qu'ils allaient mourir. J'aurais dû trouver d'autres termes afin d'amoindrir les propos. J'ai eu peur, comme c'est l'Esprit qui me révèle ces choses, ce n'est pas moi qui ai prophétisé la mort. Je suis parti voir un pasteur qui m'a dit : « C'est parce que tu es nouveau que tu ne parviens pas à bien interpréter ». Je fus réconforté.

Quelque temps après, j'ai commencé à prier pour une vieille. Elle avait une maladie des os. Aujourd'hui, elle a retrouvé la santé. C'est tout cela qui m'a motivé pour exercer mon don de guérison.

Campagnes d'évangélisation : croisades des temps modernes

J'ai insisté précédemment sur la volonté de prosélytisme qui anime les fidèles de l'Église des Assemblées de Dieu. Officiellement, ce dynamisme, ai-je montré, repose sur la recommandation de Jésus – Marc 16, 15-16 – : « Allez dans le monde entier et annoncez la Bonne Nouvelle à tous les hommes. Celui qui croira et sera baptisé sera sauvé ; mais celui qui ne croira pas sera condamné ». Pour le pasteur Eric de Koasanga : « L'évangélisation est une recommandation du Seigneur ; c'est une mission assignée aux chrétiens. Nous avons le devoir de témoigner partout, pour obéir aux ordres du Seigneur ». Pour sa part, le responsable national de l'évangélisation de l'Église des Assemblées de Dieu précise :

Pasteur Louis Dimara : Nous annoncerons l'Évangile jusqu'au retour de Jésus. C'est pour votre bien que nous vous annonçons l'Évangile. Nous ne voulons pas vous voir en enfer (*bug-tenga*), nous voulons qu'ensemble, nous partions au ciel. Les animaux n'iront pas au ciel, seuls iront les descendants d'Adam et Ève. Les docteurs font de leur mieux, on voit aujourd'hui s'ouvrir des pharmacies, on va à l'hôpital pour recevoir des perfusions ; malgré cela, il arrivera un jour où l'on quittera cette terre. Nos actions nous suivront devant Dieu. Et si Dieu révélait tout, certains auraient honte.

Toutefois, au-delà de ce devoir enjoint aux fidèles, je voudrais montrer qu'il existe une liaison pratique entre la conversion et le prosélytisme. Cette relation induite par la médiation de la peur et du pardon renvoie à la recherche, à travers l'élan missionnaire du converti, d'un apaisement dans ses rapports à autrui. Ainsi, s'agissant de l'exemple du « vieux à la charrette », sa conversion est survenue à la suite de craintes d'attaques en sorcellerie dont il s'estime victime. Selon ses dires, sa proche famille jalouserait sa réussite financière. La conversion de ce vieux, suivie de sa volonté de convertir ses proches, évoque deux aspects. D'abord, la crainte de subir les rancœurs de son entourage (il se convertit à un Dieu plus fort

que les fétiches possédés par un entourage qui tenterait de l'affecter), et ensuite le désir de trouver une issue à l'impasse affective que représente toujours selon lui le sentiment d'être arrivé à dénigrer parents, voisins et amis au point de souhaiter leur mort. La conversion et le prosélytisme cheminent de concert, dans la mesure où ces deux attitudes concernent le processus d'identification, tout d'abord de « soi-même » par la conversion et ensuite de « l'autre » dans le prosélytisme. Il s'agit donc bien de traiter du proche et du lointain. En bref, le prosélytisme qui suit la conversion pousse à inclure dans des nouveaux rapports d'entourage ceux qu'on craint, alors que la seule conversion avait projeté, plus radicalement encore dans le rôle d'ennemi, « les autres », à savoir ceux dont on estimait faire l'objet d'envie, de jalousie, d'aigreur. Le jeune pasteur Isaïe n'exprime pas autre chose.

Pasteur Isaïe de Guiloungou : Avant ma conversion, je me suis tellement promené dans le monde [synonyme de sorcellerie (*sōndo*), corruption, débauche...] que ma conversion fut une libération. Je veux que les autres connaissent aussi cette libération et qu'ils possèdent cette grâce et cet amour de Dieu. Je sais qu'il y a autour de moi beaucoup de gens qui souffrent. Par exemple, si tu te promènes au marché, tu pourras voir des gens qui ont bu tellement de *dolo* (bière de mil) qu'ils sont devenus comme fous ; ils ne savent plus ce qu'ils font ; certains marchent même nus. Nous, les protestants, nous ne pouvons pas tolérer cela. Nous avons reçu la grâce de Dieu et nous voulons que les autres la reçoivent aussi.

Dans ce sens, le prosélytisme des Assemblées de Dieu participe d'une pacification face à la violence engendrée par les multiples transformations de la société (cf. notre hypothèse de modernité à la fois « insécurisante et insécurisée »). Autrement dit, je me convertis pour me protéger des « autres », voire de moi-même d'abord, et je tente, ensuite, de convertir mon entourage, plutôt que de le tuer à la suite de la certitude que je me suis progressivement forgé qu'ils m'en veulent. Il s'agit d'œuvrer à ce qu'ils se convertissent afin qu'ils découvrent eux aussi la paix, celle de ne plus être mû par le sentiment de jalousie. Ensuite, une fois les relations aux autres apaisées, ils pourront partager la plénitude que j'ai découverte à travers l'expérience de la conversion. Dans cette volonté missionnaire se rencontre le désir d'instaurer une autre morale qui consiste à imposer de nouvelles règles de vivre ensemble.

Pour le croyant, tenté soit par l'accumulation et/ou un destin un peu plus individuel, le couple conversion-prosélytisme conduit à une sorte d'apaisement ; il vient tempérer les rancœurs accumulées envers l'entourage par l'adoption de l'idée du pardon. Pour mieux comprendre ceci, un bref retour sur les raisons qui ont poussé le « vieux à la charrette » à la

conversion est instructif. Le vieux a connu, dans son village, un certain succès économique. Il avait su mettre sur pied un commerce de charbon de bois. Il lie sa conversion à la découverte, un matin, d'un « gris-gris » enterré devant sa porte. A la suite de quoi, il prit peur, non seulement pour lui-même, mais aussi en raison de ses propres pensées : il désirait tuer tout ceux qui lui en voulaient de s'être enrichi et notamment sa propre famille⁸. A partir de ce moment, il a ressenti « le fétichisme » comme une impasse. Il se convertit, m'expliqua-t-il, pour connaître la paix. Son frère cadet, selon ses dires, était jaloux de lui, mais il décida finalement de lui pardonner : il lui offrit des cadeaux et lui trouva une épouse. Toutefois, cette attitude reste exceptionnelle dans le mode de pensée traditionnel. Ainsi, dans ce cas bien précis, la sorcellerie ou plutôt le binôme infernal sorcellerie-contre-sorcellerie viendrait en quelque sorte contrebalancer les dérives (jugées comme telles par l'entourage) individualistes du « vieux à la charrette ». Ce binôme ne représente pas autre chose qu'une forme d'économie symbolique « négative » où chacun attend le coup de son adversaire (coup et contrecoup) pour répondre par une nouvelle attaque. En d'autres termes, la conversion et le pardon permettent de sortir de la spirale de la violence. Ils interviennent ici pour rendre psychiquement et socialement possible l'accumulation, sans pour cela rompre avec les proches et donc avec les anciens rapports de dépendance. En bref, telle une équation à deux inconnues, tout se joue sur la recherche de la bonne distance entre la personne et son entourage. Ceci se joue dans le cadre paradoxal d'un moment de modernité qui fait peur, aussi bien à celui qui est tenté par l'accumulation qu'à celui qui s'estime laissé pour compte des anciens principes de solidarités lignagères.

Plus concrètement, les séances d'évangélisation (*koemoonego*) des Assemblées de Dieu se déroulent habituellement sur les marchés ou à proximité des églises. Elles nécessitent l'accord des autorités administratives et, au village, celui des chefs coutumiers. Comme pour l'installation d'un pasteur et de sa famille dans un village, l'évangélisation équivaut à l'établissement d'un véritable rapport de forces avec les pouvoirs locaux.

Pasteur Isaïe : Derrière ma cour, il y a un grand caillou (*tengkuga*), c'est un fétiche. Ils viennent souvent l'honorer. Mais nous n'avons pas peur, car nous avons un Dieu protecteur, un Dieu qui guide et qui nous aime.

8. A propos de la conversion à l'Église des Assemblées de Dieu, tout en insistant dans ce travail sur l'idée de bricolage et de négociation de formules mixtes concernant la gestion de la vie en commun, il n'en demeure pas moins vrai qu'il y a quelque chose de radicalement neuf dans la conversion au christianisme, dans le sens d'une sorte de seuil qui est franchi et qu'il est difficile pour l'ethnologue de saisir à sa juste valeur expérimentale.

Le pasteur Isaïe conçoit l'évangélisation comme deux greniers à mil (*baoré*). Chaque famille (*buudu*) possède son propre grenier ; il résulte du travail familial et en conditionne la survie. Si quelqu'un tentait d'enlever des grains du grenier sans autorisation, le propriétaire s'y opposerait. Dans le même sens, il existe une opposition entre l'Évangile et le travail du diable, équivalant aux yeux du pasteur à Satan et plus largement aux tenants des pouvoirs coutumiers. L'évangélisation renvoie à l'idée du grain qu'on prendrait dans le grenier des féticheurs : ils ne peuvent pas laisser agir les protestants sans tenter de les en empêcher.

Pasteur Isaïe : Particulièrement à Guiloungou, nous rencontrons beaucoup de difficultés pour organiser des séances d'évangélisation car il y a dans ce village beaucoup de *nioniosé* [initié au *ninoaga*. Cf. *tengbiisé* : gens de la terre]. Il y a des fétiches très puissants ici. Lorsque je marche dans le village ou que je parle avec certains vieux, je sais que ça peut être très dangereux. Pour certains, l'évangélisation devient l'occasion de s'opposer à nous. Ils ne peuvent pas accepter que nous les défiions dans leur propre village. Ils savent que nous voulons retirer des gens de leur milieu pour les attirer vers la puissance de Dieu. Alors, ils tentent de se mesurer à nous avec leurs fétiches.

Dans mon Église, sous l'actuel emplacement du pupitre, avant il y avait un arbuste : c'était un fétiche. Nous savons que c'est un endroit dangereux ! Comme ils ne nous aiment pas, lorsque nous avons sollicité les autorités coutumières du village pour obtenir un terrain afin de nous installer, ils nous ont donné cette place. Ils pensaient que les fétiches nous détruiraient et nous obligeraient à partir. Mais nous n'avons pas peur ; nous savons que notre Dieu est plus puissant que les fétiches.

La date de la séance d'évangélisation arrêtée, des fidèles passent de cour en cour, pour en faire part à l'ensemble des habitants de la localité ou à un quartier. A partir de ce moment, la tension augmente dans les rangs des croyants qui se sentent littéralement en état de guerre.

Pasteur Isaïe : Nous aurions dû prier beaucoup plus car c'est un village très dur. Cela fait trois ans et demi que je suis là et c'est difficile. En fétiches, ils sont très forts ici ; de qui peuvent-ils avoir peur ? Ce n'est pas n'importe quel pasteur qui peut s'installer ici. Il y a de grands dangers pour les pasteurs qui résident dans les villages ; c'est différent pour ceux qui veulent rester en ville. Un pasteur installé dans un village doit sans cesse rester fervent dans la prière ; il faut prier, car, une seule petite faille, ils t'attrapent et te tuent.

Dès la programmation d'une évangélisation, les fidèles fourbissent les armes que sont pour eux le jeûne et la prière ; une « cellule de prière » *ad hoc* est alors constituée.

Pasteur Isaïe : Depuis la programmation de la date, nous avons jeûné et prié une semaine entière. Tous les fidèles étaient invités dans l'Église. Nous prions afin d'obtenir la force pour l'affrontement, du matin jusqu'à midi et le soir dans la nuit de 18 heures à 21 heures. Nous avons laissé la boisson [l'eau] et la nourriture pour aller vers Dieu et lui demander une force afin que cette campagne soit une réussite.

A leurs yeux, les dangers sont bien réels. Et je me rappelle l'échec de nombreuses séances d'évangélisation (*koemoonego*), rapidement imputés, par les fidèles, aux actions néfastes d'ennemis. Durant la période des préparatifs, les moindres maladies, accidents ou visions négatives de fidèles inspirés de l'Esprit seront interprétés comme de l'hostilité à leur égard.

Pasteur Isaïe : La « cellule de prières » a eu une vision : ils m'ont vu mort et on m'amenait au tombeau. Mais par la grâce de Dieu, l'évangélisation a finalement eu lieu et je suis toujours là.

Pour reprendre la formule du pasteur Philippe, président des Assemblées de Dieu de la région de Ouagadougou et membre du bureau exécutif, *koemoonego* s'apparente à de véritables croisades. Elles peuvent durer de deux jours à une semaine pour les plus longues. L'organisation rituelle de telles cérémonies est soigneusement réglée. Lors de l'évangélisation, il est courant d'inviter des non-convertis, souvent plusieurs soirs de suite, parfois des nuits entières, autour du temple. Les journées sont consacrées au « porte-à-porte » de fidèles venus d'autres communautés pour l'occasion, respectant en cela l'adage que nul n'est prophète en son pays. La question se pose d'ailleurs avec une certaine acuité à Ziniaré.

Pasteur Charles : Le problème de Ziniaré, c'est que le pasteur responsable de l'église centrale est originaire du village⁹. C'est difficile qu'un villageois puisse convertir des gens de son propre village. Le pasteur Paul peut rester mais il ne fera jamais beaucoup de conversions. Jésus a expliqué cela.

L'évangélisation s'organise comme un événement. Il vise à attirer les villageois ou les habitants d'un quartier (en milieu urbain). A cette fin, le groupe électrogène – qui, à lui seul, représente une charge symbolique importante – tient un rôle non négligeable dans la mise en scène de la cérémonie. Il permettra de brancher un éclairage composé de tubes au néon, si caractéristique des cérémonies des Assemblées de Dieu, et d'utili-

9. Lorsque le pasteur se réfère aux identités coutumières, il parle de la ville comme d'un village.

ser une sonorisation qui portera au loin les prédications et les chants composés en l'honneur de la puissance de Dieu qu'une guitare électrique, une batterie et un petit clavier électronique accompagneront pour l'occasion.

Au moins une journée avant le début de la cérémonie, les jeunes filles et garçons des églises avoisinantes, impeccablement vêtus, invités pour l'occasion par le pasteur et arrivés sur les lieux à l'arrière d'une « Peugeot bâchée », s'affairent autour du matériel et témoignent déjà, de par leur prestance, d'un rapport qu'ils voudraient privilégié, à une forme de modernité. L'événement est le plus souvent créé par différentes invitations, celle d'un prédicateur bien en vue, d'un chanteur réputé au sein des Assemblées de Dieu ou encore d'un croyant-guérisseur puissant. Ces différents personnages sont généralement accompagnés d'assistants et de leurs épouses qui attestent, par leur présence, de l'innocuité des fétiches détenus par les villageois hostiles et de l'importance de la relation de couple.

Les soirées se terminent généralement par une séance de cinéma ; elle attire petits et grands fascinés par les images inédites, surtout dans les villages les plus isolés de la brousse. Le plus souvent un grand hangar, monté sur le côté du temple à l'aide de poteaux en bois de *nim*, de traverses d'eucalyptus et d'un toit de chaume de mil, servira d'abri aux animateurs de la cérémonie. La cour toute proche du pasteur devient le quartier général des conciliabules entre les responsables des Assemblées de Dieu réunis pour la circonstance. C'est aussi le lieu de préparation, sur des foyers au bois, de la nourriture destinée aux invités, autour desquels s'affairent les « servantes du Christ », sous l'œil vigilant de la femme du pasteur. Le temple servira le plus souvent de dortoir aux visiteurs qui peuvent regrouper de quinze à près de cent personnes pour les plus grandes évangélisations auxquelles il m'a été donné de participer.

Bien entendu, les évangélisations représentent aussi des opportunités de rencontre pour les jeunes protestants provenant de différentes communautés parfois très éloignées les unes des autres. Un sentiment de solidarité se tisse pour l'occasion et favorise des amitiés durables ; il n'est pas rare que des projets de mariage y trouvent leur origine.

L'évangélisation adopte deux stratégies. Dans la journée, le plus souvent, elle prend la forme d'une visite dite de « porte à porte », tandis que le soir et durant la nuit, elle consiste dans une animation organisée sur l'esplanade du temple.

L'évangélisation dit « porte à porte » se fait plus rarement que l'animation au temple organisée en soirée ; le « porte-à-porte » nécessite plus de « force », *panga*, et de volonté de la part des croyants. Lorsqu'une telle activité est programmée, les évangélisateurs se rassemblent par groupe de trois personnes. Ceux qui le peuvent, c'est-à-dire qui en ont les moyens, revêtent la tenue la plus prisée des pentecôtistes mossi : chemise à longues manches, pantalon, ceinture, chaussettes et chaussures.

Certains, malgré la chaleur parfois accablante, portent la cravate, voire l'épingle de cravate ; les lunettes noires complètent souvent l'équipement. Un stylo arboré à la poche de la chemise, la Bible en main, un sac en bandoulière chargé du matériel de propagande, le croyant s'apprête à partir « en croisade ». La programmation du travail est parfaitement orchestrée ; les différents groupes se voient confiés villages et quartiers spécifiques. Le pasteur du lieu planifie les séances d'évangélisation en fonction de sa stratégie d'expansion de l'Église dans les quartiers, voire dans de nouveaux villages. Après un petit déjeuner composé de pain et d'une tasse de Nescafé, non sans avoir prié pour s'assurer une fois encore de l'appui de la toute-puissance du Seigneur, le départ est généralement fixé vers 8 heures. ; ils prêcheront jusqu'à midi.

Conjointement aux groupes des évangélistes, une « cellule de prières » est constituée. Elle s'établit dans l'église et a pour mission de louer le Seigneur durant la descente des « soldats de Dieu » dans « le monde ». A grand renfort de chants et de cris, injonction est faite au démon de fuir la zone investie. Ce groupe de fidèles, rassemblé dans le temple, assure la protection des missionnaires contre les éventuels féticheurs mal intentionnés. Dès le matin donc, les non-convertis se réveillent au son des clameurs émanant de la « cellule de prières » ; les chants proclament au loin la réputation du Dieu de puissance qui accompagne les étrangers qui les visiteront ce matin la Bible à la main. Un peu à l'image du chef des masques funéraires mossi, resté chez lui la nuit pour implorer les fétiches afin que les porteurs des masques partis au loin pour participer à des funérailles reviennent en bonne santé, la « cellule de prières » instaurée par les pentecôtistes durant leur campagne d'évangélisation pilote à distance les prédicateurs à travers les forces de l'invisible, en les assurant du soutien de la puissance du Très-Haut.

Chemin faisant, par petits groupes, ils interpellent les passants en leur demandant s'ils peuvent leur parler de Jésus et de la Bonne Nouvelle. Il convient de se rappeler qu'en milieu rural, l'extrême rigueur des codes sociaux oblige les villageois à répondre positivement à la sollicitation, au minimum par des salutations coutumières formulées à l'adresse des étrangers de passage à qui il sied de souhaiter la bienvenue et de se soucier des raisons de leur présence. Après avoir sommairement exposé les raisons de leur séjour dans la localité, celui des protestants qui porte le sac en bandoulière en extrait un document composé d'un feuillet plié en deux et subdivisé en quatre parties. Ils sont imprimés en trichromie – noire, blanche et orange. L'orange vif, des flammes, des démons et des méchants occupent une place importante et viennent intensifier l'effet dramatique du message à venir. Ce petit document sera remis au passant ; il résume les bonnes raisons de se convertir.

Les prédicateurs, dont le maintien, l'habillement et le ton obséquieux semblent jouer de concert pour attester de leurs différences face à leur

interlocuteur, se lancent dans la démonstration de l'évidence de la conversion. A grand renfort de discours, chaque étape de l'argumentation est ponctuée par la présentation au villageois d'un dessin du feuillet censé accentuer l'intensité émotionnelle des propos. Le villageois est constamment invité à donner son avis. Pris de court, entouré de deux ou trois fidèles rompus à la pratique de l'évangélisation, le passant ne peut qu'acquiescer à la logique des arguments présentés. La conversation ne dure que quelques minutes. Elle se déroule de la manière suivante.

L'invitation à la conversion s'ouvre sur l'annonce de l'imminence du Jugement. Un jour, déclare le prédicateur, Dieu détruira les arbres, les montagnes, les maisons et les hommes.

La seconde partie de l'argumentation repose sur l'idée que le jugement de Dieu est inévitable car l'homme est foncièrement mauvais ; il est meurtrier, méchant, menteur, voleur, idolâtre et de surcroît commet l'adultère. Plusieurs citations de la Bible sont alors évoquées. L'adjoint du prêcheur, préposé à la Bible, s'efforce de trouver au plus vite la confirmation des propos dans le Livre. A cette fin, il lit à haute voix en mooré les quelques extraits. Par exemple, Romains 32, 3 : « Tous ont péché (*yel Wende* : litt. problème de Dieu) et sont privés de la gloire de Dieu » ; Isaïe 14, 9 « Oui, le jour de l'Éternel arrive, jour cruel, jour de fureur et d'ardente colère, qui réduira la terre en désert et en exterminera les pécheurs » ; Isaïe 14, 11 : « Je punirai le monde pour sa malice et les méchants pour leur iniquité ; « Le salaire du péché, c'est la mort » (Deutéronome 32, 4) ...

Dans la troisième étape, on apprend que l'homme, perdu en raison de son existence indigne, a toutefois une chance de s'en sortir car « c'est un Dieu fidèle et sans iniquité. Il est juste... » Romains 6, 23. Mais pour cela le passant doit impérativement et immédiatement saisir l'occasion qui lui est offerte, s'il veut connaître la plénitude de la vie éternelle (vie éternelle qu'il convient d'opposer aux croyances coutumières selon lesquelles il n'y jamais d'être neuf, mais en quelques sorte les mêmes personnages qui reviennent après un séjour dans un autre lieu...). Le villageois apprend qu'il a affaire à un Dieu bon (Jean 3, 16 : « Dieu aime le monde ») et qu'il ne veut pas, malgré tout, que l'homme périsse. Pour cela, Dieu a donné son fils unique Jésus en sacrifice pour racheter nos péchés. Raison pour laquelle il n'y a plus aucune raison de poursuivre des pratiques coutumières (sacrifices aux ancêtres, aux fétiches...). Dieu n'accepte pas les sacrifices des hommes car, une fois pour toutes, Jésus a donné sa vie pour les hommes. Il est mort pour sauver les hommes. Il a été crucifié pour les péchés des hommes.

La dernière étape invite le passant à se convertir afin de suivre éternellement la gloire de Jésus. Jésus est mort, il s'est sacrifié pour les fautes des hommes, mais il est ressuscité trois jours après et plus de cinq cents personnes l'ont vu vivant. Il vit éternellement et il invite les hommes à le suivre, conclut le prédicateur.

En résumé, pour échapper au Jugement, trois étapes sont finalement proposées au passant : la conversion, « Viens à Dieu au nom de Jésus » ; la confession, « Confesse-toi de tes péchés et repens-toi » ; la profession de foi, « Crois dans ton cœur qu'il pardonne tes péchés ». L'entretien se termine sur une ultime invitation à la conversion, formulée en ces termes : « Deviens un enfant de Dieu et tu échapperas au Jugement qui vient et tu auras la vie éternelle car Jésus est vivant ».

A peine rétabli du flot de paroles qui l'a submergé, le sceptique est invité à se rendre le soir au temple pour approfondir le message de Dieu. A ce moment, un des fidèles du groupe sort du sac en bandoulière une « carte de décision » et s'informe du nom et de l'endroit où habite le passant. De retour au temple, l'ensemble des cartes seront collectées et remises au pasteur du lieu. Par la suite, celui-ci enverra des membres de son église s'entretenir avec les villageois abordés lors de la campagne d'évangélisation afin de s'inquiéter de leur perception de la Parole divine et de poursuivre le travail missionnaire initié durant le temps fort de « la croisade ».

Sur la route du retour, éreintés par une marche sous la chaleur accablante, les petits groupes de croyants évangélistes convergent nonchalamment vers le temple, la Bible à la main. Au hasard des regroupements, les fidèles échangent quelques propos sur l'efficacité de l'Esprit et parfois se prennent à dresser un premier bilan, à chaud, de l'évangélisation. Ainsi, une vieille femme « paralysée », pour reprendre leur formulation, après avoir écouté à deux reprises les prières, serait parvenue à se lever et elle les aurait assurés de sa présence le soir à l'église pour témoigner de l'action divine. Les évangélistes lui ont expliqué l'importance de son témoignage devant des membres de son village : il faut qu'ils sachent que les prières des protestants l'ont guérie. L'évangélisation s'étale sur plusieurs jours, ce qui permet aux prédicateurs de repasser à plusieurs reprises dans les mêmes cours et de constater les résultats de la prière.

Le bilan des actions miraculeuses de l'Esprit s'effectue avec une foi inébranlable dans la victoire finale. Ainsi dans ces moments, le moindre événement est épié et interprété comme étant d'essence divine. La personne touchée par la Grâce est alors invitée sur le champ à venir témoigner. Le miracle est ici totalement banalisé ; il repose moins sur un principe de vérité que sur le registre de la vraisemblance, lequel exclut le discernement du vrai du faux¹⁰. Il en est de même de la comptabilité des convertis où le moindre geste d'un villageois, curieux de passage dans les environs du temple, est guetté et interprété comme un signe évident de l'expression de son désir de se convertir. Le visiteur est alors convié à remercier Dieu pour sa grâce et à sortir immédiatement de l'anonymat par

10. Cf. CORTEN, A., Séminaire, Université d'Aix-en-Provence, 6 mai 2001.

le témoignage devant son propre entourage de son cheminement vers le Salut.

L'autre moment important de la campagne d'évangélisation consiste à animer des veillées de prières. Elles représentent pour le quartier d'une petite ville ou d'un village un véritable événement. Ces soirées débutent peu de temps après le coucher du soleil (*zaabré yuungo*) pour se terminer, dans sa partie officielle, vers 23 heures.

Pour ces soirées, on prévoit le plus souvent les prestations d'un croyant-guérisseur réputé et/ou d'un prédicateur de talent et la présentation d'un film. A quelques détails près, le déroulement de la veillée suit le cours habituel du culte dominical, rehaussé d'épisodes de prières de délivrance (*puusgo bâaga yînga*) des démons qui donnent l'opportunité au croyant-guérisseur de témoigner de la puissance de l'Esprit saint. Je ne reprendrai pas ici la description détaillée d'un culte ni celle du rituel de délivrance, tous deux abordés en détail dans la dernière partie de ce travail. Je développerai plutôt les idiosyncrasies d'une nuit d'évangélisation, car, pour reprendre la formule du pasteur Eric de Koasanga, le déroulement d'une telle soirée est similaire au culte dominical, si ce n'est que les participants ne sont pas des fidèles convertis et que le rassemblement se déroule en dehors de l'église.

Lorsque l'évangélisation se déroule au village, l'esplanade du temple, éclairée pour l'occasion de tubes au néon, ne souffre de la concurrence d'aucune autre source lumineuse à des kilomètres à la ronde ; il apparaît alors comme un phare dans la nuit. Le quartier des protestants ainsi métamorphosé semble exercer un pouvoir d'attraction sur la population avoisinante, de même que le ronronnement du groupe électrogène qui annonce au loin les préparatifs d'une cérémonie importante. Dans la douceur enfin retrouvée de la nuit, sans véritable signe de départ, des chants sont entonnés par les frères et les sœurs des Assemblées de Dieu dont la campagne d'évangélisation, conduite dans un milieu qu'ils perçoivent comme hostile, a fortement resserré les liens. Progressivement les acteurs de la cérémonie prennent place. Différentes chorales, sollicitées pour l'occasion, rivalisent dans la qualité de leur interprétation et le soin apporté à l'habillement de tout un chacun. Pendant près de deux heures, chaque association d'église aura ainsi la satisfaction de se produire en public. Les chants portés au loin par les diffuseurs accrochés aux arbres avoisinants attirent progressivement la foule des badauds. Et vers 21 heures, lorsque le prédicateur ou le croyant-guérisseur fait son apparition, une assistance compacte, composée de nombreux enfants, entassée sur des bancs, des nattes ou directement à même le sol, maintenue en haleine par les chants et les danses, aspire à vivre un événement.

En avril 1999, suite à plusieurs tentatives avortées, en raison – selon les dires de mes informateurs – de manipulations magiques de la part des

nioniosé (société initiatique¹¹), une campagne d'évangélisation de grande envergure, de trois jours, est finalement orchestrée dans le village de Guiloungou, lequel est réputé pour incarner le lieu même de l'identité « d'autochtonie » de la société mossi¹². L'installation d'un temple dans ce village revêt, aux yeux des Assemblées de Dieu de la région, un caractère symbolique évident. Perçu, par la rumeur populaire, comme une citadelle imprenable, tant la puissance des fétiches honorés par les habitants de Guiloungou possède la réputation de surpasser toutes les autres, l'élan évangéliste des protestants prend ici l'allure d'un véritable défi : vaincre à Guiloungou et y installer l'Œuvre équivaldrait à asseoir définitivement la supériorité du Dieu de la Bible. Mais ce village présente aussi un autre défi, celui de rivaliser avec les catholiques. En effet, et sans doute pour des raisons identiques, un siècle plus tôt, la première mission catholique s'installa dans ce village réputé¹³. Certes, aujourd'hui, les villageois convertis au catholicisme y sont nombreux et fréquentent assidûment l'église de la ville de Ziniaré toute proche. Cependant, selon les protestants, les catholiques seraient retournés « dans le monde », n'ayant renoncé ni à la « boisson » (alcool, bière) ni aux fétiches. L'affrontement revêt ici un caractère symbolique exemplaire, à la fois contre les croyances coutumières assimilées à des démons et contre les catholiques perçus comme irrespectueux des interdits divins, mais qui, plus prosaïquement, constituent leurs véritables concurrents dans la région.

Pour cette « croisade » exceptionnelle de trois jours, les 57 futurs pasteurs de l'école biblique de Koubri ont été conviés, ainsi que le pasteur Louis Dimara, responsable des campagnes d'évangélisation des Assemblées de Dieu du Burkina Faso. La logistique très importante du camp est assurée par le pasteur Charles, senior des pasteurs de la région et responsable d'une coopérative paysanne. Le soir du 6 avril 1999, la voix amplifiée par une sonorisation défaillante et donc recouverte, par intermittence, par d'effroyables crachotements, le pasteur évangéliste, sous les nuées d'insectes attirés par la lumière des néons, entame de sa voix rauque, sur un ton menaçant et autoritaire, une prédication énergique dont le contenu apporte un éclairage supplémentaire au processus de la conversion.

Le micro collé aux lèvres, dans un flot de paroles rapides et ininterrompues, l'évangéliste s'adresse à la foule, arpentant de long en large l'aire de la cérémonie. Rapidement à bout de souffle, il rompt fréquemment le rythme de son discours, interpellant pour solliciter son approba-

11. Les *nioniosé* (sg. *nionioga*) font partie des *tengbiisé* (gens de la terre). Ils constituent un groupe d'initiés au pouvoir du *nioniore*.

12. Cf. chapitre 1.

13. OTAYEK, R., « L'Église catholique au Burkina Faso », *op. cit.*, pp. 221-258.

tion l'assistance, laquelle, tenue en haleine, répond, entraînée par les jeunes pasteurs de l'école biblique, par de sonores « *Barka Wennam* », merci Dieu, et des applaudissements.

La prédication vise ici à pousser les visiteurs curieux à la conversion. Selon mon entendement, elle peut se décomposer en quatre étapes, exposées ci-dessous afin de faciliter la compréhension de l'argumentation utilisée par l'évangéliste.

1. La prédication, prononcée en mooré, s'ouvre sur une citation de la Bible qu'un jeune pasteur est invité à lire dans Jean 3, 16-21 : « Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son fils, afin que nous ne périssions point et que nous ayons la vie éternelle... ». En exorde, le pasteur Louis résume d'emblée les points fondamentaux de la doctrine chrétienne relative à la conversion. Pour ce faire, il détaille à l'adresse de l'assemblée, étrangère à la parole de Dieu, le message contenu dans ce verset. « Dieu n'a pas envoyé son fils pour juger le monde mais pour qu'il soit sauvé ». Mais l'assistance apprend immédiatement la condition au salut : « Celui qui croit ne sera point jugé ». Cette affirmation mérite d'être soulignée dans la mesure où elle renvoie à l'idée du partage du règne de Jésus pendant mille ans sur terre plutôt qu'à la croyance dans le Jugement dernier. De plus, dans le contexte de la société mossi, il importe de se rappeler que la conception d'une vie éternelle et d'un paradis duquel on ne revient plus sur terre est inédite et vient en quelque sorte s'opposer aux croyances coutumières de la « cour des ancêtres », *kiim-kulugo*, et de sa conception selon laquelle il n'y a pas d'être neuf mais plutôt les mêmes personnes – via la transmission du *siiga* (la force vitale) d'ancêtres à enfants – qui reviennent de « l'autre monde » dans le monde des vivants¹⁴. Et le pasteur de montrer sans équivoque sa vision dualiste du monde : « La lumière est venue dans le monde mais les hommes préfèrent les ténèbres [les coutumes, les fétiches, etc.]. Celui qui fait les œuvres des ténèbres et ne vient pas à la lumière sera démasqué par Dieu qui voit tout et qui sait tout ».

Le pasteur avance alors un élément décisif de son argumentation qu'il convient, afin d'en saisir la portée, de replacer dans son contexte d'énonciation, soit un environnement social où l'exacerbation de la haine et de la jalousie sont au menu d'une « modernité à la fois insécurisante et insécurisée », au même titre que la gestion magique des rapports à l'entourage : dans la noirceur du « monde », la conversion équivalait à une offre d'apai-

14. Il ne s'agit pas ici d'une réincarnation dans le sens d'une nouvelle apparence corporelle de l'ancêtre, mais de la transmission d'un principe vital (*siiga*). « Le *segré* représente le processus par lequel un ancêtre « revient » (traduction littérale) chez un de ses descendants en ligne agnatique. Ainsi on entend dire que tel ancêtre est le *segré* de tel enfant... ». Voir BONNET, D., *Corps biologique, corps social...*, op. cit., p. 88.

sement, car « Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son fils et Jésus a dit qu'il aime les hommes. Ceci est une grande parole ». Pour le prédicateur, ce passage renvoie à l'évidence même de la conversion. Il s'agit d'abandonner la haine, la jalousie, le sentiment de persécution, la peur, la crainte et donc, en bref, l'état de « guerre » qui règne entre les personnes, pour se convertir en quelque sorte à l'amour d'autrui. En d'autres termes, il convient de lâcher les anciennes protections (les fétiches) qui semblent, aujourd'hui plus qu'hier, se neutraliser dans une inflation de puissance en réponse aux renforcements des frustrations et des aigreurs¹⁵.

Dès lors l'affirmation du pasteur selon laquelle « Jésus est mort pour nous empêcher de devenir pécheur » me semble pouvoir être comprise ici comme suit : il conviendrait que les croyants prennent des distances vis-à-vis de la régulation coutumière des rapports aux autres, car elle mène à une impasse, dans le sens où la gestion coutumière des liens sociaux ne leur permettrait pas, ou plus vraiment, de produire aujourd'hui une synthèse inédite entre leur désir d'émancipation de l'entourage et leur maintien à bonne distance afin de pouvoir cependant y recourir « au cas où »¹⁶.

« Le Sauveur nous demande de changer. Dieu ne déteste pas l'homme, il a envoyé son fils, Jésus, qui est mort pour le salut de nos âmes ». La conversion évoquée par le pasteur semble pouvoir apporter une réponse *ad hoc* à des groupes d'individus confrontés à la volonté d'accumuler avant tout pour eux-mêmes, tout en maintenant intacts, autant que faire se peut, certains principes coutumiers d'entraide. Si la pensée populaire n'est pas en reste avec l'innovation, elle ne peut toutefois pas adhérer aux changements sans se soucier de stratégies de survie, c'est-à-dire de lieux de repli en cas d'échec. Dans ce sens, il convient de replacer les pratiques populaires dans un environnement où les institutions étatiques ne sont pas vraiment en mesure de garantir la survie économique de tous à la faveur d'une politique de redistribution des ressources. Et, à défaut, le pasteur insiste sur la preuve de la puissance de Dieu : « Jésus aime les hommes. Il a aidé des malades : les boiteux ont marché et il a ressuscité les morts ; il prouve ainsi ce que je vous dis ».

2. Dans un second temps, le prédicateur détaille avec insistance le thème de la délivrance du mal, des mauvaises pensées et de la pénibilité de la vie terrestre. Pointant l'index vers la foule, il poursuit : « Il est de

15. A propos de frustration, il est intéressant de se reporter, à la fin de ce point, à la chanson composée par Timothée et consacrée à la place désormais incontournable de l'argent dans la société mossi.

16. Cf. l'exemple déjà évoqué du « vieux à la charrette » qui désire, à la suite de rancœurs nourries à son égard, tuer ses parents, voisins et amis. Il est intéressant de noter que son entourage vit comme une trahison le fait que le vieux se soit en quelque sorte « mis à son compte » en mettant sur pied un commerce de bois de chauffage et qu'il s'est donc relativement émancipé de l'obligation d'aider ses proches.

mon devoir de vous annoncer la Bonne Nouvelle. Quand Jésus réapparaîtra, les morts en Christ sortiront des tombeaux et eux seuls reviendront à la vie. Je vous annonce cette bonne nouvelle : donnez-vous au Seigneur pour avoir la vie ». Et de renverser l'argument : « Celui qui ne se donne pas en Christ n'aura pas la vie : il sera jugé ». Il précise : « Toi qui m'écoutes ce soir, ne veux-tu pas abandonner le péché ? » Cette interrogation doit être entendue, je m'en suis déjà expliqué, dans le sens de s'écarter des impasses dans lesquelles les coutumes auraient désormais plongé les personnes. Pour celui qui a pris conscience de la nécessité de la conversion, c'est tout simplement l'ancien mode de vie qui n'est plus agréable : « Si vous voulez la délivrance (de la peur, de la haine, de la jalousie, de la rancœur...), donnez votre vie au Seigneur : Jésus est la porte et celui qui la franchit sera sauvé. »

Le pasteur Louis, dans une passionnante formule, explique qu'être religieux ne sauve pas, si on n'a pas la foi en Jésus¹⁷. « Celui qui ne connaît pas Jésus n'a pas la vie, il est lié au diable. Dieu a créé le ciel pour toi, mais le diable t'empêche d'écouter ses paroles. Il essaye de te tromper ». Le pasteur poursuit : « Le diable t'entraîne dans les cabarets. La nuit, au marché, il t'a livré la bière et le vin, alors que Jésus sauve du péché ; il délivre de la débauche, de l'adultère, des fétiches, des charlatans. Jésus ne permet pas à ceux qui font la débauche d'aller au ciel, pour cela, il faut changer de conduite ».

La construction de la personne humaine mossi repose sur un « moi » composé de plusieurs instances. Et la mort équivaut à un passage d'un monde à un autre. Ainsi, une partie de ce « moi » poursuit dans la cour des ancêtres, *kiim-kulugo*, et sous une autre forme, *kiimsé*, une existence comparable à celle des humains, avant de « revenir » un jour dans un enfant par la transmission de la force vitale, *siiga*, via le processus du *segré*... L'eschatologie protestante est radicalement autre : « Nous allons tous mourir, mais la mort de Jésus nous sauve. Ainsi, après la mort, celui qui n'a pas reçu Jésus comme son sauveur ira en enfer. Et ce sera une séparation éternelle ». Il faut savoir, poursuit le prédicateur, dans une formule qui s'adresse à la fois à tous et à chacun, que « ton dernier jour, ni ton ethnie ni tes parents ne pourront t'aider. Sache que ta jeunesse passera et que tu seras obligé de quitter le monde. Le jour de ta mort, au moment de creuser ta tombe, certaines personnes viendront et diront que le tombeau n'est pas encore assez profond et qu'il faut encore creuser ; on placera des dalles, on t'entertera et les vivants se disperseront. Chacun rentrera chez lui. Le jour de ta mort, écoute bien, chacun retournera chez lui ; Gabriel retournera chez lui ; Marie retournera chez elle... : tu resteras seul. Tu comparâtras

17. La foi en Jésus dans le sens ici d'être délivré de la haine et par extension du poids désormais insupportable d'un entourage qui semble vous jalouser et vous persécuter.

devant le trône de Dieu. Voilà pourquoi le Seigneur nous invite à le suivre, et à abandonner Satan ». C'est pour cela que « je te demande de te donner au Seigneur Jésus avec amour car, en vérité, Jésus est le sauveur ».

3. Accentuant la relation entre conversion et prosélytisme, le pasteur Louis rappelle aux villageois de Guiloungou son devoir d'annoncer la parole de Dieu, au risque d'avoir à rendre des comptes au Seigneur : « Je vous demande de vous convertir parce que je veux que vous réussissiez ». D'un ton menaçant et hurlant dans le micro, il interpelle la foule :

« La conversion n'est pas un jeu, convertissez-vous de manière sincère afin de sortir de l'esclavage du péché [du sentiment de persécution, de la haine d'autrui, voire de la crainte d'une partie maudite de soi-même...]. Ceux qui le veulent, ce soir, maintenant, je vous demande de vous donner à Jésus. Qui veut se donner à Jésus ? »

Encore faut-il savoir comment se donner à Dieu ; c'est ce que propose la formule suivante où le simple fait de lever la main, premier petit geste discret, caché, anodin, équivaut à des prémisses à la conversion. Ce petit geste semble bien approprié à l'esprit villageois qui ne saurait se satisfaire d'un reniement trop affirmé de l'univers des coutumes. « S'il y a quelqu'un qui veut ce soir se tenir debout, qu'il lève la main ». Le pasteur en hurlant et se faufilant à travers les bancs semble à présent s'adresser directement à chacun : « Si quelqu'un veut se donner au Seigneur, qu'il se lève ou qu'il lève la main ». Poursuivant sa harangue à en perdre la voix, mais manifestement conscient du manque de réaction à ses injonctions, il change de registre : « Peut être, pensez-vous vous donner au Seigneur Jésus, mais vous craignez les autres, vos amis, le village. Je vous le dis, Jésus peut vous délivrer. Dieu veut vous aider. Donnez-vous au Seigneur Jésus et vous aurez la vie éternelle. »

Comme dans un dialogue dont l'un des interlocuteurs n'écouterait pas les arguments de l'autre, le pasteur Louis feint de ne pas percevoir les réticences des auditeurs et poursuit son exhortation, avec la rage de convaincre :

« Que ceux qui veulent sincèrement se donner au Seigneur s'approchent. Veuillez avancer. Celui qui veut donner sa vie à Jésus qu'il s'approche. Venez doucement, ne vous bousculez pas. [Une trentaine d'enfants se lèvent finalement]. Restez où vous êtes. Restez debout. Écoutez, écoutez bien ».

Comme pour aider chacun à surmonter la crainte d'être le premier adulte à se convertir, le prédicateur rappelle habilement à « ceux qui se sont donnés au Seigneur Jésus la nuit passée de ne pas se manifester ce soir. Je m'adresse aux nouvelles personnes qui veulent se convertir ce

soir ; je les invite à venir. Merci Dieu ». Suggérant que la veille, un certain nombre de curieux se sont donnés à Dieu, il poursuit : « Ceux qui ne se sont pas convertis la nuit passée peuvent s'approcher pour recevoir Jésus. Je vois surtout des enfants qui sont venus, mais la parole de Dieu s'adresse aux adultes aussi ».

Au bord de l'épuisement, mais sans ralentir le flux de ses paroles, le pasteur s'obstine dans son devoir de convertir :

« Je vous pose la question : ne voulez-vous pas vous donner au Seigneur Jésus ? Vous qui êtes assis là-bas, derrière, ne voulez-vous pas être pardonnés ? Voulez-vous mourir dans le péché ? Ne voulez-vous pas vivre une nouvelle vie ? Je m'adresse à vous, levez la main. Quelqu'un parmi vous veut-il se donner au Seigneur ? Qu'il lève la main et qu'il avance ».

Comme pour soutenir l'effort du pasteur et maintenir le climat de tension qu'il a su créer, des accords de guitare retentissent parmi les crachotements des haut-parleurs. La confusion est grande, mais à ce moment, le pasteur Patrice, qui jusqu'ici écoutait sur un banc, s'approprie le micro et esquisse un premier bilan : « Ceux qui sont assis derrière debout écoutez-moi ». Ignorant la réalité de la passivité des villageois présents, comme si le premier signe de la conversion avait effectivement été posé, il continue : « Ceux qui ont levé la main, venez, nous allons prier pour vous... ». Et de s'adresser finalement, feignant d'ignorer la passivité des villageois présents, à la trentaine d'enfants qui se tiennent debout : « Nous voulons prier pour vous afin que tout se déroule dans de bonnes conditions. »

Les accords de guitare se précisent et le chanteur Timothée improvise, entouré de quatre musiciens. A son tour, d'un ton charmeur, il tente de pousser les récalcitrants à accomplir le premier geste qui devrait les conduire à la nouvelle vie :

« Aujourd'hui est un jour pour toi, ne laisse pas échapper cette occasion. Viens, viens maintenant, viens tout de suite. Veux-tu être sauvé ? Viens, viens à l'instant même. La grâce de Dieu est à toi. Il t'attend avec amour. N'endurcis pas ton cœur, aujourd'hui, choisis la vie. Viens mon frère, viens ma sœur, viens aujourd'hui, viens à l'instant même si tu veux être sauvé. Demain tu peux mourir et tu n'auras plus à jouir dans le monde. N'endurcis pas ton cœur, accepte le changement de ta vie. Viens, viens aujourd'hui, viens maintenant, n'endurcis pas ton cœur, le salut est disponible mon frère. Viens, viens aujourd'hui, viens maintenant, n'endurcis pas ton cœur, le salut est disponible, ma mère... ».

4. Le pasteur Louis, qui a retrouvé à présent son souffle, fustige plus clairement encore l'assistance en expliquant qu'il est vain de résister à l'appel de Dieu, car tôt au tard les récalcitrants se convertiront :

« Aujourd'hui Jésus aurait pu te forcer à le suivre mais il te demande plutôt d'ouvrir ton cœur, afin qu'il puisse entrer. Jésus donne gratuitement la vie, le salut. Pourquoi refuser cette vie ? Jésus a tant aimé le monde. Certains ne se sont pas présentés ce soir, demain vous pourrez toujours venir, après demain vous pourrez toujours venir ».

Le prédicateur, ébloui par l'éclairage, s'adresse finalement aux quelques adultes qui ont finalement risqué un petit geste de la main, véritable litote pour signifier le désir de conversion, ainsi qu'aux enfants excités, debout et regroupés sur l'esplanade :

« Je vous remercie. Chantons la louange du Seigneur. Vous êtes sages, vous voulez vous rendre au ciel. Ayez la patience, vous avez bien agi. Le bienfait est pour chacun d'entre vous. Vous avez accepté de vous tenir debout et vous êtes là pour le Seigneur. Venez, ensemble nous allons prier le Seigneur afin qu'il vous donne le ciel ».

Les enfants dansent, applaudissent et poussent de tonitruants *Barka Wennam*, merci Dieu. Le pasteur Louis, affichant ouvertement son pragmatisme, mais sans être dupe des raisons qui auraient pu inciter certains à la conversion, glisse subrepticement dans la prière quelques recommandations aux nouveaux venus. Il les avertit qu'ils ne sont pas là pour le pasteur qui ne peut ni les embaucher ni les payer¹⁸. Suivez plutôt Jésus afin de pouvoir aller au ciel, explique-t-il. Et si vous n'aimez pas le pasteur, croyez en la parole qu'il annonce. Baissant les yeux, il leur demande de répéter après lui : « Seigneur je viens à toi pour te demander pardon de toutes mes fautes. Donne-moi la force de pouvoir te suivre afin qu'un jour je puisse venir dans ton royaume. Amen ».

Il termine son intervention par cette prière :

« Seigneur, voici les enfants que tu as appelés, que tu as choisis, je te demande de les garder. Veille sur eux. Seigneur, daigne les aider afin qu'un jour ils puissent se tenir devant ton trône et qu'ils règnent éternellement avec toi. Seigneur, bénis tous ceux qui se sont donnés à toi ce soir. Celui qui est triste, daigne le consoler. Celui qui est malade, daigne le guérir. Celle qui n'a pas d'enfants, daigne la rendre fertile. S'il y a des querelles dans les foyers, je te demande, Seigneur, d'intervenir. Daigne résoudre les mésententes dans les foyers ainsi que la discorde dans les villages. Bénis le village, Seigneur Jésus. Amen ».

Pendant ce temps, le diacre de l'église de Guiloungou dresse méticuleusement la liste des nouveaux convertis. A l'écart de la foule, derrière

18. Ceci, toutes choses étant égales par ailleurs, n'est pas sans rappeler « les pasteurs patrons » de l'Amérique latine. Cf. BASTIAN, J.-P. (sous la dir.), *op. cit.*

l'église, il invite individuellement les nouvelles recrues à s'identifier, à la suite de quoi il leur remet une « carte de conversion ». Au même moment, Timothée tente d'accorder sa guitare tandis qu'un jeune pasteur annonce que le chanteur a enregistré une cassette, en vente au prix de 1 250 CFA. Le chant qui vient clôturer la cérémonie a lui aussi été composé par Timothée. Il a une trentaine d'années et il a longuement voyagé d'église en église avant de trouver sa raison d'être au sein des Assemblées de Dieu de la région d'Oubritenga. La chanson traite du rapport à l'argent et est particulièrement révélatrice des transformations de la société mossi, ainsi que du contexte dans lequel se débattent aujourd'hui les protestants.

Timothée : (refrain) Le monde est devenu dur. Tout le monde poursuit l'argent. Mais dans la poursuite de l'argent, il n'y a plus de vérité, il n'y a plus de fidélité. A cause de l'argent, les gens ne craignent plus Dieu.

A cause de l'amour de l'argent, les gens ne craignent pas Jésus. L'argent a attiré des problèmes dans le monde. Que Dieu nous aide afin que nous puissions garder la foi, afin que nous soyons là lorsque Jésus reviendra. Que l'amour de l'argent ne nous empêche pas d'être enlevés vers les cieux.

(refrain)

L'argent a suscité des problèmes dans ce monde. Certains ont entassé des billets de banque tandis que leur famille souffre, la famille peut être malade, mais l'argent est empilé en banque. L'argent a attiré des problèmes dans le monde ; à cause de l'argent le père ne connaît pas le fils, le fils ne connaît pas le père, le mari ne connaît pas l'épouse, l'épouse ne connaît pas le mari.

(refrain)

L'amour de l'argent a aujourd'hui vraiment entraîné des problèmes dans le monde, mais prions afin que nous puissions garder la foi jusqu'au retour de Jésus, afin d'être enlevés [allusion au règne millénaire de Jésus]. L'argent, l'argent a attiré des problèmes dans le monde. Le monde souffre à cause de l'argent. Les hommes poursuivent l'argent.

(refrain)

Enroulé à un portique confectionné à l'aide de perches d'eucalyptus, un drap est progressivement tendu en prévision de la séance de cinéma. Vers 23 heures, après plusieurs réparations, l'opérateur, bricoleur hors pair, parvient à lancer la première bobine d'un film indien en version française. Entre-temps, la population, tentée par l'événement, n'a pas cessé de converger vers le lieu de la projection ; une partie importante des villageois est ainsi réunie au-delà des appartenances religieuses. L'intrigue se déroule dans un paysage forestier d'Inde et séduit d'emblée les paysans mossi affligés par l'aridité permanente de leur terroir. La végétation, la pluie, les rivières fascinent déjà l'assistance. L'histoire parle de l'amitié d'un jeune garçon pour un éléphant, tandis que sa sœur

décide de se convertir au Seigneur. Dans un pays où le cinéma indien est très prisé, mais où la fréquentation des salles est interdite aux protestants, les acteurs attisent la curiosité. Le scénario chemine lentement ; il est traité avec une grande économie de dialogue. L'assemblée paraît captivée par la magie des images. Petit à petit, les plus jeunes enfants s'endorment à même le sol ou dans les bras des mamans.

Vers une heure du matin, la séance prend fin. Progressivement, de petits groupes formés des plus jeunes d'entre les fidèles, filles et garçons, prennent de manière plus informelle le relais de l'animation. Alors, la jeunesse protestante, serrée sur des bancs disposés en cercle, entonne des chants religieux qui pourront s'éterniser jusqu'à l'aube ; au centre du cercle, l'un d'entre eux, comme dans le rituel du thé chez les nomades maures, s'affaire à la fabrication de la boisson privilégiée des fidèles des Assemblées de Dieu, le Nescafé. Les chants s'apparentent le plus souvent à des psalmodies, accompagnées d'un battement des mains et de quelques instruments (le *kiéma*, petit tam-tam d'aisselle modulable, des calebasses à cauris et le tam-tam carré de facture typiquement protestante). Un participant lance le chant par une courte formule bien souvent improvisée, dans le cadre toutefois d'un registre bien établi¹⁹ : « Celui qui peut est celui qui s'est donné à Dieu », « Seul Dieu a créé le ciel et la terre, louez le Seigneur », « Il n'y a personne en dehors de Dieu », « Nous sommes les élus de Dieu, c'est Dieu qui nous a choisis », « Le monde n'est plus seul, maintenant il y a la guérison »... ; le groupe reprend ensuite la phrase, tel un ostinato, durant de longues minutes, avant que le chef de chœur temporaire ne lance une nouvelle phrase lorsqu'il sent le rythme ou la puissance évocatrice de l'énoncé s'épuiser. Quand il se trouve à court d'inspiration, un autre chanteur prendra le relais.

Le divin dans une ville émergente

Compte tenu des stratégies d'expansion de l'Église des Assemblées de Dieu décrites précédemment, il s'agit à présent, à partir de données récoltées sur une longue durée, de discuter de l'installation des protestants à partir du cas concret de la petite ville de Ziniaré au Burkina Faso²⁰.

19. Il s'agit d'un dispositif discursif, pour reprendre la formule d'André Corten, soit un espace d'énonciation dans lequel les psalmodies se disent. CORTEN, A. *L'Alchimie politique du miracle : Discours de la guérison divine et langue politique en Amérique latine*, Montréal, Balzac, Collection Univers des Discours, 1999, 330 p.

20. J'ai commencé mes premières recherches sur le pentecôtisme à Ziniaré en 1989.

Du point de vue de la recherche ethnographique, la petite ville de Ziniaré présente l'avantage de conjuguer de multiples influences et d'offrir sur un espace réduit un assez large échantillon d'éléments impliqués dans l'émergence des nouveaux centres urbains en Afrique sahélienne. Ainsi, Ziniaré dépend coutumièrement de la chefferie de Koasanga²¹, en même temps que de l'importante chefferie de la terre de Guiloungou (*tengbiisé*, gens de la terre) ; la commune fut aussi le lieu de résidence de l'ancien administrateur colonial. C'est aussi l'endroit où s'implante la première mission catholique. Aujourd'hui elle accueille, dans sa proche périphérie, la résidence du chef de l'État. L'actuelle délimitation de l'espace communal et le découpage administratif en secteurs résultent du rapprochement progressif de deux gros villages, historiquement déterminants de la civilisation mossi : le commandement mossi de Koasanga (*tengnaaba* : chef mossi) et les *tengbiisé* de Guiloungou (les chefs de terre).

Ziniaré, chef-lieu de la province d'Oubritenga, est située à 35 kilomètres à l'est de la capitale sur l'actuel axe routier Ouagadougou-Kaya-Dori. La ville, en voie d'urbanisation rapide, connaît une forte croissance démographique. Au milieu des années 80, Ziniaré ne comptait pas plus de 3000 habitants. A cette époque, la ville ressemblait plutôt à un gros village, avec ses chemins ensablés, parfois complètement emblavés en saison des pluies par des citadins restés agriculteurs, et arpentés par d'innombrables animaux domestiques vaquant d'un dépôt d'ordures organiques à l'autre. La nuit, le seul éclairage était celui des lampes à pétrole, déposées sur les étals des petits commerçants, ainsi que les lueurs des nombreux foyers au bois. A la faveur d'importants mouvements migratoires, la population a quintuplé et atteint aujourd'hui près de 15 000 personnes. Cette bourgade en pleine croissance a connu ses premières élections communales en octobre 1995 et les secondes en 2000.

En dix ans, la petite ville sort d'une certaine torpeur où les quelques fonctionnaires en poste tentaient chaque soir de tuer leur ennui dans les mêmes bars, pour se métamorphoser en un centre animé, grâce à l'installation de l'électricité, la création d'une route goudronnée, l'instauration d'un plan cadastral et le montage d'un réseau téléphonique...²² ; en même temps que des services administratifs, des bureaux d'institutions de coopération au développement, une importante association paysanne et de nombreux petits commerces privés se mettaient à fleurir. Ziniaré a toutefois toujours été réputée pour la richesse d'un marché qui attire une foule croissante tous les trois jours. Il se trouve au cœur d'importants réseaux

21. Voir GRUÉNAIS, M.-E., *Autorité et territoire. Histoire d'un apanage mossi (Haute-Volta)*, Nanterre, Université de Nanterre-Paris-X, 1983, 517 p. (thèse).

22. Le téléphone fut installé en 1988, l'électricité en 1990 et la route goudronnée fut terminée en 1992.

commerciaux reliant Ouagadougou (et son million et demi d'habitants) aux campagnes avoisinantes, très densément peuplées²³. Ce marché est principalement alimenté par une dizaine de périmètres maraîchers et une cinquantaine de villages situés dans son cercle d'attraction.

La jeune population migrante a rapidement adopté les postes de radio, les tee shirts, les pagnes importés d'Asie ou d'Europe, les baskets Nike, ou encore les motocyclettes, comme signes matériels de distinction. La construction d'un lycée, le lycée Basy²⁴, a attiré les jeunes ruraux d'Oubritenga diplômés de l'enseignement primaire. En décalage par rapport aux villageois qui n'ont pas pu fréquenter l'école, cette minorité sachant lire et écrire est animée d'un espoir d'ascension sociale, attirée par la ville et à tout le moins par une existence autre que celle que leur offre le village. Comme pour se rassurer ou mieux marquer les distances entre eux et leurs parents paysans, mais également parce qu'ils sont en quête d'un guide pour se mouvoir au sein de ces nouvelles références spatio-temporelles, ils se convertissent avec ferveur à l'islam, au catholicisme ou aux Assemblées de Dieu, selon les convictions de leurs parents et leurs trajectoires personnelles.

Le système d'interdits que comporte chaque religion devient pour les convertis comme un code de conduite moralement autorisée. D'une importance cruciale pour les jeunes recrues des diverses confessions religieuses, leur respect des interdits devient un signe d'intégration à la nouvelle communauté et un témoignage de la prise de distance vis-à-vis de l'entourage resté au village et donc « moins développé » selon l'échelle de valeurs qu'ils ont construite et dont la base est une forme de la modernité ; les jeunes convertis respectent les interdits religieux d'autant mieux que la quête d'une autre identité est forte. Pour prendre un exemple, certes un peu caricatural, mais qui fournit quelques éléments contextuels, à Ziniaré, les jeunes musulmans apprécient de se rassembler le soir, de longues heures durant, pour boire le thé, à l'instar des riches El Hadj revenant du pèlerinage ; les jeunes catholiques attablés à côté des fonctionnaires espèrent toujours, eux, présenter un concours dans un établissement public de la capitale, tandis que les jeunes protestants endimanchés s'affairent sur l'esplanade du temple autour d'une tasse de Nescafé. Ces communautés religieuses, véritables réseaux sociaux, facilitent l'insertion dans le milieu économique, ainsi que la conclusion d'alliances matrimoniales. La jeunesse y trouve la possibilité d'instituer d'autres rapports à l'entourage sans pour autant risquer de compromettre les relations de parenté.

23. Une moyenne de 75 habitants au km².

24. Le lycée Basy appartient à l'enseignement public. Depuis 2001, deux autres établissements d'enseignement secondaire, privés cette fois, se sont ouverts dans le département de Ziniaré, un dans la commune et un autre, lié à la fédération Wend-Yam, dans le village de Kulkinka.

Aujourd'hui à Ziniaré, les postes de télévision que possèdent les plus nantis attirent, le soir, les voisins qui se pressent devant les feuilletons brésiliens (*novellas*), français ou américains. Avec l'arrivée des congélateurs, la bière Sobebra et sa rivale Brakina sont désormais servies fraîches. Le boulanger cuit chaque jour un pain à base de farine de blé importée, et un grand nombre de petites boutiques proposent à midi et le soir des repas composés de riz, d'igname, de pomme de terre, accompagnés de sauces diverses mais désormais rendues homogènes grâce à l'adoption du « cube Maggi ». Ainsi se transforment progressivement les habitudes alimentaires traditionnelles basées sur le mil et le sorgho. Mais la dernière grande nouveauté demeure de manière incontestable l'arrivée du téléphone cellulaire et l'ouverture d'un cyber-café dont l'usage s'étend comme une traînée de poudre autant auprès des fonctionnaires que des femmes maraîchères... En bref, toutes choses étant égales par ailleurs, aujourd'hui on danse, le samedi soir à Ziniaré²⁵, sur les mêmes rythmes que dans les autres villes du monde. Autrement dit, les nouveaux centres urbains deviennent des lieux de transformation rapide des identités coutumières, l'espace d'édification d'autres modes de vie en commun et le creuset des nouvelles pratiques économiques, au sein desquels les mouvements religieux se taillent une place notable. Ces phénomènes liés à l'urbanisation²⁶ et aux mouvements de globalisation ont une influence sur la recomposition de la géographie du divin ; ils ont un impact sur le développement des Églises pentecôtistes et leur politique d'implantation dans le pays.

Stratégie d'implantation de l'Œuvre

Les Assemblées de Dieu se sont installées tardivement à Ziniaré, soit en 1961. En véritable pionnier, le pasteur Jérémie Bayala construit, en guise de lieu de culte, un hangar de paille et parvient à convertir ses premiers fidèles. Jusqu'à son arrivée, les protestants n'étaient pas parvenus à négocier l'octroi d'un terrain auprès des puissants chefs de terre. En effet, durant la colonisation et les années qui suivirent immédiatement, les missionnaires catholiques (les Pères blancs), usant de leur influence auprès des chefs coutumiers et de l'administration coloniale, empêchèrent l'ins-

25. La première discothèque de la commune a ouvert ses portes en septembre 2001.

26. Il est incontestable que le développement très rapide de Ouagadougou, ainsi que des autres villes, entraîne une importante demande de biens d'alimentation à laquelle répond les populations paysannes avoisinantes. Il s'agit, par exemple, de l'essor de la production maraîchère avec les bouleversements fonciers, économiques, sociaux et culturels que ces pratiques induisent.

tallation des Assemblées de Dieu dans l'Oubritenga. Aujourd'hui encore, Ziniaré reste influencée par l'Église catholique qui peut compter sur l'héritage d'un siècle d'histoire missionnaire à Guiloungou (village devenu aujourd'hui le secteur 4 de la commune de Ziniaré).

Pasteur Eric : L'Église catholique domine sur Ziniaré. Chaque dimanche, la foule se presse pour assister soit au culte en mooré, soit à celui en français.

Le vieux pasteur Charles précise qu'à Ziniaré, ce sont des lignages *tengbiisé* (gens de la terre) et *nakomsé* (descendant de chef mossi) qui occupent le territoire et qu'il n'y a pas historiquement de *yarcé* (commerçants musulmans, originaires du Mali, historiquement principalement installés dans le royaume mossi du Yatenga, qui, à travers le commerce de longue distance, vont favoriser le développement de l'islam dans le Moogho²⁷). Ceci signifie que l'islam²⁸, comme le protestantisme, se sont implantés tardivement dans la ville. Dès lors, pour reprendre la formule du pasteur, lorsqu'un migrant s'installe à Ziniaré, « il cherche d'abord dans quelle religion rentrer [dans le sens de se convertir] ».

Revenons à la chronologie de l'installation de l'Œuvre. Depuis le début des années 50 donc, le pasteur Jérémie Bayala visitait de temps en temps la mission de Ziniaré et organisait des séances d'évangélisation (*koemoonego*). Le pasteur Paul, originaire de la petite ville et actuel titulaire de l'église centrale (secteur III de Ziniaré), s'est converti aux Assemblées de Dieu à cette époque (1956). Quelques années plus tard lorsque le pasteur Jérémie devint surveillant au collège de jeunes filles de Loumbila, son suppléant, le jeune pasteur Robert Sawadogo, lui succéda sans toutefois parvenir à asseoir vraiment l'Église pentecôtiste. Il en fut de même de ses successeurs, les pasteurs Jean Wangrawa et Jean Zongo, lesquels, durant près de quinze ans, ne firent, pour reprendre la terminologie protestante, quasiment pas de nouveaux

27. Les *yarcé*, commerçants musulmans, constituent aujourd'hui un groupe appartenant à la société mossi. Originaires du Mali, ils pratiquaient le commerce à longue distance (sel, cola, mil, tissus...). Il est incontestable qu'ils jouèrent un rôle déterminant dans la divulgation de l'islam sur le plateau mossi. Ainsi, avec eux, quelques maîtres de l'islam parcouraient le Moogho et formèrent des disciples. Dans l'Oubritenga, à 17 kilomètres au nord de Ziniaré, à Zitenga, réside un lignage *yarcé* important, les Bagien, dont l'illustre grand-père de l'actuel imam s'installa dans la région vers 1920. Ce lignage joua un rôle dans l'expansion de l'islam dans le royaume du Zitenga et également au sein de la cour du *moogho naaba*.

28. Bien entendu la présence de l'islam est ancienne à Ziniaré. Toutefois, les musulmans pratiquaient leur religion de manière individuelle, soit généralement dans le cadre de petites mosquées installées devant les cours des convertis, dont les contours sont marqués au sol par des cailloux. Il faut attendre 1961 pour voir apparaître la première mosquée construite en banco. Les fidèles qui fréquentent cette mosquée vont adhérer à la Communauté musulmane, premier grand réseau fédérateur des musulmans du Burkina Faso.

convertis. L'influence des catholiques était prépondérante, et la bourgade n'accueillait pas encore à cette époque beaucoup de migrants. En 1976, le découragement était grand lorsque le pasteur Sanogo Ouédraogo, père de l'actuel président des Assemblées de Dieu, s'installa dans la bourgade. Avec lui, la mission connut son premier vrai essor. Le pasteur Sanogo était un tisserand réputé et plusieurs familles lui confièrent leurs enfants pour qu'il puisse leur transmettre son métier. Il ne s'en tint cependant pas là, car il enseigna également la lecture et l'écriture. Il initia aussi d'autres jeunes à la maçonnerie. Selon mes informateurs, sa réputation s'étendait loin et elle conduisit à de nombreuses conversions. Il prit l'initiative de construire la première église en briques de banco. En 1985, Sanogo fut remplacé par le pasteur Paul, secondé aujourd'hui par le jeune pasteur André.

En 1996, une nouvelle et vaste église, appelée l'église centrale des Assemblées de Dieu de Ziniaré, est édifiée à côté de l'ancienne qui elle-même jouxte la cour du pasteur Paul. Cette première implantation protestante côtoie la plus ancienne mosquée de la ville (1961 et membre de la Communauté musulmane du Burkina Faso) qui est également en voie de reconstruction (2001) au même endroit avec le soutien de fonds koweïtiens.

La seconde implantation des protestants se situe dans le secteur IV. Et dans celui-ci, tel un fortin édifié en zone hostile, ce temple semble encerclé de familles catholiques. De surcroît, il a été construit sur un espace sacré des chefs de terre de Guiloungou (lieu où se tiennent des rituels coutumiers). Le défi protestant consiste à démontrer aux autres la supériorité de leur Dieu de puissance. Cette seconde église fut progressivement aménagée à partir de 1989 par le pasteur Charles, responsable d'une coopérative paysanne. Le pasteur Charles est aujourd'hui assisté dans sa tâche par le jeune pasteur Isaïe.

Afin d'être complet, je signalerai que le secteur II abrite une assez grande mosquée aux couleurs jaune et ocre, fréquentée par les musulmans wahabites²⁹. Les protestants ne possèdent pas d'église dans ce secteur pourtant très animé en raison de la proximité du marché. Cependant trois pasteurs y résident dans la partie actuellement non cadastrée par les services communaux.

Dans le secteur I de la ville se trouve la nouvelle mosquée, blanche et verte (1997) de la Communauté musulmane du Burkina Faso. Cette mosquée est actuellement la plus fréquentée et elle constitue en quelque sorte,

29. La présence des musulmans wahabites (*dawa*, mission, mise en œuvre par l'Arabie saoudite) est certes déjà ancienne à Ziniaré (une quinzaine d'années), comme l'atteste leur première mosquée construite en banco. La construction de la nouvelle mosquée des musulmans wahabites date de 1998. Appelée par les autres musulmans, les « musulmans de barbe » ou les « musulmans du *soun* » (terme qui désigne le voile porté par leurs femmes), ils pratiquent un islam fondamentaliste. Les grands commerçants de la commune appartiennent plutôt à cette mouvance.

le siège de la représentation officielle de l'islam à Ziniaré. La troisième église des Assemblées de Dieu fut construite en 1994 dans ce même secteur de la ville. De facture modeste, ses murs sont faits de briques de terre compactée et son toit est simplement recouvert de chaume³⁰. Le pasteur Luc anime cette église qui possède cependant une étrange réputation. Selon les dires de certains protestants, elle serait fréquentée par des renégats, c'est-à-dire par des fidèles qui n'auraient pas scrupuleusement respecté les préceptes de la Bible.

L'église des Assemblées de Dieu du secteur I a une histoire singulière. Ainsi, en 1989, le pasteur Luc a été reconnu coupable d'adultère par le bureau régional des Assemblées de Dieu. Après avoir purgé une lourde peine, qui l'a privé de l'exercice de son ministère dans le village de Bissiga, il a progressivement rebâti, sans jamais y avoir été vraiment autorisé, une église et fondé une communauté dans l'environnement plus anonyme de Ziniaré.

Pasteur Isaïe : Le pasteur Luc ne devrait plus être pasteur ici. Après la punition, il aurait dû partir exercer son ministère à Bobo ou à Banfora. Il a voulu rester ici mais tout le monde le connaît. Dans ces conditions, comment peut-il espérer reconstruire réellement une église ?

De la même manière, les fidèles de la région d'Oubritenga qui, comme Luc, ont été sanctionnés par leur pasteur en raison de leur mauvaise conduite (vols, consommation de cigarettes ou d'alcool, adultère...) se voient infliger une punition qui va de l'interdiction de chanter à la chorale à celle de fréquenter la communauté, en passant par la suspension des titres et/ou fonctions (diacre, trésorier, responsable de la « cellule de prières » ou des instruments de musique³¹...). Quoi qu'il en soit, les châtiés semblent s'être concertés pour se retrouver dans l'église du pasteur Luc du secteur I ce qui pourrait exprimer une certaine contestation de l'ordre établi par les pasteurs.

La quatrième église fut bâtie en 1996, non loin du secteur V de Ziniaré, dans le village de Koasanga, lieu de résidence du chef mossi

30. Globalement, l'installation d'un temple protestant (surtout en brousse) passe par trois phases : un hangar en bois couvert de paille (*zandé*), un bâtiment en banco (briques de terre compactée) avec installation progressive d'une toiture à double pente couverte de tôles d'aluminium (*roog sêm ka tôle*) et enfin un édifice construit à base de briques de ciment. La charpente en bois, le nombre de tôles nécessaires à la couverture du toit, la nature du pavement, ainsi que celle des portes et des fenêtres attestent de l'opulence et de la puissance de la communauté, ainsi que de la réputation de ses animateurs.

31. Le poste de responsable de la gestion des instruments de musique d'un temple est enviable car le titulaire, grâce aux locations perçues, peut espérer une rente non négligeable.

(*tengnaaba*). Elle est animée par le pasteur Eric, lui-même d'ascendance *naam* et issu du village Natenga dont la chefferie provient des chefs de Koasanga. Pour être complet, je signalerai encore l'intention affichée par les pasteurs responsables de la région d'installer à proximité du barrage de Quila une nouvelle église, de même que, dans le secteur II, à Pousgsiiga, près du grand barrage de Ziniaré (installation effective en décembre 2001). Cette stratégie d'implantation spatiale de l'Œuvre ressort clairement des propos du pasteur Eric.

A Ziniaré, les Assemblées de Dieu possèdent une force potentielle. Mais nous manquons encore d'églises implantées dans chaque secteur de la ville, à l'instar des autres communes du pays. Nous devons créer un réseau plus dense d'églises afin de mieux encadrer les populations et de répondre ainsi aux besoins des gens au fur et à mesure de la croissance de la ville.

Dans le même sens, il est important de rappeler qu'un processus de segmentation, inhérent au mouvement pentecôtiste, attise les tensions entre les communautés protestantes qui se disputent alors les fidèles.

Pasteur Charles : Nous n'avons pas encore à Ziniaré de « cellules de prières » (*pûusgo sulli*), c'est-à-dire les gens qui prient sans les pasteurs, mais je vois que cela va arriver avec les migrants venus des villes. Nous sommes d'accord de prier, si les « cellules de prières » sont animées par les pasteurs. Nous nous opposons aux prières qui divisent les fidèles. Ceux qui se disent prophètes et qui veulent diriger ces groupes de prières commencent toujours par prier, mais ils n'en restent généralement pas là. Au début, ils demeurent dans l'Esprit de Dieu, mais petit à petit, comme ils n'ont pas reçu la formation biblique des pasteurs, ils s'écartent de notre « constitution ». Les fidèles qui possèdent une vocation particulière, un don pour prêcher par exemple, sont là pour aider les pasteurs à faire avancer l'Église ; il ne sont pas là pour séparer les fidèles et les tirer à eux.

Pasteur Isaïe : C'est très dangereux lorsque des « cellules de prières » sont animées par des gens qui prient sans se référer à la Bible. L'Esprit saint, c'est bien, mais il peut devenir dangereux. Comme le feu, on a besoin de lui, mais il peut causer des dégâts. Il convient d'encadrer un fidèle qui a reçu la grâce d'un don du Saint-Esprit. Nous, les pasteurs, nous avons reçu un enseignement pour cela. Dieu nous a donné son Esprit pour conduire son peuple. Même s'il y a des gens qui ont les dons de guérison, de discernement et d'autres encore, ils doivent être sous le pasteur.

Depuis leur installation au Burkina Faso, les Assemblées de Dieu ont connu une première dissidence en 1959. Un pasteur, responsable des écoles bibliques, en désaccord avec la hiérarchie, fonda la Mission apos-

tolique. Suite à des différends internes, celle-ci se divisa en 1965, pour donner naissance à l'Église apostolique. Plus récemment, en 1997, M. Karambiri, ancien directeur d'un établissement public, le Faso Yaar, influencé par l'Église du réveil spirituel de Toronto, a quitté les Assemblées pour fonder le Centre d'évangélisation. Ces mouvements de segmentation se sont répercutés à Ziniaré où, sans compter les références aux croyances traditionnelles qui demeurent vivaces, on dénombre aujourd'hui huit confessions religieuses : l'Église catholique, les musulmans membres de la Communauté musulmane du Burkina Faso et les musulmans appartenant à la mouvance wahabite, l'Église des Assemblées de Dieu, l'Église adventiste, le Centre d'évangélisation, l'Église apostolique et la Mission protestante CIM.

Pasteur Eric : Les Assemblées de Dieu ne peuvent pas se mesurer aux musulmans ni aux catholiques. Ceux qui nous concurrencent sont les nouvelles religions (de la mouvance pentecôtiste), les sectes, qui viennent d'apparaître. Il y a le Centre d'évangélisation et l'Église adventiste. Nous perdons des fidèles avec ces nouvelles églises. Ainsi par exemple, Elisée Sawadogo (croyant-guérisseur) possède aujourd'hui une grande réputation grâce à son don de guérison ; s'il le voulait, il lui serait aisé de fonder une Église. A la différence, Karambiri, s'est détaché des Assemblées de Dieu pour fonder le Centre d'évangélisation.

Pour conclure ce point, j'insisterai sur le fait que les pasteurs n'entendent pas se mêler de la politique communale. Toutefois, interrogés sur leurs relations avec les autorités de la ville, ils évoquent immédiatement des relations de parenté afin d'expliquer la bonne entente avec les élus locaux et plus particulièrement avec le maire. Ci-dessous, le pasteur Paul, membre d'un lignage originaire de Ziniaré, révèle quelques singularités des processus de gestion des affaires locales.

Pasteur Paul : Le maire est originaire de Ziniaré. Il appartient à une grande famille, il appartient au lignage des chefs de terre (*tengsoaba*). Si ce n'était pas comme ça, il n'aurait pas pu obtenir le poste de maire. La religion n'intervient pas dans ce domaine. Les religions [les religions révélées] sont apparues récemment, ce qui compte avant tout pour nous, c'est d'où tu viens [soit les appartenances lignagères]. Un catholique, un musulman ou un protestant peut être maire ici. Pour obtenir ce poste, l'appartenance religieuse n'entre pas en ligne de compte, c'est seulement d'où tu viens (l'appartenance lignagère) qui compte.

J'ai montré ailleurs que, si ce processus d'identification, qui repose ici sur un principe d'autochtonie, est bien réel dans les villes émer-

gentes, il demeure néanmoins évolutif et diffère d'une ville à l'autre en fonction essentiellement de l'importance démographique de la population immigrée³².

L'origine des fidèles

De manière assez concordante avec les Églises des Assemblées de Dieu disséminées sur les autres continents, les pentecôtistes de Ziniaré connaissent un réel essor à partir du début des années 80³³. Il convient de rattacher ce phénomène à l'accélération du processus de globalisation lié ici à la croissance de l'urbanisation, au renforcement de l'économie de marché, à la réduction de la capacité coercitive de la société coutumière, à l'effondrement de l'économie des plantations des « pays côtiers » dans laquelle était impliqué un nombre important de migrants mossi, à la réduction de la capacité d'intervention de l'État dans les domaines de la santé et de l'éducation.

Cette analyse, ramenée au cas concret de Ziniaré, s'articule comme suit. En suivant les informations fournies par les pasteurs de la ville, optant donc temporairement pour un « point de vue émique », deux facteurs influencent directement le développement des Assemblées de Dieu à Ziniaré : premièrement, la construction du lycée Basy en 1985, en pleine révolution, et, deuxièmement, les migrations de villageois attirés à la fois par la spéculation foncière et par la recherche d'une alternative à une existence paysanne que semble leur faire miroiter un établissement dans un centre urbain émergent.

Examinons un peu plus en détail ces deux explications relatives à l'expansion des protestants dans la petite ville de Ziniaré. Le premier argument des pasteurs porte sur la construction du lycée Basy de Ziniaré. Cet établissement d'enseignement secondaire aurait, entre autres, attiré des jeunes ayant terminé, dans des écoles villageoises, le cycle des études primaires, et dont certains appartiennent à des communautés protestantes rurales disséminées dans l'Oubritenga. Ces jeunes fidèles, diplômés de l'enseignement primaire, en raison de cette trajectoire déjà singulière en soi qui en quelque sorte les pousse à sortir du village³⁴, seraient attirés par

32. LAURENT, P.-J., NYMBA, A., *Synthèse des six études régionales consacrées à l'élaboration d'un compromis national sur les communes rurales au Burkina Faso*, Ouagadougou, Commission nationale de la décentralisation, 2001, 32 p.

33. Cf. BASTIAN, J.-P. (sous la dir.), *La modernité religieuse...*, op. cit. ; CORTEN, A. et MARY, A. (éd.), *Imaginaires politiques et pentecôtisme*, op. cit.

34. Le taux de scolarisation primaire atteint 37%. Le taux de scolarisation dans le secondaire (13-19 ans) est de 9,7 % de la population en âge d'être scolarisée (enquête de 1996). LEREBOURS, A., JOMNI, S., *Atlas du Burkina Faso*, Paris, Éditions Jeune Afrique (3^e édition), 1998, p. 54.

la vie urbaine, et désireraient découvrir une autre existence, projet qui, sans les possibilités offertes par le lycée Basy, resterait sans écho. Une fois installés à Ziniaré, les jeunes protestants villageois (re)trouvent dans les églises des Assemblées de Dieu de la ville un cadre normatif qui leur est familier. Celui-ci les soutient afin qu'ils puissent se mouvoir avec plus d'aisance dans les arcanes administratives et les codes socioéconomiques et culturels en œuvre dans une bourgade émergente. A ce premier groupe de jeunes fidèles qui viennent grossir aujourd'hui les rangs des Assemblées de Dieu de Ziniaré, il convient d'ajouter un nombre notable d'enseignants du collège Basy, convertis le plus souvent au pentecôtisme avant leur affectation.

