

Anges de Dieu et esprits territoriaux : une religion africaine à l'épreuve de la transnationalisation

André Mary *

Les historiens des *inventing traditions* [Ranger, 1993] n'ont de cesse de nous prouver que le modèle ethnologique des religions tribales et locales est en grande partie une invention des administrateurs, des missionnaires et de leurs complices, les catéchistes et les lettrés indigènes. La politique coloniale visait en effet à circonscrire des sociétés mobiles aux pratiques fluctuantes et à évacuer le danger de cultes antisorcellerie à vocation régionale et intertribale ou de mouvements prophétiques déstabilisant les chefferies locales. Ainsi les dispositifs rituels qu'on a appelés « religions africaines », loin d'être confinés dans la reproduction et la gestion d'un microcosme familial ou villageois, ont toujours eu, hier comme aujourd'hui, des ressources d'innovation, empruntant les rites des voisins ou les dieux des étrangers comme une bonne recette, se donnant les moyens de relever les défis d'une situation globale en mobilisant des réseaux intertribaux.

Transnationalisation et mondialisation des religions

Lorsque, dans les années trente, les réveils protestants et les entreprises prophétiques associés aux mêmes mouvements antisorcellerie engendreront des Églises indépendantes, celles-ci s'inscriront naturellement dans le nouvel espace politique imposé par l'ordre colonial, en s'efforçant de lui donner sens et de se l'approprier notamment par l'annonce prophétique de l'avènement des indépendances. La revendication d'identité de ces Églises s'est traduite également par l'investissement de lieux saints, lieu de la vision originelle ou lieu d'inhumation des prophètes fondateurs, transformés en lieux d'oracle, d'intercession et d'offrandes, ou de guérison [Ranger, 1987]. Il s'agissait de répondre aux prétentions de l'emprise missionnaire sur la terre des ancêtres et à leur appropriation effective des tombes des rois et des chefs locaux sous couvert de reliques de saints, par la constitution d'une autre géographie du sacré. Ces cultes syncrétiques (type Bwiti fang du Gabon), ces Églises prophétiques (harristes ou kimbanguistes) ont donc fourni en leur temps la matrice historique d'une identité ethnonationale et font désormais partie, au même titre que les autres traditions culturelles, du patrimoine religieux

* Directeur de recherche CNRS, SHADYC, EHESS.

et culturel de certains États africains : la visite de leurs lieux saints devient un passage obligé dans le rite d'intronisation des hommes politiques.

Dans la période postcoloniale et particulièrement ces dernières décades, les cultes régionaux et les Églises indépendantes africaines ont dû faire face à une nouvelle étape de la mondialisation des religions inaugurée en son temps par l'évangélisation coloniale. De nouvelles formes de religions missionnaires – évangéliques, pentecôtistes – mettent au défi aussi bien les Églises missionnaires établies (catholiques ou protestantes) que les formations de compromis ethnonationales ou afro-chrétiennes en profitant d'une situation où les États-nations n'offrent plus de ressources convaincantes en matière d'identité, de sécurité et de santé. À vrai dire, les Églises prophétiques indigènes n'ont pas attendu la « mondialisation » pour affirmer leur vocation transnationale et certaines Églises chrétiennes d'origine africaine, comme l'Église du christianisme céleste d'origine béninoise, fondée en 1947, ont depuis plusieurs décades une implantation attestée non seulement dans de nombreux pays africains, limitrophes ou non, mais aussi en Europe et aux États-Unis, au moins par le biais de la migration et de la formation de diasporas chrétiennes africaines.

Mais peut-être faut-il ici introduire quelques distinctions et nuances. La « transnationalisation », telle que nous l'entendons, correspond à l'expansion hors de ses frontières initiales d'une religion éventuellement née d'un syncrétisme local, ancrée dans un territoire de référence notamment par le biais de l'attachement à des lieux saints et marquée par certains traits originels de son identité ethnonationale comme l'utilisation d'une langue ethnique sacralisée. Un tel processus peut être illustré par l'histoire du mouridisme sénégalais, du kimbanguisme congolais ou par celle du Christianisme céleste, mais il va de soi qu'on peut très bien lire, d'un certain point de vue, l'histoire missionnaire du catholicisme romain dans les mêmes termes (et les théologiens africains ne s'en privent pas...). On peut également parler de « transnationalisation » à propos de l'expansion mondiale, brésilienne, asiatique ou africaine du pentecôtisme nord-américain, cet idiome religieux né en Californie au début du siècle de la rencontre entre la tradition méthodiste du réveil, le fondamentalisme biblique et la culture des Noirs américains, et qui se répand notamment en Afrique dès les années vingt, aussi bien dans les colonies anglophones que dans les colonies francophones, via l'Europe. Mais la relativité des points de vue se heurte à la dissymétrie des relations entre centre et périphérie particulièrement évidente à l'époque coloniale où l'entreprise missionnaire accompagne l'expansion hégémonique des nations occidentales. Les religions transnationales d'aujourd'hui échappent au contrôle des États et contournent les frontières. Par ailleurs, le christianisme évangélique et pentecôtiste se présente – et est en général perçu par les populations urbaines africaines – comme une culture religieuse sans doute anglophone, d'inspiration biblique et charismatique, mais surtout comme une culture « mondiale » ou « globale » disposant d'un réseau d'agents pastoraux et de ressources médiatiques internationales.

Associer mondialisation et circulation d'une culture religieuse homogène ne conduit à ignorer ni la démultiplication des Églises ou de leur dénomination – la scission étant une des caractéristiques de la stratégie missionnaire protestante –, ni les formes d'appropriation locale ou nationale en matière d'organisation, de liturgie ou de guérison spirituelle. Mais les politiques d'inculturation ou d'indigénisa-

tion des religions mondiales (pour reprendre leur vocabulaire) s'inscrivent dans une démarche inverse de celle qui conduit les Églises indépendantes africaines à transcender leur particularisme ethnique et à asseoir leur vocation transnationale en renforçant le contrôle bureaucratique, la codification des croyances et des pratiques liturgiques. Dans ces mouvements croisés de circulation entre le local et le global où se construisent les identités religieuses, les effets de miroir ne sont pas exclus mais au terme, l'abîme se creuse et l'autre est voué aux feux de l'Enfer. Entre une Église de réveil africaine inspirée du néopentecôtisme brésilien et une Église du christianisme céleste d'origine béninoise ou nigériane, installées toutes deux dans la même rue de Libreville ou d'Abidjan, il y a la même distance qu'entre le Diable et le bon Dieu.

