

« Akanité » et pentecôtisme : identité ethno-nationale et religion globale

*Sandra Fancello**

Quand on considère certains cas de conversion populaire et collective au pentecôtisme, de celle des Tsiganes à celle des Indiens Mapuches, en passant par celle des Yoruba ou des Akan, on peut se poser la question suivante : pourquoi des ethnies ou des peuples particuliers trouvent à affirmer leur identité dans le cadre de la conversion au pentecôtisme alors même que cette religion fait peu de concessions aux cultures locales ? Le pentecôtisme est en effet généralement décrit comme une culture globale et transculturelle. S'il est, à ce stade de développement transnational « le plus puissant des nouveaux mouvements religieux » [Corten, 1997], le pentecôtisme n'en reste pas moins un mouvement aux facettes multi-formes et complexes dans ses « formes culturelles foisonnantes » [Boyer, 1997]. Bien plus, le pentecôtisme est devenu le creuset d'identités ethno-nationales. Les formes d'indigénisation du pentecôtisme, sur le terrain du Nigeria et du Ghana mais aussi de l'Amérique du sud, témoignent d'un processus d'appropriation locale et soulignent la plasticité culturelle du mouvement pentecôtiste. Comme le suggère Alvarsson à propos de la conversion pentecôtiste de groupes ethniques minoritaires : « “conversion” might well be interpreted as a local attempt to “revitalize” traditional culture, just as much as a sign of prostration from massive cultural or religious imperialism¹ » [2003, p. 39]. Sur le terrain ghanéen, le pentecôtisme est aussi parallèlement un haut lieu de production et d'affirmation identitaire, avec diverses versions qui vont de la fabrique des identités ethno-nationales dans le cadre des Églises missionnaires [Meyer, 2002], au néo-pentecôtisme afro-centriste du ghanéen Mensa Otabil, en passant par « l'indigénat bien tempéré » de la *Church of Pentecost* du Ghana. On retrouve dans ce processus l'importance du rôle des intellectuels formés dans des réseaux transnationaux, qu'il s'agisse des mouvements néo-traditionnels ou des Églises pentecôtistes africaines.

* Anthropologue, associée à l'Unité de Recherche 107 : « Constructions identitaires et mondialisation » de l'Institut de Recherche pour le Développement (IRD), e-mail : sandra.fancello@wanadoo.fr

1. « La conversion peut être interprétée aussi bien comme une tentative locale de “revitalisation” de la culture traditionnelle, que comme un signe de soumission à un impérialisme culturel et religieux de masse ».

Panafricanisme ghanéen, néotraditionalisme et nation chrétienne

Le moment historique que constitue la « rencontre missionnaire » sur le continent africain dès le XIX^e siècle s'est traduit, entre autre, par la formation d'Églises africaines et a abouti au cours du XX^e siècle à l'émergence des pentecôtismes africains contemporains. Les termes de la « longue conversation » [Comaroff, 1991] entre missionnaires et indigènes amènent à s'interroger sur les modalités de ce que Terence Ranger considère comme un processus dialectique : « The emergence of an African Christianity was a dialectical process, an interaction between missionary and African consciousness » [Ranger, 1986, p. 182]. John Peel [2000] a décrit l'invention chrétienne de l'identité Yoruba comme une « construction interactive », tandis que Birgit Meyer [2002] montre l'impact de la politique culturelle des missionnaires piétistes allemands et leur contribution à l'émergence d'une « nation Éwé » (*Ewe nationhood*). Dans le discours missionnaire, le concept de nation correspond à une sorte de nationalisme à la fois culturel et religieux : chaque peuple (*Volk*), en tant qu'entité distincte, occupe une place spécifique dans la création de Dieu. Un « peuple de Dieu » forme ainsi une nation, avec ses particularités dont l'histoire commune, la culture et, plus encore la langue, sont les plus représentatives. La langue est considérée comme le moyen par excellence par lequel le peuple s'exprime et se distingue [Meyer, 2002, p. 172]. À partir de ce concept de nation, qui correspond davantage au sens biblique qu'à l'idée de l'État nation, les missionnaires piétistes allemands ont contribué à l'émergence d'une identité ethno-nationale culturelle et religieuse qui vient transcender la structure politique fragmentée des Éwé du Ghana et du Togo². L'importance de la langue comme marqueur identitaire, le moyen le plus important par lequel s'exprime et prend forme « l'esprit de la nation », repose explicitement, dans la tradition biblique, sur l'épisode de la Tour de Babel qui fonde la particularité de chaque peuple sur la langue de chacun. La rencontre missionnaire participe ici de « l'objectivation » des Éwé en tant que « peuple » ou « peuple Éwé » [2002, p. 177] au croisement d'un nationalisme culturel et religieux. La formation d'identités ethniques est donc en partie le produit de l'indigénisation des Églises missionnaires qui a abouti, dès la période coloniale, à la recomposition de nouvelles identités ethno-nationales face à l'État nation. Dans une étape plus récente, la transnationalisation des pentecôtismes africains s'est calquée sur les routes migratoires et demeure étroitement liée à la diaspora africaine. La formation progressive d'une communauté transnationale de « frères et sœurs en Christ » soudée autour de l'appartenance à une Église africaine aboutit à une perception communautaire qui se nourrit des frontières incertaines de l'ethnie, de la nation, voire de la race. L'identité chrétienne Akan apparaît comme une synthèse, un produit hybride de ses trois composantes.

La situation prééminente du groupe Akan au Ghana et en Côte-d'Ivoire s'est progressivement construite à travers la rencontre coloniale qui a placé les Ashanti du Ghana au cœur des relations commerciales avec le colonisateur. En Côte-d'Ivoire,

2. Lorsque les missionnaires piétistes allemands arrivent en Côte-de-l'Or (*Gold Coast*, actuel Ghana) au milieu du XIX^e siècle, les Éwé sont organisés en plusieurs « états » plus ou moins indépendants.

l'administration coloniale avait procédé à l'établissement d'une hiérarchie entre les groupes ethniques qui composent le grand groupe Akan. Dans cette hiérarchie, le groupe Akan, comprenant les Agni, les Abbron et les Baoulé, était considéré « de statut médiocre, intégré à l'espace de la production et du commerce de l'or, (...) et partagé entre l'État et la chefferie » [Memel-Fotê, 1999, p. 23]. Mais dans la période de décolonisation, « une fraction activiste akan de la classe politique s'approprie cet héritage colonial et le reconstruit à son avantage (...). Au sommet de la nouvelle hiérarchie sont placés les Akan, avec une prééminence des Baulé et des Agni ». Cette construction hiérarchique a abouti à la formation d'une identité Akan, ou « Akanité », sur laquelle se fonde bientôt ce que Harris Memel-Fotê appelle une « idéologie aristocratique de l'ethnie ». L'Akanité est un concept aujourd'hui commun aux Akan de Côte-d'Ivoire et du Ghana. Les Ashanti du Ghana se considèrent comme l'ethnie nationale d'excellence. Historiquement, ils ont réussi à conserver leur statut privilégié auprès du colonisateur dans la formation de l'État moderne et ont progressivement imposé le *twi* comme langue nationale (scolaire et littéraire), au mépris des autres langues qui composaient le groupe de langues Akan (notamment le *fanti*). Mais l'identité Akan n'est pas que politique, elle est aussi religieuse, notamment dans sa matrice anglo-saxonne : « cette supériorité ne s'entendait pas seulement au sens ethnique, elle s'entendait aussi dans une acceptation religieuse, tenant à la valeur présumée du christianisme protestant sur le christianisme catholique romain » [Memel-Fotê, 1999, p. 31].