Le second élément avancé par les pasteurs pour rendre compte, depuis le milieu des années 80, de la fréquentation accrue de leurs églises tiendrait dans l'attrait qu'exercent la ville et son mode d'existence sur les villageois. Il est un fait que des familles s'installent aujourd'hui à Ziniaré, en provenance parfois de villages lointains du plateau central mossi. Elles s'y établissent avec l'espoir de profiter des opportunités d'insertion qui s'offrent, durant cette période d'urbanisation rapide, aux plus entrepreneurs. A côté de ces migrations, qui concernent certaines familles paysannes, un autre groupe, moins important, est constitué de migrants interurbains. Dans ce cas, des individus, déçus par l'âpreté des conditions d'existence rencontrées surtout dans les grandes villes du pays, et notamment à Ouagadougou, tentent de s'établir dans les bourgades émergentes. Ils possèdent l'avantage d'un savoir-faire et d'un imaginaire urbain.

En bref, aujourd'hui à Ziniaré, la convergence de ces différentes migrations conduit les « autochtones », dans le sens ici de natifs de villages qui se trouvent aujourd'hui absorbés dans les secteurs administratifs de la ville, à se découvrir minoritaires. Ces migrations vont avoir une influence notable sur les stratégies d'expansion des Assemblées de Dieu. Le marché du divin, saturé par l'importance, avant la décennie 80, de l'implantation de l'Église catholique dans la ville, ainsi que par la grande réputation des puissances coutumières maîtrisées par les chefs de terre de Guiloungou, s'ouvre avec l'arrivée des groupes de migrants qui s'installent à Ziniaré avec leurs propres pratiques religieuses. Si les protestants bénéficient de ces nouvelles recrues et connaissent un réel essor dans la ville, ce sont surtout les deux communautés musulmanes qui bénéficient du plus fort taux d'accroissement.

Toujours en relation avec l'urbanisation, deux autres groupes de fidèles apparaissent dans les églises protestantes de Ziniaré. Tout d'abord l'église centrale de la ville est fréquentée par un petit nombre de « paysans autochtones », à savoir ceux dont les habitations ont été graduellement cernées par le front d'urbanisation. Elle est ensuite fréquentée par quelques fonctionnaires déçus du catholicisme. Cependant, tout en étant

l'objet d'une fierté chez le pasteur qui les accueille dans sa communauté, ces fonctionnaires mutants restent bien souvent des recrues temporaires en raison de leurs fréquentes affectations.

Pasteur Eric (église de Koasanga) : Notre église [dans le sens ici général des églises de Ziniaré] est aussi fréquentée par des fonctionnaires, je veux dire par des gens qui ont une profession. Bien sûr, il n'y en a pas autant chez nous que chez les catholiques. Par ailleurs, les paysans qui viennent à l'église centrale sont des autochtones ; ils ne dépassent pas le tiers des membres qui fréquentent l'église.

Pasteur Paul (titulaire de l'église centrale) : Les choses changent : nous comptons aujourd'hui des ministres, des docteurs, des fonctionnaires parmi nos fidèles de Ouagadougou. Et ici, à Ziniaré, les directeurs de l'élevage, de la caisse d'épargne, de l'action sociale et de l'environnement sont protestants. Eux, ce sont les grands et c'est sans compter sur les nombreux enseignants du collège. Il y a quelques années, je ne trouvais parfois pas plus de douze personnes dans l'église. Maintenant, à l'occasion des mariages, la nouvelle église ne peut plus contenir toute la foule. A présent nous pouvons parler et nous sommes écoutés car notre force a augmenté à Ziniaré.

Je terminerai ce point par une remarque. Il est un fait que les fidèles des Assemblées de Dieu du Burkina semblent animés par une profonde quête de reconnaissance de leur nouvelle identité – celle qu'ils ont acquise à la suite de leur conversion – auprès des élites dirigeantes et intellectuelles du pays. Autrement dit, l'Église des Assemblées de Dieu longtemps regardée comme l'Église des pauvres ou des « paysans en rupture de tradition », a gardé une sorte de complexe d'infériorité, bien qu'elle soit en mesure d'affirmer aujourd'hui de plus en plus clairement son originalité au sein de la société burkinabé. Dans le même ordre d'idée, il est intéressant de souligner que mes informateurs pentecôtistes associent toujours l'idée de fonction publique aux catholiques et la notion de richesse aux musulmans. Ainsi, toujours selon mes informateurs, les personnes les plus fortunées de Ziniaré seraient musulmanes (les grands commerçants appartiennent de manière privilégiée à la mosquée wahabite). Alors que l'ensemble des grands commerçants de la ville fréquenteraient les mosquées, les catholiques, de même que les Assemblées de Dieu, ne compteraient pas de commerçants notoires dans leurs rangs, mais plutôt des fonctionnaires et des « intellectuels ».

Évangélisation, guérison divine et actions de développement

Les pasteurs de Ziniaré expliquent généralement l'attrait actuel pour les Assemblées de Dieu par la promotion d'actions de coopération au développement, menées en plus des activités religieuses, d'une part, et par l'efficacité thérapeutique de leurs prières, d'autre part. Bien entendu, j'ai montré qu'il était impossible d'en rester là et qu'il convient de comprendre le succès des Assemblées de Dieu à la lumière de l'opportunité qu'elle offre aux adeptes de s'adapter à des rapports sociaux en transformation, inhérents à une forme de modernité à la fois « insécurisée et qui insécurise » ; je n'y reviens pas directement ici, pour me concentrer plus particulièrement sur une analyse de l'interprétation proposée par les pasteurs.

Pasteur Eric : Il y a l'accès aux ressources de la coopération au développement et les guérisons qui attirent. Les gens choisissent une religion en fonction de ces deux aspects. Avant l'apparition des projets de développement, vers 1980, et en brousse surtout, c'était uniquement la guérison qui attirait les gens. Nous, on ne leur demande rien pour guérir, c'est la puissance de Jésus qui agit. De même qu'aujourd'hui, bien que les maladies aient changé, la recherche de la guérison attire toujours beaucoup de gens.

Les habitants de Ziniaré maintiennent d'étroites relations avec le milieu rural, et à la différence du pentecôtisme des grands centres urbains, l'accès aux ressources financières des programmes de développement joue un rôle important dans l'image de marque d'une Église³⁵. Cela se passe, par exemple, par l'octroi de crédits pour du matériel agricole ou pour une activité commerciale sur un marché de la région, par l'offre de participation aux activités proposées par des centres d'alphabétisation et de formations techniques, et aussi à travers des actions très concrètes de protection contre l'érosion des terres agricoles, etc.

Cependant en raison du nombre assez réduit de fidèles qui réellement bénéficient des interventions liées aux actions de coopération au développement, il convient d'admettre que la quête de la guérison reste un élément déterminant l'attrait qu'exerceraient sur les groupes de population les Assemblées de Dieu. Pour certains, ce choix est lié de manière pragmatique à un simple (et parfois dramatique) calcul de coût-bénéfice. En effet, les offres de guérison (dans le sens ici de la prise en charge des affections dites de Dieu : *Wënnam ying-bâaga*, maladies dues à personne, maladies souvent incurables) à la différence des troubles, de plus en plus nombreux, où les patients se convertissent pour trouver un apaisement

35. Cf. LAURENT, P.-J., *Une association de développement en pays mossi*, op. cit.

dans leurs rapports à l'entourage (cf. les maladies indexées : *bâ-mâandem*)³⁶, attirent des personnes pour qui le coût financier du système de santé public pose des problèmes insolubles. L'imposition des mains (*tik bâada*), réalisée par les pasteurs en fin de culte, ou à l'occasion de rituels *ad hoc*, est alors mise en relation avec le coût de la visite au dispensaire et surtout avec la crainte de ne pouvoir acheter des médicaments.

A ce propos, je ne peux m'empêcher de relater ce cas, parmi d'autres, survenu lorsque ma femme, Danielle, et moi résidions à Ziniaré (1988 à 1991). Un matin débarquèrent chez nous en vélo, une dizaine de ressortissants du village de Kulkinka distant de quatorze kilomètres et dans lequel je menais mes enquêtes. Accroché au porte-bagages d'un vélo, lié au dos du conducteur afin qu'il ne le déséquilibre pas, un jeune, moribond, se balançait. Le conciliabule auquel ils avaient tenu à nous associer se déroula dans un coin de notre cour. Ils nous expliquèrent que l'état de santé du malade s'était rapidement dégradé et après avoir appris du médecin que son état était désespéré, ils ne voyaient plus l'utilité de le conduire à l'hôpital..., mais qu'ils devaient tout de même tenter quelque chose afin de garder la tête haute devant le village. L'imam de la mosquée et le pasteur de Kulkinka étaient présents et, bien que le malade fût respectueux du culte des ancêtres, ils nous demandèrent de les conduire en voiture à la périphérie de Ouagadougou où ils assisteraient à une séance de guérison animée par un pasteur américain... Le malade décéda durant la cérémonie.

C'est à la prière que les protestants attribuent avant tout puissance et efficacité. Elle est conçue comme une protection absolue en raison de la toute-puissance de Dieu.

Pasteur Eric : Les animistes et ensuite les musulmans sont les plus nombreux à nous rejoindre. Ils viennent lorsqu'ils sont frappés de maladie. Pour les catholiques, ce n'est pas facile de les attirer car nous avons un même Christ.

Selon la doctrine des Assemblées de Dieu, Jésus à sa mort a promis d'envoyer aux hommes le Saint-Esprit. Il incarne la puissance du Christ, transmise aux malades lorsqu'on leur impose les mains. Pour les populations, les miracles constituent l'attrait principal des Églises de Pentecôte.

Le développement de « cellules de prières » (*pûusgo sulli*), en ville surtout, est devenu, aux yeux des pasteurs responsables des Assemblées de Dieu, un phénomène à encourager – bien qu'hasardeux car il comporte un risque de segmentation : « Chacun prie désormais pour lui, c'est-à-dire pour trouver la solution de ses propres problèmes ».

36. Voir la dernière partie du livre.

Pasteur Paul : Nous avons décidé de favoriser les « cellules de prières ». Elles représentent aujourd'hui notre force. Elles attirent les gens, ils viennent avec leurs maladies et ils sortent guéris. A l'église centrale, nous organisons une « cellule de prières » chaque samedi où nous pratiquons la délivrance de 13 heures à 15 heures. Les femmes des pasteurs se réunissent le vendredi à 13 heures pour prier pour leurs maris et les malades. Elles animent elles-mêmes la prière et il y a beaucoup de manifestations de l'Esprit.

C'est en raison des miracles que l'Église protestante est aujourd'hui devenue ce qu'elle est. Pour les gens, c'est simple, il suffit de comparer : on ne rencontre pas de miracle ni chez les catholiques ni chez les musulmans. Les fétiches et le maraboutage, c'est surtout la vengeance. Par contre, le miracle pousse les gens à la conversion, car c'est surtout la paix qu'ils cherchent.

A côté des offres de guérison et donc de la réputation reposant sur l'efficacité thérapeutique de l'Esprit saint, les actions de développement, je l'ai déjà dit, constituent un attrait non négligeable. Il est évident que l'espoir d'obtenir un soutien financier pour la promotion des activités économiques dont bénéficieront leur propre famille ou leur village attirent les fidèles, surtout s'ils savent que leur pasteur compte au nombre des membres d'une coopérative paysanne, par exemple. Ces aspects font partie de la stratégie de l'expansion des Assemblées de Dieu.

L'importance accordée à un lieu de culte et par extension la réputation de son animateur, qu'il soit prêtre, imam ou pasteur, s'évaluent aussi au nombre des projets de développement que le religieux a su obtenir et à la fréquence des visites des bailleurs de fonds étrangers qu'il est en mesure de susciter. Selon le pasteur Charles, la création d'une communauté de fidèles est aujourd'hui liée à la capacité du pasteur à développer le village ou son quartier.

Système d'interdits religieux et identité

Aujourd'hui, à Ziniaré, se côtoient les familles paysannes des hameaux en voie d'urbanisation, des jeunes attirés par le lycée Basy, des migrants venus de villages avoisinants ou lointains, des habitants déçus des grandes cités, des commerçants, ou encore des fonctionnaires originaires de la capitale... Et tel un palimpseste, en surimpression à d'autres éléments – la maîtrise de l'écriture³⁷, l'appartenance lignagère, l'âge et les rapports entre les sexes –, les interdits religieux interviennent ici, peut-être plus qu'ailleurs, comme un marqueur d'identité. Ils viennent

37. Cf. GOODY, J., *Entre l'oralité et l'écriture*, Paris, PUF, 1994, 323 p.

renforcer le sentiment d'appartenance à un groupe clairement identifié. Les différents systèmes d'interdits religieux (*kisgu*) respectés par les habitants d'une ville finissent par produire une hiérarchie entre les groupes de population amenés à partager un même lieu. Autrement dit, ils permettent aux migrants nouvellement arrivés de s'intégrer à des réseaux urbains.

Prenons l'exemple du Ramadan, le « carême »³⁸ des musulmans (*nô loore*, attacher la bouche) qui dure une lunaison entière. A cette occasion, les pratiques religieuses semblent transcender les autres sources de pouvoir (civil et/ou coutumier). Celui qui respecte le Ramadan ou, en d'autres circonstances, ceux qui se soumettent à des interdits religieux (les catholiques et les protestants) semblent momentanément dispensés de se plier aux règles qui gèrent l'espace public urbain encore embryonnaire. Pendant la période de jeûne donc, au même titre qu'à l'approche de la Noël, le rythme de la ville se transforme et le Ramadan est alors l'objet de nombreuses attentions. Ainsi, à l'occasion d'un repas de midi qui suivait une réunion officielle, je me souviens d'un catholique qui, conspué par certains convives musulmans, a finalement décidé de ne pas manger, certes par respect pour ses collègues, mais surtout afin de faire publiquement preuve de volonté et d'une égale valeur morale. Comme dans un véritable marché du divin, les populations, avant de s'engager, soupèsent les avantages et les limites engendrés par l'observance des règles inhérentes à chaque religion.

Pasteur Charles : Les jeunes du collège se rapprochent de nous car s'ils vont chez les catholiques, il y a des risques. Les catholiques n'interdisent rien, ils peuvent faire ce qu'ils veulent. Les catholiques et les coutumiers se valent. Nous sommes très exigeants et nous donnons un enseignement.

La perception des interdits religieux (traduit par *kisgu* : interdits totémiques) et leur rôle dans la société sont mis en évidence dans le récit suivant qui relate une péripétie de la vie de Zoundou, du village de Natenga. Féticheur réputé, il est resté fidèle aux cultes des ancêtres (*rogem-miki*). A la suite d'une série d'accidents de moto causés par une fréquentation trop assidue des marchés de *dolo* (bière de mil), ses quatre épouses lui interdirent un jour l'accès à la cour. Elles le prièrent de s'en aller et de ne revenir que lorsqu'il se serait converti à l'islam. Après quelques jours d'hésitation, il s'entretint avec Noufou, son voisin et imam de la mosquée du village, lequel lui conseilla de se convertir pour se protéger de la boisson. Ce qu'il fit devant quelques témoins. Il adopta alors le nom de Rasmané. Le pasteur Charles me commenta cette histoire comme suit :

38. Terme courant utilisé par les populations pour désigner le Ramadan.

Zoundou a fait ses calculs. Il ne peut pas se convertir au protestantisme, car c'est trop dur. Son problème est d'arrêter la boisson, mais il ne peut pas laisser ses fétiches, donc seul l'islam qui est moins dur est possible pour lui.

Parmi les chrétiens, les Assemblées de Dieu – fortes de leur interprétation littérale de la Bible – s'affichent comme les plus respectueuses des interdits prescrits par Dieu. Au regard des autres croyances, leur religion est « la plus dure ».

Pasteur Paul : Ce qui attire les gens chez les catholiques, c'est qu'ils peuvent faire ce qu'ils veulent car ils restent dans « le monde ». Mais pour nous, c'est impossible d'en rester là ; il y a partout des commandements à respecter. Les gens pensent que démocratie veut dire liberté, c'est-à-dire que chacun est libre de faire ce qu'il veut. Cela mène à la pagaille. Les enfants n'écoutent plus les aînés, les familles se déchirent, les gens ne respectent plus les chefs... Nous, les protestants, nous refusons cette situation. Ce qui attire les gens chez nous, même si c'est très dur, c'est que nous suivons ce qui est écrit dans la Bible.

Selon Paul, jeune de l'église de Guiloungou, les valeurs essentielles des Assemblées de Dieu peuvent se résumer comme suit : « ne pas être orgueilleux, chercher à faire le bien, donner car il y aura une récompense (*kéoré*), ne pas chercher la femme d'autrui ». Cette énumération les pousse parfois à l'intolérance. Cet idéal de pureté les entraîne à juger les autres, les impurs, comme indignes de la grâce divine, ouvrant ainsi la porte à de possibles tensions religieuses.

Pasteur Paul : Nous connaissons la Bible et nous savons que nous resterons un petit groupe, mais un petit groupe qui appartient à Dieu. C'est la Bible qui nous indique ce chemin dur, ce n'est pas nous. Si on fait ce qui plaît à Jésus, il est là avec nous.

Myriam, fidèle de l'église de Ziniaré : Les commerçants sont des musulmans ici à Ziniaré ; leur chemin n'est pas identique au nôtre. Un commerçant doit cacher la vérité pour vendre. Mais comment rentrer dans le royaume des cieux si tu mens ? Est-ce bien d'éviter la douane et de ramener des marchandises en fraude en passant par un chemin de brousse ? Les protestants défendent ça, ce n'est pas juste : c'est du vol.

Pasteur Paul : Les musulmans et les catholiques convertissent beaucoup de gens car, chez nous, c'est trop cher. On ne peut pas faire ce qu'on veut : nous n'acceptons qu'une femme alors que les musulmans en ont deux, quatre ou plus encore. Les catholiques et les musulmans restent dans les fétiches (*têngkuga*), alors que nous sommes en désaccord avec ces pratiques.

Par delà ce système d'appartenance identitaire, institué par le jeu croisé des systèmes d'interdits religieux, la recherche de la plus grande pureté renvoie à l'idée d'obéissance (*sakre*), de fidélité, de déférence à l'égard de Dieu. Plus l'abstinence et le strict respect des interdits sont considérés comme une contrainte exigeante, plus fortes en retour s'expriment la protection et l'efficacité de la puissance divine sur laquelle peut compter le fidèle.

Pasteur Philippe Ouédraogo, église de Boulmiogou (Ouagadougou), maîtrise en théologie : On met l'accent sur l'ascétisme lorsque les gens veulent faire un effort particulier en participant à une journée de jeûne par exemple. Jeûner revient à souffrir pour plaire à Dieu. Par la souffrance, en renonçant à ce qui nous fait plaisir, on plait à Dieu.

Néanmoins on peut avoir faim, être malade, souffrir du froid ou de la chaleur, cela aussi Dieu l'honore et ça nous sanctifie. Au Burkina, nous vivons dans un monde où la vie est très dure. En milieu rural, quel sens le jeûne a-t-il pour un paysan qui connaît déjà la famine, la faim ? C'est donc la sincérité de la foi en Dieu qui compte avant tout.

En bref, on peut dire que l'attention accordée à l'observance des interdits participe à l'élaboration de la communauté protestante par la production d'un sentiment d'appartenance qui à la fois renforce les liens entre les adeptes et institue une frontière nette vis-à-vis des incrédules, irrespectueux des lois divines. Dans cette perspective, la conversion revient à l'adoption d'une autre identité, car le respect des interdits départage les membres des Assemblées de Dieu et les non-membres, en raison d'une identité intensément partagée (costume, lecture de la Bible et donc identification aux lettrés, etc.), du respect d'un code moral (condamnation du vol et de l'adultère, mariage par consentement mutuel, monogamie, abstinence d'alcool et de cigarettes, de consommation de noix de cola, interdiction de fréquenter bars, discothèques, cinémas, etc.)³⁹ et de la certitude de pouvoir compter, par la purification (le jeûne, l'ascèse), sur la toute-puissance de Jésus (relation de don et de contre-don) pour affronter les fétiches et « le monde ».

39. Mary Douglas, dans son analyse du Lévitique 18, 6-20, dit ceci : « Être saint, c'est distinguer soigneusement les différentes catégories de la création, c'est élaborer des définitions justes, c'est être capable de discrimination et d'ordre. C'est ainsi que toutes les règles relatives à la morale sexuelle sont des exemples de sainteté. L'inceste et l'adultère sont contraires à la sainteté, puisqu'ils vont à l'encontre de l'ordre. La morale n'entre pas en conflit avec la sainteté, mais celle-ci consiste davantage à séparer ce qui doit être séparé qu'à protéger les droits des maris et des frères » (DOUGLAS, M., *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*, Paris, Maspéro, 1977, p. 73).

La symbolique de la contamination devient ici une clé de lecture de la vie en commun. En quelque sorte, la recherche de la pureté s'oppose à l'acceptation de l'autre dans la différence. Et concernant la Cité, ce refus de la pluralité tempère l'instauration d'un espace public, dans le sens occidental et normatif du terme. Ainsi, selon Mary Douglas,

« La souillure en tant que procédé métaphorique de classement instaure une négativité absolue, séparant l'ordre du désordre [...] L'interdit rituel, en revanche, est une négativité relative, intégrée à l'univers des règles. Cette démarche n'exclut pas certains termes du champ culturel ; elle définit à l'intérieur de ce champ les incompatibilités symboliques en les utilisant pour signifier le désordre de la maladie, du malheur ou du mal, bref, l'inexplicable condition humaine »⁴⁰.

Pasteur Isaïe : Il faut respecter strictement les commandements de Dieu. Regarde sur le marché de Saabin par exemple, tu trouves des catholiques saouls qui se traînent par terre. Ce n'est pas bon. Ils détruisent leur foyer. Certains de leurs enfants n'ont pas pu fréquenter l'école à cause de l'alcool.

De même, si tu rencontres ces filles qui ont deux ou trois enfants sans être mariées et qui ont subi des avortements⁴¹, c'est terrible. Une femme ou un homme de Dieu ne peut pas faire ça. On voit des enfants qu'on ne peut pas élever car personne ne sait d'où ils viennent.

Pasteur Paul : Si quelqu'un meurt, ils [les catholiques ou les musulmans] vont organiser des grandes funérailles et gaspiller de l'argent alors qu'il y a des enfants qui restent à la maison. Au lieu de les soutenir, ils prennent l'argent pour boire et faire étalage de leur puissance. En ce qui nous concerne, si quelqu'un meurt, nous nous cotisons afin de remettre de l'argent à la famille du défunt.

A travers les interdits, il ne s'agit pas d'autre chose que de produire de la différence, de créer une hiérarchie et donc de faire naître l'altérité par la séparation de l'ordre du désordre et la distinction entre les bons des mauvais. Ainsi, la conception de la politique, perçue comme une souillure, par certains fidèles des Assemblées de Dieu, produit une altérité externe. Elle pousse le converti à témoigner (*kaseto*), dans la noirceur « du monde », de la pureté de son âme et de la supériorité de ses intentions morales, lui qui ne maîtrise pas les arcanes du pouvoir mais qui se sacrifie pour asseoir concrètement l'Œuvre (*Wënnam tûumde*) sur terre. De même, la

40. *Ibidem*, p. 17.

41. Certains avortements se pratiquent aujourd'hui en semi-clandestinité par certaines jeunes femmes. Elles absorbent un cocktail de médicaments (mélange de médicaments modernes et traditionnels) achetés auprès de « charlatans » sur le marché.

stricte observance des interdits à l'intérieur de l'Église conduit à évaluer la qualité des fidèles au regard de leur soumission aux règles divines et donc aussi, plus prosaïquement, à la loi des pasteurs. Ainsi se produit une altérité interne, une hiérarchie implicite à l'intérieur des Assemblées de Dieu.

Dès lors, pour les fidèles des Assemblées de Dieu, tout ce qui est hybride, ou qui pourrait encore évoquer une quelconque confusion, est une abomination.

Pasteur Isaïe : Nous n'avons pas peur des musulmans ni des catholiques car ils sont restés « dans le monde ». Si les protestants reçoivent un bon enseignement et qu'ils connaissent la vérité, ils ne veulent plus pratiquer la magie, le maraboutage, la sorcellerie.

Aux yeux des pentecôtistes les pratiques coutumières, officiellement du moins, sont similaires à des agissements démoniaques et ils s'estiment les seuls, aujourd'hui, à s'en être démarqué. Pour le protestant, le syncrétisme religieux renvoie à l'anéantissement de l'efficacité de la conversion et donc à renoncer à l'espoir de vivre autrement les rapports à l'entourage. Dans ce sens, toute suspicion d'hybridation culturelle pose la question d'une perte de puissance et d'une diminution d'efficacité de la protection vis-à-vis des autres qui ne cessent de vous en vouloir et vous persécuter. Le pasteur Alma, membre du bureau exécutif des Assemblées de Dieu, est un des rares à poser clairement la question.

Pasteur Alma : Il y a des choses que nous tolérons qui étaient inacceptables avant. Il est grand temps que l'Église se ressaisisse. On constate que les pasteurs lâchent du lest. Le syncrétisme dans certaines églises est une réalité. Nous devenons nombreux, le contrôle se réduit : c'est le grand problème. Nous essayons de recycler les pasteurs, de les corriger au maximum, mais certains restent attachés à certaines traditions. Par exemple à l'occasion des funérailles ou des prières de délivrance, des fidèles insèrent de la tradition dans leurs rites.

Comme le nombre des pasteurs augmente, ils sont plus de 2000 aujourd'hui, les problèmes vont en s'accroissant. Afin de limiter les demandes, nous avons décidé de nous recentrer sur la réalité de la pentecôte : les candidats n'ayant pas reçu le baptême de l'Esprit chez eux, dans leur église, ne peuvent plus s'inscrire à l'école biblique. Nous avons pris cette décision afin d'écarter les personnes qui viennent chez nous pour « gagner » un travail et se trouver une position dans la société.

En filigrane de ce point et par delà l'argumentation officielle des pasteurs, j'ai voulu montrer – et ceci me semble rendre compte de leur suc-

cès – que la conception de la gestion du rapport à l'entourage et donc du lien social, tel qu'il est mis en œuvre au sein des Assemblées du Dieu du Burkina Faso, est en lui-même de nature syncrétique. Rappelons-nous, en dépit des profondes transformations qui traversent la société mossi, que la quête d'une plus grande sécurité pour une majorité de la population s'appuie pour partie sur l'économie affective (le don, la dette), ainsi que sur son corollaire, la persistance d'un monde enchanté. La communauté, le groupe, mais aussi le don, la confiance, le recours, la dette, la dépendance de l'entourage, ne disparaissent pas, loin s'en faut, mais se modifient devant la contractualisation des échanges et donc la transformation des liens lignagers. Certes, l'entraide ne se vit plus comme un « allant de soi » ou une évidence : elle se trouve problématisée. Dès lors que l'enchâssement de la sphère économique dans le social demeure une réalité, tout en n'étant plus exactement ce qu'il fut dans la société traditionnelle mossi, les Assemblées de Dieu du Burkina Faso parviennent à se positionner très habilement dans ce procès. Bien qu'ils s'en défendent farouchement, les croyances qu'elles apportent dans un environnement de « modernité insécurisée » se surimposent sur un fond plus ancien, celui de la société mossi, socialisant ainsi les fidèles avec nuance et subtilité, à ces situations inédites. Celles-ci renvoient donc, pour le dire schématiquement, à la prise en considération du binôme individualisme et dépendance de l'entourage.

Ainsi par exemple, avec beaucoup de finesse, le pasteur Charles, à l'occasion de sa prédication du 30 juin 1996 consacrée à l'église de Guiloungou à l'exégèse du Deutéronome, montre que le monde d'aujourd'hui permet de jouir de beaucoup plus de liberté qu'auparavant : la puissance des chefs s'est réduite et les jeunes peuvent choisir plus librement un conjoint. Toutefois, ajoute-t-il, il ne faudrait pas en profiter pour que cette liberté se transforme en péché. Et il identifie ensuite la société contemporaine à la corruption, à l'adultère, à l'alcoolisme, à la sorcellerie, afin de démontrer que la liberté ne peut pas se concevoir sans la fidélité. La fidélité aux préceptes de la Bible tels que ceux qui sont par exemple dans le Deutéronome... On peut partiellement interpréter le succès des conversions aux Assemblées de Dieu et la ferveur des fidèles engagés dans les rituels de guérison comme une aspiration à plus de paix, d'entente et de concorde par le respect, d'abord entre soi, des préceptes de la Bible, soit de principes moraux. En définitive, ces espoirs renvoient à une sorte « d'appel d'État », c'est-à-dire à la volonté de renouer avec un cadre de vie plus normatif, apaisé, garantissant mieux la sécurité collective.

Pasteur Alma : Un principe pour rentrer dans le royaume de Dieu (*arzâna*), c'est de croire en Jésus, mais maintenant le règlement intérieur de ce royaume c'est la loi, certes, ce n'est pas toute la loi. Par exemple

dans les Évangiles, Jésus a donné des principes. Donc, celui qui veut rester dans le Seigneur, ou celui qui veut avoir de bonnes relations avec le Seigneur, doit vivre selon l'éthique, selon la sanctification enseignée par la parole de Dieu. La Bible dit de ne pas voler. Dès lors, si je veux rester dans le Seigneur, voir le miracle arriver dans ma vie et connaître la grâce, je dois respecter ces principes. La règle est identique que ce soit en ville ou en campagne : celui qui marche dans la droiture, le Saint-Esprit est avec lui.

Les Assemblées de Dieu et la politique

Il ne suffit plus de prier

Témoigner de son supplément d'âme

La volonté du fidèle de témoigner de son supplément d'âme, ou encore, dans un certain sens, l'orgueil des sectaires¹, renvoie à un rapport populaire à autrui et en l'occurrence ici au divin. Ainsi, en milieu coutumier mossi, un esprit courroucé par le désintérêt de celui qui en a la charge sera censé provoquer la sécheresse ou diriger la rougeole vers les enfants de la famille. Dès lors, pour obtenir la protection d'un fétiche (*tengkuugri*), il convient de se montrer prévoyant en l'honorant de manière anticipative selon la formule consacrée *do ut des*, « je te donne ceci ; maintenant [en conséquence], je voudrais te demander de me protéger ainsi que ma famille de tels méfaits ; si tel est le cas, je te donnerai ultérieurement un présent de plus grande importance encore »².

Il n'en va pas ainsi avec Wende, le dieu unique des Mossi. Envers Wende, divinité immense, inaccessible, il n'y a rien à donner ni à recevoir, si ce n'est la mort, la maladie, le malheur. En quelque sorte, Wende demeure hors d'atteinte de la société. Avec la conversion au Dieu des chrétiens, un rapport s'établit entre Dieu et les humains ; on passe à quelque chose d'inédit par le sacrifice/don de « com(m)-union ». De sorte que la volonté affichée par les fidèles de rester purs « dans le monde » équivaut à endetter Dieu par le don de soi, ou plus exactement par le don

1. Cf. WEBER, M., *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1967, p. 288.

2. Dans son « Essai sur la nature et la fonction du sacrifice », Mauss traitait, en collaboration avec Hubert, de l'obligation faite à la divinité de répondre à un don, en l'occurrence un sacrifice. *Do ut des* – « Si je donne, c'est pour que tu puisses donner à ton tour » (HUBERT, H., MAUSS, M., « Essai sur la nature et la fonction du sacrifice », *Année sociologique*, 1899, n° 2. Réédition in MAUSS, M., *Œuvres*. Tome 1. *Les fonctions sociales du sacré*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1968, pp. 193-354).

de sa sainteté, par le respect des interdits prescrits par la Bible, dans l'espoir de recevoir en retour la bénédiction divine. Il convient donc de donner pour recevoir. Dans un environnement social qui repose largement sur l'entraide et plus exactement sur la dépendance de l'entourage, la chance à saisir, surtout si l'interlocuteur est nanti, consiste à pouvoir lui rendre un service afin de l'inclure dans une logique d'obligation³.

La prise en considération de ce processus, en poussant le raisonnement jusque dans ses dernières limites, comme dans certaines Églises qui prêchent la théologie de la prospérité⁴, peut conduire à la manipulation, par les pasteurs, de ce principe populaire de la recherche de la plus grande sécurité.

La première approche du rapport des Assemblées de Dieu à la politique fut résumée dans le chapitre précédent à travers la métaphore du combat des « soldats de Dieu ». Armés de la puissance de l'Esprit saint, ils descendent dans « le monde » (lieu de la pluralité et donc de contamination) corrompu, violent, décadent pour le purifier par le témoignage de leur supplément d'âme. Il ne s'agit cependant pas ici de prendre part à des activités politiques⁵. La politique étant conçue comme un exercice impur et donc indigne, il est hors de propos de mettre la main à la pâte.

M. Julien Saaga, ancien député, cadre d'un établissement public : Il y a quelques années encore, effectivement, si un membre des Assemblées de Dieu parlait de faire de la politique, c'était très mal vu. A l'époque où je fréquentais le collège protestant, approcher la « maison du peuple » ou le cinéma équivalait à « être du monde » : c'était interdit.

3. Les dictons qui exaltent la générosité, vertu suprême de l'homme honorable, coexistent avec les proverbes qui trahissent la tentation de l'esprit de calcul : « Le cadeau est un malheur », « Le présent est une poule et la récompense un chameau » (BOURDIEU, P., *Le sens pratique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1980, p. 183).

4. Cf. MARSHALL, R., « Power in the name of Jesus : Social transformation and pentecostalism in western Nigeria revisited », in TERENCE, R., OLUFEMI, V. (éds) *Legitimacy and the state in twentieth century Africa*, Houndmill, The Macmillan Press, 1993, pp. 213-247. Il est important de noter que la théologie de la prospérité est rejetée par les Assemblées de Dieu du Burkina Faso. Ainsi cet entretien (décembre 1998) avec le pasteur Z. Alma, membre du bureau exécutif des Assemblées de Dieu à Ouagadougou : « Nous n'appuyons pas la doctrine de la théologie de la prospérité. Nous mettons surtout l'accent sur la pauvreté. Nous ne voulons pas que les pasteurs rentrent dans le business parce qu'il connaissent des techniques de maraîchage ou d'élevage par exemple : cela équivaldrait à "rentre dans le monde". Il fut un temps où nous avons longuement débattu la question. Certains voulaient y aller et d'autres poussaient dans l'autre sens. Cette doctrine est beaucoup plus enseignée dans les pays côtiers. Nous avons quelques pasteurs qui laissent passer cet enseignement dans leur église, mais pas de manière officielle. Nous souhaitons que la doctrine soit claire et qu'elle reste équilibrée entre la richesse et la pauvreté ».

5. Comprendre se pervertir.

Toutefois, ces intentions louables représentent avant tout un point de vue vertueux et, en quelque sorte, la doctrine officielle à laquelle adhèrent plutôt les fidèles et les pasteurs de base. Pour sa part, une certaine élite intellectuelle de l'Église des Assemblées de Dieu a tenté, il y a quelques années, de développer une nouvelle conception du rapport entre l'Église et le parti au pouvoir. Cette tendance est à mettre en relation avec le référendum constitutionnel qui rétablit les institutions démocratiques en 1991.

Au même titre que Jésus recommande à ses disciples d'attendre la puissance de l'Esprit avant de partir convertir les nations, les fidèles sont invités à ne pas résister au baptême de l'Esprit, afin de devenir témoins et ouvriers de l'élaboration du Royaume de Dieu. En d'autres termes, le baptême de l'Esprit conduit cette fois le protestant, à la différence de la conception discutée dans le chapitre précédent, à témoigner de son excellence « dans le monde ». Le fidèle devient un « soldat de Dieu » appelé désormais à participer à la construction terrestre de l'Œuvre.

Le témoignage de M. Julien Saaga, ancien député, conseiller communal et cadre dans un établissement public, est particulièrement instructif. Comptable, Julien Saaga est membre de l'Église des Assemblées de Dieu. Né d'une famille chrétienne, il fut baptisé en 1962. Il a fréquenté l'école primaire protestante du pasteur Duprez.

Dans ma jeunesse, j'ai beaucoup milité dans les associations de développement de mon village, du département et même de la province. J'ai ensuite animé un groupe biblique à l'université. Un jour, j'ai senti que je devais aller vers la politique (fin des années 70). Au début, je n'ai pas été compris par mon entourage et surtout par les pasteurs. A ceux qui ont eu le courage de m'approcher, j'ai donné mon point de vue. Je leur ai expliqué que ma région était très démunie et que je voulais ainsi l'aider à se développer.

D'une situation où, qualifiée d'impure, l'implication politique demeurerait indigne du protestant, le désintérêt de la chose politique devient désormais une faute. Le récit qui suit précise ces propos. En mars 1996, le pasteur Jean-Pierre Désiré, à l'invitation de la cellule universitaire des étudiants chrétiens de Ouagadougou, prononça une conférence sur le thème « Chrétien, la politique te concerne ». Selon lui, le chrétien qui possède une vocation pour la politique doit s'engager, non pas par intérêt personnel, mais pour la gloire de Dieu ; s'engager physiquement et se salir dans la politique, pour contribuer à restaurer la bonne gestion du monde. A l'image du bon Samaritain aidant le misérable mendiant, Lazare, et à l'opposé du lévite qui craint de se souiller, les chrétiens sont invités à changer leur ancienne vision de la politique et à ne plus s'en désintéresser. La perception la plus couramment admise par les observa-

teurs, celle d'un désintéret des pentecôtistes du Burkina Faso pour la politique, se transforme. L'interprétation de la parabole évoquée par le pasteur Désiré vise à montrer que Dieu n'a pas approuvé l'attitude du lévite, mais bien celle du Samaritain qui s'engage physiquement et se salit dans « la politique », symbolisée par Lazare dans ce point de vue exégétique, pour contribuer à restaurer la bonne gestion du monde. Ceci exprime une évolution somme toute classique de la « secte » en église, telle qu'elle a été analysée par Tonnies et Weber, par exemple.

Toutefois, l'engagement politique ne peut se concevoir comme une entreprise personnelle liée à un intérêt individuel. L'engagement doit être absolu. Il exprime la volonté de Dieu et requiert fidélité, honnêteté, humilité. Le « chrétien-politique » s'engage pour Dieu et non pas pour les hommes. A l'image du mauvais riche qui mène une joyeuse et brillante vie puritaine, sans se soucier d'autrui, les fidèles qui possèdent des biens moraux et spirituels acquis en Jésus-Christ de façon licite doivent les employer à soigner le pauvre Lazare (métaphore du monde politique), au risque d'oublier le monde et les nations et donc d'être traités, un jour, de mauvais riches.

L'exégèse de textes de la Bible proposée par certains pasteurs, durant les années 1995-1999, conduit certains d'entre eux à comprendre la politique comme un phénomène humain qui ne peut plus laisser le fidèle indifférent⁶. Ces interprétations présentent l'engagement politique comme une activité saine et recommandable, à la condition toutefois essentielle qu'elle s'envisage dans l'intérêt commun et pour la gloire de Dieu. La politique apparaît sous cet angle comme un devoir. Le « chrétien-politique » est invité à pénétrer ce monde avec l'accord de Dieu.

Il ne s'agit pas « d'aller (sans autre forme de procès) dans le monde » mais, plus précisément, de le côtoyer en restant dans la foi. Cette vision, propre à une frange de l'élite des Assemblées de Dieu, se différencie de l'image que donnent les protestants des politiciens lesquels accompliraient leur travail à la faveur de la protection de fétiches qui les préserveraient des jalousies et des rancœurs.

M. Julien Saaga : Beaucoup de croyants pensaient que j'allais perdre la foi. Ils pensent d'ailleurs toujours qu'on ne peut pas faire de politique sans consulter les marabouts, les charlatans et les « gris-gritiers » du coin. A l'époque, je répondais que je faisais de la politique en restant en Christ. Je pensais réellement pouvoir aller dans ce milieu. Je me souviens que j'utilisais chaque petit moment de liberté pour prier mon Seigneur ; je lui présentais mon problème afin d'obtenir son soutien. J'ai aussi toujours

6. Voir KABRÉ, J.-C., *Chrétien, la politique te concerne*, Abidjan, Centre de publications évangéliques, 1995, 100 p.

demandé à ce qu'on prie pour moi. Aujourd'hui je sais que c'est très difficile. On voit les politiciens partir toutes les semaines, tous les week-ends, en voiture. Ils rendent visite à leurs marabouts et « gris-gritiers ». Ils ont peur ; ils veulent connaître les plans de leurs adversaires ; ils recherchent aussi des protections...

L'engagement politique des chrétiens ne se conçoit donc pas comme une entreprise personnelle, liée à un intérêt individuel. L'engagement est absolu. Il exprime la volonté de Dieu et requiert fidélité, honnêteté et humilité.

Julien Saaga : En 1983, nous étions en pleine révolution populaire [début du régime sankariste], je me suis dit : voilà des gens qui entendent œuvrer pour les pauvres. J'ai pensé que le moment était opportun pour faire passer des messages. A travers les associations, j'ai obtenu beaucoup de choses pour ma région. En 1991, nous sommes retournés à une vie constitutionnelle. Avec la mise en place des institutions démocratiques, je me demandais s'il fallait me retirer des activités politiques et donner ma voix à quelqu'un. J'ai pensé qu'il ne fallait pas que les chrétiens restent en marge. Ainsi, pendant la révolution, si nous n'avions rien fait, les églises auraient été fermées et transformées en théâtres populaires. Il me semblait erroné que les croyants, les protestants, mais aussi les catholiques et les musulmans, qui sont nombreux, restent en dehors de la vie politique. Il fallait aller voter et élire des individus qui nous donneront la tranquillité et la paix. Mon sentiment était qu'il ne fallait pas rester en dehors de la politique car on risquait de voir arriver des sanguinaires qui changeraient notre nouvelle constitution et commenceraient par tuer des gens. Voilà finalement ce qui a motivé mon entrée en politique.

De 1992 à 1997 j'ai été élu député suppléant dans ma région. Les responsables m'avaient proposé de prendre la tête de liste, mais je craignais de sortir de l'Église. J'ai finalement accepté le poste de suppléant. Ensuite, j'ai été élu conseiller communal. Mais je ne suis pas allé « dans le monde », j'ai continué à fréquenter une église et à participer aux activités. Les gens ont finalement compris que je n'allais pas perdre la foi.

La politique perçue initialement comme des « ténèbres intenses » devient, à l'issue d'une nouvelle lecture de la Bible, un phénomène humain ; ne pas se salir en politique équivaldrait à prendre part à ce pourrissement. Le projet politique est limpide : le devoir du chrétien consiste désormais à témoigner, à l'intérieur du monde politique, de sa moralité, afin d'infléchir la situation actuelle décrite comme corrompue. Les fidèles, forts de la prière et du soutien de l'Église, sont conviés à inventer un contenu politique inédit et substantiel pour le pays.

A cette époque, au sein de « cellules » des Assemblées de Dieu de l'université de Ouagadougou, fréquentées par des professeurs et des étudiants, la politique était définie comme équivalant à une entreprise de moralisation des partis. Le « chrétien-politique » devait briller, avec l'approbation de Dieu, dans la noirceur de la société. Les « cellules de prières » deviennent, dans ce cadre, de véritables réseaux de soutien et d'entraide. Elles tiennent un rôle important dans la résolution des problèmes des membres des Assemblées de Dieu.

M. Julien Saaga : Chacun reste dans sa « cellule de prières ». Ainsi, Rasmané Zongo [directeur de l'Office national de l'eau] et moi, nous sommes des animateurs de Jeunesse évangélique africaine (JEA). Nous nous rencontrons fréquemment, nous organisons des activités pour les jeunes, etc. Il faut se ressourcer régulièrement, car effectivement, la politique est un milieu très dangereux. On a des adversaires, nous ne sommes pas aimés de tout le monde.

Si vous fréquentez régulièrement l'église, vous allez appartenir à la cellule de votre secteur. Dans une cellule, il y a beaucoup de chrétiens. Les cellules se rencontrent régulièrement tous les mercredis ou tous les jeudis, par exemple. Dès lors, si vous avez un problème, vous pouvez en parler. Les membres vous soutiendront dans la prière. Et si votre souci persiste, il sera posé au milieu de l'église et toute l'église va en faire son problème. Mieux encore, nous avons au sein des Assemblées de Dieu des groupes de prières, par exemple ceux animés par le pasteur Relwendé de Maokin⁷, ou encore par maman Chantal de Laria⁸. Ils ont comme profession « la consécration dans la prière ». Lorsque nous avons de gros problèmes, c'est là que nous partons.

Au-delà de la « cellule », les fidèles des Assemblées de Dieu peuvent compter sur un réseau, certes modeste mais efficace, de personnalités membres de l'Église et impliquées à un haut niveau dans la gestion des affaires de l'État : ministres, députés, maires, secrétaires généraux de ministère, responsables d'établissements publics... On ne trouve toutefois pas de groupe politique des Assemblées de Dieu organisé au sein du parti au pouvoir. Nous sommes plutôt en face de technocrates que de personnalités politiques qui, à travers la fréquentation de l'église centrale et plus concrètement des « cellules de prières », participent activement à la dynamisation de réseaux en mesure de résoudre certains problèmes de l'Église ou de fidèles.

7. Cf. le chapitre 7 consacré aux croyants-guérisseurs.

8. *Idem.*

M. Julien Saaga : Le pasteur Jean-Pierre Désiré a eu le courage d'écrire sur le thème du chrétien et de la politique. Mais nous n'avons pas constitué de groupe spécifique au sein des Assemblées de Dieu. Des éléments occupent des postes importants au sein de l'État. Ce sont avant tout des technocrates et pas des politiciens. Je fait allusion au directeur de l'Office national de l'eau, et surtout au ministre des Finances ou à celui de l'Action sociale. Ces derniers sont au gouvernement parce qu'ils sont techniquement compétents. Ils fréquentent le culte de 9 heures à l'église centrale.

Réticences devant la « théologie de la prospérité »

« L'entrée en politique » de quelques membres de l'élite des Assemblées de Dieu, avec la volonté de contribuer à la moralisation « du monde » par le témoignage de leur supplément d'âme, se distancie de la « théologie de la prospérité » en œuvre dans d'autres Églises pentecôtistes d'Afrique. Sans toutefois forcer le trait, on peut trouver dans la vision des Assemblées de Dieu du Burkina Faso quelques accents webériens dans le sens où « l'ascétisme était devenu une méthode de conduite rationnelle visant à surmonter le *status naturae*, à soustraire l'homme à la puissance des instincts, à le libérer de sa dépendance à l'égard du monde et de la nature... »⁹.

A propos du Nigeria, Ruth Marshall résume l'apport de la « théologie de la prospérité » de la manière suivante :

« Rather than a retreat from the world, the pastors came gradually to adopt, to greater or lesser degrees, a "doctrine of prosperity" in which the spiritual and material fortune of a believer were dependent on how much he gave, spiritually and materially to God (or his representatives), who would reward him by "prospering" him »¹⁰.

Au Brésil, remarque Lilvia Fialho-Costa, la « théologie de la prospérité » accompagne la naissance des Églises néo-pentecôtistes et une évolution socio-économique majeure : les « vrais » chrétiens qui se désintéressaient « du monde » semblent désormais se satisfaire « d'une accommodation au monde ». La « théologie de la prospérité » équivaut à défier Dieu, c'est-à-dire à l'aimer aveuglément, au point de lui offrir au-delà de ce qu'on possède et lui prouver ainsi sa confiance. Ces sacrifices finan-

9. WEBER, M., *Les sectes protestantes et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1964, p. 147.

10. MARSHALL, R., « Power in the Name of Jesus » ..., *art. cit.*, p. 217.

ciers permettent d'accéder à ce à quoi le fidèle estime avoir droit (le bonheur *hic et nunc*), soit les bénédictions que Jésus a rendues accessibles par son sacrifice. Le fidèle donne avec fierté et accède au sentiment d'agir selon sa propre volonté¹¹.

Avec la « théologie de la prospérité », nous sommes en présence d'une religiosité populaire où s'affirme l'idée d'endetter la divinité à travers des dons, et plus précisément une forme de dons rusés (*silim kouni* en mooré), avec l'espoir de recevoir plus un jour. Et dans ce sens, « la théologie de la prospérité » s'apparente à la formule *do ut des*, du donner pour recevoir. Je m'en suis déjà expliqué, ceci renvoie à des formes d'entraide, à la logique de l'endettement et de la recherche de la dépendance de l'entourage, en guise d'investissement sur un long terme. Donner équivaut ici à s'acquitter de la dîme (*Wènnam puïre* : litt. la part de Dieu), afin de recevoir la bénédiction divine. En d'autres mots, plus on donne et plus on gagne en bénédiction. *A contrario*, ne pas donner à Dieu égalerait à donner au diable.

Le processus socioculturel sous-jacent à la « théologie de la prospérité » semble aller de soi pour les franges les plus populaires des adeptes tandis que l'engagement vertueux des « soldats de Dieu » à la construction de l'Œuvre résulte plutôt d'une minorité instruite. Les Assemblées de Dieu du Burkina, implantées dans le pays depuis près de quatre-vingts ans, révèlent ici une de leurs caractéristiques majeures si on les compare à d'autres Églises pentecôtistes d'Afrique et d'Amérique latine. Cette singularité tient dans leur caractère institué, c'est-à-dire que les Assemblées de Dieu du Burkina Faso se montrent soucieuses de leur respectabilité et de leur place dans la société burkinabé. Les pasteurs, en ville comme au village, chacun pour leur compte, s'affichent comme des notables, voire parfois des *big men* (voir *infra*). Dès lors, c'est principalement en ville, plutôt qu'à la campagne, à l'instigation de fidèles ou de jeunes pasteurs non encore établis, et non pas des responsables de l'Église, que les cultes se sont enflammés par les manifestations de plus en plus nombreuses du Saint-Esprit. Il en est de même de l'apparition des cultes de délivrance animés par des croyants-guérisseurs exerçant parfois leurs dons à la lisière de l'Église instituée. En bref, la « néo-pentecôtisation » des Assemblées de Dieu du Burkina Faso, avérée depuis la dernière décennie, résulte plus des fidèles que de l'élite, laquelle perçoit ce processus à la fois comme une contestation interne, une perte de contrôle sur les destinées de l'Église et un risque de segmentation.

Dans certains pays africains, des traits inhérents à la « théologie de la prospérité » ont conduit à systématiser une forme particulière de la survie

11. FIALHO-COSTA, L., *Qu'est-ce qui fait crier les crentes ? Émotion, corps et délivrance à l'Église Universelle du Royaume de Dieu (Bahia-Brésil)*, Paris, EHESS, janvier 2002, pp. 81-91.

en œuvre au sein de groupes sociaux où la sécurité sociale et économique repose essentiellement sur les rapports d'entourage, voire de parenté. Un entourage que les rapports oblatifs et le sentiment de persécution permettent d'affecter, d'endetter et donc de s'adjoindre comme un recours potentiel devant l'adversité. Au Burkina Faso, les responsables des Assemblées de Dieu s'opposent, pour les raisons évoquées ci-dessus, à cette « théologie », comme s'ils avaient à protéger leur base populaire des multiples dérives qui les guettent (identifiées à du syncrétisme et donc aux manifestations du démon).

Pour le président des Assemblées de Dieu, la « théologie de la prospérité » ne peut pas fonctionner au Burkina Faso car cette croyance stigmatise la pauvreté. Le pasteur Philippe Ouédraogo, responsable de la région de Ouagadougou et membre du bureau exécutif de l'Église, estime que la « théologie de la prospérité » constitue une dérive dans la mesure où elle ne figure pas dans la Bible. Le refus de la « théologie de la prospérité » s'appuie sur la récusation de la liaison de la pauvreté au péché.

Pasteur Pierre (membre du bureau exécutif) : Ceux qui prônent aujourd'hui cette doctrine affirmeront que vous êtes pauvres ou malades parce que vous avez péché. Mais dire cela à des Africains équivaut à les tuer. Le Burkina Faso serait-il pauvre parce que nous aurions tous péché ? Par contre, si vous êtes en règle avec Dieu, affirment-ils, votre vie sera belle : vous serez riche et vous ne serez jamais malade. La Bible n'a jamais promis ça.

Non. Nous aurons à traverser des épreuves et en raison du péché, la malédiction est descendue sur la terre, nous enseigne la parole de Dieu. Toutefois, nous serons sauvés par la grâce de Dieu. Personne ne peut dire que c'est grâce à ses œuvres, sa pureté ou sa sainteté que sa vie est bonne sur la terre ou qu'il rentrera au ciel. On est sauvé par la grâce de Dieu. Pour cette raison nous essayons d'être tous les jours en contact avec Dieu et surtout d'être en règle avec lui. Nous sommes ce que nous sommes par sa grâce.

Dans un même ordre d'idée, les responsables de l'Église opposent la même désapprobation à l'idée de reconnaître dans l'enrichissement d'une personne la preuve de l'élection divine.

Pasteur Pierre : Non. Le succès ne prouve jamais qu'on est dans la volonté de Dieu. Une personne peut détourner de l'argent ou le voler, s'enrichir et devenir célèbre. Cela correspond-il au plan de Dieu ?

Si élection divine il y a, elle est plutôt à rechercher dans la détermination des fidèles à respecter les interdits prescrits dans la Bible.

Pasteur Philippe Ouédraogo (il possède une maîtrise en théologie obtenue à Londres et anime une église à Ouagadougou) : Les Assemblées de Dieu ne s'engagent pas pour « l'Évangile de la prospérité ». Ce n'est pas en raison de nos richesses que nous sommes élus, mais comme Jésus a offert sa vie pour nous sauver, nous nous sommes donnés à lui et nous respectons sa parole et celle de Dieu.

L'adoption d'une vie sainte consiste alors dans le dépassement du mode d'existence vécu par le commun des mortels. Et le témoignage (*kaseto*) dans « le monde » de leur supplément d'âme s'impose comme un principe d'existence des fidèles. La rigueur observée dans la vie quotidienne des protestants est sous-tendue par la recherche du salut personnel, la *certitudo salutis*. L'observance de la règle est stricte. Le converti adhère sans réserve à la Bible qui devient son mode d'emploi du monde et sa manière la plus sûre de rentrer en relation avec Dieu.

Implication dans le processus électoral

Jusqu'en décembre 1998, où ils présideront pour la première fois la Commission électorale nationale indépendante (CENI) à l'occasion des élections présidentielles, les Assemblées de Dieu du Burkina Faso se contentaient de prier pour les dirigeants du pays. Ainsi, par exemple, lors de la commémoration de leur 85^e anniversaire, du 12 au 15 décembre 1996, chaque région était tenue d'organiser une cérémonie en guise de prémisses au grand rassemblement de Ouagadougou. Pour l'occasion, le pasteur Francis, ancien responsable de la région pastorale de Ziniaré, avait convié les autorités provinciales et communales. Les jeunes protestants responsables du protocole installèrent les invités à des places d'honneur toutefois habilement disposées sur le côté droit de l'église. Le vieux pasteur Izékiel, ancien président des Assemblées de Dieu, assistait à la rencontre. Vêtu d'un costume sombre et d'une cravate bleu pâle, il a gardé son imposante prestance, surtout lorsqu'il prit la parole pour raconter devant l'assemblée attentive l'histoire de l'implantation de l'Œuvre dans le pays¹². A l'issue de sa longue prédication, il invita la foule à se lever et se tournant vers les autorités publiques demanda aux fidèles de prier pour eux et pour la Nation. Il implora Dieu d'éclairer, de guider et de protéger le président de la République, ses ministres, les grands responsables de l'État, ainsi que les élus communaux dans les tâches délicates qu'ils ont à accomplir.

12. Voir à ce propos la première partie.

Le plus souvent, un pasteur interrogé sur sa perception du politique répond que l'église n'en fait pas, mais que, le moment venu, les politiciens leur demandent de prier pour eux, pour les protéger, ce à quoi ils se consacrent. On prie dans les églises pour soutenir les responsables du pays.

Pasteur Alma, membre du bureau exécutif et rédacteur en chef du périodique *Flamme* : L'Église est apolitique. Nous avons dans nos textes un article qui dit qu'un pasteur n'a pas le droit de faire de la politique. Nous avons eu récemment le cas d'un pasteur qui a osé enfreindre ce règlement ; il a été élu conseiller municipal. Nous l'avons rappelé à l'ordre, il a dû démissionner. Le pasteur doit rester pasteur.

Lorsqu'en 1998 le gouvernement s'adressa aux Assemblées de Dieu afin de présider le Commission électorale nationale indépendante (CENI) à l'occasion des élections présidentielles, les responsables de l'Église prirent beaucoup de soin pour expliquer qu'ils n'étaient pas pour autant rentrés en politique et qu'ils continuaient de prier pour les responsables du pays. A leurs yeux, si certains d'entre eux ont été sollicités par les autorités, c'est avant tout parce qu'ils ont mérité cet appel. Ainsi, se mettre au service du pays équivaut à une grâce, c'est-à-dire à l'opportunité de témoigner de leur supplément d'âme. L'engagement est alors perçu comme la chance de faire bénéficier le Burkina Faso de leur foi et de démontrer l'amour de Dieu et, par extension, l'importance accordée aux idéaux de transparence, de justice et de service.

Cette vision subtile ou idéaliste, portée par certains intellectuels de l'Église protestante, est aujourd'hui battue en brèche : « La démocratie en Afrique n'est pas une vraie démocratie, donc les religions ne veulent pas rentrer là dedans », m'affirmait en avril 1999 un pasteur en poste dans un village d'Oubritenga. Le parti majoritaire s'est progressivement mué en parti-État¹³. Certains responsables de l'Église affirmaient néanmoins garder les yeux ouverts. Et selon eux, les Assemblées de Dieu devraient pouvoir agir avec discernement afin de sauver le pays si un jour il était réellement en danger.

Pasteur Alma : Nous étions très hésitants, nous voulons préserver notre autonomie. Rappelez-vous, au IV^e siècle, sous Constantin, l'Église a été officialisée. Les prêtres étaient payés par l'État mais les responsables n'avaient plus rien à dire devant l'empereur. On a mélangé les rôles et c'est un danger. Nous devons refuser cette situation sous peine de perdre notre spécificité.

13. Cf. OTAYEK, R. (éd.), *Dieu dans la cité. Dynamique religieuse en milieu urbain ouagalais*, Bordeaux, Centre d'études d'Afrique noire, 1999, p.172

C'est dans un contexte où la marge de manœuvre s'avère étroite qu'il convient de comprendre la participation des pentecôtistes à la vie politique. Néanmoins, le souhait le plus vif des responsables de l'Église consistait à sauvegarder leur position de neutralité vis-à-vis du débat politique et, lorsqu'ils furent sollicités pour présider la CENI, cette question se posa avec acuité.

Pasteur Alma : Notre vocation c'est l'Évangile et l'aide aux gens les plus pauvres. S'il faut donner un coup de main à l'État, on le fait. Mais notre rôle n'est pas là. Il y a des gens élus pour cela. Notre passion est le service de la Bible. Parler des partis majoritaires et d'opposition n'est pas notre propos. Tout le monde nous connaît, et pourquoi sommes-nous connus et nous demande-t-on des services ? C'est en raison de notre témoignage. Je ne sais pas à quel niveau on considère qu'on commence à faire de la politique ; avec la CENI, nous considérons que nous rendons un service à l'État ; à présent, c'est aux gens d'apprécier. C'est parce que nous sommes seulement impliqués dans l'Église que nous avons pu rendre ce type de service. Nous sommes attachés à la prière, nous n'avons rien demandé en échange de l'aide que nous avons fournie au gouvernement.

L'acceptation de la direction de la CENI fut longuement débattue au sein du bureau exécutif de l'Église. Jusqu'à cette période les protestants s'étaient abstenus d'implications directes dans la vie politique du pays. Mais désormais, par cette demande, les autorités, évaluant la popularité des Assemblées de Dieu acquise au fil de ces quinze dernières années surtout, les mêlaient d'une manière ou d'une autre, à la politique nationale.

Pasteur Izékiel, ancien président des Assemblées de Dieu à la retraite : Le gouvernement l'avait déjà demandé aux catholiques et aux musulmans. Il était donc logique qu'il nous le demande maintenant. Nous nous sommes réunis et nous avons beaucoup discuté. Les autorités disent qu'ils veulent la paix et que c'est la raison pour laquelle ils nous demandent d'organiser les élections. Toutefois nous avons des inquiétudes. Nous ne savions pas comment diriger les élections sans qu'il n'y ait de violence.

Nous n'avons pas beaucoup de choix. Au début, une partie de l'Église n'était pas d'accord pour ce type d'engagement. Plus tard ils ont compris qu'il fallait répondre positivement à la demande des autorités, quitte à se démarquer ensuite clairement du rôle que nous aurions eu à jouer.

Finalement, le pasteur Emmanuel Ilboudo, directeur d'une ONG d'obédience pentecôtiste, épaulé par les pasteurs du pays, s'acquitta de

cette lourde tâche. Selon les pasteurs responsables, leur rôle dans l'organisation et la vérification des élections n'équivaudrait pas à une entrée sur la scène politique. Cependant pour l'occasion, les protestants, qui possèdent une réputation morale avérée dans la société burkinabé, ont dû s'impliquer plus ouvertement « dans le monde ». Deux pasteurs « de base », en poste dans des églises rurales, relatent cette période.

Pasteur Eric (église de Koasanga) : A l'approche des élections nous avons été convoqués, pour participer à l'organisation de la CENI. Ça n'a pas été facile : nous avons entendu parler progressivement de quelque chose dans l'Église. Nous avons ressenti cette implication comme un dérapage. L'attitude de nos responsables a surpris beaucoup de gens. D'après ce qu'on nous a dit, les autorités ne nous auraient pas directement sollicités. Ils auraient fait *silim* [utiliser la ruse] pour entraîner l'Église dans la politique.

Pasteur Isaïe : Le pasteur responsable de la région n'a demandé d'être président du bureau de vote du secteur cinq. Je ne voulais pas, je préférerais rester chez moi et soutenir les autorités par la prière afin que tout se passe bien. Je pense qu'il y a eu une entente entre nos chefs et les autorités du pays, car beaucoup de fidèles n'admettaient pas que les responsables soient mêlés à la politique. Mais comme ils ont accepté d'organiser les élections, les pasteurs en province ont aussi été obligés d'accepter.

Comme on le voit, cette entorse à leurs principes posa quelques problèmes, dont le moindre ne fut pas de trouver une justification à ce nouveau rôle : la Bible fut leur recours. A l'image du prophète Daniel, ils acceptèrent leur mission sans pour autant considérer avoir vendu leur âme.

Pasteur Izékiel : Les dix membres du bureau national ont pris la décision de consulter toutes nos églises afin de savoir si elles acceptaient ce travail. Nous avons eu peur car nous pensions que nos membres allaient murmurer, pensant que nous avions abandonné le chemin. Les jours passaient, nous ne parvenions pas à nous accorder. Alors pour en finir, lors d'une assemblée, un pasteur s'est levé et nous a dit de nous remémorer le récit de Daniel dans la Bible.

Le roi de Babylone, Nabuchodonosor, avait fait un rêve qui l'avait beaucoup troublé (Daniel 1-2). Il convoqua les sages de son royaume lesquels restèrent incapables de lui dire ce qu'il avait rêvé. C'est finalement Daniel, captif israélite à qui Dieu révéla le rêve du roi, qui osa interpréter le songe dramatique du roi. Et les prophéties qu'il fit se réalisèrent. Daniel devint conseiller à la cour royale. Il refusa néanmoins les biens que le roi lui proposait ; il pria trois fois par jour et resta fidèle à Dieu. Après cette lecture, nous nous sommes finalement décidés. Nous ne

savions pas qui irait au gouvernement mais nous savions que nous voulions contribuer à la paix pour notre pays.

Nous avons donc voté et le pasteur Emmanuel Ilboudo fut désigné pour assumer cette tâche. Nous sommes retournés à l'Assemblée nationale pour leur dire que nous avons prié et discuté. Nous leur avons parlé de l'enseignement de l'Ancien Testament et du fait que le Seigneur veut que ce qui s'est passé hier avec le prophète Daniel se reproduise aujourd'hui ici. En conclusion, nous avons jugé bon d'organiser les élections.

Les pasteurs tergiversaient devant la demande du gouvernement. En quelque sorte victimes de leur succès, les hésitations des religieux trahissait leur volonté de préserver leur rôle d'arbitre et donc leur image de neutralité, tout en se gardant d'être assimilé à un groupe d'opposition par un refus de collaboration. Mais au-delà de ce dilemme, l'abandon de leur position vertueuse renvoie aussi au renoncement de l'orgueil de témoigner à autrui de sa conduite irréprochable, face à la noirceur de la société.

Tout se passe comme s'il ne leur suffisait plus de prier pour en être quitte des sollicitations émanant des autorités politiques. En d'autres termes, le temps où les protestants, Église minoritaire et populaire, menaient leur politique, sans véritablement se mouiller en politique, est révolu. Avaient-ils pour autant le choix ? Ne pas sacrifier à cette sollicitation aurait équivalu à manifester explicitement leur désaccord avec le parti aux affaires. Dans un contexte où l'établissement du consensus¹⁴ prime sur d'autres modes de gestion du politique, cette situation est tout simplement intenable pour un mouvement religieux désormais de cette ampleur.

Pasteur Philippe Ouédraogo : L'État cherchait pour superviser ces élections une personne neutre, apolitique, en mesure de parler selon la vérité. A leurs yeux, les pasteurs qui ne se sont jamais mêlés de politique pouvaient assumer ce rôle. Notre implication ne doit pas être considérée comme un truc politique, le pasteur Ilboudo a été choisi pour dire la vérité et rien que la vérité afin que l'opinion internationale sache que les élections ont été conduites dans la clarté.

Quelques temps après les élections, à la suite des événements de fin décembre 1998 qui émaillèrent la disparition du journaliste Norbert Zongo, les Assemblées de Dieu ont été prises à partie par certains groupes. Bien qu'elles se considèrent plus que jamais comme apolitiques, certains identifiaient les protestants à l'élite dirigeante en raison de leur engagement dans le processus électoral. *A posteriori*, comme par euphé-

14. Voir le point suivant.

misme et dans la hâte de retrouver leur pureté, les Assemblées de Dieu concentreront l'analyse de leurs implications politiques autour de leurs capacités à avoir pu, avec l'aide de Dieu, organiser les élections sans heurts.

Julien Saaga : Aujourd'hui, si on doit tirer des leçons, on peut dire qu'on voit la main de Dieu dans les élections de décembre 1998 car il n'y a eu ni troubles ni problèmes majeurs. Voilà la démonstration du rôle de la présence des hommes de Dieu dans le système. Cela change fondamentalement les choses. Nous avons pu témoigner de notre supériorité. Le pasteur Ilboudo a osé s'impliquer et effectivement il y a eu de la transparence à tous les niveaux.

Pasteur Alma : Bien sûr on peut être partout si on a la foi, mais tout le monde n'est pas capable de devenir un « chrétien-politique ». Notre engagement dans la CENI fut notre contribution au pays. On n'a pas fait de politique pour arriver là. Nous avons été sollicités et nous avons accepté ce rôle pour le bien du Burkina Faso. L'appréciation de notre contribution est à faire par ceux que nous avons servis ; en général, notre travail a été bien perçu. Mais je pense pour rester fidèle à sa mission, que l'Église et l'État ne doivent pas se mélanger ; l'Église doit rester l'Église et l'État, l'État. Nous cherchons à vrai dire une porte de sortie, nous attendons l'occasion pour faire les démarches pour sortir. L'Église doit demeurer apolitique. Nous resterons sur cette position. Maintenant si des chrétiens, à titre individuel, s'intéressent à la politique, tant mieux car nous avons les pieds sur terre.

Pentecôtisme et gouvernance

Il s'agira à présent de préciser le rôle tenu par l'Église des Assemblées de Dieu au sein de la société burkinabé contemporaine. Ce projet nécessitera un détour préalable par des aspects relatifs à l'anthropologie politique. A cette fin, la porte d'entrée privilégiée sera l'observation des transformations des relations des personnes avec leur entourage (voisins, amis, parents, promotionnaires...) induites par les pratiques sociales des fidèles de l'Église de Pentecôte. La position que nous prenons de discuter la gestion du rapport à l'entourage comme enjeu du politique – ce qui est relatif à la société organisée – équivaut aujourd'hui à rendre compte de pratiques sociales plus étendues que celles qu'on envisage classiquement dans les rapports de parenté (alliance et filiation), bien que celles-ci continuent de jouer un rôle déterminant dans l'édification du social sur le pla-

teau central mossi, comme j'ai eu l'occasion de le décrire dans la deuxième partie consacrée aux formes du mariage. Les paragraphes suivants constituent les prémisses d'une approche progressive – qui voudrait parvenir, autant que faire se peut, à utiliser les mêmes « analogies naturelles » que celles qu'emploient les informateurs, comme le dirait Mary Douglas¹⁵ – de l'établissement, par les croyants, d'un autre rapport à l'entourage, et en conséquence d'une nouvelle manière de traiter de la vie commune dans ce moment singulier de réforme de leur culture.

J'ai montré que, pour le protestant mossi, la diabolisation d'une partie de sa propre culture le conduit à accroître sa crainte de l'entourage. Plus dramatiquement encore, cette forme d'altérité « satanisée » pousse le fidèle à redouter les méfaits d'un « autre de lui-même », globalement identifié à l'épouvantable condition à laquelle renvoie désormais, selon lui, l'existence paysanne toujours trop envahissante et dont le spectre le hante¹⁶. L'occultation d'une part de soi-même, ou, plus précisément, la mésestime de soi, sape partiellement l'édifice de la construction du « moi multiple » propre à la pensée coutumière. En bref, je m'attacherai à montrer que cette grande peur, qui traverse le plus souvent les candidats à la conversion au pentecôtisme, vient bouleverser les anciennes identités et la gestion des rapports avec l'entourage.

De toute évidence, il convient de prendre en considération un moment particulier du développement de cette région où d'une part les processus de régulation sociale en œuvre au sein de la société mossi se trouvent partiellement élucidés, grâce aux comparaisons avec d'autres sources normatives que peuvent désormais établir les populations, alors que d'autre part l'État, ou ce qui fait figure d'État (cf. J.-F. Bayart), ne parvient pas vraiment à imposer, dans la vie quotidienne des populations, une allégeance effective, pleine et entière, à l'identité citoyenne, que ce soit, par exemple, en matière foncière, matrimoniale ou dans le cadre de la recherche de la sécurité pour les biens et les personnes. Mais avant cela, une esquisse des modes de régulation de la vie en commun en milieu mossi, telle que j'ai encore pu l'observer à la fin des années 80, s'impose.

Le devenir de kis-sida (la confiance) et de wuum taaba (l'entente)

Un détour par la description de quelques principes, qui ont régi et qui régissent encore partiellement le gouvernement de la société coutumière mossi s'avère incontournable. Ces informations nous permettront de cer-

15. DOUGLAS, M., *Comment pensent les institutions*, Paris, La Découverte-MAUSS, 1999, p. 69.

16. Cet aspect est abordé en détail dans la quatrième partie.

ner ensuite, avec toutes les nuances requises, le bricolage, aujourd'hui en œuvre, autour de la gestion des affaires locales, dans laquelle l'Église des Assemblées de Dieu est impliquée au même titre que d'autres institutions¹⁷.

Ainsi, à la faveur de subtiles relations basées sur le don et la dette, l'entourage constitue la source privilégiée de l'institution de la confiance (*kis-sida* ou *basêm-yam*), de la sécurité économique et la meilleure garantie de la survie à long terme. Au-delà de ceci, l'objet de la politique, pour tout un chacun, devient la sauvegarde de l'entente, *wuum taaba*, entre les lignages (*buudu*) par delà la haine (*bèma*), la jalousie (*sukiri*) et le désir d'accumuler pour soi. La « concorde coutumière » privilégie l'entente pour la société et évite par dessus tout les conflits. L'entente équivaut à un arrangement entre soi pour limiter les différends sans toutefois vraiment les annihiler ; l'entente se distingue en cela d'un principe de justice qui dégagerait le vrai du faux, ainsi que de la distinction établie entre la propriété individuelle et les biens publics en œuvre dans la « concorde civile ».

Au-delà de ces quelques principes généraux, une approche plus précise des notions de « concorde coutumière » et de « concorde civile », qu'il convient de considérer comme des catégories analytiques, établies avant tout pour des raisons de clarté de l'exposé, en référence à la société mossi, sera utile ; elle me permettra d'exposer la thèse que je défendrai ici. Elle peut s'énoncer de la façon suivante : le passage de la « concorde coutumière » à la « concorde civile », s'il en est, qui impliquerait la généralisation de *kis-sida* (la confiance) jusqu'à présent confinée dans la sphère de la parenté, à l'ensemble de la société mossi, demeure problématique dans le contexte d'une modernité que j'ai qualifiée, précédemment, d'insécurisée.

La « concorde coutumière »

Je propose de réserver la notion de « concorde coutumière » aux formes de la survie collective ou de la recherche de la meilleure sécurité économique, sociale et politique pour un individu, et plus largement pour sa famille (*buudu*, segment de lignage), lorsque cette sécurité repose sur le recours à l'entourage, soit un entourage constitué par la parenté (groupe de filiation et d'alliés) d'abord, et ensuite par les autres lignages. Ce processus de recherche de la plus grande sécurité par la dépendance vis-à-

17. C'est à dessein qu'il n'est plus explicitement question, dans cette partie, des rapports de parenté. Ils ont été largement abordés dans les deux chapitres précédents. Il convient néanmoins de garder en mémoire qu'hier comme aujourd'hui, en pays mossi, une personne influente (voire un *big man*, cf. *infra*) se trouve au centre d'un vaste réseau de relations sociales, au sein desquelles les alliances matrimoniales jouent un rôle important.

vis de l'entourage, s'appuie sur deux grands principes : l'instauration de la confiance (*kis-sida*) au sein de la parenté surtout et l'imposition de l'entente (*wuum taaba*) entre les lignages qui composent l'ensemble de la société mossi. Le premier principe consiste à instaurer la confiance, *kis-sida*, entre des personnes dans le cadre restreint du groupe de parenté (*rôgom*) constitué sur la base de la filiation et de l'alliance. Autrement dit, *kis-sida* se rencontre avant tout au sein de la parenté, ce qu'évoque par ailleurs la formule « sans famille (*same buudu*), tu disparais ». La relation de confiance permet d'accorder du crédit à quelqu'un et conduit à la possibilité d'établir avec certitude une relation durable. Ceci signifie qu'en dehors de la confiance, *kis-sida*, établie par les relations de parenté règne plutôt la défiance, *samb-sambe*¹⁸. Les relations de confiance propres aux rapports de parenté ont été longuement discutées dans la deuxième partie de ce livre consacrée à l'alliance protestante ; je n'y reviens donc plus vraiment ici.

Il s'agira par contre de décrire avec précision le second principe qui traverse la « concorde coutumière », à savoir l'entente, *wuum taaba* ou encore *zemes taaba*. Ce principe vient précisément tempérer les relations de défiance, *samb-sambe*, *a priori* en œuvre, entre les lignages qui composent la société. L'entente, *wuum taaba*, peut être comprise comme une véritable idéologie, relative à un mode de gestion consensuelle des relations entre les groupes qui composent la société mossi et dont les membres vivent dans un climat de méfiance permanent. *Wuum taaba*, l'entente, se distingue de *kis-sida*, la confiance, en ce qu'elle ne la postule pas, mais repose plutôt sur l'intérêt supérieur accordé à la coexistence pacifique entre les lignages qui se conçoivent donc comme mutuellement interdépendants en ce qui concerne de multiples prestations sociales (mariages, funérailles), l'entraide dans l'adversité (malheurs, maladies, famine), ou encore la défense collective, etc. L'entente ne renvoie pas non plus à un principe de régulation sociale, articulé sur une autorité en mesure d'imposer à tous le respect des règles collectivement acceptées et qui établirait sur la base d'un principe de justice une distinction nette entre le bien et le mal. Positivement, *wuum taaba* renvoie à un mode de gouvernement qui repose à la fois sur une forme de pacification de la société et sur la crainte – précisément entretenue par les tenants des pouvoirs locaux, c'est-à-dire les personnages en mesure d'imposer *wuum taaba* – de ruiner la sécurité économique et sociale qu'offre le recours à l'entourage dans l'adversité. Ainsi par exemple, si les *naam* (lignages des chefs mossi) sont en conflit avec les *tengbiisé* (lignages autochtones), ils

18. Ceci n'est pas sans rappeler l'idée majeure de Claude Lévi-Strauss pour qui l'alliance (le mariage) repose sur une confiance réciproque faite de contrats et de dettes (LÉVI-STRAUSS, C., *La famille*, Paris, Gallimard, 1956, p. 120).

n'auront personne pour les enterrer le jour de leur mort et procéder ensuite aux rites funéraires. Ils sont alors privés de l'ancestralisation.

L'entente réside finalement dans un arrangement entre les lignages pour juguler les inévitables conflits inhérents à la vie collective sans pour autant vider la querelle. Cependant, elle ne porte pas uniquement sur un mode de gouvernement des personnes, elle participe aussi à la production de biens particuliers. L'entente comme mode de relations entre les lignages qui composent la société vient contrecarrer les forces centripètes propres aux rapports de confiance établis entre parents. En quelque sorte, l'espace lignager possède une tendance à la rétention des biens qu'il est possible d'assimiler à des biens privés. En conséquence, à côté de ce qu'il conviendrait d'appeler les biens privés lignagers, les biens collectifs représentent la perception qu'ont les autres des biens qu'un lignage particulier considère comme lui appartenant. Dans ce sens, l'entente limite l'appropriation des biens par un lignage et instaure un consensus autour d'un idéal de biens collectifs. Cette production imaginaire des biens collectifs consiste dans le maintien, toujours potentiellement possible, de l'accès de tous aux biens de chacun.

La production imaginaire des biens collectifs, par l'imposition de l'entente à tous les membres de la société, a un prix pour l'individu. Ce prix est celui du maintien de sa vulnérabilité, auquel le sentiment de persécution n'est pas étranger. Dans ce principe de sécurité, la conscience persécutive lie les individus les uns aux autres par l'entretien de la vulnérabilité. *A contrario*, la quête parallèle de l'invulnérabilité, soit de la recherche de protection pour soi, insécurise la société et doit sans cesse être tempérée.

Les biens collectifs représentent ainsi la somme des biens privés lignagers potentiellement accessibles à chaque entité membre de la société considérée. Ils constituent la garantie mutuelle des membres de cette collectivité. L'entente favorise la circulation du maximum de biens privés lignagers. Elle veille à entretenir l'efficacité parmi les membres de la société, telle une « métaphore vive » de la formule : « Donne-moi ceci (car j'en ai besoin ou j'en ai envie) ».

L'instauration de *wuum taaba*, et surtout sa sauvegarde dans le temps, entre tous les membres de la société requiert une finesse infinie dans la gestion des rapports humains de la part de tous d'abord, mais ensuite de la part de personnages singuliers qui, chacun à leur manière, en sont les gardiens. Rendre compte de la complexité du « vivre ensemble » propre à la société mossi dépasse de très loin le cadre de cet exposé. Je propose, donc, plus modestement, de poser simplement quelques jalons, afin de fournir aux lecteurs non familiarisés avec cette société les éléments qui permettront de comprendre la place qu'occupent les pentecôtistes dans la société burkinabé contemporaine.

Je viens de montrer que l'idéologie en œuvre dans « la concorde coutumière » renvoie à la sauvegarde, comme valeur suprême, de la confiance (*kis-sida* ou *basêm-yam*) entre parents essentiellement, voire ensuite entre voisins et amis, et cela malgré les inévitables rancœurs (*bèma*) et jalousies (*sukiri*) ; *a contrario*, la suspicion régule les relations avec les étrangers qui restent toujours des ennemis potentiels. Dès lors, la grande difficulté consiste à garantir, dans la longue durée, *wuum taaba* (l'entente).

Pour comprendre ces principes, partons de l'idée que la vie villageoise appauvrit et apporte à la fois la sécurité à ses membres. *Wuum taaba*, perçu comme le bien suprême de la vie en commun, n'en demeure pas moins un idéal toujours difficile à atteindre, en raison de la trop grande proximité de l'entourage qui limite les désirs et les choix individuels.

Un villageois de Tiabirou (Sissili) : Dans le village, s'il y a une question entre nous, elle est portée devant le chef du village... Ensuite, comme il y a « l'entente », on appelle les gens [dans le sens de *nokoêmdé* : la palabre, la rencontre] pour résoudre, ensemble, le problème¹⁹.

Avant de décrire quelques personnages ou groupes de personnes directement impliqués dans la maintien de l'entente, il importe de se remémorer quelques éléments de base régissant le mode de pensée et d'organisation de la vie sociale des Mossi. Ils traversent de part en part la « concorde coutumière » et ils se rencontrent aussi bien dans l'instauration de *kis-sida* que de *wuum-taaba*.

Premièrement la conception d'un moi composé de différentes instances assure un rôle déterminant dans la nature du lien du groupe et dans l'identification de l'individu à la loi communautaire garantie par les ancêtres (*kiimsé*). Le « moi multiple » met l'accent sur la pluralité des éléments constitutifs de la personne. Étant entendu que le principe d'individuation repose ici sur l'unité de cette pluralité, laquelle comporte, pour reprendre la formule de Roger Bastide, des *anti-principes* d'individuation, telle la fusion de l'individu dans son environnement ou son passé²⁰.