Une des caractéristiques communes des religions globales du centre ou de la transnationalisation des religions périphériques, au moins vu d'Afrique, c'est en effet leur ignorance ou leur refus de tout cosmopolitisme [Hannerz, 1992], autrement dit de la cohabitation joyeuse, du cumul ou encore du métissage entre cultures religieuses hétérogènes au sein du village global. Leur religion de la conversion est étrangère au pluralisme culturel et religieux, au flottement des appartenances et au libre bricolage des individus. Les tentatives d'interreligiosité ou les manifestations d'œcuménisme qui commencent à poindre sur la scène religieuse des villes africaines restent plutôt marginales et restreintes à la communauté des « frères et des sœurs en Christ », autrement dit à une certaine mouvance religieuse. Bien plus, si la mondialisation est généralement synonyme de délocalisation, de perte de sens du lieu, la transnationalisation au sens où nous l'entendons ici va de pair avec une stratégie de reterritorialisation de l'identité religieuse au sein d'un espace élargi. C'est peut-être là une des différences majeures qui, au sein de la globalisation des christianismes « indigènes » (brésilien ou coréen, européen ou africain), de leur inscription dans un même monde et une même temporalité, séparent les Églises de la mouvance évangélique ou pentecôtiste et les Églises prophétiques africaines. La culture de réseau et de médias dans laquelle baigne un converti au pentecôtisme (prières, lectures de la Bible, témoignages de conversion, de délivrance et de miracles, etc.) fait qu'il se retrouve dans l'assemblée dominicale, dans les grands rassemblements des campagnes d'évangélisation ou dans les groupes de prière de semaine, au sein d'une même communauté délocalisée de « frères en Christ » ou dans une assemblée virtuelle de croyants [Marshall-Fratani, 1998]. Cette culture n'est pas étrangère aux Églises prophétiques africaines mais un exemple privilégié comme le Christianisme céleste montre que le modèle de l'Église primitive universelle symbolisée par l'assemblée des Anges de Dieu (les Célestes) doit composer avec le démon des identités ethnonationales et que la religion migrante consacrée par le pèlerinage sur les lieux saints va de pair avec une logique conquérante de type paroissial.

L'Église du christianisme céleste: une religion transnationale

L'Église du christianisme céleste est née en 1947 dans la région de Porto-Novo au Dahomey (actuel Bénin) à la suite du voyage visionnaire, des révélations et des miracles du prophète Samuel Bilewu Joseph Oschoffa. Ses fidèles soutiennent

qu'elle n'est pas issue d'une « Église mère », autrement dit que ce n'est pas une Église « séparatiste », une branche dissidente d'une Église missionnaire, catholique ou protestante, mais elle est bel et bien l'héritière des Églises Aladura nées du grand réveil des années vingt au Nigeria [Peel, 1968; Ray, 1993]. Elle se veut « Église universelle », l'expression même de l'Église du Christ en Afrique. Son implantation initiale à proximité de la frontière entre le Dahomey, pays francophone où le prophète est effectivement né d'un père et d'une mère de citoyenneté dahoméenne mais d'origine yoruba (père méthodiste descendant d'esclave), et le Nigeria anglophone où le prophète se rend dès 1951, à la demande des pêcheurs Toffins des villages lacustres, pour, selon ses dires¹, échapper aux persécutions des catholiques, des méthodistes et des musulmans. Cette situation d'entre-deux, sur fond d'exil et de persécution, a contribué à forger la légende de cette Église des Toffins, des « frères pêcheurs immigrés », et sans doute facilité son expansion dans les autres pays d'Afrique. L'immigration du « frère » de promotion d'Oschoffa, N. Yansunnu, en Côte-d'Ivoire (Treichville) dès les années cinquante conduit les Ivoiriens Célestes à considérer leur pays comme la deuxième patrie de l'Église. Installé définitivement en 1976 à Ketu, un quartier de Lagos, le siège central de l'Église restant attaché à la paroisse mère de Porto-Novo, le fondateur et pasteur-prophète sera enterré selon son souhait en septembre 1985 dans le village de sa mère yoruba à Imeko au Nigeria, un village de brousse de l'État d'Ogun où le prophète avait décidé d'édifier une Cité sainte, une nouvelle Jérusalem. Ce retour à la terre « maternelle » yoruba, associé au jeu sur les frontières héritées de la colonisation, n'est pas sans précédent. Les Célestes évoquent explicitement la filiation prophétique qui rattache Oschoffa à ce passeur de frontières que fut le proto-prophète Harris lors de l'épopée qui le conduisit du Liberia en Côte-d'Ivoire puis au Ghana (avec retour à la case départ à la suite de son arrestation).

Reconnue officiellement en 1956 au Dahomey², l'Église se diffuse très tôt au Nigeria où elle est reconnue en 1958; elle s'installe au Togo où elle est reconnue en 1964, puis au Ghana. Présente dès 1950 en Côte-d'Ivoire, elle s'y installe vraiment après le retour des expulsés de 1958. L'Église se transpose dans les années soixante-dix, par l'intermédiaire des migrants béninois et nigériens, au Gabon, et à partir de là au Cameroun, au Congo et au Zaïre. Elle revendique par ailleurs une implantation mondiale, aux États-Unis, en Angleterre (une quarantaine de paroisses) et en France (une vingtaine de paroisses déclarées à Paris), le diocèse de France et des Dom-Tom étant dirigé depuis 1986 par Emmanuel Oschoffa, un des fils du prophète, et fréquenté entre autres par de nombreux Antillais. Comparée à l'histoire ivoirienne des Églises harristes ou même au devenir des Églises kimbanquistes au Zaïre et au Congo-Brazzaville, l'expansion internationale, et d'abord interafricaine, de l'Église du christianisme céleste reste un phénomène étonnant.

1 Les « paroles essentielles » du prophète font partie de la légende fondatrice de l'Église autant que de l'histoire et constituent autant de sujets de disputes et de controverses entre factions. Quelques jours avant sa mort, dans son dernier message, le prophète déclarait encore : « Nos frères de toutes les autres religions se sont déclarés nos ennemis. Seul Dieu nous aime et nous abandonnera pas. »

2 *Journal officiel de la République française*, 1^{er} novembre 1956. Les Célestes se plaisent à souligner que c'est l'une des rares Églises africaines à avoir été reconnue par l'État français.

D'autant plus que cette Église véhiculée par des migrants en soutanes blanches aux pratiques plutôt hybrides n'a cessé, dans certains pays (Côte-d'Ivoire, Togo, Gabon), d'être victime, peut-être plus que d'autres, de soupçons, de poursuites et d'interdictions. Condamnée à survivre dans la clandestinité, son identification aux persécutions du prophète et à son « exil », aux souffrances de l'Église chrétienne primitive et à ses martyrs, en est sortie renforcée.

Prosélytisme visionnaire et commerce de l'onction

Les migrations économiques mais aussi politiques des Béninois (sous le régime marxiste de Kérékou I) et des Nigériens ont fourni sans nul doute le principal moteur de l'expansion transnationale de l'Église, et dans les pays notamment d'Afrique équatoriale ils en restent les agents principaux, mais il faut bien aussi souligner rapidement certaines caractéristiques de l'offre culturelle qui peuvent expliquer son attrait auprès des populations locales. En premier lieu, un prosélytisme missionnaire fondé sur le ministère des visionnaires et la pratique de la mise « en sécurité » des malades au « couvent » pour l'accomplissement des « travaux » censés procurer la guérison de tous les maux (une pratique qui fait irrésistiblement penser aux consultations divinatoires du Fa et aux couvents du Vodou). Toutes les Églises de type charismatique font appel aux dons de prophétie et de guérison mais le Christianisme céleste se distingue particulièrement par une offre permanente et relativement gratuite de « voyance » ouverte à tous et couvrant tous les problèmes conjugaux ou professionnels, toutes les maladies, sans obligation immédiate de conversion ou de baptême. Rares sont les récits de conversion qui ne témoignent pas de cette rencontre décisive avec un visionnaire [Mary, 1999].