Cette contribution se propose de mettre au jour les logiques identitaires qui aboutissent à la formation d'une communauté chrétienne ghanéenne et transnationale à travers le cas exemplaire de l'évolution historique de la *Church of Pentecost* du Ghana. Afin d'éclairer la singularité de cette Église, il nous faut la replacer dans la formation et l'évolution du paysage religieux ghanéen. La *Church of Pentecost*, qui est aujourd'hui la première Église pentecôtiste du pays³, fait partie des premières Églises issues du mouvement pentecôtiste ghanéen. Fondée par un missionnaire écossais, James McKeown, à la suite d'une dissidence avec l'Église Apostolique britannique (Bradford), son origine est néanmoins liée à l'initiative d'un jeune ghanéen, Peter Anim, qui, à la suite de plusieurs associations avec des mouvements fondamentalistes américains, négocia une affiliation avec l'*Apostolic Church* de Bradford et sollicita l'envoi d'un missionnaire au Ghana. Cet accord, conclu dès 1935, aboutit à l'arrivée du missionnaire écossais en 1937. Les deux hommes se séparèrent néanmoins en 1939 et Peter Anim créa sa propre Église, la *Christ Apostolic Church* tandis que McKeown demeura au service de l'*Apostolic Church* jusqu'à la dissidence de 1953, avant de créer la *Church of Pentecost* en 1962⁴. La controverse opposant les deux Églises intervient au Ghana dans une période de nationalisme exacerbé où le nationalisme politique et culturel va de pair avec le nationalisme religieux. L'akanité, en tant que nationalisme culturel se déve-

3. Et la seconde Église chrétienne après l'église catholique [Gifford, 1998, p. 76].

4. Entre 1953 et 1962, l'*Apostolic Church "of Ghana"* (Bradford) et le groupe de J. McKeown, qui avait conservé la dénomination *Ghana Apostolic Church*, s'affrontèrent pour l'exclusivité de la dénomination jusqu'à ce que McKeown adopte finalement la dénomination *The Church of Pentecost* en 1962.

loppe dans le contexte de l'idéologie politique panafricaniste. Cette identité, qui se construit dans les allers-retours entre le Ghana et les États-Unis, se nourrit d'une longue tradition d'échange entre Kwame Nkrumah, le premier président du Ghana indépendant, et la communauté noire américaine depuis les années de formation universitaire du futur président aux États-Unis et au cours desquelles il fut fortement influencé par la pensée des fondateurs du mouvement afrocentriste.

Lorsque, en 1935, le jeune Nkrumah, alors instituteur, rejoint l'université de Lincoln aux États-Unis, fondée en 1854 pour favoriser les Noirs, il suit le chemin emprunté avant lui par le nigérian Nmandi Azikiwe au début des années 1930. Le parcours intellectuel de Nkrumah témoigne très tôt de l'influence des fondateurs du nationalisme noir américain (notamment Blyden, Marcus Garvey, G. Padmore) sur sa pensée. Mais les prémices du nationalisme africain s'inscrivent dans un contexte anti-colonial et anti-raciste global : « Le nationalisme africain dans les années trente et quarante est énormément stimulé par la vie étudiante africaine en Grande-Bretagne, en France et en Amérique. Les étudiants entrent en relation avec des libéraux blancs anti-impérialistes, des socialistes et des communistes, avec des Noirs des Antilles et des États-Unis, et sont en conflit avec les Blancs racistes » [Laronce, 2000, p. 35]. Plus tard, Nkrumah devient membre actif de l'*African Students Association of the United States and Canada* créée en 1941 à New York et de laquelle il devient le président en 1942. « Fortement influencé par la pensée de Du Bois, il commence à développer sa foi dans le panafricanisme, dans l'unité du peuple noir » [Laronce, 2000, p. 38]. Il se considère comme le libérateur de l'Afrique noire et élabore bientôt le concept de *Consciencisme philosophique* qui vise à l'émancipation de la conscience africaine, tirillée par ses composantes à la fois occidentales et africaines, par le dépassement de ce conflit intérieur. Son engagement, associé à son ascension politique fulgurante et à la victoire de l'indépendance de la *Gold Coast* (Côte-de-l'or, actuel Ghana) en 1957, lui valent d'être acclamé par le mouvement nationaliste noir américain.

Le premier terrain, et le plus connu, de ce nationalisme culturel, va être le réinvestissement des cultes néo-traditionnels. Au début des années soixante, l'*Akonedí shrine* de Larteh Kubease, un sanctuaire dirigé par la prêtresse Akua Oparebea, présenté comme un modèle dans la légitimation de la médecine traditionnelle par un universitaire ghanéen, Mensah Dapaa, ami de Nkrumah guérit par Akua Oparebea, devient un outil dans la politique de valorisation d'une « tradition » africaine promue par le président Nkrumah [Duschesne & Guedj, 2005, p. 140]. Nkrumah aurait même consulté à l'occasion la prêtresse Oparebea [Pobee, 2000, p. 46] et restera très proche de celle qui « avait fait de cet effort de réinstaurer le lien entre les Africains du continent et ceux de la diaspora son véritable cheval de bataille » [Guedj, 2004, p. 35]. En 1962, Kwame Nkrumah crée la *Ghana Psychic and Traditional Healing Association*, « association encourageant les thérapeutes et prêtres guérisseurs à s'unir et à mettre leurs pratiques en commun dans une vaste organisation nationale bénéficiant de l'aide de l'État » [Duschesne & Guedj, 2005, p. 141] dont Akua Oparebea devient la présidente et l'*Akonedí shrine* de Kubease le centre administratif. Parallèlement, les Églises chrétiennes sont considérées comme

« l'Ange gardien du nationalisme africain » [Pobee, 2000, p. 106] tandis qu'on assiste à la « déification » progressive de Nkrumah. Certaines illustrations le représentent comme le Messie, à la façon de Jésus. Il est considéré comme le nouveau messie (*messiah*) dans la lignée de Bouddha, Mahomet, et Jésus-Christ, – sa mère est comparée à Marie, la mère de Jésus – ; on lui attribue les surnoms de *Kutuduroni*, le brave, le vaillant ; *Osagyefo*, le libérateur, *Asomdwehene*, le « prince de la paix » (*prince of peace*) [Pobee, 2000, p. 142]. Perçu comme le père de la nation ghanéenne, décrit comme « très religieux » [Laronce, 2000, p. 30], il demeure, longtemps après sa chute, le modèle qui a fait du Ghana une nation à part, le berceau historique du panafricanisme.

Dans ce même contexte, le nationalisme s'affirme au sein des Églises chrétiennes et le gouvernement de Nkrumah s'intéresse à la possibilité de nommer un président ghanéen à la tête de l'Église de McKeown pour en maintenir l'unité et rompre les derniers liens avec la puissance coloniale. Le missionnaire est l'objet de suspicions. La presse s'empare de la controverse et attaque McKeown, mais la majorité des fidèles reste acquise au missionnaire. L'autonomisation définitive de la jeune *Church of Pentecost* du Ghana se joue finalement après l'intervention du président Nkrumah entre 1961 et 1962 lorsque ce dernier décide que les deux Églises – l'Église mère et l'Église dissidente de McKeown – peuvent exister en tant qu'entités séparées (*distinct entities*) et autonomes [Larbi, 2001]. Ce compromis, qui met fin à près de dix ans de conflit entre les deux Églises depuis la dissidence de 1953, bien avant l'indépendance du pays, vise à reconnaître la pleine souveraineté de l'Église de McKeown en tant qu'Église ghanéenne libérée de ses derniers liens avec l'église missionnaire britannique dont elle est issue. C'est en partie ce qui fait l'exemplarité de cette Église nationale : le missionnaire-fondateur est parvenu à se maintenir au-delà de l'indépendance du pays, de 1962 à son retrait en 1982.