La notion de « moi multiple »²¹ conduit, entre autres choses, à ne jamais vraiment se retrouver convoqué devant ses juges, en même tant qu'elle ouvre la possibilité d'accuser ceux qui se seraient écartés des règles en respectant cependant les formes et les usages imposés par l'extrême prudence que requiert la sauvegarde de la cohésion sociale (*kis-*

19. Extrait de LAURENT, P.-J., *Les pouvoirs politiques locaux*, op. cit.

20. Cf. BASTIDE, R., « Le principe d'individuation (contribution à une philosophie africaine) », in *La notion de personne en Afrique noire*, colloques internationaux du CNRS, n° 544, Paris, L'Harmattan, pp. 33-43.

21. La question de la permanence de la conception d'un « moi multiple » chez les adeptes des Assemblées de Dieu est abordée dans la chapitre 7.

sida et *wuum taaba*). L'idée du double de soi-même (*siiga* : la force vitale), mais également la croyance dans des troubles occasionnés par la possession d'un génie par exemple, permettent de rendre compte de manière allusive, par euphémisme, voire par ruse, des actes posés par une personne. Ainsi, à l'exception des sorciers avérés (*swêya*) qui semblent souhaiter le mal pour le mal et qui pourront être directement sanctionnés, l'individu ne peut jamais vraiment être tenu pour l'unique responsable de ses actes. Le vrai coupable se révèle plutôt un autre en lui-même, c'est-à-dire le génie (*zina* : mauvais esprit) qui possède l'individu et qui, le plus souvent, le pousse à agir pour le compte d'un tiers jaloux.

Chez les Mossi, une composante de la personne, l'instance dénommée *siiga* (force vitale), représente généralement, à l'issue de plusieurs transformations (*siiga, tuulé, kiima*), un ancêtre (*kiima*, pl. *kiimsé*). Autrement dit, le *siiga*, véritable double de la personne humaine, est non seulement l'essence même de la vie, mais aussi la présence de *nen-lebende*, le regard retourné (le monde invisible). La référence aux ancêtres évoque la loi du groupe, maîtrisée par les aînés, soit celle des « pères morts ». La naissance, comme la mort, équivalent à des rituels de passages, où globalement ce sont les mêmes êtres qui, changeant de statut, reviennent parmi les vivants ou partent vers la cour des ancêtres (*kiim-kulugo*). La collectivité apparaît dès lors immuable, figée, établie pour une longue durée, et, à la faveur d'une suprême ruse, le groupe des vivants se perpétue comme identique à lui-même : le rituel des funérailles symbolise l'accouchement²² et l'on dit d'une femme qui accouche « qu'elle a son tombeau ouvert ». Tout se passe comme s'il n'y avait pas vraiment d'être neuf chez les Mossi, mais bien des êtres (ou plus précisément la parcelle d'ancêtre en eux : le *segré*²³) qui, à l'issue d'un séjour dans la cour des ancêtres (*kiim-kulugo*), reviennent prendre leur place parmi les vivants.

La valorisation de l'entourage, et plus largement de la communauté, conduit à concevoir la stabilité du segment de lignage (*buudu*) bien au-delà de la succession des générations et donc de la séparation inhérente à la mort. Cette abstraction conduit à sauvegarder, à travers le temps, la mémoire longue des rapports sociaux (essentiellement des rapports de parenté) et également des relations basées sur le don et la dépendance. Les ruses symboliques admises, par la conception d'un « moi multiple », augmentent la stabilité du *buudu* et le maintien du consensus comme idéal de la vie en commun (entre les lignages). Cette concession de l'individu à la collectivité semble le prix à payer pour compenser les forces centrifuges de la jalousie libérée par la grande proximité de l'entourage.

22. Le tombeau lui-même symbolise le corps de la femme qui accouche.

23. LALLEMAND, S., « Le bébé-ancêtre Mossi », in *Systèmes de signes*, Paris, Hermann, 1978, pp. 307-316.

Deuxièmement, les membres d'un même segment de lignage d'abord, et plus largement ensuite les habitants d'une localité, sont mutuellement interdépendants, en raison de nombreux échanges de dons (*kûuni*). Le don engendre la dette, enserrant, pour un temps long, les partenaires dans des réseaux complexes de prestations et de contre-prestations, où chacun se retrouve obligé ou obligeant, en fonction de l'évolution de sa relation à l'autre. L'économie de l'offrande participe activement à l'instauration de la sécurité de la collectivité. En bref, la densité des différents réseaux de relations (réseaux de dépendance) tissés entre les parents, voisins et amis, suppose qu'on ne cherche jamais à s'acquitter de dettes contractées envers l'entourage, lequel appauvrit autant qu'il sécurise. L'entourage constitue le recours et la chance de la survie lorsque vient la famine ou la malchance. L'entourage permet également l'organisation des mariages et des funérailles, lorsqu'on sait que ces deux institutions reposent sur des prestations subtiles, issues de multiples échanges qui mobilisent plusieurs segments de lignages, sous les regards vigilants des aînés.

L'échange généralisé nécessite la stabilité du groupe envers lequel chaque personne s'est endettée, c'est-à-dire s'est appauvrie, afin de s'enrichir d'un entourage. La survie de chacun résulte donc de la confiance (*kissida* ou *basêm yam*) qu'il peut accorder aux autres, surtout aux parents. Et dans ce sens, les relations de parenté (à la fois le patrilignage : *buudu*, les consanguins, et les alliés, *rembamba*) jouent un rôle déterminant.

Idrissa Diallo : Le paysan (...) se méfie beaucoup de créer des ennuis à la famille ; il préférera parfois éviter de créer un problème avec la famille que de rechercher un profit.

Une formule en mooré proclame d'ailleurs « qu'il faut avoir confiance en la famille » et, *a contrario*, disparaître socialement équivaut à ne plus avoir de famille (*samé buudu*), ce qui représente une sanction sévère chez les Mossi et équivaut à célébrer les « funérailles sociales » d'un individu coupable de fautes graves.

Troisièmement, j'ai montré ailleurs, à la faveur d'une discussion du cycle de contes relatif au personnage de Somba, le lièvre, que les différentes figures de la ruse sont constitutives de la notion de personne chez les Mossi²⁴. Les pratiques rusées manient l'ambiguïté, la prudence, la dignité, la moquerie, la liberté, l'inversion des valeurs, le chaos, la perturbation. A partir de ces informations, sans toutefois forcer le trait, il est possible de montrer que la manière rusée (*silim*) constitue la façon digne de gouverner. Elle participe, pour une part notoire, à la sauvegarde de la « concorde coutumière ».

24. LAURENT, P.-J., *Une association de développement...*, op. cit. Surtout le chapitre 4 : « La ruse et la notion de personne chez les Mossi », pp. 179-202.

Saïdou Ghana (villageois de Natenga) : Le *silim soaba* est quelqu'un capable de s'imposer dans un groupe, d'une manière cachée. Il est capable de faire en sorte que le groupe agisse selon sa volonté, même en son absence. Il fait pression sur le groupe de manière voilée. Soit il tire des bénéfices de ses actions, soit il n'y arrive pas, mais alors il se retire.

Saïdou Boukougou (villageois de Natenga) : Le *silim soaba* [celui qui possède la ruse] peut être aujourd'hui ton ami. Tu lui vides ton cœur, mais toi tu ne sauras jamais ce qu'il y a dans le sien. Le *silim soaba* n'est pas un voleur, il n'est ni bête ni fou ni menteur...

Ces trois principes fondamentaux – j'aurais certes encore pu traiter de la gérontocratie ou de l'extrême codification des salutations, etc. – étant à présent rappelés de manière succincte, et donc nécessairement caricaturale, nous possédons à présent les éléments pour tracer les grands traits de l'organisation de la vie commune en pays mossi.

Au sein de l'empire mossi, les localités parfois très petites mais pouvant atteindre quelques milliers de personnes, regroupent les membres d'un ou de plusieurs segments de patrilignage (*buudu*). La société mossi est organisée selon les principes à la fois patrilinéaire et patrilocal. La localité – communément appelée village (*tenga* : terre), terme qui demeure néanmoins assez problématique²⁵ – est le plus souvent composée de différents quartiers (*saksé*, sing. *saka*). Ces quartiers regroupent généralement les membres d'un même segment de lignage qui bien souvent possèdent une histoire commune. Les *saksé* sont placés sous l'autorité de l'aîné (*buudukasma* : l'aîné du lignage) ou d'un chef (*naaba*). L'unité domestique (*zaka*, pl. *zaksé*) est généralement réduite à la famille polygyne. Elle constitue la véritable unité de production et de consommation. L'unité domestique, *zaka*, se rassemble néanmoins fréquemment pour former un *yiri* (pl. *yiga*). Les *yiga* regroupent des « frères » ou des « pères », réels ou classificatoires, dont l'un d'entre eux, souvent l'aîné, est le *yirsoaba* (maître du *yiri*). L'ensemble des relations entre individus est sanctionné par les rapports aînés-cadets, où celui qui domine – par l'accès privilégié à la terre, la capitalisation des femmes²⁶, la maîtrise des alliances matrimoniales²⁷... – est l'aîné (*m kêema*) et celui à qui le cadet (*miawa*)²⁸ doit le

25. Au sein des localités mossi, le quartier renvoie à une réalité beaucoup plus tangible que la notion de village plus étroitement liée à l'administration territoriale moderne.

26. La polygamie accroît l'autorité de ceux qui la pratiquent lesquels favorisent plutôt des alliances de type traditionnel au détriment des alliances par consentement mutuel.

27. Et notamment le mariage par don différé d'épouse, connu sous le nom de *pog-siuré* (voir *supra*) qui renforce considérablement l'autorité des aînés.

28. Par le mariage, le cadet peut espérer tempérer la dépendance qui l'attache aux aînés. En quelque sorte, le célibataire acquiert par le mariage la majorité sociale ; elle lui permet de constituer à son profit un groupe particulier de dépendants.

respect. Néanmoins, les rapports aînés-cadets doivent toujours composer avec les différentes autres sources de pouvoir (dont les chefferies *naam* et les autres sources de pouvoirs, telle celle du *tengsoaba...*), et par ailleurs s'accorder avec les principes qui régulent les relations très complexes entre les femmes et les hommes.

L'art de la politique, dans le sens ici du maintien de *wuum taaba*, l'entente, dans la société traditionnelle mossi repose sur la gestion habile de l'entourage qui procure paix et sécurité. Le gouvernement d'un groupe de villageois mossi se situe à la fois dans le monde visible et dans l'invisible. Il mobilise de nombreux personnages ou groupes de personnes en charge d'instaurer et de maintenir *wuum taaba* et de sanctionner ceux qui ne s'y conforment pas. Je propose de présenter ci-dessous, pris dans une série plus importante, quatre de ces personnages : ils tiennent chacun un rôle déterminant dans le gouvernement de la vie commune.

Premièrement, qui dit pouvoir chez les Mossi parle du *naam*. Rappelons-nous, l'empire mossi est composé, à la fois de populations d'origine mandé, venues de Gambaga, au nord du Ghana actuel, vers le xv^e siècle, et de peuples autochtones. Lorsque les cavaliers mossi envahirent le plateau central, ils possédaient déjà Wende, divinité unique et guerrière. Ce dieu cavalier accorda aux descendants de Wedraogo, le *naam*, c'est-à-dire le principe de commandement. Les Mossi d'origine noble (*nakomsé*) naissent avec le désir et le pouvoir de commander les autres et de devenir un jour le *naaba* (le chef) d'une unité territoriale. Membres d'une société à État – hiérarchisée et centralisée – dont les mécanismes de reproduction nécessitaient l'expansion, ils terrorisèrent, par la supériorité de leur art guerrier, une population paysanne organisée en sociétés lignagères (les autochtones, *tengbiisé*, enfants de la terre).

Comme on le voit, à côté du pouvoir gérontocratique typique de l'Afrique des villages, il existe dans ce genre de société à État d'autres sources de pouvoir obtenu par héritage. Ainsi, je viens de l'expliquer, le *tengnaaba* possède le *naam* (la puissance de chef, détenue par délégation de Wende), mythologie monopolisée par les descendants en ligne agnatique de l'ancêtre fondateur des Mossi, Wedraogo²⁹. Sur un tout autre plan certes, il en va de même des emblèmes liés à la possession de la terre et maîtrisés par le *tengsoaba* et plus particulièrement par le groupe initié au *nioniosé*, avec comme signe de puissance le *nioniolaré* (la hâche) et le

29. Cf. SAVONNET-GUYOT C., *État et sociétés au Burkina. Essai sur le politique africain*, Paris, CNRST-Karthala, 1986, p. 88. Le pouvoir politique des *naam* en pays mossi est hiérarchisé en différents niveaux, qui s'articulent de la manière suivante : le *moogho naaba* (le chef du territoire des Mossi, il réside à Ouagadougou), les chefs de royaumes dépendants que l'on appelle parfois plus familièrement chefs de canton (*ko'mbe'mba*) et enfin les chefs de villages (*tengnaaba*).

tengkuga (l'autel de la terre). Un processus similaire se trouve à la base de l'utilisation des *tiim* (remèdes : *ti* de *tiiga* arbre, pl. *tiisé* ; désignent aussi le génie de l'arbre) dont la possession et l'usage reposent sur l'héritage d'un lointain pacte d'alliance entre un génie de l'arbre (*tiiga*) et un ascendant (*kiimsé* : un ancêtre connu).

La source du pouvoir est ici hétéronome³⁰. Un individu, appartenant à une humanité qui entretient des rapports oblatifs avec les esprits³¹, hérite d'un être surnaturel une fraction de pouvoir. Le pouvoir évoque ici la force, la puissance, soit une capacité d'action – dans le sens d'une manipulation magique de l'environnement (*ex opere operato*) –, accordée de manière privilégiée à une personne ou plutôt à son lignage. Certains obtiennent une part importante de pouvoir, d'autres une partie plus modeste. Mais le pouvoir, en tant que tel, reste hors d'atteinte de la société³². Ce type de pouvoir a une essence surnaturelle – on hérite d'une parcelle de pouvoir de Naaba Wende (divinité suprême des Mossi, maître de la vie et de la mort³³), des ancêtres ou d'un pacte avec des génies (*tiim* par exemple) –, tandis que la source de l'autorité est autonome.

Dans ce mode de gouvernement coutumier, le cumul des pouvoirs reçus par héritage est difficilement concevable³⁴. Il en résulte que le pouvoir en tant que tel est littéralement possédé, en partage, par les nombreux segments de lignages (*buudu*) qui composent la société mossi. Autrement dit, le pouvoir maîtrisé par une personne (généralement l'aîné d'un segment de lignage) consiste dans la possession d'une capacité d'action spécifique, grâce à la maîtrise d'une puissance particulière, octroyée par délégation à un groupe bien défini d'humains, par un esprit. Il résulte de ceci que chaque groupe d'individus a toujours, tôt ou tard, la nécessité de se confronter ou de recourir à la puissance d'autrui. Ainsi, le chef *naam* (*tengnaaba*) commande l'ensemble des lignages qui composent son commandement, mais il ne possède pas la maîtrise des puissances chtoniennes, réservée au *tengsoaba* ; certains lignages (*tansoaba*)

30. Hétéronome ne signifie pas qu'il y a une référence à une transcendance ; comme le montre Marc Augé, il convient de comprendre le paganisme dans le cadre de « l'immanence du monde divin au monde humain » (AUGÉ, M., *Génie du paganisme*, Paris, Gallimard, 1982, p. 72).

31. DE HEUSCH, L., *Le sacrifice dans les religions africaines*, Paris, Gallimard, 1986, p. 298.

32. Certes dans un tout autre contexte, P. Clastres a montré que « le pouvoir est en son essence coercition (...) L'activité unificatrice de la fonction politique s'exercerait, non à partir de la structure de la société et conformément à elle, mais à partir d'un au-delà incontrôlable et contre elle » (CLASTRES, P., *La société contre l'Etat*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1974, p. 40).

33. IZARD, M., *Gens du pouvoir, gens de la terre...*, op. cit., p. 555.

34. Dans la perspective de cette analyse, il convient de tenir compte de l'érosion du pouvoir des chefs mossi, déjà déconsidérés durant la révolution de 1983 à 1987, et qui s'est encore accrue durant la dernière décennie.

maîtrisent la force (*panga*) ; d'autres, ayant contracté une alliance avec des génies (*tiim*), possèdent des remèdes, tandis que le *baga* (le devin) « voit » la cause des troubles...

A la différence du pouvoir lié à une puissance héritée, l'autorité représente l'identité de celui qui la possède (le *nin-gîindi*, littéralement l'homme à tendon) et par analogie l'autorité incarne le lieu par excellence de la « bonne ruse », *silim*. Le *nin-gîindi* est craint des autres, sa parole compte et il est en mesure d'influencer les décisions d'un groupe. Parfois, il ne possède aucun insigne de pouvoir. Pour sa part le *silimsoaba* (voir *supra*) est un personnage qui parvient à s'imposer dans un groupe, de manière discrètement efficace. Le *nin-gîindi* renvoie à un personnage public (*suk ned*) ; le *silimsoaba* désigne plutôt une personne capable de parvenir à ses fins de manière digne, c'est-à-dire en faisant en sorte de ne pas nuire à la collectivité et donc à *wuum taaba*.

Par l'autorité qu'il procure sur un groupe, l'art oratoire accorde à celui qui le possède la légitimité d'être écouté et de diriger des débats, dans les moments déterminants de la vie rurale que constitue la palabre (*nokoêmdé*). D'une certaine manière, le *nin-gîindi* et le *silimsoaba* s'opposent au pouvoir, ils le tempèrent³⁵. D'autre part, le chef, par delà son pouvoir de chef (le *naam*), n'est rien s'il ne possède l'autorité, c'est-à-dire s'il n'a pas la capacité d'imposer son point de vue, sans heurter, ni recourir constamment à la violence. Autrement dit, c'est le plus digne qui mène la palabre laquelle vise la sauvegarde de l'entente (*wuum taaba*) par delà les différends. Ce personnage possède le plus souvent les qualificatifs réservés aux *nin-gîindi* et/ou au *silimsoaba*. Il n'est pas toujours forcément le plus vieux, ni le chef *naam*, même si c'est généralement ce dernier qui convoque la rencontre.

La parole (*kwèga*), par un face-à-face fréquent entre les membres d'une localité, possède un rôle déterminant en milieu rural mossi. Elle a comme fonction essentielle de préserver l'entente (*wuum taaba*) entre les lignages (*buudu*) qui composent les quartiers (*saksé*) du village et parfois entre villages lorsque des conflits plus étendus éclatent.

Les paysans mossi, à la suite d'une convocation, mais aussi sans raison explicite, se rassemblent souvent sur les lieux de la palabre. La palabre (*nokoêmdé*), lorsqu'elle éclate, équivaut à une sorte de drame de la vie collective, joué dans le grand théâtre villageois. *Nokoêmdé* possède une fonction cathartique. Elle libère les rancœurs, les haines et les jalousies qui émaillent la vie. La direction de la palabre est assurée implicitement par les plus dignes, soit les plus rusés et ceux qui possèdent de

35. Il suffit de regarder les contes où Lièvre (Somba ou Soamba : la figure rusée) joue des tours à Lion ou Éléphant qui représentent les chefs. Pour de plus amples informations, voir LAURENT, P.-J., *Une association de développement...*, *op. cit.*

l'autorité, soit aussi ceux dont la « parole est prudente ». Dans ce cas, le *silimsoaba* et/ou le *nin-giindi* entraînent le groupe à vaincre les forces centrifuges qui le menacent continuellement et à rassurer ainsi ses membres, c'est-à-dire à leur faire admettre que, malgré les désaccords, l'entraide reste de loin souhaitable. L'enjeu de *nokoëmdé* est de parvenir à célébrer *wuum taaba* (l'entente) qui prime sur un jugement en termes de bien ou de mal³⁶.

Deuxièmement, à côté des figures complexes qui incarnent le pouvoir et l'autorité, on trouve le *wëmba*. Il n'appartient pas au lignage des chefs mossi. Membre du groupe des gens du pardon, il n'est pas non plus lié au chef de terre (*tengsoaba*). La société mossi le tient pour un « diplomate » dont le rôle consiste à rétablir la paix, l'entente, lorsqu'elle a été mise à mal. Le *wëmba* joue alors les bons offices entre les protagonistes d'un conflit, afin de convoquer une rencontre de réconciliation entre toutes les parties.

Troisièmement, le *poësé*³⁷, pl. *poëga*, est une sorte de gardien de la vie commune, dans le sens qu'il contrôle le respect des mœurs collectivement acceptables. Il examine essentiellement les actions des chefs, ceux qui possèdent le *naam* et, en conséquence, la capacité à commander. La coutume veut que le *poësé* possède un fétiche en forme de petitealebasse dans laquelle se trouvent de l'eau, le *tiim* (le « médicament », la puissance) et des cauris. Deux fois par semaine, les grands jours, comme disent les Mossi, lundi et vendredi, le *poësé* consulte son fétiche. Il est censé y voir le chef, ses ministres et les habitants des villages sous son commandement. A travers l'interprétation des reflets de l'eau de son fétiche, le *poësé* vérifie si tout est normal dans le village, et plus particulièrement si les tenants des pouvoirs locaux se sont comportés dignement. Le plus souvent, le *poësé* était tenu de découvrir les voleurs, ou encore les personnes coupables d'adultère, etc. A une époque, encore récente, lorsque le *poësé* tenait encore vraiment son rôle, il convoquait une réunion, en cas de problème, afin d'expliquer, en public, la teneur du délit. Le coupable était tenu de constater la justesse des dires, en « lisant », lui-même, dans l'eau du fétiche. Si la faute était considérée comme grave, le coupable était exécuté sur place. Les chefs, informés à l'avance de leur faute, choisissaient fréquemment de se suicider pour éviter « la honte » (*yandé*) publique.

Quatrièmement, le gouvernement d'un groupe villageois passe également par la régulation des « pathologies de la vie en commun ». Ces régulations nécessitent la manipulation des forces invisibles par les

36. Ce que montrent de nombreux contes mossi. Cf. LAURENT, P.-J., *Une association...*, op. cit.

37. *Poësé* : de *poëré* découvrir. Celui qui découvre les secrets.

devins (*baga* et *kinkirbaga*), type d'affection fréquent qui renvoie à une symptomatologie codifiée en quelques grandes catégories de maladies dues le plus souvent à la présence envahissante de l'entourage qui pèse sur les désirs des individus. Ceci conduit Edmond et Marie-Cécile Ortigues à penser que « la sorcellerie traduit l'angoisse qu'éprouve l'individu à l'égard de sa propre individualité et de celle des autres »³⁸. La prévalence de l'entourage sur l'individu, ou encore l'idéologie de l'entente (*wuum taaba*), ont un coût. Elle entraîne de nombreuses dérives : le sentiment de persécution se traduit en « pathologie de l'entre-soi »³⁹.

Les figures rusées, ambivalentes, ambiguës traversent la mythologie et les contes mossi⁴⁰. Elles rappellent le chaos dans lequel plongerait la société si certains membres transgressaient les interdits pour mettre en œuvre leur désir de liberté et donc d'émancipation de l'entourage. Ils rompraient avec les règles et les devoirs inhérents aux membres de la collectivité, mettant ainsi en péril la sécurité de chacun.

Cependant, le versant négatif d'une société qui se sécurise par l'entourage est la présence trop envahissante de l'autre qui finit toujours par faire peur. Et la jalousie, la rancœur, la crainte aboutissent à la sorcellerie (*sôdo*). Ambivalentes, certaines formes de sorcellerie sanctionnent, obligent, réajustent les relations entre les individus et leur entourage. Ainsi, dans cet univers de dépendance, l'accumulation fait peur, aussi bien à celui qui serait tenté par une aventure plus individuelle (traduite au mieux par l'idée d'accumuler pour soi) qu'à celui qui ne possède rien ; le premier, animé du désir d'une plus grande autonomie, craint les attaques (la jalousie : *sukiri*) des parents, voisins et amis, et le second s'estime injustement lésé par celui qui aurait accumulé, sans égards pour les principes lignagers de sécurité.

Certaines formes de sorcellerie, ou plutôt la crainte qu'elles inspirent, jouent un rôle déterminant dans le maintien du consensus villageois. Ainsi des pratiques occultes surgissent avec l'espoir de provoquer le retour à un équilibre entre les composantes d'un groupe. Dans la société mossi, le devin (*baga*) possède, entre autres fonctions, celle de tempérer les ardeurs sorcières. Situé en dehors de la mêlée des sentiments humains, réputé inattaquable par les sorciers car d'essence surnaturelle, le *baga* ne connaît ni désir ni peur ni jalousie. Dès lors, fort de sa capacité à gouverner l'invisible, perçu comme un ultime recours, le *baga* constitue un contre-pouvoir face aux forces destructrices de la collectivité que sont censés figurer les sorciers jaloux. Lorsque les autres possibilités ne suffi-

38. ORTIGUES, E. et M.-C., *Œdipe africain*, Paris, L'Harmattan, 1984, p. 202.

39. Selon E. et M.-C. Ortigues : « La fréquence remarquable des délires à thème de persécution en Afrique est un fait reconnu » (ORTIGUES, E., et M.-C., *op. cit.*, p. 191).

40. Cf. Soamba, Lièvre, voir à ce propos LAURENT, P.-J., *Une association...*, *op. cit.*

sent plus à maintenir la paix, le *baga*, par la violence symbolique qu'il maîtrise – pouvant aller jusqu'à induire la mort –, impose alors à tous l'entente (*wuum taaba*), soit la « concorde coutumière ».

En résumé de ces quelques développements, je conclurai par l'idée que la « concorde coutumière » s'appuie essentiellement sur deux principes. La confiance, *kis-sida* qui ne règle donc pas l'ensemble des rapports entre les groupes composant la société, mais s'impose toutefois dans le cadre restreint des relations propres aux groupes de parenté. Et *wuum taaba*, le consensus, l'arrangement, qui vient réguler les relations entre les multiples composantes de la société et implique plutôt la prudence, la discrétion, le respect, le secret, la ruse et la crainte. Dans ce sens, Denise Paulme, à propos d'un conte bété, démontre :

« La réussite individuelle compte peu en regard de la survie du lignage ou de la bonne entente nécessaire à la vie en commun. L'individu [...](ne sera pas le travailleur acharné, qui réussit par sa ténacité là où d'autres avant lui se sont découragés, c'est l'homme moyen, sans ambition excessive, mais patient, serviable et bon voisin »⁴¹.

En ce qui concerne la maîtrise des biens de production, j'ai montré que la « concorde coutumière » renvoie à l'utilisation individuelle (ou par les membres d'un segment de lignage, *buudu*) de biens collectifs (par exemple pour l'accès à la terre ou à l'eau). Et la maîtrise de ces biens collectifs implique un principe sacré qui peut se traduire, en matière foncière par exemple, par l'idée d'idéologie d'autochtonie, où la source du pouvoir est établie sur la primauté des premiers arrivants.

Afin de comprendre les enjeux qui traversent aujourd'hui la société mossi en proie à de profondes et rapides transformations, avec la volonté de cerner le cadre dans lequel se déploie l'Église des Assemblées de Dieu, je propose donc de repartir de la distinction établie entre *kis-sida rôgom* (la confiance de la parenté) et *wuum taaba moogho* (l'entente de la société mossi) en œuvre dans l'élaboration de la « concorde coutumière ». Il ne me sera toutefois possible de déterminer le rôle joué par les pentecôtistes que lorsque j'aurai montré que l'articulation entre *kis-sida* et *wuum taaba* n'intervient pas comme telle dans l'établissement de la « concorde civile ».

La « concorde civile »

J'en viens à présent à proposer la définition de la seconde notion annoncée au début de ce point, celle de « concorde civile ». Dans le cadre du Burkina Faso, la « concorde civile » peut se concevoir comme

41. PAULME, D., *La mère dévorante*, Paris, Gallimard, 1976, p.49.

un point de vue normatif, importé essentiellement, au départ du moins, par les autorités coloniales d'abord et par les instances de coopérations bilatérales et multilatérales ensuite. La « concorde civile » renvoie à la construction d'un ordre d'échanges marchands. Elle s'exprime aujourd'hui dans les appuis apportés à la démocratisation des États d'Afrique, mais aussi dans la promulgation, dès le début des années 90, de la bonne gouvernance et de la décentralisation. Plus concrètement encore, la « concorde civile » devrait suivre la création des nouvelles entités communales et donc accompagner l'établissement de la libre administration, de l'espace public, ainsi que l'émergence d'affaires locales. Je propose de réserver l'utilisation du terme « concorde civile » pour désigner l'instauration des conditions d'une accumulation pour soi, soit une situation où la satisfaction de l'intérêt individuel, généralisé au plus grand nombre de personnes, implique l'édification d'un espace public. Les relations sociales s'établissent ici sur un état de confiance, étendu cette fois à tous les membres de la société, confiance qui implique l'existence d'un ensemble complexe de règles reconnues par tous et garanties par une instance supérieure, en l'occurrence ici l'État de droit. Il ne s'agit donc plus, comme dans le cas précédent, de rendre compte d'une situation où la confiance (*kis-sida*) est réservée aux relations de parenté et où l'entente (*wuum taaba*) est établie entre les lignages de la société.

Dans la « concorde civile », l'assouvissement de l'intérêt individuel implique l'établissement d'un accord qui conduit les personnes à s'élever au-dessus de la contingence pour la gestion de biens communs dans l'intérêt de tous⁴². L'instauration de la propriété privée est consubstantielle à l'espace public qui ne peut être confondu avec les principes de gestion des biens collectifs (eaux, terres...) de la société coutumière. De même, la « concorde civile » conduit à la production de citoyens dotés de droits et de devoirs ; il s'agit d'individus gratifiés d'une responsabilité pleine et entière qui implique l'établissement d'un principe ontologique basé sur un « moi unifié ».

A partir de ces explications, il apparaît maintenant plus clairement que – sous l'impact d'abord de la période coloniale, sous l'impulsion ensuite des institutions internationales de coopération et plus largement enfin sous les effets de la globalisation – l'actuelle extension des grands principes qui régissent la « concorde civile » à l'ensemble de la société

42. Le sens de la « concorde civile » renvoie à l'idée de tenir conjointement la même corde et de la tirer dans le même sens (admirablement peinte, durant le Trecento pour le palais public de Sienne par A. Lorenzetti). Voir le débat entre CHANGEUX, J.-P., RICŒUR, P., *Ce qui nous fait penser. La Nature et la Règle*, Paris, Odile Jacob, 1998 (notamment le chapitre VI : « Le désir et la norme »). Voir aussi BOLTANSKI, L., THÉVENOT, L., *De la Justification*, Gallimard, Paris, 1999, 483 p.

mossi, qui jusqu'il y a peu reposait sur des modes de régulation propres à la « concorde coutumière », implique de profonds bouleversements, dont l'effervescence religieuse qui traverse aujourd'hui le plateau central. En bref, aujourd'hui, pour une partie importante de la population, la difficulté inhérente à la recherche de la meilleure sécurité économique et sociale peut être formulée en ces termes : comment accumuler pour soi et ses proches, sans un État en mesure de garantir vraiment les conditions durables de cette accumulation, c'est-à-dire sans l'établissement d'un climat généralisé de confiance pour la majorité des personnes qui composent la société ? Autrement dit, l'instauration de la propriété privée et du principe de l'accumulation pour soi sans l'instauration d'un espace public (qui n'est pas équivalent aux biens collectifs de la société coutumière mossi) peut conduire à des formes inédites de gestion de la vie en commun lesquelles diffèrent des régulations en œuvre dans la « concorde civile ». Dès lors que l'absence de l'État est avérée dans certaines situations, l'institution d'affaires publiques peut s'observer dans des espaces particuliers avec ou sans relation à l'État. Ainsi, l'élaboration de services publics peut renvoyer à un espace de gouvernance (celui que constitue un marché, un hôpital ou encore un périmètre maraîcher) qui n'est pas forcément explicitement relié à l'État.

Toutefois, en dehors de ces espaces particuliers de gouvernance, d'une manière générale, l'environnement de « modernité insécurisée », auquel j'ai déjà maintes fois fait allusion, renvoie à un moment particulier de réforme de la culture qui porte tant sur la conception de la personne que sur l'organisation de la collectivité. Plus concrètement, il s'agit de la généralisation de la propriété individuelle et de l'émergence, en l'absence d'un véritable espace public garanti par l'État de droit, d'une forme de proto-capitalisme, en mesure de réguler, c'est-à-dire d'apaiser, les relations entre les personnes. En conséquence, à défaut d'un État en mesure de vraiment pouvoir généraliser un climat de sécurité et de confiance pour la majorité des citoyens, les rapports sociaux restent essentiellement magiques, régulés par la manipulation de forces invisibles qu'expriment l'émergence sans précédent d'une forme de sorcellerie, inédite à ce jour dans cette région, et le développement de mouvements religieux. C'est donc aussi la permanence d'une pensée magique, religieuse, et un « moi » composé de plusieurs instances qu'il conviendra de prendre en compte.

A l'appui de cette thèse, il est possible de montrer que sur le plateau mossi par exemple, l'appropriation individuelle de la terre est pour ainsi dire terminée. Elle s'est déroulée au vu et au su de tous, à la faveur d'un processus certes discret, mais rapide et efficace, que je qualifierais de *mokoaka yelle* (« le mouvement du *mokoaka* »), en écho au mouvement des « enclosures » qu'a connu l'Angleterre. En moins de vingt ans, la terre, bien collectif par excellence de la société coutumière, utilisé « indi-

viduellement » par l'entremise d'un segment de lignage (bien privé lignager)⁴³, est en voie de devenir un bien privé tout court ! Ainsi, le *mokoaka* (*Andropogon gayanus*) est une grande graminée vivace de la savane sahélienne aux multiples usages (palissade, nourriture pour le bétail lorsque les pousses sont jeunes) qui fait parfois l'objet d'un entretien particulier, voire d'une véritable culture. Le *mokoaka* se multiplie aisément par éclat de souche. Aujourd'hui, face à l'insécurité engendrée par l'incertitude quant au devenir réservé aux formes de la régulation foncière coutumière, le *mokoaka* est utilisé, dans l'urgence, pour délimiter les champs qui font désormais l'objet d'une appropriation individuelle (privée) par les uns et les autres... Autrement dit, si le *mokoaka* yelle signale l'effondrement du principe de la terre comme bien collectif, ce mouvement consacre un cadastre rural qui, en quelque sorte, précède sa mise en œuvre éventuelle par l'État. En bref, la plantation, par certains paysans mossi, de touffes de *mokoaka* pour délimiter leur espace de production agricole exprime l'émergence de la propriété privée dans un environnement de modernité insécurisée et de saturation des terroirs.

Au-delà de cet exemple, il convient de rendre compte de ce qui se passe dans la gestion des rapports sociaux et des biens collectifs lorsque la « concorde coutumière » se trouve mise à mal et que la « concorde civile » n'est pas réellement en mesure de s'imposer. La difficulté de cette situation peut s'énoncer de la manière suivante. Dans un environnement de « modernité insécurisée », soit dans une situation où l'État garantit imparfaitement, dans la durée, la paix, l'enseignement, la santé, la sécurité sociale et économique pour une majorité de la population, la généralisation de *kis-sida*, la confiance, qui régit les relations de parenté dans la société coutumière mossi pour atteindre une forme de confiance élargie à tous les membres de la société (dans le sens ici de l'acceptation par tous d'un principe supérieur commun qui permet de contenir dans l'admissible les désaccords), reste difficile à instaurer. Autrement dit, c'est d'un déficit de confiance entre tous les membres de la société dont il s'agit et que viennent, pour leur part, combler les Assemblées de Dieu. En d'autres termes, l'état actuel de défiance, *samb-sambé*, exprime une absence de conciliation entre l'intérêt de l'individu et la solidarité sociale. De sorte qu'il me semble possible de parler d'une existence aléatoire de l'espace public, étant entendu qu'il n'est pas équivalent aux espaces collectifs de la société coutumière mossi. En l'absence d'un accord basé sur un principe supérieur commun et donc des relations de confiance,

43. Pour de plus amples informations, voir KOHLER, J.-M., *Activités agricoles et changement sociaux dans l'Ouest-Mossi (Haute-Volta)*, op. cit., notamment le chapitre IV, pp. 139-164. Voir aussi LAURENT, P.-J., *Les pouvoirs politiques locaux et la décentralisation au Burkina Faso*, op. cit.

l'espace public ne peut trouver d'ancrage sûr dans la société, car il y a un déficit d'interlocuteur crédible ; dans ces circonstances, la violence et l'incertitude dominant. Si j'en avais la place ici, il serait intéressant de décrire les effets de cette situation dans l'organisation des maraîchers mossi qui s'établissent aujourd'hui autour des nouveaux barrages de la région d'Oubritenga. Dans ces zones irriguées, la gestion de l'eau, l'achat des semences et des intrants agricoles, mais surtout les modalités de commercialisation de la production des légumes, reposent essentiellement sur un mode d'organisation très individuel.

Ainsi, sous les effets conjugués des multiples contraintes et des influences liées à la globalisation, la dé-liaison de la confiance propre aux relations de parenté de la société coutumière, sans que soit vraiment instituée une forme de confiance généralisée à l'ensemble des membres de la société (cf. l'acceptation par tous d'un principe supérieur commun dans la « concorde civile »), conduit à l'exacerbation du doute, *samb-sambé*. C'est dans ce sens que j'ai proposé d'identifier ce moment à celui de la « modernité insécurisée », laquelle se caractérise surtout par l'augmentation de la peur de l'autre. La modernité insécurisée conduit à une véritable « crise sorcière », celle de la crainte inspirée par l'amenuisement de *kis-sida rôgom*, soit de la confiance de la parenté. Pour sa part, le second principe de la « concorde coutumière », l'entente, *wuum taaba*, soit l'idéologie de la gestion consensuelle des relations entre les lignages propres à la société coutumière mossi, se transforme en une loi du silence, véritable omerta, devant les exactions dans la gestion des biens de la « collectivité » et en l'absence d'un véritable espace public garanti par des pouvoirs institués et des instances de contrôle. La bureaucratie africaine se caractérise alors par le despotisme et les privilèges accordés aux connaissances ; la personnalisation des relations s'oppose ici à l'anonymat d'une bureaucratie au service des citoyens.

Les groupes de population, confrontés à la fois à la fragilisation du monde coutumier et donc à la déliquescence de *kis-sida rôgom* (la confiance de la parenté) et de *wuum taaba moogho* (l'entente de la société mossi), mais confrontés également à une quasi-absence de généralisation de nouveaux rapports de confiance inhérents à l'ensemble de la société (« concorde civile »), vivent dans la hantise de ne plus disposer de recours dans l'adversité. Dès lors, le sentiment d'insécurité s'accroît, en même temps que les personnes sur-valorisent l'appartenance à des réseaux sociaux de nature soit magico-religieuse, soit politico-économique, ou encore à des réseaux sociaux composés de parents, de voisins et d'amis. Ces réseaux deviennent autant de relations d'entraide et de recours « au cas où » ; je propose de les rassembler sous le vocable de « parenté africaine ». La « parenté africaine » désigne l'établissement d'un capital relationnel, soit, ici, des relations de dépendance (de don et

de dette) vis-à-vis de parents, voisins, amis, promotionnaires, etc. Il s'agit de rendre compte de réseaux de relations (d'affinités électives) plus étendus que ceux qu'instaure strictement la parenté proprement dite, sans cependant être généralisables à l'ensemble de la société. Cette situation peut aboutir à l'émergence de nouvelles formes de gestion de la vie en commun, ou encore de gouvernance.

En filigrane de ceci, c'est bien de la nature de la confiance dans l'autre qu'il s'agit de rendre compte et dont le déficit conduit à un climat généralisé de défiance (*samb-sambé*). Dès lors, c'est le socle même de la société qui se dérobe lorsqu'on tente de la comprendre ; ce malaise, j'ai tenté de l'évoquer en parlant d'un climat de « crise sorcière » où chacun se méfie de tous. Tout se passe comme si nous étions en présence d'une situation où l'accumulation fait peur aussi bien à celui qui s'y risque, en raison des jalousies qu'elle suscite et des incertitudes qui pèsent à long terme sur la pérennité des ressources, qu'à celui qui s'estime injustement écarté des principes de l'entraide coutumière (*kis-sida* et *wuum taaba*), par l'égoïsme, selon lui, de celui qui amasse. Dès lors, la dépendance mutuelle, soit le recours potentiel à l'entourage (dans le sens de la « parenté africaine » ou du capital relationnel), reste au cœur de l'établissement de ce type d'accumulation et précise encore le sens à donner à l'idée d'une « modernité insécurisée ».

Ce qui paraît vaciller dans ce moment particulier de la réforme de la culture, c'est tout simplement l'établissement d'un rapport pacifié à l'autre. A défaut, les relations à l'entourage s'établissent sur la suspicion, la crainte, la peur, la rancœur et la recherche d'un *modus vivendi* basé sur l'accumulation (réelle ou supposée) de puissances magiques (fétiches) ou physiques, en vue d'établir (dans l'imaginaire et/ou concrètement) un équilibre basé sur la crainte de la violence possédée par l'autre, violence censée à la fois le protéger et menacer son entourage. Autrement dit, c'est la violence que je peux mobiliser à titre personnel qui permet d'instaurer la relation à l'autre. Ce processus n'est toutefois que le versant négatif d'un autre principe, plutôt moralisateur, rencontré dans les Églises, impliquées, plus que jamais, dans la gestion des forces de l'invisible et donc de la vie commune.

Dans l'atmosphère de défiance qui conduit à ce type de relations sociales, l'Église pentecôtiste et plus particulièrement les communautés protestantes rassemblées autour de leur pasteur se montrent capables d'établir un climat de sécurité et de confiance, sur la base du respect des principes divins. La confiance est avant tout restaurée entre « frères et sœurs en prière » qui respectent le même système d'interdits. Par la conversion au pentecôtisme, c'est la perception des relations aux autres qui se transforme, à travers l'adoption d'une vision essentiellement dualiste du monde. Ainsi, la société coutumière, défaite, équivaut désormais à un principe démoniaque, vis-à-vis duquel il convient d'avoir l'audace

de se distancier, au même titre que de « la société (moderne) » identifiée « au monde », c'est-à-dire, selon leurs dires, à un univers corrompu, où règnent la violence, la peur et la défiance... En référence à la Bible, qui crée « un monde », les protestants peuvent désormais décoder les rapports sociaux en termes de bien et de mal. De sorte que les convertis peuvent se mouvoir dans la noirceur « du monde », dotés qu'ils sont de la capacité de discerner le bien (le respect des principes bibliques et, par delà, l'instauration de relations avec autrui basées sur la confiance, la justice, le pardon), du mal (le démon et les pratiques qui y renvoient).

« *Modernité insécurisée* » et « *appel d'État* »

Comme je viens de l'exposer, les modes de régulation sociale de la société mossi se transforment rapidement. Il s'agit à présent d'en comprendre les conséquences afin de progresser dans la description précise du rôle tenu par l'Église des Assemblées de Dieu au sein de la société burkinabé contemporaine.

Depuis la fin des années 80, réduit à sa portion congrue par les politiques d'ajustement structurel et la doctrine de la bonne gouvernance (démocratisation, multipartisme et décentralisation⁴⁴), l'État postcolonial déliquescents⁴⁵ a finalement engendré une « modernité insécurisée » ; je m'en suis déjà expliqué, je n'y reviens donc plus ici. Dans cette situation, ce sont les possibilités licites d'entrevoir le chemin de la survie à long terme qui s'amenuisent pour la majorité de la population, augmentant de ce fait le sentiment d'insécurité. Ainsi, par exemple, la part de l'offre de l'enseignement officiel et de la santé s'amincit devant l'augmentation des services privés payants. On observe également une croissance de la corruption⁴⁶, ainsi que des sentiments de peur et de méfiance. En d'autres termes, le temps de la « modernité insécurisée » 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. C'est dans ce sens que nous pouvons parler d'une crise de l'identité, c'est-à-dire d'une altération critique du rapport à l'autre et à

44. Voir à ce propos ESTEVES, A., LAURENT, P.-J., PEEMANS, J.-P., *Stabilité politique, ethnicité et dimensions socio-économique de la gouvernamentalité locale*, Bruxelles, AGCD, 1996, 124 p.

45. OLIVIER DE SARDAN, J.-P., « Dramatique déliquescence des États en Afrique », *Le Monde diplomatique*, février 2000, pp. 12-13.

46. Voir BLUNDO, G. (sous la dir. de), « Monnayer les pouvoirs. Espaces, mécanismes et représentations de la corruption », *Nouveaux cahiers de l'IUED*, n° 9, 2000, 344 p. ; BLUNDO, G., OLIVIER DE SARDAN, J.-P. (sous la dir. de), « La corruption au quotidien en Afrique de l'Ouest », EHESS / IUED / IRD, rapport final, oct. 2001, 282 p.

soi, soit encore d'un brouillage des cadres référentiels coutumiers et des cadres de la société moderne.

Ce contexte informe sur les raisons du succès des conversions aux Assemblées de Dieu ainsi que sur la ferveur des fidèles engagés dans les rituels de guérison, qu'il convient de comprendre comme une aspiration à plus de paix, de concorde, par l'observance, d'abord entre soi, des préceptes de la Bible, soit de principes moraux. En définitive, ces espoirs renvoient à une sorte « d'appel d'État », c'est-à-dire à la volonté de renouer avec un cadre de vie plus normatif, garantissant mieux la sécurité de tous. Cette analyse renvoie à une histoire longue de la présence de l'État colonial, et de l'installation ensuite d'un État postcolonial déficient pour une partie de la population. Dans le cadre de notre recherche, « l'appel d'État » évoqué ci-dessus met l'accent sur une situation où l'Église pourrait être tentée par l'idée de devenir une référence normative de la vie commune, voire, dans d'autres circonstances encore, l'État tout court (n'est-ce déjà pas le cas de la cité mouride de Touba au Sénégal) ?

Cet « appel d'État » s'appréhende mieux à la lumière du récit que me fit, en janvier 2001, un négociant d'une grande ville du pays. Comme j'étais étonné par l'importante distribution de nourriture qu'il organise pour les mendiants chaque vendredi, jour de la prière des musulmans, il m'affirma se protéger ainsi contre les risques d'attaque en sorcellerie. Son existence, m'expliqua-t-il, était ingrate jusqu'au jour où ne pouvant plus vivre en paix, tant il était dérangé par la foule des quémandeurs, il se résolut à embaucher un « redistributeur ». Depuis lors, il lui confie, chaque mois, trois millions de CFA à l'attention des malades et un million pour nourrir les miséreux. A la suite de quoi, le négociant décida, la conscience tranquille, d'engager des gardes armés pour protéger sa propriété. L'aumône ainsi organisée équivaut, selon ses dires, à une sorte d'impôt, rendu obligatoire par la crainte des attaques en sorcellerie, ourdies, estime-t-il, par des membres de son entourage. En même temps, il assure ainsi son passeport pour l'au-delà. La sorcellerie qui endette les riches devient, en quelque sorte, la sécurité des pauvres. Le commerçant m'assura encore qu'il était disposé à payer, si l'organisation de l'État le permettait, de 10 à 20 % d'impôt pour se libérer du poids de l'entourage. Il s'agit donc bien ici d'une situation où la « concorde coutumière » (*kissida*, la confiance, et *wuum taaba*, l'entente) se trouve partiellement préservée, en même temps que les principes de la vie en commun en œuvre dans la « concorde civile », et notamment l'instauration de « l'espace public », demeurent hypothétiques.

Ce sentiment que j'ai qualifié « d'appel d'État » s'observe aussi dans l'activité d'évangélisation des fidèles des Assemblées de Dieu. Ils tentent par leurs pratiques de convaincre les autres (les impurs) du bien-fondé des règles qui régissent la vie de la communauté pentecôtiste (identifiée à

l'Œuvre de Dieu), afin d'étendre au plus grand nombre – par le témoignage de l'excellence d'une vie sainte, rayonnant dans la noirceur « du monde » (identifié, selon eux, à un environnement corrompu) – le respect de leurs principes éthiques. Vue sous cet angle, la fougue missionnaire des pentecôtistes tend à édifier, sur terre, les conditions d'un mode idéal de gouvernance⁴⁷ et la cité de la toute-puissance.

Confrontée à la faible légitimité de l'État-nation, en même temps qu'à l'élucidation partielle des processus de régulation des sociétés coutumières s'installe, à défaut de mieux, une sorte « pouvoir-sorcier »⁴⁸. Ce phénomène renvoie à un moment résolument tourné vers le futur. Il n'exprime donc pas un repli sur des anciens principes de vie collective. Il renvoie, paradoxalement, à nos yeux du moins, à une forte percée de l'individualisme, en même temps que se perpétuent des modes magiques (enchantés) de contrôle de l'entourage par le truchement de manipulations sorcières. Celles-ci néanmoins diffèrent notablement de celles qui sont en vigueur au sein de la société coutumière mossi. Dans la modernité de cette région d'Afrique, que j'ai qualifiée d'insécurisée, tout se passe comme si une forme d'individualisme⁴⁹ – qui n'implique donc pas ici le désassujettissement⁵⁰ – parvenait à s'articuler à l'univers normatif de la dépendance de l'entourage propre à la « concorde coutumière », ceci non sans raviver la peur, la violence, la jalousie, la rancœur, la vengeance, l'allégeance qui saturent, davantage encore, les relations humaines et suggèrent l'idée d'une résurgence des « pouvoirs sorciers »⁵¹.

Le binôme individualisme et dépendance de l'entourage devient, dans le cadre de la « modernité insécurisée », un principe de recherche de la sécurité économique pour différents groupes de population, laquelle s'appuie sur l'économie affective (le don, la dette), ainsi que sur son corollaire, la persistance d'un monde enchanté. En d'autres termes, même si certains aspects de la « concorde coutumière » persistent, il importe de la situer dans le cadre d'une société en proie à de profondes transformations et traversée par de multiples influences, dont les effets de la globalisation. Ceux-ci sont admirablement résumés par la formule de ce pay-

47. Voir à ce propos, LEGENDRE, P., *Le désir politique de Dieu*, Paris, Fayard, 1988.

48. Cf. GESCHIERE, P., « Sorcellerie et modernité : retour sur une étrange complicité », *Politique africaine*, n° 79, oct. 2000, pp. 17-33.

49. Certes, une certaine forme d'individualisme des unités domestiques est un phénomène qui n'est pas récent.

50. Dans le sens donné par Alain Touraine : « Le triomphe de la modernité, c'est la suppression des principes éternels, l'élimination de toutes les essences et de ces entités artificielles que sont le Moi et les cultures... » (TOURAINÉ, A., *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1992, p. 46).

51. BERNAULT, F., TONDA, J., (éds), « Pouvoirs sorciers (dossier) », *Politique africaine*, n° 79, 2000.

san mossi, entendue lors de l'assemblée générale de l'association Wend-Yam en janvier 1998.

Avant, il y avait l'amour et la haine, aujourd'hui l'amour est monté [comprendre a disparu] et la haine est restée avec les hommes ;

Avant, il y avait l'affection et la parenté, aujourd'hui l'affection est montée et il n'y a plus que la parenté ;

Avant, il y avait la richesse et la grâce, aujourd'hui la grâce est montée et il ne reste que la richesse.

Comme le suggèrent ces trois phrases, des changements importants sont intervenus ces dernières années dans les institutions et les valeurs de la société mossi ; les entretiens suivants les précisent.

Avant, les superficies des champs correspondaient à ce qu'il était nécessaire pour faire vivre une famille (*zaka*), on ne cultivait pas pour faire du commerce (...) Aujourd'hui les gens travaillent tellement qu'ils n'ont plus de temps pour penser à autre chose que le commerce.

Les gens ne s'entraident plus. Il n'y a plus d'amour. Aujourd'hui l'argent, le développement et la jalousie sont devenus très importants. Ainsi, si tu n'as pas de moyens, il ne faut plus espérer que les gens viennent chez toi pour un *sosoaga* (groupe de culture)⁵². La coutume gère quoi aujourd'hui ? La coutume ce n'est plus que les fétiches ! C'est la peur et la jalousie qui font que chacun recherche des protections.

Il n'y a plus ni pères ni mères dans les familles : aujourd'hui c'est le cinéma qui éduque les enfants (...) L'enfant ne reconnaît que le parent qui a le plus d'argent, c'est-à-dire celui qui le nourrit. Si son père ou sa mère n'a pas d'argent, il les ignorera. Dans ce cas, il quittera la famille pour divaguer et faire de mauvaises choses.

Toutefois, ces transformations de la société mossi sont peut-être plus originales qu'il n'y paraît, dans la mesure où les villageois développent une certaine forme d'individualisme, sans pour autant cesser de dépendre de l'entourage, comme le laisse entendre le récit suivant.

Zoundou : Comme nous n'avons pas de moyens et que nous avons des problèmes, nous sommes obligés (*ya tiilae*) d'aider. C'est cela qui fait que nous ne pouvons pas faire une bonne gestion comme vous [les Blancs]. Vous avez aussi des problèmes de gestion, mais vous avez des revenus.

52. L'interlocuteur signifie ici que la monétarisation de cette pratique conduit aujourd'hui, plus qu'hier, à une sorte de proto-salarisation du travail agricole.

La montée de « l'insocialité »⁵³ et les difficultés inhérentes à la survie semblent agir de concert, non pas pour induire une transition claire et nette des principes de vie commune en œuvre dans la « concorde coutumière » vers ceux de la « concorde civile », mais plutôt pour renforcer le sentiment d'une crise de sens, où les anciennes références identitaires à l'espace, à la terre, aux ancêtres sont bouleversées, en même temps que s'accroît la précarité⁵⁴.

La communauté, le groupe, mais aussi le don, la confiance, le recours, la dette, la dépendance de l'entourage, l'entente, ne disparaissent pas, loin s'en faut, mais se modifient devant la contractualisation des échanges et donc la transformation de *kis-sida* et de *wuum-taaba* (dans le sens du passage du statut au contrat : cf. *Ancient Law* de H. J. Maine). On assiste plutôt à la rigidification – soutenue principalement par les plus faibles d'entre les personnes – des règles régissant les processus de la sécurité mis en œuvre dans la « concorde coutumière ». Autrement dit, la société mossi semble aujourd'hui confrontée au développement d'une solidarité plus que jamais obligée. La « concorde coutumière » ne se vit plus comme un « allant de soi » ou une évidence : elle se trouve problématisée. Dès lors que les anciens modes de régulation de la vie en commun survivent partiellement, il importe de se donner les moyens de comprendre les transformations des modes de régulation politique et ainsi la place occupée aujourd'hui par les Assemblées de Dieu du Burkina Faso dans ce procès.

Avec la « modernité insécurisée », tout se passe comme si l'émancipation de la dépendance de l'entourage, souhaitée par les émules villageois d'un certain niveau économique, ne parvenait jamais vraiment à se réaliser, en raison des difficultés qu'ils rencontrent à se garantir un revenu stable et suffisant. L'entourage (parents, voisins et amis), le village (soit les autres *buudu*, lignages) demeurent dès lors un recours toujours envisageable et avec lesquels il convient d'entretenir des relations de bon voisinage en cas de besoin. Réciproquement, dans ces circonstances, les villageois moins bien lotis peuvent toujours solliciter les élites rurales qui restent sensibles aux arguments coutumiers régissant le recours à l'entourage dans l'adversité.

53. L'idée d'« insocialité » évoque la destruction de liens sociaux qu'entretient un groupe, soit son « patrimoine organisationnel », lequel renvoie à une culture particulière (MIGNONT-LEFEBVRE, Y. et LEFEBVRE, M., *Les patrimoines du futur : les sociétés aux prises avec la mondialisation*, Paris, L'Harmattan, 1995, 253 p.).

54. Pour M. Augé, « il n'est donc pas étonnant qu'au bout du compte nous ayons aujourd'hui du mal à penser l'espace et l'altérité. [...] On parle parfois, à ce propos, de crise d'identité. Mais elle est, à plus proprement parler, une crise de l'espace [...] et une crise de l'altérité » (AUGÉ, M., *Le sens des autres*, Paris, Fayard, 1994, p. 171).

Zoundou : La question n'est pas de nous montrer comment il faut gérer nos biens. Même si on nous montre, on ne pourra pas gérer comme vous. Ce n'est pas une question de connaissance des papiers, c'est une question de moyens. Tu vas gérer comment ? Comment vas-tu décider qui tu aimes et qui tu n'aimes pas ? Nous, on pense que si on est de la même parenté cela suffit pour s'aider. Si j'étais seul, la gestion ne me poserait pas de problème, mais ce n'est pas comme cela ici, je ne suis pas seul.

Zoundou : On ne rit pas avec la parenté, elle aide. C'est une richesse, mais c'est elle qui fait qu'on ne peut pas gérer l'argent d'un projet de la coopération...

Dons et croyances se complaisent dans la polysémie et l'ambiguïté, laissant toute grande ouverte la porte à la gestion sorcière : la manipulation des forces de l'invisible comme principe de contrôle du lien social.

Oumarou : Les responsables villageois d'une banque de céréales ou d'un moulin [activités collectives promues dans un village par la fédération paysanne Wend-Yam] sont souvent coincés, ils ne savent pas comment faire pour satisfaire leurs amis, leurs « beaux » [beaux-parents]... Il existe des relations qui sont très lourdes et qui coincent fortement le gestionnaire. Si tu ne veux pas écouter ces gens-là, ils peuvent te causer des problèmes : attaques en sorcellerie, maraboutage, et parvenir à détruire l'activité elle-même.

Ce type de manipulation magique implique la croyance dans une conception de la personne basée sur un « moi » composé de plusieurs instances⁵⁵. Dès lors que les rencontres entre personnes peuvent s'établir, par instances interposées (siège de l'intersubjectivité, elles s'expriment à travers les rêves⁵⁶ et la prière chez les protestants), dans le monde invisible, il devient possible d'affecter autrui à distance. Dans ce principe de gouvernement, le voyant et le prophète se taillent une place de choix⁵⁷.

Pouvoirs sorciers et espace public en trompe-l'œil

Dans la décennie 90, la promotion en Afrique, par les instances des coopérations occidentales, de la décentralisation, suivie de l'organisation

55. Ce qui s'oppose à l'individu de la modernité (cf. le point précédent).

56. Le rêve est considéré par les Mossi comme « le frère cadet de la mort ».

57. Cf. les prophètes conseillers du président Houphouët-Boigny, décrits par Jean-Pierre Dozon : DOZON, J.-P., *La cause des prophètes. Politique et religion en Afrique contemporaine*, Paris, Seuil, 1995, 299 p.

d'élections communales, conduit au déplacement ou à la démultiplication de certains enjeux nationaux⁵⁸. Ce mouvement, qui chemine du central au local, fait de la gestion des ressources locales un enjeu majeur à partir duquel se positionnent les pouvoirs locaux (anciens et nouveaux) et apparaissent de nouveaux acteurs.

Ainsi, dans des petites villes émergentes du Sahel, un personnage, que je qualifierai de *big man*⁵⁹, acquiert aujourd'hui du pouvoir s'il accapare des ressources par le biais d'une rente issue le plus souvent d'une confusion entretenue entre les biens privés, publics et collectifs. A titre d'exemple, les rentes peuvent être issues de la gestion d'un système foncier en voie d'urbanisation (organisation progressive de lotissements), du contrôle de l'accès à l'eau potable, de la maîtrise de certaines ressources adjointes à l'aide, etc. Pour illustrer ce processus et surtout la manière dont on peut comprendre la place du religieux dans cette région, je propose, dans la suite de ce point, de présenter une brève analyse de la rente particulière qui peut parfois être liée au champ de l'aide extérieure.

Dans le cadre de l'analyse du champ de l'aide, je me propose de montrer que la notion d'espace public peut posséder ici un sens relatif, dans la mesure où elle reste avant tout une notion appartenant au registre socioculturel des donateurs. Certes, j'ai montré que l'organisation de la « concorde coutumière » implique des processus de régulation et de contrôle complexes et donc des contre-pouvoirs très élaborés. Toutefois, si ces contre-pouvoirs existent au sein des sociétés coutumières, ils ne visent pas à garantir la meilleure utilisation des ressources qui transitent par le canal de l'aide extérieure, censées renforcer l'établissement de biens communs et par extension l'espace public, dont l'invention et la justification normative se situent essentiellement de l'autre côté de ce que je propose d'appeler la « frontière des conventions », soit sur l'autre scène du champ de l'aide, celle des donateurs, qui se différencie de la scène des bénéficiaires.

Il importe de placer l'analyse des contre-pouvoirs au sein des communes sahéliennes, par exemple, dans le cadre de sociétés en transforma-

58. La Commission nationale de la décentralisation du Burkina Faso est mise en place en 1993. L'organisation des premières élections communales a lieu en 1995 (élections dans 33 communes, suivies des élections en octobre 2000 dans 45 communes) et l'adoption du texte d'orientation de la décentralisation intervient le 6 août 1998.

59. J'utilise le terme de *big man* dans le sens ethnographique de *self-made man* : c'est un leader qui s'impose à un groupe par son charisme, sa propre force ou habileté (la fonction n'étant pas dévolue par héritage). Voir les sociétés à *big men* de Mélanésie décrites, entre autres, par SAHLINS, M., « Poor man, rich man, big man, chief : Political types », in *Melanesia and Polynesia, Comparative Studies in Society and History*, n° 5, 1963, pp. 285-303 (voir aussi M. Godelier). Jean-François Médard avait déjà proposé ce rapprochement entre le *big man* anthropologique et le *big man* de l'Afrique contemporaine : MÉDARD, J.-F., « Le *big man* en Afrique. Du politicien entrepreneur », *L'Année sociologique*, n° 42, 1992, pp. 167-192.

tion où coexistent, comme par empilement⁶⁰, différentes sources de pouvoirs et donc de contre-pouvoirs, sans que les nouveaux ne viennent jamais vraiment remplacer les plus anciens. Sans en être l'unique cause, l'existence d'une double scène au sein du champ de l'aide, où des ressources financières transitent sans qu'il ne soit vraiment traversé par des pouvoirs et des contre-pouvoirs qui se font face, favorise l'accaparement de ressources.

Pour mieux cerner cette proposition, une approche de la perception de l'État par la population permet de mettre en évidence cette double scène du champ de l'aide. Sans entrer, ici, dans de longs développements, par delà la perception paysanne assez répandue d'un sentiment de crainte nourrie à l'adresse de l'État et de ses représentants, l'idée même d'État renvoie surtout à une réalité tangible, entendue essentiellement comme pourvoyeuse de moyens financiers (dont une part notoire provient de l'aide internationale) ; les logiques et les stratégies des personnes s'orientent donc en conséquence. Jean-François Médard parlait à ce propos de patrimonialisation de l'État⁶¹. Pour sa part, Jean-Pierre Olivier de Sardan évoque même « l'absence assez générale d'une tradition de la chose publique ». Ainsi, explique-t-il, « les terroirs ont souvent des "propriétaires" ou des "maîtres" agissant au nom de "collectifs". Ce sont toujours des collectifs en quelque sorte privés, qui revendiquent des droits comme les autres collectifs [...] Ceci conduit à une idée, qu'il faut certes relativiser, de "non-communalité" »⁶².

Cette forme d'État renvoie, dans les représentations collectives, aux possibilités de captation de ressources. Il repose, aux yeux des populations, sur un processus normatif largement importé⁶³ ou du moins éloigné de leurs pratiques⁶⁴. Il est doté d'une faible légitimité car il demeure toujours partiellement identifié à une « affaire de Blancs », et face à lui – à l'image de *L'étrange destin de Wangrin*⁶⁵ – l'attitude jugée la plus digne reste la ruse.

La mise en évidence d'une double scène, inhérente au champ de l'aide, ainsi que la reconnaissance d'une « frontière des conventions »

60. Voir BIRSCHENK, T., OLIVIER DE SARDAN, J.-P. (dir.), *Les pouvoirs au village. Le Bénin rural entre démocratisation et décentralisation*, Paris, Karthala, 1998.

61. « L'enjeu réel de la politique dans l'arène nationale n'a jamais été le développement, mais plutôt l'accès différentiel à l'État et aux ressources qu'il permet d'extraire et d'accumuler. Cet État a été véritablement patrimonialisé et il est demeuré à la fois prédateur de la société et prédaté par elle » (MÉDARD, J.-F., « Le big man en Afrique... », *op. cit.*, p. 167).

62. OLIVIER DE SARDAN, J.-P., « Dramatique déliquescence des États en Afrique », *Le Monde diplomatique*, février 2000, pp. 12-13.

63. Cf. BADIE, B., *L'Etat importé. L'occidentalisation de l'ordre politique*, Paris, Fayard, 1992.

64. Notamment en matière foncière ou matrimoniale.

65. Roman d'Amadou Hampâté Bâ.

(dans le sens où il n'y a pas d'accord dans un principe supérieur commun), conduit à l'idée que, du point de vue de la scène locale, la notion d'espace public apparaît plutôt comme une intention vertueuse, identifiée à l'« image officielle » qu'il convient d'afficher devant des partenaires occidentaux. Les institutions démocratiques laissent apparaître leur nature hétéronome ; l'espace public ressemble alors à un trompe-l'œil et la polysémie du champ de l'aide autorise des discours non isomorphes, dont l'ambiguïté préservée devient la raison du dialogue entre l'État, les pouvoirs locaux et les bailleurs étrangers. Dans ce sens, l'espace public, voire la démocratie, se réduisent parfois à une sorte de « projet » adressé alors à des partenaires occidentaux.

Le champ de l'aide est traversé d'une dualité sémantique non isomorphe. Elle conduit à l'instauration d'une communication en trompe-l'œil qui se situe en marge de l'univers des conventions, soit d'une situation où les relations entre les personnes reposeraient sur des systèmes d'équivalences partagées, ou encore des grandeurs communes. Il ne peut donc pas s'agir de controverses entre mondes différents, ni de recherche de compromis, ou encore d'arrangements. Le problème est autre, il porte, plutôt pour reprendre la formule de Michel de Certeau, sur la présence d'un « ailleurs dans le dedans » qui conduit à la défiance, l'insoumission, à la ruse. Ce type de relations s'enracine sur des pratiques qui tirent leurs origines aussi bien de la « concorde coutumière » que des rapports établis de longue date entre les Occidentaux et les groupes de populations d'Afrique durant la période coloniale. Je montrerai ci-dessous que, rapportée au champ de l'aide, la clarification des enjeux et des conflits n'appartient pas vraiment aux relations entretenues par les bénéficiaires vis-à-vis des donateurs. La ruse s'oppose à la reconnaissance des conflits, des différends ou des controverses. Le non-dit porte sur l'adhésion feinte aux propositions d'aide. Cette adhésion feinte oriente une communication étrange qui s'accorde de la trahison et de la défiance. La ruse permet ici de dépasser le nœud gordien qui empêchait de franchir la distance qui sépare les deux scènes du champ de l'aide. La ruse, par l'entretien de la polysémie, de l'ambiguïté, du flou, chemine à la frontière des conventions et parvient ainsi à frayer un passage pour une communication inédite, qui certes n'exclut pas la trahison et le détournement des objectifs des uns et des autres.

Si la polysémie et partant l'ambiguïté conduisent à la « co-opération » (l'œuvre commune) et donc à une communication étrange qui ne repose pas sur le recours préalable à un sens en partage, il n'en demeure pas moins vrai que ce processus peut produire une « sphère d'impunité », à la faveur d'une pluralité normative, où les différentes sources de pouvoirs et de contre-pouvoirs se disqualifient mutuellement en augmentant l'insécurité. Dans ce *no man's land*, aux « frontières des conventions »,

s'enracinent des pratiques illicites. En ce sens, la rente, sur laquelle le *big man* construit sa réputation, possède toujours une composante extérieure à la scène des bénéficiaires ; plus encore, elle émerge de la manipulation de la dualité du champ de l'aide, où les donateurs confondent parfois les principes de la « concorde coutumière » avec ceux de la « concorde civile ». Bien entendu, derrière cette gestion en trompe-l'œil, on rencontre des espaces de gouvernance régis selon des logiques endogènes, dont la description dans les grandes lignes fait l'objet de ce point.

Le *big man* siège à la tête de réseaux composés de personnes qui à la fois l'obligent et demeurent sous sa dépendance. Ce principe d'accumulation nécessite en aval des réseaux qui ne se réduisent en aucun cas à une addition d'individus-clients passifs.

Le clan du *big man*, à travers lequel la rente est redistribuée, s'articule le plus fréquemment autour de trois réseaux, à la fois complémentaires et en compétition. Ces réseaux favorisent l'émergence de rapports sociaux où prévalent des relations de dépendance, c'est-à-dire des sentiments de jalousie et de crainte, mais aussi l'économie « symbolique » qui valorise le don et la dette, ainsi que les relations de parenté et d'alliance, propres à la « concorde coutumière », même si tout ceci se transforme rapidement. Ces réseaux se composent essentiellement de courtisans ; issus de multiples horizons, ils ont en commun une bonne raison de maintenir des relations : un service rendu, une affinité religieuse ou un rapport de parenté à faire valoir.

Le premier réseau se compose des *big men* d'une même région. Ces personnages maîtrisent chacun pour leur part, sans se faire réellement d'ombre les uns aux autres, une rente différente (octroi de parcelles cadastrées – lieu par excellence de la spéculation –, accès à des ressources de l'aide par exemple, etc.) ; globalement, ils occupent une place importante dans le devenir d'une région. Ce réseau permet au *big man* de se mouvoir, sans trop d'entraves, dans les arcanes institutionnelles d'une petite ville par exemple. Ces *big men* représentent les nouveaux pouvoirs locaux. Ils constituent le réseau politico-économique qui, bien entendu, possède de nombreuses ramifications au niveau national.

Le second réseau à graviter autour des *big men* est le réseau « magico-religieux ». Le *big man* y trouve les protections symboliques nécessaires à ses activités, mais surtout de quoi apaiser ses peurs et angoisses. De telles protections servent son ambition, car elles lui permettent notamment de se montrer suffisamment fort pour résister aux sollicitations de l'entourage, sans trop craindre les rancœurs et les jalousies de ceux qui s'estiment écartés d'un accès à la rente. En contrepartie, le *big man* rétribue largement ses prophètes ou magiciens.

Le troisième réseau est constitué essentiellement de parents et d'amis. Il entretient avec le *big man* un rapport ambigu, composé à la fois de

crainte et de confiance. Ce réseau de dépendants lui est le plus proche ; ce sont eux qui l'informent et le défendent des autres, des jaloux et des envieux. Ce sont eux aussi qu'il doit maintenir à bonne distance car ils recourent promptement à la menace, la suscitant s'ils ne reçoivent pas les avantages qu'ils s'estiment en droit d'attendre de leur position. Jalousie, sorcellerie et redistribution ont ici partie liée. Le *big man* est très sollicité par ce réseau. Groupe incontournable, amis et ennemis se montrent insatiables et exigent chaque jour davantage. Une partie importante de la rente leur est redistribuée sous différentes formes. Ce réseau doit sans cesse être tempéré par le recours au réseau magico-religieux.

Cette première analyse en termes de réseaux de dépendance mutuelle de l'entourage, propre à une « modernité insécurisée », ne rend toutefois que partiellement compte des rapports sociaux d'une ville émergente par exemple. En effet, il convient, par delà les solidarités verticales (analyse en termes de parenté et de réseaux) qui tempèrent l'institution de hiérarchies stables, de rendre compte d'autres stratifications sociales. La difficulté réside alors dans la mise en évidence de nouveaux critères de stratification et la détermination des principaux systèmes de valeurs en œuvre aujourd'hui dans cette région. Il ne s'agit pas d'affirmer l'existence d'une hiérarchie de classes sociales basées sur la répartition inégale des moyens de production, et donc sur la présence de solidarités horizontales fortes, mais plutôt de traiter d'une sorte de hiérarchie d'ordre⁶⁶, pour reprendre une notion de Georges Dumézil⁶⁷ qui distinguerait, dans une première approximation, ceux qui travaillent la terre, les illettrés, et ceux qui maîtrisent l'écriture.

Le rapport à l'écriture et surtout l'imaginaire auquel il renvoie constituent une donnée importante ; il se trouve à la base d'une hiérarchie qui situe plutôt l'illettré en marge du champ de l'aide et donc de l'accès à des ressources, dans un paysage institutionnel où l'aide extérieure assure une part des ressources de l'État. Les statistiques montrent qu'en 1996, 86 % de la population (90 % en 1975)⁶⁸ tiraient leurs ressources d'une activité paysanne et résidaient en milieu rural, alors que 14 % habitaient en zone urbaine. L'urbanisation reste un phénomène très récent qui s'enclenche véritablement durant la décennie 80, pour connaître aujourd'hui un taux élevé, estimé à 17,2 % (6,4 % en 1975)⁶⁹. La combinaison des variables tend à montrer qu'une minorité de la population (plutôt lettrée et urbaine) accède plus aisément aux ressources de l'aide, grâce à des emplois qui lui sont directement

66. Le terme de proto-classe sociale pourrait également convenir.

67. DUMÉZIL, G., *Mythes et Dieux des Indo-Européens*, Paris, Flammarion, 1992, pp. 81-116. Voir aussi BALANDIER, G., *Anthropologie politique*, Paris, PUF, 1969, pp. 100-110.

68. LEREBOURS, A., JOMNI, S., *op. cit.*, p. 42.

69. *Ibid.*

et indirectement liés. L'opposition lettré-paysan, exacerbée aujourd'hui par un contexte de tensions sociales et de crise économique, provient de l'accès différentiel à des biens de consommation qui dépend, pour partie, de la position des acteurs dans le champ de l'aide. Une singularité de cette région reste donc, pour quelque temps encore, le poids de sa composante paysanne et rurale et plus largement des modes d'organisation et de pensée qui lui sont associés, couplés à l'importance du champ de l'aide.

La maîtrise de l'écriture a conduit ici à un système de domination qui, rapporté au champ de l'aide, consacre la suprématie des lettrés, en mesure de monopoliser une communication basée sur l'écriture (celle des offreurs d'aide), sur les autres, les paysans⁷⁰. Ainsi, Jack Goody montre comment la différenciation entre supérieur (maîtrisant l'écriture : les « intellectuels ») et l'inférieur (essentiellement dans l'oralité : « les paysans ») n'est pas simplement une division portant sur le type d'activité culturelle, mais aussi une question de division du travail⁷¹ : « Certaines tâches (administratives, bureaucratiques, d'enseignement) étaient basées sur l'écriture ; pour beaucoup de tâches productives surtout en milieu rural, elle était loin d'être essentielle. Les types de savoirs que faisait entrer en jeu le premier groupe d'activités jouissaient d'un statut de plus en plus élevé par rapport au savoir pratique »⁷². En d'autres termes, l'adoption de l'écriture a permis l'émergence d'une « classe de lettrés », « les intellectuels », pour reprendre le terme usité aujourd'hui au Sahel. Bien entendu cette dichotomie ne doit pas être prise dans un sens littéral ; ainsi il n'est pas rare qu'un grand commerçant soit illettré et un diplômé de l'université sans ressources⁷³. Il semble plus judicieux de parler de l'émergence d'une « anti-paysannerie » qui s'oppose globalement au mode de vie rural et non aux paysans à proprement parler⁷⁴.

Des critères de pouvoir, liés aux revenus et au prestige, permettent de distinguer la strate des lettrés⁷⁵ de ceux qui cultivent la terre. En effet, en

70. Cf. GLEDHILL, J., BENDER, B., LARSEN, M.T. (éds), *State and Society : The Emergence and Development of Social Hierarchy and Political Centralization*, Londres, Routledge, 1995 (1988).

71. GOODY, J., *La raison graphique, la domestication de la pensée sauvage*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1979. GOODY, J., *Entre l'oralité et l'écriture*, Paris, PUF, 1994, p. 323.

72. *Ibidem*, p. 172.

73. Cf. MAZZOCCHETTI, J., « Les étudiants de l'université de Ouagadougou », in LAURENT, P.-J., PETIT, P., PONCELET, M. (éds), *L'université africaine : comparaison de trois campus universitaires, UCL, ULB, ULG, CIUF-AGCD*, 1999-2000, 290 p.

74. Cf. chapitre 7 : « Le croyant-guérisseur ».

75. Strate des lettrés, dans le sens donc de ceux qui ne partagent plus le mode de vie des paysans. Et par extension, en raison de l'histoire singulière de la colonisation, l'allusion à la maîtrise de l'écriture a renvoyé aussi au mode de vie des Blancs et ensuite à l'imaginaire lié à un emploi dans la fonction publique.

raison de sa pénibilité et parce qu'ils la côtoient journallement, la condition paysanne incarne l'insupportable. Elle hante les esprits de ceux qui s'en écartent, sans jamais vraiment parvenir à la mettre définitivement à bonne distance, en raison d'aléas économiques et sociaux. Autrement dit, dans un contexte de « modernité insécurisée », la recherche de la sécurité sociale et économique va de pair avec le maintien des relations de dépendance. Toutefois, la mise à distance insuffisante, par le nanti, de ceux qui demeurent capables de l'obliger (par des menaces supposées ou avérées de sorcellerie...), engendre un désir refoulé d'autonomie, compte tenu des représentations négatives liées à la condition paysanne ; ce principe se trouve à la base de multiples frustrations. Cette grande peur, celle de l'autre paysan qui sommeille dans le lettré, conduit à l'instauration d'une hiérarchie d'ordre politique.

Il est à présent possible d'établir une synthèse des deux approches, soit entre les rapports de parenté (dans le sens ici beaucoup plus large de l'élaboration de réseaux ou/et d'un capital relationnel) et politique. Ces rapports conduisent à l'élaboration d'un ordre hiérarchique qui traverse la société (citadine émergente surtout). On conviendra qu'il serait difficilement soutenable d'opposer une stratification sociale qui caractériserait des groupes de personnes en fonction de critères de revenus, de prestige et de pouvoir, capables d'établir des solidarités horizontales solides, à une analyse en termes néo-patrimonialistes qui insisterait sur l'absence de séparation claire entre les sphères publique, privée et collective, capable d'articuler des réseaux de solidarité verticale et donc l'érosion des chaînes hiérarchiques. La tâche consiste plutôt à rendre compte d'une situation « complexe » où se tissent des rapports hiérarchiques en mesure de combiner des relations de dépendance (manipulées par celui qui est en mesure de faire peur) et d'obligation (le *big man* dispose d'un accès privilégié à la rente) principalement issues d'une transformation des principes de la « concorde coutumière », dans une société dont le mode de fonctionnement produit aujourd'hui « l'anti-paysan ». Le clivage est non négligeable, mais tempéré, entre le mode de vie populaire (paysan) et celui, occidentalisé, d'une élite, globalement identifiée aux lettrés. Ceci conduit à rendre compte de relations à la fois conflictuelles et consensuelles. Il convient toutefois de replacer ce constat dans un environnement où la capacité normative des différents pouvoirs locaux (coutumiers, *big man*, religieux, autorités communales et étatiques déconcentrées...) demeure relative pour certaines matières (domaine du foncier, alliances matrimoniales, paix sociale, par exemple), en raison d'un effet d'empilement de ces instances qui, au-delà des principes officiels, ne parviennent pas toujours à s'imposer comme unique référence ; elles se déqualifient et induisent des rapports hiérarchiques imparfaits, soit renégociables selon la référence utilisée.

C'est dans ce sens qu'il me semble possible de parler de bricolage, voire de syncrétisme culturel. Ainsi, le *big man* a besoin de réseaux pour s'instituer en tant que tel, de même que le lettré, confronté aux incertitudes de ses ressources financières⁷⁶, ne peut jamais vraiment s'abstenir d'entretenir des relations avec le lignage, en l'absence, par exemple, d'un système de sécurité sociale garanti par l'État. Animés d'un sentiment contradictoire, ancrés dans les représentations collectives des lettrés ou des citadins – pour le moins moralement endettés auprès de parents ou de frères villageois – les « intellectuels » se sentent investis de la tâche de sortir leur entourage de sa condition, escomptant en retour reconnaissance, honneur, pouvoir et apaisement de l'indicible sentiment de persécution. Mais en même temps, la précarité (réelle ou supposée) de leur statut de citadin les fragilise vis-à-vis de ces mêmes villageois, car ces derniers constituent toujours un recours en cas d'échec, ne fût-ce que par la sauvegarde d'un retour potentiel à la terre. C'est dans ce sens que le sentiment de persécution demeure bien réel. Ce sentiment tarade celui qui amasse et le laisse affecté par le devenir d'un entourage qui dépend de lui, en même temps qu'il reste partiellement sous sa dépendance.

Pour schématiser tout ceci, on pourrait dire que la société d'une ville émergente du Sahel serait traversée par des hiérarchies instables que l'on pourrait symboliser par les catégories « de lettrés obligés » et de « paysans dépendants ».

La scène des bénéficiaires, pour reprendre mes catégories, comprend donc des hiérarchies mouvantes et des relations de compétition-coopération qui déterminent l'accès à la rente du développement. Toutefois, face aux offreurs d'aide, il se dégage une attitude consensuelle. Ce consensus⁷⁷, dans le sens ici de l'omerta, issu de la transformation de *wuum taaba* (je m'en suis expliqué), provient de la reconnaissance par les bénéficiaires d'un intérêt supérieur, celui de l'accès aux ressources de l'aide. Il pousse les bénéficiaires à transcender leurs dissensions issues de l'opposition lettrés-paysans, ainsi que les multiples rapports de dépendance, afin de présenter une adhésion collective de façade aux propositions des donateurs.