En second lieu, une liturgie et une doctrine qui représentent une synthèse à l'africaine particulièrement élaborée et troublante de plusieurs traditions religieuses. Une Église du Christ en Afrique se doit néanmoins de condamner tout « syncrétisme », dans l'usage clérical que les missionnaires ont fait de ce terme, la contamination par les pratiques fétichistes et païennes (type Vodou). La seule source de légitimité proclamée est officiellement la Bible, pleine et entière, mais certains Célestes n'hésitent pas eux-mêmes à mettre en avant les vertus synthétiques des révélations du prophète. Cette Église réussit en effet à marier ensemble un héritage méthodiste et pentecôtiste, biblique et charismatique, misant sur la puissance de l'Esprit et l'efficacité de la prière dans la lutte contre les forces du Diable, une liturgie et une hiérarchie témoignant d'une grande fascination pour la pompe du catholicisme romain (ses soutanes, ses bougies, son eau bénite et ses odeurs d'encens), un système d'interdits, notamment en matière de sexualité ou d'alimentation, inspiré de l'Ancien Testament, certaines évocations de l'islam dans les attitudes et les prescriptions de prière, dans l'obligation du pèlerinage, et naturellement certains compromis avec les traditions africaines (entre autres sur la polygamie).

Autre attrait non négligeable sur le plan sociologique : une vie de paroisse très intense et très familiale, une communauté intégrée et fortement hiérarchisée « garantissant » la séparation entre les sexes mais offrant à tous des perspectives de promotion en grade. Les termes de pasteur, d'évangéliste, d'ancien, d'inspiration protestante et initialement anticléricale, couvrent ici un système de grades très éla-

boré qui fait penser aussi bien aux sociétés initiatiques traditionnelles qu'au catholicisme. L'accès du baptisé à la soutane des missionnaires (les Célestes sont aussi appelés les « soutanés ») est particulièrement valorisé et la multiplication des grades, des statuts et des fonctions permet en même temps et paradoxalement (selon une logique très africaine) à tout un chacun d'être plus ou moins gradé.

Enfin, dernier trait décisif qu'il faut rappeler: cette vie fortement intégrée et hiérarchisée de paroisse que l'on retrouve dans beaucoup d'Églises africaines est ici inséparable d'une obligation régulière de pèlerinage qui ouvre le fidèle de base (la vieille « maman » ou le vieux « papa » qui n'ont jamais voyagé de leur vie, et non seulement les jeunes migrants) sur un réseau communautaire transnational. Il est difficile de trouver une comparaison entre le pèlerinage de Noël (sur la plage de Sèmè au Bénin ou à Imeko au Nigeria) et d'autres traditions équivalentes: le pèlerinage à La Mecque, à Lourdes, ou à Touba pour les Mourides. L'originalité est dans le lien institué entre trois éléments: 1) l'organisation par les « paroisses » d'un pèlerinage annuel sur les lieux saints révélés par le prophète, 2) le rituel de l'onction des fidèles attribuée dans ces circonstances par le pasteur, chef spirituel de l'Église (sur proposition des comités de paroisse et non sans paiement), 3) et le fait que les onctions décident de l'avancement en grade et de la hiérarchie occupée dans l'Église. Tout se tient donc dans ce dispositif culturel qui réinvente à sa façon le lien nécessaire entre rites de passage et voyage initiatique: sans la présence charismatique du prophète ou du pasteur suprême pas d'onction, et sans onction pas d'obligation de pèlerinage (et de fait vont au pèlerinage avant tout ceux qui attendent l'onction); et du coup le choix du lieu de pèlerinage et le contrôle de l'onction (qui n'est pas sans enjeux économiques) sont inséparables de la question de la reconnaissance d'un seul et même prophète ou pasteur de l'Église (ce que prévoit la « Constitution » dans son article 109).

La succession du prophète

C'est ce montage subtil qui est menacé depuis maintenant plus de dix ans et qui s'est même fissuré depuis 1996-1997. L'expansion de l'Église, dans la version qu'en donnent les fidèles actuels, se heurte aux violentes dissensions qui sont intervenues au sein de l'Église après la mort du pasteur-prophète Oschoffa décédé en septembre 1985 au Nigeria³. On attribue au prophète la prédiction selon laquelle après sa mort l'Église connaîtrait sept années de « traversée du désert » et la suite confirme, comme il se doit, l'accomplissement de la prophétie (sauf que les sept années sont passées et que la situation s'est plutôt aggravée).

L'Église « primitive » s'est en quelque sorte scindée en trois: 1) celle qui reconnaît comme chef spirituel mondial de l'Église le révérend Alexander Abiodun Bada, « suprême évangéliste » (c'est le grade le plus élevé) et chef du diocèse du

3 Il ne pouvait mourir qu'en septembre, le mois de tous les événements marquants de la vie de l'Église et notamment de sa naissance, mais il est mort deux années plus tôt que prévu puisqu'il avait reçu quarante ans (en réalité deux fois vingt ans) pour accomplir la mission qui lui avait été confiée sur terre, de 1947, date de la révélation, à 1987. Comme par hasard, le prétendant à sa succession Bada se fera désigner pasteur en septembre 1987.

Nigeria qui s'est fait élire au cours d'un « comité mondial » tenu à Ketu en septembre 1987 comme pasteur de l'Église et qui réside au Nigeria; 2) celle qui est dirigée par Benoît Agbaossi du Bénin, supérieur évangéliste (en principe moins gradé que Bada mais plus « ancien ») à la tête de la paroisse mère de Porto-Novo, lieu originel du siège de l'Église, qui s'est d'abord désigné comme « régent » en attente de la révélation divine du vrai successeur du pasteur fondateur, et qui a fini lui-même en septembre 1996, lors d'un synode extraordinaire, par se faire attribuer le titre de pasteur (reconnaissant à Bada le même statut mais pas celui de chef de l'Église, d'où la question ouverte d'un bipastoralisme); 3) enfin, une dernière orientation qui se dit « oschoffiste », garante de l'« Église autonome d'Oschoffa », a été initiée par un certain J.K. Owodunni du Nigeria qui rappelle que selon l'article 111 de la « Constitution » de l'Église le titre de pasteur-prophète n'est pas une question de grade et dépend uniquement d'une révélation prophétique, d'où un procès interminable engagé contre Bada et l'invitation conséquente mais provocante à suspendre les onctions... Le balancement et les revirements des individus entre ces deux ou trois tendances est d'une complexité extrême: ainsi le représentant historique de la Côte-d'Ivoire, le senior évangéliste Jacob Blin Ediérou, s'est d'abord fait le complice des ambitions de Bada; déchu de ses responsabilités par ce dernier et condamné par ses amis béninois, il s'est pendant un temps aligné sur la tendance Owodunni, mais il se prononce aujourd'hui pour un « oschoffisme francophone » à visée œcuméniste.