L'expansion de la *Church of Pentecost* en Afrique de l'Ouest repose sur la migration des pêcheurs ghanéens (*fishermen*) parfois convertis, et qui deviennent dans ce contexte des « migrants-missionnaires ». Ces derniers forment bientôt les premiers groupes de prière qui seront la base de l'implantation de l'Église de Pentecôte dans ces pays de migration, principalement la Côte-d'Ivoire, le Togo et le Bénin avec quelques extensions mineures dans les pays anglophones comme le Nigeria, le Liberia et la Sierra Leone. Ainsi, dans un premier temps, l'usage de la langue *twi* comme langue liturgique fut maintenu, y compris hors du Ghana. Bien que l'Église, suivant les routes de la migration ghanéenne, soit aujourd'hui présente dans plus de cinquante pays dans le monde, en Afrique certes, mais aussi en Europe et aux États-Unis⁵, les points d'implantation les plus importants restent concentrés dans la zone de peuplement akan. L'Église reste ainsi très fortement marquée par son identité ethno-nationale. L'ambition d'expansion transnationale de la *Church of Pentecost* et la perception du Ghana comme « nation missionnaire » participe ainsi d'un imaginaire de la suprématie du groupe Akan. Les fonctions du ghanéen

5. Outre l'Europe et les vingt et un pays africains où elle est déjà implantée, la *Church of Pentecost* versus Église de Pentecôte, a des assemblées aux États-Unis, au Canada, en Australie, en Inde et au Japon ainsi qu'au Proche-Orient (Israël, Liban). En 2004, elle a ouvert plusieurs assemblées au Brésil et en Guyane.

Koffi Anan à l'Organisation des Nations Unies, sont le signe tangible, pour les pentecôtistes Akan, du plan divin qui fait du Ghana le fer de lance de l'expansion missionnaire africaine.

De l'indigénisation à la transnationalisation

Il faut souligner en premier lieu le caractère singulier de cette Église, qui est, à la fois, héritière d'une Église missionnaire coloniale, l'Église Apostolique britannique ; qui fut en fait fondée par un Blanc, le missionnaire écossais James McKeown, et, une Église qui se pense aujourd'hui comme une Église « africaine » et « missionnaire ». Dès ses débuts, la *Church of Pentecost* se distingue des Églises prophétiques, de type « spiritual » ou *aladura* des années 1930 et, plus tard, des Églises « charismatiques », selon l'expression par laquelle sont désignées les Églises néo-pentecôtistes au Ghana. Elle se pense comme un cas unique d'Église africaine, (*A Uniquely African Church*)⁶. « The Church of Pentecost is an indigenous Church »⁷, déclarait l'Apôtre F. S. Safo, le premier président ghanéen de la *Church of Pentecost* en 1987. Très tôt, l'Église opte pour une politique d'indigénisation du culte, dirigé en langue vernaculaire, intégrant des danses et des instruments de musique traditionnels, tout en faisant de la diabolisation de la religion traditionnelle le moteur de la conversion. La *Church of Pentecost* traduit cette posture par l'adoption de formes liturgiques héritées de la culture africaine qui ne sont pas directement incompatibles avec le pentecôtisme :

« Aspects of the rich African culture that did not go against the Word of God were incorporated into the liturgy of the Church (...) From the early days of the Church, clapping, drumming, dancing and speaking in tongues became central to the worship pattern of the Church »⁸.

Les premières étapes de l'expansion missionnaire n'en sont pas moins fondées sur la lutte contre la sorcellerie. Les récits de l'avancée des pasteurs vers l'intérieur du Ghana, de l'évangélisation des villages et des face-à-face pasteurs/féticheurs⁹, correspondent à une illustration classique de la lutte contre les fétiches et la sorcellerie africaine dont les premiers prophètes, tels W.W. Harris, et plus tard les pasteurs, se font les agents. L'arrivée du missionnaire McKeown à Asamankese, la constitution des premières assemblées en pays Ashanti et le recrutement d'agents locaux ont placé d'emblée les Ashanti à la direction de cette Église, aux côtés du fondateur dans un premier temps, puis sans partage. P.-J. Laurent a aussi montré comment, au Burkina Faso, la priorité donnée à l'évangélisation des Mossi a abouti à une forme « d'indigénisation » de l'Église des Assemblées de Dieu, qui en fait

6. *A History of the Church of Pentecost (the Untold Story)*, vol. I, p. 50.

7. F.S. Safo, 1987, *The story of the Church of Pentecost*, cité par Larbi [2001, p. 243]. L'Apôtre Safo fut le premier Président ghanéen de l'Église, de 1982 à 1987 (cf. Larbi, 2001, *appendixes*, p. 496).

8. « Certains aspects de la richesse culturelle africaine qui n'étaient pas en contradiction avec la Parole de Dieu furent intégrés à la liturgie de l'Église (...) Dès les premiers jours, le battement des mains, des tambours [djembé], la danse et le parler en langues, furent au cœur de la matrice culturelle de l'Église », *A History of the Church of Pentecost (The Untold Story)*, vol. I, p. 36.

9. Voir notamment les récits de Christine Leonard [1989, p. 97].

une Église « rurale » ou « indigène ». Ce point est commun à de nombreuses Églises pentecôtistes d'origine missionnaire, c'est-à-dire héritées de l'évangélisation coloniale, et qui ont contribué à entretenir des relations d'exclusivité avec un groupe spécifique.

Après l'indépendance, le panafricanisme du président Kwame Nkrumah contribua à tourner les ambitions nationales vers le reste du monde, et – l'émigration ghanéenne aidant – la *Church of Pentecost* entama sa conquête des pays lointains, jusqu'à atteindre l'Europe et les États-Unis à la fin des années 1980. Dans le cas de cette Église, les signes les plus formels du passage de l'indigénisation des années cinquante à la transnationalisation des années 1990 sont perceptibles par le changement de dénomination : l'appellation *The Church of Pentecost* adoptée en 1962 efface la référence au Ghana en se donnant un nom à vocation générique. L'Église n'est plus seulement une Église ghanéenne mais une Église africaine internationale. La confrontation aux populations ouest-africaines amènera l'Église à affirmer cette dimension d'Église internationale et en 2003, l'Église confirme cette tendance en optant pour la dénomination complète *The Church of Pentecost International*. La création des sites Internet au Ghana et aux États-Unis, contribue à donner à l'Église une visibilité et une présence sur cette surface mondiale virtuelle, qui va de pair avec la politique d'adoption des langues nationales dans plusieurs pays. Mais le signe le plus symbolique de cette nouvelle politique de transnationalisation apparaît à travers l'évolution du logo de l'Église, représenté ci-dessous, dont le premier représente le Saint-Esprit descendant sur l'Afrique et pointant le Ghana, tandis que l'actuel représente le Saint-Esprit s'étendant cette fois sur le monde.



Le nouveau logo se généralise bientôt sur toute la documentation de l'Église, son site Internet, sa revue (*Pentecost Fire*) et sa correspondance. La *Church of Pentecost* ne se présente plus comme une Église africaine « indigène » mais comme une Église africaine internationale. Elle entre dans le pentecôtisme de la « troisième vague » [Corten, 2003, p. 15] qui fait de l'évangélisation du monde occidental son nouveau défi. Dans ce contexte, il faut insister sur l'importance du rapport de ces Églises à l'Internet. La *Church of Pentecost*, comme bien d'autres Églises internationales, s'est donnée les moyens de faire son apparition sur « la toile », se dotant ainsi d'une surface visuelle – et virtuelle – transnationale. Outre le site officiel du siège ghanéen, qui n'existait pas avant 1999, les missions extérieures du Canada et des États-Unis se sont elles aussi dotées de leur site Internet.