La mise en évidence de ce consensus de façade renvoie à l'idée de la « frontière des conventions ». La scène locale (ici une petite ville du Sahel, par exemple) se distingue de celle des offreurs d'aide. Si le champ de l'aide tire sa consistance d'intérêts très divers, regroupant à la fois des individus et des groupes, il n'est cependant pas animé d'une méta-

76. Incertitudes financières, en relation, par exemple, avec la durée limitée d'un projet de coopération.

77. Qui n'est pas sans rappeler celui des jeunes opposés aux vieux ou encore des prisonniers opposés aux gardiens...

convention, partagée et négociée entre les parties prenantes. Dans ce sens, l'œuvre commune de la co-opération n'existe pas à proprement parler ; la « frontière des conventions » institue une sorte de loi du silence, et cette convention est respectée par les acteurs de la scène des bénéficiaires dans leurs relations avec les offreurs d'aide.

Dès lors, on comprend mieux comment la répartition des actions issues de l'aide peut s'instaurer en fonction d'affinités (parents, voisins, amis ou coreligionnaires, etc.) avec le leader ou en raison des moyens que l'on a de l'obliger.

Je terminerai ce point par l'évocation de la teneur de cette « crise sorcière » et de ses conséquences sur la vie collective. Il est un fait que le *big man* réalise le plus souvent une accumulation dans l'urgence : l'avenir est incertain et la solution, à ses yeux, devient la constitution d'une rente et sa redistribution en fonction d'une logique de dépendance mutuelle. Dès lors, des limites, le *big man* ne peut en imposer à qui que ce soit. Les membres du clan espèrent toujours retirer quelques bénéfices, en même temps que les exclus ne trouvent rien à redire à la situation, dans la mesure où ces pratiques concernent des ressources liées de près ou de loin à une autre scène, celle des donateurs ou même de l'État qui, par certains aspects, peut y être inclus. La rente repose sur un processus qui inclut l'individu dans le réseau du *big man*, en transformant son statut d'obligé en statut d'obligé (le processus étant néanmoins réversible dans le temps). Les réseaux de dépendants sont bien inséparables de l'organisation de la rente par le *big man*, de sorte qu'ils ne constituent pas seulement le faire-valoir du leader, mais représentent une partie nécessaire d'un tout. Le *big man* n'est donc que l'aiguilleur de la rente, sujet et otage de celle-ci ; il ne serait rien sans les réseaux et vice versa.

L'appauvrissement peut rapidement conclure cette logique lorsque les sources de la rente tarissent. A ce moment, les trahisons de l'entourage – qui vivait dans l'illusion de la bonne entente avec le *big man* – sont fréquentes ; les solidarités se délitent, en même temps que les rancœurs, la peur et la violence sont exacerbées.

Cette situation renvoie à la proposition précédente de la gestion magique des relations à autrui par la manipulation des forces de l'invisible. Cet ambiance de crainte fait le lit des prophètes et féticheurs. Ceux-ci capitalisent l'angoisse et la vulnérabilité du *big man* lorsqu'il se retrouve dans l'impossibilité de « délivrer les biens », concrétisées par la nécessité de savoir en permanence ce que les autres pensent de lui. Les pouvoirs sorciers conduisent à la recherche de protections toujours plus efficaces contre ceux qui sont censés lui en vouloir.

Le croyant et la gestion apaisée de l'entourage

En l'absence, aujourd'hui, d'un véritable mécanisme de régulation de la violence inhérente aux nouvelles formes de la vie commune, qui viendrait en quelque sorte compenser les principes de la « concorde coutumière » de plus en plus obsolètes dans ce moment important de réforme de la culture, la conduite de la collectivité est laissée à la discrétion d'un face-à-face permanent entre les individus, où les confrontations, réelles ou supposées, entre puissances magiques – offensives ou protectrices – deviennent la norme.

Cet « accès de sorcellerie » est induit par l'accumulation de richesses par certains et l'amoncellement de difficultés pour d'autres. La gestion de l'entourage par la manipulation des forces de l'invisible apparaît ici comme un avatar de la société contemporaine sahélienne. La « crise sorcière » est à mettre en relation avec les *big men* et la constitution de rentes. Ainsi, la gestion de l'entourage par le truchement des forces magiques a partie liée avec la constitution de rentes, que ce soit par sa protection pour celui qui amasse ou par sa redistribution pour celui qui s'estime laissé pour compte. En d'autres mots, la « crise sorcière » ambiante vient résoudre, de manière inédite, le délicat dilemme de l'accumulation, dans un environnement où l'État garantit imparfaitement la recherche de la sécurité économique et sociale de la majorité de la population. La sorcellerie, à défaut de mieux, devient la sécurité sociale du pauvre, car les nantis, toujours quelque part incertains de l'avenir, ont, eux aussi, gardé un pied dans l'engrenage du recours à l'entourage en cas de difficultés. Dans cette ambiance de « modernité insécurisée », les relations de parenté et plus métaphoriquement « le village » demeurent un repli potentiel lors de revers de fortune. Ainsi, il est très courant de rencontrer des citadins maintenant des contacts avec les parents restés au village. Les « ressortissants », pour reprendre le désignatif villageois, se montrent d'ailleurs très sourcilleux sur les droits fonciers (coutumiers), témoignant ainsi que le mythe du retour au village comme notable, dans une exploitation agricole moderne par exemple, traverse les rêves de plus d'un fonctionnaire. Les villageois prompts à la flagornerie les récupèrent alors aisément dans leurs réseaux de dépendance, car sensibles à l'importance qui leur est accordée, les ressortissants sont constamment sollicités pour résoudre les problèmes de famille (*buudu*), tels la scolarité de jeunes restés au village, les hospitalisations coûteuses, les mariages et les funérailles...

Nonobstant les transformations rapides et profondes que connaît aujourd'hui la société mossi, les relations de parenté se perpétuent au-delà de la différenciation paysans–nantis, même si, comme je l'ai montré, elles ne renvoient plus vraiment aux formes antérieures de *kis-sida* et de *wuum taaba*. Ces relations permettent d'entretenir un même univers de

conventions, au sein duquel demeurent vivaces l'instauration de la sécurité par le recours à l'entourage, et cela malgré les écarts flagrants entre les styles de vie ruraux et urbains. On le pressent, l'univers de la dépendance de l'entourage vu comme une alternative dans la quête d'une meilleure sécurité se révèle une arme à double tranchant pour celui qui a caressé l'ambition d'amasser pour lui-même. Plus que jamais, le fortuné ou celui qu'on considère comme tel cherche à se protéger des rancœurs réelles ou supposées des parents qui s'estiment injustement laissés pour compte. Plus encore, le nanti tente d'acquérir des protections magiques (fétiches, gris-gris, etc.) qui ne peuvent finalement être que similaires à celles qu'utilisent les villageois pour les affecter. La crainte ressentie par celui qui se sent envié le pousse à orienter ses puissances magiques, nouvellement acquises, plutôt vers la protection que l'agression. Les féticheurs, terme générique utilisé pour désigner ici l'apparition récente d'une grande diversité de « voyants »⁷⁸, offrent leurs services indifféremment aux parties en présence. Véritables aiguilleurs d'une communication étrange entre des groupes humains rivaux mais partageant les mêmes croyances, ils assurent aujourd'hui un rôle non négligeable dans le gouvernement de la vie collective.

Dans cet environnement, les Églises des Assemblées de Dieu peuvent être comprises comme une alternative plutôt moralisatrice à la manipulation magique des rapports entre individus. Et, dans ce sens, on y décèle ce que j'ai proposé d'appeler un « appel d'État », soit un désir de vivre en paix. Ainsi, la conversion aux principes éthiques formulés par la Bible et la participation aux rituels de guérison animés par les croyants-guérisseurs peuvent être interprétées comme la recherche d'un lieu d'apaisement où peut s'exprimer la confiance entre « frères et sœurs en prière ». L'aspiration à une nouvelle synthèse y est forte ; elle met en jeu d'une part certains principes de la « concorde coutumière » et, d'autre part, le souhait de l'individu de connaître une forme de la modernité. Autrement dit, le rôle des Assemblées de Dieu dans la société burkinabé se comprend essentiellement dans l'expérience quotidienne de la confiance établie entre les fidèles au sein de leur communauté, c'est à dire aussi à l'exclusion des autres, des impurs. De manière caricaturale, deux grands moments dans la perception des rapports aux autres développés par les fidèles des Églises des Assemblées de Dieu se dégagent ; deux manières de traiter l'entourage qui, certes, ne s'opposent pas, mais qui plutôt coexistent à la faveur de la confrontation à une « modernité insécurisée ».

Tout d'abord, j'ai déjà montré, en milieu rural surtout, qu'à travers la conversion à un Dieu tout-puissant, il s'agit de rendre tangible ou simple-

78. Voyants, dans le sens ici de personnage censés voir, c'est-à-dire expliquer et manipuler, les relations invisibles et magiques de l'entourage et donc de la vie commune dans son ensemble.

ment supportable l'idée de liberté, soit l'intention d'accumuler pour soi ou de choisir son conjoint, par exemple. Le converti recourt à la protection d'un Dieu plus fort que les persécuteurs potentiels que représentent dorénavant son lignage, ses voisins, ses amis, et plus globalement les instances de la « concorde coutumière ». Ainsi, les membres de l'entourage se positionnent comme des ayants droit, face à celui qui est tenté par une aventure plus personnelle que sa conversion rend possible. A cette fin, l'entourage se rappelle au bon souvenir du fidèle – dont les anciennes appartenances identitaires continuent d'exister. Ce processus ambivalent est bien mis en évidence dans le récit suivant.

Diallo Issa, du village de Bourkoundouba et animateur à la Fédération Wend-Yam : Il y a des gens qui, à l'occasion d'acquisition de biens, n'oublient jamais leurs amis, voilà pourquoi ces gens ont toujours leur famille à côté d'eux. Il y a par contre des personnes qui n'ont aucune conscience de leur famille, peut-être parce qu'ils ont assez d'argent. En tout cas, le paysan qui n'est pas suffisamment aisé se méfie beaucoup de créer des ennuis à la famille ; il préférera parfois éviter de créer un problème avec la famille plutôt que de rechercher un profit.

Ensuite, *a contrario*, là où s'amenuisent les tissus organisationnels de la société coutumière, en milieu populaire citadin surtout mais désormais aussi en milieu rural, la diabolisation de l'autre (en œuvre chez les protestants) peut conduire, à la faveur d'une contre-manipulation des forces de l'invisible par un croyant-guérisseur, par exemple, à réintroduire de nouveaux liens « de socialité ». Le croyant-guérisseur favorise ici la (re)constitution d'un capital relationnel, soit d'autres rapports de dépendance et de confiance. Ainsi, par exemple, l'offre de guérison des Assemblées de Dieu vise à conduire les malades à l'évidence de la conversion, c'est-à-dire à s'imaginer de nouveaux rapports à l'entourage. Dans ce cas, se convertir, et donc guérir, équivaut à sortir de la confusion et donc à trouver une issue à un choix, jusqu'ici impensable, entre les principes de la « concorde coutumière » de la recherche de la sécurité et les principes inhérents à la « concorde civile ». C'est dans ce sens que les Assemblées de Dieu représentent, pour les convertis, une voie inédite de gestion des rapports sociaux, une voie différente du chemin tracé par les « nouveaux pouvoirs sorciers » qui articulent un principe de gouvernance conjuguant l'insécurité et la violence. La « gestion sorcière » de la vie commune repose sur un sentiment largement partagé de persécution : des groupes vivant dans la peur et la crainte de l'autre, dans l'omniprésence de la violence et de la vengeance⁷⁹. Comme on le voit, la société issue de la « crise sorcière » favorise l'émergence de per-

79. Pour une description étonnante de ceci, des pistes peuvent être trouvées dans TALABAN, I., *Terreur communiste et résistance culturelle*, Paris, PUF, 1999, 294 p.

sonnes dotées d'une double personnalité et donc potentiellement affectées par des troubles de persécution⁸⁰. C'est précisément à leur chevet que se portent l'Église des Assemblées de Dieu et plus particulièrement les croyants-guérisseurs.

Les troubles de la persécution, ou encore les « troubles du vivre ensemble » renvoient à la situation, déjà décrite, d'un moment de réforme de la culture où des personnes sont animées par la volonté d'adhérer à une certaine forme de vie occidentalisée, mais où tout se passe comme si la décision quant à la manière d'y parvenir restait impossible à prendre. La permanence de l'indécision renforce l'espoir d'édifier une synthèse inédite entre des modes d'existence. Le travail syncrétique repose ici sur une souffrance, engendrée d'une indécision, qui semble se commuer en un mode de gestion. Les hésitations qui en résultent émergent d'un brouillard identitaire. Ce brouillard est le produit d'une attente sans cesse prorogée, en raison d'un choix impossible à faire.

De cette analyse découlent un constat relatif à la nature de la vie en commun et deux questions importantes. Face à un État qui peine à assurer la généralisation de la confiance entre les composantes de la société, les rapports sociaux sont, à défaut de mieux, magiques et/ou religieux. Autrement dit, le lieu du religieux, et par extension la place des Assemblées de Dieu au sein de la société burkinabé, semblent actuellement avoir pour fonction de pallier, avec d'autres acteurs, un déficit d'État et donc d'occuper pleinement le champ politique. Deux questions émergent alors. Quel chemin suit celui qui accumule (pour lui-même), sans la présence d'un État pleinement en mesure d'imposer pour tous la sécurité et la confiance ? Par ailleurs, au regard de l'élucidation partielle de la « concorde coutumière », quelle forme prend désormais la recherche de la meilleure sécurité sociale et économique ?

Un début de réponse à ces questions peut se trouver dans certains récits de conversion au pentecôtisme. Ainsi, certaines formes de conversion aux Assemblées de Dieu renvoient à la croyance qu'une autre vie est possible à travers l'établissement progressif de nouveaux rapports sociaux. En filigrane, il s'agit essentiellement de forcer un choix – à l'instar de ce qui se passe dans l'aveu de culpabilité dans une séance de délivrance où un tiers (par exemple un voyant-guérisseur) dénonce publiquement le coupable de manquements aux lois divines – : celui d'un principe de sécurité et de confiance. Mais les hésitations reviennent sans cesse⁸¹. La valorisation des sentiments de persécution et d'obligation, dans les actions d'éclat de certaines figures des Assemblées de Dieu et notamment des croyants-guérisseurs, chez ceux qui se sont éloignés des

80. ORTIGUES, E. et M.-C., *op. cit.*, p. 191.

81. Voir le chapitre 8.

rapports de dépendance à l'entourage ou de l'économie de l'affection, traduit la volonté de parvenir à une synthèse inédite, difficile et souvent contradictoire, entre des modes de vie qui ne sont pas isomorphes, comme ceux que promeuvent la « concorde coutumière » et la « concorde civile ». Le récit du « vieux à la charrette » rend bien compte de cette situation complexe.

Cette histoire me fut relatée à la fois par Sambo Kaboré (le vieux à la charrette dans le récit) et par Bargo Towindé « croyant-guérisseur », tous deux du village de Loumbila situé à 25 kilomètres à l'est de Ouagadougou. Mes interlocuteurs souhaitaient me faire comprendre l'idée que la conversion conduit le fidèle à devenir responsable de sa vie devant Dieu (plutôt que devant les hommes). Plus largement, ce récit porte sur la conception du mal. Il semble question, du moins explicitement, d'un processus d'apprentissage (qui à mon sens reste relatif) du sentiment de culpabilité⁸² dans un environnement de persécution de l'entourage. Toutefois, ces informations renvoient à de multiples aspects dont il ressort notamment que nos catégories de persécution et de culpabilité s'avèrent avant tout analytiques et ne constituent pas vraiment des notions totalement étanches, même si, comme nous tenterons de le montrer, une dynamique de changement évidente s'y rencontre.

Le vieux Sambo Kaboré naquit vers 1923. Il était tisserand et cette activité fut la base de sa relative richesse. Il a quitté depuis de nombreuses années son village natal pour se lancer dans le commerce, tout d'abord avec le Ghana – importation de noix de cola – puis avec la capitale où il vend du bois. Sa réussite, selon ses dires, induisit une mésentente entre ses frères et de la jalousie à son égard. Un jour, il découvrit un « gris-gris » enterré devant sa porte. Il prit peur, non seulement pour lui-même, mais en raison de ses propres pensées : il désirait tuer tous ceux qui lui en voulaient de s'enrichir, c'est-à-dire son entourage. A partir de ce moment, il ressentit le fétichisme comme une impasse. Dans le sillage du développement de ses activités commerciales, il choisit une autre protection, celle d'un Dieu tout-puissant et le pardon. A la même époque, un

82. Seulement, dans ce contexte particulier du récit, l'hypothèse d'Andréas Zempléni se vérifie : « Le prophétisme apporte une réponse transitionnelle à ce mouvement général d'individualisation [...]. En substituant l'idéologie de la faute diabolique à l'ancien schéma persécutif, il [le prophète] sanctionne pour les uns [les confessants] et nie pour les autres [leur famille] le déclin d'un mécanisme sociopsychologique qui s'est retourné déjà, de toute façon, contre l'individu. En instaurant une structure intersubjective caractérisée [encore] par la division externe, énoncée, de l'individu en un sujet qui parle et son double mauvais, projeté, dont il parle – de même que par la place que cette structure réserve toujours aux avatars persécutifs – il ménage le processus d'intériorisation de la culpabilité. » (ZEMPLÉNI, A., « De la persécution à la culpabilité », in PIAULT, C. (dir.), *Prophétisme et thérapeutique*, Paris, Hermann, 1975, pp. 215-216).

jeune lui parla des protestants. Il se convertit, m'expliqua-t-il, pour connaître la paix. Son frère cadet lui en voulait beaucoup, mais il décida cependant de lui offrir des cadeaux et de lui trouver une épouse. Ce qui le distancie d'une conception coutumière des rapports sociaux n'est pas le fait de donner des cadeaux, mais de s'abstenir de répondre à l'agression. C'est dans ce sens que les Assemblées de Dieu représentent un chemin alternatif à la manipulation magique des rapports entre individus.

A ce propos, il est intéressant d'ouvrir une brève parenthèse et d'attirer l'attention sur la relation entre la peur, la conversion et le prosélytisme. La peur, celle qu'engendrent la prise de conscience de sa propre violence potentielle à l'égard de ses proches ainsi que son éloignement des principes de la « concorde coutumière », induit ici la conversion. Le vieux veut se mettre hors d'état de nuire et son désir de convertir les autres semble relever d'une sorte de pacification de l'entourage. C'est le fait de ressentir (dans le sens de contempler dans une sorte d'excès de lucidité) la trop grande proximité de l'entourage et les effets du fétichisme qui fait peur, ou encore les effets de la « concorde coutumière », une fois extraite de son contexte de pertinence. Le récit du vieux à la charrette met en relation la conversion et le prosélytisme, par la médiation de la peur et du pardon. Il s'agit ici de convertir les proches dont on craint les rancœurs afin de ne pas les diaboliser. Le prosélytisme des Assemblées de Dieu participe, dans ce cas, à une sorte de pacification de la violence induite par « la mise à son compte » d'un membre d'un groupe. Autrement dit, je me convertis d'abord pour me protéger de moi-même, de mon désir de tuer l'entourage qui me jalouse et je tente, ensuite, de le convertir, à défaut de désirer le tuer, pour qu'il découvre lui aussi la paix. Par la liaison entre la conversion et le prosélytisme, le vieux, investi de la toute-puissance divine, ne craint plus ses voisins, sa famille et ses amis et ne désire plus les tuer. Pour le croyant, tenté par l'accumulation et un destin un peu plus individuel, le couple conversion-prosélytisme instaure une sorte d'apaisement face à la haine de l'entourage et il renvoie à l'idée novatrice (dans ce sens) de pardon. Le vieux à la charrette pardonne, car il ne craint plus vraiment son entourage, et il donne des cadeaux pour apaiser leur jalousie. Bien entendu, il ne faut pas sous-estimer qu'à terme le prosélytisme pentecôtiste, à l'instar de tout système absolutiste, puisse sécréter de l'intolérance.

L'épisode suivant constitue en quelque sorte l'achèvement de sa conversion.

Bargo Towindé (croyant-guérisseur à Loumbila) : Je connais un vieux qui fréquente l'Église de Loumbila. Il est riche. Un jour, il a dû rentrer dans son village natal afin de participer aux funérailles d'une parente. Il arriva et s'installa dans sa famille. Là, les vieux du village, qui s'étaient

rassemblés, voulurent l'éprouver ; je veux dire lui faire du mal. Ils pensaient l'attaquer avec leurs fétiches et le tuer, afin de récupérer son argent.

Ici s'affrontent un individu et les membres villageois de son lignage dont il s'est éloigné pour commercer (il tentera de s'en écarter psychiquement ensuite ; à ce moment, il ne se serait donc converti que de « bouche », pour reprendre la terminologie des pasteurs). Autrement dit, il a pris une certaine distance vis-à-vis de l'entraide villageoise. Le récit se poursuit sur une attaque du démon qui, à l'occasion d'un exorcisme, prend la figure d'un génie mandaté par le chef du village pour le tuer. La notion de mal renvoie donc ici à une construction persécutive de la personnalité. La suite du récit conduira cependant le vieux vers une plus grande intériorisation des règles du protestantisme, soit aussi vers un décalage de la conscience du mal. On assiste à une sorte de seconde conversion, « de cœur » cette fois : à la suite d'un péché – il ne s'acquittait pas de la dîme – Dieu l'éprouvera. Les fidèles lui conseilleront de faire ses calculs, car « Dieu seul sonde les reins et les cœurs... »

Bargo Towindé : Le vieux s'était rendu au village accompagné de l'un de ses fils. Le chef de cour qui était censé les accueillir leur voulait du mal. Il refusa au fils d'entrer. L'enfant effrayé cria. Le vieux visiteur, comprenant qu'on voulait le tuer, prit peur. Le démon en profita pour rentrer !

Le vieux fut possédé par le démon. Il retourna à Loumbila, mais ne parvenait plus à dormir. La nuit il se levait. Il voyait des mauvaises choses. Il vint me demander de prier pour lui. Lorsque j'ai commencé à prier, j'ai vu qu'il était possédé. Je lui ai alors donné rendez-vous à l'Église. J'ai réuni les fidèles et ensemble nous avons chassé le démon au nom de Jésus. Nous avons prié et exigé qu'il sorte au nom de l'autorité de Jésus. Lorsqu'il se décida enfin à quitter le corps du vieux, le démon m'a dit qu'il était le génie du *tenga naaba* [chef du village] et que c'est lui qui l'avait envoyé. « J'étais venu pour détruire le vieux », dit-il. Il est alors parti en disant qu'il retournait là d'où il était venu.

Sans anticiper la suite de l'argumentation, notons que le démon équivaut à un génie, lequel renvoie au chef du village et donc à l'univers coutumier et aux ancêtres. La coutume ne se trouve ici ni contestée ni remise en question ou détruite. Elle incarne désormais le mal dont il convient de se protéger par la recherche d'une puissance adéquate.

Le vieux se sentit ensuite en bonne santé. Satisfait, il assista aux séances de prières. Toutefois, à l'occasion d'une visite à l'église, il demanda de prier pour lui. A ce moment, Dieu se révéla parmi nous et lui dit de faire attention à son commerce, sinon il connaîtra des problèmes.

Comme je [le croyant-guérisseur] n'assistais pas à cette séance, je n'ai pas pu savoir le danger qui allait encore lui arriver.

Nous avons alors instruit le vieux. Nous avons fait des calculs ensemble et nous lui avons dit que c'est sans doute parce qu'il n'était pas fidèle à sa dîme [*wènnam puître*] que des problèmes vont lui arriver. Il a alors avoué qu'effectivement il ne prélevait pas fidèlement sa dîme. Nous lui avons conseillé de l'enlever correctement à partir de ce jour.

Ce passage met en évidence l'idée de fidélité et donc de confiance qu'il convient d'adopter dans la relation à la divinité. Le vieux, conscient de sa faute, avoue son péché. Il n'est toutefois pas vraiment question d'un Dieu d'amour et de pardon. Le vieux a fauté, il sera puni.

Il y a dix jours de cela, le problème qui devait arriver survint. Ce vieux effectivement aimait l'argent. Il possède une charrette et l'utilise pour faire du commerce de charbon de bois avec la capitale. En tout cas, il gagne beaucoup avec cela. Un jour, lorsqu'il partait pour Ouagadougou, avec une charrette pleine, il vit un gros camion de « 18 roues » se diriger vers lui. A cet instant une voiture doubla le camion. Celle-ci, conduite par un Blanc, cogna l'arrière de la charrette. Le vieux marchait à pied tenant fermement son âne lorsqu'il fut projeté de l'autre côté de la route. L'âne qui faillit l'écraser ne se releva pas. Le Blanc se tua et la charrette fut démolie.

Tout le monde périt, mais le vieux sortit indemne. La révélation de Dieu s'était réalisée, mais comme nous avons prié pour intercéder pour lui, l'action de Dieu a été réelle, mais le drame a été atténué. Comme Dieu lui avait dit de faire attention au niveau de ses activités, le problème devait arriver. Nous, les hommes, nous ne pouvons pas vraiment connaître le plan de Dieu.

En avril 1998, le vieux me déclara tenir une stricte comptabilité de ses revenus. L'Église remplace sa famille, explique-t-il ; les fidèles sont ses « frères et ses sœurs en prière », et donc aussi son nouvel entourage. Il est devenu diacre et conseiller du pasteur. De temps en temps, il vend un bœuf pour soutenir les actions de la communauté. Il serait intéressant, si la place le permettait, de pousser plus loin l'analyse de la circulation de la dîme afin de comprendre la nature de la redistribution en jeu : s'agit-il d'une concentration de fonds entre les mains du pasteur en guise de compensation pour les services culturels rendus ou/et d'un mécanisme de redistribution finalement proche des processus lignagers ? Le vieux n'a-t-il pas commencé à s'acquitter de la dîme sous la pression des fidèles et donc d'un groupe ?

La conversion exprime ici une capacité d'adaptation – aspiration à une certaine réussite économique qui se traduit par une accumulation

pour soi – en réaction à des transformations du cadre de vie. L'idéal ou peut-être l'utopie qui sous-tend cette « trajectoire confessionnelle » se résumerait dans la volonté de maintenir de bonnes relations avec l'entourage, en cas de besoin, mais sans plus avoir de comptes à lui rendre.

L'élaboration d'un certain égalitarisme social que prône la doctrine des Assemblées de Dieu⁸³ diffère des hiérarchies coutumières. L'adhésion à une croyance qui renforce l'expérience d'un rapport plus personnel avec la divinité conduit à ne devoir rendre de compte qu'à Dieu. Le respect des nombreux interdits, prescrit au protestant au nom de la Bible, le renvoie à une aventure plus intime avec le Très-Haut. Le fidèle devient – ou plutôt tente de devenir, comme le montre le récit précédent – responsable de ses actes devant Dieu. Cette conversion « bien tempérée », pour le dire ainsi, renvoie à une prise de distance relative de l'entraide lignagère et de l'idéologie de l'entente, rendant ainsi possible l'invention d'une trajectoire d'accumulation un peu plus individuelle.

Bargo Towindé : J'étais couché et je priais Dieu. Il m'a alors révélé que je n'étais pas fidèle à ma dîme. Je me suis levé. Je ne pouvais plus dormir. Je n'étais pas content, cette parole de Dieu me troublait.

Tu sais bien que je vis de ma production de légumes que je commercialise à Ouagadougou. A chaque fois que je vends des légumes, je fais mes calculs. De la somme que j'ai gagnée, je soustrais ce que j'ai dépensé en cours de route et, de cela, je retire la dîme. Mais, par la prière, Dieu m'a révélé que je faisais de mauvais calculs. Je n'enlevais pas rapidement la dîme pour la lui remettre.

Un jour je me suis levé très tôt pour partir vendre des légumes à Ouagadougou. A quelques kilomètres d'ici, je suis sorti de la route, j'ai foncé dans du sable et je me suis retrouvé à terre sur le dos. Je n'ai pas été fidèle à la parole de Dieu en omettant de payer ma dîme. Le diable a profité de cela. Il voulait m'attaquer par devant, mais comme je suis un bon croyant, il n'y est pas parvenu. Il n'a pu que me terrasser par derrière. Le choc fut moins dur. Rapidement je me suis repenti. J'ai demandé pardon à Dieu. Maintenant, mon travail avec Dieu continue normalement.

Cette tentative de synthèse puise ses sources dans les formes de la régulation de la « concorde coutumière ». Le défi des protestants consiste à vouloir, par dessus tout, s'éloigner de la société coutumière, en empruntant, malgré tout, certains de ses modes de régulation, à défaut de mieux,

83. Ainsi cet extrait relatif aux activités de l'Association des servantes du Christ : « Impression de pagnes vendus à tous ses membres et à celles qui veulent s'y associer. Ces pagnes ont pour but de réduire les inégalités dans l'habillement... », *75^e anniversaire des Assemblées de Dieu...*, op. cit., p. 75.

semble-t-il ! Les récits présentés ci-dessous permettent de mieux appréhender ces processus de nature syncrétique.

Le jeune pasteur Isaïe a vécu une enfance difficile à la capitale ; il relate ici un épisode de sa rencontre avec les Assemblées de Dieu.

Pasteur Isaïe : Il y avait une « cellule de prière » à côté de chez nous à Ouagadougou. Tous les vendredis soirs, ils priaient, évangélisaient, chantaient et louaient le Seigneur. Et un jour j'ai décidé d'aller écouter.

La première fois que je suis parti au culte, le dimanche, à l'Église des Assemblées de Dieu de Tanghin barrage à Ouagadougou, je me suis présenté au pasteur. Je lui ai dit que je voulais me donner au Seigneur. Il m'a demandé pourquoi. Je lui ai alors expliqué brièvement ce qui s'est passé dans ma vie. A la fin de mon récit, il m'a dit que c'était bien et qu'il n'y avait pas de problèmes. Il a prononcé des mots que je devais répéter. Il a ensuite prié pour moi. Il m'a encouragé à venir chaque dimanche et chaque vendredi la nuit pour la prière.

Le pasteur m'a dit que ma conversion ne suffirait pas pour chasser les esprits, la communauté a alors jeûné et prié pour ma délivrance [des démons] [...].

Ce récit rappelle la situation de confusion décrite précédemment. Elle conduit à prendre en considération à la fois l'individu, sujet de la modernité, et celui de l'entraide communautaire. Il induit un puissant mécanisme syncrétique⁸⁴. Ici, l'autre qui oblige, et c'est là le paradoxe, représente en même temps un recours potentiel. L'autre, même s'il demeure pauvre et paysan, reste utile au nanti, dans la quête de la sécurité socio-économique, à défaut par exemple de pouvoir compter sur un emploi stable, la sécurité sociale et une retraite garantie par l'État. L'entourage se retrouve tout au plus relégué à une plus grande distance, mais jamais il ne pourra réellement être nié.

Le dilemme inhérent à la concomitance de deux principes dans la recherche d'une plus grande sécurité est bien mis en évidence dans l'exemple d'un moulin à grain qu'un programme de coopération au développement met à la disposition du village de Natenga. Pour que ce moulin soit géré selon les modalités requises dans le cadre des conventions passées entre les villageois et les donateurs, il aurait fallu des gestionnaires paysans indépendants, en mesure d'ignorer leur entourage et de repousser leurs sollicitations ; ce qui bien entendu est loin d'être le cas.

84. Pour André Mary, « la problématique du travail syncrétique, conçu comme dialogue, confrontation ou compromis entre les formes, impose de renouer avec une pensée dialectique mais aussi de redonner du sens à la matière symbolique, à la valeur substantielle des éléments dans le jeu des échanges » (MARY, A., *Le défi du syncrétisme*, Paris, EHESS, 1999, 513 p.).

Zoundou Zoungrana (village de Natenga) : Si un bailleur me donne un moulin et me dit de tout faire pour vivre avec cela, je vais vraiment le remercier. Mais, je dois dire la vérité, sitôt qu'il sera parti, c'est forcé, le moulin « va tomber » ! Regarde, au commencement, le moulin est nouveau : si la femme de mon frère part pour moudre son grain, je vais lui dire que c'est gratuit. Ensuite, je dirai au meunier de diminuer le prix par deux pour les membres de ma famille. Je serai aussi obligé⁸⁵ de faire la même chose avec les femmes de mes amis. Au type qui viendra me dire qu'il n'a pas dormi la nuit, car il n'a rien mangé⁸⁶, je lui dirai d'aller écraser gratuitement son mil.

Le moulin à mil fait ici office de rente provisoire et participe à la gestion du capital relationnel. Face aux contingences de la vie, il procurera une sécurité le temps que durera le flux des ressources extérieures. Cidessous, l'informateur relie la nature de l'appropriation collective du moulin (et donc son appropriation, à tour de rôle et selon un ordre, par chacun individuellement), mise en exergue par la métaphore « le village c'est la famille », et les menaces sibyllines adressées au gestionnaire, s'il s'avisait de refuser d'accorder un prêt.

Boukary Kabré (village de Natenga) : Si tu as des problèmes avec ta famille, le soir tu passes voir celui qui tient la caisse du moulin ou le président du groupement villageois. Tu lui demandes de te prêter 10 000 francs. Tu lui expliques que tu rembourseras plus tard. Comme le village c'est la famille, toi qui es responsable de la caisse, tu ne sais pas ce que tu dois dire. Tu vas répondre que vraiment si cela est ton problème, tu vas lui donner ce dont il a besoin. Le moulin a fonctionné comme cela au village, mais pour rembourser c'est difficile. Alors progressivement le moulin est « tombé », car jamais les gestionnaires n'oseraient demander à ceux qui ont reçu de l'argent de le rembourser. Le gestionnaire ne peut pas faire cela, car celui qui a reçu le prêt lui dira que le moulin a été donné pour le village et pas pour lui seul. C'est pour ces raisons que la gestion ne peut pas fonctionner. Tu connais Natenga, tous les moulins sont aujourd'hui hors d'usage.

Oumarou Compaoré, paysan de Natenga et animateur d'une coopérative paysanne : Ceux qui sont responsables sont souvent coincés, ils ne savent pas comment faire pour satisfaire leurs amis, leurs parents... Il existe des relations qui sont très lourdes et qui coincent fortement le responsable. Si tu ne veux pas écouter ces gens-là, ils peuvent te causer des problèmes, par des attaques en sorcellerie ou à travers le maraboutage, et parvenir à détruire ton activité elle-même.

85. Dans le sens de *ya tilae* : c'est forcé.

86. Dans le sens de *zoete ned ni ba nega* : d'avoir pitié de quelqu'un.

En bref, ces formes divergentes de régulation de la vie collective (celles que promeuvent les donateurs et celles que mettent en œuvre les villageois dans notre exemple) renvoient à des univers sémantiques *a priori* incompatibles. Toutefois, ces incompatibilités, ramenées aux pratiques sociales des pentecôtistes, se transforment. A travers les actions d'éclat de personnages notoires de l'Église des Assemblées de Dieu, ces univers disjoints semblent pouvoir susciter un dialogue, ou, à tout le moins, conduire à une sorte de bricolage social. Ainsi, par exemple, dans les quartiers populaires, et parfois dans les villages, les églises protestantes ou plus exactement les groupes de prières s'affirment aujourd'hui comme un lieu de grande socialité, où l'on peut, à travers les manifestations miraculeuses de l'Esprit saint relayées par des « croyants-guérisseurs », trouver rapidement des solutions inédites, bricolées, gratuites et pour tous, à la solitude – par la réinvention de la confiance dans les réseaux –, aux maladies, à la peur, à la souffrance, au chômage et à l'adversité.

Elisée Sawadogo (croyant-guérisseur): Pour les hommes de ce monde, si un épileptique tombe dans le feu, ils disent que ce n'est plus la peine, qu'il n'y a pas de remède à cela. Mais en Jésus Christ, il n'y a pas de problèmes sans solution. La solution c'est la foi. Aujourd'hui, ce que nous devons avoir c'est la foi. Ici le remède aux maladies c'est la foi. Si le malade à la foi, et que celui qui prie à la foi, cela est largement suffisant pour que Jésus fasse son œuvre (...). Aucun démon ne peut s'opposer à son pouvoir. Cette autorité nous a été donnée aussi à nous les hommes, si nous y croyons fermement et si nous croyons vraiment qu'un démon ne peut pas opposer de résistance devant Jésus (...).

Les Assemblées de Dieu répondent aux bouleversements sociaux par des ajustements parfois inédits des formes du « vivre ensemble ». Ainsi, celui qui s'estime injustement écarté de l'entraide communautaire peut toujours tenter d'agir par le truchement du diable (le diable dans le sens du génie impliqué dans l'exorcisme, c'est-à-dire de l'autre qui persécute) sur celui qui accumule égoïstement, car ce dernier continue, lui aussi, à croire en cette force diabolique que peut manipuler l'autre. Il se reconstitue ainsi une continuité de pensée entre les parties en présence qui, en quelque sorte, partagent les mêmes conventions, malgré leurs différents modes de vie. La guérison divine des pentecôtistes, qui porte, le plus souvent, sur la restauration de la sécurité économique et sociale, rétablit, dans ce cas, la conjonction entre des groupes de fidèles plus pauvres et des groupes plus nantis. Le travail thérapeutique des Assemblées de Dieu tente de conduire les protestants à réinventer un univers sémantique isomorphe, capable d'instituer d'autres réseaux d'entraide, soit entre les croyants. En d'autres mots, l'offre de guérison de l'Église des

Assemblées de Dieu porte sur le rétablissement de la confiance en soi, d'abord et envers les autres, ensuite. Il s'agit donc bien pour la communauté des croyants, convient-il de préciser, de tentatives d'élaboration d'un accord dans un principe supérieur commun.

Plus concrètement, le fondement de cet accord peut s'énoncer de la manière suivante. Les pentecôtistes sont en mesure d'établir des connexions entre la conception du « moi multiple » de la société coutumière mossi et le « moi unifié » de la « concorde civile », en constituant un « moi » qui reste certes, plutôt « insécurisé », mais cependant en mesure de se frayer un chemin à travers le mode de gestion magique des rapports sociaux qui caractérisent ce moment de « modernité insécurisée ». Le « moi insécurisé », pour le dire ainsi, renvoie à une forme d'identité que je qualifierais de décalée. Pour mieux comprendre cette proposition, il convient de revenir à la distinction préalablement établie entre paysans et « anti-paysans ». Cette conception repose sur l'idée de la mésestime d'une partie de « soi-même » : l'individu, toujours en quête de la sécurité, continue, malgré une prise de distance relative de l'entourage, à le craindre, mais désormais se met aussi à redouter « l'autre de lui-même » qui lui fait peur. Cette autre figure de « lui-même », ou plus exactement cet « anti-moi », inquiète car il exprime concrètement la figure, désormais honnie, envahissante, mais combien toujours trop proche, de la condition paysanne. La diabolisation du monde – de l'entourage qui persécute celui qui accumule, et qui renvoie plus largement aux croyances coutumières – par les croyants exprime aussi la diabolisation d'une partie de soi-même.

En d'autres termes, le capitaliste en herbe ou confirmé a beau rechigner devant les obligations communautaires, il n'en reste pas moins affecté par la rancœur des autres, en raison des incertitudes qui planent sur sa propre émancipation définitive de la « concorde coutumière ». Toujours réapparaît le spectre de la « modernité insécurisée ». Elle va de pair avec un rapport au monde où le désenchantement n'a pas beaucoup de sens. La sécurité des personnes nécessite ici le maintien, à l'état de veille, du recours à l'entourage et donc le renforcement de la pensée magique – qui affecte et qui oblige – comme mode de gestion de la vie en commun. Le processus vient en quelque sorte compenser les vides laissés par l'évanescence de l'allégeance citoyenne à l'État de droit.

C'est dans ce sens que l'imaginaire politique est ici structuré par des forces invisibles. Et leur manipulation permet de jouer avec des sentiments, tels la crainte, le doute et la peur, qui conduisent à l'endettement, au don et donc à la dépendance qui sécurise et que viennent manier, pour leur part, les pentecôtistes. La prise en considération des « esprits » devient une condition de la survie populaire. Et cette donnée est pleinement assumée à travers les rituels de guérison organisés par les églises des Assemblées de Dieu.

Rasamsé Ouédraogo (croyant-guérisseur à Ouagadougou) : Pendant l'épidémie de méningite, je vous ai demandé la raison pour laquelle vous partiez vous faire vacciner. Je vous ai répondu que celui qui irait se faire vacciner sorte de l'Église. Jésus a la force pour guérir, donc avec cette force pourquoi aller faire les vaccins ? Dieu nous a aidés, nous avons été protégés. (...) Et la foi ? Pendant la méningite, le pasteur a fait le tour de la mission et il a dit : « Je loue la méningite au nom de Jésus. Ce n'est pas au sein de la mission que tu vas entrer ». Et la méningite a obéi. La méningite n'a pas obéi au pasteur, mais à Jésus. La méningite n'a pas frappé ici, mais à côté, à quelques mètres [dans le quartier], la méningite faisait des ravages.

La prise en considération par les protestants d'un lien de société établi sur des forces de l'invisible – globalement identifiées à la rancœur, la jalousie, la haine, la persécution, la dépendance, la dette –, évoque des « pathologies du vivre ensemble ». La croyance dans un imaginaire politique traversé par des forces surnaturelles conduit les fidèles à mettre en œuvre les éléments d'une ré-interprétation culturelle dans le but de s'adapter aux aléas d'une société aux prises avec de profondes transformations. Dans ce sens, la posture duale de l'offre de guérison des Assemblées de Dieu – l'exorcisme des croyants-guérisseurs et la prière collective de délivrance –, nous y invite.

QUATRIÈME PARTIE
GUÉRISONS DIVINES

Le croyant-guérisseur

Place de la guérison

Les rituels de guérison occupent une place déterminante au sein de l'Église des Assemblées de Dieu du Burkina Faso. L'Esprit de Pentecôte – le baptême du Saint-Esprit – participe, je viens de m'en expliquer, à l'instauration d'autres processus de sécurité économique et sociale pour les convertis, dans le sens où l'Esprit accorde puissance, autorité et bienfaits à ceux qui, dans la vie quotidienne, l'ont expérimenté. Aussi l'Esprit conduit, entre autres, à une interprétation pragmatique et populaire de la maladie. Il représente la force promise par Jésus à ses disciples lorsqu'il leur ordonna de partir convertir toutes les nations ; il est également le témoignage d'un Dieu qui peut tout.

En milieu mossi, et en l'occurrence dans les villages du plateau central, l'univers de la « concorde coutumière », certes en proie à de profondes transformations, induit deux soucis essentiels qui préoccupent également les protestants. Le premier réside dans la quête de sécurité. Elle s'exprime par la recherche de protections, pour sa famille et pour soi, contre les attaques en sorcellerie de certaines personnes de l'entourage en proie à la jalousie. Et la survie consiste à manier un équilibre précaire et subtil, toujours à créer, entre les désirs personnels et la crainte des rancœurs ou la jalousie des autres – parents, voisins et amis, autant de relations qui tempèrent et régulent les conduites. Le second souci porte sur la recherche de la guérison, à la faveur de requêtes adressées à diverses instances ou à Dieu (chez les pentecôtistes villageois). J'ai montré, dans le chapitre précédent, que, par leur participation dans le gouvernement des forces de l'invisible, les Assemblées de Dieu ont su proposer des solutions originales, bien souvent de nature synchrétique, à cette quête de la sécurité.

Je voudrais, dans cette quatrième et dernière partie, montrer que l'offre de guérison des Assemblées de Dieu vient en quelque sorte tenter de résoudre un dilemme posé aux fidèles. Ce dilemme apparaît clairement à la condition toutefois de le situer dans le contexte de « modernité insé-

curisée », dont j'ai déjà discuté la teneur, et qui porte, pour l'énoncer brièvement, sur l'impossible choix auquel sont confrontés les patients entre les principes de la sécurité économique et sociale de la « concorde coutumière » et ceux de la « concorde civile », pour reprendre mes grilles d'analyse. Autrement dit, si les formes de la guérison propre aux pentecôtistes du Burkina Faso s'appliquent essentiellement aux personnes souffrant « d'affections du vivre ensemble », la solution proposée, à savoir la guérison escomptée à l'issue du rituel de délivrance qui renvoie à un acte de foi (de confiance) et donc à une conversion, ne suit pas une voie unique. La thèse que je défendrai ici est que la guérison divine permet de forcer un choix, autrement impossible, grâce à l'appui de la puissance divine. Cette puissance permet de trancher le nœud gordien constitué par la crainte de se distancier des grands traits de la « concorde coutumière » sans avoir la certitude que l'avenir sera garanti, à travers, par exemple, l'inclusion dans une forme de modernité.

Mon intention de relier l'analyse de la guérison à celle de la conversion équivaut à considérer, dans ce contexte particulier de réforme de la culture que le fait de guérir de « pathologies de l'entre soi » revient à forcer un choix. Ceci ne signifie pas pour autant qu'à l'issue de ce travail symbolique, le patient adhère de manière tranchée pour l'un ou l'autre modèle de la quête de la sécurité personnelle et collective. Je propose de montrer qu'il s'agit surtout de rendre vivables, par l'établissement d'un apaisement dans les rapports sociaux et l'élaboration d'un climat de confiance entre les fidèles, des hésitations, cette fois assumées et non plus subies, entre les processus de la « concorde coutumière » et ceux de la « concorde civile ». Encore une fois, on ne trouvera pas ici de voie unique qu'emprunteraient les convertis, mais plutôt des solutions *ad hoc*, bricolées, mises en œuvre par chaque fidèle comme une réponse à sa propre angoisse devant les incertitudes auxquelles il doit faire face en fonction de son histoire singulière.

Pour ce faire, la doctrine des Assemblées de Dieu s'appuie sur la force de l'Esprit saint ; celui-ci relie les humains à Jésus-Christ et incarne le chemin vers l'amour et la gratitude du Père, qui demeure, dans cette conception, un Dieu lointain, inaccessible.

Pasteur Patrick, prédicateur réputé de la capitale : Comme Christ s'est abaissé, s'est humilié, en acceptant de mourir sur la croix, Dieu lui a donné un nom qui dépasse tout autre nom, celui de Jésus. Et Jésus a dit : « Tout ce que vous demanderez au Père, vous le demandez en mon nom ». Donc, gloire au Père au nom de Jésus. Au nom de Jésus-Christ, on chasse les démons et on demande au Père au nom de Jésus. Vous comprenez, Dieu travaille au travers du Fils. Et le Fils travaille au travers du Saint-Esprit (*si sôngo*) qui agit.

A l'époque de l'Ancien Testament, le Père parlait du Père au Père. Le Nouveau Testament, c'est son Fils qu'il a envoyé. Isaïe a dit qu'il a tendu son bras pour sauver le monde. Lorsque Christ est venu, il a dit : « C'est dans votre avantage que je parte, car si je ne pars pas, le Saint-Esprit ne pourra pas venir ». L'Esprit saint est le gestionnaire de l'amour de Dieu et de la gratitude divine. Le Saint-Esprit, qui est en relation avec nous, est notre partenaire principal ; nous, nous sommes des partenaires en second.

Le baptême de l'Esprit saint confère assurance aux prédicateurs et ses bienfaits convainquent les incrédules. La foi fondamentaliste, dans le sens de la croyance littérale telle que décrite dans la Bible aux miracles réalisés par l'Esprit saint capable d'agir, ici et maintenant, dans les églises, renforce le prosélytisme qui, à son tour, facilite les conversions¹. Pour les pentecôtistes, Jésus s'adresse à toute l'Église et pas seulement aux douze apôtres ou, par extension, à une classe sacerdotale spécialisée ; les miracles sont à la portée de tout croyant qui peut prier pour un malade. C'est dans ce sens que le Saint-Esprit brouille sans cesse les hiérarchies et limite la constitution d'un clergé en mesure de s'approprier les biens du salut ; cet aspect déterminant de la doctrine renvoie directement aux origines populaires et américaines du mouvement de réveil.

Dons ou dotations de Dieu par le Saint-Esprit sont nécessaires pour la réalisation de l'Œuvre. Les dons de l'Esprit ne sont pas considérés comme des talents personnels, mais le résultat de l'activité surnaturelle de l'Esprit dans un individu. Dans la guérison, les Assemblées de Dieu évoquent l'intervention de neuf dons de l'Esprit saint, répartis en trois groupes. Les dons de révélation et notamment le don de discernement des esprits permettent de détecter la présence des esprits par les songes (*zamsdo*) et les visions (*vênegre*), et d'en déterminer l'identité. Les dons de puissance qui comprennent : la foi en ce que Dieu peut accomplir ; le don de guérison qui consiste à communiquer aux autres la vertu guérissante du Christ ; le don d'opérer des miracles, soit d'accomplir des actes surnaturels. Les dons d'inspiration qui comptent le don de prophétie : le pouvoir de parler, de prêcher, de prononcer un message inspiré par Dieu ; celui de parler en langues (glossolalie) et donc de s'exprimer dans des

1. A ce propos, les références les plus citées sont Actes 1, 8, « Mais vous recevrez une force quand le Saint-Esprit descendra sur vous. Vous serez alors mes témoins, vous parlerez de moi [...] jusqu'au bout du monde » ; Matthieu 28, 18-19 « Allez donc auprès des hommes de toutes les nations et faites d'eux mes disciples » et Marc 16, 16-18 « Celui qui croira et sera baptisé sera sauvé ; mais celui qui ne croira pas sera condamné. Et voici les miracles que feront voir ceux qui auront cru : ils chasseront des esprits mauvais en mon nom ; ils parleront des langues nouvelles ; s'ils prennent des serpents dans leurs mains ou boivent du poison, ils ne leur arrivera aucun mal ; ils poseront les mains sur les malades et ceux-ci seront guéris ».

langues qu'on ne connaît pas ; le don d'interpréter des langues ou de rendre compte, dans une langue connue, de la signification de ce qui a été dit dans une langue inconnue.

J'en viens à présent à détailler les éléments contextuels utiles à la bonne compréhension du processus de guérison pentecôtiste. A cette fin, il s'agira notamment de décrire les grands traits relatifs à l'expression de la maladie, de la souffrance et du malheur en milieu mossi.

Les maladies se distinguent selon leurs causes. Un premier groupe connaît pour origine des mauvais esprits (sing. *siig wênga* : esprit mauvais), généralement envoyés sous l'aspect de serpents ou de génies, manipulés par des ennemis, ils peuvent torturer, voire tuer leur victime, par leurs déplacement à l'intérieur du corps. La guérison de ces maladies, globalement identifiées par les Mossi comme des maladies indexées (sing. *bâ-mâandem*, une maladie causée par une personne qu'on peut désigner ; pour les protestants une maladie du démon), nécessite généralement un exorcisme (*n digi zina* : litt. chasser le génie). Dans le même registre, mais impliquant un mouvement inverse, il peut s'agir d'un mal causé par la capture d'une instance (le *siiga* : la force vitale) par un tiers (sorcier). La guérison est constituée dans un adorcisme (rapporter l'instance dont la capture diminuait la personne). Le second groupe renvoie aux maladies de Dieu (*wên-nam ying-bâaga*)². Elles s'expliquent, chez les Mossi des Assemblées de Dieu, par le non-respect des principes régissant une vie sainte ; Dieu punit alors l'individu ou le groupe coupable (accident, famine, épidémie). La purification et le retour au respect des lois divines, mais aussi un miracle accompli par un Dieu qui peut tout et tout de suite, peut sauver, si le malade ou la communauté a la foi. Des esprits mauvais, tels celui de l'adultère, de la colère, de la paresse, de l'alcool, profitent de la faiblesse d'un individu pour « entrer » en lui et le torturer en hantant ses songes ; ce troisième et dernier groupe de maladies renvoie plutôt à une pensée syncrétique³ qui combine à la fois une cause individuelle, soit un écart à la Loi, et un « moi multiple » en mesure de disculper (ce n'est pas moi le coupable mais l'esprit d'adultère). La guérison passe par la purification et l'exorcisme.

2. Cette distinction, qui repose toujours sur le modèle de R. Horton, a été récemment revue par Y. Jaffré et J.-P. Olivier de Sardan. Ils parlent d'entités nosologiques populaires internes, qui possèdent en commun la qualité d'être considérées comme des maladies de Dieu, soit des maladies prosaïques, ordinaires, simples, mais qui peuvent être graves et frappent indistinctement tout le monde ; ce sont donc des maladies qu'on ne peut imputer à personne et qu'il convient d'opposer aux maladies d'origine magico-religieuse (JAFFRÉ, Y. et OLIVIER DE SARDAN, J.-P. (dir.), *La construction sociale des maladies. Les entités nosologiques populaires en Afrique de l'Ouest*, Paris, PUF, coll. « Les Champs de la santé », 1999, 374 p.).

3. L'idée même de pensée syncrétique est bien exprimée dans les églises des Assemblées de Dieu par cette formule courante qui rend compte du type de conversion d'une personne : il s'est converti de bouche et pas de cœur.

Pasteur Jonas du village de Tampoui Tenga : Nous ne savons pas d'où vient la guérison. Nous obéissons aux ordres de Dieu. Il a dit que ceux qui auront cru en lui imposeront les mains aux malades et ils seront guéris. Nous avons simplement cru à cette parole et avec cela Dieu agit. Le Seigneur nous a donné l'ordre (l'autorisation par délégation) de chasser les démons, les génies, les djinns... et d'imposer les mains (*tik bâada*) pour toutes sortes de maladies, mais c'est lui qui guérit.

Forts d'une stratégie missionnaire affinée, les responsables des Assemblées de Dieu restent attentifs à garder vivantes leurs origines pentecôtistes et à répondre ainsi aux attentes religieuses populaires. Néanmoins, selon eux, le risque de sombrer dans le « sommeil spirituel » touche déjà quelques églises de la ville, devenues des communautés éteintes, à l'image de celles d'Europe, précisent certains responsables.

Pasteur Alma, membre du bureau exécutif : En milieu rural, certains sont chez nous pour des questions de protection, mais la plupart du temps, ils viennent parce qu'ils ont tenté, sans succès, de trouver, dans d'autres religions, une solution à leurs problèmes. En ville, nous mettons l'accent sur le baptême du Saint-Esprit (*siiga sôngo*), car sans cela, nous allons tout perdre.

Ceci renvoie en quelque sorte au problème de la routinisation du charisme exposé par Max Weber, ou encore au passage de l'organisme à l'organisation chez F. Tönnies et Emil Durkheim. Cependant, avec les Assemblées de Dieu, le risque de voir l'esprit de Pentecôte confisqué par un petit nombre d'initiés demeure toujours présent. Et dans ce cadre, les pasteurs qui, en ville surtout, négligent ou s'éloignent de leur communauté, pour valoriser leurs connaissances livresques par exemple et donc revendiquer leur appartenance au groupe des « intellectuels »⁴, sont déconsidérés par les responsables de l'Église qui, à l'occasion de séminaires nationaux, tentent inlassablement d'axer la doctrine sur l'expérience du baptême de l'Esprit et donc sur la spiritualité populaire. Un conseil d'éthique de la doctrine a été érigé en 1999, il doit permettre de sanctionner toute dérive intellectualiste, surtout chez les jeunes pasteurs de la capitale tentés d'utiliser les Assemblées de Dieu pour satisfaire leur désir personnel d'ascension sociale. D'un autre côté, des fidèles, que je propose d'appeler croyants-guérisseurs, investis de dons de l'Esprit peuvent sérieusement concurrencer l'autorité des pasteurs.

4. Le groupe des « intellectuels », je m'en suis déjà expliqué, renvoie au Burkina Faso au fait que, jusqu'à un passé très récent, fréquenter ne fût-ce que quelques années l'école primaire induisait une différenciation radicale entre la paysannerie et les lettrés, assimilés jusqu'il y a peu aux fonctionnaires. Dans les développements précédents, j'ai parlé de « lettrés obligés » et de « paysans dépendants ». J'ai montré que ce clivage constitue un facteur explicatif des relations sociales et des enjeux de pouvoir.

Le président des Assemblées de Dieu ne s'y trompe pas et son pragmatisme l'incline parfois à tempérer les effusions du Saint-Esprit.

Le président des Assemblées de Dieu : Oui, globalement en milieu rural l'Esprit agit, mais ses manifestations sont moins visibles. Mais il y a, en ville surtout, des églises où on prêche la Pentecôte à outrance, je trouve cela, à la limite, un peu gênant, dans la mesure où je sens qu'on veut forcer les choses ; l'Esprit de Dieu agit d'abord à l'intérieur. Ça peut s'extérioriser c'est vrai, mais c'est d'abord à l'intérieur et moi je reviens encore à la parole de Dieu.

Le croyant-guérisseur peut se définir comme un fidèle ayant reçu de l'Esprit saint le don de guérison, auquel s'ajoutent fréquemment, selon les cas, le don de discernement, le don de parler en langues (la glossolalie), les dons de puissance, d'interprétation et de prophétie. Il se distingue généralement par son ardeur missionnaire. Bien que des membres des Assemblées de Dieu le désignent parfois sous le nom de prophète, il me semble plus approprié de le nommer croyant-guérisseur, en mooré, la langue des Mossi, *wend nor ressa* (l'interprète de Dieu) ou *wend nam tem tuumd da* (celui qui fait le travail de Dieu).

Tel est le cas de la vieille Sita Guigndé, veuve depuis près de 20 ans. Ayant refusé le lévirat, elle vit seule dans une misérable cour, faite de terre et de tôles, en périphérie de Ouagadougou. Elle reçoit des révélations de Dieu et peut ainsi guérir certains malades. Elle se méfie du pasteur qui a toujours douté de son don. Elle ne fréquente plus « son » église mais a organisé un groupe de prières chez elle.

Elisée Sawadogo réside également dans la capitale. Des présents, qu'il a reçus en hommage de personnes guéries, lui ont permis de construire une agréable maison. Il a une trentaine d'années ; il est marié et a des enfants. Il possède à la fois les dons de prophétie, de discernement des esprits dont il peut déterminer l'identité, le don de puissance et de guérison. Il anime chaque mercredi, parfois cinq heures durant, une séance de prières de délivrance (*puusgo bâada yînga*) ; cette assemblée est réputée, elle attire régulièrement plusieurs centaines de personnes dans un temple à l'est de la capitale. Elisée Sawadogo travaille en accord avec « son pasteur » mais lui vole la vedette. L'essentiel de son temps, il le consacre, fort de l'appui d'une équipe de cinq assistants, à dépanner des pasteurs qui, en milieu rural surtout, connaissent des difficultés à implanter l'Œuvre. Il défie les féticheurs qu'il identifie à de simples sorciers et par extension au démon, au même titre, dans une généralisation saisissante, que les tenants des cultes ancestraux ; sa fougue missionnaire et sa carrure d'athlète séduisent ; il provoque de nombreuses conversions qu'il théâtralise par des autodafés, dans lesquels il procède à la destruction, en public,

des fétiches déclassés. En d'autres mots, lorsqu'on change de lieu pour passer du village à la ville, on change aussi de logique, transitant d'une situation où on se connaît personnellement, à celle d'un anonymat qui conduit à une certaine atomisation du social. Elisée Sawadogo effectue des voyages à l'étranger où il assiste les églises missionnaires du Togo, du Bénin et de la Côte d'Ivoire.

Elisée Sawadogo : Tu me connais depuis près de cinq ans, tu peux témoigner ! Dieu fait plus maintenant qu'il n'a fait auparavant. En 1996, 1997, 1998... Dieu a fait plus de miracles qu'il n'a fait en 1995. Et nous avons la foi que Dieu fera plus encore cette année.

Le rôle ambigu tenu par le croyant-guérisseur – il est recherché pour animer une communauté mais demeure toujours craint – au sein de l'institution pentecôtiste est mis en lumière par l'embarras devant lequel on se trouve quand il faut le désigner. En Côte d'Ivoire, pays du prophétisme par excellence, il est reconnu comme tel, mais au Burkina Faso – nul n'est prophète en son pays – les pasteurs traquent sans cesse les concurrents, préfèrent parler d'évangéliste, car, justifient-ils, il n'a pas fréquenté l'école mais professe la parole de Dieu. Généralement les pasteurs singularisent le croyant-guérisseur en fonction du don qu'il possède⁵ et réservent le terme de prophète aux grandes figures de la Bible.

Les croyants-guérisseurs rencontrés, bien qu'ils s'en défendent farouchement, se révèlent des professionnels : ils gagnent leur vie grâce à la réputation que leur confère leur don. Bien entendu, le discours euphémise totalement tous rapports d'intérêt, même subtils, instaurés avec les « patients ». Au contraire, un désintérêt, ostensiblement affiché pour toute forme de rémunération, atteste de la véracité du don : l'Esprit saint l'a choisi, lui qui ne demandait rien, pour servir l'œuvre de Dieu. Ainsi, c'est un fait que les Assemblées de Dieu du Burkina Faso représentent pour beaucoup un lieu d'efficacité, visible dans le rapport pragmatique à la guérison ou l'espoir d'y décrocher quelques ressources ou services (entrée en réseaux, cf. *supra*) ; dans ce sens, elles sont réellement pourvoyeuses de main-d'œuvre.

Le phénomène des croyants-guérisseurs apparaît massivement vers le milieu des années 80, même s'il existe depuis longtemps quelques fidèles réputés pour leur don de guérison, tels que Chantal Tapsoba de Laria ou le pasteur Relwendé de Maokin, qui restent, eux, intimement liés à la

5. Par exemple, le don de discernement (*siis-buudu bângre* : littéralement la connaissance des esprits de la famille), le don de guérison (*maagré-kûuni*), le don de prédication (*koe-moonego kûuni*), le don d'interprétation (*gom zêna deesgo* : littéralement la traduction de paroles étrangères).

doxa et aux leaders de l'Église. Ce n'est pas un hasard si la majorité des croyants-guérisseurs émergent à cette période. Le Burkina Faso connaît une nouvelle crise aiguë des liens de société qui se traduit essentiellement, pour une partie importante de la population, par une augmentation de l'insécurité suite aux réductions de l'intervention de l'État dans l'enseignement, la santé et à la promotion, par exemple, au sein des paysanneries, d'un modèle de production fermier⁶. Le pays connaît une dévaluation de 50 % de la valeur du franc CFA. La situation sociale au sein des plantations des pays côtiers (hévéa, cacao, café et banane), suite à une situation économique moins florissante, conduit à l'exacerbation de l'idéologie d'autochtonie (en Côte d'Ivoire surtout) et à un reflux important, devant la montée de la xénophobie, de migrants burkinabé. Enfin, c'est également à cette période que la pandémie du sida touche, avec le plus de virulence, la ville et les campagnes, induisant, telle la peste noire en Europe, de multiples bouleversements sociaux. Ces importantes perturbations du patrimoine organisationnel de la société conduisent à des bouleversements de nature identitaire. Ils s'expriment, entre autres (je m'en suis déjà expliqué), par une véritable crise sorcière, soit une augmentation des troubles de possession qui traduisent essentiellement des « affections du vivre ensemble » et que tentent de gérer les pentecôtistes. Ce phénomène n'est pas nouveau et dans le même ordre d'idée, mais ici pour des raisons symétriquement inversées, Jean-Pierre Dozon, dans son analyse du prophétisme en Côte d'Ivoire, démontre :

[II] « accompagne le développement de l'économie de plantation en y ajoutant un surcroît d'autonomie [...] Parallèlement aux interventions des services techniques coloniaux [...], un prophète agit pour protéger les plantations. Encore faut-il préciser que cette action prophétique s'inscrit dans un processus d'individualisation où les plantations appartiennent désormais à des familles restreintes et doivent être effectivement protégées contre les entreprises malfaisantes de milieux lignagers qui supportent mal l'enrichissement des unes et la moindre réussite des autres. [...] Le prophétisme [...] fait sont lit des contradictions sociales et des défiances inter-individuelles en ce qu'elles sont génératrices de fétichisme et de sorcellerie... »⁷.

6. Ce modèle ambitionnait de regrouper les agents économiques (les paysans) en filières de productions (telles les filières fruitières, maraîchères, du coton, de production animale...). Il promouvait la spécialisation et la professionnalisation du monde rural, ce qui l'éloignait des modes de production des paysanneries sahéliennes qui reposent essentiellement sur des activités diversifiées dont le but est de réduire les risques liés aux aléas climatiques, ainsi que ceux du marché, afin de maximiser la sécurité de leur approvisionnement.

7. DOZON, J.-P., *La cause des prophètes. Politique et religion en Afrique contemporaine*, Paris, Seuil, 1995, p. 95.

Les responsables de l'Église craignent les croyants-guérisseurs qu'ils estiment devoir tant bien que mal encadrer. Les pratiques des croyants-guérisseurs, par une appropriation trop exclusive de l'Esprit de Pentecôte, sont déconsidérées. Celles-ci peuvent conduire à des tensions de nature segmentaire. Autrement dit, d'un point de vue institutionnel, l'Esprit saint reste une arme à double tranchant, en mesure de contester toute forme d'autorité. Il institue les responsables de l'Église – par analogie sémantique la loi de Dieu devient celle des pasteurs – mais il les fragilise aussi, en rendant toujours possible l'intronisation, au cœur de la communauté, d'un croyant-guérisseur, ainsi autorisé à adresser aux fidèles, sans contrôle ni contrainte, puisqu'il a été, lui aussi, choisi par Dieu.

Pasteur Patrick Ouédraogo, président de la région de Ouagadougou :
Le diable imite Dieu et pour cela il ne vient pas avec des cornes. Il peut s'incarner dans la personne d'un ancien sorcier (*swêya*) qui mime une conversion à notre religion. Une fois dans la foi, il tend à calquer ses pratiques sur les nôtres. Tout de suite on le détecte parce que Dieu ne nous a pas donné un Esprit aveugle, mais de discernement. Lorsqu'on trouve ces personnes hors de la parole de Dieu, nous les appelons et les conseillons. Si elles acceptent, elles feront la gloire de Dieu, si elles refusent, nous savons alors que c'est un mauvais esprit. La parole a dit que vous connaîtrez l'âme par ses fruits ; donc, si la personne refuse, vous savez que tôt ou tard son travail va s'éteindre.

Ceux qui veulent se faire indépendants se créent généralement des ennuis, parce qu'ils utilisent leurs dons, leurs miracles (*sic*) pour avoir de l'argent, pour avoir une position. Ça devient leur métier. Tôt ou tard, ils rencontrent des problèmes. Notre position est que les gens soient libres. Mais celui qui a le don doit rester soumis au berger.

Partie commune de l'expérience

Trauma princeps

Les croyants-guérisseurs, interrogés sur l'origine de leur don, en viennent toujours à raconter l'événement traumatique qui les a transfigurés et conduits à voir le monde d'une nouvelle manière.

Chantal Tapsoba a aujourd'hui 45 ans ; chose exceptionnelle pour une femme d'origine paysanne, elle possède une belle villa dans le village de Laria, situé à l'est de Koudougou. Elle est, incontestablement, la croyante-guérisseuse la plus réputée des Assemblées de Dieu. Mariée, elle a neuf

enfants. Elle détient une autre cour à la capitale et se déplace en voiture qu'elle conduit elle-même. Elle connaît l'Europe et les États-Unis où elle a été invitée à exercer son don. Chantal s'est convertie au protestantisme lorsqu'elle avait 15 ans. Ses parents la détestaient et ont refusé de s'occuper de son mariage puisqu'elle appartient, selon eux, désormais aux protestants.

Chantal Tapsoba de Laria : J'avais à ce moment 22 ans et mes enfants, sept, cinq et trois ans. Et ils ont été frappés d'une maladie : une maladie qui tue. Les enfants ont perdu connaissance et sont morts en un seul jour. J'ai commencé à prier et une lumière m'a remplie. Une voix disait : « Tes enfants vont retrouver la vie, mais ce ne sera pas pour eux seuls. Les gens viendront chez toi, tu me prieras, et le Seigneur Dieu tout-puissant les exaucera. » Lorsque j'ai eu fini de prier, les enfants avaient retrouvé la vie. J'ai alors décidé de ne plus laisser Dieu, de ne plus consulter les charlatans (*sic*) [*tiim moor soaba* : litt. le possesseur de médicaments mossi] lorsque mes enfants seraient malades. Ce jour-là, tout le village était là ; il y avait même un infirmier, il peut témoigner qu'il n'a rien pu faire.

A l'instant où mes enfants guérissaient, Dieu m'a révélé que les gens viendront me consulter. J'ai alors jeûné et prié pendant six mois pour demander à Dieu ce qu'il allait me donner pour que les gens viennent ainsi me voir.

Chantal sort transformée de ces événements dramatiques. Elle voit à présent le monde d'une autre manière : alors que sa conversion l'avait éloignée de sa famille, ayant ensuite ressenti très profondément la mort de ses enfants et le fait que Dieu ne l'ait pas abandonnée (dans son entendement, Dieu était « endetté » à son égard et il ne l'a pas oublié), elle peut ressentir tous les maux. Autrement dit, elle est désormais affectée par le destin de l'autre. Le croyant-guérisseur semble animé, alors qu'il a expérimenté la mort, par la décision de choisir la vie. Chaque occasion de soigner l'autre devient alors la remémoration de l'instant déterminant, véritable initiation, où le choix de vivre s'est opéré, dans un état de surnature et de surpuissance. C'est bien sa force, sa conviction et donc sa foi qu'il transmet en se penchant sur les malades.

La vieille Sita Guigné, dont il fut déjà question, me parla d'une première maladie causée par des démons traînant sur le sol. Ils provoquaient de tels maux de tête qu'elle ne pouvait plus manger : c'était un génie-serpent. Pour se nourrir, elle devait préalablement obliger le génie-serpent qui la possédait, à migrer de sa tête vers son dos. Pour ce faire, elle plaçait du piment dans ses narines, ce qui était censé effrayer le génie et le faire migrer vers une autre partie du corps. Son corps était souvent mouillé. Le serpent la quittait parfois mais restait dans la maison. Cela a duré trois ans et demi lorsqu'en 1997 ; alors que son « corps chauffait »,

elle croisa une protestante qui lui proposa de se convertir. La prière lui révéla⁸ que des gens lui en voulaient, mais Dieu lui demanda de pardonner. Elle remis alors toute idée de vengeance entre ses mains⁹. Dieu lui fit encore savoir qu'elle avait le don de guérison. Elle eut peur d'en parler au pasteur qui, selon elle, la prenait pour une *kinkirbaaga*¹⁰, ce qui est très proche de la catégorie de sorcière dans laquelle est souvent reléguée une femme seule.

La suite du récit est éclairante, elle relate la concurrence entre les pasteurs et les croyants-guérisseurs, ce mécanisme renvoie à des forces antagonistes de nature segmentaire ; ces tensions sont consubstantielles aux églises pentecôtistes. « Son » pasteur lui proposa de partir exercer son don dans une autre église où l'on priait déjà pour les malades. Il lui rédigea une lettre d'introduction auprès de cette communauté. Elle se méfia et par « ruse » affirma que Dieu lui avait ordonné de rester chez elle afin de créer une « cellule de prières »¹¹.

Elle demanda alors à Dieu la confirmation de son don, en lui réclamant une nouvelle maladie. Comme elle avait refusé d'obéir, parce qu'elle doutait de la dotation de Dieu, il l'aurait punie : elle tomba une seconde fois malade et enfin lorsqu'elle se décida à prier, chez elle, pour un malade, elle fut guérie. Elle aurait alors demandé une seconde confirmation et tomba de nouveau malade. A cette occasion, elle relate ce qu'il convient de qualifier d'un voyage initiatique, révélé à l'occasion d'un songe.

Sita Guigndé : Je tenais une jarre entre les mains. Il y avait quelqu'un assis dans un grand fauteuil, il était comme un roi. Il me montra du doigt, prit ma jarre et la jeta dans un puits profond. Il me prit paisiblement et m'amena avec lui.

8. Les révélations se passent généralement à travers des visions (*vênegre*) qui surgissent durant la prière (*puusgo*) ou la nuit à l'occasion de songes (*zamsdo*) qui chez les Mossi occupent une place notoire (divination, frayeur, sorcellerie) dans la mesure où ils constituent une réalité, certes différente, mais dont on tient compte, car les individus y poursuivent leur vie dans un autre monde. Le matin, par exemple, des villageois qui auraient rêvé de faits troublants ou de personnages très codés, révélateurs de tels ou tels présages, iront consulter un *baga* (devin).

9. Le pardon s'éloigne des modes coutumiers de régulation des conflits, généralement basés sur le principe d'un coup suivi d'un contre-coup, dans un univers baigné de méfiance, de jalousie, de rivalité, de vengeance et d'incessantes recherches des meilleures protections contre les autres qui sécurisent autant qu'ils obligent. La vieille, évoquant le pardon, témoignerait donc d'une sorte de conversion ou plutôt voudrait me convaincre de sa bonne foi, soit de l'effectivité de son don de guérison dans le cadre de l'Église pentecôtiste et pas dans un référentiel coutumier.

10. *Kinkirbaaga* : de *kinkirsé*, génies et de *baaga* voyance. Celle (généralement une femme) qui pratique la divination à partir d'une alliance avec une famille de génies *kinkirsé*.

11. « Cellule de prières », voir le chap. 8. C'est précisément dans ce sens qu'il me semble possible, à propos de l'Esprit saint, de parler de « la ruse d'un esprit populaire ».

Pour Sita, la jarre, au-delà du fait qu'elle renvoie à la tâche harassante de puiser l'eau à laquelle la vieille veuve ne peut plus se consacrer, évoque « la maladie que Dieu me retira », me commenta-t-elle, plus tard. Ceci constitue sa conversion. Sita se (re)construit une biographique originale et bâtit une narration qui lui confère une nouvelle identité et lui donne une force guérissante, légitimée par une expérience surnaturelle, celle de la victoire sur la maladie (sur ceux qui lui en voulaient), suivie d'un voyage initiatique qui viennent tous deux confirmer ses dires : elle est vivante et sa seule présence en témoigne. C'est aussi Dieu, lui-même, qui lui a octroyé le don, alors qu'elle le refusa à deux reprises, doutant de lui et d'elle-même. Ainsi, elle prend soin de se mettre en scène de manière à convaincre de son abnégation et de son intérêt pour les autres. Et s'il en était autrement, cela ne modifierait pas son expérience, on aurait surtout plus de peine à comprendre comment elle survit !

Elisée Sawagodo, qui anime chaque semaine la prière de délivrance dans le temple de Tanghin barrage, un quartier populaire de Ouagadougou, a connu une jeunesse pénible, consacrée à l'entretien des plantations d'un grand frère. Son imposante stature lui vaut le surnom de « boxeur de la foi ». Sa force de conviction, sur laquelle repose sa réputation, est étonnante et touche les cœurs les plus récalcitrants. La foi, mais aussi le pragmatisme, liée à l'expérience de la survie, cohabitent chez lui sans se détruire. Autrement dit un croyant-guérisseur, reconnu comme tel par une communauté qui croit en lui, ne doute pas de l'efficacité de son don, et il peut en vivre matériellement, à la condition de savoir mettre les formes adéquates.

Elisée Sawagodo : J'avais 23 ans et je travaillais dans la plantation de mon grand-frère en Côte d'Ivoire. Je « ne connaissais pas les papiers » et j'étais l'adjoint du catéchiste [...] J'ai eu la révélation de faire le travail du Seigneur. Marc 16, 18 : « Jésus a dit d'imposer les mains sur les malades et ils seraient guéris ». J'avais à cœur cela, mais rien de pareil ne se passait chez les catholiques. En août 1990, une voix m'a dit de me lever et de partir me convertir chez le pasteur Elie Sawagodo [...] Le pasteur m'a dit que j'étais déjà rempli du Saint-Esprit. J'ai prié toute la journée. J'ai commencé à parler en langue [...] Dieu m'a dit de laisser le champ de cacao et de partir prêcher la Bonne Nouvelle et de prier pour les malades [...].

Le cas du vieux Rasamsé Ouédraogo est similaire. Croyant-guérisseur réputé lui aussi, il réside aujourd'hui dans une imposante cour et collabore avec Elisée. Sa pratique, ainsi que celle d'Elisée, montrent que, confrontées à des problèmes inédits d'ordre socio-économique et politique, surgissant de la croissance de la ville et de mouvements de globalisation qui transforment les explications particulières ou locales du monde, les

Assemblées de Dieu deviennent un refuge, soit pour certains une raison d'être et une source de revenus.

Rasamsé Ouédraogo de l'église de Tanghin barrage en périphérie de Ouagadougou : Un soir vers 20 heures, je priais à la mosquée. J'étais fatigué, j'avais perdu mon travail et j'avais des ennuis. A ce moment, j'aperçus un homme vêtu de blanc. Il m'appela et m'emmena sur une grande montagne. Il y avait des huttes et des malades¹². J'ai aussi vu un feu et trois personnes qui n'ont dit de revenir sur terre. Je me suis retrouvé dans la mosquée.

J'ai été voir un marabout, mais il n'a pas compris mon récit. J'ai ensuite croisé un chrétien qui m'expliqua que Dieu me demandait de faire sur terre ce qu'il m'avait montré. A partir de ce moment, j'ai commencé à guérir les malades. J'ai sauvé un enfant mort depuis trois jours, je l'ai ressuscité. J'ai été voir un pasteur avec une Bible et je me suis donné à Dieu.

Le baptême de l'Esprit saint équivaut à la conversion de Rasamsé ; elle lui a permis de croire en une nouvelle destinée, alors que, dans son cas, le marabout n'a pas répondu à ses attentes.

Récit du premier miracle

L'expérience singulière du croyant-guérisseur l'intronise dans un état de surnature dont il n'aura de cesse de témoigner à l'occasion de prières de délivrance, de visites de malades ou de séances d'évangélisation. La narration biographique¹³ instaure son identité de guérisseur et prouve l'effectivité du don divin. Le témoignage, ou encore le récit de soi, constitue une étape constitutive du processus de guérison. Il implique deux grands thèmes. Celui, d'abord, de la relation de l'expérience initiatique de la puissance miraculeuse de l'Esprit : il a aperçu la mort et en est revenu. Il porte ensuite sur le premier miracle accompli, soit la première action réalisée, pour autrui, au nom de Dieu. Ce récit possède une efficacité réelle et participe à part entière à l'univers thérapeutique du croyant-guérisseur.

Lorsque Dieu révéla à Chantal que des gens viendraient de loin pour être guéris, elle jeûna et selon elle pria pendant six mois. Elle avait peur et voulait savoir ce qu'elle avait reçu pour que les gens viennent ainsi la voir. « Si Dieu sait qu'il n'est pas capable d'exaucer les requêtes des gens, me dit-elle, ce n'est pas la peine de les laisser venir ». Par contre, s'il est capable de les exaucer, elle accepterait ce pour quoi il l'a choisie.

12. Ceci renvoie à la description classique du camp de guérison en brousse lequel s'organise autour d'un individu réputé pour sa voyance (*baaga*) et/ou ses médicaments (*tiim moore*).

13. Cf. Ricœur, P., *Temps et récit. Le temps raconté*, tome III, Paris, Seuil, 1985, 374 p.

Durant ce moment de méditation intense, elle décida de vivre désormais en accord avec les enseignements de la Bible. Ne sachant pas lire, elle craignait d'aller à l'encontre de la volonté divine. Elle affirma, à l'image de Gédéon qui posait des questions à Dieu, qui lui répondait, qu'elle aussi recevait par révélation des versets (efficaces pour la guérison) et proposa, non sans habileté, qu'un pasteur les lise. Leur accordant une place dans le processus de guérison, elle se ménageait l'appui des Assemblées de Dieu, tout en s'assurant la liberté, institutionnelle, que confère une relation privilégiée à Dieu.

Quelques jours après avoir interrompu le jeûne, un homme lui amena un enfant, aveugle de naissance.

Chantal Tapsoba de Laria : Le père m'a dit que le village raconte que son enfant n'est pas un être humain. Il m'a alors demandé pourquoi est-il né comme ça ? J'ai répondu que c'est Dieu. Je lui ai dit, si tu as la foi, Dieu peut toute chose. J'ai prié pour l'enfant. Ils sont ensuite rentrés chez eux et le soir, alors qu'on lavait l'enfant, il retrouva la vue. C'était le premier miracle comme cela.

Le père, après avoir suggéré que l'enfant était un génie, demande « pourquoi est-il né comme cela ? » : c'est la question qu'on pose habituellement au devin et Chantal est reconnue comme tel. Une fois encore sa réponse est adroite : c'est une maladie de Dieu, soit une maladie prosaïque qui n'est envoyée par personne ; la « croyante-guérisseuse » se distancie des voyants (*baga* et *kinkirbaga*) qu'elle considère, à l'instar des pasteurs, comme des charlatans, soit une incarnation du démon.

On ne se décrète pas croyant-guérisseur ; leur autorité s'élabore à partir de la réputation que leur font les malades guéris et les témoins des miracles. Elisée Sawadogo à l'occasion d'une séance de délivrance qui rassemblait, en décembre 1996, près de 300 personnes pleines d'espoir, raconte en hurlant et en tapant du point sur le lutrin, comme pour confirmer la puissance de sa parole, son premier miracle, avant de se lancer dans un nouveau combat contre les démons.