Il est clair en fait que dans cette lutte classique de succession, l'enjeu n'est pas tant la reconnaissance de la supériorité hiérarchique ou de l'ancienneté de l'un ou de l'autre, ni celle du remplacement du prophète fondateur (dont tout le monde s'accorde à reconnaître qu'il ne peut être qu'unique), mais celle du statut de pasteur. En tant que prophète-pasteur, Oschoffa réunissait deux formes de légitimité (charismatique et légal, selon les termes webériens) qui pouvaient parfaitement se dissocier mais leur lien est en fait maintenu et réaffirmé dans le titre de « pasteur et chef spirituel de l'Église » qu'évoque le texte intitulé *Constitution* et que soulignent tous les propos prêtés à Oschoffa⁴. Se trouve ainsi posé de manière exemplaire tout le problème de la succession dans une « Église prophétique » condamnée à gérer l'attente différée d'un nouveau prophète. En l'absence d'un vrai « prophète » révélé (et les « faux prophètes » ne manquent pas) et d'une procédure pour en décider, le débat s'est focalisé sur la question institutionnelle du monopastoralisme ou du bi- ou multipastoralisme, avec une forte méfiance des Béninois vis-à-vis d'une sorte d'impérialisme nigérian ou yoruba. L'autre enjeu non négligeable, solidaire de la reconnaissance ou non du titre, est le monopole de l'onction et l'apport financier considérable qu'il représente (même aux yeux des États concernés, en l'occurrence Bénin et Nigeria) du fait que tous les promus à un grade quelconque de tous les

4 Oschoffa avait posé, non sans malice, l'équation redoutable en déclarant: « Toutefois, celui qui doit me succéder au poste (*sic*) de pasteur n'est pas le dignitaire qui me suit directement dans la hiérarchie de l'Église. Mon successeur sera divinement choisi par le Saint Esprit. L'élu peut être un membre ayant peu connu l'Église comme six ans, cinq ans ou vingt ans. Le Saint Esprit de Dieu par lequel l'Église a été fondée révélera son choix... » Interview accordée à une chaîne de télévision nigérienne (OGTV) en 1985, peu avant sa mort (*La Dernière Barque*, n° 16, p. 4).

pays du monde sont censés faire le voyage pour recevoir l'onction du pasteur lui-même et payer une obole (de 2 500 à 6 000 francs CFA). Actuellement, l'obédience « béninoise » va se faire oindre sur le lieu saint « originel » de la plage de Sèmè au Bénin (comme cela se faisait jusqu'à ce que le prophète parte au Nigeria en 1976), alors que les paroisses badaïstes se rendent au Nigeria dans la Cité céleste d'Imeko (comme le prophète l'a institué à partir de 1984).

On aura compris que le conflit n'est pas d'ordre théologique ou liturgique. Le débat sur les textes de référence (*Lumière sur le Christianisme céleste* d'un côté, et *Constitution* de l'autre, nous y revenons) ou sur la querelle des « deux fauteuils » (une place pour chaque pasteur dans chaque paroisse, avec un fauteuil vide pour le prophète fondateur) est la traduction directe de la lutte pour le monopole pastoral. La manière même dont les « branches » ou les « tendances » en question se désignent ou sont désignées, oschoffiste, badaïste ou agbaossiste, mais plus souvent « probéninoise » ou « nigériane », témoigne aussi d'autres enjeux identitaires ethnonationaux. Le Nigeria et le monde anglophone ont leurs querelles et leurs procès internes (les « béninois » parlent de 52 prétendants pasteurs) mais semblent assez peu marqués par la tendance probéninoise : sur la quarantaine de paroisses londonniennes, une seule se réclamerait de cette obédience. Le monde francophone est significativement beaucoup plus divisé. Le diocèse de France et des Dom-Tom se veut, par la voix du fils du prophète qui le dirige et sans doute par la présence de nombreux Antillais, au-dessus de la mêlée (même si Bada est souvent en visite en France). La Côte-d'Ivoire, on l'a dit, pouvait occuper une position tierce mais le poids de l'histoire des rapports entre Ivoiriens et immigrants béninois et la marginalisation du groupe oschoffiste fait plutôt pencher la balance en faveur du chef de diocèse nommé par Bada et du pèlerinage à Imeko. C'est naturellement au cœur du Bénin que la virulence des débats et la violence des conflits n'ont cessé de s'exacerber jusqu'à leur apogée en septembre 1996 à l'occasion du premier congrès mondial des diocèses francophones à Cotonou et de la « réconciliation » entre Bada et Agbaossi organisé par Kérékou II. Nous y reviendrons, car l'autre théâtre et terrain d'affrontement est sans nul doute l'Afrique équatoriale et particulièrement le Gabon et le Congo où toute l'histoire de l'Église, compte tenu de son implantation récente, est profondément marquée par les « démons » nationaux et territoriaux⁵.

La « gabonisation » de la *Celestial Church of Christ*

L'Église aurait été exportée du Bénin au Gabon au début des années soixante-dix par l'intermédiaire d'une femme d'origine béninoise, Cécile Sossou, qui aurait contribué à la fondation de la première « cellule » à Acaé, au quartier Ozougue, cellule qui deviendra la paroisse mère où une première église sera construite en 1977.

5 Les données de cet article ont été recueillies au cours de plusieurs missions au Gabon (1994, 1996, 1997) et au Congo (1997). Dans le cadre du programme « Enjeux et Stratégies identitaires » de l'IRD, nous avons effectué en 1998 une première mission au Bénin (avec un pèlerinage au Nigeria) et amorcé un nouveau terrain d'enquête en Côte-d'Ivoire en décembre 1999. La mobilité des itinéraires des adeptes (migrants ou réfugiés) et la multinationalité des paroisses ont permis de recueillir des témoignages et des documents d'origine béninoise et nigériane, mais aussi togolaise, ivoirienne, et même « parisienne ».

La fondatrice est morte en 1975 et on a donné son nom « Sainte-Cécile » à l'Église mère. La paroisse mère d'Acaé a engendré une vingtaine de paroisses implantées à Libreville, Port-Gentil, Lambaréné, et dans tout le Gabon grâce aux campagnes d'évangélisation, ainsi que de nombreuses « cellules de prière ». La stabilisation de ces paroisses et cellules reste malgré tout incertaine autant que la fidélisation des membres, une remarque qui s'applique il est vrai à toutes les Églises nouvelles. La petite histoire suggère que Maman Cécile, une commerçante, confrontée à un problème personnel, serait allée consulter un « visionnaire » du Christianisme céleste au Bénin et qu'elle aurait proposé en retour à ce visionnaire de s'installer sur place au Gabon pour faire marché de ses dons⁶. Le succès du premier visionnaire, répondant à une demande de plus en plus pressante, l'aurait conduit à se déclarer publiquement comme membre de l'Église et à fonder une première paroisse. Mais au départ, en l'absence de devancier disposant du grade d'évangéliste, aucun baptême – et encore moins les onctions – ne pouvait être délivré sur place. C'est seulement en 1983 que le premier visionnaire béninois fut élu par les membres de la cellule initiale et nommé comme évangéliste par le pasteur-prophète et que l'Église du Gabon a pris son essor avec officiellement 3000 adhérents à cette époque.

L'histoire de la migration béninoise⁷, de sa répression et des expulsions, a beaucoup marqué cette Église « martyre ». La première fermeture de l'Église correspond à l'expulsion spectaculaire et dramatique des Béninois en août 1978 à la suite d'une dispute diplomatique entre Kérékou et Bongo. Le rapatriement des Béninois met fin pour l'essentiel aux activités de l'Église car à l'époque tous les dirigeants étaient béninois. Seuls restent sur place quelques fidèles gabonais œuvrant dans la clandestinité. La deuxième fermeture intervient en mai 1985 à la suite de l'affaire Mandza : un officier, membre du Christianisme céleste, est accusé de complot contre Bongo, il aurait profité de ses déplacements au Nigeria pour préparer un coup d'État. Du coup, toutes les « sectes » sont interdites, par décret présidentiel, et depuis lors l'interdiction n'a jamais été vraiment levée par le président, même si la constitution garantit la liberté de culte. Un groupe de prière qui bravait l'interdiction sera arrêté, emprisonné et, selon ses dires, torturé. Les fidèles continuent néanmoins à pratiquer la prière et la guérison en subissant, selon les périodes, le contrôle de la police et les arrestations ponctuelles. Dès 1987, des cellules de prière se développent et une association, l'Union des jeunes chrétiens célestes, recrée une animation qui aboutira en juin 1990 à la publication du bulletin *Refuge*.