Ce recours stratégique aux nouvelles technologies constitue une donnée en soi et une source d'information non négligeable qui, si elle ne remplace aucunement l'accès au terrain, peut se concevoir comme un « nouveau terrain de recherche possible pour l'ethnologue » [Capone, 1999, p. 48]. Il éclaire, au même titre que la longue analyse des politiques identitaires, l'un des modes par lesquels l'Église se pense, se donne à voir, et par lesquels elle atteste de sa capacité à s'inscrire dans un monde globalisé. L'accès à la « toile » contribue à la déterritorialisation de l'Église nationale d'une part, et de sa communauté transnationale de fidèles d'autre part, en même temps qu'il renforce le lien entre les deux.

“Nations noires” et “Nations bibliques”

La *Church of Pentecost* s'est progressivement dotée d'une mission historique qui fait du Ghana une « nation missionnaire » au même titre que le Nigeria pour les pentecôtistes Yoruba. Ainsi, les chrétiens Ashanti, qui forment l'essentiel du groupe Akan, se pensent comme le peuple élu de Dieu, idée empruntée à l'Ancien Testament et dont le pentecôtisme s'est nourri à son tour. Par « nation missionnaire », nous voulons désigner le processus par lequel le pentecôtisme devient le lieu de formation et d'expression d'identités ethno-nationales à vocation mondiale. De même la notion « d'Ivoirité » en Côte-d'Ivoire, participe, pour le milieu évangélique, de la construction d'une identité chrétienne ivoirienne, comme on parle d'identité chrétienne Yoruba, dans le cas du Nigeria. Il s'agit toujours d'une identité chrétienne de type évangélique, pensée dans des termes bibliques. La *Church of Pentecost* du Ghana, pour sa part, n'a pas manqué de se doter d'un texte intitulé *God's Covenant with the Church of Pentecost Revealed*, faisant état d'une alliance « spéciale » entre Dieu et les « pères fondateurs » (*Founding Fathers*) de l'Église, élevant le Ghana au rang de nation missionnaire élue entre toutes afin qu'elle soit le « fer de lance » (*spearhead*) de l'évangélisation du monde¹⁰. Les articles 1 & 2 décrivent ainsi l'alliance et le plan divin pour le Ghana :

« 1. God would raise a nation out of Africa that would be a spearhead and light to the world, heralding the Second Coming of Christ Jesus our Lord. 2. The Gold Coast (now Ghana) had been chosen to fulfill this divine purpose¹¹ ».

Le texte se charge de préciser aujourd'hui que l'alliance remonte à l'année 1931, avant l'arrivée de McKweon en *Gold Coast*, et fut confirmée en 1940, avant même la scission avec Bradford et la création de la *Church of Pentecost*¹². Sur cette

10. Le texte est retranscrit dans son intégralité dans l'ouvrage de Oppong Asare-Duah, [2002 : 7-10] et diffusé sur le site Internet de la *Church of Pentecost* du Canada (<http://www.pentecost.ca/covenant.html>).

11. « 1. Dieu élèvera une nation au-delà de l'Afrique, qui sera le fer de lance et la lumière du monde, et annoncera la seconde venue de Jésus-Christ notre Seigneur. 2. La Côte-d'Or (actuel Ghana) a été choisie pour accomplir ce plan divin. »

12. « God's first Covenant with the Church of Pentecost dates back as far as 1931. This was confirmed in 1940, during the Easter Convention at Winneba and re-confirmed in 1948 at the General Convention at Koforidua ». La date de 1931 n'apparaît cependant que dans un texte plus récent intitulé *Reviewed Document on Church Practices*, by Church Practices Review Committee, 2005, p. 18.

notion d'alliance avec Dieu, se greffe l'idée d'un « plan de Dieu » et donc d'une nation, élue entre toutes, élevée au dessus du continent africain et de ses pesanteurs historiques. Cette alliance « spéciale » permet donc aujourd'hui aux dirigeants actuels d'attester du rôle historique de l'Église ghanéenne dans le monde et de la mission particulière dont sont investis les dirigeants ghanéens (et plus particulièrement Ashanti), dans le plan divin. Le fait que l'Église ait été fondée par un missionnaire écossais n'entre pas en contradiction avec cette approche, puisqu'il s'agit d'un missionnaire qui avait une « vision pour l'Afrique » [Leonard, 1989, p. 153]¹³. Il fait donc lui-même parti du plan divin et c'est en quelque sorte parce qu'un Blanc a donné son impulsion première à cette Église qu'elle a connu une expansion fulgurante au Ghana [Asare-Duah, 2002, p. 8].

L'influence soutenue des évangélistes américains dans ce pays a produit au cours des deux dernières décennies, une lignée de leaders pentecôtistes ghanéens, formés aux États-Unis ou au Nigeria, aujourd'hui parmi les plus populaires dans la sphère pentecôtiste internationale. Le rôle précurseur du Nigeria comme « pôle de formation ecclésiale » [Fourchard, 2005, p. 333] est par ailleurs perceptible dans la formation de générations de leaders ghanéens, eux-mêmes formés à l'ombre des « fondateurs d'Églises¹⁴ » nigériens comme Benson Idahosa, l'un des plus marquants de sa génération. Ces deux pays sont aujourd'hui à la fois des pôles de formation, des centres d'édition de la littérature évangélique anglophone, ainsi que des pôles médiatiques, donnant ainsi une visibilité incontestée au pentecôtisme africain dans toutes ses mouvances. Le nationalisme missionnaire va de pair avec l'internationalisation des élites.

Contrairement au nationalisme afro-américain qui vise à faire de la communauté noire « une nation à l'intérieur de la nation américaine »¹⁵, ou sur le modèle de la *Nation of Islam* décrite par P. Guedj [2004] prônant une politique séparatiste, la *Church of Pentecost* du Ghana ne vise pas à former une communauté ghanéenne ou africaine séparée du monde blanc, même si c'est, à certains égards, ce que la réalité des modes de recommunautarisation en diaspora donne à voir. On pourrait dire de la *Church of Pentecost*, en inversant la formule de S. Fath décrivant les États-Unis comme « une nation qui a l'âme d'une Église », qu'elle est une Église qui à l'âme d'une nation, une « nation » au sens biblique, qui a ses propres règles et ses lois qui se veulent les fondements d'une société chrétienne universelle. Le fondamentalisme consistant ici à faire de ces lois les fondements de la société globale et du Ghana une nation chrétienne exemplaire.

Il est significatif que le nationalisme afro-américain passe aussi par l'apprentissage des langues africaines, notamment le twi et le yoruba, ou le swahili dans le *Kwanzaa*, rituel afro-américain élaboré par l'afrocentriste Maulana Karenga. Le

13. Ce thème, ainsi que d'autres développements de l'ouvrage de Christine Leonard, basé sur une série d'entretiens avec James McKeown au milieu des années 1980, sont largement repris par la littérature de l'Église et ses sites Internet.

14. L'expression est du nigérian J.A. Omoyajowo, *Makers of the church in Nigeria (1842-1947)*, CSS Bookshops Ltd., Lagos, Nigeria, 1995.

15. L'expression est de J. F. Frazier, *The Negro Church in America*, cité par P. Guedj [2004 : 25].

séparatisme prôné par ces mouvements de nationalisme culturel vis-à-vis de la société blanche passe par la « ré-africanisation » de leurs membres, c'est-à-dire l'apprentissage des langues et même l'adoption de noms africains¹⁶. À l'inverse, les chrétiens africains adjoignent à leur prénom africain traditionnel un prénom chrétien, adoptent les tenues vestimentaires occidentales et rompent avec les structures familiales traditionnelles, notamment la polygamie. Mais le « nationalisme » de la *Church of Pentecost* s'affirme surtout par l'attachement à la langue twi des Ashanti du Ghana. Cet attachement à la langue ethnique, notamment comme langue de culte, lui confère un statut de quasi langue sacrée ou « sacralisée » et en fera l'un des traits « indigènes » les plus rudement confrontés à l'altérité, résultat de l'expansion missionnaire internationale.