Elisée Sawadogo : (...) Comme je prophétisais, on a vu que j'avais le don de guérison. Un jour, c'était en Côte d'Ivoire, des villageois m'amènèrent deux enfants qui avaient mangé du riz empoisonné. Les enfants étaient couchés, comme morts, sur une natte. Il y a une voix, qui m'a dit : « Impose les mains sur eux et je les guérirai ». Vers 18 heures, lorsque j'imposais mes mains, les enfants ont vomi le poison. Quand ils respiraient, de la fumée sortait de leurs narines. Ils ont commencé à bouger : Dieu les avait guéris. Il m'a alors dit : « A partir d'aujourd'hui je te donne l'autorité sur les maladies ».

Hiérarchie et réputation

Il s'établit, autour des « croyants-guérisseurs », un double jeu de relations. Le premier s'élabore à la faveur de leurs relations avec les pasteurs qui demeurent, de part et d'autre, difficiles à gérer. Le second aboutit à un classement des croyants-guérisseurs, sur la base de leur réputation.

Bargo Towindé exerce dans le village de Loumbila. Il ne possède pas la réputation de Chantal, d'Elisée ou du pasteur Relwendé ; au contraire, sa faible légitimité l'entraîne à affronter son pasteur, ancien responsable de la région d'Oubritenga, qui conteste son don, ou plutôt, n'accepte pas son insoumission. C'est sans doute pour cette raison qu'il ressent clairement l'ambiguïté des relations entre les croyants-guérisseurs et les pasteurs. Il reprend à son compte, très librement, une citation de la Bible, habituellement utilisée par les leaders de l'Église pour confondre les faux prophètes¹⁴.

Bargo Towindé : La Bible dit qu'il faut laisser le vrai et le faux mil grandir. Le jour des récoltes, on verra le vrai du faux.

Il m'explique, commentant ce passage, que certains pasteurs souhaitent attirer des prophètes, car ils animent l'église et attirent ainsi de nouveaux fidèles. Ils prient pour les malades et accèdent aux requêtes des personnes, ce qui renforce leur notoriété. D'autres préfèrent les éviter, afin que ceux qui seraient, à leurs yeux, insuffisamment mûrs, ne s'affirment trop ouvertement devant la communauté, au risque de la diviser, dès les premiers reproches, concernant leur devoir d'obéissance à la Bible et donc au pasteur.

Il est incontestable que la guérison joue aujourd'hui un rôle important dans le prosélytisme des Assemblées de Dieu du Burkina Faso. Alors que n'importe qui, en principe, peut recevoir le baptême de l'Esprit et un don divin, seuls quelques individus exceptionnels, dont j'ai présenté les grands traits, tiennent vraiment le rôle de croyants-guérisseurs. Les pasteurs sont alors tentés par un double jeu. A la fois, laisser suffisamment de liberté pour qu'émergent des guérisseurs, à condition qu'ils respectent la parole de Dieu et donc se soumettent à l'Église dans un encadrement qu'ils voudraient assez strict, mais sanctionnant ainsi les « faux prophètes », ceux qui s'émancipent trop ostensiblement ou unilatéralement, accumulant réputation, autorité et pouvoir avant tout pour eux-mêmes, leur manquent de respect et leur font concurrence pour les ressources que confèrent la suprématie sur la communauté. Dans la pratique, le contrôle

14. Prophète, mot que l'informateur ne traduit pas en mooré, langue dans laquelle il utilise le terme de *prophète damba* : littéralement personne prophète.

de l'accès aux ressources de l'Esprit reste difficile. Des groupes indépendants émergent régulièrement, et des rapports conflictuels avec l'institution surgissent, portant sur la légitimité de l'investiture divine dont ils tirent leurs rôle et statut.

Bargo Towindé : Actuellement nous préférons prophétiser à l'extérieur des églises. Nous créons des rencontres chez des particuliers. Nous organisons des séances de prières pour les malades et pour les besoins [requêtes] des gens, mais aussi des journées d'évangélisation. Moi-même, je participe, trois fois par semaine, à un groupe de prière à Sôngandé à Ouadagoudou, chez un privé. La prière renforce. Je leur demande de prier pour moi, afin de toujours avoir la force de guérir. Comme c'est un groupe qui prie chaque jour, nous avons plus de force. Ce groupe a beaucoup de visions : ils sont vraiment dynamiques, ils me disent de continuer mon travail.

Il en est de même, pour la vieille Sita, mais des manipulations de l'Esprit de Pentecôte révèlent ici des jalousies entre rivales ; n'ayant pas pu se construire une position au sein d'une communauté, elle en est exclue. Elle prie désormais chez elle, seule ou en groupe.

Sita Guigné : Bien après la mort de mon mari et avant de quitter le village, j'ai eu une vision qui me disait d'aller prier pour l'église du pasteur Médo. A la même époque, une femme de l'église a eu la même révélation. Lorsque je suis arrivée, j'ai été bien accueillie : le pasteur m'a expliqué qu'une sœur avait eu une vision qui annonçait mon arrivée. J'ai commencé à prier pour les malades et à participer à l'animation de la prière de délivrance jusqu'à l'année passée où la responsable des femmes de l'église a eu, elle aussi, une vision qui mettait fin à ma mission. Il n'y a pas eu de problème particulier, mais Dieu m'a alors dit de rester le dimanche à la maison.

Selon le pasteur Izékiel, ancien président des Assemblées de Dieu à la retraite, les fidèles possédant les dons avérés pour prophétiser sont autorisés à le faire dans l'Église, ainsi que ceux qui détiennent le don d'interprétation de leurs glossolalies. Mais ces pratiques ne doivent jamais amener la division des fidèles. Pour le pasteur, les mauvais chrétiens ne font que prier : ils sont insuffisamment éduqués ; ils refusent ou tout simplement ils ne peuvent pas lire la Bible. Cette argumentation conduit à opposer les croyants-guérisseurs, placés du côté de la prière et donc de la parole révélée, légitimée par une relation directe avec Dieu, et rendue possible par le baptême de l'Esprit, aux pasteurs situés du côté du Livre et de la Loi.

Pasteur Izékiel : Certains disent que ça ne vaut pas la peine d'aller à l'école biblique. Même ici à Ouagadougou ville, il y a des mauvais chrétiens qui séparent l'Église. Ils proposent aux fidèles de les rejoindre dans leur « cellule de prières ». C'est la prière seulement qui compte pour eux. Mais ils ne prêchent pas la parole de Dieu. Leur problème, c'est seulement la guérison. Nous avons tenté de barrer ces choses, mais jusqu'à présent nous n'y sommes pas encore parvenus. Nous ne devons pas oublier la parole du Seigneur qui dit que, bientôt, il y aura des faux prophètes. Bien sûr, nous ne pouvons pas leur dire que ce sont eux les faux prophètes, mais ils leur ressemblent.

Ceci, une fois encore, souligne l'efficacité populaire du pentecôtisme, en mesure d'accorder, potentiellement, une place à ceux qui n'en n'ont pas vraiment ailleurs. A la faveur de l'investiture de l'Esprit s'adressant à la communauté rassemblée, ils sortent ainsi de l'anonymat et se créent les possibilités d'intégrer de nouveaux réseaux d'interdépendance au sein desquels ils occupent désormais une position contractuelle, statutaire, ou encore rationnelle.

Analysons, à présent, une seconde production hiérarchique qui aboutit au classement des croyants-guérisseurs sur la base de leur réputation et donc de leur richesse. Un bon croyant-guérisseur vit dans une certaine opulence, acquise grâce à la reconnaissance des patients guéris. Elle constitue le témoignage de son efficacité thérapeutique. La justification de cette hiérarchisation est intéressante. Elle s'exprime plutôt dans un registre sémantique coutumier, où l'idée de force occupe une place déterminante. La force renvoie à celle du fétiche possédé et à l'histoire, communément négociée ou imposée, de la puissance qu'il incarne et qu'il confère ainsi à son propriétaire. L'Esprit saint, en ce qu'il représente ici une force en mesure de différencier les individus, renvoie à une pensée syncrétique. Ainsi, pour Bargo Towindé, celui qui impose les mains aux malades depuis très longtemps à plus de force que celui qui vient de commencer. Et de poursuivre, non sans malice : « Si tu reviens dans un ou deux ans, tu trouveras une telle foule ici, tellement je serai célèbre, que je ne pourrai plus te parler ! »

Pour sa part, Chantal justifie les différences entre les croyants-guérisseurs, à l'aide d'une référence biblique (I Corinthiens 12, 4-8) énumérant les dons de l'Esprit ; ce qui l'entraîne à admettre l'existence de gens « plus doués » que d'autres. En outre, elle propose une clé d'interprétation intéressante lorsqu'elle affirme que Dieu donne selon la capacité de celui qui doit exercer. Elle accorde ainsi implicitement une place à la recherche, par le thérapeute lui-même, d'une certaine efficacité, de compétences et d'une réputation. Elle précisera qu'une foi forte et un *siiga*¹⁵

15. *Siiga* : force vitale, instance qui rentre dans la composition de la personne.

faible ne donnent pas un croyant-guérisseur ; celui-ci doit surtout posséder un *siiga* fort. Elle ouvre ainsi elle-même la voie à une interprétation d'ordre psychologique, en discordance avec la doctrine officielle qui ne reconnaît que l'intervention divine.

Bien entendu, il existe de nombreuses tensions entre croyants-guérisseurs, surtout si une concurrence vient à poindre au sein d'une même communauté. Le récit suivant met en scène deux guérisseurs. Bargo Towindé conteste le don de sa concurrente, et dénonce son alliance avec des génies *kinkirsé*. Il prend finalement l'ascendance par le biais d'un exorcisme. Par cette pratique, il parvient à faire admettre par l'assemblée la position de subordonnée de sa rivale par rapport à son propre don de guérison. La parole révélée fait l'objet de manipulations et chacun pour son propre compte revendique une relation directe avec Dieu, toujours plus légitime que celle possédée par un autre.

Bargo Towindé, croyant-guérisseur à Loumbila : Dans une église, près de Loumbila, à la fin du culte, on m'a présenté les malades. Il y avait une femme qui parlait en langue, mais ce n'était pas pour Dieu, c'était pour Satan. Ces visions venaient du diable. Lorsque j'ai prié, j'ai su que ce n'était pas pour Dieu. Je me suis mis à parler en langue et Dieu a dit : « Ce qu'elle a là, c'est quelque chose qui va l'amener à la perdition. Cela va la conduire à la folie et elle va finir par dormir en brousse ». Elle ne possède pas le don de guérison. Ce sont les génies [une famille de génies *kinkirsé*] de ses grands-parents, qui étaient charlatans [*kinkirbaga* : devins], qui la suivent. Ils se cherchaient une nouvelle famille mais cela ne peut pas marcher avec Dieu. Si elle parle en langue, elle pleure. Dieu ne va pas la laisser s'exprimer puisque c'est le démon qui parle. Elle était donc dans les difficultés pour parler en langue. J'ai alors chassé les génies qui poursuivaient la femme. Ils sont partis. Dieu m'a ensuite dit qu'il a accepté la femme.

Le pasteur Relwendé de Maokin, de l'avis de collègues psychanalystes qui m'accompagnaient lors d'une mission en janvier 1997, est capable de prendre en charge, dans son village thérapeutique, de graves pathologies psychiatriques. Interrogé sur sa réputation, il dit qu'elle se transmet de bouche à oreille par les membres des familles qui accompagnent les patients. Les malades, amenés généralement entravés à une lourde pièce de bois, en raison de leurs accès de violence, ne le connaissent pas. Ce sont, selon lui, les guérisons déjà opérées ici qui témoignent de la force de Dieu et surtout du fait que Dieu est fort ici. Il insiste également sur l'espoir, vertu théologale, qui compterait pour beaucoup dans la guérison.

La rémunération

Des entretiens avec les croyants-guérisseurs, j'ai tiré le sentiment que leur rapport à l'argent s'avère un élément structurant de l'offre de guérison ; certes, il n'explique pas tout mais son importance est à mettre en relation avec les difficultés liées à la survie économique et aux profondes transformations sociales, culturelles, écologiques et démographiques qui traversent aujourd'hui le Moogho.

Considéré comme un hôte de marque, je terminais souvent mes visites auprès des croyants-guérisseurs, moi aussi, par des requêtes qui me parvenaient généralement sous un mode euphémisé. Par exemple, un parent du guérisseur venait me remettre, quelques jours après la rencontre, une lettre me demandant de faire quelque chose pour le toit de l'église ou la maison. La vieille Sita, qui, à la suite d'une série de visites que je lui avait rendues, désespérait sans doute d'en retirer quelque avantage, se mit, durant un entretien, à parler en langue. Elle interpréta aussitôt, elle-même, la révélation : le Seigneur me demandait si j'avais oublié le problème de sa cour. Il est indispensable que je prie, que je réfléchisse et je constaterai que ça fait la deuxième fois qu'il m'en informe ! Bien entendu ma position sociale induit largement ce type de comportement, dont l'ambivalence demeure néanmoins intéressante à analyser. Le refus de rémunération du croyant-guérisseur – il n'est que l'instrument de Dieu et n'exerce que pour servir son Œuvre – instaure un lien de dépendance avec le patient.

La justification donnée par Chantal à propos de l'obtention de sa villa en est révélatrice.

Chantal Tapsoba de Laria : Cette belle maison, c'est Dieu qui me l'a révélée en vision et construite. Vous savez que les paysans ne peuvent pas se payer ça. Lorsque j'ai commencé à prier pour les malades, je vivais dans un seize tôles¹⁶. Je dormais fréquemment sous le hangar, pour laisser la place aux malades. Dieu m'a dit d'avoir foi, que j'aurais une belle maison pour accueillir tous ces étrangers. Un jour, nous avons, moi et mon mari, reçu une lettre qui disait, comme nous recevions beaucoup de visiteurs, Dieu nous a demandé de vous construire une maison. Il y avait dans l'enveloppe le plan de la maison. Je ne connais pas la personne. Il a fait venir des maçons et a tout payé.

Comme j'insistais pour en savoir plus sur le mécène, elle finit, pour m'honorer ou par finesse – tentant, sans doute, de m'inclure dans la réalisa-

16. La grandeur de la maison et donc aussi la réputation du propriétaire se mesurent au nombre de tôles nécessaires pour couvrir le toit. Un « seize tôles » est déjà une maison de taille appréciable au village (quoi qu'en pense Chantal).

tion du dessein de Dieu – de me parler d'un Blanc, ce dont je doute, mais là n'est pas la question. Pour elle, Dieu avait prédit qu'elle aurait sa maison et un jour elle la vit devant elle. Il suffit donc de vivre selon la volonté de Dieu pour que les choses arrivent ; ne connaît-il pas nos besoins ? Autrement dit, s'instaure une relation qui implique obéissance, don de soi, dette de Dieu et dépendance mutuelle : Chantal se considère au service de Dieu, il est donc obligatoire qu'il la dote en conséquence. Dieu ne travaille pas avec le vent¹⁷, ajoute-t-elle, mais utilise une personne pour accomplir sa parole. L'ambiguïté du rapport croyant-guérisseur - patient apparaît plus clairement. Le visiteur, surtout s'il est nanti, se retrouve, *ipso facto*, investi du rôle de l'élu de Dieu, choisi pour venir en aide à son humble serviteur qui ne possède que le don de guérison. Toutefois, ceci ne peut se comprendre que dans le cadre des principes hérités de la sécurité sociale et économique propre à la « concorde coutumière » mossi, où chacun, dans un rapport d'aîné-cadet, considéré ou s'intronisant chef de quelque chose, ne fût-ce que d'un médicament ou d'un fétiche, produit des relations à la fois de dépendance et d'entraide vis-à-vis d'un entourage qui sécurise, en même temps qu'il appauvrit par les dons et les dettes contractées.

L'habileté du croyant-guérisseur consiste, dès lors, parfois à son corps défendant, à induire, à son avantage, des pratiques de redistribution en jouant sur les sentiments de crainte et d'honneur, selon le statut du visiteur. Cette discussion autour de la rémunération met assez bien en évidence une société qui se transforme, tout en maintenant, par obligation, des rapports de dépendance, rendant tangible l'économie de l'affection. Autrement dit, l'ambiguïté, obligatoirement entretenue – elle devient son espoir de rémunération – réside essentiellement dans l'impossibilité d'établir une relation contractuelle claire et précise avec les malades. Ceci constitue un enjeu important et un défi conceptuel à surmonter, pour notre compréhension des Assemblées de Dieu du Burkina Faso, dont le succès peut parfaitement s'apprécier à leurs capacités de s'accommoder de situations métissées et bricolées.

La rémunération des croyants-guérisseurs devient donc une pièce maîtresse de l'offre de guérison. Elle se résume, d'un point de vue émique, de la manière suivante. Un bon croyant-guérisseur ne demande jamais d'argent. L'efficacité de la guérison divine repose sur le désintéret : il témoigne de l'élection divine et de son utilisation, par l'Esprit, pour le bien-être de tous.

Rasamsé Ouédraogo, croyant-guérisseur à Tanghin barrage, à Ouagadougou : Aujourd'hui c'est mon métier, je vis de ça. Je n'ai jamais été découragé pour la nourriture, ni pour les vêtements. Les malades ne

17. Le vent, allusion aux puissances manipulées par les *nioniosé* (cf. première partie).

me donnent rien et moi je ne leur réclame rien. Je n'ai pas le droit de demander quoi que ce soit, mais il y a des gens que Dieu envoie pour me donner quelque chose.

Le malade guéri doit remercier Dieu, c'est du moins de cette façon que le croyant-guérisseur explique sa gratitude. Comme l'indiquait, par une métaphore intéressante, un ancien malade, on peut revenir saluer le croyant-guérisseur. Il a fait du bien, précise-t-il encore, il est normal de lui donner quelque chose. En donnant, le patient fait preuve d'honnêteté et de dignité, en s'impliquant dans des rapports complexes de dons et de contre-dons envers Dieu et donc les hommes. Il en est de même dans les croyances ancestrales, où celui qui possède un remède coutumier ne peut pas en profiter financièrement, bien que ceci tend à disparaître aujourd'hui devant l'avancée de la contractualisation.

Postures thérapeutiques

Lorsque les relations avec les pasteurs sont bonnes, les croyants-guérisseurs exercent à la fois chez eux et à l'occasion de cérémonies religieuses officielles. A la fin du culte, par exemple, ceux qui le désirent se rassemblent à l'avant du temple, devant l'estrade et autour du lutrin. Le pasteur, éventuellement accompagné de fidèles possédant le don de guérison, prie pour les malades et leurs requêtes. Cette prière s'adresse toujours à une collectivité, au même titre que la cérémonie spécialisée que constitue la prière de délivrance. Cependant, la prière collective de délivrance prend plus souvent en charge un nombre plus important de requérants. Ainsi, la visite, préalable ou postérieure à la cérémonie collective de délivrance, chez un croyant-guérisseur s'avère un moment important du diagnostic et de la mise en œuvre de la guérison. Tenue pour miraculeuse et donc immédiate, elle renvoie plus prosaïquement à un acte de foi, à une conversion à un autre possible, parfois rapide mais le plus souvent progressive.

Rasamsé Ouédraogo, croyant-guérisseur de l'église de Tanghin barrage à Ouagadougou : Chacun vient avec ses problèmes : des femmes sont stériles, certains cherchent du travail, d'autres sont malades. Il faut pour ceux-là que je les fasse entrer un à un. Ils doivent m'expliquer leurs problèmes, afin que je comprenne et que je puisse prier en fonction du problème de chacun.

Ainsi, pour les cas difficiles, les malades récalcitrants, ils sont vus à plusieurs reprises par le croyant-guérisseur qui, après de nouvelles consul-

tations individuelles et prières intensives, peut les référer à une séance collective de délivrance. Un malade guéri est toujours invité à venir en témoigner devant l'assemblée. Il lui est alors demandé de rester un bon chrétien afin de ne pas rechuter. A y regarder de plus près, les pratiques de guérison – bien au-delà de la rhétorique officielle qui s'en tient à la description d'interventions miraculeuses qui soignent *hic et nunc* – s'inscrivent dans une longue prise en charge des patients, à la fois individuelle par le croyant-guérisseur et collective par la communauté des fidèles.

Ce chapitre est consacré aux prières individuelles, soit les consultations privées organisées par les croyants-guérisseurs ; le chapitre suivant abordera l'organisation de la cérémonie collective de délivrance.

Chaque guérisseur pentecôtiste possède un style propre, une manière de construire son univers thérapeutique, de poser le diagnostic et de décider de prendre en charge tel type d'affections plutôt qu'un autre. Ces postures thérapeutiques vont de la prière en solitaire pour des malades de passage (Bargo Towindé), à l'organisation de séances d'exorcisme à l'aide d'assistants (Elisée Sawadogo), en passant par l'installation de véritables camps thérapeutiques dans la cour du croyant-guérisseur, où malades et familles séjournent pendant des semaines, voire des mois (pasteur Relwendé).

Selon la doctrine officielle, cette singularité repose sur la dotation divine ou la nature de la puissance reçue et maîtrisée, mais pratiquement, elle est en relation avec les (fortes) personnalités des croyants-guérisseurs. Il est possible de décrire un ensemble de pratiques communes. Pour ce faire, nous suivrons d'abord les étapes d'une séance d'exorcisme à laquelle j'ai assisté en août 1996. Elle me semble assez bien rendre compte d'une visite chez un croyant-guérisseur. Je mettrai ensuite en évidence des pratiques plus spécifiquement liées à tel ou tel croyant-guérisseur, par la discussion de cas de possession, de dons de puissance. Je terminerai par une brève analyse de la prière.

La consultation d'Elisée Sawadogo

Elisée vient de déménager ; ses voisins se plaignaient du vacarme des exorcismes nocturnes. A mon arrivée, sa femme, entourée de deux enfants, prépare le repas sur la terrasse, elle m'introduit directement dans la maison qu'une impression de fraîcheur rend plus agréable. Elle se compose d'une grande pièce et de deux chambres. A une extrémité de la grande pièce, une table basse, trois fauteuils et deux bancs constituent le salon ; j'y prends place, sans que personne ne semble remarquer mon arrivée. De l'autre côté, assise sur une natte, une jeune fille attend les yeux baissés. A côté d'elle, un pasteur prie à voix basse, la tête enfoncée

dans la Bible ; un assistant approuve ses paroles par des « merci Dieu » poussés plaintivement, à un rythme régulier. Elisée, autoritaire et imposant dans sa tenue soignée – chemise foncée à carreaux, cravate, pantalon noir, ceinture, chaussures, stylo accroché à la poche de sa chemise –, se tient debout devant la patiente. Il semble la fixer, mais son regard est perdu, ailleurs.

J'apprends finalement de l'homme âgé, recroquevillé sur le banc non loin de moi, qu'il accompagne la visiteuse et qu'ils sont venus parce que la jeune fille a de violents maux de tête qui se déplacent dans le corps et l'empêchent de dormir la nuit. Elisée, sortant alors de son mutisme, demande au pasteur de lire un passage de la Bible. A l'issue de la lecture, durant laquelle il a une vision, il annonce que des démons, soit des génies, ont poussé la jeune fille à faire cela¹⁸. Il ajoute que, comme elle n'est pas pure, la séance de délivrance ne pourra rien pour elle.

D'emblée cette première vision demande quelques explications. Avant toute autre chose, nous devons garder en mémoire que la souffrance prend ici une valeur et un rôle de symptôme. Lorsque Elisée parle de pureté, il faut replacer cette notion dans le cadre d'une vengeance suite à un interdit violé, d'une souillure qui infecte et d'une crainte qui anticipe le déchaînement de la colère vengeresse plutôt que dans l'expérience éthique du péché¹⁹. La notion de souillure est liée à l'idée de vengeance et de possession ; l'exorcisme renvoie alors à la restauration de l'ordre, à la remise de chacun à sa bonne place. La valeur de la souffrance devient le prix de l'ordre violé qui doit satisfaire à un Dieu lointain, distant. Mais comme rien n'est simple, il convient d'articuler ces considérations autour de la personne humaine telle que la société mossi la conçoit aujourd'hui.

Des génies sont incriminés : la jeune fille n'est donc pas, à proprement parler, en cause. La nature d'un « moi multiple » et non pas unifié, ici des génies provoquent la transgression, fait en sorte que la personne n'est jamais vraiment convoquée devant ses juges, ni par conséquent devant Dieu, vis-à-vis duquel l'alliance plutôt ténue, voire inexistante, tempère la conscience du péché. Autrement dit, on ne s'accuse pas, mais au contraire, on accuse. Et si accusation il y a, elle doit être psychologiquement et socialement soutenable.

J'ai montré que, dans la société traditionnelle mossi, une porte de sortie est généralement aménagée aux coupables de faits mineurs. Ce principe de base permet d'énoncer des reproches, sans entamer la réputation du coupable, ni affaiblir la collectivité à laquelle appartiennent le fautif et les accusateurs. En d'autres mots, pour des faits secondaires, il importe de

18. Voir la suite du récit.

19. Voir à ce propos DOUGLAS, M., *De la souillure*, Paris, Maspéro, 1971, 194 p. et RICŒUR, P., *Finitude et culpabilité*, II. *La symbolique du mal*, Paris, Aubier, 1963, 335 p.

sanctionner sans compromettre, c'est-à-dire sans mettre à mal la respectabilité sociale dont dépend la survie individuelle, en même temps que celle du groupe. Il convient donc d'utiliser les usages socialement requis dans la désignation du coupable. Ce principe de prudence vise à préserver, selon les cas, la famille, le lignage ou le village. Je rappelle qu'il s'inspire de la « concorde coutumière » (*kis-sida*, la confiance et *wuum taaba*, l'entente) qui instaure des rapports de dépendance de l'entourage, basés sur la crainte de l'autre, en même tant qu'il garantit la sécurité.

Bref, la jeune fille se trouve, en quelque sorte, victime de mauvais esprits. Et la confession qui suit inverse assez logiquement la pratique chrétienne que nous connaissons. Elisée affirmant ne pas pouvoir prier, c'est-à-dire exorciser, si elle n'est pas pure, confesse à Dieu les fautes de sa patiente : « Pour tous les adultères et la masturbation, ainsi que pour tout ce qu'elle a fait d'autre, je demande à Dieu de lui pardonner ». La pureté, qui en mooré s'exprime par la notion de blancheur (*peelem*), renvoie à l'idée de non-agression. Dès lors, ce type de confession, étape préalable de l'exorcisme, n'est autre qu'un aveu de faiblesse du patient et son allégeance au croyant-guérisseur. Il est donc demandé au malade, qui se purifie, de reconnaître sa défaite. Ce faisant, il accepte de déposer ses propres protections obsolètes, celles indispensables à la vie en commun dans la « concorde coutumière », vaincues par une force supérieure²⁰. Il s'en remet alors à la puissance de Dieu et donc à celle du guérisseur qui, suppléant à la déficience, prend en charge le combat contre les forces négatives. En d'autres mots, le patient doit poser un acte de foi, adhérer à la force du guérisseur et aux manipulations qu'il va entreprendre, au nom du malade, dans l'attente de se reconstituer une identité par la conversion à de nouvelles protections, celle par exemple d'un Dieu fort, plus fort que le plus fort des sorciers.

Le pasteur peut à présent demander à Elisée de prier pour la délivrance. Pointant l'index vers la jeune fille, il crie avec autorité : « Au nom de Dieu, je demande aux génies de sortir – génies d'adultère, génies de la masturbation, génies des mauvaises pensées, je vous dis de sortir au nom de Jésus. Ils sont maudits par le nom de Dieu. » Et utilisant à présent le singulier, ce qui montre une évolution dans sa manière de présenter les choses, il poursuit : « Sors, sors, sors ... » Il s'arrête et tend un pagne à la jeune fille, lui demandant de se vêtir plus dignement ; « Matthieu 8 : 14-16 », dit-t-il au pasteur qui se met à lire : « ... Quand le soir fut venu, on amena à Jésus un grand nombre de personnes tourmentées par des esprits mauvais. Par sa parole Jésus chassa ces esprits et il guérit aussi tous les malades... ». Elisée, qui a reçu une seconde vision, devient plus précis que dans la convocation des

20. Ce qui renvoie à l'idée d'autodafé. Dans certains cas, le croyant-guérisseur peut procéder à la destruction, par le feu, des anciennes protections et prouver ainsi leur inefficacité.

génies à laquelle il vient de procéder : « Un serpent qui vit habituellement dans l'eau a pris son corps et il tourne dans sa tête ». Les jambes repliées devant elle, les coudes sur les genoux, la tête entre les mains, elle gémit. Il poursuit : « Jésus dit que la fille a refusé un homme qui la cherchait, mais il pense toujours à elle ». Elisée prend sa main et crie : « Que le feu descende au nom de Jésus-Christ. Je demande au génie de ne pas discuter et de sortir. Sors, sors, sors, sors... Il va sortir, il va sortir... Pourquoi tu ne sors pas ? Sors. Pourquoi tu ne sors pas ? » Le croyant-guérisseur parle à présent en langue²¹ tandis que le pasteur a pris le relais de l'exorcisme. Elisée interprète ensuite lui-même la révélation : « L'Esprit m'a dit que tu n'es pas complètement pure ; il me dit que tu as fait du mal à ta maman ». La patiente murmure : « Oui, j'ai manqué de respect à l'égard de ma maman. » « Pour cela, conclut Elisée, je demande à Dieu de lui pardonner ». Dans un dernier épisode, le croyant-guérisseur doute publiquement que sa patiente se soit totalement abandonnée, sans plus de résistance, à Dieu et donc aussi, à lui et à sa puissance ; ce faisant, il se couvre en cas d'échec.

« Actes 8, 7 », poursuit-il. Le pasteur lit : « En effet, des esprits mauvais sortaient de beaucoup de malades en poussant un grand cri... » Ils reprennent alors ensemble l'exorcisme : « Sors au nom de Jésus. Que le feu de Dieu descende et frappe le génie. Que le feu descende pour le brûler. » Ils hurlent à présent de concert : « Génie sors, génie sors, au nom de Jésus sors, sors... ». Comme si elle n'avait pas encore tout à fait assimilé son rôle, les paroles du croyant-guérisseur deviennent plus précises ; il lui explique en quelque sorte ce qu'elle devrait, à ce moment, ressentir. « Casse les chaînes ! L'Esprit de Dieu dénoue la ceinture, il détache la fille²². Au nom de Jésus, génie, nous te maudissons ». Elisée, lui tenant toujours la main, s'accroupit devant elle et lui suggère la manière de s'abandonner et de donner ainsi une suite favorable à l'exorcisme. « Que l'Esprit de flamme descende ! Que ce génie crie en sortant ! ». Et de reprendre en chœur : « Sors en criant, sors en criant, sors en criant... ». A ce moment, Elisée voit, ou pense voir, le génie et se met alors à le tutoyer : « Génie, tu ne peux pas rester ici. Sors, je t'ordonne de sortir en criant. Je te commande, par l'autorité de Jésus, de sortir en pleurant ». La fille commence à pleurer et pousse finalement un grand cri.

La patiente sanglote doucement ; Elisée, à la recherche de la cause des tourments, interroge le génie, sur le point de quitter sa victime. « Comment es-tu rentré dans cette fille ? Quelqu'un t'a-t-il envoyé ou es-tu venu naturellement, tout seul ? Es-tu le diable ? Vous êtes combien ? ». L'absence de

21. Glossolalie.

22. L'expression de la possession par la transe n'est pas courante chez les Mossi. Et la patiente n'étant pas une fidèle assidue des cultes des Assemblées de Dieu n'a peut-être jamais assisté aux séances collectives de délivrance.

réaction de la jeune fille l'insécurise. Le génie ne répond pas et Elisée hésite entre la victoire et la reprise du combat. « Par le nom de Jésus, sors ! Qu'est ce que tu as à chercher cette fille ? Vas-tu sortir ? » « Marc 5, 3 », dit-il alors : « Jésus le leur permit. Alors les esprits mauvais sortirent de l'homme et entrèrent dans les porcs. Tout le troupeau – environ deux mille porcs – se précipita du haut de la pente dans le lac et s'y noya. » A la suite de quoi Elisée résume la situation. Il voit que l'exorcisme évolue : les génies de l'adultère sont sortis, mais la victoire n'est pas encore totale.

Le croyant-guérisseur est parti comme au combat, il a affronté les mauvais esprits et, durant la bataille, il a eu des visions qui sont autant de tentatives de nommer les troubles et donc de les rendre plus compréhensibles. Il détient à ce moment le monopole de la parole, tandis que le patient, provisoirement privé de la sienne, confisquée par des génies qui peuvent néanmoins accuser leur victime sans le compromettre, acquiesce ou désapprouve par les manifestations de son corps. Cette précision rend compte de l'abandon partiel de la patiente qui, hésitante dans ses manifestations corporelles, ne semble pas vraiment convertie à la nouvelle force qui devrait la protéger et la conduire à une autre existence. On sait aussi, puisque le génie n'a pas parlé – il n'a pas révélé de nom –, que la patiente n'a pas dû résister à un homme marié qui l'aurait désirée. La cause des troubles est donc à rechercher ailleurs.

Il reste donc l'esprit de la masturbation. L'esprit d'adultère a été vaincu : la culpabilité a été renvoyée sur un inconnu censé persécuter, à savoir sur un génie dont on ne sait s'il a été manipulé par quelqu'un ou s'il résulte de la transgression d'un interdit et/ou de la colère divine. Ce premier exorcisme a en quelque sorte échoué : Elisée n'a pas vu la cause du trouble mais ne le cache pas en concluant par exemple trop hâtivement à la réussite totale de l'exorcisme. Il prouve ici son talent de croyant-guérisseur en avançant une nouvelle interprétation qui s'apparente à l'interprétation dans la cure psychanalytique. Mais le rapprochement s'arrête là, car le processus d'association est littéralement opposé. Elisée ne peut pas avouer son erreur. Elle démentirait son don de discernement et la puissance de l'Esprit, alors que le psychanalyste propose à son patient, sur la base de ses récits, une interprétation qu'il est libre de prendre ou de refuser. La première explication avancée est donc volontairement abandonnée et Elisée se répand en propos polysémiques qui devraient autant aider sa patiente à nommer ses souffrances que lui à ne pas perdre la face. Ainsi, le croyant-guérisseur, confronté aux résistances de sa patiente, fournit, sans la culpabiliser, une explication cohérente à ce premier exorcisme en demi-teinte. Ce n'est pas un échec mais une victoire partielle. Il est à présent en mesure d'affronter, avec elle ou plutôt pour elle, un second combat. Cette fois, il va se risquer à désigner, de manière plus audacieuse, d'autres raisons aux troubles, en s'immiscant, à moindre risque à présent pour sa patiente, vers des zones

plus sensibles, plus affectives, plus vitales. Il élabore, dans l'urgence de la consultation, les conditions pour l'amener à réfléchir, à moindre frais, à ses pratiques. C'est de manière totalement détournée que le thérapeute dit les choses. Autrement dit, il part au combat armé d'une formule déculpabilisante efficace : ce n'est pas toi mais des génies. Cette construction symbolique, qui repose sur la conception d'un « moi multiple », lui permet d'affronter, sans trop de crainte, les résistances psychiques du malade.

Elisée reprend : « Les génies sont sortis, mais il reste l'esprit de la masturbation qui est toujours là. » Et en se faisant très menaçant – il hurle devant la patiente –, il poursuit. « C'est par le nom de Jésus : ramasse tes affaires et sors ! Esprit de masturbation, quitte cette fille avec la honte. Qu'est-ce que tu cherches ici ? Je t'ordonne de sortir, pars en criant, pars en pleurant, pars avec tristesse ! Sors, sinon nous te brûlons avec l'Esprit ». Le pasteur et Elisée entonnent alors un chant, dont le refrain dit : dans le nom de Jésus, il y a la victoire. Le croyant-guérisseur demande au pasteur de chanter pendant qu'il poursuit la prière.

« Pourquoi tu ne sors pas ? Comment t'appelles-tu ? Si tu ne sors pas, je vais appeler le feu pour te brûler. L'esprit de Jésus-Christ est un Esprit de feu. Nous t'ordonnons de crier ! Nous t'ordonnons de sortir... Les attaches se cassent... Sors, sors, sors avec lamentations. Esprit de masturbation, sors en criant, ta force est finie aujourd'hui ».

Elisée, accroupi devant la jeune fille, lui prend les deux mains : « Mauvais génie, je vous demande de partir ». Il s'arrête net et le pasteur interrompt aussitôt le chant. J'ai l'impression de me trouver à ce moment sur une autre scène et de vivre un événement de nature transgressive. Avec une autre voix, le croyant-guérisseur, qui ne semble plus en relation avec l'Esprit de Dieu, s'adresse à sa patiente comme le commun des mortels : « Je te demande de sentir les mouvements du génie ! ». « Oui, répond-elle, je sens des mouvements dans mes pieds et lorsqu'il se manifeste, je ne les sens plus ». « Place ta main où tu sens le génie ! »

Elisée tient à présent la cheville de la fille et le pasteur impose les mains au-dessus de sa tête ; la prière peut alors reprendre : « Que la maladie sorte de ses pieds par le nom de Jésus-Christ ! » Le croyant-guérisseur se met à parler en langue, il a une nouvelle vision qu'il interprète aussitôt :

« J'ai vu deux veaux noirs sortir. J'ai aussi vu un chien, un chien comme le chien des Blancs qui sortait : c'est l'adultère ! Il voulait la paralyser. Si elle n'était pas venue consulter aujourd'hui, elle serait paralysée. Le génie a dit en sortant qu'il voulait paralyser une partie de son corps. Comme le génie a déjà commencé son travail, elle va effectivement se paralyser. Mais ce n'est qu'une prophétie de génie, le mal disparaîtra vite ».

Pour conclure, Elisée demande à la fille de venir témoigner le mercredi suivant au temple, à l'occasion de la prochaine séance collective de délivrance. L'homme âgé assis sur le banc, qui l'avait amenée à la consultation, la récupère épuisée, tout en la soutenant, enveloppée dans le pagne reçu du guérisseur afin qu'elle soit vêtue avec plus de pudeur. La séance a duré un peu plus de trente minutes.

Cette seconde interprétation est peut-être la bonne, mais là ne me semble pas vraiment le problème. Cette fois, Elisée ne laisse plus à sa patiente la possibilité d'exprimer, par son corps résistant aux larmes, aux pleurs ou aux cris, un désaveu à l'encontre de son interprétation visionnaire, et cela à défaut d'avoir entendu, clairement, la voix du génie, cette voix qui a la capacité de libérer celui qu'il possède par l'expression des aigreurs, des rancœurs ou des haines accumulées. Cette autre voix, qui n'est plus celle que possède en propre l'individu, s'élabore à la faveur de la conception d'un « moi multiple ». Elle est déculpabilisante, car elle innocente la personne de ses propres erreurs, en même temps, selon les cas, qu'elle permet d'accuser sans courir le risque du cycle infernal de la vengeance. Elle possède une efficacité thérapeutique en ce qu'elle permet à l'individu et à son entourage de nommer, de comprendre et donc de s'adapter à la complexité des enjeux qui nouent leurs destins, dans un environnement économique et social où le groupe d'appartenance sécurise toujours autant qu'il oblige. Et à ce propos, le tutoiement du génie par le croyant-guérisseur est très intéressant. En se mesurant à lui, il lui accorde le statut de partenaire. Il lui ordonne de sortir sous la menace du feu de l'Esprit, mais il n'y a pas de réelle mise à mort, et cela se comprend.

En effet, le génie symbolise essentiellement l'autre : l'autre de soi-même, mais surtout les autres, soit ici tout le poids de l'entourage, des parents, amis et voisins qui ne peuvent, bien entendu, être tués, même si leur mort est souvent désirée dans l'expression des sentiments de jalousie (cf. le récit du vieux à la charrette), car d'eux provient aussi la survie, ou, pour le moins, la chance d'un recours dans l'adversité. La présence envahissante des autres – alors que les désirs des individus-sujets (comme cela semble être le cas ici) s'expriment de plus en plus ouvertement – devient chaque jour plus insupportable, et les croyants-guérisseurs des Assemblées de Dieu tentent de répondre à cette évolution. A cette fin, ils proposent une conversion à une autre puissance. Elle doit permettre de se mouvoir dans le contexte hybride de la société mossi d'aujourd'hui, celle où les stratégies de survie, pour une majorité de personnes, imposent, pour un temps encore, la recherche d'un *modus vivendi* entre la « concorde coutumière » et la « concorde civile ».

Elisée, de manière autoritaire, renvoie donc sa patiente à elle-même ou plus justement à ce à quoi elle doit à présent croire. En quelque sorte, il lui impose comme réalité, comme horizon pour reconstruire son identité,

son ultime vision. Et elle ne peut faire l'objet de discussion puisqu'elle émane de l'Esprit saint.

Ce qui est certain, c'est qu'il prend congé d'elle rapidement, non sans lui demander de participer à un rituel collectif quelques jours plus tard. Mais revenons un instant en arrière ; il a donc identifié l'adultère au chien du Blanc ! Cet animal singulier reçoit sa nourriture, il est gras mais n'est ni mangé ni sacrifié pour ses dons de voyance. Veut-il ainsi lui signifier qu'elle ne doit pas désirer une vie qui pour elle est hors d'atteinte ou qu'elle ne doit plus fréquenter les bars où viennent les coopérants dans l'espoir d'en séduire un et de s'extraire ainsi de sa misère réelle ou supposée, mais qu'elle doit trouver un chemin plus en cohérence avec elle-même qui lui permettra de s'inventer une vie digne ?

A vrai dire, restant sans voix devant ce dont je venais d'être témoin, je n'ai pas su en apprendre plus ; le moment était par ailleurs inopportun pour interroger, à mon tour, la jeune fille, et Elisée, appelé ailleurs, ne me donna pas d'autres détails.

Possession, le don de puissance et la prière

Reprenons plus en profondeur trois aspects laissés volontairement en suspens jusqu'ici, afin de mieux cerner le sens à accorder aux notions de possession, de puissance, ainsi que le rôle déterminant de la prière et du don de discernement.

Quel est le rôle de la possession et plus particulièrement de la figure du génie ? Quelle est la signification, au moment de la délivrance, de cette parole singulière, à laquelle Elisée semble accorder de l'importance ?

Rasamsé Ouédraogo : Les maladies de génies sont parfois très dures. Il arrive que des patients tombent sur place durant la prière et ne se rétablissent que cinq à six heures plus tard lorsque les génies sortent. D'abord, la personne commence par crier. Ensuite le génie va parler et on saura qui il est et ce qu'il a fait.

Ce génie n'est pas le petit génie *kinkirga* (plur. : *kinkirsé*) très populaire sur le plateau mossi. Celui-ci se rassemble en famille de génies et est l'objet d'alliance avec les humains : gémellaires, ambigus, à la fois craints et respectés, ils interviennent surtout dans la fécondation, mais aussi dans la recherche de puissance protectrice²³, ou enfin dans la divination. Dans le type de possession qui nous retient ici, intervient plutôt un

23. Il suffit de se rappeler le récit du pasteur Jonas (chapitre 2).

grand génie, décrit souvent de couleur rouge. Il est désigné par le terme *zina* (mauvais esprit). Il serait l'esprit, aigri, d'un individu écarté de la cour des ancêtres (*kiim-kulugo*) et ainsi privé de la possibilité d'un retour parmi les vivants²⁴ à la suite d'une mort non naturelle, à savoir causée par quelqu'un. Comme pour se venger des rancœurs dont il a fait l'objet, avec ou sans la connivence d'un vivant, il pénètre le corps d'une personne et en prend les commandes par la capture d'une ou de plusieurs des instances qui composent sa personne. Le *zina* peut donc soit profiter de la faiblesse d'un individu (manque de protection, non-respect d'interdits, etc.), soit être envoyé par quelqu'un. Ce dernier, en échange de l'assouvissement de sa soif de vengeance, par le truchement de la possession, propose au *zina* une nouvelle vie (un nouveau corps). Il lui facilite l'accès d'un individu à la faveur de manipulations sorcières (*swêya*) qui visent l'affaiblissement des protections de la victime (soit des protections censées garantir l'intégrité du « moi » multiple).

Bargo Towindé : Il y a des manifestations qui commencent par la tête ou par le tronc et puis cela descend. Lorsque le génie est en toi, c'est lui qui te commande. Tu n'as plus ta raison. Là où il te dit d'aller, tu pars. Le *zina* prend ton *tagosgo* [pensée] et ton *yam* [raison] qui pourraient alors te guider : c'est le génie qui te guide. Ton *siiga* [force vitale] souffre beaucoup. Le génie ne dévore pas le *siiga* comme le fait *swêya* [le sorcier].

A la lumière de ces nouvelles précisions, il est à présent possible de porter un nouveau regard sur le don de puissance. Il est directement lié à celui de discernement. Pour s'en convaincre, il suffit de se rappeler l'assurance et la rapidité avec laquelle Elisée discerne, interprète et s'impose (don de puissance) au patient et à son entourage, ce qui lui confère sa réputation. Le don de puissance consiste à ressentir d'abord pour soi-même la puissance de l'Esprit et à être ensuite en mesure de communiquer cette foi.

Rasamsé Ouédraogo, croyant guérisseur à Tanghin barrage à Ouagadougou : J'ai reçu le Saint-Esprit en 1986. J'étais à l'église. Je priais avec les autres fidèles et j'ai senti qu'il y avait une puissance extraordinaire en moi. Depuis ce jour, si je prie pour un malade, il guérit. J'ai déjà fait plusieurs miracles.

La puissance de l'Esprit équivaut à une conversion. C'est croire en Jésus pour croire en soi.

24. Un retour, dans le sens où un même esprit d'ancêtre (*kiimsé, segré*) peut animer plusieurs corps. Voir à ce propos le chapitre 6, pp. 255 et suiv.

Pasteur Dramane et Elisée interrogés à l'issue d'une séance de délivrance particulièrement fructueuse : Ce pasteur a ressuscité un homme et avec moi deux enfants. C'est ce même Jésus qui fait cela. Il est avec le pasteur Dramane et il est aussi avec moi et il est avec toi également. C'est pour te dire que nous tous pouvons faire ça. Mais cela dépend de toi : si tu l'acceptes et si tu crois en lui, et si tu remets ta vie en lui²⁵, là maintenant, il va te montrer son secret. Il va te donner sa puissance.

On peut alors se demander pourquoi Dieu donne une telle puissance. La réponse est passionnante et renvoie à beaucoup de facteurs dont les moindres ne sont pas les transformations des modes coutumiers de la régulation sociale.

Pasteur Dramane et Elisée : C'est un don de Dieu pour la délivrance de son peuple. Dieu veut que les miracles soient propagés pour montrer combien Satan est faible et prouver qu'il est plus puissant. Voilà pourquoi il fait des miracles. Lorsqu'on prie, Dieu règle le problème. Un féticheur n'abandonne pas ses pratiques, mais il sait désormais qu'il existe une puissance plus forte que ses fétiches. Dieu veut la sagesse alors que les féticheurs c'est la vengeance. C'est une puissance qui dépasse les féticheurs.

Concernant la prière et le don de discernement enfin, ils représentent à l'évidence, dans le cas d'Elisée, un phénomène complexe. Ils renvoient, bien entendu, aux moments des révélations ; la prière, plus particulièrement exprime la relation du croyant-guérisseur avec le transcendant. Sous un autre angle, ils marquent un temps de réflexion, ou plutôt, de prise de distance par rapport à l'urgence de l'action et du diagnostic à fournir. Ils permettent aussi de suspendre, pour un instant, la tension du face-à-face croyant-guérisseur-patient. C'est également durant la prière que les intuitions du diagnostic apparaissent et qu'il est par la suite réajusté en fonction de l'évolution de la délivrance. La prière est le contenant des dons qui interviennent dans la guérison : c'est à ce moment que la présence de l'Esprit de Dieu se fait la plus intense et donc que se concentre l'efficacité thérapeutique.

Elisée Sawadogo : C'est comme dans Jean 3, 8, Dieu dit à Nicodème que le vent souffle où il veut. Tu entends le bruit mais tu ne sais pas d'où il vient et où il va. C'est le signe que le Saint-Esprit conduit les gens selon sa volonté. Il y a des moments, où il commande de le faire [exorciser] à haute voix. Alors tu dis au démon : sors. Et le démon sort. Ou bien, tu

25. Ce qui n'est pas peu dire puisque la personne s'en remet complètement à Dieu pour assurer sa protection. Elle prend donc le risque d'abandonner l'ancien monde, celui de la « concorde coutumière » et ses principes de sécurité.

cries et le malade retrouve la santé ! Il y a des moments lorsque le Saint-Esprit arrive, il te conduit comme du vent qui n'a pas de direction précise mais il finit par te montrer ce que tu dois faire. Dans le cœur, tu es en communion avec lui. Tu pries silencieusement et cela agit.

Pour le patient, la prière du croyant-guérisseur est le moment essentiel de l'expérience de la force divine. Pour celui qui s'est purifié et qui s'en est donc remis à Dieu et au thérapeute, c'est l'épreuve cruciale de la frayeur, de la peur, de l'angoisse : il est à présent nu, sans protection devant la révélation des causes de son affection. Dans un moment d'abandon, il ressent l'expérience effrayante du vide (de sens) et il ne peut s'en remettre qu'à la puissance protectrice de Dieu et donc du croyant-guérisseur. La prière devient ici le moment de la prise de conscience de la nécessité d'une conversion à un autre possible, soit d'une adhésion à d'autres principes de quête de la sécurité et de vie en commun ; elle s'exprime entre autres par des cris et les pleurs.

Chantal Tapsoba : La croyance, la foi compte beaucoup. Si le malade doute, s'il attrape la peur, c'est fini. Ce sera difficile pour que la guérison intervienne. A chaque fois, je conseille le malade : je lui dis que ce n'est pas moi qui guéris mais que c'est Jésus.

La croyance porte ici sur une puissance plus forte que les fétiches par exemple ; elle n'équivaut donc pas, en suivant le point de vue éminique, à celle du croyant-guérisseur, comme le précise Chantal qui, en toute logique, doit, pour garantir au patient l'accès à l'efficacité divine, nier ses propres capacités thérapeutiques. En mooré, croyance et foi se traduisent par *têebo*, de *tê* : croire²⁶. Toutefois Chantal, parlant d'un patient précise : « S'il a la foi [*têedo*], s'il croit [elle utilise alors le mot *panga* : force, puissance], il finira par guérir ».

Quoi qu'il en soit, avec la guérison pentecôtiste, on ne sort pas du paradigme de la force ou de la puissance. Il est essentiel d'en bien saisir la portée. Pour cela, une fois encore, partons de la « concorde coutumière ». La puissance, *panga* (ici essentiellement les fétiches), possédée par un chef de cour (*yirsoaba*) renvoie à sa capacité de se protéger et/ou d'affecter autrui. Cependant, la puissance maîtrisée par une personne n'a rien d'absolu : elle n'a de sens que reconnue comme telle par ses pairs. Pour ce faire, la puis-

26. Croire dans le sens de faire confiance, de se fier à, ou encore de souscrire à une doctrine ou un code. Croire s'oppose ici à savoir : « je sais » renvoie à la pratique, au particulier, ou encore au savoir pratique du guérisseur (*tiim soaba*), tandis que « je crois » met l'accent sur la supposition, sur l'adhésion à un mystère, soit une doctrine à prendre ou à laisser.

sance possédée par une personne doit passer par l'épreuve de la notoriété. Ce principe conduit à concevoir un équilibre entre, d'une part, la capacité qu'a une personne, telle qu'elle lui est reconnue par son entourage, de se protéger ou d'affecter autrui et, d'autre part, les capacités de protection et/ou d'agression qu'elle est en mesure d'imposer elle-même à ce même entourage²⁷. L'établissement de ce rapport de forces produit une relation hiérarchique, où chacun est apprécié en fonction de sa capacité à manipuler les forces de l'invisible. On comprend mieux dès lors, comment la notion de puissance est une sorte de métaphore qui permet de traiter du lien social reposant sur la dépendance de l'entourage, soit sur la capacité d'affecter l'autre à travers dons et dettes. Je propose donc de comprendre le paradigme de la puissance, qui occupe une place importante dans la suite de la discussion, comme celui de l'évaluation de l'aptitude à la gestion magique de la vie en commun d'une personne ou d'un groupe donné.

Chantal Tapsoba : Etre catholique, protestant, animiste, musulman importe peu. Ce qui compte c'est la croyance, même si on n'est pas chrétien on peut croire. Si le patient arrive à croire que Dieu m'a donné la puissance de guérir, il guérira et comme il a effectué le déplacement jusqu'ici, c'est déjà quelque chose. Il faut croire que c'est Dieu seul qui peut toute chose.

Dès lors on comprend mieux comment dans le type d'affection traitée par l'exorcisme d'Elisée (possession ou pathologie de l'entre-soi), au moment de la guérison qui équivaut à une conversion au mode de vie des fidèles des Assemblées de Dieu, tout se passe comme si le patient prenait conscience de l'existence d'un changement et donc devenait capable d'assumer plus clairement une prise de distance relative face aux modes de vie coutumiers et de reconstruire avec moins de crainte des modes métissés de régulation des relations aux autres. Précédemment, j'ai résumé ceci par l'idée d'une conversion conduisant à l'affermissement d'une « identité décalée » par rapport aux anciennes identités.

Pour s'en tenir, dans un premier temps, à la doctrine pentecôtiste, il est possible d'inventorier les types de dons impliqués dans la prière relative à l'exorcisme de la jeune fille par Elisée. Ainsi, le don de discernement des esprits et celui d'en déterminer l'identité, notamment ici par la vision (*vênegré*) révélée durant la prière ; le don de puissance, c'est-à-dire la foi en ce que Dieu peut accomplir ; le don de guérison, soit de communiquer aux autres la vertu guérissante du Christ ; le don de prophétie, ici, de parler en langue et d'exprimer un message inspiré par Dieu et le don d'interprétation de ce message. Cinq dons sont donc exploités. Il n'y a rien de

27. Voir à ce propos le récit du pasteur Jonas (chap. 2).

surprenant à cela lorsqu'on se rappelle qu'il est écrit dans la Bible qu'il y a neuf dons différents²⁸ et que l'apôtre Paul, à lui seul, les possédait tous. Pour Chantal de Laria, la répartition inégale des dons explique les différences entre croyants-guérisseurs. Et à y regarder de plus près, pendant l'exorcisme, les dons se manifestent essentiellement au moment de la prière et immédiatement après.

Bargo Towindé, dont j'ai déjà discuté la conversion, ne possède pas la réputation de guérisseur d'Elisée. A l'occasion de notre première rencontre, en 1996, il y avait reçu depuis quelques mois seulement, le baptême de l'Esprit et commençait à sentir s'installer en lui la vocation de croyant-guérisseur. Lorsque je lui ai demandé de m'expliquer comment cela avait commencé, il m'a tout de suite confirmé qu'il était à présent capable de parler en langue et d'interpréter lui-même le message de Dieu. Les dotations divines nécessitent donc une étape d'apprentissage. A la question « qu'est-ce qu'une vision ? », il me fit la réponse suivante :

Bargo Towindé, croyant-guérisseur à Loumbila : Au début, je voyais physiquement les génies mais j'ai eu trop peur. Depuis ce jour, Dieu m'a alors permis de voir la pensée d'une personne.

Dans la société mossi, voir ce type de génie²⁹ évoque des pratiques de divination, toujours réservées aux spécialistes mais relevant de la folie pour le commun des mortels. L'expression « voir les génies » équivaut à une sorte d'excès de lucidité, insupportable pour un humain sans protection ou préparation qui apercevrait en quelque sorte les drames innombrables liés à l'être et au vivre ensemble.

Bargo Towindé : Je te donne un exemple. Hier après-midi, j'ai fermé les yeux et j'ai vu une personne qui marchait avec des chiffons. C'est une génie [au féminin] qui va ramener quelqu'un dans la folie. Ce sont des visions que Dieu me donne ; il me fait savoir des choses. Je ne peux pas voir le *siiga* [la force vitale] de quelqu'un, mais je peux connaître ses pensées³⁰. Si je prie pour un malade qui est possédé, dès le début de la prière, Dieu me montre quel genre de génie le tourmente.

28. On ne trouve pas en tant que tel un passage dans la Bible où les neuf dons de l'Esprit sont énoncés à la suite les uns des autres. Dans l'ouvrage *Les doctrines fondamentales de la foi chrétienne* édité par les presses des Assemblées de Dieu du Burkina Faso, chaque don est détaillé, ainsi que les multiples références aux passages de la Bible (1994, pp. 94-103).

29. Cf. *supra*.

30. Il signifie ainsi qu'il n'est ni sorcier ni devin. Ceux-ci voient, chacun pour leur compte, les *siisé* (sing. *siiga*) ; les premiers dévorent tandis que les seconds protègent.

A partir de l'expérience de la vision divine, il est ensuite nécessaire de discerner, soit de comprendre et d'interpréter les messages reçus. L'informateur rapporte ses premiers pas balbutiants.

Bargo Towindé : Lorsque j'ai prié pour l'enfant qu'une femme me présentait, j'ai vu un génie. Je n'ai pas compris. De nouveau j'ai prié pour l'enfant, j'ai demandé à Dieu de la guérir et ensuite j'ai laissé partir la femme. Mais quelque chose me préoccupait et je suis encore rentré en prière. Je suis même parti à l'église prier afin de savoir de quel génie il s'agissait. Une force m'a alors pris. Je me suis alors mis à parler en langue et j'ai su que le génie avait la forme d'un serpent qui venait parler la nuit avec l'enfant. Je suis parti dire cela à la femme. Elle m'a répondu que j'avais raison, car Elisée, qu'elle avait déjà consulté, avait dit la même chose. Tout m'indique que je suis sur la bonne voie.

Chantal adopte une posture un peu différente quant à l'expression du don de discernement. Durant la prière, l'Esprit, dans le premier moment de la révélation, lui dicte des versets de la Bible. Elle demande alors à un tiers de les lire, généralement un jeune pasteur qui l'assiste ou directement le patient, s'il en est capable. Dans un second temps, durant la lecture, les causes de l'affection se précisent. Suivant le cas, elle décide alors de les révéler ou de les tenir secrets.

Le don de discernement suggère la capacité du croyant-guérisseur à poser un diagnostic. Il repose, implicitement, sur une classification des maladies d'abord en grandes catégories : maladies « indexées », maladies liées à l'impureté du patient ou maladies de Dieu, et ensuite sur l'identification plus précise de la cause³¹. A ce propos, il est vraisemblable que des troubles contemporains, liés aux dérégulations pathogènes de la gestion individuelle des rapports à l'entourage, s'expriment de manière culturellement codée. Une étude approfondie pourrait sans doute les répertorier et les classer en quelques grandes familles suivant les symptômes. C'est ce à quoi s'initie, dans le récit précédent, Towindé : il apprend à discerner le type de génie incriminé et ensuite à le nommer. Il donne ainsi une existence et un sens aux troubles de la mère et de son enfant. Sachons, juste par souci de précision, que dans la société mossi, l'apparition, en songe,

31. En milieu traditionnel mossi, deux personnages distincts interviennent dans la guérison : d'abord le voyant, *baga* (devin) ou *kinkirbaga* (divination à partir des génies *kinkirsé*) pour l'essentiel qui donne la cause du mal et ensuite le *tiim moor soaba* (guérisseur, actuellement désigné sous le terme de tradipraticien) qui soigne. Ce dernier connaît les *tiim*, soit l'utilisation de médicaments réalisés à partir d'alliances magiques conclues avec des arbres, plantes ou animaux. Un *tiim moor soaba* tient sa réputation du nombre de médicaments (fétiches) qu'il possède et donc de la liste de maladies qu'il est en mesure de soigner.

d'un serpent de grandes dimensions évoque généralement des problèmes liés à la protection de soi, de sa famille et de ses biens...

Le don de discernement implique donc la classification des maladies. Ainsi, les maladies indexées, pour reprendre une expression mossi, signifie, qu'elles sont imputables à quelqu'un. Ce sont des pathologies impliquant généralement l'entourage ou la présence devenue insupportable des voisins, parents ou amis. Il arrive encore que la difficulté du vivre ensemble s'exprime par des débordements de jalousie, de rancœur ou la haine. Ces affections donnent lieu à des profils particuliers de possession et à des troubles plutôt de nature persécutive. Particulièrement liées à l'environnement social et économique, elles mobilisent une part significative du phénomène de possession. Elles constituent aussi une part notable du champ d'investigation des croyants-guérisseurs qui se trouvent, sur ce terrain, en concurrence avec les voyants (*baga* et *kinkirbaga*). Néanmoins, confrontés aux changements qui bousculent la société burkinabé, les croyants-guérisseurs possèdent l'avantage de proposer, dans un environnement que j'ai désigné comme celui de la « modernité insécurisée », des solutions nouvelles, à la faveur de la mobilisation de la puissance inédite et déjà transnationalisée de l'Esprit saint³².

Mais la possession ou cette autre voix, celle du génie, renvoie aussi à d'autres grands types de troubles.

A la lumière des précisions fournies la voix du génie, relisons l'interrogation d'Elisée au moment de la délivrance dans l'exorcisme précédent : « Comment es-tu rentré dans cette fille ? Quelqu'un t'a-t-il envoyé ou es-tu venu naturellement, tout seul ? » La première alternative renvoie aux tourments décrits ci-dessus, tandis que la seconde fait écho à des troubles impliquant plus directement la personne coupable d'excès ou de manquements face à un interdit. Ces dernières affections ne se distinguent pas vraiment de la catégorie précédente, dans le sens qu'elles impliquent toutes deux des génies et un « moi multiple »... Elles n'en constituent pas moins une variante ou une transformation. Il y est plus explicitement question de la notion de souillure ou de pureté. La possession, qui est l'expression d'un « moi multiple », permet, entre autres, tant qu'un seuil de tolérance n'est pas franchi, de se disculper, soit de ne jamais vraiment se retrouver convoqué devant ses juges. Dans ces circonstances, il ne sau-

32. Mais les devins et autres voyants ne sont pas en reste, comme l'atteste l'apparition récente de fétiches de nature et de fonction de plus en plus polyvalentes, et qui pourrait recouvrir une réponse populaire à une influence de la globalisation. A ce propos, Anne Bawin rapportait ceci d'une enquête conduite dans l'Oubritenga : « La force des médicaments (fétiches) vient de tous. C'est l'ensemble qui fait la force et donc, en rassemblant tout, on a de la force. Il faut inventer un fétiche et puis le croire... » (BAWIN, A., *Qui sont ceux qui savent la cause ? , réflexions anthropologiques sur les pratiques de guérison chez les Mossi du Burkina Faso et en Occident, ainsi que sur l'utilisation d'objets-fétiches*, Louvain-la-Neuve, mémoire en anthropologie, 1998, 54 p.).

rait être question ici d'une vraie culpabilité ni d'une conscience forte du péché, mais plutôt de la peur ou la crainte de la vengeance d'une instance courroucée qui rappelle la nature de la transgression et applique la sanction. Le patient aussi bien que le croyant-guérisseur peuvent en être victimes, s'ils ne se conforment pas aux prescriptions : le respect assure la protection, la transgression conduit à la maladie, voire à la mort.

Rasamsé Ouédraogo : Il y a des risques dans l'exercice du don de guérison. Je n'ai toutefois pas peur, car c'est l'Esprit de Dieu qui m'a donné cette puissance. Effectivement, il y a des patients qui viennent ici liés à la sorcellerie. Au moment de la prière, lorsque les sorciers commencent à se rendre compte que je veux les retirer de leur clan, ils vont commencer à attaquer. Je reste protégé par l'Esprit de Dieu, tant que je n'ai rien fait de contraire à sa volonté. Si ce n'était pas le cas, au moment de la prière lorsque le génie sort, c'est moi qui serais possédé. Je me protège par une vie conforme à la parole de Dieu. Il est dit dans la Bible : ne commets pas l'adultère, ne tue pas, ne donne pas de faux témoignages ; il faut marcher en conformité avec les règles. Si je m'attardais en contradiction avec la Bible plus d'une semaine, ce serait fini pour moi, je mourrais directement.

Mais tout ceci se transforme rapidement et demande certainement à être analysé dans le cadre d'une pensée syncrétique, où la conscience du péché coexiste avec le sentiment de persécution ou se renforce par, entre autres, des adhésions à la doctrine des Assemblées de Dieu³³. Il convient toutefois de garder en mémoire ce point essentiel de la doctrine pentecôtiste qui insiste sur « le règne millénaire de Jésus » que l'on doit distinguer de la notion de jugement dernier. Cette interprétation différente des Écritures appelle un long débat que j'ai déjà abordé, dans ses conséquences sociologiques, en début d'ouvrage. La promesse de mille ans de bonheur à travers l'instauration d'un royaume terrestre³⁴ conduit à une vision plus optimiste de l'eschatologie. La conscience de la faute, et donc la culpabilité, y a une moindre importance que dans la conception du

33. Il me semble moins question, comme a pu le montrer Andréas Zempléni, d'une transition du complexe de persécution vers celui de culpabilité, bien qu'elle puisse se rencontrer (partiellement) dans certaines circonstances (cf. le cas du vieux à la charrette, chap. 6, pp. 294 et suiv.) que de la coexistence, qu'il convient certes de replacer dans un environnement en transformation, de formes de persécution, de culpabilité primitive et de culpabilité tout court, même si, comme le montre bien la pédagogie de l'aveu (cf. les chapitres 6 et 7), la persécution demeure la toile de fond à partir de laquelle s'agencent les pratiques et la conception du malheur, de l'adversité, de la souffrance. Voir, autour de ce débat, C. Piauxt, E. et M.-C. Ortigues, P. Ricœur, M. Douglas et M. Augé.

34. Voir dans Apocalypse accordée à Jean 20 où l'apôtre annonce que l'ange de Dieu enchaînera Satan pour mille ans.

jugement dernier où la sélection, le dernier jour de l'humanité, est inexorable entre les damnés et les élus. Dans ce sens, la croyance du règne millénaire reste avant tout plus proche d'une conception populaire qui aspire essentiellement plus au bonheur qu'à subir la colère divine (*dies irae*). Ce point de doctrine prend toute sa dimension lorsqu'il est mis en parallèle avec l'espérance d'une vie éternelle opposée aux croyances ancestrales où en quelque sorte il n'y a jamais d'être neuf, mais les mêmes qui reviennent. Ce qui est promis ici, c'est de ne plus revenir sur terre et d'être quitte de l'âpreté de la condition paysanne. C'est dans ce sens que le pentecôtisme africain reste avant tout la religion populaire d'une société en proie à de profondes transformations.

C'est donc à la recherche de solutions à ce type complexe et métissé de tourments, situés dans un *no man's land* entre la « concorde coutumière » et la « concorde civile », dans lesquels les deux grandes catégories d'affections décrites ci-dessus s'interpénètrent fréquemment (cf. le cas de l'exorcisme de la jeune fille par Elisée), que s'initient les croyants-guérisseurs. Le don de discernement équivaut donc à la capacité du croyant-guérisseur à diagnostiquer le trouble de son patient ; il tient sa réputation de la finesse et de la sensibilité avec lesquelles il comprend le malade, compte tenu d'un environnement qui se transforme rapidement ; nommer l'affection devient ici l'étape préalable et incontournable de l'exorcisme.

Elisée Sawadogo en présence du pasteur Patrick du bureau des Assemblées de Dieu : En priant, Jésus-Christ me donne à connaître les noms des démons³⁵. Pour délivrer les gens, il faut préalablement connaître tous les démons. Et le don de discernement, c'est pouvoir dire par leur nom ceux qui ont envahi une personne. Lorsque je commence à prier, je suis envahi du Saint-Esprit. C'est lui qui me révèle le type de démon auquel la personne a affaire. Ainsi, de cette manière, la personne connaît le démon qui l'a attrapée, alors que, sans cela, elle n'aura pas pu le savoir.

Une autre grande catégorie renvoie aux maladies naturelles ou maladies de Dieu (dans le sens où lui seul connaît le futur). La majorité des malades vont, dans ce cas, consulter des infirmiers ou/et des *tiiim moor soaba* (tradipraticiens). Dans les itinéraires thérapeutiques, déjà maintes fois décrits, ils peuvent, à un moment de leur quête de guérison, s'en remettre à la puissance de Dieu et à la force miraculeuse de l'Esprit saint

35. Il est très intéressant de noter qu'en présence des pasteurs responsables des Assemblées de Dieu, le croyant-guérisseur prend bien garde de ne pas parler de génies, mais de démons. A l'occasion d'une visite, effectuée en présence de collègues psychanalystes (les professeurs P. De Neuter, R. Steichen et D. Bastien), nous avons été accompagnés dans nos déplacements par des anges gardiens de l'orthodoxie, dans l'éventualité où le réveil de l'Esprit se manifesterait avec trop d'effusion.

qui, *hic et nunc*, sauve de maladies incurables, assure la réussite d'un examen ou facilite la recherche d'un emploi.

A titre d'illustration du don de discernement et dans l'énoncé des grandes catégories de troubles, le vieux Rasamsé reprend les types d'affections ou de problèmes qu'il estime en mesure de prendre en charge. A cette occasion, il démontre la polyvalence des croyants-guérisseurs. Leur champ d'action est vaste et renvoie à une sorte de cumul de fonctions. Il recouvre celui du médecin (lorsque la médecine s'avère impuissante), mais aussi celui du voyant (*baga*) et du guérisseur (*tiim moor soaba*). Cependant, Rasamsé reconnaît lui-même une plus grande efficacité dans les « affections de génies », pour reprendre ses termes. Les croyants-guérisseurs se rapprochent donc des voyants (*baga* et *kinkirbaga*), sans toutefois recouper ni leur pratique ni soigner les mêmes affections. Il est important de noter que les guérisons miraculeuses sont plutôt observées à l'occasion des séances de délivrance collective où la puissance de la prière se révèle plus efficace encore.

Rasamsé Ouédraogo : Ce sont souvent des types qui n'ont pas été guéris par la médecine traditionnelle ni moderne qui arrivent ici. J'ai prié pour des aveugles, j'ai prié pour des malades du sida. Il y a même un médecin qui est venu me voir parce qu'il était lui-même malade. Depuis, que j'ai commencé mon ministère, je ne veux pas traiter avec des plantes³⁶. Je prie seulement par le nom de Jésus et c'est comme cela que la personne guérit.

La recherche d'un emploi constitue les demandes les plus fréquentes des gens qui viennent me voir. Vous savez que les chrétiens ne peuvent pas consulter les *kinkirbaga* pour savoir. Ils sont alors obligés de venir nous demander de prier. Ils viennent aussi pour les maladies : toutes sortes de maladies. Mais les cas qui glorifient le plus le nom de Dieu sont les cas de génies. Le type, une fois délivré, viendra témoigner durant le culte de la puissance de Dieu.

36. Comprendre qu'il ne travaille pas comme des guérisseurs coutumiers (*tiim moor soaba*) que les Assemblées de Dieu qualifient globalement de charlatans.

8

Prière collective de délivrance

La prière de délivrance a toujours appartenu au rituel des Assemblées de Dieu du Burkina Faso. Toutefois son institutionnalisation sous une forme collective et hebdomadaire se généralise au milieu des années 80. Elle émerge dans les mêmes circonstances que la prière des croyants-guérisseurs et répond manifestement aux attentes des fidèles confrontés aux transformations de leur environnement. Elle résulte également de la tentative des responsables de l'Église de profiter de la très grande réputation de certaines prières collectives de guérison pour attirer de nouveaux adeptes, tout en contrôlant l'offre de salut qui progressivement risquait d'être monopolisée par des croyants-guérisseurs, avec les risques de segmentation que l'on connaît.

Les rituels collectifs de délivrance aujourd'hui réputés ont bien sou-vent débuté par des cellules de prières installées par des pasteurs et animées par leurs épouses ou des diacres. Ces groupes ont comme objectifs principaux de prier pour les malades et de demander la protection de Dieu pour « une sœur » ou un « frère en prière ». Certains membres de ces cellules expérimenteront le baptême de l'Esprit à travers la glossolalie et l'interprétation des messages divins. D'autres recevront le don de guérison. Les applaudissements devant les miracles accomplis par l'Esprit, les cris de délivrance des possédés, les chants de louanges à l'adresse de Dieu attirent des curieux, ce qui confère progressivement au groupe réputation et publicité ; s'élabore ainsi un lieu où la puissance de Dieu agit avec force. Certaines cellules de prières restées sous la férule des pasteurs deviendront les principaux artisans des cérémonies de délivrance.

Aujourd'hui les prières collectives de délivrance se déroulent dans de nombreuses églises du pays. Elles restent toutefois nettement plus fréquentes en milieu urbain, même si des églises rurales sont aujourd'hui concernées par ce rituel et accueillent un nombre notable de citadins toujours à la recherche de la plus grande efficacité. Un peu à l'image de certains nantis qui, le week-end, arpentent en voiture la brousse en quête de

féticheurs et de protections¹ dont ils estiment avoir besoin pour assurer leur existence en ville, des fidèles de la capitale n'hésitent plus à se déplacer dans des lieux de cultes parfois très éloignés. La prière de délivrance se déroule en semaine, vers midi, soit les mercredis ou les jeudis, et alterne avec le culte du dimanche, dont le succès est parfois éclipsé. Les prières sont conduites par les adeptes (simples fidèles ou pasteurs) qui possèdent des dons.

Lorsqu'ils collaborent avec les pasteurs, certains croyants-guérisseurs réputés se ménagent une place déterminante dans l'animation de ces cultes. Une coopération inédite se construit alors, sans pour autant gommer totalement leur concurrence. Ainsi, une logique de segmentation, découlant des enjeux de pouvoir pour la maîtrise de l'offre de guérison et la direction des fidèles, oppose les pasteurs légitimés par l'institution pentecôtiste, et des adeptes baptisés de l'Esprit, recevant depuis lors, sans intermédiaire ni contrôle, des messages du divin qui les autorisent, eux aussi, à prendre la parole en public. De cette alliance surgit néanmoins un mode d'action et une pensée douée d'elle-même, cohérents, efficaces, adaptés aux transformations des cadres de vie, et plus métissés dans ses expressions que la doctrine officielle pentecôtiste ne le laisse entendre.

La thèse que je voudrais défendre ici est que la séance collective de délivrance et la prière individuelle des croyants-guérisseurs ne s'opposent pas mais forment un tout qui demande à être analysé comme tel. A travers une subtile interpénétration de ces deux dispositifs de guérison apparaît une double scène. Elle mêle la doctrine officielle des Assemblées de Dieu – celle qui diabolise les anciennes formes de pensée –, avec les subtiles arrangements quant au rapport à la loi, ouverts par la conception d'un « moi multiple » révélé ici par le génie de la possession, dont l'évocation reste possible dans l'intimité de la relation du croyant-guérisseur avec son patient. En reprenant les notions exposées précédemment, je dirais que la prière collective de délivrance conduit les fidèles à une prise de distance, assez radicale, avec les grands principes de la « concorde coutumière », soit les processus d'instauration de *kis-sida* (la confiance) et de *wuum taaba* (l'entente), désormais identifiés à des productions du démon. Derrière ceci, ce sont essentiellement les anciennes formes du « vivre ensemble », basées sur la dépendance de l'entourage et l'idéologie du consensus, dont on ressent désormais de plus en plus la contrainte, face au désir d'accumuler pour soi, par exemple, qui deviennent insupportables et donc démoniaques.

1. La recherche de protections renvoie à la maîtrise de puissance (dans le sens de capacité de se protéger de l'entourage toujours trop envahissant, et/ou de l'affecter) qui, ai-je proposé, peut être ici comprise comme une métaphore de l'établissement du lien de société.

Pour sa part, la prière individuelle du croyant-guérisseur invite, plus ouvertement, les patients à se bricoler des solutions *ad hoc*, en guise de réponse aux transformations des cadres de vie. Elle permet donc l'invention de solutions individuelles, situées à la croisée des principes de la sécurité de la « concorde coutumière » et des principes de la « concorde civile ».

Je m'explique. Le croyant-guérisseur se tient à la lisière de la doctrine officielle. Et lorsqu'il est toléré ou qu'il a su composer avec « son » pasteur, il ouvre un espace de liberté, à savoir un *no man's land* où peuvent s'exprimer les mauvais esprits, les génies et donc, par le truchement de la possession, l'autre voix de soi-même. A partir de ceci, il devient possible d'analyser les (nouvelles) pathologies du vivre ensemble, en prenant en considération la complexité des réponses apportées par les pentecôtistes aux patients. De sorte que, dans la guérison, il est tout autant question de faciliter l'introduction des patients dans des formes de modernité par la mise à bonne distance de l'entourage que de recréer des réseaux de dépendance par l'affection et l'endettement. L'efficacité thérapeutique de l'Église pentecôtiste se forge dans l'articulation entre les dispositifs officiels et officieux ; ceux-ci permettent aux fidèles de bricoler des reconstructions identitaires adaptées aux pathologies singulières des fidèles, surtout lorsqu'on sait que la délivrance équivaut à la conversion à d'autres possibles, soit avant tout au réajustement des rapports aux autres.

Elisée (croyant-guérisseur à Ouagadougou) : Quelqu'un de la mission vendait du bois pour le compte de son grand frère et il a enlevé de l'argent du montant qu'il devait lui rendre. L'esprit de Dieu lui a alors dit de partir rembourser son parent. Il a reconnu les faits, mais il a affirmé devant tout le monde que ce n'était pas un vol, car l'argent appartenait à son grand frère...

Je propose de présenter le rituel collectif de délivrance en suivant le déroulement de la cérémonie hebdomadaire du mercredi de l'église de Tanghin barrage à Ouagadougou. Cette communauté pentecôtiste, réputée pour les manifestations de l'Esprit, attire le public de la capitale. Elle héberge deux croyants-guérisseurs renommés, Elisée Sawadogo et Rasamsé Ouédraogo. Ils assument, avec le pasteur, l'animation de la cérémonie. Certains jours d'affluence, près de 300 personnes s'y pressent pendant près de quatre heures avec ferveur et espoir. Bien entendu, à l'instar des variations rencontrées dans les formes de guérison mises en œuvre par les croyants-guérisseurs, il existe de multiples variantes dans l'organisation des séquences de ce rituel ainsi que dans les dispositifs d'appel de l'Esprit. L'exposé repose sur la séance du 10 juillet 1996. J'ai assisté par la suite à trois autres cérémonies identiques dans cette même église, réparties entre janvier 1997 et décembre 2001. Les prières collectives de délivrance organisées à l'église de Ramaogo près de Koudougou

et de l'église centrale de Ziniaré m'ont permis d'affiner mes observations. Elles viendront préciser le récit de la cérémonie de référence.

Ce mercredi de juillet 1996, le rendez-vous fut fixé à 11 h 30 au domicile du vieux Rasamsé Ouédraogo. Des clameurs qui émergent de sa cour, je devine qu'il est en consultation et je m'installe sous un hangar de paille, rejoignant ainsi les autres patients : deux jeunes hommes et quatre femmes. Le croyant-guérisseur informé de mon arrivée s'interrompt pour venir me saluer et me demander d'attendre qu'il termine son travail avant de nous rendre ensemble à l'église. Sa cour, entourée des logements, ombragée par un manguier et quelques bananiers, m'apparaît désordonnée : trois chiens et des poules circulent parmi les ustensiles de cuisine et d'autres objets hétéroclites ; ils lèchent et picorent des restes de repas. Sa femme, assise dans un fauteuil de toile, surveille ses jeunes enfants qui se ne se préoccupent nullement des hurlements poussés par une patiente. Vers midi, Rasamsé, toujours en tenue négligée (pantalon de confection locale en toile bleue, chemise de même couleur dont les pans sont sortis, sandalettes de plastique), m'invite à prendre mon véhicule pour nous rendre à l'église pourtant toute proche. Il me demande de me garer à proximité du temple parmi les multiples vélos et motos. Notre entrée, comme il le désirait, est très remarquée par la foule occupée à chanter. Des assistants me proposent de prendre place sur le banc installé latéralement contre un mur à mon intention et à l'avant de l'assemblée. Le bâtiment de grandes dimensions est toujours en construction : de la latérite couvre le sol et de simples ouvertures indiquent l'emplacement des fenêtres². A l'avant, sur l'estrade, un meuble rudimentaire et bancal, construit à l'aide de planches récupérées sur le chantier, tient lieu de pupitre. Un diacre y dirige avec ardeur les chants. Les participants ont pris place sur les bancs disposés pêle-mêle ; l'église est déjà bien remplie³.

Préparation de l'assemblée pour le combat

Les chants

En face de moi, de l'autre côté du temple, se tient la chorale composée de femmes de l'église de Tanghin. Elle est animée par la fille aînée du pasteur. A leur gauche, de jeunes hommes les accompagnent de leurs instruments à percussion (tam tam carré, *kiema*, calebasse entourée de cau-

2. En décembre 2001, j'ai pu constater que l'édifice était totalement terminé.

3. Le rituel de délivrance est toujours aussi fréquenté quoique la cérémonie se soit passablement institutionnalisée depuis son instauration en 1995.

ris, *lunga*⁴). Face à l'assemblée, alignés sur l'estrade et contre le mur du chœur, cinq fauteuils de toile sont réservés aux pasteurs, animateurs et invités pentecôtistes de marque Rasamsé y a pris place, à côté de deux pasteurs ; il n'interviendra pas dans la cérémonie.