6 L'histoire congolaise du Christianisme céleste, qui ne peut être évoquée plus longuement ici, est également liée à une dame patronnesse, commerçante béninoise, dont la famille est implantée depuis 1953 à Brazzaville et qui s'est convertie lors d'un voyage au pays natal. La suite de l'histoire repose sur l'affrontement entre un maçon béninois, baptisé au Nigeria, entouré de ses deux femmes, véritable animateur et fondateur tenace de l'implantation de l'Église au Congo; et un intellectuel ivoirien, « missionnaire » de longue date, ayant participé à la fondation d'une des premières paroisses célestes en France (Champigny), débarquant au Congo à l'invitation d'un haut responsable catholique miraculeusement converti lors d'un voyage de guérison en France.

7 Lors du recensement de 1993, la seule source fiable depuis longtemps, les étrangers représentaient 15 % d'une population totale de près d'un million d'habitants. Outre les Équato-Guinéens (30000), les trois groupes d'étrangers africains les plus importants (environ 20000 chacun) sont les Maliens, les Béninois et les Camerounais. Les Nigériens et les Ghanéens semblent aujourd'hui en nette progression.

La réouverture, le 10 septembre 1990 (la « résurrection »), de l'Église d'Acacé se fait sous le prétexte de la célébration de l'anniversaire des dix ans de la mort du pasteur fondateur Oschoffa. Elle sera évidemment encouragée par l'événement de la Conférence nationale et la proclamation de la liberté religieuse. Marqués par cette histoire, les représentants de cette Église (comme toutes les autres dans la situation gabonaise) tiennent à affirmer leur respect le plus absolu des autorités temporelles et notamment politiques, un principe qui est en même temps une position traditionnelle de l'Église du Christianisme céleste.

En 1990, après « la traversée du désert » de sept ans, un premier « devancier » gabonais devint à son tour « évangéliste » : un homme du Sud, d'origine bapunu, scolarisé dans un collège catholique, inspecteur de l'administration. Il faut dire que la plupart des premiers célestes gabonais sont originaires comme on dit « du Sud », c'est-à-dire Bapunu, Eshira, Vili, etc., et sont généralement issus du catholicisme dont ils gardent souvent un bon souvenir (ce respect par rapport au catholicisme les différencie radicalement des convertis de la mouvance évangéliste et pentecôtiste). Qu'un Gabonais préside désormais aux destinées de l'Église nationale, et cela avec l'accord de principe des Béninois et des autorités, n'était pas sans signification et sans souci de compromis. La paroisse mère est revenue à l'évangéliste gabonais et l'évangéliste béninois s'est retiré dans une autre paroisse au kilomètre 7, Saint-Samuel ; d'autres Béninois ont également fondé leur propre paroisse (Nzeng Ayong). Malgré cela, les conflits entre « gabonais » et « béninois » vont se multiplier : en septembre 1992 une délégation des « évangélistes » et « devanciers » béninois monte une véritable opération de commando visant à sceller toutes les ouvertures et portes de l'église Sainte-Cécile et à chasser les malades résidents. Le représentant pastoral de Bada parlera de « crucifixion criminelle » de la paroisse mère et demandera l'exclusion de l'Église des responsables de cette agression. En juin 1995, une tentative de réconciliation nationale organisée par l'Assemblée du bureau des paroisses dans les jardins de la Peyrie est perturbée par la délégation de la paroisse mère gabonaise (car il y a désormais une autre paroisse mère « béninoise »). Le clan de la paroisse mère originelle se réclame de l'autorité suprême de Bada, le pasteur nigérian, et se rend désormais pour tous les pèlerinages importants exclusivement au Nigeria (le cinquantième anniversaire, les fêtes de Noël) et pour les onctions, à Imeko où le pasteur-prophète Oschoffa avait réservé un logement de passage pour les Gabonais.

Les visites programmées et organisées des deux « pasteurs » dans le pays sont une source de relance du conflit, notamment par le jeu des nominations parallèles et contradictoires qui les accompagne. Lors de la venue d'Agbaossi fin août 1997 à Libreville, celui-ci s'est d'abord vu bloqué à l'aéroport par les autorités sous la pression soi-disant des Célestes « nationaux ». Il n'a de fait pas été accueilli à la paroisse mère Sainte-Cécile mais seulement à la paroisse Saint-Samuel du kilomètre 7 et dans une église annexe d'Owendo à 20 kilomètres de Libreville. À la suite de ce voyage, Agbaossi a rappelé que le vénérable senior évangéliste de Saint-Samuel était bien le responsable spirituel de l'Église du Gabon, il a nommé un représentant de l'Église auprès des autorités administratives et politiques, et également un chef de diocèse.

L'Église du Gabon est donc clairement une Église à deux têtes (en mettant à part les oschoffistes très minoritaires ici comme ailleurs), avec deux chefs de diocèse

(comme dans la plupart des pays francophones), deux représentants pastoraux, et même deux « paroisses mères ». La paroisse d'Acacé, gabonaise et pronicérienne, avec son leader charismatique, se fait toujours la championne d'une certaine identité et même d'une préséance nationale, d'un Christianisme céleste à la gabonaise avec notamment des chants religieux adaptés aux rythmes locaux. Les paroisses d'obédience béninoise, nettement les plus nombreuses, ont souvent été fondées par des Célestes d'origine béninoise mais comportent malgré tout une majorité de fidèles gabonais car les fidèles de base sont en fait très divisés et partagés.

Les fils de fétiches au pays de l'or noir

Le parti « gabonais » au sein de l'Église actuelle du Gabon n'a cessé de vouloir se démarquer de l'impérialisme des « béninois ⁸ » : leur prétention à disposer du monopole historique de la révélation, leur volonté incorrigible de se réserver les grades les plus élevés et le contrôle des lieux sacrés, et l'imposition des langues fon et gun dans le culte. Reprenant la thèse de l'origine « nigérienne » d'Oschoffa, les pro-Bada trouvent dans l'alternative de la filiation nigérienne une façon de se faire reconnaître dans leur nationalité et leur dignité et survalorisent leur relation directe et privilégiée avec le Nigeria où leurs membres (surtout les plus gradés) sont invités et accueillis régulièrement avec beaucoup d'attention lors des pèlerinages. Ils répondent à l'accusation de schisme des « béninois » ou de leurs partisans par la dénonciation du « syncrétisme » des fils du Vodou. Certaines circulaires du prophète, signées de sa main, sont censées avoir mis en garde contre les dérives de « la mauvaise semence », les pratiques païennes de l'Église béninoise (notamment les rites sacrificiels exécutés sur la plage à la manière du Vodou). Le départ du prophète pour le Nigeria (que les Béninois désignent de leur côté comme un « exil spirituel », et même comme un rapt ou un détournement de fond) serait lié à sa volonté de rupture avec le syncrétisme païen pratiqué par les compatriotes béninois.