Les nationalismes afro-américains ou les thèses afrocentristes trouvent peu d'écho dans le pentecôtisme africain. Ce sont les évangélistes américains blancs qui ont eu le plus d'impact dans la formation des pentecôtismes africains et plus particulièrement dans leur matrice anglo-saxonne. Dans le milieu pentecôtiste ghanéen, le seul personnage connu pour ses postures afrocentristes est le pasteur Mensa Otabil, fondateur de l'*International Central Gospel church* (1984), considéré comme l'un des leaders les plus représentatifs du mouvement néo-pentecôtiste ghanéen. Sa contribution repose sur sa théologie de la libération du pentecôtisme africain à travers laquelle il incite les Africains et les Afro-descendants à redécouvrir leur identité dans le plan rédempteur de Dieu¹⁷. Sa théologie est exposée dans son ouvrage *Beyond the Rivers of Ethiopia. A Biblical Revelation On God's Purpose For The Black Race*, paru en 1992, qui se distingue dans la littérature pentecôtiste, pour le moins foisonnante, par le fait qu'il inaugure l'irruption de l'idéologie afrocentriste dans la sphère pentecôtiste ghanéenne. Son approche est considérée comme un cas inédit de ré-appropriation chrétienne des idées afrocentristes [Van Dijk, 2004, p. 165]. L'ouvrage, édité aux États-Unis¹⁸, est préfacé par l'Africain-Américain Leonard Lovett¹⁹ qui y voit l'extension de l'expérience religieuse des Noirs au-delà des frontières américaines : « At the forefront of this reverse thrust to save America is Pastor Mensa Otabil of Accra, Ghana²⁰ ». Dans cet ouvrage, Mensa Otabil engage une relecture de la Bible qui s'attaque aux enjeux bien connus qui entourent la théologie de la « malédiction ancestrale » (*Is the Black Race Cursed ?*), un thème théologique décisif et critique, à la fois hérité des missionnaires et repris par certaines mouvances pentecôtistes africaines. La « malédiction ancestrale », qui est censée affliger l'Afrique de tous les maux, est en

16. Dont le plus célèbre d'entre-eux, Molefi Kete Asante, de son vrai nom, Arthur Smith.

17. Mensa Otabil revendique le droit à conserver un prénom africain. Pour lui, l'adoption de prénoms « chrétiens » est une concession à l'impérialisme culturel des Blancs.

18. Les Éditions Pneuma Life, situées à Lanham (Maryland), se présentent comme l'une des plus importantes maisons d'édition Africaines-Américaines chrétiennes aux États-Unis (www.pneumalife.com).

19. Leonard Lovett, Introduction à Mensa Otabil, *Beyond the Rivers of Ethiopia*, p. 8. Lovett est un pasteur Africain-Américain rattaché à la *Church of God in Christ*, et enseigne les *Afro-American Religious Studies* à l'Université Oral Robert (Tulsa, Oklahoma). Il est l'auteur de plusieurs articles notamment sur le racisme au sein du mouvement pentecôtiste américain.

20. « Au premier rang de ce mouvement en retour pour sauver l'Amérique il y a le pasteur Mensa Otabil, originaire d'Accra, au Ghana. »

effet une thèse largement relayée par certains pasteurs pentecôtistes ghanéens comme Owusu Tabiri²¹, qui a pour complément pratique la nécessité de la délivrance. C'est la théorie de la « rupture totale » (*complete break*) selon laquelle, comme le résume assez bien Birgit Meyer : « le Démon œuvre à travers les liens du sang ; le Dieu chrétien les rompt » [1998, p. 75]. Ce débat théologique débouche sur un débat de pratiques puisque les tenants de la malédiction ancestrale considèrent qu'une personne déjà convertie peut être poursuivie par les esprits païens de ses ancêtres (*Akan spirits*). Cette continuité de la malédiction permet à ces leaders d'affirmer la nécessité de la délivrance, et donc le recours des fidèles aux camps de prière (*prayer camps*), des institutions aux pratiques controversées dans le champ pentecôtiste ghanéen. Il faut noter que cette rupture des liens du sang (*breaking*) que Owusu Tabiri nomme *rooting the Devil* [2004, p. 63], entretient un rapport d'inversion remarquable avec la *root's divination* des cultes néo-traditionalistes.

Mensa Otobil, de son côté, cherche à inverser l'idée que l'histoire biblique de la malédiction de Cham a pour conséquence la malédiction de sa descendance, assimilée à la race noire. Il reprend l'exposé de l'épisode biblique sur lequel est fondée cette idée [Genèse, 9, p. 18-27]. Cham ayant vu la nudité de son père, Noé, ce dernier fit peser en réalité sa malédiction sur Canaan, le quatrième fils de Cham²². Or, pour Mensa Otobil, c'est en Cush, le premier fils de Cham – le nom *Cush* signifiant aussi Éthiopie – qu'il faut voir le père de la race noire²³ et non en Canaan, le quatrième fils maudit [Otobil, 1992, p. 53]. La malédiction de Canaan aurait même accru la part d'héritage de Cush, ce qui est en définitive, dans ses termes, une confirmation de la bénédiction divine de sa descendance. De même, dans sa démarche de réhabilitation des Noirs dans l'histoire du christianisme, Mensa Otobil considère le noir américain William J. Seymour comme le vrai fondateur du mouvement pentecôtiste [1992, p. 81] plutôt que le blanc C. Parham dont Seymour s'inspire dans le cadre de l'Institut Biblique de Topeka (Kansas, 1901), lorsqu'il impulse le mouvement d'Azusa street (Los Angeles) que l'on situe en 1906. L'influence américaine en Afrique est historiquement liée à des évangélistes blancs tels que Oral Roberts, Morris Cerrulo, Kenneth Hagin ou T.L. Osborn. Même si Otobil, formé comme bien d'autres à l'Université américaine Oral Roberts, se dit aussi influencé par la pensée de Kenneth Hagin, il est l'un des rares leaders pentecôtistes africains à nouer des liens avec l'évangéliste noir américain Randy Morrison²⁴ qu'il invite au Ghana en novembre 2005²⁵, confirmant les interférences entre pentecôtisme et afrocentrisme. À noter que sur les sites afrocentristes tels que Noirnet.org ou Africana.com (rebaptisé *BlackVoices*), on trouve dans les rubriques

21. Dissident de la *Church of Pentecost* (1995) et fondateur du *Bethel Prayer Ministry International*.

22. Noé n'aurait pu maudire Cham lui-même du fait que celui-ci avait été béni par Dieu [Genèse, 9 : 1] et que la bénédiction divine n'est pas réversible.

23. Notons au passage que Otobil écrit au pluriel *les races noires* (« He was the father of the black races of the world »), incluant ainsi l'Afrique, la diaspora et les noirs américains.

24. Randy Morrison est né à Trinidad en 1952. En 1971, il rejoint sa mère partie travailler aux États-Unis, à Minneapolis (Minnesota) où il se convertit peu après. Il fonde la *Speak the Word Church International* en 1977.

25. www.centralgospel.com/events/eventsdetails.htm

Soul and Spirit des leaders pentecôtistes noirs-américains²⁶. La rencontre historique entre l'héritage panafricaniste de Nkrumah, l'essor du pentecôtisme ghanéen et de l'idéologie afrocentriste aboutit à une synthèse inédite qui fait l'originalité du pentecôtisme afrocentriste développé par Mensa Otabil et lui donne un impact majeur dans la diaspora religieuse ghanéenne, aussi bien en Afrique qu'au-delà, notamment aux États-Unis. Van Dijk [2004] soutient néanmoins que l'impact du pentecôtisme afrocentriste de Mensa Otabil est faible aux Pays-Bas du fait que la politique identitaire soutenue par le gouvernement hollandais à l'égard de la communauté ghanéenne, en tant que minorité reconnue, offre peu de créneau à des revendications afrocentristes, perçues comme inadéquates par les Ghanéens de ce pays. Cette hypothèse, à l'inverse, va dans le sens de l'affirmation selon laquelle l'essor du mouvement afrocentriste aux États-Unis va de pair avec un certain désintérêt américain pour la question noire, du fait que « d'ici à quelques années les Noirs ne seront plus la majorité ethnique la plus importante du pays. En 2005, la population latino-américaine sera plus nombreuse que celle des Noirs américains » [Walker, 2004, p. 22].