Deux diacres se relayent dans l'animation des chants. Ces derniers s'apparentent, comme à l'occasion de funérailles coutumières, à de longues psalmodies : l'animateur ou une personne de son choix lance une mélodie que la foule reconnaît immédiatement. Les mélodies se composent de courtes phrases, souvent répétées maintes fois, dans une alternance entre le soliste et l'assemblée. Parfois, la chorale interprète un chant, dont les paroles ont été composées pour la circonstance, l'animateur demande alors aux fidèles d'apprendre le refrain.

Chant 1 : Dieu connaît nos souffrances, Dieu est amour. Il est là pour nous délivrer de toutes nos souffrances.

Chant 2 : Nous te remercions Dieu parce que tu nous as sauvés.

A l'issue de ce second chant, l'animateur, d'un grand geste, réclame le silence. Il prend la parole et demande à l'assistance de manifester plus de ferveur : « surtout les femmes et les mères avec leurs enfants », précise-t-il. Il laisse à son collègue le soin d'annoncer le chant suivant.

Chant 3 : Tous nos problèmes seront résolus quelle que soit la force de ceux qui les ont causés.

Au début, la participation de l'assemblée, installée sur des bancs ou debout sur les côtés, reste plutôt timide. Mais, progressivement les voix s'enhardissent pour former un chœur plus soudé, uni dans les louanges. Certains toutefois gardent les yeux baissés comme prostrés dans leur malheur.

Chant 4 : Chantons de tout cœur car une lutte nous attend. Il y a une lutte devant nous contre les démons. Les efforts fournis pour mener cette lutte seront récompensés. Nos efforts seront couronnés de succès par Dieu.

Tandis qu'un diacre veille à entraîner les participants dans le chant, l'autre ponctue la prière de tonitruants « merci Dieu ». L'assemblée doit à présent se lever. L'orchestre des jeunes hommes imperceptiblement accé- lère le rythme et la foule se met à claquer des mains.

Chant 5 : L'enfant de Dieu laisse son cœur ouvert à l'Esprit saint. Dieu connaît nos œuvres et est le seul à pouvoir nous comprendre.

Chant 6 : Honneur et puissance à Dieu, car sa puissance est éternelle.

4. A propos de ces instruments de musique, voir chapitre 4, les notes 28 et 29.

Irrésistiblement poussé par la vertu répétitive des chants qui encouragent l'abandon des résistances à la puissance captatrice de la foule, le rythme gagne l'ensemble des participants. Les corps se mettent en mouvement et renforcent l'impression d'unité ; les participants chantent, crient, dansent et applaudissent d'une même voix et d'un même élan.

Les chants s'adressent avant tout à Dieu et abordent quatre grands thèmes : les louanges, sa connaissance infinie qui connaît les problèmes de chacun, sa puissance et le combat contre les démons. Bien entendu, ils visent à créer une atmosphère d'exaltation propice à accueillir les manifestations de l'Esprit et à préparer pour le combat. Au-delà, ils rappellent des aspects de la doctrine pentecôtiste en œuvre dans la guérison divine et notamment la croyance dans un Dieu de miracles toujours en mesure d'accomplir, comme il est écrit dans la Bible, ce qu'il a réalisé il y a deux mille ans. Les chants préparent l'Assemblée à un combat où s'affrontent un Dieu tout-puissant et les forces du mal, dont le théâtre sera chaque individu.

Durant ce temps préparatoire, une femme passe de banc en banc munie d'un cahier. C'est le registre de l'église. Elle est chargée de comptabiliser les manifestations de l'Esprit et de tenir à jour le bilan de son efficacité. Elle consigne les noms de chaque participant et, suivant les cas, inscrit le type de maladie et son lieu d'origine (l'endroit où la maladie a été contractée) ou le type de requêtes. Une colonne laissée temporairement vide sera remplie, les jours suivants, dans l'éventualité où le requérant aura été exaucé. L'épaisseur du cahier, à lui seul, en dit déjà long sur la fréquentation et la réputation de l'église. Il est conservé par le pasteur et chacun peut venir le consulter. L'impressionnante liste des guérisons miraculeuses et des demandes satisfaites témoigne, pour reprendre les termes des fidèles que « Dieu est fort ici ». Chaque semaine, on procède au total des colonnes et les résultats annoncés durant le culte du dimanche.

Chant 7 : L'esprit de Dieu vient et agit pour le sort de l'homme.

A 12 h 35 : le croyant-guérisseur Elisée Sawadogo entre dans l'église par la porte du fond. Il traverse l'assemblée jusqu'à l'estrade en se faufilant à travers les bancs, rangés pêle-mêle. Il est vêtu d'une chemise à carreaux, bleu et rouge, à longues manches, d'un pantalon vert foncé, d'une large ceinture brune et de chaussures en cuir de même couleur, ce qui dénote avec l'habillement beaucoup plus sobre ou négligé des autres participants, à l'exception de la plupart des femmes. Il porte au poignet une montre de grande dimension qu'il consulte de manière ostentatoire. Il dévisage distraitemment la foule qui danse et chante et se dirige finalement vers moi : il s'inquiète de savoir si tout va bien et me demande de me

déplacer un peu plus vers l'avant, car où je suis assis, me dit-il, le combat avec les esprits sera rude. Il part ensuite s'asseoir de l'autre côté, parmi les membres de la chorale, près d'une femme infirme installée dans une chaise roulante.

Chant 8 : Dieu est l'auteur des miracles.

Chant 9 : Dieu est le seul et il ne peut y en avoir deux.

Chant 10 : Dieu est notre secours. Ne croyez pas les féticheurs et les marabouts. Ils ne peuvent pas vous aider, Dieu seul le peut.

La puissance du Verbe hier et aujourd'hui

Après quarante-cinq minutes, obéissant à un signe de la main du pasteur, les diacres interrompent les chants et demandent à l'assemblée de s'asseoir. Elisée se dirige vers le lutrin et explique qu'il faut fonder toute chose sur la parole de Dieu. L'église étant également fréquentée par des non moorephones, un jeune pasteur assure la traduction en français.

« Alléluia, amen ! Vous comprenez ce qui signifie ces mots ? » Une femme répond : « Qu'il en soit ainsi et que le nom de Dieu soit loué ». La salle acquiesce en poussant des cris. Il insiste : « Dieu va glorifier son nom parce que son feu va descendre. Alléluia, amen. Le feu du Saint-Esprit (*si sôngo*) va venir ». « Alléluia. Alléluia », répond la foule en hurlant. « Il y a aura des miracles et des prodiges. Quelque chose va se passer. Alléluia. Alléluia. Alléluia. Alléluia ».

Il existe toutefois un préalable pour engager le combat : il sera long et difficile. A la faveur d'une formule allusive, Elisée suggère la nécessité de se purifier. « En ce jour, nous sommes dans la joie. Nous bénissons le Seigneur pour sa grâce. Dieu est amour et il aime ceux qui se préparent. Il sait que vous vous êtes préparés. Et Dieu aussi s'est préparé. Vous savez que pour être dans la grâce du Seigneur, il faut se préparer ». Il relie ensuite cet impératif de la préparation à la puissance de la parole :

« En ce jour et à cette heure, nous voulons écouter la parole de Dieu. La Bible est un livre différent des autres. Il est temps d'écouter la parole. La puissance de cette parole délivre des souffrances, fait marcher les paralytiques, ouvre les yeux des aveugles, chasse les démons. Donc c'est cette parole que nous voulons écouter. Chacun doit se baser sur cette parole. Au moment de cette parole, les œuvres des mauvais esprits ou des démons, quelles que soient les maladies causées ou toutes autres choses, commenceront à s'enfuir. Alléluia, Alléluia. L'amour de Dieu et sa grâce sont au milieu du peuple. Maintenant laissons la parole au pasteur ».

C'est le pasteur Patrick de Ouagadougou qui prend la parole. La prédication, analysée ci-dessous, est celle qu'il a prononcée dans la même église et pour la même occasion en janvier 1997. Elle repose sur une alternance de références bibliques et de commentaires qui viennent éclairer de manière instructive la prière collective de délivrance.

Le pasteur parle en français. Il prononce à un rythme rapide de courtes phrases aussitôt traduites en mooré. Sa prédication débute par une harangue de la foule, comme s'il avait besoin de mesurer le degré d'attention de la salle avant de commencer. L'assemblée répète ses paroles en criant : « Jésus est vivant. Alléluia. Nous savons que Jésus, Jésus, Jésus, Jésus, Jésus est vivant. Alléluia ».

L'enjeu du rituel est immédiatement rappelé : ceux qui sont possédés seront délivrés. A cette fin, comme Elisée, il singularise la cérémonie en lui accordant un caractère exceptionnel et les fidèles de se considérer comme chanceux de participer *hic et nunc* à la victoire de l'Esprit sur les démons : « Il y a des esprits mauvais qui vous parlent mais en ce jour, aujourd'hui, à cette heure, nous savons que le Seigneur, Jésus, va obtenir la guérison. Son esprit est pleinement au milieu de nous. Gloire à Dieu ». Il pousse à présent de grands cris : « La victoire. La victoire est en nous. Jésus habite dans le cœur de l'homme, dans mon cœur. Dans mon cœur. Dans mon cœur. Alléluia ». « Jésus peut-il habiter sur un même territoire que Satan ? Non ! Satan et Jésus ne peuvent pas vivre ensemble ». Simultanément, il crie et frappe sur le lutrin : « C'est impossible ». « C'est pour cela que nous affirmons qu'en ce temps et à cette heure, au nom de Jésus, nous allons brûler les esprits méchants, ceux de la tentation et les esprits de la sorcellerie ». Il est interrompu par l'enthousiasme de la foule qui applaudit et scande « *Barka Wennam* » (merci Dieu).

Le pasteur assure, à nouveau, aux participants qu'ils sont bien là pour vivre une expérience exceptionnelle, à la hauteur de leurs espérances. S'ensuit un exposé d'une redoutable logique. Il brosse, à grands traits, les étapes du rituel de délivrance. D'abord il fait un double constat : il y a des esprits mauvais en vous et Jésus est vivant. Il en tire ensuite une conséquence : Jésus et Satan ne peuvent cohabiter sur un même territoire. Et il présente enfin, en trois étapes, les termes d'un combat qu'il rend intelligible lorsqu'il dit : « L'Esprit est au milieu de nous ; Jésus habite dans nos cœurs ; la victoire est donc en nous ». Chaque participant apprend ainsi qu'il devra s'impliquer dans le rituel s'il veut la victoire. La préparation du combat contre les mauvais esprits est collective mais la victoire demeure personnelle et renvoie essentiellement à une conversion, dans le sens d'un abandon (je me donne au Seigneur, disent-ils), à la puissance divine. La suite de la prédication approfondira les étapes de ce premier exposé schématique, afin de l'enrichir d'éléments de compréhension et de démontrer méthodiquement sa vraisemblance.

L'affrontement nécessite de multiples préparatifs et son déclenchement ne sera possible qu'à l'issue de plusieurs phases. Des préalables sont nécessaires, dans le chef des requérants, mais également du côté de la divinité. Elisée disait : « Vous vous êtes préparés et Dieu aussi s'est préparé ». Les louanges précèdent ici les requêtes – selon un principe qui n'est pas sans rappeler le fonctionnement des pratiques traditionnelles – et portent sur la (ré)activation du lien avec la divinité. Certes il n'est plus question de sacrifice⁵, même si l'objectif visé demeure dans l'entretien de la relation élaborée à la faveur de rapports de dettes et donc de dons. Ainsi, si on n'y prend garde, certains accents de cette prière laissent apparaître la proximité de pratiques traditionnelles toujours très vivantes.

Après avoir ramené le silence, adoptant un ton méditatif qui contraste avec l'introduction houleuse, le pasteur loue le Seigneur ; dans la foulée, il rappelle la hiérarchie céleste et la puissance accordée à chacun.

« Merci, seigneur Jésus. Je te rends grâce. Je te remercie. Merci pour ces jours glorieux. Merci pour tes merveilles. Merci pour ta présence. Merci pour ce que tu es. Des cieux, tu as donné ta Parole qui n'a point d'ambivalence. Aujourd'hui, l'Éternel, celui des cieux, nous avons confiance en toi. Nous croyons, en ce jour, que tu vas nous montrer qui tu es. D'autres t'ignorent. Ils ne savent pas qui tu es. Jésus, nous voulons que tu te mettes à ta place, à côté de Dieu. Tu as demandé d'ôter la pierre et quand la pierre fut ôtée, tu as prié et tu as crié : "Lazare, Lazare sors". Après quatre jours Lazare est sorti du tombeau. »

Après avoir relié explicitement la résurrection de Lazare à la présente cérémonie de délivrance, les louanges se terminent par l'évocation de l'alliance qui existe, *hic et nunc*, entre l'assemblée de l'église de Tanghin barrage et la divinité.

Progressivement les louanges s'estompent devant la toute-puissance du Verbe, cette Parole dotée en elle-même d'efficacité, celle qui, aux temps bibliques, accomplissait des actions surnaturelles. A travers la lecture de la Bible et les commentaires proposés, le pasteur effectue une remémoration et ensuite une réappropriation (par l'appel de l'Esprit : cf. *infra*) de l'efficacité des origines qui conduiront l'assemblée à expérimenter les mêmes effets miraculeux qu'ont connus les contemporains de Jésus.

5. Dans le sens où tout sacrifice réactualise les effets créateurs de l'immolation primordiale d'un Homme-Dieu qui vient réparer une faute, transgression de la Loi du Père. Voir à ce propos DE HEUSCH, L., *Le sacrifice dans les religions africaines*, Paris, Gallimard, 1986, p.301.

« Seigneur Jésus, à cette heure, en ce moment, tu ne viens pas seulement pour les autres : pour ceux qui n'ont jamais expérimenté ta puissance. Tu es là pour ceux qui reconnaissent que tu es le seul Dieu éternel. A toi, la puissance, la force, l'amour et la Gloire depuis des siècles jusqu'à aujourd'hui ».

Il crie à présent à la foule en délire : « Gloire à Jésus. Gloire à Jésus. Alléluia. C'est merveilleux ! »

La Parole puissante et efficace est consignée dans la Bible. Le pasteur, poursuivant la logique didactique de son exposé, en montre les raisons.

« Dieu va se manifester ici, mais savez-vous d'où vient la Parole ? Dans Jérémie 1 et 2, Dieu dit : "Je veille sur ma parole pour l'accomplir." Dieu exécute sa parole, il est fidèle. Sachez que sa parole et lui ne font qu'un. Dans Jean 1, 1 : "Au commencement, lorsque Dieu créa le monde, la Parole existait déjà ; celui qui est la Parole était avec Dieu, et était Dieu" ».

Le pasteur crie tellement qu'il en perd presque la voix :

« Il a pris chair et a vécu en nous-mêmes. Jésus Christ a dit : "Si vous êtes dans ma parole et que ma parole est en vous, demandez-moi ce que vous voulez et cela vous sera accordé". Mais attention, vous avez entendu : celui qui n'a pas la parole en lui, ça ne peut pas réussir. Vous comprenez cela ? »

Il est intéressant de s'arrêter sur cette dernière petite phrase : « (...) ça ne peut pas réussir ». L'utilisation du « ça » et non pas de « vous ne pouvez pas réussir » montre, comme dans le cas de l'exorcisme d'Elisée, à la fois l'importance de la conversion personnelle mais, en même temps, la place accordée à la Puissance qui agit à travers celui qui possède le don de guérison. Ce petit mot traduit bien l'importance accordée au tiers qui agit à la place du malade durant la délivrance. Ceci m'avait précédemment conduit à décrire la conversion comme une inversion de la pratique chrétienne habituelle : je parlais d'un aveu de déficit de protection. Bien plus, si conversion il y a, c'est moins un virage à 180° vers l'adoption d'un sentiment pur et simple de culpabilité ou de conscience de péché que l'adhésion à une nouvelle Puissance réputée la plus forte et présentée comme l'ultime aboutissement (bien que celui-ci restera transitoire pour un certain nombre de participants). Ce sentiment, inclus dans l'acte de conversion, est bien rendu par l'idée souvent émise par les fidèles de « se donner à Jésus », dans le sens d'un abandon de soi. Ainsi la prédication, une fois encore, est ponctuée d'une allusion à la pureté, soit au respect de la Loi. Ces rappels sonnent comme de multiples avertissements concernant

l'importance de la préparation individuelle, mais ils fournissent aussi, d'entrée de jeu, une explication à d'éventuels échecs de la délivrance.

La Parole et Dieu sont équivalents ; à partir de ce constat, le pasteur peut rappeler les principaux signes qui accompagnaient les prédications des apôtres et cheminer vers la proposition majeure que les miracles viennent confirmer la Parole, démontrant ainsi la supériorité du Dieu des chrétiens. La citation suivante, Marc 16, 15-20, est un classique des Églises de Pentecôte ; elle fonde l'élan missionnaire et justifie la guérison :

« Allez dans le monde entier et annoncez la Bonne Nouvelle... Celui qui croira et sera baptisé sera sauvé, mais celui qui ne croira pas sera condamné. Et voici les miracles que feront voir ceux qui auront cru : ils chasseront des esprits mauvais en mon nom ; ils parleront des langues nouvelles (...) ; ils poseront les mains sur les malades et ceux-ci seront guéris ».

Le pasteur s'arrête de lire et cite de mémoire la suite de l'Évangile :

« Le Seigneur après leur avoir parlé, s'est élevé au ciel et s'est assis à la droite de Dieu. Ils s'en allèrent prêcher partout. Le Seigneur travaillait avec eux et les disciples confirmèrent la Parole par les miracles qui les accompagnaient ».

Et de nouveau, comme un leitmotiv, ce rappel lancinant à l'obéissance :

« Mais comprenez bien, les promesses de Dieu sont conditionnées. Il ne peut pas agir à côté de sa parole. Vous trouvez dans le Deutéronome 12, 28 : si tu obéis à Dieu et que tu mets en pratique ses commandements, l'Éternel, ton Dieu, te donnera le bonheur ».

Autrement dit, la stricte observance d'un système d'interdictions instaure un nouvel ordre qui repose sur l'apaisement des relations sociales et l'établissement de la confiance, entre frères et sœurs en prière.

A travers un va-et-vient entre l'Ancien Testament et le Nouveau, en passant par les lettres des apôtres, le pasteur, produisant un effet de cohérence, poursuit son raisonnement et conclut, à nouveau, sur la même double évidence : l'obéissance et la conversion sont des préalables à la guérison.

« Jésus a donc laissé à ses disciples le soin d'annoncer la Bonne Nouvelle. Il a dit que nous sommes ouvriers du Seigneur et ce Dieu est redoutable. Ce Dieu est fort et il a fait grâce de sa puissance à ses enfants afin que nous soyons ses ouvriers. Et le Seigneur confirmait la parole de ses disciples par les miracles. Ils annoncent qu'il est le plus fort ».

En hurlant une fois encore, il poursuit :

« Allons repentez-vous ! Convertissez-vous en Jésus-Christ ! Sachez que les gens se convertissent et dès qu'ils reçoivent Jésus, ceux qui sont dans le malheur, les maladies, les cancers et les troubles de toutes sortes, le Seigneur confirme sa parole par la guérison ».

L'idée de repentance, au-delà de l'apparence des mots, est liée à l'obéissance et à la pureté. Il s'agit d'accepter l'évidence que les protections d'hier ne sont plus efficaces (et la repentance d'équivaloir à baisser sa propre garde), de s'en remettre totalement à Dieu, et de se convertir à la Toute-Puissance qui confère une protection efficace contre les pratiques d'un entourage (soit les tenants de l'ancien monde avec sa « concorde coutumière »). Ces pratiques, désormais devenues insupportables, sont rabaissées au rang d'actions démoniaques, face aux velléités de plus en plus envahissantes de l'individu-sujet. Mais ce Dieu redoutable aime, lui aussi, l'ordre et il conviendra d'obéir à ses préceptes. Ainsi, il s'agira, à tous moments du rituel, dans un climat de suspicion permanent entretenu par les animateurs de la cérémonie, de démasquer les coupables de transgression de l'ordre divin et de les référer à une consultation privée auprès d'un croyant-guérisseur.

Les raisons de la puissance de la Parole sont à présent bien établies (les miracles viennent en confirmation), de même que les conditions de son efficacité (obéissance, pureté et conversion). Il reste à présent à comprendre pourquoi ce qui était vrai hier l'est toujours aujourd'hui. La prédication prend ici une autre tournure : il s'agit de justifier la puissance toujours bien actuelle de l'Esprit saint. Pour ce faire, le pasteur introduira l'idée de témoignage (*kaseto*) car elle fait partie intégrante de la guérison divine. Dans le cadre de la doctrine pentecôtiste, les miracles ne sont jamais gratuits car ils viennent confirmer la Parole. Dans ce sens, ils sont consubstantiels au projet évangéliste des Assemblées de Dieu. Le témoignage de l'expérience (pratique et concrète) de la puissance divine devient une pièce maîtresse de leur projet.

« Il est écrit dans Hébreux 13, 8 : Jésus-Christ est le même, hier, aujourd'hui et pour toujours ». Le pasteur Patrick s'engage alors dans un enchaînement assez obscur mêlant des allusions aux fétiches (protections coutumières) et la médecine moderne (cf. *infra*).

« Si je refuse la Parole et que je suis comme un caméléon [qui passe de protection en protection à la recherche de la plus grande efficacité], je me donne à des dieux qui changent de nom. Mais dans les situations difficiles, comme ces dieux changent de nom, de même que la médecine moderne n'a pas de nom, croirez-vous en ces dieux-là ? Non ! Je ne croirai jamais en un Dieu falsifié. »

Il poursuit, poussant de grands cris, interrompus par de violents coups de poing sur le lutrin qui menace de s'effondrer : « Non ! Non ! Non ! Comme les apôtres Pierre et Jean, nous en sommes témoins ! Nous en sommes témoins ! Nous en sommes témoins ! Non pas des témoins de bouche seulement mais des témoins par expérience ».

Retrouvant le calme, le prêcheur formule une définition du témoin. « Un témoin n'est pas quelqu'un qui assiste superficiellement aux choses. J'en suis témoin par expérience. Cela signifie que je donne le témoignage que Jésus est le chemin de la vie, de la vérité qui mène à Dieu ». Et s'écartant du point de vue exégétique, il incarne ses propos dans la vie quotidienne des participants : « Il est celui qui donne l'argent et qui guérit les cancers et les sidéens ; vous entendez, les sidéens, les sidéens ! Ce qui est impossible aux hommes est possible à Dieu. J'en suis témoin : il est Dieu ; il est le même Dieu, hier, aujourd'hui et éternellement ». L'assemblée applaudit longuement. Il est clair dans ce passage que la conception fondamentaliste d'un Dieu tout-puissant, source de toutes choses et qui peut tout, tôt ou tard, conduit à une confrontation avec la modernité (en l'occurrence ici la médecine occidentale). Bien que les dirigeants des Assemblées de Dieu du Burkina Faso adoptent à ce propos un point de vue nuancé, il n'en est pas de même des « croyants-guérisseurs ». Ces derniers, animés par la puissance d'un Dieu qui peut tout, *hic et nunc*, peuvent en venir, en toute logique, à demander à leurs patients d'abandonner des traitements médicaux s'ils sont vraiment croyants ; l'allégeance est alors totale, ainsi que la mainmise psychique du croyant-guérisseur sur son client.

« Il faut connaître la vérité. Tant qu'elle n'est pas connue, elle ne pourra en aucun cas vous affranchir [des démons, des anciennes protections...] ». Une nouvelle référence vient renforcer l'importance du témoignage et rappeler, sans ambiguïté, un des fondements de la doctrine du Réveil, celui de l'expérience concrète des manifestations et de la puissance de l'Esprit saint. Le pasteur Patrick crie à en perdre à nouveau la voix :

« Dans I Corinthiens 2, 1-5, il est écrit : je ne suis pas allé chez vous avec une supériorité de langage, ni de sagesse. Ce n'est pas comme cela qu'on témoigne de Dieu, mais par la démonstration de l'action de l'Esprit et de sa puissance, afin que votre foi soit fondée, non sur la sagesse des hommes, mais sur la puissance de Dieu. Ne croyez pas en une supériorité de la sagesse. Non ! »

« Il n'y a pas plus sage que vous qui avez l'expérience. Ma parole et ma prédication ne reposent pas sur la sagesse mais sur une démonstration de puissance de l'Esprit. Votre foi ne doit pas se fonder sur la théologie seulement mais sur l'expérience de la puissance de Dieu. Gloire à Dieu ».

La puissance, je m'en suis déjà expliqué, est une manière de traiter d'un type particulier de lien de société qui repose sur la dépendance de l'entourage soit sur la capacité d'affecter l'autre à travers dons et dettes. Dans ce sens, la conversion à une autre puissance, une puissance plus forte que le plus fort des sorciers, entraîne que, dans l'univers de la « modernité insécurisée », on ne change pas de paradigme. Autrement dit, le paradigme de la Puissance renvoie à un mode de gestion de la vie en commun qui nécessite une aptitude à maîtriser des forces invisibles, c'est-à-dire celles qui affectent les personnes et leur entourage, à travers le don, la dette, la jalousie, la vengeance, l'honneur, la honte, la défiance.

Le témoignage repose sur l'expérience individuelle de la puissance de l'Esprit. En quelque sorte, il conduit le converti, que rien en apparence ne différencie des autres, à attester en public de l'expérience miraculeuse. Elle se révèle non seulement à la portée de tous, puisque lui l'a vécue, mais efficace, dans le sens où la foule, qui connaît le témoin ou du moins se reconnaît en lui, peut d'autant mieux apprécier les changements. Par ailleurs, le témoignage public engage fortement le fidèle qui, pour l'occasion, officialise sa conversion et donc aussi confirme son engagement à l'égard de la puissance divine. En sorte que les autres, dans le sens général de ceux qui représentent l'univers de la dépendance, doivent désormais compter sur sa nouvelle manière d'être au monde.

Le témoignage est donc une pierre angulaire de l'offre de guérison. Il confirme le bien-fondé de la doctrine fondamentaliste des Assemblées de Dieu, en attestant que ce qui fut dans le passé reste toujours possible aujourd'hui. Le prédicateur, dans un rythme effréné, animé d'un souci pédagogique évident, résume à l'aide de courtes phrases, reprises en écho par l'interprète, l'ensemble de l'argumentation précédente.

« Jésus est le même. Il est vraiment vivant. Jésus-Christ est vivant et nous sommes là, ensemble. Il est fidèle à sa parole. Il ne la trahit jamais. Il est le même Dieu. Il est venu pour nous donner la vie éternelle. Celui qui accepte de mettre sa foi [de faire confiance] en Jésus-Christ recevra la vie éternelle. C'est l'essentiel. Comment pourriez-vous vraiment croire à d'autres choses ? Dieu est Dieu, il est au-delà de tout. Il domine sur tout. Il est le Dieu redoutable. Applaudissez pour ce Dieu fort ».

L'assemblée applaudit en scandant pendant plusieurs minutes « *Barka Wennam* » (merci Dieu).

« Comprenez, il y a certains qui disent que le temps de Moïse, de Jésus, de Jean ou de Paul est passé. Oui, vous pouvez dire que tout change mais Dieu demeure le même Dieu. C'est vous qui avez changé. Celui qui est avec nous est celui qui était avec Jean et Paul. Je pense qu'à présent vous savez l'essentiel », conclut le pasteur.

Néanmoins, une dernière fois, il rappelle la clause préalable de la guérison : « La condition pour que Dieu se manifeste, c'est d'être en règle. Dans Isaïe 1, 1-18, il est dit que si vous êtes de bonne volonté cela marchera, mais si vous êtes rebelles cela ne marchera pas ». Pour terminer, le prédicateur demande, en changeant de ton. « Y a-t-il ici des gens qui sont malades ? » La réponse est bien entendu évidente : un grand nombre de participants lèvent la main. L'assemblée se montre très attentive, totalement captivée, prête à suivre les directives pour le combat de la délivrance. Le pasteur le sait. Il donne un coup de poing sur le lutrin et crie : « Applaudissez d'avance le Seigneur pour ce qui va se passer. Il va se manifester, mais avant remerciez encore le Seigneur ». Ce retour à la prière de louange qui semble rompre le rythme de la cérémonie, renforce au contraire la tension, l'attente. Il y aura encore de multiples revirements, attermolements, avant que l'Esprit saint se manifeste, car la condition est l'abandon de chacun, à savoir sa conversion, totale, à la puissance de Dieu.

La première partie du rituel de délivrance, qui comprend les chants et la démonstration, par la prédication, de la puissance du Verbe, se termine ; il est 13 h 30. Le type d'animation adoptée – l'assemblée prise à témoin réagit, crie, prie, applaudit, danse et chante – contribue à établir le climat émotionnel recherché. Le retour aux louanges rappelle qu'on n'en fait jamais assez, qu'il convient de rester sur le qui-vive : comment être sûr d'avoir tout fait et de s'être vraiment préparé, devant ce Dieu redoutable et tout-puissant ? « Merci Jésus. Merci Saint-Esprit. Merci pour ta puissance. Merci pour les miracles ». La foule emboîte la prière et, à présent, chacun pour son compte, dans un chahut indescriptible, loue le Seigneur. Le pasteur, sa tâche accomplie, visiblement fatigué, s'enfonce dans un fauteuil en toile. Lorsque les clameurs commencent à s'estomper, les prières d'une femme prennent le dessus : elle remercie, elle aussi, le Seigneur d'une voix rapide et forte ; progressivement l'assemblée, retrouvant la psalmodie du début, adopte les paroles de cette femme en les répétant. Sur le banc, toujours à côté de la paralytique, Elisée pousse de grands cris : roulant des épaules, il semble se préparer au combat.

Démasquer les impurs et discerner les démons

Le croyant-guérisseur prend maintenant en main la direction de la cérémonie devant la foule en attente, galvanisée. Sa carrure intimidante et sa voix naturellement puissante l'imposent comme meneur de la délivrance. Sans hésitation ni préalable, il débute par l'évocation d'une manifestation miraculeuse de l'Esprit saint. Le ton est donné : l'assemblée est « infor-

mée que Dieu est fort ici » et, par la même occasion, il suggère que l'issue favorable de la délivrance dépend de l'implication de chacun.

« Il y a dix jours de cela, ici dans cette église, ils ont envoyé une femme, elle était aveugle. Lorsque nous avons prié, j'ai compris que c'était dû à une maladie démoniaque. La journée, elle était aveugle, mais la nuit elle voyait⁶. Voyez-vous comment les démons agissent ? Ils étaient deux à la posséder. Lorsqu'ils sont partis, la femme a retrouvé la vue. Alléluia, Alléluia ».

Par souci de clarté, je propose de distinguer une première étape dirigée vers la purification, confession, conversion et une seconde orientée vers l'étiologie et la mise en place du plan de bataille. Dans la réalité, la démarcation est moins importante et le rituel passablement embrouillé par la lancinante rengaine : « Maintenant nous allons appeler l'Esprit » ; celle-ci exprime le souci de l'animateur de soutenir le climat émotionnel, patiemment construit. En sorte qu'on a l'impression que la prière d'appel va enfin débiter, mais, à de multiples reprises, quelques instants après le commencement de l'invocation, le « croyant-guérisseur », à la suite d'une vision, fait signe d'arrêter, évoquant une impréparation en raison soit de la présence de personnes impures embusquées au milieu de la foule, soit d'une organisation insuffisante du rituel. Voici un exemple de cet atermoiement entre l'appel de l'Esprit, le discernement et la désignation de l'impur.

« Maintenant, il est temps, nous allons appeler la flamme de l'Éternel. Les esprits impurs sortiront ; les démons s'enfuiront ; les maladies partiront ! Dieu ne peut se dédire, il accomplira ses œuvres. Nous allons l'appeler, maintenant : chantez tous avec force. Il est 13 h 42 », précise le croyant-guérisseur en regardant sa montre. « Si Dieu fait ses œuvres, d'ici trente minutes tout sera terminé. Nous allons l'appeler ». Il parle à présent en langue, non sans faire signe à la chorale et aux instrumentistes d'arrêter ; il interprète aussitôt sa vision : « Il y a une femme qui s'apprête à divorcer. Je lui dis de ne pas persister dans cette direction, ce serait aller contre la parole de Dieu. » L'animateur relance le chant. Elisée chante, claque des mains et danse devant l'assemblée ; il invite ses acolytes à venir l'aider. A nouveau, il s'interrompt subitement. « Les femmes qui sont dans cette file et qui portent des enfants au dos, qu'elles les remettent à ceux qui sont assis sur les côtés ! Au nom de Jésus. Alléluia. Placez vos mains où vous souffrez. Alléluia, Alléluia... ». Ce climat de tension entretenue durera trente minutes. Examinons à présent avec plus de précision ce qui s'y passe.

6. « Voir la nuit » : comprendre qu'elle est désignée comme sorcière ou qu'elle est la victime de sorciers.

Purification, confession, conversion

Celui qui possède des dons du Saint-Esprit démasque les impurs à la faveur de la supériorité que lui confère la relation immédiate (l'inspiration) avec la Divinité. Toutefois, si cette relation privilégiée n'est pas tempérée, elle peut rapidement conduire à des excès de nature totalitaire⁷, par l'évocation d'un Dieu jaloux qui ne peut tolérer ni concurrence ni désobéissance. Il pourrait s'agir ici d'une sorte d'usage « ordalique » de la confession, assez différent des pratiques chrétiennes que nous connaissons.

Dans le passage suivant, le croyant-guérisseur rappelle l'enjeu de la délivrance, en désignant, d'une façon à peine voilée, devant l'assemblée, un coupable qui n'aurait pas respecté certains interdits.

« Il est venu me voir chez moi mais je savais que je ne pouvais rien faire pour lui. J'avais donc abandonné le combat et il était reparti lorsque Dieu m'a révélé qu'une personne consomme toujours de l'alcool, qu'il fume et fréquente les filles. Cela veut dire qu'ayant commis le péché, il ne s'est pas confessé au nom de Jésus devant Dieu. Il est pourtant venu ce matin parmi nous et il n'a pas tout dit. Je lui demande de sortir. Il fallait que ce type se confesse avant d'assister à la prière de délivrance ».

La tête baissée, un homme quitte l'assemblée. Malgré les allusions à la confession, il est évident qu'il s'agit ici de suppléer un déficit d'aveu. Tout se passe comme si un tiers prenait à sa charge la reconnaissance de la culpabilité, pour le compte d'un individu plus enclin à se disculper et à désigner les autres comme responsables de ses troubles, grâce à la persistance de la conception d'un « moi multiple ». Ainsi, par le truchement de la révélation divine, Elisée dresse la liste des écarts commis par le malade, au regard du système des interdits prescrit par la Bible. Il désigne ensuite le coupable de transgressions devant l'assemblée. Ce processus s'écarte notoirement de l'idée de battre sa coulpe, où le fidèle, en son for intérieur, reconnaît ses manquements à la loi divine.

La cérémonie se poursuit : « Si quelqu'un ne s'est pas encore vraiment mis en règle devant Jésus, je vais prier pour demander qu'il sorte de l'église. » Elisée ne cherche plus à confondre une personne particulière, mais tente de créer un climat de suspicion généralisée.

« Celui qui prend de l'alcool, celui qui fume la cigarette, celle qui s'est faite avorter, je leur demande de sortir. Les personnes concernées

7. Ce qui par certains aspects peut rappeler les dérives des inquisiteurs dans l'histoire de la chrétienté, occidentale, en raison de l'absolutisation en vérité objective des vérités inculturées.

peuvent sortir et se mettre en règle devant Dieu, au nom de Jésus. C'est pour cela que j'ai arrêté le chant. Si ces individus veulent rester, il n'y a pas de problème ».

Il crie d'un ton lourd de sous-entendus qui suggère la vengeance d'un Dieu dérangé par le désordre qu'engendre la désobéissance des humains. « Il peuvent rester, mais lorsque nous avancerons dans la prière, nous les découvrirons. Je leur ordonne donc dès maintenant de sortir. Qu'ils se mettent en règle avant de revenir ». Pour qu'elle soit effective, la « conscience de péché » semble nécessiter l'accompagnement d'un tiers qui accuse, à défaut que la personne avoue elle-même ses fautes. Le rôle de ce tiers accusateur consisterait à tempérer les échappatoires dont dispose la personne ayant commis des fautes envers les règles divines, par la conception d'un « moi » composé de plusieurs instances, laquelle conception s'accorde des sentiments de persécution, soit du rejet de la faute sur un autre, humain ou génie (de colère, d'adultère, par exemple). Le chant de l'appel de l'Esprit de Dieu reprend : « *Wendnaam sida...* » dans un rythme rapide ; debout, la foule danse et frappe dans les mains. Deux femmes sortent, suivies par deux hommes.

L'imbrication des séances individuelles et collectives de délivrance apparaît ici de manière évidente. C'est essentiellement à l'occasion d'un exorcisme individuel que la voix du génie (que nous décodons comme l'autre voix de soi-même) s'exprime avec le plus d'acuité. Le croyant-guérisseur prend alors la peine d'écouter et d'interroger cette voix qui parfois conduit à la désignation du coupable, à la faveur d'un environnement garantissant une certaine confidentialité. Nous sommes alors en présence de la partie la plus officieuse de l'univers thérapeutique des Assemblées de Dieu ; celle qui peut, le cas échéant, oser se distancier de la doctrine, afin de proposer un métissage, bien entendu inavouable, avec la pensée traditionnelle, dans le but de répondre, avec toutes les nuances requises, aux aspirations de certains patients, lesquelles portent essentiellement sur la recherche d'un climat de paix et de confiance. L'autre partie, la cérémonie collective, se doit d'être plus orthodoxe dans ses références, car elle repose sur l'expérience de la puissance divine et sur le témoignage de son efficacité. Toutefois, lorsque la nécessité s'en fait sentir, les animateurs de la cérémonie collective gardent en réserve la possibilité de référer un patient à une séance privée. Elisée ne fait rien d'autre lorsqu'il exclut un membre de l'assemblée en le déclarant impur. En sorte qu'il pourra le (re)prendre en charge (en privé) de manière ad hoc et selon un protocole plus syncrétique, bien entendu moins présentable aux yeux de l'institution pentecôtiste qui, craignant une perte d'efficacité de l'Esprit dans le métissage, ont diabolisé (en apparence) toutes les pratiques coutumières.

En d'autres termes, si l'exorcisme individuel et privé – monopolisé par les croyants-guérisseurs exerçant à la lisière de l'Église institutionnelle – porte essentiellement sur le diagnostic et la désignation éventuelle d'un coupable, la cérémonie collective repose sur un non-dit, celui du diagnostic préalablement établi à l'occasion de visites privées (cf. *infra*). Ainsi, la plupart des patients connaissent la raison de leurs troubles avant de se soumettre à la puissance de la prière collective. C'est précisément ceux qui n'ont pas entendu cette cause que tente de débusquer Elisée. Car ceux-ci, ignorant les raisons de leurs souffrances, à défaut d'avoir nommé leur persécuteur, ne peuvent pas espérer obtenir la guérison, d'autant plus qu'ils ne se sont pas donnés à Dieu et donc au croyant-guérisseur. Ce dispositif renvoie à une conversion. Elle met en relation la reconnaissance de l'inefficacité des anciennes protections (en œuvre dans la « concorde coutumière ») et la pureté, l'obéissance et la croyance dans une puissance nouvelle, dans la possibilité d'une autre manière de vivre ensemble. Dit autrement, on peut identifier ce processus à une re-localisation de la cause du mal. Ainsi, dans un lieu « local », la scène villageoise mossi par exemple, les causes des perturbations de l'ordre social sont connues et connaissables. Tout le monde, le malade et son « ennemi », sait plus ou moins celui qui, dans le milieu, est censé lui en vouloir à mort. Mais dans un milieu citadin, anonyme et atomisé, tout le monde, faute de pouvoir mettre un doigt sur l'origine personnelle du malheur, est bien obligé de s'engager dans une escalade qui aboutit au combat théologiquement titanique, entre Dieu et son Adversaire primordial... Dans notre cas, celui du contexte de la « modernité insécurisée », on observe un effort de « bi-localisation » ou d'une acceptation d'une double logique.

Ceci laisse apparaître la dualité des formes de guérison des Assemblées de Dieu. Cette analyse permet de rendre compte de la singularité des affections dont souffrent aujourd'hui les patients confrontés aux transformations inédites de leur société. Le versant officieux, dans le sens de l'acceptation d'un mode de pensée plus syncrétique, de la guérison pentecôtiste se combine à une pratique officielle, constituée de l'expérience, *hic et nunc*, de la puissance de la prière collective. Dès lors, le pasteur ou le croyant-guérisseur qui se sent à l'étroit sur l'une ou l'autre scène peut se référer à l'autre. Si l'exorcisme individuel porte plus explicitement sur la cause du trouble et repose sur le don de discernement, la prière collective de délivrance a tendance à accorder la primauté au combat et à la puissance de la Parole. Ces deux aspects de la guérison ne sont pas sans rappeler la différenciation des rôles dans la société traditionnelle mossi entre le *baga* (devin) qui nomme la raison du trouble et le *tiim moor soaba* (thérapeute coutumier) qui agit sur la cause.

L'idée de se donner à Jésus équivaut à baisser sa propre garde en reconnaissant l'obsolescence de ses protections ; ce qui s'exprime par une

étape de purification et d'allégeance aux lois nouvelles d'un Dieu redoutable, puissant, qui peut tout. Et les animateurs de la séance collective de délivrance sont parfois tentés de tester les limites de ce don total de soi. La nature de ce défi peut les conduire à la conception d'un Dieu jaloux, ne tolérant ni écart à ses lois ni concurrent, fût-elle la modernité. Ainsi, le prédicateur, qui s'est relevé de son fauteuil, parle à présent en alternance avec Elisée : « Quelqu'un a une maladie intérieure et les docteurs ont dit que c'est une hernie et il se prépare à subir une opération. Le Seigneur me dit de te dire ce matin qu'il est le Tout-Puissant ». En hurlant, le pasteur continue : « Je connais ta maladie, si tu as la foi et si tu ne doutes pas et si tu crois que j'ai la capacité de sauver, attends ! attends ! ». Le pasteur haletant semble au bord de l'épuisement. Il reprend avec difficulté son souffle pour dire : « Avant que le temps de ton opération n'arrive, tu viendras ici me remercier [témoigner de ta guérison]. Ne doute pas, j'ai la puissance et je peux te sauver ».

Le pasteur parle directement à la première personne et renforce ainsi l'impression de proximité d'un Dieu qui s'exprime à travers lui. Lorsqu'il tutoie un malade dans l'assemblée, il n'est pas question de s'adresser à une personne particulière, mais plutôt de créer illusion de s'adresser à quelqu'un en particulier, même s'il croit sans doute, en toute bonne foi, que ce qu'il dit, pense et voit, résulte de véritables révélations. Je m'explique. L'occurrence de la hernie est fréquente dans ces régions et, dès lors, le pasteur ne prend pas de risque à l'évoquer. Un individu pourrait, le cas échéant, être concerné par la vision, mais le plus souvent personne ne se sentira désigné. La majorité estimera alors, avec un certain soulagement, que la Parole concerne un voisin, appréciant par la même occasion la puissance de l'Esprit et la capacité visionnaire de l'officiant. En définitive, il s'agit moins de désigner un membre de l'assemblée que d'attester la puissance de l'Esprit, d'une manière qui n'est pas sans évoquer le *baga* (voyant), dont le patient espère, avant même qu'il ne lui expose les raisons de sa visite, s'entendre dire l'affection dont il souffre, attestant ainsi sa réputation de voyance et confirmant le visiteur dans son bon choix thérapeutique.

L'argumentation du Dieu plus puissant que les sorciers à l'origine de toutes choses conduit, si la juste mesure n'est pas assurée, à des positions extrêmes. Une épidémie de méningite ravageait en juillet 1996 le plateau mossi ; elle avait déjà entraîné la mort de nombreuses personnes. Le croyant-guérisseur utilisera cette ambiance de peur pour mettre à l'épreuve l'assemblée.

« Si vous avez des problèmes, venez dans la maison de l'Éternel. Il est écrit dans la lettre de Jacques 5, 14 : "Quelqu'un parmi vous est-il malade ? Qu'il appelle les anciens de l'Église ; ceux-ci prieront pour lui et verseront

de l'huile sur lui au nom du Seigneur". Pourquoi lorsque vous êtes malades, vous allez dans les hôpitaux ? Appelez les anciens de la foi et ils imposeront les mains sur vous. Alléluia ! Alléluia ! »

« Pourquoi partir se faire vacciner contre la méningite ? J'affirme que celui qui se fait vacciner ne nous suit plus ».

Elisée, ostensiblement en colère, poursuit :

« Et la foi ! Jésus a la force pour guérir. Donc si vous possédez cette force, pourquoi aller vous faire vacciner ? Dieu ne nous a-t-il pas déjà protégés ? Nous avons prié et nous ne sommes pas contaminés. »

Il précise ensuite ses propos et accentue leur vraisemblance en les situant dans l'espace et le temps : l'épisode se passe à Maokin chez le pasteur Relwendé (guérisseur lui-même).

« Durant la méningite, le vieux pasteur Relwendé a fait le tour de la mission et il a dit : "Je demande à la méningite, au nom de Jésus, de ne pas rentrer dans la mission". Et la méningite a obéi. La méningite n'a pas obéi au pasteur mais à Jésus. Maokin n'a pas été touché par la méningite, alors qu'à côté, à quelques mètres, l'épidémie causait des ravages ».

L'épidémie de méningite constitue un cas d'école où le mode de pensée traditionnelle qui finalement influence largement les pratiques pentecôtistes – comment pourrait-il en être autrement ? – s'exprime à la faveur d'une sagesse proverbiale (logique parémiologique). Celle-ci, en mesure de parer aux flux des phénomènes, propose toujours une explication aux exceptions qui, rencontrées au hasard de la vie quotidienne, pourraient conduire, dans une autre logique, à infirmer la croyance. Ici, il convient de donner à l'assemblée une explication au décès d'un membre de la communauté. Elisée hurle à la foule :

« Quelqu'un de la mission vendait du bois pour le compte de son grand frère et il a enlevé de l'argent du montant qu'il devait lui rendre. L'esprit de Dieu lui a alors dit de partir rembourser son parent. Il a reconnu les faits, mais il a affirmé devant tout le monde que ce n'était pas un vol, car l'argent appartenait à son grand frère. La méningite est venue sur lui. Elle s'est abattue sur lui seul dans notre mission. Alléluia ! Alléluia ! Si vous avez la foi, nous allons dire aux démons de sortir et ils obéiront. Vous le croyez ? »

La foule répond par un déluge de cris et d'applaudissements. Le Dieu puissant et redoutable ne peut tolérer le moindre écart à ses lois. L'obéis-

sance doit être totale, mais qui n'a jamais commis une faute et peut dès lors s'estimer à l'abri de la méningite ?

Étiologie et plan de bataille

De l'articulation entre l'exorcisme individuel et la séance collective de délivrance, on retiendra que le croyant-guérisseur instaure une relation préalable avec la majorité des patients à l'occasion de consultations individuelles. En sorte qu'ils connaissent les raisons de leurs troubles lorsqu'ils se rendent à la cérémonie collective. Soit ils ont été guéris (libérés) par la prière du croyant-guérisseur et ils sont conviés à en témoigner devant l'assemblée, soit l'exorcisme individuel n'a pas vraiment abouti et ils doivent alors s'en remettre à la puissance d'une prière collective. Ceux qui assistent au rituel de délivrance sans cette étape préalable sont généralement considérés comme insuffisamment préparés ; démasqués, ils sont renvoyés devant un croyant-guérisseur afin qu'ils puissent se purifier, se confesser et se convertir. L'énumération des troubles lors de la séance collective n'a dès lors plus la même fonction que dans l'exorcisme individuel. Il est moins question de diagnostiquer les affections dont souffre chaque patient que de rappeler à chacun les raisons qui lui furent précédemment fournies pour appréhender ses problèmes. Avec en toile de fond le témoignage de l'efficacité de son don de discernement, le croyant-guérisseur suivra une double ligne de conduite : il procédera d'abord à quelques diagnostics, en public, de cas particuliers sur la base de visions aussitôt interprétées et il matérialisera ensuite la singularité des maux de chacun par une réorganisation spatiale de la foule (voir *infra*).

Reprenons à présent le déroulement du rituel. Il s'articule à ce stade en deux temps. Dans le premier, le croyant-guérisseur procède au rappel des grands types d'affections dont peuvent souffrir les participants et les attribue pêle-mêle aux mauvais esprits. Il ne s'agit plus, comme dans la séance privée, de distinguer entre « les maladies indexées » (imputables à un autre, une personne humaine ou génie) et les maladies de Dieu (imputables à personne) ; les participants savent qu'ils sont possédés et, plus encore, que la médecine moderne demeure impuissante face à leurs troubles.

« Il existe différents esprits impurs. Les fous sous le caïlcédrat ne sont pas les seuls à être possédés. Tu peux t'endormir et l'être aussi. Si tu n'as pas le discernement de l'Esprit, comment veux-tu le savoir ? Certains sont possédés de colère or la colère vient des démons. D'autres ont des relations la nuit avec des esprits ».

Il se met à hurler :

« Je vous le dis, la nuit certains dorment et en même temps ils entretiennent des relations avec les démons. D'autres sont remplis de peur car ils voient la mort : dans leur sommeil apparaissent des revenants, des ancêtres, morts il y a longtemps. Des personnes sont possédées par la tristesse ou le remord. Tout ceci n'est pas bon. Certains ont des maladies et ils ont fait tous les examens médicaux possibles. Un médecin ne peut pas soigner ça, car ce sont des maladies démoniaques. Mais aujourd'hui, si tu as la foi, touche l'endroit qui te fait mal, Jésus peut sauver. Alléluia. Alléluia ».

L'assemblée est à présent fixée sur la cause des troubles et l'objectif de la cérémonie : il s'agit, pour qui en doutait encore, de possession et de délivrance.

Dans un second temps, le croyant-guérisseur témoigne, pour les incrédules, de sa capacité de discernement et, bien plus, de la justesse de ses interprétations. A la faveur de visions et d'interprétations, il particularise et personnalise sa parole sans que quelqu'un en particulier ne se sente visé : tout le monde, lui-même inclus, se reconnaît dans cette façon concrète de s'exprimer. En ce sens, il redit son don de discernement et l'exactitude des diagnostics établis préalablement à l'occasion de séances individuelles. « Au milieu de nous, il y en a un qui a un esprit de sorcellerie ». Soudain, Elisée parle en langue. Il articule des sons en criant d'une voix rauque et grave. Après quelques instants, il prévient la foule d'un ton peu assuré : « L'Esprit est là ». Il traduit immédiatement la glossolalie. « Cet esprit lui donne l'intelligence. Il lui commande des choses qui ne viennent pas de Dieu ». Sans transition, il change de sujet : « Il y a des filles et des femmes assises au milieu de nous et elles ont avorté. A côté d'elles se trouve un garçon. Il a remis de l'argent à une fille pour qu'elle puisse avorter ». Il toise maintenant les participants. Et dans un silence retrouvé, il frappe violemment le lutrin, pour finalement revenir sur la première proposition. « Je vous le dis, ce type doit sortir immédiatement ». Et, sans interrompre le rythme du discours, il change une fois encore de sujet. Son souci, au-delà du désir de démasquer un impur par un acte de bravoure qui renforcerait son prestige, consiste essentiellement à s'adresser à chacun en particulier. Bien plus, il pratique ainsi de véritables accusations publiques, plus ou moins euphémisées qui pourraient être liées à un souci pédagogique portant sur l'aveu⁸. « Une personne est venue me demander si Dieu est puissant. Toi qui es venu me parler comme cela, je te le dis, il va te montrer sa puissance. Un souffle va venir. Il va souffler. Et quelque chose va se passer. Alléluia. »

L'atermoiement autour du démarrage du combat s'éternise.

8. C'est dans ce sens que j'ai parlé de culpabilité primitive (cf. *infra*).

« Il est temps. Nous voulons appeler Dieu et il va venir. C'est le même Dieu : celui qui a parlé à Elie, celui qui était avec Paul. Nous allons l'appeler pour qu'il soit au milieu de nous. Dieu nous a donné l'autorité ; les démons fuient lorsque nous prononçons son nom ».

Aussitôt, il repart dans l'énonciation des causes des troubles :

« Des esprits mauvais sont au milieu de nous. Les esprits de sorcellerie, les démons qui tiennent des gens dans la nuit ; des démons qui lient des femmes, des hommes ; des esprits de mort qui conduisent les gens à la pendaison ; les esprits de peur, les esprits de colère ; toutes les maladies soignées en vain à l'hôpital ; les féticheurs et les charlatans... ».

La foule crie, danse, applaudit. Il poursuit dans un flux discontinu de paroles :

« Il est puissant. Il va montrer qu'il est un roi. Il va nous donner son feu. Jésus va descendre ici. Les démons ne peuvent plus rester autour de nous. Ils vomiront leurs maladies ! Ils vomiront leurs maladies ! Ils vomiront leurs maladies ! »

L'évocation de ces paroles semble mettre le croyant-guérisseur en rage. Il assène de grands coups au pupitre et à en perdre la voix, poursuit :

« Ils ont ordonné aux maladies, ils ont ordonné aux démons, aux esprits de mort, aux esprits d'adultère et de colère, aux maladies contagieuses. Ils ont vomi et tous ont dû partir. Ici, dans quelques instants, la main du Seigneur s'étendra sur vous. »

La délivrance collective s'organise dans des évocations prédictrices. Elles orientent les attitudes acceptables pendant la délivrance, telle l'injonction : « Ils vomiront leurs maladies ». Le plan de bataille s'esquisse progressivement ; rien n'est laissé au hasard dans la précision des statuts et des rôles assignés à chacun ; cette organisation méticuleuse conduit à la codification des émotions et les expressions du corps s'étendent dans des registres établis. Quatre grands groupes d'acteurs interviennent dans le rituel. Bien entendu les malades, tous identifiés à des personnes possédées d'esprits mauvais ; les témoins, anciens malades, transfigurés par la Puissance, leur présence attestent une efficacité *hic et nunc* ; certains fidèles – les membres du chœur et de l'orchestre surtout –, en règle avec l'Autorité, loueront le Seigneur pendant le combat ; les personnes dotées des dons qui interviennent dans la guérison, ainsi que des personnalités notoires de l'Église pentecôtiste en visite composent le groupe des inter-

cesseurs. Ces quatre groupes imposeront les mains sur les malades. Le croyant-guérisseur, tel un metteur en scène se démenant avec des acteurs qui ne perçoivent pas encore comme lui la cohérence de l'ensemble de l'œuvre, organisera le rituel de délivrance collective par l'attribution aux quatre groupes en présence d'une place rigoureusement définie.

L'ordonnement du rituel consiste à présent dans l'identification des participants, en grandes catégories d'affections.

« Que les gens lèvent la main au fur et à mesure que je nomme leur maladie. Vous vous déplacerez ensuite où je l'indiquerai. Nous allons prendre les bancs et les aligner en différentes rangées. Ceux qui sont posés, asseyez-vous dans cette rangée. Ceux qui ont des requêtes, des examens à présenter, des concours d'admission, des demandes d'emploi et autres, se placent ici ».

En tapant du poing, pour accélérer la mise en place, le croyant-guérisseur reprend. « Les malades : ceux qui sont allés à l'hôpital et qui n'ont pas trouvé de solution, nous allons mettre cela sur le compte des démons. Ils peuvent venir ici. Les femmes qui portent des enfants dans le dos, les remettront aux personnes assises sur les côtés ».

Une fois encore, ceci renvoie au diagnostic préliminaire qui prend, avon-nous vu, de multiples formes (désignation, témoignage...). Il procède de l'évocation de la responsabilité individuelle face à la guérison, laquelle équivaut à la croyance dans la possibilité d'opter pour une nouvelle vie par l'adoption de principes inédits régissant la recherche de la sécurité économique et sociale et donc les rapports aux autres. Rappelons-nous, les maladies ont été globalement mises sur le compte de possessions. Dès lors, la guérison devient une conversion à une autre force, censée comprendre les transformations de la société, et justifier la place dans le rituel des trois étapes préalables à l'appel de l'Esprit : premièrement le rappel du diagnostic qui se conclut par la reconnaissance de l'obsolescence des anciennes protections, et renvoie à l'abandon (relatif) de certains principes coutumiers ; deuxièmement, la purification à la suite d'une obligation d'aveu de culpabilité, rendu possible par les visions d'un tiers accusateur (le croyant-guérisseur) qui vient contrebalancer les effets déculpabilisants du « moi multiple » ; troisièmement, la soumission à la Loi divine par le respect d'un système d'interdits cimente les liens entre les fidèles et invente de nouveaux rapports – plus confiants et plus apaisés – aux autres, lesquels passent, notamment, par la possibilité de mettre à bonne distance l'entourage qui affecte.

Des nattes sont déroulées autour du lutrin, devant l'assemblée. La foule se tient debout, alignée en plusieurs rangées. La femme d'un passeur ramène un seau de sable qu'elle dépose ostensiblement sur l'estrade ; le sable sera répandu sur les vomissures causées par le combat contre les démons : nul ne peut plus ignorer ce qui va se passer ni comment.

Ensuite, c'est au tour des témoins d'apprendre les modalités de leurs interventions, les raisons de leur présence ayant été largement commentées précédemment.

« Ceux qui étaient présents la semaine dernière ont pu voir les miracles. Il y a au milieu de nous des aveugles qui ont retrouvé la vue. Il y a aussi une personne dont la main était paralysée, nous avons prié et aujourd'hui elle en a l'usage. D'autres avaient une maladie qui leur gonflait le ventre et ils ont vomi ici [les mauvais esprits]. Tout ceux que Dieu a guéris et qui veulent témoigner pour glorifier son nom vont sortir. Le pasteur Adama va prendre les noms et en dresser une liste. Il y a beaucoup de candidats mais nous ne pourrions pas vous laisser tous témoigner, sinon nous resterons ici jusqu'à seize heures [il regarde sa montre] ».

Par ailleurs, l'orchestre des jeunes composé d'instruments à percussion et le chœur des femmes de l'église de Tanghin-barrage se voient précisés dans leur fonction. Durant la délivrance, ils ne cesseront de louer le Seigneur.

« La chorale et les jeunes, vous glorifierez Dieu jusqu'à la fin de la prière. Vous allez implorer le Seigneur en le louant par les cantiques. Chantez avec force car Dieu ne veut pas qu'on le glorifie avec faiblesse. C'est le moment de la bataille. Ceux qui ont accompagné les malades peuvent venir devant et chanter avec nous ; Dieu veut qu'on le glorifie ».

La fonction des louanges est à nouveau suggérée : « Si on loue Dieu, la bénédiction descendra ».

Enfin, le groupe des exorcistes-intercesseurs se met en place. Ils assurent la relation entre les malades et l'Esprit saint. Elisée hèle en renfort les personnages remarquables de l'Église de Pentecôte présents.

« Nous demandons à notre père spirituel [un vieux pasteur] qui vient de Bobo-Dioulasso de se joindre à nous. Les pasteurs Jacques et Paul, avec le frère de la "patte d'oie" peuvent venir imposer les mains. Simon et François nous suivront dans la prière, au nom de Jésus. Il y en a un qui est au milieu de nous. Il vient de l'Église de Songandé. Nous voulons qu'il soit avec nous. Abraham, le pasteur et son ami nous voulons aussi qu'ils soient à nos côtés. »

Officiellement, ils n'interviennent pas dans la guérison ; ils imposent simplement les mains et Jésus agit. Ils occupent néanmoins la place déterminante du tiers dans le chemin de la puissance divine. L'Esprit ne semble agir sans leur médiation. Tout se passe comme si le dialogue intérieur entre le fidèle et son Dieu restait aléatoire, ténu, voire inexistant ou impos-

sible ; confrontés à la crainte d'un Dieu redoutable, jaloux et intransigeant, un certain nombre de croyants préfèrent garder leurs distances vis-à-vis du Transcendant afin de ne pas se frotter de trop près à sa puissance. C'est dans ce sens que l'intercesseur-exorciste, pasteur ou croyant-guérisseur – confronté, ne l'oublions pas, à la permanence d'une conception de la personne basée sur un « moi multiple » dont une des fonctions consiste à disculper l'individu (ici l'idée de battre sa coulpe à l'issue d'un examen de conscience reste une attitude inédite) –, garde le rôle déterminant de médiateur à la faveur d'un mode de pensée métissée. Le groupe des intercesseurs impose les mains et partage ainsi une commune humanité avec des malades. Au nom des patients qui, convertis, s'en sont remis à leur puissance, ils rentrent dans de subtiles relations oblatives avec le divin où alternent demandes et louanges.

Le croyant-guérisseur, entouré du groupe des exorcistes, énonce ensuite un principe assez ésotérique. « Selon l'autorité que Dieu nous a donnée, ce qui a été lié sur cette terre sera lié dans les cieux et ce qui fut délié sur la terre le sera dans les cieux ». Le commentaire suit aussitôt : « Jésus a dit : tu ne peux pas rentrer dans la peau d'une personne qui est forte sans avoir à la lier. Si tu la lies, tu pourras rentrer et prendre ce que tu veux ». L'image des liens renvoie directement à une expression couramment utilisée pour signifier l'ensorcellement ou plus précisément l'action de certains fétiches censés lier leurs victimes afin de retenir en captivité des instances qui entrent dans la composition de la personne humaine et prendre ainsi la direction de l'individu. Les liens évoquent en outre l'obligation d'entraver le possédé, au cas où il viendrait à se démener risquant d'empêcher l'exorcisme, pour ensuite rentrer en lui et le délivrer des démons. Des bandes étroites de tissu sont amenées sur les nattes étendues devant la foule ; elles seront utilisées pour contraindre les victimes les plus récalcitrantes.

Visite de l'Esprit

L'appel

Les statuts et les rôles des quatre principaux groupes de participants sont à présents établis et connus de tous. La tension est portée à son comble ; l'attente devient insupportable : la foule, debout, crie, applaudit. A l'image de la nature qui se fige quelques instants avant la tempête, un événement important semble devoir se passer.

Elisée et les personnages appelés en renfort pour la délivrance se tiennent prêts. Le pasteur Adama prend la parole :

« Nous demandons à la chorale et aux jeunes de louer avec ardeur notre Seigneur. Nous laissons la bataille entre les mains de Jésus. Nous sommes organisés ; vous continuerez dans les louanges et les prières tandis que d'autres seront dans l'intercession. »

La subtilité des relations entretenues avec Dieu apparaît ici clairement ; elle repose sur des échanges qui alternent entre dons de louanges et demandes de puissance. Mais, pour demander, il faut préalablement louer, séduire, endetter, soit donner pour recevoir. En conséquence, la suite de la cérémonie voit deux groupes agir de concert : les louangeurs et les exorciseurs, les premiers donnent, les seconds demandent l'intervention de l'Esprit. Sans tomber dans un utilitarisme naïf qui ne rendrait pas compte des pratiques populaires en la matière, le don semble ici quelque peu rusé et moins spontané qu'il ne l'est dans d'autres circonstances. Le pasteur, la voix couverte par la foule en délire – où justement ce qui est dit ne pèse guère à côté du dire *ut sic et*, en soi –, pousse des cris de louange :

« Nous avons vu ta puissance. Nous croyons que tu es le Dieu tout-puissant : les arbres et les montagnes t'obéissent. Tu es le Dieu qui obtient toujours la victoire. Nous te glorifions Seigneur. Tu es vivant. Tu es tout-puissant. Nous t'adorons aujourd'hui à cette heure. »

L'assemblée hurle pendant de longues minutes. Il est 14 h 10. Une femme assise parmi ceux qui ont des requêtes se met à crier plus fort que les autres ; progressivement ses paroles deviennent audibles ; des louanges et des demandes se mêlent :

« Ils sont venus de différentes religions. Les gens veulent la guérison. Dieu montre ta puissance, car les gens n'arrivent plus à dormir. Nous te demandons aujourd'hui encore de te manifester pour nous délivrer, pour nous aider. Les gens témoigneront de toi dans leur famille ; ils diront que tu es le Dieu guérisseur. Dieu puissant, tu as toujours guéri et nous croyons que tu guériras encore. Montre ta puissance ce matin, Seigneur. Ce sont des êtres humains que tu as devant toi et tu les as créés. Tu es le Dieu unique. Tu as le pouvoir sur la vie de l'homme. Nous te demandons d'avoir pitié. Les gens t'ont offensé, les démons les possèdent, nous te demandons de les délivrer. Brise les chaînes des démons. Les gens t'invoquent ce matin pour que tu interviennes, pour que tu les guérisses. Les gens attendent ta guérison. Tu connais déjà nos pensées, tu connais déjà nos maux ; tu vas guérir les malades. Seigneur, interviens. Dieu, tu es un Dieu de miséricorde, tu es le Dieu des veuves et des orphelins. Tu es le Dieu tout-puissant. Ce matin, nous voulons ta présence ici, ce matin [en hurlant], nous voulons ton intervention. Seigneur tu as choisi de grands

guérisseurs ici dans ta maison pour guérir. Nous te demandons de venir. Nous te demandons de les rendre capables d'exercer. Nous attendons ta présence ce matin. Dieu, c'est le temps des combats et des batailles, mais tu es le Dieu tout-puissant ; tu es le Dieu qui remporte toujours la victoire. Que les démons crient et sortent de cette maison ».

La femme s'interrompt et au bord de l'épuisement s'affaisse sur le banc tandis que des voisins la soutiennent. Chacun prie pour son propre compte, loue et demande, en produisant un grand chaos sonore qui doit résonner loin dans les quartiers avoisinants.

Un pasteur, de passage à l'église de Tanghin barrage, tombe à genou : ses coudes appuyés sur un banc, la tête entre les mains, il est pris de tremblements. Ils poussent des cris puissants, graves et rauques à la fois. Il parle en langue. Inspiré de l'Esprit, sa voix devient une autre voix en quelque sorte celle de la divinité qui s'adresse à présent directement à l'assemblée. Lorsqu'il s'interrompt pour reprendre son souffle, une femme assise dans la chorale – elle aussi investie de l'Esprit – interprète la glosso-lalie. « Dieu dit qu'il est le chef suprême, qu'il entend les prières et qu'il va les exaucer ». Les cris de la foule se muent en murmure et la voix de l'Esprit est là, au milieu d'eux ; les humains et la divinité se côtoient, se touchent pour ainsi dire. Quelque chose de miraculeux va se passer dans le giron de la co-présence éphémère de Dieu et des hommes. La divinité s'exprime par le canal de voix humaines. La grandeur du moment est encore soulignée par l'alternance contrastée entre les sons graves émis par le pasteur inspiré et la voix aiguë de son interprète féminine.

« Dieu dit : Je suis l'Éternel et je parle toujours avec les gens. Vos larmes coulent et vous vous demandez si je suis le Dieu de puissance. Je vais oublier vos doutes et tendre quand même ma main ce matin. Ma puissance n'est pas à mettre en doute. Je vais donner la foi à ceux qui ne l'ont pas. Je veux que vous ayez la foi. Je veux que vous ayez la croyance ce matin avant de vous bénir. Beaucoup de gens doutent de mes paroles et pourtant je suis là ; je vais vous rencontrer ce matin et sauver des gens. »

La foi n'exprime pas autre chose ici que l'expérience vraie d'une émotion collective liée aux manifestations du Saint-Esprit. Elle renvoie également, dans ces instants surnaturels, à la conversion, ou à son souvenir, intensément vécue comme un moment dramatique d'abandon de soi, c'est-à-dire de prise de conscience de la défaite des anciennes puissances protectrices qui géraient pourtant les rapports aux autres. Les cris, les pleurs, les tremblements expriment l'angoisse face au vide innommable d'un devenir entrevu, et que ne comble pas l'espoir d'un monde nouveau annoncé mais encore inconnu. Ici, l'exigence préalable de la foi (de la

confiance), tant martelée par les animateurs de la cérémonie, consiste à solliciter des malades qu'ils s'en remettent, sans autre certitude, à la toute-puissance protectrice du Grand Dieu et donc à ses règles.

Glossolalies et interprétations continuent.

« Certains ont traîné partout dans le monde pour chercher la guérison et ils ne l'ont pas trouvée. Ceux qui souffrent de maux de ventre, je promets de les guérir. Ceux qui souffrent de maladies sexuelles, je promets de les guérir. Toi qui depuis des années passes ton temps chez les médecins, si tu as laissé ton fardeau entre mes mains, je vais te décharger. Ton problème est dur avec toi, mais je suis l'Éternel, je connais ton mal, même si tu n'as pas ouvert la bouche. Je suis prêt. Je vais te guérir complètement et je guérirai aussi ton âme (*siiga*). Je vais guérir le corps et l'âme. Pour le moment tu doutes, mais dans peu de temps tu constateras et tu viendras témoigner ici même. Pour ceux qui ont la foi ce matin, je passerai et je vous consolerais. Je suis l'éternel Dieu et je connais toutes choses. Dis ton problème, ayez la foi et je vous exaucerai. Si tu as la foi lève ta main ! Je suis l'Éternel : je commence à intervenir à ce moment même. J'ai rencontré beaucoup de personnes dans ma maison ce matin. Tu ne vois pas encore le résultat, mais tu le verras plus tard et tu viendras témoigner. »

Le combat

Elisée, inspiré du Saint-Esprit, pousse des cris. Les percussions résonnent selon un rythme assez lent d'abord qui s'accélère ensuite. La chorale psalmodie : une femme lance une courte phrase, répétée par le chœur et l'assemblée. Le chant de l'appel de l'Esprit de Dieu reprend : « *Wendnaam sida...* » ; debout, la foule chante, danse et frappe des mains. L'assemblée, qui a rapidement adopté le rythme, ondule doucement de droite à gauche. La même phrase sera longuement réitérée, induisant un mouvement perpétuel où s'érodent les repères temporels. La soliste ne proposera d'autres antiennes que lorsque l'émotion semblera s'étioler : « Ne doutez pas de moi car j'ai la puissance ». « Si on a la foi, il y aura des miracles ». « Ayez la foi, car Dieu travaille dans la foi ». « Merci Jésus. Merci Saint-Esprit. Merci pour ta puissance. Merci pour les miracles ». « Moïse, Jésus, Abraham, Dieu les a utilisés à cause de leur foi »... Il est 14 h 25 ; le combat durera trente minutes et sera entièrement accompagné par ces chants.

Deux groupes agissent de concert pour mener le rituel de la délivrance : les louangeurs et les exorciseurs ; même dans les affaires de Dieu, on retrouve toujours cette « division du travail ». Les premiers donnent à Dieu, rappelant l'importance de la foi et de l'obéissance, tandis que les

seconds demandent l'intervention de son Esprit. De toute évidence, avant même d'affronter les mauvais esprits, le rituel semble devoir établir un équilibre dynamique entre les dons (de louange pour les hommes et de puissance pour Dieu) et les dettes (silence de Dieu face à la détresse de ses créatures, demande de puissance et ruptures d'interdits pour les hommes) dans les relations des humains avec la divinité, soit avec ce Dieu redoutable, craint et puissant.

Couvrant les clameurs, le croyant-guérisseur hurle ses dernières recommandations : « Maintenant baissez la tête ! S'il y a des femmes qui tiennent des enfants, qu'elles les donnent à celles qui ne doivent pas être délivrées. Que les femmes et les jeunes filles attachent solidement leurs pagnes, au nom de Jésus ». Ensuite, tous partent au combat. Les exorcistes-intercesseurs se divisent et se répartissent entre les différentes rangées de malades.

La délivrance prend maintenant une tournure nettement individuelle, ce qui du reste semble sa vraie nature ; même si la phase préparatoire de la cérémonie fut collective (elle présente l'avantage, par rapport à la prière individuelle des croyants-guérisseurs, de démultiplier les émotions et les sentiments de puissance), le combat, comme l'indiquait dans son exorde le prédicateur, demeure surtout une expérience individuelle : « Dieu est l'éternel Dieu, il agit en toi, si tu as la foi tu seras guéri », soit si tu as, toi-même, confiance dans la possibilité d'une autre manière d'être au monde. Les intercesseurs s'approchent de chaque participant afin de leur imposer les mains et d'enjoindre aux démons de quitter leurs victimes. Les premiers cris fusent.

Une main posée sur le front, l'index de l'autre main pointé vers le visage du possédé, le croyant-guérisseur somme, au nom de Dieu, les démons de partir : « Sors, sors, au nom de Jésus, sors. Sors où je te brûle ! » La main sur le front tremble et exerce une pression de plus en plus forte sur le patient. Le combat est engagé : « Esprit pars ! Au nom de Jésus, par le feu de Jésus, je t'ordonne de partir. Par le nom de Jésus, pars où je te brûle. » Beaucoup de malades, confrontés à la violence psychique du combat, s'écroulent. Ils sont alors transportés par de jeunes assistants, autour du pupitre et sur les nattes qui rapidement sont recouvertes de personnes étendues. Les suivants, déposés à même le sol, échouent dans la poussière rouge de la latérite. D'autres, visiblement moins affectés, s'asseyent d'eux-mêmes sur la marche de l'estrade, après avoir reçu l'imposition des mains. Tous tiennent les yeux baissés et certains ont la tête entre les mains.

Des démons résistent et le combat redouble alors d'intensité. De petits groupes d'exorcistes se forment et s'acharnent sur les esprits récalcitrants. Des femmes s'écroulent en poussant des cris déchirants. Certaines tremblent, prises de convulsions, et elles entrent en transe. Deux ou trois assistants les maintiennent avec force, par les bras et les jambes, avant de

les lier. Elles sont alors extirpées des bancs, transportées et étendues à l'avant du temple. Une d'entre elles atterrit ainsi à mes pieds.

Après quelques minutes, les premiers possédés, transportés sur les nattes, reprennent connaissance et la délivrance peut se poursuivre, parfois avec rage. Les intercesseurs se penchent sur les personnes étendues et ordonnent aux démons de sortir. Les tremblements reprennent, les malades se convulsent, certains bavent et vomissent. Une femme suit avec attention le déroulement des combats ; munie du seau de sable précédemment déposé là à cet usage, elle couvre aussitôt les souillures. Elisée, en sueur, semble lui aussi à la limite de la transe. Il se dirige vers la femme étendue à mes pieds. Il s'accroupit devant elle et, le doigt pointé vers sa bouche, somme les démons de fuir. Il répète rageusement la même phrase : « Démon, ramasse tes affaires ou je te brûle ! » Le démon résiste. La femme malgré ses liens se tord. Dans un rythme très soutenu, il insiste : « Sors, sors, sors, sors, sors... » Elle pousse des cris étouffés. Ses yeux sont révoltés, sa respiration est rapide et sa bouche produit une abondante écume. Deux pasteurs prennent le relais du croyant-guérisseur et, lorsque la patiente semble perdre connaissance et son corps se détendre, ils l'abandonnent pour poursuivre ailleurs le combat.

Pendant ce temps, les chants des louangeurs s'éternisent : « Si on a la foi, il y aura des miracles » ; « Par le nom de Jésus, les malades seront guéris » ; « Par le nom de Jésus nous serons délivrés ». Graduellement les requérants sont tous traités individuellement et beaucoup se retrouvent dans un désordre indescriptible, l'air hagard, à l'avant du temple. Toutefois quelques-uns restent isolés, debout, la tête baissée, devant leur banc. Pour ceux-là, après de multiples tentatives, l'exorcisme a échoué. Les intercesseurs leur enjoignent alors de sortir et de se purifier avant d'assister à une nouvelle séance. Les personnes les plus affectées par le combat rouvrent finalement les yeux et retrouvent lentement leurs sens. Les liens sont défaites. Elles restent couchées un long moment avant de s'asseoir, à même le sol, les jambes repliées.

Avec la même autorité que celle qui lui a permis d'organiser la délivrance, le croyant-guérisseur, la voix cassée, dégoulinant de sueur et manifestement épuisé, lance en tonitruant « Alléluia ». « Alléluia, Amen », répond l'assemblée en criant. D'un grand geste de la main, il impose le silence à la chorale et aux musiciens. Il est près de 15 heures. Doucement chacun reprend sa place et s'assied pesamment, épuisé par la lutte. Quelques jeunes remettent de l'ordre sur le lieu du combat.

Bilan de l'intervention divine

« Maintenant, vous avez la force », clame le croyant-guérisseur. Mais comme si tout semblait avoir été trop vite, pour un temps encore, il doit convaincre une assemblée restée sous l'emprise de la délivrance et qui, à première vue, paraît dubitative devant les vertus curatives de l'Esprit. « La Puissance a agi, vous la possédez, donc vous êtes guéris ». La logique de ce raisonnement sera à présent assénée à coup de témoignages (*kasseto*), un peu à l'image des objets qu'on casse dans les temples païens ou les lieux de pèlerinage. Les témoins, soit le quatrième grand groupe d'acteurs du rituel de délivrance, occupent à présent le devant de la scène. Ils incarnent par leur simple présence la puissance et la vérité de la Parole. Leurs récits, dotés eux aussi d'efficacité symbolique, viennent parachever la conversion et donc conclure la guérison ; ils en attestent la plausibilité *hic et nunc* et le bien-fondé de l'expérience vécue. Bien plus, grâce aux témoignages de tiers, que rien ne distingue des requérants, si ce n'est qu'ils précèdent l'assemblée dans l'expérience du soulagement, chacun prend conscience de sa propre guérison.

Dieu a agi

Sans la moindre hésitation et en utilisant de nouveau une rhétorique qui lui permet de s'adresser à tous en particulier, le croyant-guérisseur procède à un bilan provisoire du combat. « Aujourd'hui Jésus a brisé les liens. Vingt-quatre personnes s'attendent à être guéries. Nous allons louer Dieu, car c'est un Dieu tout-puissant ». Pour appuyer sa révélation, il rappelle le sacrifice de Jésus :

« Jésus-Christ a la force mais les gens sont comme Thomas : s'ils ne voient pas qu'ils sont guéris, ils ne veulent pas croire. Jésus-Christ nous a donné l'autorité pour chasser les démons en imposant les mains. Combien de personnes étaient possédées en arrivant ici ? »

En frappant sur le pupitre :

« Maintenant vous avez cette force, elle provient du sang de Jésus-Christ. Les démons ont peur de cette force ; les esprits ont peur de cette force ; l'infection a peur de cette force. Tous les démons sur la terre craignent Jésus. Même les fous, nus et crasseux sous les caïlcédrats, envoyez-les ici⁹ ! La

9. Il s'agit ici d'une figure socioculturellement construite de la folie. Chez les Mossi, il existe plusieurs manières d'être *yalma* (bête, fou). La folie consiste en la capture du *siiga*

semaine prochaine, ils s'habilleront normalement. Jésus Christ à la puissance. Alléluia, Alléluia. Il y a des sidayens qui ont retrouvé la santé. Gloire à Dieu. Dieu a agi là où la médecine ne peut pas. Même le plus grand savant ne peut pas défier la force du mal, seul Jésus-Christ le peut. Le Dieu est le même hier, aujourd'hui et éternellement. Alléluia, Alléluia. »

Elisée a retrouvé un certain calme et, le pied posé sur l'accoudoir d'un fauteuil, se lance dans une longue explication : elle traite de sa propre conversion et de l'origine de ses dons. Ayant déjà abordé certains aspects de la biographie d'Elisée¹⁰, j'ai résumé ici ses paroles. Au reste, elles appelleraient, par leurs richesses, de nombreux commentaires ; toutefois, l'essentiel, concernant l'inspiration de l'Esprit, me semble avoir été dit dans la discussion relative à la prière des croyants-guérisseurs : il n'en sera donc plus question. Le témoignage débute par un rappel de la conversion et donc de l'expérience singulière qui a conduit celui qui possède le don de guérison à un état de « surnature ». Il se poursuit par l'évocation d'une guérison exceptionnelle qui place à la fois le récitant et l'Esprit saint au premier plan dans la hiérarchie des puissances protectrices. En filigrane, on découvre un plaidoyer en faveur de la supériorité des pentecôtistes.

« Je dois confesser devant vous les raisons pour lesquelles je me suis donné à Jésus. Pendant treize ans, lorsque je résidais en brousse en Côte d'Ivoire, j'étais catholique. [...] J'ai entendu parler de la Bible et dans Marc 16, 17, Jésus dit : "Si vous croyez en moi, vous chasserez les démons et vous guérirez les malades". Je me suis alors posé la question : pourquoi ces choses-là ne se passent pas au sein de notre Église. J'ai posé la question à un prêtre qui ne m'a pas répondu. J'ai alors pensé qu'il devait y avoir un faux Jésus auquel nous croyons. J'ai alors pris la Bible des Assemblées de Dieu, j'ai lu et j'ai constaté que c'était le même texte. Mais alors pourquoi chez eux les

(force vitale) ou de son remplacement et même de sa dévoration par un sorcier. Il peut aussi s'agir de la capture du *yam* ou/et du *tagosgo* par un sorcier. Les atteintes portées à ces deux principes demeurent les raisons les plus fréquemment évoquées. Ces processus renvoient essentiellement à un déficit de socialité, soit le non-respect des principes de la « concorde coutumière ». La notion de *yalma* (être bête) désigne un individu incapable de respecter les règles de vie communautaire. La notion de *tagosgo* (réflexion, pensée) et de *yam* (intelligence, dans le sens de la qualité de celui qui est malin) renvoie aux institutions initiatiques. L'initiation (*bango*) permet aux enfants de prendre la mesure du sens à donner à la notion de honte (*yandé*), ainsi que des principes qui régissent la vie villageoise. Selon les Mossi, une personne inutile pour la société est celle qui ne connaît pas « la honte » (*yandé*), c'est-à-dire qui ne peut pas respecter les règles de vie du groupe, dans la mesure où il ne possède ni le *tagosgo*, ni le *yam*. Il est alors simplement considéré comme *yalma*, c'est-à-dire bête.