Les débats concernant l'orthodoxie des références béninoises et francophones d'une part, nigériennes et anglophones d'autre part, se concentrent particulièrement sur les textes fondateurs. Dans cette controverse sur les textes de la révélation originelle, les badaistes francophones se rangent paradoxalement du côté de la culture anglophone (et s'affichent comme membres de la *Celestial Church of Christ*) mais il faut dire que l'attrait de celle-ci sur les jeunes lettrés (célestes, pentecôtistes et autres) est une donnée importante aujourd'hui à Libreville : on se met à apprendre l'anglais en grande partie par réaction contre la clôture que représente désormais sur tous les plans l'espace francophone. Le premier document de référence sur l'Église publié en 1972 au Bénin, en français, sous le titre *Lumière sur le Christianisme céleste* ⁹, est vivement controversé par les badaistes et n'a jamais été

8 Nous mettons entre guillemets et en minuscules ces ethnonymes qui relèvent d'un imaginaire identitaire éloigné de toute considération d'appartenance nationale effective.

9 Cette brochure aurait été rédigée par un évangéliste béninois, Apollinaire Adétonah, infirmier de son état, avec le soutien d'Oschoffa, en complément d'un droit de réponse à un article paru dans *La Croix du Dahomey* (30 juin 1968) qui traitait le Christianisme céleste comme une secte. Cf. *La Dernière Barque*, n° 16, p. 8, et n° 23, avec le témoignage d'Adétonah en personne.

traduit en anglais. L'autre texte de référence intitulé *Constitution* (rédigé sous la forme de 200 articles) a été écrit en anglais par les conseillers du prophète à partir de 1976 et publié avec son accord en 1980. Des traductions françaises circulent, dans les deux camps, même si les Béninois font remarquer qu'il s'agit d'un texte qui n'engage que le diocèse du Nigeria. Le débat sur la langue liturgique (yoruba et/ou gun, avec traduction simultanée en français et/ou en anglais) est très vif, mais le choix de la langue véhiculaire la plus adaptée au message du prophète est tout aussi problématique. Tout l'argumentaire des badaistes tourne autour du fait que les compatriotes béninois auraient accaparé la parole du prophète et l'auraient « gaspillée » en cherchant à la traduire dans leur langue propre et leur culture spécifique.

Le clivage ethnoreligieux n'est évidemment pas sans rapport avec les représentations xénophobes qui entourent les Béninois au Gabon. Les Béninois immigrés au Gabon, souvent enseignants, conducteurs de taxis, mécaniciens, électroniciens, commerçants, etc., sont issus d'un pays perçu comme pauvre mais ils disposent de la maîtrise des savoirs et des techniques. Dans l'imaginaire gabonais, leur force n'est pas sans rapport avec les protections et les alliances dont ils disposent (ou qu'on leur prête) au plus haut sommet de l'État¹⁰. Comme toujours, l'autre étranger est l'objet d'une relation ambivalente et d'une crainte irrépressible qui relie le pouvoir, le savoir et l'habileté technique au statut de grand féticheur. Le Bénin reste décidément le pays du Vodou et des fétiches. Pour les « gabonais », les Célestes d'origine béninoise ne peuvent pas renoncer, malgré leurs dires, à l'héritage de leurs pères. On retrouve ainsi au sein même de l'Église le travail interne du soupçon concernant l'autre païen, fétichiste, soupçon qui pèse pour ceux qui n'en sont pas sur l'ensemble de l'Église elle-même et qui est en un sens constitutif d'un état des relations interreligieuses marquées par la diabolisation de l'autre (catholique romain ou autre).

Synchrétisme, fétichisme mais aussi laxisme. Concrètement, les « béninois » pratiqueraient le laxisme d'abord dans les délais à respecter entre les onctions (normalement fixés à trois ans par le pasteur-prophète) et cela naturellement pour mieux s'enrichir, le droit à l'onction étant payant. Alors que l'onction est censée être solidaire d'une éthique du pèlerinage (mais aussi d'un vaste marché, et d'abord d'un marché des changes), le déplacement du « pasteur » serait l'occasion de distribuer l'onction à ceux qui ne peuvent pas se déplacer mais aussi de céder à des considérations géopolitiques locales. Une des complaisances les plus reprochées par les pronigériens à Agbaossi, c'est la possibilité d'accéder au grade d'évangéliste consacré sans « se déchausser » définitivement, autrement dit sans s'engager, en jurant sur la Bible, dans un sacerdoce exclusif de toute autre activité professionnelle ou lucrative dans le monde. Cette facilité d'échapper aux obligations du sacerdoce permet, dit-on, aux « béninois », surtout en situation d'immigration, de cumuler les ressources de l'autorité religieuse attachée au grade d'évangéliste et les profits des activités commerciales où ils excellent. Enfin, les « béninois » étant investis dans des activités artisanales ou commerçantes qui ne

10 Il faut dire qu'un des conseillers du président pour les affaires du pétrole, Samuel Dossou, expert de nationalité béninoise, est surnommé par la presse gabonaise « ministre béninois du Pétrole gabonais ».

comportent pas les mêmes obligations et contraintes horaires que celles des fonctionnaires (ce que sont la plupart des salariés gabonais) sont censés disposer de la possibilité de pratiquer plus facilement la consultation visionnaire, autre source plus ou moins cachée de profit malgré les interdits et dénégations en ce domaine.

Tout ce discours ethnonational et xénophobe ignore évidemment que les « béninois » ou les « probéninois », comme on l'a dit, ne sont pas que béninois puisque l'essentiel de leurs troupes, des fidèles qui remplissent les églises comme celle de Saint-Samuel, est gabonais et que les premiers agents d'origine béninoise se sont engagés depuis longtemps dans la « gabonisation » des responsables de l'Église. Le commerce de l'onction et de la vision, la politique des promotions et des avancements en grade, les créations anarchiques ou artificielles de paroisse ou les arrangements avec le monde ne sont évidemment pas l'apanage des « béninois ». En juillet 1996, les rumeurs politiques de soutien à l'opposition et surtout les lenteurs de l'organisation de sa venue au Gabon ont amené Bada à suspendre de leur fonction à la fois le président du comité de la paroisse mère et son chargé paroissial, chef du diocèse, pour « laxisme notoire ». Celui-ci sera finalement rétabli dans ces fonctions de chargé paroissial, et plus tard de chef de diocèse, mais c'est depuis longtemps le chef des visionnaires (*wolileader*) de la paroisse centrale de Port-Gentil, un « intellectuel » devenu entre-temps senior évangéliste, qui dispose de la confiance de Bada et qui est confirmé par lui comme son représentant « sur le territoire gabonais ».

En réalité, dans chacun des camps en présence, les vieux leaders charismatiques doivent de plus en plus faire face à la contestation des jeunes lettrés, souvent visionnaires, qui s'organisent en mouvement de la « Jeunesse chrétienne céleste ». Leur programme tourne invariablement autour de la « moralisation de la vie de l'Église », des conditions spirituelles de l'exercice de la vision et de l'importance de la formation biblique, et bien sûr de la dénonciation du commerce de l'onction (de sa suppression éventuelle) et de la gestion corrompue des comités paroissiaux (lieux de concentration des notables). L'exigence de purification et de rationalisation dont ces jeunes sont porteurs ne les conduit pas pour autant à des positions œcuménistes mais trouve au contraire dans le discours de la régénération « ethnonationale » et l'obsession de la contamination par l'autre (béninois ou nigérian, selon les camps) les voies de son affirmation.