Les limites de la mission « inversée » : la ré-ethnisation

La transnationalisation des pentecôtismes africains les confronte à de nouveaux défis notamment sur le terrain européen. La *Church of Pentecost*, peut-être plus que d'autres, compte tenu de l'ambivalence de sa politique identitaire et de ses stratégies missionnaires, y trouve les limites de son expansion. Ces limites tiennent en partie à l'ostracisme des Ashanti du Ghana dans le partage de l'autorité et du pouvoir décisionnel. Les Ashanti représentent en effet à eux seuls l'essentiel de la classe dirigeante de la *Church of Pentecost* du Ghana. Au sein du groupe Akan, on peut en effet distinguer plusieurs sous-groupes dont les Ashanti, les Agni, les Baoulé sont les plus importants. Parmi ces groupes, ce sont en priorité les Ashanti du Ghana et les Agni de Côte-d'Ivoire qui fournissent la plus forte proportion de pasteurs. Il faut également relever que les Agni, par leur situation géographique limitrophe entre le Ghana et la Côte-d'Ivoire, fournissent des pasteurs aux compétences linguistiques intéressantes puisque, outre leur maîtrise de la langue locale commune au groupe Akan, le *twi*, il arrive qu'ils maîtrisent à la fois la langue française et la langue anglaise. Cette triple qualification trouve une bonne place, notamment en terme de reconversion professionnelle, dans les fonctions de pasteurs et apôtres au sein de cette Église.

Dans la collaboration missionnaire, résultat de l'expansion transnationale, l'impérialisme Akan s'est heurté aux réveils nationalistes et à la montée des revendications identitaires des pays « conquis ». Face à l'élitisme des dirigeants de la *Church of Pentecost*, on peut dire que s'opposent par exemple au sein de l'Église de Côte-d'Ivoire deux formes de « préférence nationale » : celle héritée du privilège « historique » de l'akanité et la prime récente à l'ivoirité instituée par le prési-

26. Notamment le pasteur Charmayne Cooke de l'Église Baptiste.

dent Bédié. Cette idéologie de l'ivoirité, d'abord combattue par le président Laurent Gbagbo, a été largement réhabilitée depuis, notamment par ses « patriotes », face aux risques identitaires que comportent les musulmans du Nord pour les chrétiens du Sud. Dans ce contexte, l'impérialisme akan à l'épreuve de l'ivoirité a produit des réveils nationalistes qui ont abouti à plusieurs dissidences. L'une d'elles opposa longtemps l'Église ghanéenne au dissident ivoirien Yao Bio qui fut l'un des premiers à revendiquer l'usage du français comme langue liturgique contre le recours exclusif à la langue *twi* des Ashanti, vecteur, selon lui, de la domination ghanéenne en Côte-d'Ivoire. Les termes du discours de Yao Bio s'inscrivent fort à propos dans ce contexte national ivoirien qui tend à considérer comme une « agression extérieure » la présence « d'étrangers » dans le pays, et qui place la question de « l'ivoirité » au cœur du débat public. Le dissident Yao Bio puise lui-même abondamment dans le registre « colonial » pour décrire la situation, parlant de « colonisation » plutôt que d'évangélisation et « d'autonomisation » plutôt que de dissidence²⁷. Difficile par ailleurs de séparer ce procès de la résistance des nationalismes dénonçant la domination anglo-saxonne dans les relations internationales²⁸. Le conflit entre le siège ghanéen et sa « mission ivoirienne » rappelle par ailleurs le débat qui opposa à ses débuts le missionnaire James McKeown à l'*Apostolic Church* de Bradford concernant le statut et la reconnaissance des « pasteurs noirs » formés par le missionnaire lui-même [Larbi, 2001]. Dans les deux cas, le siège central, qui reconnaît la nécessité de déléguer à des agents autochtones la gestion de ses missions, se refuse dans le même temps à leur accorder un statut équivalent aux missionnaires. Si la *Constitution amendée* de l'Église de Pentecôte ne laisse rien paraître à ce sujet, l'exclusivité des pasteurs ghanéens dans la direction de ses assemblées est pourtant manifeste, à peu d'exception près.

Le pentecôtisme ghanéen que tente d'exporter la *Church of Pentecost* aboutit à une déterritorialisation de l'identité chrétienne akan au départ engagée par l'expatriation des « migrants-missionnaires », qui rejoint la mouvance transnationale des pentecôtismes africains. Loin de se traduire par des concessions au discours de l'hybridité, du pluralisme religieux, ou encore aux politiques d'inculturation, cette déterritorialisation, d'esprit universaliste, contribue en fait à renforcer le sentiment de l'appartenance communautaire et aboutit à une surenchère de l'identité originelle du peuple élu de Dieu (*God's Covenant*). Les pentecôtistes Ashanti du Ghana se perçoivent comme les missionnaires d'une évangélisation « à l'envers » dans un monde menacé par la déchristianisation. Le réseau de la *Church of Pentecost International* constitue le relais de l'appartenance identitaire de cette communauté transnationale de « frères et sœurs en Christ », des catégories empruntées au registre familial qui font aussi de l'Église une « grande famille » avec ses « papa pasteurs »

27. Il faut préciser que Yao Bio ayant conservé la même dénomination que l'église ghanéenne, fut poursuivi en justice par les dirigeants ghanéens. La justice ivoirienne reconnut cependant l'Église de Pentecôte « de Côte-d'Ivoire » comme légitime et distincte de la première, ce qui officialisa la scission et l'autonomie de l'église ivoirienne vis à vis de son homologue ghanéenne dont elle est pourtant issue [Fancellò, 2004].

28. « Ils veulent dominer le monde » dénonce Yao Bio, évoquant les « missions internationales » des 44 pays où est implantée la *Church of Pentecost* (en 2001) et l'exclusivité du personnel ghanéen à leurs têtes.

et ses « enfants de Dieu ». Ainsi, la référence à une culture pentecôtiste commune, alimentée par l'appropriation de la parole biblique comme vérité fondamentale, a-historique et transculturelle, et le primat de l'alliance inscrite dans le « plan divin », permettent d'asseoir la légitimité de la vocation missionnaire de la *Church of Pentecost*, tandis que l'identité « ethnique », ou plutôt ici ethno-nationale, est renforcée par l'usage de la langue *twi* à travers les continents, au détriment des langues nationales et même de l'anglais, langue nationale au Ghana. La force de l'attachement identitaire au foyer ghanéen est au fondement de la formation d'une communauté transnationale de fidèles essentiellement constituée de migrants.