10. Cf. chapitres 2 et 7.

démons sortent ? Le prêtre m'a dit d'attendre. C'était un samedi, je voulais obtenir une réponse à ma question. Je suis donc parti aux Assemblées de Dieu. J'ai demandé au pasteur de m'expliquer qui ils étaient pour chasser les démons. Il m'a répondu que le Saint-Esprit [*siiga sôngo*] est descendu le jour de la Pentecôte. Il m'a demandé si je possédais l'Esprit saint. Comme je ne savais pas lui répondre, je lui ai demandé de prier pour moi. Durant la prière, j'ai commencé à parler en langue. Alléluia, Alléluia. [...]

Et le soir même, je priais et j'ai aperçu une lumière. Les protestants m'ont dit que c'était Jésus-Christ. A partir de ce moment, j'ai su que je devais consacrer ma vie à prier pour les malades. [...] Je parlais en langue. Je prophétisais, c'est alors qu'il y eut des miracles dans le temple [Elisée se met à crier]. Une voix me dit d'imposer les mains sur eux et je les guérirai ; à partir d'aujourd'hui, je te donne l'autorité sur les maladies. J'avais un kyste au bras. J'ai alors dit à Dieu, si tu veux que je prie pour les malades, je dois d'abord imposer ma main sur ce kyste que des docteurs veulent opérer. J'ai imposé mon doigt sur le kyste en disant : kyste sors de mon bras, au nom de Jésus ! Il a fondu comme de la glace ».

L'assemblée murmure et finalement acclame ces paroles par des « Alléluia, Alléluia ».

« Ayez la foi. Jésus-Christ a la force, il délivre, il libère. Vous pouvez être chargé de problèmes mais la solution reste introuvable dans "le monde"¹¹ ? Il ne sert à rien de confesser ses soucis à un charlatan ; même un marabout ne peut pas réellement vous délivrer car le démon reviendra toujours. [...] J'ai prié pour une femme, veuve depuis trente-sept ans et possédée depuis lors. Elle a consulté des marabouts. Ils ont "soulevé" son argent, jusqu'à 300 000 CFA, mais ils sont tous morts. Au moment où nous nous apprêtions à prier pour sa délivrance, j'ai eu un accident. Nous avons dû remettre notre prière. Le jour fixé pour le nouveau rendez-vous, j'ai eu très froid. Le démon tentait de m'arrêter. J'ai appelé Dieu et le froid est parti. Lorsqu'on a finalement pu prier pour la femme, j'ai vu un morceau de bois qui habitait en elle. Ce bois était un vieillard et il venait la nuit la tourmenter, mais ce jour-là le démon a pris ses affaires et la femme s'est affranchie ».

L'assemblée applaudit et exulte, exprimant sa joie, dans le plus grand désordre, lançant des cris de louanges à l'adresse de Dieu.

Par ce récit, Elisée a rappelé ses hauts faits contre des mauvais esprits. Il n'y a donc plus de raison de douter qu'une fois encore l'Esprit a agi aujourd'hui, en ce lieu et à cette heure.

11. « Dans le monde » : métaphore de la souillure, de l'impureté, du non-respect du système d'interdits prescrit par Dieu.

Remerciements et témoignages

« Nous savons que vingt-quatre personnes ont été délivrées ». Habilement, l'animateur ne s'adresse pas directement à elles pour obtenir des témoignages, mais de manière plus générale à des individus ayant connu la guérison. Rappelons-nous, en début de cérémonie, soit avant la délivrance, il fut question de dresser une liste de témoins. « Nous allons écouter le témoignage de personnes guéries. Peuvent témoigner ceux qui ont eu la délivrance cette semaine ou la semaine dernière. Je donne quatre minutes à chacun ». Cette injonction ne sera pas respectée : certains témoignages sont sollicités alors qu'ils portent sur des faits plus anciens.

Dès lors, on peut penser qu'il importe moins d'établir la preuve tangible des interventions divines que de donner à chacun les éléments lui permettant de dresser un bilan positif du combat. Cet inventaire s'adresse à des fidèles qui, en attente de signes de confirmation de l'intervention divine, se montrent particulièrement enclins à mettre sur le compte de Dieu les moindres transformations de leur souffrance et de leur condition d'existence, avec l'espoir de confirmer, avant tout pour eux-mêmes, le bien-fondé d'une conversion et donc l'allégeance à la nouvelle Puissance derrière laquelle se cachent d'autres manières de concevoir les liens sociaux. Il convient aussi de rappeler qu'une majorité de fidèles n'ont pas fréquenté l'école (même primaire) et par conséquent ne savent ni lire ni écrire. Ils disposent ainsi de peu d'éléments pouvant les conduire à comprendre les pathologies selon la logique de la médecine moderne. Ceci n'implique nullement l'impossibilité d'une interprétation prosaïque de certaines maladies, mais celle-ci suit alors une nosologie populaire (les maladies de Dieu dues au hasard ou frappant indistinctement, sans raison apparente) qu'il convient d'opposer aux maladies indexées, soit imputables à quelqu'un, à savoir un autre réel ou imaginaire ; ces interprétations de toutes façons diffèrent des explications proposées par la science occidentale.

Officiellement, les témoins sont donc invités à rendre gloire à Dieu pour sa puissance ; dans la liste, préalablement établie, des témoins, figurent des personnes délivrées des mauvais esprits ou miraculeusement guéries de « maladies de Dieu ». Cependant, une autre justification consisterait à voir dans ces récits le parachèvement du processus de guérison, dont ils constituent une phase parmi d'autres. Bien plus, l'étape finale de la posture thérapeutique mise en œuvre dans le rituel de délivrance tient dans les témoignages des miraculés qui viennent confirmer l'efficacité de la Puissance. Dès lors, la parole du témoin possède, elle aussi, des vertus thérapeutiques, liées à des effets mimétiques que j'énoncerais de la manière suivante : un tel, qui en tout point me ressemble, a connu la guérison, alors pourquoi ne pourrais-je pas la connaître aussi ? Les témoignages accentuent l'effet de vérité de l'expérience collective et personnelle de la puissance de l'Esprit.

Une femme prend la parole.

« Je suis venue ici la semaine dernière et j'ai été exaucée. Je souffrais d'une forte fièvre ; ma tête semblait exploser lorsque je prenais des comprimés. J'ai alors décidé de venir ici et en franchissant la porte, j'ai senti des manifestations dans mon estomac. On aurait dit qu'il y avait des épines, je savais que des démons voulaient m'empêcher d'entrer. J'ai dit : "Au nom de Jésus, je vais y aller et tout prendra ainsi fin". Après la cérémonie, je suis retournée chez moi et la fièvre m'a quittée. Maintenant je remercie le Seigneur. »

La pasteur s'approche d'une vieille qui parle à voix basse. Il traduit :

« Cette vieille souffrait d'un démon ; elle ne pouvait plus dormir. Quand elle partait se coucher avec l'intention de louer le Seigneur elle s'endormait et le matin elle souffrait des articulations. Maintenant elle est délivrée, elle peut louer Dieu, son Seigneur. Tout est fini et elle remercie Dieu pour cela ».

S'ensuivent des applaudissements nourris de l'assemblée. Le témoignage de la femme suivante est intéressant :

« Je souffrais beaucoup. J'ai fait des séjours à l'hôpital sans trouver de soulagement. Maintenant que je suis venue ici, je sens que la guérison commence et je remercie le Seigneur ».

Il est moins question d'une guérison immédiate, totale et définitive que de l'espoir d'une rémission en devenir. Ce court récit montre à lui seul les limites d'une pensée totalitaire basée sur un Dieu tout-puissant qui peut tout et tout de suite. Toutefois, en cas d'échec ou de réussite partielle, il conviendra d'aménager une porte de sortie et de produire une explication conforme à la doctrine, ce qui n'est pas toujours aisé. C'est d'ailleurs par ce biais que pourrait venir l'essoufflement de l'efficacité de la guérison divine des Assemblées de Dieu qui, malgré l'assurance de l'intervention d'un Dieu fort et redoutable, connaissent des échecs, d'autant plus retentissants que ce Dieu jaloux, perçu comme le recours définitif, ne supporte aucune concurrence. Dans cet ordre d'idée, un homme témoigne :

« Il y a déjà longtemps, je m'étais converti et j'avais donné ma vie à Jésus. Mais j'ai rétrogradé : je suis "rentré dans le monde". Il y a sept ans, j'ai rompu avec le Seigneur et au même moment, j'ai été habité par un esprit de peur et par un esprit de faiblesse. Même si Dieu me parlait, je

n'avais pas la force de faire sa volonté. Maintenant que j'ai commencé à revenir ici, je sens que je trouve une solution à mon problème. Je me sens libéré de ces esprits. Avant je n'aurais jamais pu me lever pour témoigner devant vous. Je remercie le Seigneur pour cela ».

Ce témoignage, tout en finesse, qui porte finalement sur la recherche d'une forme de sécurité, exprime une sorte de sentiment de culpabilité : « Même si Dieu me parlait, je n'avais pas la force... ». Cette conscience s'exprime néanmoins à la faveur d'un tiers symbolisé par les esprits de peur et de faiblesse, et le face-à-face du croyant avec son Dieu se transforme en une récréation d'un réseau d'affinités électives présenté comme la solution de l'affection.

Une autre femme relate sa délivrance :

« Je souffrais depuis mon mariage d'un génie. Je suis partie consulter un *baga* (devin). Il a fait son travail mais à chaque fois qu'il disait que le génie était parti, je sentais encore sa présence. A la mort de mon grand-père qui m'aimait beaucoup, j'ai été possédée par un esprit de mort qui me faisait beaucoup souffrir. A chaque fois que quelqu'un devait mourir, il me tenait informée. Parfois, il me donnait même la date et l'heure de la mort. Vraiment, c'était très dur. Maintenant, aujourd'hui, pendant la prière, j'ai senti une délivrance. Je sais que réellement la guérison est rentrée en moi et je remercie le Seigneur ».

L'assemblée applaudit vigoureusement. Une femme vêtue d'un pagne jaune or de qualité s'exprime en français, un jeune pasteur traduit en mooré. « Je suis professeur à l'université. Les médecins m'ont dit que je ne pourrais pas accoucher, mais aujourd'hui j'ai un fils ». A ces mots, la foule crie et applaudit ; la jeune femme poursuit :

« Jésus peut tout et j'en suis témoin. Je tenais à avoir un enfant et j'aurais tout dépensé pour ça. Je ne veux pas me vanter mais mon mari avait les moyens. J'ai donc tenté tout ce qu'il était possible de faire, mais en vain, et, comme je suis vétérinaire, je peux dire qu'en matière de reproduction je m'y connais. Je suis protestante mais je ne croyais pas au miracle. Je ne voulais pas prier pour cela, parce que, de toute façon, je pensais que ce n'était pas mon genre. Non, je ne voulais pas me rabaisser à ces croyances ».

Visiblement ce témoignage a été bien préparé ou est déjà bien rodé, et je soupçonne qu'il a été spécialement planifié aujourd'hui à mon intention (ce soupçon se confirmera par la suite lorsque la date de la grossesse sera évoquée). La femme poursuit :

« Un jour on m'a dit qu'à l'église de Tanghin barrage il y a un homme qui prie et que Dieu accomplit des miracles par son intermédiaire. Quand je suis venue chez lui pour le consulter, il m'a dit que je souffrais d'un blocage et qu'aucun médecin ne pourrait me soigner. Et il m'a dit de prendre la décision d'obéir à Dieu et il m'a donné deux semaines pour revenir lui dire que j'étais en début de grossesse. Je suis rentrée chez moi ; je doutais encore du Dieu de miracles mais je tenais tellement à avoir un enfant. Le lendemain, j'ai fouillé toute ma vie et tout ce que j'ai fait de mal. C'était au début décembre 1995, le 14, j'ai fait un examen et effectivement j'étais enceinte. Cela m'a convaincue. Je suis là aujourd'hui pour vous dire que Dieu est un Dieu de miracles et que les connaissances peuvent nous perdre. Sans Dieu, on ne peut rien faire ».

Applaudissements. « Amen ».

Le croyant-guérisseur, non sans avoir ostensiblement consulté sa montre, interrompt les témoignages et renvoie les derniers candidats à leurs bancs. Se déplaçant entre les fidèles, il se met à hurler : « Merci Dieu », « Merci Dieu », « Merci Dieu », repris par la foule en délire. « Dieu n'a pas donné un Esprit de faiblesse, il a donné un Esprit de puissance. C'est la puissance du sang de Jésus qui frappe les démons et pas les obstacles d'une poitrine bien gonflée¹². L'esprit de Jésus descendra sur toi, s'il n'est pas descendu, c'est toi et ta foi. » Rien n'est laissé au hasard, tout doit être expliqué avant de renvoyer les gens chez eux. Ainsi, après avoir sans ambiguïté donné aux participants les raisons d'un échec éventuel, le croyant-guérisseur dresse enfin le bilan définitif des délivrances de la journée : « Combien de personnes ont été exaucées ? Combien de malades ont été guéris ? Qu'ils lèvent la main ! » Il dénombre 12 personnes et ajoute que c'est suffisant. Il termine en demandant à la préposée à l'inventaire des manifestations de l'Esprit de consigner ce résultat dans le cahier.

Le pasteur Patrick prend la parole :

« Nous allons arrêter ici. [Il est 15 h 30, la cérémonie a duré trois heures trente.] Nous croyons que ce qui a été dit s'est réalisé. Nous allons remercier Dieu pour ses interventions de ce matin. Nous savons qu'il y a eu beaucoup de visions et d'opérations parmi les gens. On ne peut pas prendre le temps de faire l'inventaire de tout cela, seul Dieu peut le faire ».

Patrick invite un pasteur de passage à prier :

« Dieu tout-puissant, en vérité c'est toi qui donnes la guérison. Dieu a dit : c'est l'Esprit saint, l'Unique qui agit. C'est par cette grâce que nous

12. Allusion à la vantardise d'un féticheur qui, sur les marchés à dolo, défie ses pairs.

avons eu toutes ces visions. Nous te remercions ; nous t'adorons ; nous t'exaltons ; nous te remercions. Par la grâce du Saint-Esprit, nous te demandons de continuer à opérer des miracles. Nous te demandons de neutraliser les maladies qui devraient arriver. Par le biais de ton nom, Jésus-Christ, nous, les gens que tu utilises pour opérer tes missions, nous implorons Dieu, pour qu'il nous donne encore plus de puissance, de foi, afin que nous puissions agir plus encore pour son Œuvre. Bénis ces gens, donne-leur la force, nous te remercions. Nous remettons notre sort entre tes mains, c'est toi qui sauves. Que ton nom soit loué. Amen ».

La foule prie à présent à haute voix, chacun en suivant la logique de sa propre prière, ce qui produit après quelques instants une clameur indescriptible.

Fermeture de la porte

Le croyant-guérisseur s'approche du pupitre : « S'il vous plaît, marchez selon la parole de Dieu. Nous allons demander à Dieu que la voie des démons soit barrée, qu'il n'y ait plus de porte d'entrée, au nom de Jésus Christ ». Il prie : « Mauvais esprits je vous ferme la porte d'accès à ces gens ». D'un ton solennel, il clame : « Au nom de Jésus, j'ordonne que la porte de ces gens soit définitivement fermée. » Et sans perdre son sens pratique, il poursuit : « Que ceux qui ont été guéris aujourd'hui reviennent la semaine prochaine pour fermer davantage la porte afin d'empêcher ainsi un éventuel retour ». Et pour accompagner, dans la durée, les fidèles, il notifie : « Que ceux qui ne peuvent pas revenir mercredi prochain jeûnent le mardi et le mercredi seulement jusqu'à douze heures car il fait chaud. »

Annonces et cas particuliers

Un diacre lit quelques informations :

« Notre église a été invitée à participer à une grande veillée à Tampoui Tenga le 26 juillet. Cette nuit Jésus œuvrera. Vous êtes invités. Le but de cette prière est d'invoquer le Saint-Esprit, afin que ceux qui se sont donnés à Dieu mais qui ne parlent pas encore en langue puissent le faire. Les démons aussi prendront la fuite parce que l'Esprit de flamme va descendre. Alléluia, Alléluia. Amen. »

Le croyant-guérisseur s'approche du lutrin et prend la parole pour convoquer quelques cas particuliers et les récalcitrants à sa consultation privée :

« Il y a quelqu'un parmi vous qui veut voyager en Europe [l'appel m'est-il adressé ? Il illustre toutefois cette astuce rhétorique qui permet de s'adresser à tous en particulier], d'autres ont l'intention de se rendre en Côte d'Ivoire ; il y aura des épreuves en cours de route. J'ai vu des corps attachés, mais au nom de Jésus, Dieu brisera les cordes. Après la prière, que les personnes concernées viennent me voir, ainsi que cette femme qui veut divorcer. Une autre a l'intention de briser ses fiançailles. Attention, si c'est Dieu qui lui a dit de se marier, ce sera de la désobéissance ; elle sera punie et elle vieillira seule. Qu'elle n'oublie pas cela. Alléluia, Alléluia. Amen. Nous allons prier une dernière fois, pour les esprits de l'alcool et du tabagisme ».

Dans un dernier sursaut il conclut :

« Il y a quelqu'un parmi nous dont la mère souffre. Il n'a jamais entendu cela mais qu'il l'entende. Que cette personne se lève. Il y a aussi quelqu'un qui souffre de bilhardiose [*sic*]. Que cette personne se lève aussi. Dieu m'a révélé que la bilhardiose [*sic*] est ici et la voix m'a dit de prier pour cette personne ».

Une femme se lève. Le prophète lui dit :

« Nous allons prier pour toi et la semaine prochaine, tu viendras témoigner. Ne prends plus de comprimés, Jésus te dit d'arrêter. Nous allons rendre grâce à Dieu, au nom de Jésus. Alléluia, Alléluia. Merci Dieu. Merci Dieu, Merci Dieu, Merci Dieu, Merci Dieu, Merci, Merci, Amen ».

A 15 h 45, la cérémonie se termine.

« Conversions bien tempérées »

L'étrange maladie du pasteur Charles

Rappelons-nous, le pasteur Charles présida longtemps la destinée d'une coopérative paysanne. Après avoir vécu, jusqu'à 55 ans, dans un village de l'Oubritenga, il bâtit dans les années 90 une belle demeure dans une petite ville émergente du plateau central. Aujourd'hui, s'il vit comme un citoyen, il sort rarement de chez lui. Reclus dans sa maison, il préfère jouir de l'entourage de sa proche famille. Tous les matins, vers 6 heures, il réunit sa femme et ses enfants pour prier et lire à haute voix un passage de la Bible qu'il commente ensuite longuement. A l'égard des nombreuses personnes qui lui rendent visite, il affiche une certaine hostilité. Il semble réfugié chez lui, comme assiégé.

Pour appréhender l'étrange évolution de ce personnage public, je relaterai pour commencer deux points particuliers de sa vie. En homme pragmatique qu'il est, il m'expliqua avoir « pris la religion » pour « apprendre les papiers ».

Pasteur Charles (1994) : Vers sept ans, comme je n'ai pas pu m'inscrire à l'école, mon père appela le catéchiste de Tanghin. Il lui demanda de m'apprendre à écrire. Je suis rentré dans la religion catholique pour connaître « les papiers ». Le catéchiste m'enseignait chaque soir. J'appris à prier, mais jamais il ne me montra « les papiers ».

A cette époque, un pasteur passait fréquemment au village. J'ai entendu qu'il enseignait aux gens de son église [...]. A la suite d'une longue maladie, alors que j'étais toujours catholique, j'ai décidé de me convertir au protestantisme afin d'apprendre comme les autres « les papiers ». Les pasteurs m'apprirent à lire et à écrire en mooré. Je suivais la classe le soir sous un hangar [abri de paille].

A 17 ans, mon pasteur me présenta à un spécialiste de la production maraîchère [...] Il avait sous sa responsabilité toute une région. Je l'ai suivi. J'ai appris le maraîchage là-bas...

A l'époque de l'institution de la coopérative, le pasteur Charles se souvient avoir subi de nombreuses pressions de son entourage. Pour y faire face, il se confia à un Dieu de puissance.

Pasteur Charles (1989) : Je suis protestant. J'ai choisi les Assemblées de Dieu comme « principale religion » [*sic*]. Lorsque je rencontre des problèmes, je prie Dieu et il accepte ma prière. Lorsque j'ai eu des ennuis au début de la coopérative, je parlais à Dieu. Des gens consultaient et payaient des féticheurs pour me tuer. Ils ont tout sacrifié à leurs fétiches : des chiens, des chèvres, des bœufs, à l'exception d'humains. J'ai demandé, lorsque ces choses arrivaient, que chacun tente de se protéger lui-même. Moi, j'ai mon Dieu.

Aujourd'hui, le vieux pasteur jouit d'une certaine notoriété. Pour ce faire, il s'est progressivement hissé à la tête de réseaux composés de personnes qui à la fois l'obligent et demeurent sous son emprise. Ces réseaux se composent essentiellement de courtisans ; issus de multiples horizons, ils ont en commun une bonne raison de maintenir des relations : un service rendu, une affinité religieuse ou un rapport de parenté à faire valoir. Le religieux est flatté, en même temps que la crainte le tenaille. Celle d'être l'objet de persécutions manigancées par un entourage qui jalouerait sa réussite sociale et financière. Désormais, le spectre de l'existence paysanne, omniprésent dans sa vie, lui paraît chaque jour plus insupportable ; telle l'épée de Damoclès, elle lui rappelle ce qui l'attend, si les ressources venaient à manquer.

Le réseau composé plus particulièrement de parents, voisins et amis est le plus envahissant ; ce sont eux qui l'informent et le défendent des autres, censés le jalouser et l'envier. Ce sont eux aussi qu'il doit maintenir à bonne distance car ils recourent promptement à la menace, la suscitant s'ils ne reçoivent pas les avantages qu'ils s'estiment en droit d'attendre de leur position. Jalousie, sorcellerie et redistribution ont ici partie liée. Groupe incontournable, amis et ennemis, ils se montrent insatiables et exigent chaque jour davantage.

Zoundou Zoungrana : On ne rit pas avec la parenté, elle aide. C'est une richesse, mais c'est elle qui fait qu'on ne peut pas gérer de l'argent.

Progressivement donc, pour mener une existence plus autonome, le vieux pasteur s'est distancié de la paysannerie et des principes de la recherche de la sécurité sociale et économique en œuvre dans la « concorde coutumière ».

Plus globalement, le récit du pasteur Charles retrace un cas somme toute banal d'exode vers la ville. Il s'agit, pour ceux qui parviennent à

accumuler au village, ou encore pour les plus entreprenants d'entre les paysans, de se résoudre à quitter l'univers coutumier mossi et de s'établir dans une petite ville voisine, afin de réduire les pressions sociales exercées sur eux. C'est la rancœur et la jalousie qui leur deviennent insupportables, au point, dans des cas limites, de souhaiter la mort de ceux qui les entourent et qui envient leurs richesses, comme dans le récit du vieux à la charrette¹.

J'en viens à présent à l'étrange maladie du pasteur Charles. Quelques années avant son installation en ville, le religieux déclarait déjà souffrir d'un mal lancinant. Il m'en parla pour la première fois en juillet 1994. Il se plaignait de douleurs rénales. Il avait consulté plusieurs médecins de la capitale mais, ajouta-t-il, leurs diagnostics étaient inexacts car ils ne disposaient pas des appareils d'investigation adéquats. De chaque visite médicale, il ressortait avec une ordonnance de plus de 100 000 francs CFA, et le mal ne disparaissait pas, me précisa-t-il encore. Quelques mois plus tard, suite à l'invitation d'une ONG, il se rendit en Suède. Il en profita pour effectuer des examens médicaux complets. Le médecin consulté conclut à une grande fatigue, ainsi qu'à une mauvaise alimentation. Rassuré par le diagnostic, il suivit strictement les recommandations médicales. Son problème semblait résolu, jusqu'au jour, en mai 1995, où les douleurs réapparurent. Il avait maigri et son entourage s'inquiétait. Troublé par la recrudescence du mal, il se mit en quête d'un remède coutumier, lequel produisit des effets durant un certain temps. Lorsque le mal revint, il se tourna vers un guérisseur chinois installé à Ouagadougou. Il ingurgita des potions à base de plantes médicinales : elles le soulagèrent durant un certain temps.

Sa quête de guérison le rapprocha finalement d'Elisée Sawadogo, croyant-guérisseur réputé de la capitale. Il espérait trouver en lui les protections nécessaires à la mise à bonne distance de ceux qui lui en voulaient, d'une part, et connaître une paix intérieure en mesure d'apaiser son inquiétude, d'autre part. Le prophète des Assemblées de Dieu, consulté, entretiendra une relation ambiguë avec le pasteur ; il me relata sa première rencontre.

Elisée Sawadogo (1996) : En mai 1995, je me suis rendu dans le village de Tampoui Tenga pour participer à une semaine d'évangélisation. Avant de m'y rendre, j'ai prié et j'ai eu une vision : « La nuit, un pasteur viendra me voir pour me parler. Il aura une voiture... ».

Plus tard, arrivé au village, dix pasteurs, en poste dans les environs, attendaient. Le soir, avant de débiter la séance d'évangélisation, un pasteur arriva en voiture. Je ne le connaissais pas. Au moment de rentrer dans l'église, les

1. Cf. chapitre 6, pp. 294 et suiv.

pasteurs présents, ainsi que leurs épouses, m'ont demandé de prier afin de nous assurer de la protection de Dieu. Pendant la prière, Dieu m'a montré qu'un pasteur était malade. Il souffrait du dos et des reins. J'ai directement informé les pasteurs de ma révélation : « Un pasteur était en train de préparer un voyage en Suisse. Mais cette-nuit là, il sera guéri. Il voyagera à l'étranger mais pas pour soigner sa maladie. Ce pasteur doit poursuivre la prière car Dieu le guérira ». J'ai alors prié une seconde fois pour les pasteurs, en demandant aux malades de mettre la main à l'endroit où ils souffraient. Nous avons ensuite animé la veillée de prières jusqu'à l'aube...

La nuit du troisième soir, le pasteur Charles, celui qui avait la voiture, est venu me voir. Nous avons prié ensemble. A la fin du séjour, j'ai demandé à tous ceux qui avaient été guéris de venir témoigner en public de l'efficacité de l'Esprit. Lors de la cérémonie finale, le pasteur Charles a déclaré avoir eu des problèmes de reins, mais que, grâce à la prière, la douleur était partie. Il a ajouté qu'il croyait être complètement guéri.

Plus tard, lorsqu'il m'a rendu visite chez moi à Ouagadougou, j'ai pu lui expliquer la cause de sa maladie : elle était due à des sorciers. Ceux-ci avaient creusé un trou et déposé des *wak*. S'il n'était pas chrétien, il se serait complètement paralysé. Mais comme il « s'est donné à Dieu », ça lui faisait mal, mais il n'allait pas rester immobilisé. Le jour de notre prière à Tampoui Tenga, Dieu l'a complètement guéri, il a enlevé la maladie.

Depuis ce jour, nous sommes devenus comme père et fils : le pasteur m'invitait dans son église ; je m'y rendais avec mon groupe de prières pour l'honorer. Nous avons enregistré une cassette lors d'une séance de délivrance des démons pour témoigner à l'extérieur de la puissance de Dieu. Le pasteur m'appuyait dans mes tournées d'évangélisation en envoyant en renfort sa chorale des jeunes. Voilà comment s'est déroulée la guérison du pasteur.

En 1997, le mal a cependant repris. Le croyant-guérisseur, toujours prompt à la répartie, lui expliqua qu'un jour, il a dû trouver en dessous de son bureau un bout de tissu avec trois aiguilles, munies de fils de couleurs différentes. Il aurait piétiné le fétiche, déposé là par quelqu'un qui voulait lui nuire. A présent, la puissance du fétiche le possède (rappelons-nous, dans la sémantique des Assemblées de Dieu, il s'agit moins de possession de génie que du démon). Elisée poursuivit en expliquant que, lors de la prière, Dieu lui révéla, en songe, que les membres de la coopérative, dont il est responsable, voyaient sa maison au centre d'une grande cage. De nombreux singes étaient accrochés aux parois extérieures de la cage. Les animaux poussaient des cris et ils passaient leurs mains à travers le grillage. Et lui, le pasteur, se trouvait au centre de la cage avec sa famille.

On perçoit aisément que, par un jeu complexe portant sur l'entretien de la crainte de l'entourage, le prophète renforce, en quelque sorte, le

symptôme du pasteur. Il lui propose une clé d'interprétation de son mal, en même temps qu'il ravive ses angoisses par la (ré)activation du processus de redistribution de ressources.

En juin 1997, le pasteur Charles démissionnait de ses fonctions au sein d'un réseau de coopératives agricoles du pays. Pour justifier son geste, il évoqua des ennuis de santé. Un de ses adjoints m'expliqua toutefois que la veille d'un autre voyage en Europe, il s'était rendu chez le croyant-guérisseur pour prier et implorer la protection de Dieu. Le prophète aurait alors eu une vision : des bandits se préparaient à attaquer sa maison avec l'intention de le capturer. Il précisa que ce drame ne se serait pas encore produit car il subsistait entre les brigands un désaccord sur les modalités de l'attaque. Le croyant-guérisseur ajouta finalement que la jalousie régnait au sein de la coopérative, ainsi que dans le chef de certains pasteurs incommodés de sa réussite.

Suite à cette interpellation, le pasteur Charles tenta de confirmer les dires d'Elisée auprès de Chantal Tapsoba, laquelle jouit d'une grande réputation de guérisseuse dans l'Église des Assemblées de Dieu. A son arrivée, elle l'invita à prier, ce qui attisa ses craintes, d'autant plus que son épouse, qui l'accompagnait, déclara avoir eu la même révélation dramatique que le premier croyant-guérisseur.

En 1999, le religieux m'affirma qu'Elisée qui avait entre-temps, contre son gré, appuyé, par révélation divine interposée, le projet d'alliance d'un jeune de son église, était un faux prophète. Il s'ensuivit un différend qui opposa durablement le pasteur Charles à son propre lignage. Cette année-là, il se réconcilia avec la médecine occidentale et avec le cycle des examens médicaux, les consultations, ordonnances, médicaments. A l'occasion d'une de mes dernières visites à Elisée, en avril 2001 – je feignais, pour ma part, tout ignorer de cette histoire –, le pasteur, gommant la dispute qui l'avait opposé au croyant-guérisseur, me pria de lui soumettre, en son nom, une question et deux requêtes : 1) Pourquoi ne vient-il plus lui rendre visite ? ; 2) Il lui demandait de prier pour sa famille car les relations devenaient difficiles entre eux ; 3) Il voulait enfin qu'il prie pour les difficultés que traversait la coopérative...

La maladie du pasteur montre qu'en quelque sorte on ne sort jamais vraiment ici du schéma persécutif, appuyant en cela l'analyse de Marc Augé à propos du prophète Atcho². Je m'explique. Le malade est ici littéralement égaré entre plusieurs mondes, celui de la société mossi coutumière, celui de la société burkinabé et l'Occident. Nous sommes avec le pasteur Charles au cœur de la logique de la guérison pentecôtiste, ou

2. AUGÉ, M., « Logique lignagère et logique de Bregbo », in PIAULT, C. (dir.), *Prophétisme et thérapieutique. Albert Atcho et la communauté de Bregbo*, Paris, Hermann, 1975, pp. 219-236.

encore, en présence d'une situation où l'action du croyant-guérisseur est la plus ambiguë. La « puissance » qu'il maîtrise ne vient pas mettre un terme, même provisoire, à l'atavisme inhérent à la quête d'un meilleur principe de sécurité économique et sociale. C'est en quelque sorte d'un doute profond, mais non systématique, qui se solde par un manque de foi dans l'efficacité de la puissance divine, que souffre le pasteur Charles qui, soit dit en passant, ne trouve pas non plus d'apaisement auprès de la médecine occidentale. En bref, c'est donc la problématique du péché qui est tenue en échec et donc la figure de la culpabilité.

Ce cas particulier d'une pathologie « du vivre ensemble » permet néanmoins de clairement analyser la portée de la conversion aux Assemblées de Dieu. J'ai montré que, pour la majorité des fidèles, la perception de la modernité renvoie à une forme singulière d'individualisme qui, n'impliquant pas le désassujettissement, parvient à s'articuler à l'univers normatif de la dépendance de l'entourage de la société coutumière, non sans raviver la peur et, en quelque sorte, la diabolisation des anciennes croyances. Dans cet environnement, les Églises des Assemblées de Dieu peuvent être comprises comme une alternative à la gestion magique des rapports entre les individus. On y rencontre, à l'intérieur de la communauté faut-il le préciser, la volonté de vivre en paix, d'inventer des relations sociales apaisées, délivrées de la peur et des ressentiments. Pour bien fixer les idées, relisons ce bref extrait du récit de la conversion du pasteur Jonas.

Pasteur Jonas : Les chrétiens sont plus forts que tous les féticheurs. Si tu es animiste et que tu choisis de faire le mal, personne ne t'arrêtera. L'animiste est toujours jaloux [*sukiri*], ce sentiment est plus fort que lui. C'est une force en lui qui le pousse. Il a toujours l'impression que quelqu'un lui veut du mal. Il reste toujours sur ses gardes. Le protestant fidèle à Jésus n'a pas peur et il n'est pas jaloux. Quand je me suis converti, j'ai tout abandonné ; il me restait juste à être sincère, c'est-à-dire à être fidèle à Jésus et à faire le bien. Les protestants ont de la force devant les féticheurs.

Le protestant n'a jamais peur car il se donne totalement à Dieu qui est fort. Les problèmes persistent si tu n'abandonnes pas tout, comme les catholiques qui fréquentent encore les féticheurs. Ainsi, par exemple, une fille s'était enfuie et je l'avais recueillie. Le papa est venu avec les gris-gris pour maudire mon champ mais cela n'a pas marché : le Seigneur est plus puissant que le diable.

La conversion vient provisoirement suspendre l'indécision, ce qu'elle ne peut plus réellement apporter au pasteur Charles. Une indécision qui, chez la majorité des patients, résulte donc d'hésitations entre les principes de la vie en commun de la société coutumière et les principes inhérents à l'individu sujet de la modernité, dans un environnement de « modernité insécurisée ».

Pasteur Jonas : Tu dois comprendre que moi j'étais mauvais ; je fus un homme dangereux. Maintenant que je suis protestant, je crois à celui qui a créé le ciel et la terre. Dieu suffit à tout. Je n'ai plus besoin d'aller chercher les forces de la montagne [les *kinkirsé*], puisque c'est Dieu qui a créé la montagne. Nous devons dépasser tout cela pour croire au grand Dieu de l'univers. C'est le Seigneur qui m'a dit que le bonheur ne vient pas de ce que je pense. Aujourd'hui, comme je suis en paix, tu peux le constater toi-même, je possède des choses, une femme et deux enfants.

J'étais rentré au pays avec l'idée de rester tranquille au village. Mais c'est le Seigneur qui m'a finalement libéré. Il a alors mis dans ma tête de le servir.

Par la conversion aux Assemblées de Dieu, se joue l'espoir d'édifier une synthèse inédite entre des modes d'existence et essentiellement entre deux grands principes de la vie en commun (la concorde coutumière et la concorde civile).

Pasteur Isaïe : En fait, les *kinkirsé* me faisaient peur. Ils ne me laissaient pas tranquille car j'avais beaucoup de choses à faire pour les servir : je les invoquais par des formules et ils étaient obligés de venir. Je savais qu'ils pouvaient m'emmener là où je ne voulais pas ; j'avais très peur de cela [...].

J'ai commencé à comprendre que ce que je faisais, je le vivais comme un fardeau. [...] Lorsque je dormais, les *kinkirsé* venaient [...] J'ai eu très peur de mourir.

A cette époque beaucoup de choses se passaient dans ma vie et se bousculaient dans ma tête : c'est la parole de Dieu qui commençait à arriver. Les *kinkirsé*, les génies, étaient là en même temps que le Saint-Esprit. Aujourd'hui j'ai compris que l'Esprit saint voulait que je quitte le monde satanique. J'ai comparé le Coran et la Bible pour comprendre la force de l'un et de l'autre. C'est comme cela que j'ai découvert Jésus.

[...] Ils ont lu un passage dans Matthieu 11, 28 : « Venez à moi vous tous qui êtes chargés et fatigués et je vous donnerai du repos ». A la suite de cette lecture je me suis dit : « Si ce type, Jésus, peut me décharger et me donner du repos dans mon "corps intérieur" et dans mon âme [*siiga*], je préfère me donner à lui. » [...] J'ai pensé que s'il y a vraiment une puissance à la hauteur de mes fétiches et de mes génies, je vais me confier à celle-ci, plus qu'à mes propres puissances. J'ai découvert un Dieu, plus fort que les forces qui m'embêtaient.

Le travail syncrétique repose ici sur une souffrance, engendrée par un choix impossible à faire, qui semble se commuer en mode de gestion acceptable de soi et du rapport à l'entourage, le temps que dure la certitude que s'en remettre à un Dieu de puissance est la solution. Le Dieu est plus

fort que le plus fort des sorciers, soit plus puissant que le contrôle social exercé par l'entourage désormais considéré comme de plus en plus oppressant mais dont on ne peut jamais vraiment s'émanciper. C'est précisément ce dont doute le pasteur Charles qui ne semble désormais plus en mesure de connaître d'apaisement.

Zoundou Zoungrana : Ce n'est pas la peur mais la pitié, je veux dire la pitié pour sa famille (*buudu*). Celui qui a des moyens ne veut pas qu'on dise de lui que sa famille est dans la misère. Il a pitié, mais en même temps, il ne veut pas que « son nom gâte » [...] Comme nous n'avons pas de moyens et que nous avons des problèmes, nous sommes obligés [*ya tii-lae*] d'aider. C'est cela qui fait que nous ne pouvons pas faire une [...] gestion comme vous [les Blancs].

Sita Guigné : Bien après la mort de mon mari et avant de quitter le village, j'ai eu une vision qui me disait d'aller prier pour l'église du pasteur Médo. A la même époque, une femme de l'église a eu la même révélation. Lorsque je suis arrivée, j'ai été bien accueillie : le pasteur m'a expliqué qu'une sœur avait eu une vision qui annonçait mon arrivée. J'ai commencé à prier pour les malades et à participer à l'animation de la prière de délivrance jusqu'à l'année passée où la responsable des femmes de l'église a eu, elle aussi, une vision qui mettait fin à ma mission. Il n'y a pas eu de problème particulier, mais Dieu m'a alors dit de rester le dimanche à la maison...

Persécution, culpabilité

Les sociétés africaines se transforment rapidement et demandent certainement à être analysées dans le cadre d'une pensée ouverte³. Ainsi, comme j'ai pu le montrer, la conscience du péché, soit l'idée de culpabilité, se renforce certes, mais il convient d'analyser ce processus dans le cadre d'une pédagogie de l'aveu où un tiers-accusateur tient un rôle déterminant. Dès lors sortons-nous vraiment de l'ancien paradigme persécutif ? Peut-on réellement parler de péché ?

Autrement dit, il ne s'agit pas vraiment, comme a pu le montrer Andréas Zempléni dans d'autres lieux et d'autres circonstances⁴, d'une

3. Cf. BALANDIER, G., *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Paris, PUF, 1955, 528 p.

4. Voir autour de ce débat : AUGÉ, M., *Génie du paganisme*, Paris, Gallimard, 1982, 336 p. ; DOUGLAS, M., *De la souillure. Essais sur la notion de pollution et de tabou*, Paris, Maspero, 1971 ; ORTIGUES, M.-C. et E., *Œdipe africain*, Paris, L'Harmattan, 1984, 324 p. ;

transition, *hic et nunc*, du complexe de persécution vers celui de culpabilité, bien qu'une certaine figure de la culpabilité puisse se rencontrer dans certaines circonstances⁵. On se trouve plutôt confronté à la permanence de formes de la persécution, même si celle-ci se transforme, comme réponse cohérente à un environnement de « modernité insécurisée ».

Pasteur Isaïe : Je m'en souviens, c'était un mercredi de janvier 1997. Acquérir une moto est une grande chose et ce n'est pas simple [...], j'ai demandé aux frères et aux sœurs de prier pour moi, pour que je puisse l'utiliser en paix. Ensemble nous avons prié et le Seigneur s'est révélé à l'un d'entre nous. Un frère a eu une vision pendant la prière et a su que quelqu'un du village tenterait de me faire du mal par l'entremise d'un accident. Effectivement, le 3 mai 1997 à 6 h 8 du matin, j'ai eu un accident à Ouagadougou, avec cette moto...

Ce bricolage des sources normatives repose sur une conversion « bien tempérée ». Celle-ci implique la permanence de deux particularités de la conception de la notion de personne : tout d'abord la « diabolisation » d'une partie de soi-même et ensuite la survivance de la conception d'un « moi » composé de plusieurs instances.

La première particularité est que, pour les fidèles des Assemblées de Dieu, la conception du diable repose sur une sorte d'adaptation humaine du combat entre Dieu et son Adversaire primordial. La croyance dans « le règne millénaire de Jésus », la promesse de mille ans de bonheur par l'instauration d'un royaume terrestre⁶, conduit à une vision plus optimiste de l'eschatologie où la conscience de la faute, et donc la culpabilité, a une moindre importance que dans la conception du Jugement dernier où la sélection est inexorable entre les damnés et les élus. Dans ce sens la croyance au règne millénaire reste avant tout plus proche d'une notion populaire qui aspire plus à connaître le bonheur qu'à subir la colère divine (*dies irae*). Ce point de doctrine prend toute sa dimension lorsqu'il est mis en parallèle avec l'espérance d'une vie éternelle qui vient s'opposer aux croyances ancestrales.

Pasteur Jonas : Avec la sorcellerie, c'est le plus fort des belligérants qui gagne. Nous croyons que leurs protections sont efficaces, mais nous, à la différence, nous savons, en plus, que nous irons au ciel. Avec les

PIAULT, C. (éd.), *Prophétisme et thérapeutique*, Paris, Hermann, 1975, 323 p. ; RICŒUR, P., *Finitude et culpabilité*, II. *La symbolique du mal*, Paris, Aubier, 1960, 335 p. ; ZEMPLÉNI, A., « De la persécution à la culpabilité », in PIAULT, C. (éd.), *Prophétisme et thérapeutique*, Paris, Hermann, 1975, pp. 153-218.

5. Cf. le cas du « vieux à la charrette », chapitre 6, pp. 294 et suiv..

6. Voir Apocalypse accordée à Jean 20 où l'apôtre annonce que l'ange de Dieu enchaînera Satan pour mille ans.

croyances des Mossi, tu n'arrêtes pas la vie dure, car tu reviens toujours sur la terre : c'est une mauvaise mort qui ne met pas fin aux souffrance ».

Il est promis ici de ne plus revenir sur terre et donc de s'émanciper de l'âpreté de la condition paysanne ; le salut devient désormais la vie éternelle, opposée à l'ancestralisation et à la croyance « qu'on revient dans le monde » ; ce qu'on croit désormais, c'est qu'on ne redevient plus paysan...

Pasteur Charles : J'ai choisi de devenir pasteur afin d'évangéliser. La chance que j'ai eue, le privilège que j'ai connu en découvrant Dieu, je veux que les gens le trouvent aussi. Je sais que nous allons tous mourir, mais le royaume de Dieu (*arzâna*) existe. Je crois que là-bas, il n'y a pas de problème ; il n'y a plus non plus de soucis : les gens peuvent vivre bien là-bas. Et puis, « on ne revient plus dans le monde ». J'ai étudié la Bible : je sais cela. J'aimerais que les gens partent là-bas [vers le royaume de Dieu]. J'ai choisi de sensibiliser, de prêcher, pour sauver les gens. Je me sacrifie pour cela.

Dès lors qu'il s'agit de la mise à l'écart de la condition paysanne, la diabolisation des anciennes croyances par les pentecôtistes renvoie à l'insupportable de cette condition telle qu'elle leur apparaît désormais aujourd'hui (pénibilité, misère, absence d'écoles et de soins médicaux...).

Lévi Ouédraogo est un fidèle de l'église de Tampoui Tenga, village enclavé du plateau central du département d'Absouya. Il vient de se marier et, deux à trois fois par semaine en saison sèche, il part avec son vélo – acquis à l'issue d'une migration de plusieurs années dans les plantations ivoiriennes – sur les chemins caillouteux vendre à la capitale du gombo (*Hibiscus esculentus*) et du piment séché, produits par les femmes des villages avoisinants.

Lévi Ouédraogo : Un jour, j'étais malade, j'étais couché et j'avais de la fièvre. Je me suis endormis et j'ai fait le rêve suivant : après une longue route, je suis arrivé sur le chemin goudronné. Un peu plus loin, la route se divisait en deux. J'ai pris celle de droite. J'ai alors vu des collines et un pont, comme en Côte d'Ivoire⁷. Plus loin, le chemin était barré par une porte vitrée. Je l'ai traversée et j'ai vu Jésus. Une voiture s'est arrêtée et je suis monté dedans. La voiture m'a conduit à la ville ; il y avait des fleurs, de la bonne terre et des grands arbres. Je suis arrivé à un endroit où se trouvaient des maisons, comme celles des cités à l'entrée de Ouagadougou : ce sont de belles maisons. Il y avait des clés sur les portes et un peu plus haut les photos des propriétaires. On m'a dit de regarder

7. La verdure et l'eau exercent une forte attraction sur les paysans sahéliens.

car les photos sont celles des chrétiens qui ont fait le bien, sur la terre, au nom de Jésus. J'ai regardé les photos. Après cela, la voiture m'a ramené près de la colline.

C'est une révélation du Seigneur. Le matin, lorsque je me suis réveillé, j'ai eu très peur. Mais à présent, je dis aux gens de suivre Jésus-Christ car il y a un paradis au ciel. Je pense que si tu possèdes quelque chose, tu dois faire le bien avec cela, afin de mettre tes affaires au paradis. Ainsi, lorsque tu seras mort, tu retrouveras ton bien dans le paradis. J'ai eu peur de cette révélation. Sur la porte d'une des maisons était affichée la photo du pasteur, il y avait aussi des arbres ; j'ai compris que c'était bien. Au ciel chacun récoltera ce qu'il a semé.

Dans ce songe, Lévi révèle sa conception de l'entraide : « Si tu possèdes quelque chose, fais le bien, et tu retrouveras ton investissement au paradis ». Par ailleurs, la ville et la maison citadine deviennent la figure de bonheur au ciel, de même qu'une nature luxuriante et généreuse qui fait cruellement défaut sur le plateau mossi.

« J'ai eu peur de cette révélation », clame finalement Lévi ! Cette grande peur⁸ a partie liée avec la « modernité insécurisée », où l'on se reconnaît trop bien dans l'autre resté attaché à la condition paysanne. On craint de retomber dans la misère si sa propre conversion à une forme de modernité venait à échouer. La diabolisation des traditions mossi, par les Églises de Pentecôte, apparaît comme une tentative d'éloigner la part maudite de soi-même, celle qui évoque la présence envahissante des origines paysannes.

La seconde particularité de la conception de la personne des pentecôtistes est que les pathologies du « vivre ensemble » sont dues au diable et à des cas de possession causés par un ou des esprits pathogènes. Le fait même de se penser possédé implique la permanence d'un « moi multiple ». Cette conception permet de garder intacte un recours à l'entourage.

Ces deux particularités de la notion de personne véhiculées par les fidèles protestants m'invitent à avancer la proposition d'une « conversion bien tempérée ». Elle conjugue la croyance dans le règne millénaire, avec la permanence d'un moi composé de plusieurs instances. La « conversion bien tempérée » aboutit à une autolimitation de l'adhésion des fidèles au principe de sécurité propre à la « concorde civile », en même temps qu'elle conduit à l'élaboration de nouvelles formes de vie collective, en accord avec les transformations rapides de la société mossi. L'offre de guérison des

8. Comment ne pas établir un certain parallélisme avec les travaux de Jean Delumeau : « C'est au début des Temps modernes et non au Moyen Age que l'enfer, ses habitants et ses suppôts accaparèrent le plus l'imagination des hommes d'Occident » (DELUMEAU, J., *La peur en Occident*, Paris, Fayard, 1978, p. 315).

Assemblées de Dieu – l'exorcisme privé, pratiqué par un croyant-guérisseur et la cérémonie collective de délivrance – doit être comprise, dans sa globalité. Il me reste donc à restituer la complexité des formes de la guérison des Assemblées de Dieu en rendant compte de la manière dont elle répond aux craintes et aux peurs engendrées par un contexte de « modernité insécurisée ». Je m'attacherai à montrer comment ces deux principes de la guérison divine, apparemment disjoints, n'en forment qu'une, dont l'articulation subtile rend compte du succès des églises pentecôtistes et de sa profonde implication dans la société burkinabé.

La guérison comme fin provisoire aux hésitations

Dans l'exorcisme pratiqué par un croyant-guérisseur à son domicile, la nature d'un « moi » composé de multiples instances – ici des génies provoquent la transgression – fait en sorte que la personne n'est jamais vraiment convoquée devant ses juges, ni par conséquent devant Dieu. Autrement dit, on ne s'accuse pas, mais au contraire, on accuse. Et si accusation il y a, elle doit être psychologiquement et socialement soutenable. Ainsi, dans la société coutumière mossi, il importe, pour des faits secondaires, de sanctionner sans compromettre, c'est-à-dire sans mettre à mal la respectabilité sociale dont dépend la survie individuelle, en même temps que celle du groupe. Il convient donc d'utiliser les usages socialement requis dans la désignation du coupable. Ce principe de prudence vise à préserver, selon les cas, le lignage (*buudu*) ou les relations interlignagères, dans la mesure où la « concorde coutumière » – *kis-sida*, la confiance, et *wum taaba*, l'entente – instaure des rapports de dépendance de l'entourage, basés sur la crainte de l'autre, en même tant qu'elle garantit la sécurité.

Par l'écoute, au moment de la délivrance, de cette autre voix (celle du patient possédé), à laquelle le croyant-guérisseur accorde de l'importance, la figure du génie devient centrale. Le croyant-guérisseur part au combat et affronte les mauvais esprits. Durant la bataille, il a des visions qui sont autant de tentatives de nommer les troubles et donc de les rendre plus compréhensibles au patient.

Cette voix du génie, celle des esprits pathogènes ou des démons, dispose de la capacité de libérer celui qu'elle possède par l'expression des aigreurs, des rancœurs ou des haines accumulées. Elle possède une efficacité thérapeutique en ce qu'elle permet à l'individu et à son entourage, de nommer, de comprendre et donc de s'adapter à la complexité des enjeux qui, dans un environnement en pleine mutation, nouent leurs destins.

Il convient de se situer dans un contexte singulier de mise à l'écart de la « concorde coutumière », mais en même temps si l'accumulation est souhaitée, elle est rarement atteinte. Le génie de la possession renvoie à un principe d'altérité. Il symbolise le rapport à l'autre. Certes, il s'agit d'abord de l'autre de soi-même (de la part mésestimée de soi), je m'en suis déjà expliqué, mais ensuite des autres, soit ici du poids d'un entourage devenu aujourd'hui plus encombrant qu'hier et qui ne peut, bien entendu être éliminé, même si sa mort est parfois suggérée dans l'expression de sentiments de jalousie (ce qui renvoie à la sorcellerie et aux désirs de puissance), car d'eux proviennent toujours la survie dans l'adversité et l'espoir d'un recours. La « modernité insécurisée » met l'accent sur le constat que la présence envahissante des autres – par l'expression des désirs des individus-sujets (de la modernité) qui s'expriment de plus en plus ouvertement – devient chaque jour plus insupportable. Confrontés à pareille situation, les croyants-guérisseurs des Assemblées de Dieu répondent en imposant la conversion à une autre puissance. Elle doit permettre aux fidèles de se mouvoir dans le contexte hybride de la société contemporaine burkinabé, où les formes coutumières du vivre ensemble (*kis-sida* et *wuum taaba*), certes diabolisées, jouent cependant toujours un rôle : celui où les stratégies de survie, pour une majorité de personnes, nécessitent (pour un temps encore) la recherche d'un *modus vivendi* fait de dons et de dettes envers l'entourage (les parents, voisins, amis, promotionnaires).

La conversion vient donc provisoirement suspendre l'indécision qui, chez la majorité des fidèles, résulte d'hésitations entre les principes de la vie en commun de la société coutumière et les principes inhérents, dans un environnement de « modernité insécurisée », à la volonté d'accumuler pour soi.

Pasteur Isaïe : L'année qui suivit ma conversion [...] les *kinkirsé* me poursuivaient ; j'étais inquiet ; j'avais des doutes quant à l'efficacité de ma conversion [...] Je répétais sans cesse cette petite prière : « Oh Seigneur notre Dieu, je te demande de me garder, de me protéger, de me diriger. Je veux que tu sois le Seigneur de ma vie, le maître de ma vie. Je veux que tu règues dans ma vie ». Progressivement, les esprits mauvais qui me visitaient la nuit se sont retirés. Le jour et la nuit je priais et le Seigneur a alors commencé à me parler : « Mon fils prend courage, je suis avec toi ». En tout cas je peux l'affirmer, Dieu parle.

Pour le patient, la prière d'exorcisme individuel du croyant-guérisseur est le moment essentiel de l'expérience de la puissance divine. Pour celui qui s'est purifié et qui s'en est donc remis totalement à Dieu et au thérapeute, c'est l'épreuve cruciale de la frayeur, de la peur, de l'angoisse : il est à présent nu, sans protection devant la révélation des causes de son

affection, soit devant l'élucidation des modalités du « vivre ensemble » où l'enjeu consiste à positionner son entourage à bonne distance de soi. Dans un moment d'abandon, il ressent l'expérience effrayante du vide (de sens) et il ne peut s'en remettre qu'à la puissance protectrice de Dieu et donc du croyant-guérisseur. L'exorcisme devient ici le moment où il prend conscience de la nécessité d'une conversion à un autre possible ; elle s'exprime entre autres par des cris et des pleurs. La confrontation du croyant-guérisseur et du patient conduit à l'élaboration d'une synthèse inédite entre l'entourage qui sécurise et la volonté du malade de « se mettre à son compte ».

Il convient de se rappeler que, dans les rituels collectifs de délivrance, celui qui possède des dons du Saint-Esprit, grâce à la supériorité que confère la relation immédiate avec la divinité, démasque les impurs.

De l'articulation entre l'exorcisme individuel, la consultation d'un patient au domicile privé d'un croyant-guérisseur, et la séance collective de délivrance, qui se déroule dans le temple, devant l'assemblée réunie, en présence de pasteurs et de fidèles investis des dons de guérison, on retiendra que le croyant-guérisseur instaure une relation préalable avec la majorité des patients à l'occasion de consultations individuelles. En sorte que les malades connaissent les raisons de leurs troubles lorsqu'ils se rendent à la cérémonie collective. Soit ils ont été guéris (libérés) par la prière du croyant-guérisseur et ils sont conviés à venir en témoigner devant l'assemblée, soit l'exorcisme individuel n'a pas vraiment abouti et ils doivent alors s'en remettre à la puissance d'une prière collective.

En conséquence, il s'agit d'appréhender ces deux scènes comme les parties intégrantes d'un principe de guérison unifié. Il en résulte que les malades qui assistent au rituel de délivrance sans l'étape préalable de la visite privée chez le croyant-guérisseur sont généralement considérés comme insuffisamment préparés pour assister avec succès à la cérémonie collective ; démasqués, ils sont renvoyés devant le croyant-guérisseur afin qu'ils puissent se purifier, se confesser et se convertir.

L'énumération des troubles lors de la séance collective n'a, dès lors, plus la même fonction que dans l'exorcisme individuel. Il s'agit moins de procéder au diagnostic des affections dont souffre chaque patient que de rappeler collectivement les raisons qui furent précédemment fournies à chacun pour appréhender ses problèmes. En d'autres termes, nommer les causes de l'affection devient un préalable qui s'effectue généralement « en privé », dans la confrontation croyant-guérisseur - patient. Celui-ci trouvera ensuite, et si nécessaire dans la prière de délivrance collective, la force pour croire dans la révélation qui lui a été fournie, à savoir celle qu'une autre vie, s'il se convertit, est possible.

A cette fin, l'énumération des troubles lors de la séance collective prend la forme d'un véritable plan de bataille.

A ce moment précis, la foi n'exprime pas autre chose que l'expérience vraie d'une émotion collective liée aux manifestations du Saint-Esprit. Elle renvoie également, dans ces instants « surnaturels », à la remémoration de la conversion : souvenir intensément vécu comme un moment dramatique d'abandon de soi, c'est-à-dire de prise de conscience de la défaite des anciennes puissances protectrices qui géraient pourtant les rapports aux autres. Les cris, les pleurs, les tremblements expriment l'angoisse face au vide innommable d'un devenir entrevu, et que ne comble pas l'espoir d'un monde nouveau annoncé mais encore inconnu. L'exigence préalable de la foi, tant martelée par les animateurs de la cérémonie de la délivrance collective, consiste donc à solliciter des malades qu'ils s'en remettent, sans autre certitude, à la toute-puissance protectrice de Dieu, afin qu'ils croient qu'il est possible d'instaurer un autre rapport à l'entourage et donc un nouveau principe d'identification par le réajustement de la distance et de la proximité à autrui. Le travail thérapeutique synchrétique repose ici sur la souffrance préalablement engendrée d'un choix impossible à prendre qui parvient à se commuer en mode de gestion acceptable de soi et du rapport à l'entourage.

Je conclurai cette analyse par l'idée que la délivrance exige une prise en charge beaucoup plus large (soutien de la communauté) et plus longue dans le temps que ne l'affirme la doctrine des Assemblées de Dieu. Ainsi la visite d'un patient chez un croyant-guérisseur, préalable ou postérieure à la cérémonie collective de délivrance, s'avère être un moment important du diagnostic, mais aussi une étape dans la mise en œuvre de la guérison et de son suivi par l'observance d'une vie sainte et donc pure. Tenue pour miraculeuse et donc immédiate, la guérison pentecôtiste renvoie plus prosaïquement à un acte de foi, à une conversion, parfois rapide mais le plus souvent progressive, à un autre possible.

A y regarder de plus près, les pratiques de guérison – bien au-delà de la rhétorique officielle qui s'en tient à la description d'interventions miraculeuses qui soignent *hic et nunc* – s'inscrivent dans une longue prise en charge des patients, à la fois individuelle et collective rendue possible par l'interpénétration d'une scène duale de la guérison, l'une officieuse qui laisse s'exprimer les génies et donc les effets déculpabilisants d'un moi composé de multiples instances (et donc des traits liés à des conceptions de la vie commune) et l'autre officielle qui rend compte de la toute-puissance de Dieu.

La dualité de la guérison pentecôtiste repose sur les faits suivants. Les responsables de l'Église craignent les croyants-guérisseurs qu'ils estiment devoir tant bien que mal encadrer. Tout débordement populaire, tout appropriation trop exclusive de l'Esprit de Pentecôte par un fidèle zélé conduit à des tensions de nature segmentaire. Autrement dit l'Esprit saint, institutionnellement parlant, reste une arme à double tranchant, en mesure

de contester toutes formes d'autorité. Ainsi, si l'Esprit institue les responsables de l'Église – par homologie, la loi de Dieu devient celle des pasteurs –, il les fragilise aussi, en rendant toujours possible l'arrivée, au cœur de la communauté, d'un croyant-guérisseur (un prophète) autorisé lui aussi à s'adresser aux fidèles, sans contrôle ni contrainte, puisqu'il a été choisi par Dieu. Mais par delà cet antagonisme institutionnel, une collaboration pragmatique existe fréquemment entre des pasteurs et certains croyants-guérisseurs. Elle produit une intervention originale, cohérente, efficace, adaptée aux transformations des cadres de vie, plus métissée dans ses expressions que la doctrine officielle pentecôtiste ne le laisse entendre.

Dans un « lieu local » – celui lié à la société coutumière mossi par exemple –, les causes des affections sont connues et connaissables : tout ce monde, le malade et son « voyant », sait *grosso modo* qui dans le milieu lui « en veut à mort ». Mais dans un « lieu citadin », plus ou moins anonyme et atomisé, tout ce monde, faute de pouvoir mettre le doigt sur l'origine personnelle du malheur, est bien obligé de s'engager dans une escalade, qui finalement aboutit au combat entre Dieu et son Adversaire primordial. Mais ici, dans le contexte de la société mossi en pleine transformation, la conversion aux Assemblées de Dieu, par delà l'offre de guérison, traduit une double logique qui embrasse le lieu « local » et le lieu citadin. Cette sorte de « bi-localisation » trouve son expression dans ce que j'ai qualifié de « conversion bien tempérée ».

En ce sens, la séance collective de délivrance et la prière individuelle des croyants-guérisseurs forment un tout qui demande à être analysé comme tel. Le dispositif de la guérison divine constitue une réponse à l'érosion de la capacité coercitive des principes de la « concorde coutumière », désormais diabolisés, mais qui gardent néanmoins une certaine actualité, en raison d'une inclusion problématique dans une forme de modernité. C'est précisément les hésitations entre des rapports antagonistes aux autres qui deviennent invivables, sans autre forme de conversion⁹.

C'est à l'occasion de séances d'exorcisme individuel pratiqué par les croyants-guérisseurs que la voix du génie (l'autre voix de soi-même) s'exprime avec le plus d'acuité. Le croyant-guérisseur prend la peine d'écouter et d'interroger cette voix qui parfois conduit à la désignation du coupable, grâce au caractère confidentiel de l'information. Nous sommes

9. Dans un autre contexte, il est intéressant de noter que, dans son ouvrage consacré au bwiti des Fang du Gabon, « culte syncrétique par excellence », André Mary montre que le « système du monde ne s'oppose pas ici au système des lignages parce que le Bwiti ne se propose pas d'arracher l'individu à ses adhésions familiales et ne l'invite pas à rechercher son salut ou son destin personnel en dehors du devenir de la communauté » (MARY, A., *Le défi du syncrétisme, Le travail symbolique de la religion d'Eboga (Gabon)*, Paris, EHESS, 1999, p.180).

alors en présence de la partie plus officieuse de l'offre de guérison des Assemblées de Dieu ; celle qui peut, le cas échéant, oser se distancier de la doctrine et proposer un métissage, certes inavouable, avec la pensée traditionnelle dans le but de répondre, avec toutes les nuances requises, aux attentes de certains patients. L'autre partie, la cérémonie collective, se doit d'être plus orthodoxe dans ses références, car elle repose sur l'expérience de la puissance divine et sur le témoignage de son efficacité. Toutefois, lorsque la nécessité s'en fait sentir, les animateurs de la cérémonie collective gardent en réserve la possibilité de référer un patient à une séance privée. L'animateur de la séance collective de délivrance ne fait rien d'autre lorsqu'il exclut un membre de l'assemblée en le déclarant impur. En sorte qu'il pourra le (re)prendre en charge (en privé) de manière *ad hoc* et selon un protocole plus syncrétique, bien entendu moins présentable aux yeux de l'institution pentecôtiste qui, craignant une perte d'efficacité de l'Esprit dans le métissage, a stigmatisé ces pratiques.

L'offre de guérison des Assemblées de Dieu fournit des explications cohérentes à des affections et des souffrances concernant essentiellement des pathologies de la vie en commun. Celles-ci surgissent d'une société en proie à des transformations rapides et plurivoques. Ce contexte a produit la « modernité insécurisée », au sein de laquelle la capacité coercitive de la société coutumière se modère en même temps que cette forme de désenchantement n'a pas été totalement contrebalancée par une adhésion massive à de nouvelles formes de convivialité (la citoyenneté par exemple). Dans cet entre-deux-mondes, les normes issues des différentes sources de pouvoirs (pouvoirs étatiques, coutumiers, communaux, religieux, etc.) coexistent, s'empilent, s'entrechoquent, se disqualifient, en même temps qu'apparaissent des troubles, parfois violents, de l'identification. Les Assemblées de Dieu s'insèrent dans ce *no man's land*, avec l'assurance de répondre aux déficits temporaires d'identité par des bricolages inédits et la certitude d'être suffisamment proche des préoccupations des fidèles que pour apaiser l'insécurité.

Conclusion

Dans les pages qui précèdent, je me suis efforcé d'accompagner les pasteurs et les fidèles des Églises des Assemblées de Dieu du Burkina Faso, les suivant dans la majorité des lieux qu'ils fréquentent. Au terme de ce parcours édifié sur un mouvement général qui chemine du rural, et plus particulièrement de la société mossi coutumière, vers l'urbain (la société burkinabé) et plus encore les réseaux transnationaux, à travers la description de la place occupée par les pentecôtistes dans l'établissement du lien de société, il me reste moins à récapituler ce qui a progressivement été établi qu'à tenter de faire ressortir les éléments les plus intéressants. C'est un truisme de rappeler que l'ethnologue impliqué auprès de son « peuple élu » reste, dans ces moments particuliers, peu disponible pour considérer d'autres groupes de populations. Le plus souvent, cramponné aux récits de ses informateurs, avec la ferme intention de respecter l'idiosyncrasie des descriptions rassemblées, il résiste devant les tentatives de généralisation de ses propos à d'autres entités sociales.

Ceci étant, l'ethnologue conçoit généralement la description empirique comme une étape vers un savoir plus schématique, dans le sens où l'intelligibilité tient dans la généralisation non confuse, capable d'établir les ressemblances et les différences. La description ethnologique adopte une perspective globale, où il s'agit de dresser un tableau intégré d'une population, afin de parvenir à une schématisation.

Autre chose est de rappeler que la démarche comparatiste se situe au fondement du savoir anthropologique. Dans ce sens, chaque contribution monographique, aussi modeste soit-elle, vient alimenter le corpus des savoirs sur les groupes sociaux particuliers, dont la comparaison conduit à une connaissance anthropologique de portée plus générale. En ce sens, il n'est pas absurde de penser que toute entité sociale particulière propose des solutions singulières à des problèmes universels, on peut alors tenter, sans faire fausse route, de repérer comment, pour leur propre compte, les fidèles des Assemblées de Dieu du Burkina s'organisent, en vue d'en tirer quelques enseignements intéressants.

Bien entendu, ce qui frappe immédiatement le lecteur de travaux consacrés aux autres Églises de Pentecôte, soit du Brésil, du Mexique, de Corée, d'Afrique au Sud, du Ghana, ou encore du Nigeria, c'est une certaine similitude dans l'expression du malheur, par la symbolique du corps possédé des fidèles affligés et soulagés grâce à l'exorcisme pratiqué par des croyants investis du don de guérison, d'une part, et d'autre part, dans un rapport quotidien à la Bible laquelle devient un véritable « mode d'emploi du monde » permettant de discriminer le bien du mal, par l'expérience personnelle de la puissance divine et l'émotion de la communauté croyante. Bien plus, « l'Esprit de Pentecôte » s'apparente à « la ruse d'un Esprit populaire », où, par une appropriation émotionnelle par un fidèle inspiré de l'Esprit saint, l'ordre établi d'une communauté est sans cesse bouleversé. Tout se passe comme si nous étions en présence d'une expression médiatisée et déjà mondialisée de la souffrance, du malheur et de la quête d'un bonheur terrestre, dans une frange de laissés-pour-compte de la globalisation. Toutefois à côté de ces manifestations trans-nationalisées, il convient de repérer l'exceptionnelle capacité d'adaptation de ces Églises aux situations particulières.

Avec l'Église des Assemblées de Dieu du Burkina Faso, notre interrogation a surtout traité de l'éclatement de l'univers villageois ancestral mossi, perçu désormais, par certains, comme une « vieille peau » dont il convient de s'éloigner. Ce processus se rencontre, essentiellement, dans le procès d'urbanisation et l'instauration de relations sociales plus anonymes qui l'accompagne. Toutefois, il serait erroné de penser que la prise de distance des modalités qui régissent la vie en commun des Mossi, la concorde coutumière, *kis-sida rôgom* (la confiance de la parenté) et de *wuum taaba moo-gho* (l'entente de la société mossi, soit l'idéologie du consensus), mène *ipso facto* à la généralisation de la « concorde civile » et donc à l'adoption des principes de citoyenneté, d'espace privé et d'espace public, mais aussi d'affaires publiques et de gestion de la pluralité au sein de l'État-nation.

Bien au contraire, conçue comme une évidence pour extraire les pays pauvres de l'Afrique de l'Ouest de leur mal-développement, l'imposition, à marche forcée, de la généralisation à l'ensemble de la société mossi de la « concorde civile » (le début des années 90 s'est caractérisé, dans cette région, par la signature des accords du programme d'ajustement structurel, la démocratisation et la décentralisation de l'État) par les institutions de la coopération internationale surtout, a conduit à de profonds bouleversements sociétaux, qui ne sont pas étrangers à l'effervescence religieuse qui traverse aujourd'hui le plateau central mossi. En conséquence, c'est plutôt d'une « modernité insécurisée » dont a accouché l'État postcolonial dans cette région.

Dans cette région coexistent aujourd'hui, plus qu'hier, comme par empilement, différentes sources de pouvoirs et de contre-pouvoirs, sans

qu'aucun ne puisse jamais plus s'imposer. Cette situation a favorisé l'insécurité, la défiance et la corruption.

Il s'agit d'un moment particulier de généralisation de la propriété individuelle et de l'émergence d'une forme de proto-capitalisme, en l'absence d'un véritable espace public garanti par l'État de droit, en mesure de réguler, c'est-à-dire d'apaiser, les relations conflictuelles entre les personnes. En quelque sorte, un personnage que j'ai qualifié de *big man* s'institue, par sa capacité à constituer une rente, processus qui s'oppose aux notions de biens communs et d'espace public. A défaut d'un mécanisme de régulation de la violence inhérente à la vie en commun, la conduite de la collectivité est laissée à la discrétion d'un face-à-face permanent entre les individus, où les confrontations, réelles ou supposées, entre puissances magiques – offensives ou protectrices – deviennent la norme. Limité dans sa capacité de promouvoir un climat de sécurité et de confiance pour la majorité des citoyens, l'État a conduit à une crise de confiance. Elle se solde aujourd'hui par un « accès de sorcellerie » induit par l'accumulation de richesses par certains et l'amoncellement de difficultés pour d'autres.

Les formes contemporaines de la sorcellerie expriment un aspect particulier de gestion de la vie en commun qui repose sur la manipulation magique des liens sociaux qui n'est pas totalement étrangère à la gestion de la rente. En quelque sorte, le politique passe, aussi, par la gestion des « forces de l'invisible » qui apparaît ici comme un avatar de la société contemporaine sahéenne. La « crise sorcière » ambiante vient résoudre, de manière inédite, le délicat dilemme de l'accumulation, dans un environnement où l'État garantit imparfaitement la sécurité économique et sociale. La manipulation des sentiments de peur, de haine, de jalousie, de crainte, à défaut de mieux, devient, entre autres, la sécurité sociale du pauvre, car les nantis, toujours quelque part incertains de l'avenir, ont, eux aussi, gardé un pied dans l'engrenage du recours à l'entourage, et donc des relations de dépendance, de dons et de dettes. Dès lors que le sentiment d'insécurité s'accroît, les personnes survalorisent l'appartenance à des réseaux sociaux, dont les réseaux d'affinité élective que constitue l'adhésion à un mouvement religieux.

Dans les quartiers populaires de Ouagadougou, les églises protestantes s'affirment aujourd'hui comme un lieu de grande socialité et sont en mesure, à travers les manifestations miraculeuses de l'Esprit saint, relayées par des croyants-guérisseurs, de résoudre, solitude, maladies, souffrance, chômage et adversité. Cette situation résulte toutefois d'une transformation récente de l'Église burkinabé des Assemblées de Dieu que d'aucuns renvoient au phénomène des « nouveaux mouvements religieux ». Cet étiquetage trop rapide occulte une autre histoire, plus ancienne celle-là. Elle puise ses racines et sa dynamique dans une autre logique.

Le thème de la conversion fut le fil conducteur de cet ouvrage. Son

analyse ou du moins la description des formes qu'elle peut prendre m'a retenu tout au long de cette recherche. Le moment est donc venu de proposer une synthèse schématique.

Les Assemblées de Dieu du Burkina Faso possèdent plusieurs facettes et, contrairement à l'image qu'elles pourraient donner aujourd'hui à l'observateur de passage, elles s'enracinent avant tout en milieu rural, pour seulement connaître à partir de 1985 un franc succès en ville et particulièrement à Ouagadougou. Ainsi, les écoles bibliques qui, dès 1960, prodiguent des cours en mooré sont fréquentées par de jeunes convertis issus de la paysannerie. Ce mode de recrutement et de formation de « pasteurs-paysans » a induit une indigénisation rapide et effective des Assemblées de Dieu en milieu rural. Ce processus, qui facilite l'ascension sociale, joua un rôle notoire sur l'attrait qu'exercent les pentecôtistes auprès de groupes de population. Au village surtout, les Assemblées de Dieu mettent en œuvre, à partir des communautés de fidèles regroupées autour de leur pasteur, de multiples actions de développement (petits barrages, maraîchage, crédits pour l'achat de matériel aratoire, etc.). Ces actions possèdent un pouvoir attractif sur la paysannerie et participent à une véritable stratégie missionnaire.

Sur le plateau central, les pentecôtistes ont rendu pensable une prise de distance, certes relative, des modes de vie en commun de la société coutumière mossi. Les paysans séduits par le pentecôtisme, le sont avant tout par l'attrait d'une forme de modernité, dans le sens de la recherche d'une plus grande liberté. Le pasteur, qui reste avant tout villageois et paysan, par le respect strict d'interdits qui régissent la vie du protestant et par la reconnaissance que lui confère le savoir acquis à l'école biblique, incarne au village une image de la nouvelle réussite sociale. Il attire par un effet de mimétisme dû à sa proximité avec le mode de vie populaire.

Dans ce cas, la conversion facilite les écarts vis-à-vis de la « concorde coutumière ». Ainsi par exemple, la volonté des jeunes croyantes de se trouver un conjoint de leur choix (certes la liberté relative accordée aux jeunes filles à l'occasion du choix du conjoint est tempérée au sein du couple par les règles religieuses qui régissent les rapports entre les hommes et les femmes), la promotion par les adultes du changement, à savoir des activités liées au développement économique de leur terroir, ou encore la rétention pour soi d'une accumulation, commencent par un formidable défi rendu imaginable par la conversion aux Assemblées de Dieu. Elle conduit à une protection efficace, acquise par la croyance en un Dieu tout-puissant. On ne sort donc pas du « paradigme de la force ». La Bible devient le seul recours et, dans la confrontation à la vie quotidienne, le croyant s'y réfère sans cesse. Les communautés protestantes reposent sur une production normative hétéronome et transcendante qui leur confère, à leurs yeux, une supériorité absolue au regard des lois des

hommes. Ainsi, l'exemple du lien de cause à effet entre la maladie, voire la pauvreté, et le non-respect des prescriptions établies par la Bible, autant de malheurs inhérents à la transgression de règles divines. Le paysan protestant, tenté de « se mettre à son compte », demeure néanmoins inquiet des rancœurs ou de la jalousie que ne manqueraient pas, à l'en croire, de se manifester chez les voisins, parents ou amis, confrontés qu'ils seraient devant une sorte de mise à l'écart.

Le fidèle a le devoir d'annoncer la Bonne Nouvelle, celle qui est essentielle à ses yeux, de ne plus revenir dans le monde, c'est-à-dire d'être définitivement quitte de l'âpreté de la condition paysanne, dans la mesure où, à la suite de la conversion, le royaume de Dieu, duquel on ne revient plus sur la terre (cf. *a contrario* le système de pensée lié au culte des ancêtres où, en quelque sorte, il n'y a jamais d'êtres neufs chez les Mossi), attend les fidèles. Ainsi, du point de vue d'un paysan mossi, l'adhésion aux Assemblées de Dieu équivaut d'emblée à un changement radical : c'est la pénibilité de la condition de vie de la paysannerie qui est désormais désignée comme l'enfer sur terre. Dès lors, les fidèles des Assemblées de Dieu s'opposent à la fois à « l'autre » resté trop paysan (qui incarne désormais le poids de l'entourage et donc les processus d'endettement qui lient les personnes et favorisent le recours dans la société paysanne mossi) et à « l'autre de soi-même », à savoir la part mésestimée de soi, c'est-à-dire le « vieil homme » inféodé au monde d'avant « l'homme nouveau ».

Le prosélytisme des Assemblées de Dieu participe d'une pacification qui fait suite à la violence engendrée par les multiples transformations de la société. Autrement dit, je me convertis pour me protéger des « autres », voire de moi-même d'abord, et je tente, ensuite, de convertir mon entourage, plutôt que de l'agresser à la suite de la certitude que je me suis progressivement forgée qu'ils m'en veulent. Il s'agit d'œuvrer à ce qu'ils se convertissent afin qu'ils découvrent eux aussi la paix, celle de ne plus être mû par le sentiment de jalousie. Ensuite, une fois les relations aux autres apaisées, ils pourront partager la plénitude que j'ai découverte à travers l'expérience de la conversion. Dans cette volonté missionnaire se tapit le désir d'instaurer la cité de la toute-puissance de Dieu, celle où se rencontreraient une autre morale et de nouvelles règles de la vie commune.

Aujourd'hui, il convient de se situer dans un contexte singulier d'érosion de la capacité coercitive de la « concorde coutumière », mais en même temps si l'accumulation est souhaitée, elle est rarement atteinte. La « modernité insécurisée » met l'accent sur le constat que la présence envahissante des autres – par l'expression des désirs des individus-sujets qui s'expriment de plus en plus ouvertement – devient chaque jour plus insupportable. Confrontés à pareille situation, les croyants-guérisseurs des Assemblées de Dieu répondent en imposant la conversion à une autre

puissance. Elle doit permettre aux fidèles de se mouvoir dans la société contemporaine burkinabé, où les formes coutumières du vivre ensemble (*kis-sida* et *wuum taaba*), certes diabolisées, jouent cependant toujours un rôle : celui où les stratégies de survie, pour une majorité de personnes, nécessitent (pour un temps encore), la recherche d'un *modus vivendi* fait de dons et de dettes envers l'entourage (les parents, voisins, amis, promotionnaires). A ce propos, la description de l'alliance par consentement mutuel a fourni un bel exemple de bricolage institutionnel. Les protestants témoignent dans ce cas de leur capacité à inventer des formules mixtes, où le bricolage social de l'institution du mariage, qu'il convient de distinguer ici clairement d'un éventuel bricolage culturel, peut s'expliquer à la lumière de pratiques qui demeurent indissociables de la recherche d'une meilleure sécurité sociale et économique.

La prière de délivrance des démons a toujours appartenu au rituel des Assemblées de Dieu du Burkina Faso, toutefois son institutionnalisation sous une forme collective et hebdomadaire se généralise dans le milieu des années 80 en même temps qu'apparaît le phénomène des croyants-guérisseurs *wend nor ressa* (l'interprète de Dieu) ou *wend nam tem tuumd da* (celui qui fait le travail de Dieu) : fidèles baptisés de l'Esprit saint et qui possèdent, entre autres dons, celui de guérison ; les croyants-guérisseurs se situent le plus souvent à la lisière de la *doxa* pentecôtiste.

Le croyant-guérisseur est recherché par les religieux pour animer une communauté, mais il demeure toujours craint puisqu'il peut rentrer en concurrence avec le pasteur. A travers la guérison divine, les Assemblées de Dieu fournissent des explications cohérentes à des affections et des souffrances, dont bon nombre concernent des pathologies du « vivre ensemble » ; elles surgissent au sein d'une société en proie à des transformations rapides et multiples, en bref à un moment important de réforme de la culture. La conversion vient provisoirement suspendre l'indécision qui, chez la majorité des fidèles, résulte d'hésitations entre les principes de la vie en commun de la société coutumière et les modes d'existence liés à de nouvelles formes d'individualisme. Les pentecôtistes s'insèrent dans un *no man's land*, où ils répondent à ces déficits temporaires d'identité par des bricolages inédits et suffisamment proches des préoccupations de certains groupes de population pour apaiser l'insécurité ressentie, par une offre de symbolisation et d'appropriation des situations vécues. Tenue pour miraculeuse et donc immédiate, la guérison pentecôtiste renvoie plutôt à un acte de foi, à une conversion, basée sur l'expérience personnelle qu'un autre monde (apaisé) serait à portée de main. Les pratiques de guérison des Assemblées de Dieu s'inscrivent dans une longue prise en charge des patients, confrontés à la défaite de leur ancien monde.