Enfin, la stratégie « béninoise », qui a consisté à contourner la paroisse mère « gabonaise » en multipliant les paroisses pour mieux gonfler le nombre de celles qui sont dans leur mouvance, illustre la manière dont la scission engage en fait chacun des camps dans une véritable compétition pour l'occupation et le marquage du territoire gabonais. C'est d'ailleurs ce qui est aussi au cœur de la concurrence à laquelle se livre chacun des « pasteurs » dans leurs déplacements internationaux et de l'enjeu des barrages à la frontière plus ou moins relayés par les autorités politiques locales.

Le Bénin, « berceau de l'Église du christianisme céleste »

Le retour au Bénin nous fournit l'occasion de croiser ou d'inverser les regards sur l'autre et de mieux saisir les ressorts et les invariants de ces imaginaires ethnonationaux. Le fait que l'Église ait été fondée historiquement au Bénin et se soit

répandue dans de nombreuses villes du pays en fait un élément du paysage national. Chaque quartier, chaque village (au moins sur la côte, Cotonou et la région de Porto-Novo) a son église (même s'il faut se méfier de l'effet d'enseigne sur le bord des routes). Cette dimension quasi officielle et cette banalisation de l'image des Célestes ne confèrent pas pour autant à cette Église la légitimité dont disposent les Églises catholique ou protestante. Il faut dire que la situation effective de « schisme », avec destitution et excommunication réciproque, les scandales liés aux pratiques douteuses des vrais-faux visionnaires, aux prétendus miracles ou aux sacrifices, les affaires de corruption dans la gestion des paroisses et les conditions de leur installation, etc., que la presse locale véhicule et dont elle se gausse, n'arrangent pas l'image des « soutanés ». Manifestement les gouvernements successifs (Kérékou I, Soglo ou Kérékou II) n'ont cessé d'intervenir ou d'être sollicités pour faciliter les réconciliations, au risque d'être accusés d'ingérence ou de trahison par les uns et les autres. Comment dès lors leur faire une place dans les manifestations officielles ?

L'Église céleste du Bénin n'a rien de monolithique, elle n'a cessé d'être soumise à la segmentation. Les dissidents, les exclus, les non-orthodoxes, les oscillants, les repentis de tel ou tel camp sont nombreux. L'enjeu se situe rarement sur le plan théologique ou liturgique mais se nourrit de conflits de pouvoir et de querelles de chefs ou de « clochers ». Même entre Porto-Novo, la paroisse mère, une sorte de « petit Vatican », et Cotonou, la grande ville aux nombreuses et grandes églises (comme Akpapa Centre), les tiraillements sont nombreux, la compétition, vive. Toute l'histoire nationale a été dominée, notamment après la mort du prophète, par les déchirements du fameux triumvirat béninois, les trois « responsables nationaux », au départ ligué contre l'autre nigérian et intrigant Bada: Agbaossi, « l'ancien »; Gonçalvès, le « secrétaire » ou « le professeur », et Tiamou, l'aide de camp de Kérékou I, qui porte tout le poids de la « trahison » et des « revirements » qui ont fait éclater l'entente. Le conflit de tendance entre Bada et Agbaossi traverse désormais le Bénin lui-même.

L'exacerbation récente du conflit tend à rassembler la majorité des Béninois autour de la tendance portonovienne et agbaossiste et il est d'ailleurs devenu difficile, surtout à partir des années 1996-1997 de se dire ou de s'afficher pro-Bada au Bénin, sans passer pour un traître non seulement à son Église et à son prophète mais tout simplement à son pays, terre sainte de cette Église. Compte tenu des enjeux financiers que comporte, on l'a dit, le choix des lieux de pèlerinage et de la « bénédiction divine » que représente l'afflux de devises lié au marché de l'onction, ceux qui détournent les Célestes du monde entier vers Imeko au Nigeria sont même accusés de commettre un « crime économique contre la nation béninoise ¹¹ ». Le réflexe identitaire (que partagent même les Béninois pro-Bada)

11 *La Dernière Barque*, n° 16, décembre 1996, p. 7: « Le pèlerinage de Sèmè, lieu de bénédictions divines ». Précisons que le journal béninois *La Dernière Barque*, qui est une source journalistique irremplaçable, émane d'un groupe de la « Jeunesse chrétienne céleste » qui s'est d'abord affiché comme indépendant et s'est fait connaître par des positions critiques et des propos réformistes adressés initialement à toute l'Église, mais qui a fini par basculer manifestement, surtout à partir de la rupture de 1996, dans le camp d'Agbaossi.

conduit tous les Béninois à être sensibles au fait que cette Église fait partie de leur patrimoine national.

Le problème ne date pas de la mort du prophète et des problèmes posés par sa succession ; il s'est fait jour dès le départ d'Oschoffa pour le Nigeria, départ interprété après coup comme un véritable enlèvement fomenté par les Nigériens qui n'auraient cessé ensuite de l'entourer, de le séduire par des moyens sans commune mesure avec ceux du Bénin, et pour finir par lui ôter sa nationalité. Il se trouve en effet que la déclaration officielle de l'Église au Nigeria de 1958 ne portait ni le nom, ni la signature d'Oschoffa parce qu'il n'était pas citoyen nigérien, et que les conseillers du prophète ont tout fait pour qu'il obtienne la nationalité nigérienne et qu'on puisse reprendre la déclaration en 1980. Ce soupçon d'appropriation s'inscrit là aussi dans les représentations actuelles et anciennes qui entourent l'empire yoruba, un monde que les ethnies voisines du Bénin gun, fon, etc., ont toujours perçu comme l'ennemi menaçant et symbolisé (par leur grande taille et leur côté massif) par l'éléphant (voir les fresques du musée d'Abomey). Encore plus déterminante, en dernière instance, est la question démographique. Il faut vivre au Bénin pour comprendre la hantise des Béninois au quotidien d'être envahis, submergés, par les millions de Nigériens. La masse des fidèles nigériens qui remplissent dans la nuit de Noël l'espace de la cathédrale d'Imeko, précédée de la file impressionnante des « Most » (un nouveau grade institué au Nigeria mais repris par Porto-Novo), est sans doute la grande force du « Suprim » Bada.