Dans plusieurs pays, notamment francophones, la reproduction du modèle ghanéen de gestion des assemblées a suscité de nombreux conflits et la séparation, pour ne pas dire la ségrégation, sur le modèle des Églises Africaines Indépendantes, entre fidèles ghanéens et fidèles francophones. Les leaders francophones ont encouragé la formation des premières « assemblées en français » en Côte-d'Ivoire (1988), tandis qu'au Ghana apparaissaient les premières « assemblées en anglais » (1993) et même en français (1996) pour les migrants francophones au Ghana, ainsi qu'à Ouagadougou (2000), en France (1996) et en Belgique (2001). L'abandon de la langue *twi* comme langue liturgique dans ces nouvelles assemblées correspond à une première tentative de désethnicisation du culte, qui va de pair avec une certaine libéralisation des normes vestimentaires destinées aux femmes (notamment le port du foulard), considérées pourtant comme des marqueurs identitaires de cette Église au même titre que les chants et les danses ou la division spatiale des sexes dans l'espace du temple [Ntummy, 2000, p. 35]. Le président actuel de l'Église justifie ces traits par le choix d'une politique d'indigénisation de l'Église qui fut le moteur, selon lui, de son ascension fulgurante au Ghana et dans les pays limitrophes, mais qui doit désormais s'ouvrir au monde. Cette « crise de la vernacularisation » marque une étape cruciale dans l'évolution d'une Église « rurale » et « indigène », et s'est accentuée dans la rencontre avec les communautés africaines en Europe [Fancello, 2003]. Cet état de fait poussa l'Église à faire un premier geste politique en acceptant de généraliser l'adoption des langues nationales. Ayant tout d'abord privilégié l'usage des langues africaines (le möré au Burkina Faso, le *twi* au Ghana et en Côte-d'Ivoire), la *Church of Pentecost*, sous la pression des dissidences extérieures et des leaders francophones, entama au milieu des années 1990, un processus d'adoption des langues nationales – le français et l'anglais principalement – et procéda à la nomination de plusieurs présidents nationaux francophones. Cette période correspond à une vague de nationalisation des Églises et des dirigeants²⁹. Mais, dans un second temps, la crainte de voir naître en son sein des identités communautaires conflictuelles et les dissidences réelles (notamment en

29. Plusieurs « missions » francophones se virent attribuer des présidents « nationaux ». C'est le cas du Burkina Faso, de la Côte-d'Ivoire et du Bénin en 1996, du Niger en 2000. L'Église de Pentecôte de France voit l'élection du premier président francophone, un Ivoirien, en 2001. Les pasteurs ivoiriens étant les plus proches collaborateurs des leaders ghanéens, et la Côte-d'Ivoire étant le pays francophone où l'Église est la plus développée, l'élection d'un président-missionnaire ivoirien en France était une étape, du moment qu'il n'est pas encore question de nommer un Français à la tête de l'Église en France.

France, 2003) engendrées par cette politique identitaire, aboutissent, au milieu des années 2000, à un revirement politique. Pour pallier le risque de dissidence engendré par la délégation du pouvoir à des leaders non ghanéens (à St Denis, à Accra et même en Ukraine), on assiste à l'éviction de dirigeants francophones et à la fermeture de certaines assemblées en français [Fancello, 2005]. L'Église³⁰ a depuis peu choisi de former elle-même des missionnaires ghanéens à l'apprentissage des langues nationales³¹.

Cette évolution historique et ses nombreux revirements se ressentent très fortement au sein de la communauté transnationale de fidèles presque entièrement composée de Ghanéens, et se traduisent le plus souvent par une identification exacerbée à l'Église-mère. Cette identification est la force de l'attachement des fidèles à cette Église et en partie ce qui exclut pour eux la fidélité aux « Églises de Blancs ». Ceux qui dans leur parcours migratoire avaient rejoint des Églises européennes ont tôt fait de rejoindre l'Église de Pentecôte lorsqu'elle s'est implantée en Europe. Selon G. ter Haar [2000] ou A. Adogame [2001], c'est le mauvais accueil réservé aux migrants africains dans les Églises européennes qui aurait entraîné une résurgence de « l'ethnicité » en Europe et qui pousse ces migrants à se regrouper d'abord sur la base de leur identité ethnonationale. D'autres études [Van Dijk, 2002 ; Fancello, 2004] montrent au contraire que ces migrants-missionnaires ont ouvert la voie à de nouveaux flux de migration par le biais des réseaux d'Églises qui constituent un « espace circulatoire » aujourd'hui largement emprunté par les fidèles. Ce fait soulève la question du devenir contemporain et du rôle des Églises africaines comme lieux de fabrique des identités transnationales. Les modalités d'implantation de la *Church of Pentecost* en Europe semblent davantage reposer sur une stratégie de recommunautarisation des Ghanéens en migration que sur l'évangélisation des Européens, bien que ce dernier point soit mis en avant dans la politique missionnaire définie par l'Église centrale. Cette politique missionnaire semble fonctionner largement à l'imaginaire au regard des conversions (Européens et même Africains originaires des autres communautés en présence), même si pour G. ter Haar, « c'est l'accroissement constant du nombre des chrétiens qui requiert l'augmentation du nombre d'églises pour héberger tout le monde » [ter Haar, 2000, p. 63]. En ce qui concerne du moins la *Church of Pentecost* du Ghana, l'accroissement du nombre de fidèles dans les assemblées, apparaît davantage comme le résultat de l'arrivée régulière de nouveaux migrants, déjà convertis dans leur pays d'origine, et parfois déjà membres de l'Église de Pentecôte.

On a toujours tendance à penser l'entrée dans l'histoire mondiale des religions traditionnelles africaines, aussi bien que celle des Églises Indépendantes, dans un processus d'ouverture du local vers le global (du microcosme au macrocosme à la

30. L'instance politique chargée de ces choix stratégiques est le Conseil Exécutif International associé au siège de la *Church of Pentecost* à Accra. Il est composé de neuf membres, exclusivement ghanéens, à l'exception d'un représentant de la zone francophone, un statut respecté mais sans véritable autorité. C'est l'Apôtre National de l'Église de Pentecôte de Côte-d'Ivoire qui occupe actuellement ce poste.

31. Cette nouvelle stratégie missionnaire est énoncée dans le rapport missionnaire 2005, *International Missions Board, End-of-Year Report*, Sowutum, Accra, May 2005, p. 85.

manière hortonienne). Mais en réalité, la localisation de ces religions, comme l'illustre l'histoire de la *Church of Pentecost*, est toujours déjà engagée dans un processus de globalisation et c'est en termes de séquences d'aller-retour entre le local et le global qu'il s'agit de penser leur histoire. Dans la rencontre missionnaire, première étape de la globalisation, se forment les premières identités ethno-religieuses. Durant la période coloniale, les échanges entre l'Afrique et l'Amérique du nord, appropriés par les leaders africains, engendrent des Églises chrétiennes nationales. La transnationalisation de ces mêmes Églises va enfin de pair avec un mouvement de recommunautarisation.

L'appartenance à une Église pentecôtiste africaine comme la *Church of Pentecost* du Ghana se traduit moins par l'ouverture au monde globalisé, et à ses valeurs perverses, que par la création de nouveaux espaces circulatoires transnationaux. Ceux-ci sont autant des lieux d'expression d'une identité africaine réaffirmée que des lieux de contrôle moral des sujets déracinés. Dans sa tentation universaliste, la *Church of Pentecost* s'inscrit dans les prétentions d'un christianisme universel, au même titre que les « Églises des Blancs », tout en affirmant la légitimité d'un leadership exclusivement ghanéen porteur d'un pentecôtisme africain. Après l'expérience des « Églises de Blancs », ces migrants-missionnaires fondent des Églises africaines qui deviennent des relais ethno-nationaux. La multiplication de nouvelles églises sur le terrain européen constitue une nouvelle donne qui reste à analyser, mais les scissions et dissidences qui interviennent dans ce cadre ne sont pas nécessairement synonymes d'ouverture trans-ethnique ou transnationale.