Bibliographie

- Assemblées de Dieu, *75^e anniversaire des Assemblées de Dieu du Burkina Faso 1921-1996*, Ouagadougou, Imprimerie des Assemblées de Dieu, 1996, 100 p.
- ADLER, A., *Le pouvoir et l'interdit. Royauté et religion en Afrique noire*, Paris, Albin Michel, 2000.
- ALEXANDRE, R. P., *La langue moore*, Dakar, Mémoires de l'Institut français d'Afrique noire, n° 34, IFAN, 1953.
- AMSELLE, J.-L., M'BOKOLO, E., *Au cœur de l'ethnie, Ethnies, tribalisme et État en Afrique*, Paris, La Découverte, 1985.
- ANDERSON, A. H., HOLLENWEGER, W. J. (éds), *Pentecostals after a Century: Global Perspectives on a Movement in Transition*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1999.
- ASSMANN, H., *A igreja electronica e seu impacto na America Latina*, Brésil, Vozes-Petropolis, 1986.
- AUGÉ, M., « Logique lignagère et logique de Bregbo », in PIAULT, C. (dir.), *Prophétisme et thérapeutique. Albert Atcho et la communauté de Bregbo*, Paris, Hermann, 1975, pp. 219-236.
– *Génie du paganisme*, Paris, Gallimard, 1982.
– *Le sens des autres*, Paris, Fayard, 1994.
- AUGÉ, M., COLLEYN, J.-P., *Nkpiti. La rancune et le prophète*, Paris, EHESS, Anthropologie visuelle 2, 1990.
- BADIE, B., *L'État importé. L'occidentalisation de l'ordre politique*, Paris, Fayard, 1992.
- BADINI, A., *La représentation de la Vie et de la Mort chez les Moosé traditionnels de Haute-Volta*, Thèse de doctorat de 3^e cycle, Lille, 1978.
- BAKO-ARIFARI, N., et LAURENT, P.-J. (dir.), « Les dimensions sociales et économiques du développement local et la décentralisation en Afrique au sud du Sahara », *Bulletin APAD*, n° 15, 1998.
- BALANDIER, G., *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Paris, PUF, 1955.
– *Anthropologie politique*, Paris, PUF, 1969.
– *Le détour, Pouvoir et modernité*, Paris, Fayard, 1985.

- BANGA, L., *Evaluation des projets financés par Band Aid au Burkina Faso*, Douala, Cameroun, IPD/SG, février 1991.
- BASSOLET F. D., *Evolution de la Haute-Volta de 1898 au 3 janvier 1966*, Ouagadougou, Imprimerie nationale, 1968.
- BASTIAN, J.-P., *Los disidentes : sociedades protestantes y revolucion en Méjico 1872-1911*, Mexico, Mexico D.F. Fondo de Cultura Economica et El Colegio de Méjico, 1989.
- « Protestantisme et comportement économique : la thèse webérienne à l'épreuve du Costa Rica », *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, n° 74 (4), 1998, pp. 451-466.
- (éd.), *La modernité religieuse en perspective comparée. Europe latine-Amérique latine*, Paris, Karthala, 2001.
- BASTIDE, R., « Le principe d'individuation (contribution à une philosophie africaine) », in *La notion de personne en Afrique noire*, Colloques internationaux du CNRS, n° 544, Paris, L'Harmattan, 1973, pp. 33-43.
- *Les Religions africaines au Brésil*, Paris, PUF, 1960.
- BAUDRILLARD, J., *L'échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard, 1976.
- BAWIN, A., *Qui sont ceux qui savent la cause ?, réflexions anthropologiques sur les pratiques de guérison chez les Mossi du Burkina Faso et en Occident, ainsi que sur l'utilisation d'objets-fétiches*, Louvain-la-Neuve, mémoire, Laboratoire d'anthropologie prospective, 1998, 54 p.
- BAYART, J.-F., *L'État en Afrique*, Paris, Fayard, 1989.
- BENOIT, M., *Oiseaux de mil. Les Mossi du Bwamu (Haute-Volta)*, Paris, ORSTOM, collection « Mémoire » n° 95, 1982.
- BERNAULT, F., TONDA, J. (éds), « Pouvoirs sorciers (dossier) », *Politique africaine*, n° 79, 2000.
- BIERSCHENK, T., OLIVIER DE SARDAN, J.-P., (dir.), *Les Pouvoirs au village. Le Bénin rural entre démocratisation et décentralisation*, Paris, Karthala, 1998.
- BIERSCHENK, T., CHAUVEAU, J.-P., OLIVIER DE SARDAN, J.-P. (dir.), *Courtiers en développement. Les villages africains en quête de projets*, Paris, Karthala, 2000.
- BIRMAN, P., « Cultes de possession et pentecôtisme au Brésil : passages », *Cahiers du Brésil contemporain*, n° 35-36, 1998, pp. 185-208.
- BLUNDO, G., « Les courtiers du développement en milieu rural sénégalais », *Cahiers d'études africaines*, 137, XXXV-1, 1995, pp. 73-99.
- (dir.), « Monnayer les pouvoirs. Espaces, mécanismes et représentations de la corruption », *Nouveaux cahiers de l'IUED*, n° 9, 2000.
- BLUNDO, G., OLIVIER DE SARDAN, J.-P., (dir.), *La corruption au quotidien en Afrique de l'Ouest*, EHESS/IUED/IRD, rapport final, oct. 2001.

- BOLTANSKI, L., THÉVENOT L., *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, 1991.
- BOLTANSKI, L., CHIAPELLO, E., *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999.
- BONNET, D., *Corps biologique, Corps social. Procréation et maladies de l'enfant en pays mossi. Burkina Faso*, Paris, ORSTOM, « Mémoires » n° 110, 1988.
- BONTE, P., IZARD, M., *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF (Quadrige), 2000.
- BOUJU, J., BRAND, R., *Analyse socio-anthropologique des trames foncières dans la province du Ganzourgou, Zorgo, AVV-Projet UP1*, 1989.
- BOURDIEU, P., *Algérie 60. Structures économiques et structures temporelles*, Paris, Les Éditions de Minuit, coll. « Le sens commun », 1977.
 – *Le sens pratique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1980.
 – *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil, 1994.
- BOURDIEU, P., SAYAD, A., *Le déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*, Les Éditions de Minuit, « Le sens commun », Paris, 1964.
- BOYER, V., « Quelques réflexions sur l'avancée pentecôtiste en Amazonie brésilienne », Paris, *Lusotopie*, Karthala, 1999, pp. 341-346.
- BUREAU, R., *Le prophète de la lagune*, Paris, Karthala, 1996.
- CAROIT, P.-M. et alii, « Variation latino-américaines. Une église en perte de vitesse », *Le Monde*, 25 juillet 1992.
- CHANGEUX, J.-P., RICŒUR, P., *Ce qui nous fait penser. La Nature et la Règle*, Paris, Odile Jacob, 1998.
- CLASTRES, P., *La société contre l'État*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1974.
- Ministère de la Justice, *Code des personnes et de la famille*, Ouagadougou, Burkina Faso, 1990.
- Collectif, *La notion de personne en Afrique noire*, Paris, L'Harmattan, 1973.
- COMAROFF, J. J., *Modernity and its malcontents, Ritual and power in postcolonial Africa*, The University of Chicago Press, 1993.
- CORTEN, A., *Le pentecôtisme au Brésil, Émotion du pauvre et romantisme théologique*, Paris, Karthala, 1995.
 – *L'Alchimie politique du miracle : Discours de la guérison divine et langue politique en Amérique latine*, Montréal, Balzac, collection « Univers des Discours », 1999.
- CORTEN, A., MARSHALL, R. (éds), *Between Babel and Pentecost : Transnational Pentecostalism in Africa and latin America*, Londres-Philadelphie, Hurst-Philadelphia Press, 2001.
- CORTEN, A., MARY, A. (éds), *Imaginaires politiques et pentecôtistes. Afrique/Amérique latine*, Paris, Karthala, 2000.

- DASSETTO, F., MARÉCHAL, B., NIELSEN, J., *Convergences musulmanes. Aspects contemporains de l'Islam dans l'Europe élargie*, Louvain-la-Neuve/Paris, Academia-Bruylant/L'Harmattan, 2001.
- DE CERTEAU, M., *La culture au pluriel*, Paris, 1980.
 – *L'invention du quotidien*. 1. *Arts de faire*, Paris, Gallimard, 1990, 349 p.
- DE CRAEMER, W., *The Jamaa and the Church. A Bantu Catholic Movement in Zaire*, Oxford, Oxford University Press, 1977.
- DE HEUSCH, L., *Le sacrifice dans les religions africaines*, Paris, Gallimard, 1986.
- DE LUZE, B., « La situation actuelle des différentes églises », *Afrique contemporaine*, 1991, n° 159, 3^e trimestre, pp. 20-31.
 – « Les églises protestantes d'Afrique face à de nouveaux défis », *Afrique contemporaine*, n° 159, 3^e trimestre, 1991, p. 31.
- DE SURGY, A., *L'Église du christianisme céleste. Un exemple d'Église prophétique au Bénin*, Paris, Karthala, 2001.
- DELOBSON, D., *L'empire du Mogho-Naba : coutume des Mossi de la Haute-Volta*, Domat-Montchrétien, Paris, 1932.
 – *Les secrets des sorciers noirs*, Paris, Nourry, 1934.
- DELUMEAU, J., *La peur en Occident*, Paris, Fayard, 1978.
- DETIENNE, M., VERNANT, J.-P., *Les Ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*, Paris, Flammarion, 1974.
- DEVISCH, R., « Pillaging Jesus : Healing churches and the villagisation of Kinshasa », *Africa*, vol. 66, n° 4, 1996, pp. 555-586.
 – « Les Églises de guérison à Kinshasa : leur domestication de la crise des institutions », in CORTEN, A., MARY, A. (éds), *Imaginaires politiques et pentecôtistes. Afrique/Amérique latine*, Paris, Karthala, 2000, pp. 119-142.
- DIALLO, L., « Aux origines du Wubri-Tênga et de Guilongou (Burkina Faso) », *Genève-Afrique*, vol. XXIII, n° 2, 1985, pp. 7-36.
- DIALLO, D., OTAYEK, R., *Dynamisme protestant, développement participatif et démocratie locale. Le cas de l'Office de développement des Églises évangéliques*, Ouagadougou, ORSTOM, 15 p., 1995 (document non publié).
- DOUGLAS, M., *Comment pensent les institutions*, Paris, La Découverte/MAUSS, 1999.
 – *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*, Paris, Maspéro, 1977.
- DOZON, J.-P., *La société bété. Côte-d'Ivoire*, Paris, Karthala, 1985.
 – *La cause des prophètes. Politique et religion en Afrique contemporaine*, Paris, Seuil, 1995
- DROZ, J., « Dieu veut... ou Suppôts de Satan : incertitudes, millénarisme et sorcellerie parmi des migrants kikuyus », *Cahiers d'études africaines*, n° 145, 1997, pp. 85-117.

- DUMEZIL, G., *Mythes et dieux des Indo-Européens*, Paris, Flammarion, 1992.
- EVANS-PRITCHARD, E. E., *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*, Paris, Gallimard, 1972.
- FALL, A. S., « Et si l'insertion urbaine passait par l'investissement dans des réseaux sociaux », in JACOB, J.-P., LAVIGNE DELVILLE, Ph., *Les associations paysannes en Afrique*, Paris, Karthala, 1994, pp. 293-303.
- FAVRET-SAADA, *Les mots, la mort, les sorts*, Paris, Gallimard, 1977.
- FIALHO-COSTA, L., *Qu'est-ce qui fait crier les crentes ? Emotion, corps et délivrance à l'Église Universelle du Royaume de Dieu (Bahia-Brésil)*, Paris, EHESS, janvier 2002.
- FISIY, F., GESCHIERE, P., « Sorcellerie et accumulation, variations régionales », in GESCHIERE, P., KONINGS, P., *Itinéraires d'accumulation au Cameroun*, Paris, Karthala, 1993, pp. 99-129.
- FRESTON, P., « Neo-pentecostalism in Brazil : problems of definition and the struggle for hegemony », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 44, 105 (1), 1999, pp. 145-162.
- GARRARD BURNETT, V., « Protestantism in Latin America », *Latin American Research Review*, vol. 27, n° 1, 1992.
- GAUCHET, M., *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.
- GESCHIERE, P., *Sorcellerie et politique en Afrique. La viande des autres*, Paris, Karthala, 1995.
- « Sorcellerie et modernité : retour sur une étrange complicité », *Politique africaine*, n° 79, octobre 2000, pp. 17-33.
- GESCHIERE, P., KONINGS, P. (éds), *Itinéraires d'accumulation au Cameroun*, Paris, Karthala, 1993.
- GIFFORD, P., *African Christianity : its public role*, Londres, C. Hurst, 1998.
- GLEDHILL, J., BENDER, B., LARSEN, M.T. (éds), *State and Society : The Emergence and Development of Social Hierarchy and Political Centralization*, Londres, Routledge, 1995 (1988).
- GODBOUT, J. T., en collaboration avec CAILLE, A., *L'esprit du don*, Paris, La Découverte, 1992, 345 p.
- GOODY, J., *Entre l'oralité et l'écriture*, Paris, PUF, 1994.
- *La raison graphique, la domestication de la pensée sauvage*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1979.
- GRUÉNAIS, M.-E., « L'échange différé des femmes chez les Mossi », *L'Ethnographie*, n° 1, 1979, pp. 41-59.
- *Autorité et territoire. Histoire d'un apanage mossi (Haute-Volta)*, Nanterre, Université de Nanterre-Paris-X, 1983 (thèse).
- « Aînés, aînées ; cadet, cadettes. Les relations aînés/cadets chez les Mossi du centre (Burkina Faso) », in ABELES, M., COLLARD, C.,

- Age, pouvoir et société en Afrique noire*, Paris-Montréal, Presses de l'Université de Montréal-Karthala, 1985, pp. 119-245.
- « From spirits to the Bible : Ayelesili, or the Impossible church (Congo-Brazzaville) », *Social Compass*, Sage, vol. 48, (3), 2001, pp. 387-402.
- GUISSOU, B., *Burkina Faso, un espoir en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 1995.
- HAMILTON, B. M., *The sociology of religion, Theoretical and comparative perspectives*, Londres et New-York, Routledge, 1995.
- Service de la statistique générale (Haute-Volta), *Recensement démographique 1961-1962*, Ouagadougou, 1964.
- HENRY, C., « Le discours de la conversion », in MARY, A., PIAULT, M. H. (éds), « Parcours de conversion », *Journal des Africanistes*, tome 68, n° 1-2, 1998, pp. 155-172.
- HÉRITIER, Fr., *L'Exercice de la parenté*, Paris, Seuil, 1981.
- *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob, 1996.
- HERVIEU-LÉGER, D., *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 1993.
- *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, « Champs », Flammarion, 1999.
- HIERNAUX, J.-P., SERVAIS, O. (dir.), « La mort : perceptions et pratiques d'aujourd'hui », *Recherches sociologiques*, vol. XXXII, n° 2, 2001.
- HOFFNAGEL, J. C., « Pentecostalism : a revolutionary or a conservative movement ? », in GLAZIER, S. D. (dir.), *Perspectives on Pentecostalism : Case Studies from the Caribbean and Latin America*. Washington, DC, University Press of America, 1980, pp. 111-124.
- HORTON, R., « African conversion », *Africa*, n° 2, 1971, pp. 85-108
- HOUTART, F., RÉMY, A., *Haïti et la mondialisation de la culture : étude de mentalité et de religion face aux réalités économiques, sociales et politiques*, Paris, L'Harmattan, 2000.
- HUBERT, H., MAUSS, M., « Essai sur la nature et la fonction du sacrifice », *Année sociologique*, 1899, n° 2. Réédition in MAUSS, M., *Œuvres*. 1. *Les fonctions sociales du sacré*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1968, pp. 193-354.
- IKENGA-METUH, E., « The paradoxe of Transcendence and Immanence of God in African Religions : A socio-historical Explanation, Religion », vol. 15, 1985, pp. 373-385.
- IMBS, Fr., *Kumtaabo. Une collectivité rurale mossi et son rapport à l'espace*, Paris, ORSTOM, 1987.
- IZARD F., IZARD M., *Les Mossi du Yatenga. Etude de la vie économique et sociale*, Institut des sciences humaines appliquées de l'Université de Bordeaux, 1959.

- IZARD, M., *Le Yatenga précolonial. Un ancien royaume du Burkina*, Paris, Karthala, 1985.
- *Gens du pouvoir, gens de la terre*, Cambridge-Paris, Cambridge University Press-Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1985.
- *L'odyssée du pouvoir. Un royaume africain : État, société, destin individuel*, Paris, EHESS, 1992.
- JACOB, J.-P., « La tradition du pluralisme institutionnel dans les conflits fonciers entre autochtones. Le cas du Gwendégué (Centre-Ouest Burkina Faso) », IRD REFO, document de travail de l'UR n° 095, 2002.
- JAFFRÉ, Y., et OLIVIER DE SARDAN, J.-P. (dir.), *La construction sociale des maladies. Les entités nosologiques populaires en Afrique de l'Ouest*, Paris, PUF, 1999.
- JOLIVET, M.-J. (éd.), « Logiques identitaires, logiques territoriales », *Autrepart*, n° 14, 2000.
- KABORÉ, G.V., « Organisation politique traditionnelle et évolution politique des Mossi de Ouagadougou », *Recherches voltaïques*, n° 5, CNRS-CVRS, Paris-Ouagadougou, 1966.
- KABRÉ, J.-C., *Chrétien, la politique te concerne*, Abidjan, Centre de publications évangéliques, 1995, 100 p.
- KAMBOU-FERRAND, J.-M., *Peuples voltaïques et conquêtes coloniale 1885-1914*, Paris, L'Harmattan, 1993.
- KASSIBO, B., « La perception populaire de la corruption au Mali », Saint-Louis du Sénégal, APAD, janvier 2000, pp. 2-3 (à paraître dans les actes du colloque).
- KOHLER, J.-M., *Activités agricoles et changements sociaux dans l'ouest Mossi*, Paris, ORSTOM, coll. « Mémoires » n° 46, 1977.
- LABURTHE-TOLRA, Ph., *Vers la lumière ou le désir d'Ariel. A propos des Béti du Cameroun. Sociologie de la conversion*, Paris, Karthala, 1999.
- LALLEMAND, S., « Le bébé-ancêtre mossi », in *Systèmes de signes*, Paris, Hermann, 1978.
- « Une famille mossi », Ouagadougou, *Recherches voltaïques*, n°17, 1977, pp. 156-157.
- LANTERNARI, V., « Synchrétismes, messianismes, néo-traditionalistes », *Archives des sciences sociales des religions*, n° 21, pp. 101-110.
- LATOUCHE, S., *L'autre Afrique. Entre don et marché*, Paris, Albin Michel, 1998.
- *La déraison de la raison économique*, Paris, Albin Michel, 2001.
- LAURENT, P.-J., *Dimensions identitaires et imaginaires du temps chez les Mossi (Burkina Faso)*, Louvain-la-Neuve, Institut d'études du développement, 1994, 48 p. (multigr.).
- « Prosélytisme religieux, intensification agricole et organisation paysanne. Le rôle des "Assemblées de Dieu" dans l'émergence de la fédération Wend-Yam au Burkina Faso », in JACOB, J.-P., et LAVIGNE

DELVILLE, P. (éds), *Les associations paysannes, organisation et dynamiques*, Paris, APAD-IUED-Karthala, 1994, pp. 155-178.

– « Dynamiques matrimoniales chez les Mossi du Burkina Faso, pratiques de l'Église des Assemblées de Dieu, des aînés, des cadets et de l'État », in DE VILLERS, G. (éd.), *Phénomènes informels et dynamiques culturelles en Afrique*, Bruxelles-Paris, Institut africain-L'Harmattan, n° 19-20, 1996, 166-183.

– *Les pouvoirs politiques locaux et la décentralisation*, Louvain-Paris, Académia-L'Harmattan (Cahiers du CIDEP), 1996.

– « La décentralisation au Burkina Faso : aperçu sur la réforme », in BLUNDO, G., JACOB, J.-P. (éds), *Socio-anthropologie de la décentralisation en milieu rural africain. Bibliographie sélective et commentée*, Genève, IUED, Série Itinéraires, INT n° 49, oct. 1997, 119 p.

– « Conversions aux Assemblées de Dieu du Burkina Faso : modernité et socialité », *Journal des Africanistes*, tome 68, n°1-2, 1998, pp. 67-98.

– *Une association de développement en pays mossi, le don comme ruse*, Paris, Karthala, 1998.

– « Développement local, stabilité politique et décentralisation », in VON TROTHA, T., RÖSEL, J. (éds), *Europäischer Rechtsanthropologen – Décentralisation, démocratisation et les représentations locales de la force publique*, Cologne, Rüdiger Köppe Verlag, 1999, pp. 101-117.

– « L'Église des Assemblées de Dieu du Burkina Faso : histoire, transitions et recompositions identitaires », *Archives de sciences sociales des religions*, 1999, n° 105, pp. 71-97.

– « Du rural à l'urbain : l'Église des Assemblées de Dieu du Burkina Faso », in OTAYEK R. (éd.), *Dieu dans la cité. Dynamiques religieuses en milieu urbain ouagalais*, Bordeaux, Centre d'études d'Afrique noire, 1999, pp. 143-158.

– « Le "big man" local ou la "gestion coup d'État" de l'espace public », *Politique africaine*, n° 80, 2000, pp. 169-182.

– « Sémantique populaire du détournement dans les associations de développement, en pays mossi (Burkina Faso), in BLUNDO, G. (dir.), *Monnayer les pouvoirs. Espaces, mécanismes et représentations de la corruption*, Genève-Paris, Cahiers de IUED-PUF, n° 9, 2000, pp. 221-248.

– « Diabolisation de l'autre et ruses de l'Esprit : les Assemblées de Dieu du Burkina Faso », CORTEN, A., MARY, A. (éds), *Imaginaires politiques et pentecôtismes. Afrique/Amérique latine*, Paris, Karthala, 2000, pp. 61-81.

– « Transnationalization and Local Recombinations : the Example of the Church of Assemblies of God of Burkina Faso », in CORTEN, A., MARSHALL, R. (éds), *Between Babel and Pentecost : Transnational Pentecostalism in Africa and latin America*, Londres-Philadelphia, Hurst-Philadelphia Press, 2001.

- « L'espace public dans une ville émergente d'Afrique de l'Ouest. Aux frontières de la théorie des conventions, l'anthropologie prospective ? », in *Recherches sociologiques*, vol. XXXII, n° 1, 2001, pp. 101-126.
- « The Faith-healers of the Assemblies of God in Burkina Faso », in LAURENT, P.-J., MARY, A. (éds), *Prophètes visionnaires et guérisseurs de l'Afrique subsaharienne contemporaine*, *Social Compass*, Sage, vol. 48, n° 3, sep. 2001, pp. 333-352.
- LAURENT, P.-J., MATHIEU, P., « Migrations, environnement et projet de développement : récit d'un conflit foncier entre Nuni et Mossi au Burkina Faso », in LAURENT, P.-J., MATHIEU, P., TOTTE, M., *Migration et accès à la terre au Burkina Faso*, Cahier du CIDEP, n° 20, Académia-L'Harmattan, 1994, pp. 83-133.
- « Compétition foncière et invention sociale locale. Un exemple au Burkina Faso », in LEROY, E., KARSENTY, A., BERTRAND, A., *La sécurisation foncière en Afrique. Pour une gestion viable des ressources renouvelables*, Paris, Karthala, 1996, pp. 286-303.
- LAURENT, P.-J., MARY, A. (éds), « Prophètes visionnaires et guérisseurs de l'Afrique subsaharienne contemporaine », *Social Compass*, Sage, vol. 48, n° 3, sep. 2001.
- LAURENT, P.-J., NYMBA, A., *Synthèse des six études régionales consacrées à l'élaboration d'un compromis national sur les communes rurales au Burkina Faso*, Ouagadougou, Commission nationale de la décentralisation, 2001.
- LAURENT, P.-J., PEEMANS, J.-P., « Les dimensions socio-économiques du développement local en Afrique au sud du Sahara : quelles stratégies pour quels acteurs ? », *Bulletin APAD*, n° 15, 1998, 22 p.
- LAVIGNE DELVILLE, P., « Impasses cognitives et expertise en sciences sociales. Réflexions à propos du développement en Afrique », in JACOB, J.-P. (éd.), *Sciences sociales et coopération en Afrique : les rendez-vous manqués*, *Nouveaux cahiers de l'IUED*, n° 10, 2000, p. 90.
- LECAILLON, J., MORRISSON, C., *Politiques économiques et performances agricoles. Le cas du Burkina Faso 1960-1983*, Paris, OCDE, 1985.
- LEGENDRE, P., *Le désir politique de Dieu*, Paris, Fayard, 1988.
- LEGENDRE, N., *Haute-Volta : le recensement de la Haute-Volta de 1975. Première partie : monographies méthodologiques*. ORSTOM, Paris, 1980.
- LEREBOURS, A., JOMNI, S., *Atlas du Burkina Faso* (3^e édition), Paris, Éditions Jeune Afrique, 1998.
- LÉVI-STRAUSS, Cl., *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Mouton, 1947.
- *La famille*, Paris, Gallimard, 1956.
- *Anthropologie structurale*, t. 1, Paris, Plon, 1958.

- *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.
- *La potière jalouse*, Paris, Plon, 1985.
- LONG, C., H., « The West African High God », *History of Religions*, vol. 3, n° 2, 1962.
- LUCA, N., « Pentecôtisme en Corée », *Archives de science sociale des religions*, 1999, n° 105, pp. 99-123.
- LUZE, B., « La situation actuelle des différentes églises », *Afrique contemporaine*, n° 159, 3^e trimestre 1991, p. 24.
- MANA, K., « Églises évangéliques et églises œcuméniques : deux attitudes face à la crise », *Afrique contemporaine*, n° 159, 3^e trim. 1991, pp. 32-36.
- MARIE, A. (éd.), *L'Afrique des individus*, Paris, Karthala, 1997.
- MARSHALL, R., « Power in the Name of Jesus » : Social Transformation and Pentecostalism in Western Nigeria « Revisited », in TERENCE, R., OLUFEMI, V. (éds), *Legitimacy and the State in twentieth century in Africa*, Houndmill, The Macmillan Press, 1993, pp. 213-246.
- « God is not a democrat: pentecostalism and democratisation in Nigeria », in GIFFORD, P. (éd.), *The Christian churches and the democratisation of Africa*, Leyde, E. J. Brill, 1995, pp. 239-260.
- MARTIN, D., *Tongues of fire : the explosion of protestantism in Latin America*, Oxford, Basil Blackwell, 1990.
- MAUPEAU, H., « Organisations pentecôtistes, espace public et sujet politique : l'exemple du Kenya », Paris, colloque Laïcités, religions et démocratie : perspectives comparatistes, 1998.
- MARWICK, M., *Sorcery in Its Social Setting. A study of the Northern Rhodesian Cewa*, Manchester, Manchester University Press, 1965.
- MARY, A., « De la communauté des initiés à la religion des convertis : le religieux anthropologique en question », in *Le religieux des sociologues*, Paris, L'Harmattan, 1997.
- « La tradition prophétique ivoirienne au regard de l'histoire », *Cahiers d'études africaines*, n° 145, XXXVII-1, 1997, pp. 213-223.
- « Le voir pour y croire : Expériences visionnaires et récits de conversion », *Journal des Africanistes*, n° 68 (1-2), pp. 173-198, 1998.
- « Retour sur "la conversion africaine" : Horton, Peel, et les autres », *Journal des Africanistes*, n° 68 (1-2), 1998, pp. 11-20.
- « La diabolisation du sorcier et le réveil de Satan », in *Religiologiques*, Université du Québec, Montréal, n° 18, 1998, pp. 53-77.
- *Le défi du syncrétisme, Le travail symbolique de la religion d'Eboga (Gabon)*, Paris, EHESS, 1999.
- « Culture pentecôtiste et charisme visionnaire au sein d'une Église indépendante africaine », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 105 (1), 1999, pp. 29-50.
- *Le bricolage africain des héros chrétiens*, Paris, Cerf, 2000.

- MARY, A., PIAULT, M. H. (éds), « Parcours de conversion », *Journal des Africanistes*, tome 68, n° 1-2, 1998.
- MAURIER (R.P.), *Christianisme et croyances mossi* (8 vol.), Pabré, Mission catholique, multigr., 1960.
- MAUSS, M., *Œuvres. 1. Les fonctions sociales du sacré*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1968.
– *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950.
- MAZZOCCHETTI, J., « Les étudiants de l'université de Ouagadougou », in LAURENT, P.-J., PETIT, P., PONCELET, M. (éds), *L'université africaine : comparaison de trois campus universitaires*, UCL, ULB, ULG, CIUF-AGCD, 1999-2000.
- MBEMBE, A., « Beyond syncretism : translation and diabolization in the appropriation of protestantism in Africa », in STEWART, C., SHAW R. (éds), *Syncretism/anti-syncretism, the politics of religious synthesis*, Londres, Routledge, 1994.
- MÉDARD, J.-F., « Le big man en Afrique. Du politicien entrepreneur », *L'Année sociologique*, n° 42, 1992, pp. 167-192.
- MEYER, B., « Delivered from the powers of darkness : confessions of satanic riches in christian Ghana », *Africa*, n° 65 (2), 1995, pp. 236-255.
– « Commodities and the power of prayer : pentecostalist attitudes towards consumption in contemporary Ghana », in MEYER, B., GESCHIERE, P. (éds), *Globalisation and identity : dialectics of flow and closure*, Oxford, Blackwell, 1999, pp. 151-176.
– *Translating the Devil : religion and modernity among the Ewe in Ghana*, International African Library, 21, Edimbourg, Edinburgh University Press, 1999.
- MEYER, P., « Place du droit écrit et coutumier dans la société burkinabé », communication au colloque, *La gestion de la tradition et de la modernité dans la société burkinabé*, Louvain-la-Neuve, oct. 99.
- MIGNONT-LEFEBVRE Y. et LEFEBVRE M., *Les patrimoines du futur : les sociétés aux prises avec la mondialisation*, Paris, L'Harmattan, 1995.
- MIGUEZ, J. et alii, *Protestantismo y liberalismo en America Latina*, Costa Rica, Departamento Ecuménico de Investigaciones, San José, 1985.
- MWENE-BATENDE, *Mouvements messianiques et protestation sociale, Le cas du Kitawala chez les Kumu du Zaïre*, Kinshasa, Faculté de théologie catholique, 1982.
- NASCIMENTO, E. L., *Praise the Lord and pass the cath-up, News from Brasil*, Cover story, 1995.
- NICOLAS, G., « Le Nigeria : nouvelle puissance régionale africaine ? », *Afrique contemporaine*, n° 157, 1^{er} trimestre 1991, pp. 3-22.
– *Don rituel et échange marchand dans une société sahélienne*, Paris,

- Institut d'ethnologie, Musée de l'Homme, 1986, p. 241.
- *Dynamique sociale et appréhension du monde au sein d'une société hausa*, Paris, Travaux et mémoires de l'Institut d'ethnologie, LXX-VIII, Institut d'ethnologie, Musée de l'Homme, 1975.
- NIKIEMA, R., KINDA, J., *Dictionnaire orthographique du mooré*, Ouagadougou, Sous-commission nationale du mooré (coopération suisse), 1997.
- NECKEBROUCK, V., *Le onzième commandement. Etiologie d'une église indépendante au pied du mont Kenya*, Fribourg, Nouvelle revue de science missionnaire, 1978.
- OLIVIER DE SARDAN, J.-P., *Anthropologie du développement*, Paris, Karthala, 1995.
- « L'économie morale de la corruption », *Politique africaine*, n° 63, octobre 1996, pp. 97-116.
- « Dramatique déliquescence des États en Afrique », *Le Monde diplomatique*, février 2000, pp. 12-13.
- OLIVIER DE SARDAN, J.-P. et BIRSCHENK, T., « Les courtiers locaux du développement », *Bulletin de l'APAD*, n° 5, 1993, pp. 71-76.
- ORTIGUES, E., *Religions du Livre, religions de la coutume*, Paris, Le Sycomore, 1981, IV.
- ORTIGUES, M.-C. et E., *Œdipe africain*, Paris, L'Harmattan, 1984.
- OTAYEK, R., « Muslim charisma in Burkina Faso », in CRUISE O'BRIEN, D., COULON, C. (éds), *Charisma and brotherhoods in African Islam*, Oxford, Clarendon Press, 1996.
- « L'Église catholique au Burkina Faso », in CONSTANTIN, F., COULON, C. (éds), *Religion et transition démocratique en Afrique*, Paris, Karthala, 1997, pp. 221-258.
- OTAYEK, R. (éd.), *Dieu dans la cité. Dynamique religieuse en milieu urbain ouagalais*, Bordeaux, Centre d'études d'Afrique noire, 1999.
- OUÉDRAOGO, J., « Polygamie en pays mossi », *Notes africaines*, n° 50, 1951.
- OUÉDRAOGO, N.P., *Polygamie traditionnelle des Moose et communauté ecclésiale. Aspects juridiques et implications pastorales*, Thèse de doctorat 331, Université pontificale urbaine, Faculté de droit canonique, Rome, 1988.
- PACERE, F. T., *Ainsi on a assassiné tous les Mossé*, Québec, Naaman, 1979.
- PAGEARD, R., « Contribution à l'étude de l'exogamie dans la société mossie traditionnelle », *Journal de la Société des africanistes*, 36 (1), 1966, p. 117.
- *Le droit privé des Mossi. Tradition et évolution*, Recherches Voltaïques 10-11 (deux volumes), Ouagadougou-Paris, 1969.
- PAGELS, E., *L'origine de Satan*, Paris, Bayard, 1997, 272 p.

- Pasteur OUÉDRAOGO, J. P., « Aperçu sur l'histoire des Assemblées de Dieu en Côte-d'Ivoire », 14 p. (non daté)
- PAULME, D., *La mère dévorante*, Paris, Gallimard, 1976.
- PEEL, J. D. Y., « Syncretism and religious change », *Studies in Society and History*, n° 10, 1968, pp. 121-141.
- PEEMANS, J.-P., « Modernisation, globalisation et territoires : l'évolution des regards sur l'articulation des espaces urbains et ruraux dans les processus de développement », *Revue Tiers Monde*, XXXVI, n° 141, pp. 17-40.
 – (en collaboration avec ESTEVES, A., LAURENT, P.-J.), *Stabilité politique, ethnicité et dimensions socio-économiques de la gouvernabilité locale*, Bruxelles, AGCD, 1996, 124 p.
 – *Crise de la modernisation et pratiques populaires au Zaïre et en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 1997.
- PERON, Y. (dir.), *Atlas de la Haute-Volta*, Paris, Éditions Jeune Afrique, 1975
- PERRY, J. A. G., « Law-codes and brokerage in a Lesotho village », in HAMNETT, I. (éd.), *Social Anthropology and Law*, Londres-New York-San Francisco, Academic Press, 1977, pp. 190-191.
- PIAULT, C. (dir.), *Prophétisme et thérapeutique*, Paris, Hermann, 1975.
- POULET, E., *Contribution à l'étude des composantes de la personne humaine chez les Mossi*, Thèse de doctorat de troisième cycle, Université de Clermont-Ferrand, multigr., 1969.
- RAMBO, L. R., *Understanding Religious Conversion*, New Haven, Yale University Press, 1993.
- RANGER, T., « Religious movements and politics in sub-saharian Africa », *African studies review*, n° 29 (2), 1986, pp. 1-70.
 – « Religion, Development and African Christian Identity », in K. HOLST PETERSEN, *Religion, Development and African Identity*, Uppsala, Seminar proceedings, n° 17, Scandinavian Institute of African Studies, 1987.
- RICŒUR, P., *Finitude et culpabilité*, II. *La symbolique du mal*, Paris, Aubier, 1960.
 – *Temps et récit. Le temps raconté*, tome III, Paris, Seuil, 1985.
- ROSTKOWSKI, J., *La conversion inachevée. Les Indiens et le christianisme*, Paris, Albin Michel, 429 p., 1998.
- ROUGET, G., *La musique et la transe*, Paris, Gallimard, 1980.
- SAHLINS, M., *Age de pierre, âge d'abondance*, Paris, Gallimard, 1972, 409 p.
 – « Poor Man, Rich Man, Big Man, Chief : Political Types », in *Melanesia and Polynesia, Comparative studies in society and history*, n° 5, 1963, pp. 285-303.
- SAKANDE, B., « Prolifération des pilleurs-charlatans ? », *Eclair*, n° 8, décembre 1996, pp. 8-10.

- SAVONNET-GUYOT, C., *État et sociétés au Burkina. Essai sur le politique africain*, Paris, CNRST-Karthala, 1986.
- SAWADOGO, A., *La re-fondation de l'État africain post-colonial au moyen de la décentralisation*, Ouagadougou, Commission nationale de la décentralisation, 2001.
- SCHMITZ, J., « Le souffle de la parenté. Mariage et transmission de la baraka chez des clercs musulmans de la Vallée du Sénégal », *L'Homme*, n° 154-155, avril/septembre 2000, p. 242.
- SEGUY, J., « Pentecôtisme », *Encyclopaedia Universalis*, 17-831 c.
- SFEZ, L., *L'objet local*, Paris, 10/18, 1977, 445 p.
- SINGLETON, M., « African theology and theologizing in Africa », *Pro Mundi Vita*, mars 1976, pp. 1-39.
- « Popular Religions in Africa : the People and their religions », *Pro Mundi Vita*, n° 6, 1988, pp. 29-33.
- « Réseaux sauvages », in TILL, G., *Prélude. Réseau, mode d'emploi*, Presses universitaires de Namur, 1992, pp. 170-171.
- *Les amateurs de chiens à Dakar*, Louvain-la-Neuve, Academia, 1997.
- « The gift is back but is the high god in ? », Louvain-la-Neuve, Laboratoire d'Anthropologie Prospective, 2000.
- SKINNER, E. P., « Christianity and Islam among the Mossi », *American Anthropologist*, n° 60, vol. 6, 1958, pp. 1102-1119.
- « The diffusion of Islam among the Mossi », *Annals of the New-York Academy of Science*, n° 96, vol. 2, 1962, pp. 659-669.
- SHANK, D. A., « Le pentecôtisme du prophète William Wadé Harris », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 105, 1999, pp. 51-70.
- STEWART, C., SHAW, R. (éds), *Syncretism/anti-syncretism, the politics of religious synthesis*, Londres, Routledge, 1994.
- STOLL, D., *Is Latin America Turning Protestant ?*, Berkeley et Los Angeles, University of California, 1990.
- TALABAN, I., *Terreur communiste et résistance culturelle*, Paris, PUF, 1999.
- TAUXIER, L., *Le Noir du Yatenga*, Paris, Larose, 1917.
- THÉVENOUD Mgr (dir.), « Dans la boucle du Niger », *Revue générale des missions d'Afrique*, Namur-Paris-Berne, 54^e année, n° 4-5-6, 1938.
- TOURAINÉ, A., *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1992.
- TONDA, J., « De l'exorcisme comme mode de démocratisation, Églises et mouvements religieux au Congo, de 1990 à 1994 », in CONSTANTIN, F., COULON, C. (dir.), *Religion et transition démocratique en Afrique*, Paris, Karthala, 1997, pp. 259-284.
- VAN DIJK, R., « Fundamentalism and its moral geography in Malawi : the representation of the diasporic and the diabolical », *Critique of anthropology*, vol. 15, n° 2, 1995, pp. 159-181.

- « Time and transcultural technologies of the self in the ghanaiian pentecostal diaspora », CORTEN, A., MARSHALL, R. (éds), *Between Babel and Pentecost : Transnational Pentecostalism in Africa and latin America*, Londres-Philadelphia, Hurst-Philadelphia Press, 2001, pp. 216-234.
- VERNANT, J.-P., VIDAL-NAQUET, P., *La Grèce ancienne*. T. 3. *Rites de passage et transgressions*, Paris, Seuil, 1992, 338 p.
- VINEL, V., « Comment les alliés sont aussi des parents. Endogamie locale et relations familiales dans un quartier moose sikoomse (Burkina Faso) », *L'Homme*, n° 154-155, avril-septembre 2000, pp. 205-223.
- WEBER, M., *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1967.
- WERBNER, R., RANGER, T. (éds), *Postcolonial identities in Africa*, Londres, Zed Books, 1996.
- WERNER, J.-P., *Marges, sexe et drogues à Dakar*, Paris, Karthala-ORSTOM, 1993.
- WILHELM, E. MÜHLMANN, *Messianismes révolutionnaires du tiers monde*, Paris, Gallimard, 1968.
- WILLAIME, J.-P., « Le pentecôtisme : contours et paradoxes d'un protestantisme émotionnel », *Archives de sciences sociales des religions*, 1999, n° 105, pp. 5-28.
- YARO, J. G., « De l'évangélisation au développement local : spécificité des ONG d'inspiration protestante au Burkina Faso », Colloque international ONG et développement : du Nord au Sud (Afrique, Amérique latine, Asie), Bordeaux-Talence, Communication, tome 1, CNRS/ORSTOM, *Regards*, 1996, pp. 277-293.
- ZAGRÉ, P., *Les politiques économiques du Burkina Faso. Une tradition d'ajustement structurel*, Paris, Karthala, 1994.
- ZEMPLÉNI, A., « De la persécution à la culpabilité », in PIAULT, C. (dir.), *Prophétisme et thérapeutique*, Paris, Hermann, 1975, pp. 215-216.
- ZORN, J.-F., « Les débuts du protestantisme en Afrique », *Afrique contemporaine*, n° 159, 3^e trim. 1991, pp. 15-19.

Index

A

accouchement, 261
accusation, 329, 400
affaires locales, 226, 257, 270
aîné, 69-99, 109-112, 119, 123,
135, 141, 150, 153, 163, 234,
261-264
altérité, 194, 236, 256, 279, 400
ambivalence, 325, 355
ancêtre, 37, 38, 39, 54, 69, 211,
261, 264, 335
culte des -s, 96, 105, 142, 157,
166, 189, 231
kiim-kulugo (cour des -s), 86,
157, 211, 213, 261, 335
kiimsé, 69, 138, 157, 213, 260,
335
appel d'État, 275, 276, 291
argent, 59, 71-75, 80, 83, 85, 92-
95, 111, 114, 118-125, 129,
142-151, 155-160, 164, 167,
177-184, 195, 212, 216, 217,
236, 249, 278, 280, 292, 295,
297, 300, 315, 325, 326, 349,
359, 367, 369, 380, 390
ascendance, 106, 107, 124, 130,
224, 324
Assemblées de Dieu (siège), 29,
45, 47
autochtonie, 34, 36, 210, 226,
269, 314
autodafé, 87, 330
autorité, 31-38, 93, 94, 98, 99,
105, 110, 135, 137, 139, 141,

150, 175, 178, 192, 193, 263-
267, 296, 301, 307, 311, 314,
320, 321, 330, 331, 369, 372,
378-382, 403
autrui, 21, 47, 176, 200, 212,
214, 234, 241, 244, 254, 266,
275, 280, 289, 319, 338, 403
aveu, 13, 111, 149, 293, 330,
343, 356, 363, 369, 371, 396
pédagogie de l'-, 343, 396

B

baptême, 30, 31, 32, 64, 132,
191-194, 197-199, 238, 243,
307-311, 319, 321, 322, 339,
347
- de l'Esprit, 192-194, 197,
198, 199, 311
Bible, 24, 112, 189
citation de la -, 211, 321
traduction de la -, 56
bien
collectif (- privé lignager),
259, 269, 270-272
- privé, 259, 272, 281
- public, 189, 257
big man, 98, 121, 137, 146, 257,
281, 282, 284, 285, 287, 288,
289, 420, 423
Blancs, 45, 48, 72, 221, 278, 282,
287, 333, 396
boisson, 121, 181, 204, 210, 218,
233, 234

bricolage (bricolage social), 144, 154, 202, 257, 288, 301, 397
bureaucratie, 273

C

cadeau, 138, 145, 152, 178, 180, 184, 242

cadet, 110, 113, 139, 149, 179, 263
carême, 233

cellule de prières, 68, 80, 81, 197, 198, 199, 204, 206, 224, 225, 231, 232, 246, 299, 317, 323, 347

chorale, 119, 123, 131-133, 151, 153, 167-175, 180-184, 224, 350-353, 362, 371-378, 392
– des jeunes filles, 131, 133, 171, 174

Code des personnes et de la famille, 97, 108, 111, 123, 155, 169

colonialisme, 44, 46, 49, 50, 51, 54, 219, 275, 276

commune (communalisation), 130, 219-223, 256, 263, 264, 267, 274-279, 283, 289-292

concorde

– civile, 269-293, 302, 308, 334, 343, 349, 382, 395, 399
– coutumière, 257-269, 302, 307, 308, 326, 330, 334, 336, 338, 343, 348, 349, 358, 365, 379, 382, 390, 395, 400

confession (accusation publique, voir aussi vision), 45, 68, 76, 86, 138, 199, 204, 208, 211, 243-251, 274, 322, 325, 329-343, 362, 363, 366, 391, 393, 396, 397, 400

confiance (*kis-sida*), 95, 99, 110, 112, 116, 128, 130, 140, 142, 146, 155, 238, 247, 256, 257-

262, 269, 270-279, 285, 291-308, 330, 338, 348, 355-360, 364, 376, 382, 400

conflit, 55, 61, 235, 258, 267

contamination (souillure, être dans le monde), 194, 236, 242

conte, 49, 262, 266, 267, 268, 269

convention, 289

conversion, 68, 76-83, 87, 110, 116-120, 137, 146, 149, 189, 193, 196-216, 229-239, 241, 256, 274, 291-299, 308, 310, 315-319, 327, 330, 334-339, 349, 355-379, 381, 394-405, 410-425

coopération au développement, 67, 219, 230, 299

corruption, 189, 195, 201, 238, 275

couple, 36, 37, 49, 55, 107, 113, 122, 137, 138, 157, 162, 176, 178, 180, 182, 185, 201, 205, 295

croyance, 37, 143, 196, 211, 249, 261, 280, 293, 298, 303, 309, 338, 339, 343, 352, 365, 367, 370, 374, 397, 398, 399

croyant-guérisseur, 68, 197-210, 226, 286, 292, 294, 301, 307-358, 359-378, 384, 385, 391-394, 399, 400-405

rémunération du –, 56, 313, 325, 326

culpabilité, 76, 293, 294, 329, 332, 342, 343, 356, 363, 369, 371, 382-397

culte

cérémonie religieuse, 162, 170, 180

– dominical, 132, 348, 352

– du mariage, 163

– de funérailles, 147, 157, 158,

- 190, 206, 236, 238, 258, 261, 262, 290, 295, 351
- D**
- décentralisation (État), 63, 270, 272, 275, 281, 282
- démocratie, 65, 66, 234, 251, 283
- dépendance de l'entourage (don, économie de offrande) (voir aussi : réseau, capital social) 135, 195, 238, 242, 248, 277, 291, 338, 348, 360, 394
- descendance, 39, 104
- dette, 238, 257, 262, 273, 277, 279, 284, 303, 326, 359
- déviance, 116
- devin (*baga*), 70, 73, 77, 107, 266, 268, 317, 320, 341, 344, 365, 366, 384
- Diable (Satan), 13, 152, 195, 203, 213, 248, 298, 301, 331, 397, 399
- diabolisation, 256, 292, 302, 394, 397, 398, 399, 422
- diacre, 112, 131, 133, 149, 180-184, 216, 224, 297, 350, 351, 386
- Dieu (voir aussi Wende), 138, 193, 206
- dieux, 22, 285, 358, 416
- divination, 317, 335, 340, 341
- don, 64, 107, 118-122, 142, 145, 151, 160, 184, 192, 197-200, 225, 226, 236-241, 257-266, 273, 277, 279, 284, 302, 309-327, 332-347, 356, 360, 365-369, 374, 379
- dons divins, 198
- E**
- eau, 72, 74, 122, 148, 150, 153, 177, 178-181, 183, 204, 246, 247, 267, 269, 273, 281, 318, 330, 398
- écriture, 51, 60, 72, 81, 123, 132, 179, 206, 223, 232, 285, 286, 287, 329
- éducation, 96, 158, 177, 227
- Église catholique, 47, 48, 52, 56, 59, 60, 63, 119, 129, 149, 155, 210, 219, 221, 222, 226, 228, 233, 339, 379, 389, 422, 423, 424
- endogamie, 11, 114, 116, 128
- enfant, 69, 74, 75, 84, 85, 86, 92, 96-111, 168, 177-184, 199, 208-213, 278, 296, 319, 320, 340, 341, 351, 384
- enfer, 189, 190, 200, 213, 399
- enseignement
- primaire, 33, 51, 70, 73, 74, 122, 123, 124, 220, 227, 243, 311, 381
 - secondaire, 74, 81, 124, 137, 220, 227
 - université, 6, 17, 120, 123, 246, 286, 384, 422
- entente, consensus (*wuum taaba*), 117, 129, 141, 146, 152, 155, 164, 167, 174, 195, 226, 239, 253-279, 289, 298, 330, 348, 382, 400
- entourage
- dépendance, 135, 195, 238, 242, 248, 277, 291, 338, 348, 359, 394
 - vivre en commun, 349, 391
- espace
- collectif, 66, 179, 272, 334, 349
 - privé, 66, 91, 124, 224, 272, 322, 332, 335, 364, 399-408, 424
 - public, 66, 67, 233, 236, 270-

276, 280- 283, 409, 420, 422
 esprits (voir aussi génies), 36, 64,
 80, 83, 84, 166, 175, 193, 265,
 287, 299, 302, 309-313, 330-
 332, 339, 349, 353-401
 exogamie, 11, 103, 106, 107,
 128, 130, 424
 exorcisme (rituel de délivrance),
 193, 310, 324, 328-343, 356,
 364-404

F

faim, 75, 235
 famille en prière, 98, 110, 112,
 117, 130, 136-139, 147, 148,
 154-162, 167, 171, 179, 180
 famine, 101, 235, 258, 262, 310
 faute, 76, 177, 183, 243, 267,
 294, 297, 343, 355, 364-367,
 397, 404, 405
 femme, 69, 70, 74, 77, 79, 84, 92,
 93, 97, 98, 102-133, 137-140,
 145-148, 151, 156, 157, 159,
 162, 164, 166, 168-171, 175-
 185, 199, 205, 208, 231, 234-
 236, 261, 300, 315, 317, 322,
 324, 328, 340, 350, 352, 353,
 361, 362, 371-375, 376, 377,
 378, 380, 383-386, 389, 395, 396
 fête, 59, 174, 178, 179, 180, 182,
 184
 fétiche, 69, 88, 202, 203, 241,
 267, 323, 326, 342, 392
 fiançailles, 142, 145, 160, 386
 fille
 – aînée, 350
 – biologique, 122
 fuite de –, 116, 117, 123, 124
 jeune –, 68, 115, 131, 151
 première –, 102
 foi, 31, 60, 64, 67, 78, 83, 88, 91,
 113, 152, 193-196, 208, 213,

217, 235, 244, 245, 251, 255,
 301, 303, 308-330, 336-339,
 359, 360, 366-368, 374-380,
 385, 394, 402, 403
 fondamentalisme, 32
 formalisme rituel, 139
 funérailles, 147, 157, 158, 190,
 206, 236, 238, 258, 261, 262,
 290, 295, 351

G

garçon, 37, 102, 103, 123, 125,
 131-135, 143, 145, 170, 179,
 180, 181, 217, 369
 génie, 69, 70, 74, 81, 85, 86, 261,
 265, 296, 301, 310, 316, 320,
 331-342, 348, 364, 368, 384,
 392, 400, 404
kinkirsé, 142, 144, 317, 324,
 335, 341
 globalisation, 64, 67, 93, 155,
 221, 227, 271, 273, 277, 318,
 342
 gouvernance, 21, 66, 255, 270,
 271, 274-277, 284, 292
 grossesse, 112, 178, 384
 guérison
 camp de –, 319
 – divine, 64, 68, 84, 85, 118,
 193- 200, 218, 225, 226, 230-
 232, 239, 276, 291-404
 rituel de délivrance, 301, 308,
 326, 352, 358, 383, 400, 404

H

habit, 63, 117, 122, 129, 131,
 132, 144, 158, 175, 178, 235,
 250, 327
 hiérarchie, 36, 39, 113, 122, 149,
 170, 179, 225, 233, 236, 285,
 287, 323, 355, 379

homme, 34, 70, 79, 80, 88, 97, 98, 101-105, 107-133, 137, 141, 145, 151, 168, 169, 175-178, 182, 190, 207, 212, 236, 242, 247, 266, 269, 319, 320, 329-336, 352, 354, 363, 374, 383-389, 395, 411, 418

hybridité, 237

I

identité, 33, 34, 36, 42, 82, 113, 150, 210, 220, 229-235, 256, 266, 275, 279, 302, 309, 312, 318, 319, 330, 334, 339, 382, 405

idéologie, 36, 38, 125, 164, 167, 174, 258, 259, 268, 269, 273, 294, 298, 314, 348, 408

imposition des mains, 192, 231, 311, 318, 372, 376, 377, 380

imprimerie, 53

individu, 85, 257-272, 280, 289, 291-302, 309, 310, 319, 334, 335, 352, 358, 363, 366, 372, 379, 395, 400, 401, 404

individualisation, 294, 314

initiation, 98, 316, 379

insécurité, 46, 93, 94, 95, 272-275, 283, 292, 313, 382, 405

inspiration (de l'Esprit), 64, 65, 191, 193, 218, 309

instruments de musique, 170, 182, 224, 350

interdits religieux (système -), 135, 148, 220, 232, 233, 235

inversion, 262, 356

islam, 48, 75-78, 80-82, 95, 98, 161, 169, 222, 223, 233, 234

- wahabite, 226

J

jalousie, 85, 93, 120, 201, 212, 213, 257, 261, 268, 269, 277, 278, 284, 294, 295, 303, 307, 317, 334, 341, 359, 391, 393, 401, 409

Jésus Christ, 30-33, 60, 84, 87, 134, 175, 192, 195, 196, 205, 213, 231, 244, 298, 301, 308, 309, 331-339, 344, 356, 357, 358, 360, 379, 380, 385, 399

jeûne, 60, 120, 149, 204, 233, 235, 236, 320

Jugement dernier, 211, 397

L

latérite, 350, 377

lecture, 51, 60, 81, 123, 223, 235, 236, 245, 253, 329, 341, 356, 395

lien social, 238, 280, 338

gestion magique de l'entourage, 82, 212, 289, 302, 338, 394

lignage

buudu (-), 38, 42, 92, 95, 103, 108, 110, 135, 137, 145-148, 158-166, 171, 184, 203, 257, 261-269, 279, 290, 313, 396, 400

buudukasma (chef de -), 96-105, 116, 134-137, 147, 151, 154, 161-166, 174, 180, 181, 263

patrilignage, 38, 95, 101, 103, 125, 146, 151, 176, 263

segment de -, 92, 93, 110, 147, 151, 156, 158, 257, 261, 262-269, 272

M

- mal, 54, 56, 66, 79, 85-88, 109, 121, 124, 138, 144, 152, 177, 178, 193, 195, 206, 213, 236, 242, 258, 261, 267, 272-279, 294, 295, 296, 309, 314, 329-333, 341, 352, 365, 368, 375, 379, 384, 391-403
- malade (possédé), 70-79, 117, 199, 216, 217, 231, 235, 249, 301, 309-317, 327, 330, 333, 336-340, 344, 345, 356, 363-366, 392, 393, 398, 402, 404
- maladie, 63, 81, 88, 99, 106, 204, 230, 232, 258, 268, 301, 310, 311, 320, 335, 341, 344, 345, 353, 357, 362, 368-371, 375, 380-385, 409, 415, 419
– de Dieu, 310, 341, 344, 368, 381, 382
– indexée, 231, 310, 341, 381
- méningite, 13, 303, 366-368
- sida, 345
- malheur, 236, 241, 242, 310, 343, 351, 357, 365, 404
- maraichage, 85, 242, 390
- mariage
belongo, 96, 97, 100, 104, 105, 106, 111, 112, 124, 140, 141-144, 152, 154, 157, 165
cérémonie de –, 163
– par consentement mutuel, 91-113, 119, 123-143, 152-169, 174, 179, 183, 235, 264
- lévirat, 102, 104, 106, 116, 128, 312
- ma bila*, 100, 103-112, 124, 140
- pog-siuuré*, 92, 96, 103-106, 115, 120, 122
- teke teke*, 107, 108, 112
- yir paga*, 103, 105, 111, 112, 118, 124, 140
- médecine (occidentale), 344, 358, 359, 368-369, 379, 381, 384, 391, 393, 394
- métissage, 364, 404
- migration, 55, 57, 60, 63, 92; 101, 125, 222, 225, 227, 228, 232, 314, 398, 416
- miracle, 67, 80, 208, 218, 232, 239, 310-320, 384, 415
- mission, 32, 42-55, 84, 98, 118, 190, 199, 200, 206, 210, 219, 222, 223, 253, 255, 303, 322, 324, 349, 367, 396
- missionnaires (pentecôtistes)
français, 57
- missionnaires américains, 45, 46-60
- modernité insécurisée, 271-279, 285, 287, 290, 291, 302, 308, 341, 359, 365, 395, 397, 399-405
- morale (moralisation), 201, 233, 235, 253, 270, 411, 424
- mort, 44, 51, 75, 77, 85, 115, 175, 190, 200-213, 231, 241, 258, 261, 265, 269, 280, 316, 319, 322, 334, 335, 342, 365-369, 384, 391, 396, 398-401, 404
- mythe, 37, 290

N

- naam* (pouvoir), 38-41, 224, 264, 266, 267
- négociation, 52, 63, 95, 130, 147, 149, 152-155, 184, 202
- néo-pentecôtisme, 10
- neveu, 103
- notion de personne, 256, 260, 261, 262, 302, 310, 329, 333, 334, 342, 348, 363, 371, 373, 397, 399

- force vitale, *siiga*, 70, 77- 79, 85, 86, 157, 176, 190, 191, 211, 213, 261, 311, 324, 336, 340, 375, 379, 380, 395
 moi multiple, 256, 260, 261, 302, 310, 329, 333, 334, 342, 348, 363, 371, 372
segré, 69, 146, 211, 213, 261
tuulé, 261
 nourriture, 161, 221, 391
- O**
- oncle maternel, 100-103, 117
 oralité, 232, 286, 417
- P**
- palabre, 129, 155, 260, 266, 267
 paradigme de la force, 193, 277, 308, 338, 356, 358, 359, 360, 361, 370, 372, 376, 378, 381, 382, 401, 404
 paradis, 75, 211, 399
 pardon, 41, 177, 192, 200, 201, 216, 267, 275, 294, 295, 297, 298, 317
 parenté, 94, 95, 98, 103-112, 121, 127-130, 140-142, 147-163, 180, 226, 248, 255, 257, 261, 262, 269, 270-274, 278, 280, 282-287, 290, 390
 alliés, 91, 99, 100, 105, 112, 119, 128, 139-144, 149, 152, 155, 158, 163-166, 174, 179, 257, 262
 filiation, 95, 101, 128, 130, 151, 255, 257
 parlé en langue, 30, 64, 193, 309, 312, 318, 324, 325, 333, 339, 340, 380
 parole, 33, 48, 75-78, 80, 86, 138, 147, 150, 153, 176-180, 184, 190-198, 211-216, 239, 249, 250, 266, 267, 298, 311-315, 320-326, 330-335, 343, 348, 351-362, 369, 373, 382-386, 395
 péché, 119, 176, 207, 213-215, 238, 249, 296-329, 342, 343, 356, 363, 364, 394, 396
 périodique, 53, 251
 persécution, 60, 76, 82, 212, 214, 249, 259, 268, 288, 292-294, 303, 343, 364, 393, 396, 397
 peur, 66, 71, 75-83, 93, 99, 118, 120, 138, 178, 200-203, 212, 213, 237, 245, 253, 256, 268, 269, 273, 274-278, 287, 289, 292-296, 301, 302, 317, 319, 337-342, 366, 368, 369, 379, 383, 394-401
 politique, 32, 33, 37, 69, 71, 75, 77, 80-88, 189-194, 199-201, 206-217, 224, 234-246, 250-255, 261, 264, 280, 297, 309, 310, 315, 316, 349, 356, 357, 365-369, 375, 380, 383, 395, 398
 possession (transe), 30, 43, 163, 191, 261, 265, 266, 314, 328-349, 368, 377, 379, 392, 399, 400
 prédication, 33, 176, 179, 193, 194, 211, 238, 250, 313, 354, 355, 356, 358, 359, 361
 prière
 appel de l'Esprit, 191
 – de délivrance, 64, 191, 209, 318, 322, 327, 347, 348, 363, 396, 402, 412
 vision, 45, 68, 76, 86, 138, 199, 204, 211, 243, 244, 251, 274, 322, 325, 329-339, 340, 343, 362, 366, 391, 393, 396, 397
 prophète, 64, 138, 139, 204, 253,

254, 280, 294, 312-314, 321, 386, 391, 393, 403, 413, 415, 426

prosélytisme, 85, 191, 198, 200, 201, 214, 295, 309, 321

activités missionnaires, 32, 47, 48, 57, 64, 65, 190, 193, 199, 200, 201, 208, 222, 277, 311, 312, 357

croisade, 200, 204, 206, 208, 210

évangélisation, 31, 32, 46-55, 60, 65, 87, 119, 123, 132, 134, 189, 190, 193, 200-210, 222, 226, 276, 319, 322, 391, 392, 427

protection, 69, 71, 76, 81, 82, 87, 110, 115-118, 137, 165, 193, 206, 230, 231, 235, 237, 241, 244, 259, 290, 291, 294, 311, 335-342, 347, 356, 358, 392, 393, 401

gris-gris, 76, 78, 79, 81, 88, 202, 291, 294, 394

protocole, 121, 150, 166, 170, 174, 250, 364, 404

puissance, 193, 277, 308, 338, 356, 358-361, 370, 372, 376, 379, 381, 382, 401, 404

punition, 224

pureté, 113, 128, 194, 234, 235, 236, 237, 249, 255, 329, 330, 342, 357, 358, 365, 405

R

radio, 60, 62, 158, 220

rapport homme-femme, 110, 125

récolte, 39

Règne millénaire, 31, 211, 343, 352, 397, 399

remède, 70, 73, 77, 78, 265, 266, 267, 316, 319, 326, 338, 341, 344

renaissance, 30

rente, 224, 281, 284, 285, 287-289, 300

repas, 70, 121, 123, 148, 153, 157, 159-165, 178, 180-185, 221, 233, 328, 350

réseau

- par affinité élective, 409
- par magico-religieux, 285

parents, voisins, amis (entourage), 22, 38, 50, 55, 112, 144, 163, 174, 182, 183, 201, 212, 221, 255, 259, 262, 268, 273, 279, 289, 291, 295, 307, 328, 334, 341, 374, 390, 401, 411, 412

- politico-économique, 284

capital social (-), 32, 33, 48, 98, 105, 106, 107, 114, 119, 121, 128, 131, 137, 139, 140, 144, 150, 155, 219, 222, 225, 246, 257, 284, 285, 289, 384, 390, 393

rêve, 253, 280, 398

riche, 5, 129, 249, 295

richesse, 146, 219, 229, 242, 278, 280, 294, 323, 390

ruse (silim), 98, 99, 141, 183, 197, 253, 261, 262, 263, 266, 269, 282, 283, 317, 408

S

sacré, 80, 223, 241, 269

sacrifice, 152, 207, 241, 248, 265, 355, 379

Saint-Esprit, 30-33, 45, 47, 64, 79, 80, 152, 176, 190-199, 209, 225, 231, 232, 239, 242, 248, 308-319, 323, 331-337, 342, 344, 351, 353, 358-363, 372-373, 375, 379, 380, 385, 386, 395, 402, 403

appel du -, 191, 372-375

saison
 – des pluies, 70, 151, 219
 – sèche, 70, 398
 salut, 61, 196, 209
 salutation, *pog-puusem* (fiançailles), 106, 124, 129, 136, 140-149, 152-161, 167, 168
 santé, 63, 68, 155, 200, 206, 227, 231, 272, 275, 296, 310, 314, 337, 379, 393
 sécheresse, 122, 241
 sectes, 197, 226, 247
 segmentation, 38, 197, 225, 226, 231, 248, 347, 348
 semailles, 113, 179
 société
 – burkinabé, 229, 248, 253, 255, 259, 275, 291, 293, 341, 394, 400
 – coutumière mossi, 256, 271, 272, 273, 277, 302, 400, 404
 – mossi, 34, 41, 42, 82, 92, 105-107, 113, 115, 119, 127, 128, 131, 135, 139, 140, 143, 148, 152, 155, 164, 166, 169, 176, 182, 212, 217, 238, 256-279, 290, 329, 334, 340, 341, 394, 399, 404, 407, 408, 424
 sorcellerie, 69, 71, 82, 84, 200, 202, 237, 238, 268, 271, 276, 280, 285, 287, 290, 301, 307, 314, 317, 342, 354, 369, 390, 397, 401
 sorcier, 69, 70, 77, 78, 84, 277, 315, 336, 340, 379, 422
 souffrance, 63, 235, 293, 301, 310, 329, 343, 381, 396, 398, 403
 stérilité, 178
 succession, 38, 61, 99, 141, 261
 syncrétisme, 198, 237, 249, 288, 404
 système foncier, 55, 281, 287

T

télévision, 60, 221
 témoignage, 85, 120, 130, 134, 208, 209, 220, 242, 243, 247, 250, 252, 276, 307, 319, 323, 358-360, 364, 368, 370, 372, 378-384, 404
 temple, 45, 86, 100, 119, 130, 132, 148, 162, 170, 171, 179, 182, 192, 204-210, 220-224, 312, 318, 327, 333, 350, 377, 380, 402
tengnaaba, 38, 39-44, 54, 58, 93, 94, 96, 111, 219, 224, 264, 265, 266
tengsoaba, 35, 36, 40, 41, 94, 129, 137, 142, 151, 226, 265-267
 terre (accès à la –), 55, 281, 287, 420
 théologie de la prospérité, 242, 247, 248, 249

U

urbanisation, 60, 63, 66, 82, 114, 123, 124, 134, 136, 161, 204, 219, 221, 227, 228, 232, 233, 251, 271, 281, 285, 347

V

vieillesse, 36, 45, 59, 74, 78, 86, 91-99, 104, 111, 115, 129, 136, 141, 147, 163, 166, 167, 171, 176-184, 199-203, 208, 212, 222, 250, 266, 288, 293-297, 318, 334, 343, 344, 367, 372, 390, 391, 397
 village, 34, 49, 58, 59, 65, 93-97, 110, 115, 136, 143, 144, 158, 206, 230, 235, 266, 272, 282,

285, 286, 291, 292, 311, 312, 314
violence, 66, 99, 189, 196, 201,
202, 252, 266, 269, 273, 274,
277, 289, 290, 292, 295, 324,
377, 409, 411
vision, 45, 68, 76, 86, 138, 199,
204, 211, 243, 244, 251, 274,
322, 325, 329, 330, 333, 334,

339-343, 362, 366, 391, 393,
396, 397
voyance, 317, 319, 334, 366

W

Wende, 35, 38, 41, 119, 153, 196,
207, 241, 264, 265

Cartes, schémas et tableaux

1. Localisation des lieux d'enquête sur le plateau central mossi.....	35
2. Schéma du mariage <i>ma bila</i>	101
3. Tableau des répartitions des charges liées à l'organisation du mariage	164
4. Église centrale de Ziniaré : plan d'installation de l'assemblée	172

Table des matières

Remerciements	5
Préface d'André Mary	9
Introduction : Ethnie mossi, société burkinabé et réseaux transnationaux	15

PREMIÈRE PARTIE

L'INSTALLATION DE L'ŒUVRE SUR LE PLATEAU MOSSI

1. Rencontres	29
Le mouvement de Réveil de l'Esprit.....	29
Installation des pasteurs américains au Mossi Land	33
L'Église des Assemblées de Dieu de Haute-Volta	52
2. Vocations de pasteur	67
Avant la conversion.....	69
Conversion et formation biblique.....	75
Installation au village	84

DEUXIÈME PARTIE

« FAMILLE EN PRIÈRE »

3. Un mariage par consentement mutuel	91
Institutionnalisation du mariage protestant	91
Réseaux matrimoniaux protestants.....	115
4. Yi-kâadem, l'alliance protestante	127
<i>Baobo</i> : « chercher ».....	127
<i>Reemdo</i> : obligations du fiancé et prestations lignagères.....	140
<i>Siibri daaré</i> : le jour du samedi.....	161

TROISIÈME PARTIE
GESTION DU « MONDE »

5. Koemoonego, évangélisation	189
Combat de la purification du monde	189
Le divin dans une ville émergente.....	218
6. Les Assemblées de Dieu et la politique	241
Il ne suffit plus de prier	241
Pentecôtisme et gouvernance	255

QUATRIÈME PARTIE
GUÉRISONS DIVINES

7. Le croyant-guérisseur	307
Place de la guérison.....	307
Partie commune de l'expérience	315
Postures thérapeutiques	327
8. Prière collective de délivrance	347
Préparation de l'assemblée pour le combat.....	350
Démasquer les impurs et discerner les démons.....	361
Visite de l'Esprit.....	373
Bilan de l'intervention divine.....	379
9. « Conversions bien tempérées »	389
L'étrange maladie du pasteur Charles	389
Persécution, culpabilité	396
La guérison comme fin provisoire aux hésitations.....	400
Conclusion	407
Bibliographie	413
Index	429

ÉDITIONS KARTHALA

Collection *Méridiens*

- Les Açores, *Christian Rudel*
L'Afrique du Sud, *Georges Lory*
L'Algérie, *Catherine Belvaude*
L'Azerbaïdjan, *Antoine Constant*
Le Bénin, *Philippe David*
La Bolivie, *Christian Rudel*
Le Botswana, *Marie Lory*
Le Burkina Faso, *Frédéric Lejeal*
La Côte d'Ivoire, *Philippe David*
Le Cambodge, *Soizick Crochet*
La Colombie, *Catherine Fougère*
Les Comores, *Pierre Vérin*
Le Congo-Kinshasa, *A. Malu-Malu*
Cuba, *Maryse Roux*
Djibouti, *André Laudouze*
Les Émirats arabes unis, *Frauke Heard-Bey*
L'Équateur, *Christian Rudel*
L'Estonie, *S. Champonnois et F. de Labriolle*
Le Ghana, *Patrick Puy-Denis*
La Guinée, *Muriel Devey*
L'Indonésie, *Robert Aarssé*
L'Irak, *Pierre Pinta*
La Jordanie, *Marc Lavergne*
Le Laos, *Carine Hann*
La Lettonie, *S. Champonnois et F. de Labriolle*
La Lituanie, *Leonas Teiberis*
Madagascar, *Pierre Vérin*
Le Maroc, *J.-P. Lozato-Giotard*
Mayotte, *Guy Fontaine*
Le Mexique, *Christian Rudel*
La Mongolie, *Jacqueline Thévenet*
Le Mozambique, *Daniel Jouanneau*
Le Nigeria, *Marc-Antoine de Montclos*
La Nouvelle-Calédonie, *Antonio Ralluy*
Le Paraguay, *Christian Rudel*
Le Portugal, *Christian Rudel*
La Roumanie, *Mihaï E. Serban*
São Tomé et Príncipe, *Dominique Gallet*
Le Sénégal, *Muriel Devey*
Le Sultanat d'Oman, *Bruno Le Cour Grandmaison*
La Syrie, *Jean Chaudouet*
Le Togo, *Yvonne François*
La Tunisie, *Ezzedine Mestiri*
La Turquie, *Jane Hervé*
Le Vietnam, *Joël Luguern*

Collection *Études littéraires*

- Cabo Verde. Insularidade e Literatura, *Veiga M. (coordinação)*
Champs littéraires africains (Les), *Fonkoua R. et Halen P.*
Coran et Tradition islamique dans la littérature maghrébine, *Bourget C.*
Culture française vue d'ici et d'ailleurs (La), *Spear T. C. (éd.)*
De la Guyane à la diaspora africaine, *Martin F. et Favre I.*
Dictionnaire des auteurs maghrébins de langue française, *Déjeux J.*
Dictionnaire littéraire des femmes de langue française, *Mackward C. P.*
Discours de voyages : Afrique-Antilles (Les), *Fonkoua R. (éd.)*
Écrivain antillais au miroir de sa littérature (L'), *Moudileno L.*
Écrivain francophone à la croisée des langues (L'), *Gauvin L. (éd.)*
Édouard Glissant : un « traité du déparler », *Chancé D.*
Épopée : unité et diversité d'un genre (L'), *Derive J. (dir.)*
Épopées d'Afrique noire (Les), *Kesteloot L. et Dieng B.*
Esclave fugitif dans la littérature antillaise (L'), *Rochmann M.-C.*
Femmes dans la littérature africaine (Les), *Brahimi D. et Trevarthen A.*
Francophonie et identités culturelles, *Albert C. (dir.)*
Histoire de la littérature négro-africaine, *Kesteloot L.*
Insularité et littérature aux îles du Cap-Vert, *Veiga M. (dir.)*
Langue d'Ahmadou Kourouma (La), *Gassama M.*
Littérature africaine et sa critique (La), *Mateso L.*
Littérature africaine moderne au sud du Sahara (La), *Coussy D.*
Littérature et identité créole aux Antilles, *Rosello M.*
Littérature féminine de langue française au Maghreb (La), *Déjeux J.*
Littérature franco-antillaise (La), *Antoine R.*
Littérature ivoirienne (La), *Gnaoulé-Oupoh B.*
Littérature zairoise de langue française (La), *Kadima-Nzuji M.*
Littératures caribéennes comparées, *Maximin C.*
Littératures d'Afrique noire, *Ricard A.*
Littératures de la péninsule indochinoise, *Hue B. (dir.)*
Mouloud Feraoun, *Elbaz R. et Mathieu-Job M.*
Nadine Gordimer, *Brahimi D.*
Ogresse dans la littérature orale berbère (L'), *Farès N.*
Poétique baroque de la Caraïbe, *Chancé D.*
Roman ouest-africain de langue française (Le), *Gandonou A.*
Trilogie caribéenne de Daniel Maximin (La), *Chaulet-Achour C.*

Collection *Chrétiens en liberté*

Essais

A contretemps. L'enjeu de Dieu en Afrique, *Eboussi Boulaga F.*
Afrique de la raison, Afrique de la foi, *Hebga Meinrad P.*
Afriques indociles, *Mbembe Achille*
Charles de Foucauld. Le chemin vers Tamanrasset, *Chatelard Antoine*
Chemins de traverse. Récits à deux voix, *De Grauw G. et P.*
Chroniques congolaises. De Léopoldville à Vatican II, *Olivier Bernard*
Comprendre l'Afrique, *Luneau René*
Engagement politique du clergé catholique en Afrique (L'), *Djereke J.-Cl.*
Femmes et prêtres mariés dans la société d'aujourd'hui, *Landry J.*
Il était une fois l'arche de Lanza, *Moussali-Martinet Claire*
Inculturation et conversion, *Ndi-Okalla J. et al.*
Jeunes des rues en Tanzanie, *Boissieu (de) Arnaud*
Journal d'Oscar Romero (traduit par *Maurice Barth*)
Laisse aller mon peuple ! (Églises africaines), *Luneau René*
Laurent ou l'itinéraire d'un prêtre-ouvrier, *Lémonon Michel*
Le Pentecôtisme au Brésil, *Corten André*
Le prix de la liberté, *Juguet Eugène*
Lettres et messages d'Algérie, *Claverie Pierre*
Libres paroles d'un théologien rwandais, *Ntezimana Laurien*
Ma part d'Afrique, *Ferrer José Luis*
Naissance d'une Église africaine (Tchad), *Hallaire Jacques*
Nouvelle évangélisation en Afrique (La), *Mana Kä*
On ne revient jamais de Madagascar, *Durand Paul*
Oscar Romero. Esquisses pour un portrait, *Lopès-Vigil Maria*
Pour l'honneur de mes frères, *Antoine Charles*
Théotime, chroniques de la vie monastique, *Fr. Hubert Denis*

Questions disputées

Dynamique de la mission chrétienne, *Bosch David*
Église du christianisme céleste (L'), *Surgy (de) Albert*
Église locale et crise africaine, *Diouf Léon*
Eucharistie du mil (L'), *Jaouen René*
Homme africain au milieu du gué (L'), *Bureau René*
Lettres aux Églises d'Afrique (Apocalypse 1-3), *Poukouta Paulin*
Paroles et silences du Synode africain, *Luneau René*
Pour des Églises régionales en Afrique, *Ndongala Maduku Ignace*
Synode africain (Le), *Cheza Maurice*
Vie et ministère des prêtres en Afrique, *Kumbu ki Kumbu E.*

Collection *Dictionnaires et langues*

- Apprends l'arabe tchadien (J'), *Jullien de Pommerol P.*
Apprends le bambara (J'), (+ 8 cassettes), *Moralès J.*
Apprends le wolof (J'), (+ 4 cassettes), *Diouf J.-L. et Yaguello M.*
Arabe dans le bassin du Tchad : le parler des Ulâd Eli (L'), *Zeltner J.-C. et Tourneux H.*
Arabe tchadien : émergence d'une langue véhiculaire (L'), *Jullien de Pommerol P.*
Dictionnaire arabe tchadien-français, suivi d'un index français-arabe et d'un index des racines arabes, *Jullien de Pommerol P.*
Dictionnaire caraïbe-français (avec cédérom), *Breton R.P. R.*
Dictionnaire du malgache contemporain (malgache-français et français-malgache), *Rajaonarimanana N.*
Dictionnaire français-éwé, suivi d'un index éwé-français, *Rongier J.*
Dictionnaire français-foulfouldé et index foulfouldé, Dialecte peul de l'Extrême-Nord du Cameroun, *Parietti G.*
Dictionnaire français-haoussa, suivi d'un index haoussa-français, *Caron B. et Amfani A.H.*
Dictionnaire orthographique sängö, *Diki-Kidiri M.*
Dictionnaire peul de l'agriculture et de la nature (Diamaré, Cameroun), *Tourneux H. et Yaya Daïrou*
Dictionnaire pluridialectal des racines verbales du peul (peul-français-anglais), *Seydou C. (dir.)*
Dictionnaire pratique du créole de Guadeloupe (Marie-Galante), *Tourneux H. et Barbotin M.*
Dictionnaire swahili-français, *Lenselaer A.*
Dictionnaire usuel yoruba-français, suivi d'un index français-yoruba, *Sachnine M.*
Dictionnaire wolof-français, suivi d'un index français-wolof, *Fall A., Santos R., Doneux J.*
Grammaire moderne du Kabyle, *Naït-Zerrad K.*
Grammaire pratique de l'arabe tchadien, *Jullien de Pommerol P.*
Nord-Cameroun à travers ses mots (Le), *Seignobos C. et Tourneux H.*
Syntaxe historique créole, *Alleyn M.*
Vocabulaire peul du monde rural, Maroua-Garoua (Cameroun), *Tourneux H. et Yaya Daïrou*

Achévé d'imprimer en janvier 2003
sur les presses de la Nouvelle Imprimerie Laballery
58500 Clamecy
Dépôt légal : janvier 2003
Numéro d'impression : 301037

Imprimé en France

Qui n'a pas été surpris par le développement sans précédent du religieux en Afrique où, jour et nuit, s'entendent monter les clameurs des églises de quartier ? La surprise est d'autant plus grande, depuis une dizaine d'années, d'observer une mouvance évangélique tel le pentecôtisme investir le pays mossi, au Burkina Faso, un haut lieu de l'animisme africain et des chemins de pénétration de l'Islam vers le sud. Comment en effet imaginer que les « pasteurs paysans », nés de la rencontre, à l'aube du XX^e siècle, entre des missionnaires protestants américains venus du Sierra Leone et des paysans mossi, allaient, en suivant les chemins de la migration, devenir les promoteurs de l'Œuvre auprès de leurs frères ivoiriens, togolais, dahoméens ou sénégalais ? Comment penser que ces pionniers allaient faire du pays mossi la plaque tournante de l'expansion du pentecôtisme en Afrique de l'Ouest ?

Entre l'histoire missionnaire des premières conversions et l'approche politique des mouvements religieux actuels, l'histoire qui nous est retracée ici nous introduit à une véritable étude anthropologique de la vie quotidienne des communautés pentecôtistes burkinabé, histoire encore largement inédite dans le monde de la recherche africaniste francophone. L'observation en continu sur une longue période permet à Pierre-Joseph Laurent de se livrer à une anthropologie de l'événement éclairée par la connaissance de la société coutumière mossi et par la maîtrise de la langue mooré qui reste une matrice d'intelligibilité irremplaçable des catégories de pensée. D'où la possibilité exceptionnelle qu'il nous offre de comprendre de l'intérieur le lien historique et sociologique entre deux générations du pentecôtisme, entre les « familles de prière » des paysans du pentecôtisme historique et les communautés délocalisées des frères en Christ du néo-pentecôtisme d'aujourd'hui.

Pierre-Joseph Laurent est professeur d'anthropologie à l'Université catholique de Louvain. Il est également associé à l'unité de recherche « Constructions identitaires et mondialisation » de l'Institut de recherche pour le développement. Il est l'auteur de plusieurs ouvrages sur le Burkina Faso (Les pouvoirs politiques locaux et la décentralisation au Burkina Faso, L'Harmattan ; Une association de développement en pays mossi. Le don comme ruse, Karthala).

Collection dirigée par Jean Copans



9 782845 863422

ISBN : 2-84586-342-X