L'identification des fidèles par le réseau communautaire de la *Church of Pentecost* fait du Ghana la nation « mère » par laquelle tous maintiennent un lien fort avec le continent africain. Le nationalisme Akan est une réponse politique à la montée des communautarismes au sein de l'Église. Les dissidents de la *Church of Pentecost*, qui tentent de se démarquer d'un pentecôtisme africain « indigène », ont en fait poussé l'Église, dans une sorte de crispation identitaire, à se réaffirmer comme une Église profondément ghanéenne, étroitement associée au groupe Ashanti. Le terme d'ethnicité n'est pas ici pertinent, et le terme de ré-ethnicisation peut être source de malentendu. Le médiateur entre le local et le global c'est l'idée de nation qui conduit elle-même à revisiter l'ethnicité, d'où l'idée d'ethno-nation. L'idée de ré-ethnicisation qui paraît *a priori* fermée, est liée à l'idée de régénération morale des communautés migrantes. Il ne s'agit donc pas ici d'un nationalisme africain fondé sur les valeurs inspirées de la « nation noire », ni d'un marché de l'ethnique sur fond de pluralisme religieux, mais du prosélytisme d'un pentecôtisme africain transformant le thème de la malédiction biblique en une source d'élection et une promesse de régénération. « Ce n'est pas parce que les Blancs ont apporté la Bible que le christianisme est une religion de blanc », déclarait un pasteur ghanéen ; « la Bible n'est pas l'histoire de l'homme blanc, ajoute un autre, mais la Parole de Dieu, elle appartient à tous ». C'est en contribuant à l'inversion du centre de gravité du christianisme, du Nord vers le Sud [Jenkins, 2002], initiée par la tradition prophétique des « Christs Noirs », que la *Church of Pentecost* entend faire la preuve de son authenticité.

BIBLIOGRAPHIE

- ADOGAME A. [2001], « Betwixt Identity and Security: African New Religious Movements (ANRMs) and the Politics of Religious Networking in Europe », *A paper presented at The 2001 Conference. Preliminary Version*, 10 p.
- ALVARSSON J.-Å. [2003], « A few Notes on Conversion to Pentecostalism, especially among Ethnic Minority Groups » in Alvarsson J.-Å., Segato R. L. (eds.), *Religions in Transition. Mobility, Merging and Globalization in the Emergence of Contemporary Religious Adhesions*, Uppsala Studies in Cultural Anthropology, n° 37, p. 33-64.
- ASARE-DUAH S.O. [2001], *The Gallant Soldiers of The Church of Pentecost, vol. 1: History of the fathers of old whose relentless efforts gave birth to the Church*, Pentecost Press, Accra.
- BOYER V. [1997], « Approches sociologiques et anthropologiques du pentecôtisme : le cas brésilien », *Problèmes d'Amérique Latine*, n° 24, p. 33-48.
- CAPONE S. [1999], « Les dieux sur le Net : l'essor des religions d'origine africaine aux États-Unis », *L'Homme*, 151, p. 47-74.
- COMAROFF J. & J. [1991], *Of Revelation and Revolution Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa*, vol. 1., Chicago, University of Chicago Press.
- CORTEN A. [1997], « Pentecôtisme et politique en Amérique Latine », *Problèmes d'Amérique Latine*, n° 24, p. 17-32.
- CORTEN A., DOZON J.-P., ORO A.P. [2003], *Les nouveaux conquérants de la foi. L'Église Universelle du Royaume de Dieu (Brésil)*, Paris, Karthala.
- DUCHESNE V. et GUEDJ P. [2005], « "Akonedji ne voyage pas" : la formation d'un réseau transnational akan entre le Ghana et les États-Unis », in Fourchard L., Mary A., Otayek R. (éds.), *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest*, IFRA-Ibadan, Paris, Karthala, p. 135-153.
- FANCELLO S. [2003], « Les politiques identitaires d'une Église africaine transnationale : The Church of Pentecost (Ghana) », *Cahiers d'études africaines*, XLIII (4), 172, p. 857-881.
- FANCELLO S. [2004], *Une nation missionnaire africaine. Identité, conversion et délivrance*, Thèse de doctorat, Paris, EHESS, 486 p.
- FANCELLO S. [2005], « Réseaux migratoires et structures de pouvoir : la Church of Pentecost du Ghana face aux communautés francophones », in Fourchard L., Mary A., Otayek R. (éds.), *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest*, ifra-Ibadan, Paris, Karthala, p. 111-134.
- FOURCHARD L. [2005], « Le Nigeria, une nation missionnaire ? » in Fourchard L., Mary A., Otayek R. (éds.), *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest*, Paris, Ibadan, IFRA-Karthala, p. 333-340.
- GIFFORD P. [1998], *African Christianity. Its Public Role*, Hurst & Company, London.
- GUEDJ P. [2004], « "A Nation within Nations" : nationalisme afro-américain et réafricanisation aux États-Unis », *Civilisations*, vol. 51, n° 1-2, p. 23-38.
- LARBI E. K. [2001], *Pentecostalism. The Eddies of Ghanaian Christianity*, CPCS (Centre of Pentecostal and Charismatic Studies), SAPC, series 1, Accra.
- LARONCE C. [2000], *Nkrumah, le panafricanisme et les États-Unis*, Paris, Karthala.
- LEONARD C. [1989], *A Giant in Ghana. 3,000 churches in 50 years. The Story of James McKeown and The Church of Pentecost*, New Wine Press, Chichester.
- MARY A. [2000], « Conversion et conversation : les paradoxes de l'entreprise missionnaire », *Cahiers d'Études Africaines*, 160, XL-4, p. 779-799.
- MARY A. [2003], « L'invention chrétienne de l'identité Yoruba. Les racines missionnaires d'une nation africaine », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 124, p. 49-61.

- MEMEL-FOTE H. [1999], « Un mythe politique des Akan en Côte-d'Ivoire : le sens de l'État » in Valsecchi P., Viti F. (éds.), *Mondes Akan. Identité et pouvoir en Afrique occidentale*, L'Harmattan, p. 21-42.
- MEYER B. [1997], « "Make a complete break with the past". Memory and post-colonial modernity in Ghanaian Pentecostalist discourse », *Journal of Religion in Africa*, XXVI, 4, p. 1-34.
- MEYER B. [2002], « Christianity and the Ewe Nation : German Pietist Missionaries, Ewe Converts and the Politics of Culture », *Journal of Religion in Africa*, 32.2, p. 167-199.
- NTUMY M. K. [2000], *An Assessment of The Growth and Development of The Church of Pentecost with particular reference to its Impact on the Religious Life of Ghana*, Regents Theological College, Nantwich, UK.
- OTABIL M. [1992], *Beyond the Rivers of Ethiopia. A Biblical Revelation On God's Purpose for The Black Race*, PNEUMA Life Publishing, Lanham, Maryland.
- PEEL J. D. Y. [1968], *Aladura : A religious Movement Among the Yoruba*, Oxford University Press.
- PEEL J. D. Y. [2000], *Religious Encounter and the Making of the Yoruba*, Bloomington (In.), Indiana University Press.
- POBEE S. J. [2000 (1988)], *Kwame Nkrumah and the Church in Ghana (1949-1966)*, Academic-Books, Denver, Colorado.
- RANGER T. [1986], « An Africanist comment », *American ethnologist*, p. 82-185.
- TABIRI O. [2004], *This Is Your Breakthrough*, Logos Publishin House, London.
- TER HAAR G. [2000], « Les théories de l'ecclésiogenèse et les diasporas chrétiennes d'outre-mer en Europe » in Spindler M., & Lenoble-Bart A., *Chrétiens d'outre-mer en Europe. Un autre visage de l'immigration*, Paris, Karthala, p. 49-66.
- VAN DIJK R. [2002], « Ghanaian Churches in the Netherlands: Religion Mediation a Tense Relationship » in I. Van Kessel (ed.), *Merchants, Missionaries & Migrants: 300 years of Dutch-Ghanaian Relations*, KIT/Sub-Saharan Publishers, p. 89-97.
- VAN DIJK R. [2004], « "Beyond the rivers of Ethiopia": Pentecostal Pan-Africanism and Ghanaian identities in the transnational domain » in Van Binsbergen W., Van Dijk R. (éds.), *Situating Globality. African Agency in the Appropriation of Global Culture*, Leiden, Brill, p. 163-189.
- WALKER C. E. [2004], *L'impossible retour. À propos de l'afrocentrisme*, Paris, Karthala.