Il ne faut pas non plus oublier dans cette affaire la question des hégémonies linguistiques qui peuvent troubler le jeu : langue française, langue anglaise, langues locales dites « nationales » (yoruba, gun, fon). Agbaossi tient à parler, lors du premier congrès mondial des diocèses francophones, sur sa terre, sa langue, le gun. Bada, lors de ses prédications sur la terre d'Imeko, parle en yoruba et se fait traduire d'abord en anglais, puis en français, puis en fon (ce qui fait des sermons interminables). La tendance pro-Bada francophone tend à faire du français la langue de la liturgie et surtout de la prédication, rejointe sur ce point par l'aile réformiste des lettrés agbaossistes. La question lettré/non-lettré, intellectuel/non-intellectuel est au cœur de cette affaire, dans des termes évidemment imaginaires. Les Béninois partisans d'Agbaossi soulignent non sans agressivité que ni lui ni « papa Oschoffa » ne sont des « intellectuels » et le soupçon d'intellectualisme – le langage de la « trahison des clercs » – pèse fortement sur les prétentions de P. Gonçalves, le secrétaire du Comité mondial, le « professeur » accusé d'être la « tête pensante » et l'éminence grise de Bada au Bénin. Oschoffa lui-même avait déclaré, à propos des écrits de *Lumière sur le Christianisme céleste* : « Que d'autre part, les illettrés se les fassent lire et expliquer car il n'est pas nécessaire d'être instruit pour mieux faire, ne sont-ce d'ailleurs pas les gens instruits qui tendent en principe à tout désorganiser et détruire ¹² ? »

12 Cette méfiance radicale vis-à-vis de l'écrit est partagée par les deux camps. Il est significatif que pour se procurer *Lumière sur le Christianisme céleste* aussi bien que *Constitution*, à Cotonou comme à Imeko, il faut aller les chercher et les monnayer au fond de quelques boutiques ou bazars faisant commerce de bougies, de chandeliers, de vêtements liturgiques ou autres marchandises... Par comparaison avec la mouvance évangélique, pas la moindre librairie ou le moindre centre de publication ou de documentation.

Église universelle et logique territoriale

La lutte pour la succession se déroule sur plusieurs fronts : celui de la légitimité de l'autorité pastorale (charismatique, légaliste, etc.) et de ses formes (monopastoralisme, bipastoralisme); celui des structures organisationnelles (Comité supérieur *versus* Comité mondial; Convention mondiale ou Synode extraordinaire); celui des textes de référence (*Lumière sur le Christianisme céleste* *versus* *Constitution bleue*); celui enfin de la politique territoriale, de la fixation des lieux saints et du contrôle des itinéraires religieux (Sèmè/Imeko). Le souci de chacun est de doubler systématiquement l'autre camp, si possible sur son propre terrain, à défaut en chassant sur de nouvelles terres.

Le prophète avait déclaré : « L'Église du christianisme céleste n'est la propriété d'aucune race, d'aucun pays et de personne. C'est l'Église de Jésus-Christ, une Église universelle. » Mais au Bénin, le discours céleste cède souvent à la logique de « l'autochtonie », comme en témoigne sans nuance le propos d'un chargé paroissial de Cotonou : « L'Église du christianisme céleste a été donnée à la terre béninoise et non à celle du Nigeria... Ce n'est pas le problème d'onction qui divise mais c'est parce que Alexandre Bada veut être le pasteur mondial... Il peut être pasteur pour le Nigeria si les Nigériens sont d'accord mais il ne peut jamais l'être pour le Bénin. Et s'il faut un pasteur mondial, celui-là doit être un Béninois... Tout cela parce que de 1952 à 1976, toutes les paroisses chrétiennes célestes ont été créées au Nigeria par des Béninois. De même en Côte-d'Ivoire... Le cas est le même pour le Togo, le Gabon, le Sénégal et partout ailleurs dans le monde. En un mot, l'Église du christianisme céleste est une propriété du Bénin¹³. »

Lumière sur le Christianisme céleste abordait la question des pasteurs en admettant autant de pasteurs que de districts (*sic*), assortis d'assistants-pasteurs, mais le problème de la succession du Pasteur fondateur n'était pas d'actualité. *Constitution* déclare explicitement que « le Pasteur », chef spirituel de l'Église, ne peut être qu'unique. L'alternative du pastoralisme unique et du multipastoralisme n'est pas symétrique. Le camp Agbaossi tend à présenter en effet le coup de théâtre de la conversion finale du « Régent », chef paroissial de Porto-Novo, au statut de Pasteur non comme la reconnaissance d'une sorte de multipastoralisme (un pasteur par diocèse), mais comme un contre-feu ou un compromis historique : deux bergers pour un troupeau, deux fauteuils pour un même siège... Les rapports de forces présents, la dissymétrie criante des effectifs (la masse nigérienne) rendent profondément suspect aux yeux des agbaossistes béninois l'argumentaire du monopastoralisme, et son apparente constitutionnalité sert pour eux de paravent aux prétentions à l'hégémonie universelle de Bada. Ce dernier joue en effet très fortement sur le credo de l'Église universelle, une et indivisible, renvoyant avec indignation le multipastoralisme du côté de la division suscitée par Satan et des démons territoriaux de la paroisse mère.

13 Entretien avec Toussaint Kiki, responsable de la paroisse Mont-Sinaï à Cotonou, accordé au journal *La Nation*, du 15 novembre 1996.

L'élection de Bada en 1987 s'est faite dans le cadre d'un « Comité mondial ¹⁴ » ; la réponse d'Agbaossi s'appuie sur la légitimité antérieure d'un « Comité supérieur » ayant autorité à réunir le synode. La différence d'esprit des deux formules de comité n'est pas négligeable. Lors d'une réunion historique de février 1975 concernant les structures de l'Église, Oschoffa déclarait : « Le Comité directeur supérieur (CDS) du Dahomey est le Comité directeur supérieur de toutes les églises du Christianisme céleste du monde entier et tous les comités directeurs nationaux sont soumis au Comité directeur supérieur ¹⁵. » Un commentateur avisé de cette formule, et adversaire déclaré de « l'imposture du Comité mondial », précise : « Le Bénin est bien le quartier général de tous les diocèses de l'ECC dans le monde entier... La paroisse mère est le siège mondial de tous les diocèses de l'ECC dans le monde et ne pourra jamais être le vassal de quelques autres diocèses que ce soit. En termes clairs, c'est le chef-lieu des diocèses de l'ECC » [*idem*]. La conclusion s'impose, le chef du diocèse du Bénin est le chef naturel de l'Église mondiale. En un mot, la voie qui mène à l'universalité passe par une instance de légitimité localisée et promue à rassembler et unifier les autres Églises. Point de vue repris par le président de l'Assemblée nationale, Hadrien Houngbedjin lors d'une visite à Sèmè-Plage : « Votre Église est une contribution de notre peuple à la civilisation de l'Universel ¹⁶. » La logique « conventionaliste » (terme usité par les adversaires de la convention mondiale extraordinaire du 18 octobre 1996) est tout autre, plus mondialiste, légaliste, universaliste, mais elle n'exclut pas le compromis puisqu'elle ne nie pas que le siège mondial doit se maintenir à la paroisse mère de Porto-Novo. Les notions de « paroisse mère », de « Saint-Siège », aux résonances très romaines, continuent à jouer un rôle symbolique important.

La bataille sur les lieux saints est une des plus virulentes. À l'origine, les lieux saints de l'Église (lieux de la vision Agonguè) ou du pèlerinage annuel (Sèmè-Plage) sont sur le territoire du Bénin. La mort du prophète au Nigeria et son enterrement à Imeko ont permis de consacrer un autre lieu de visite, de recueillement et de dévotion, sa propre tombe (et celle de sa mère), un monument aujourd'hui entouré d'une enceinte, surmonté de sa statue et protégé par une cage de verre. Mais Imeko, c'est aussi dès son vivant le vaste projet d'une Cité sainte aujourd'hui encore à l'état d'esquisse de béton, avec une immense cathédrale « romaine », une grande salle de conférences, un parvis des visionnaires, etc. Pour ne pas être en reste, le siège de Porto-Novo a acquis à Tchakou, dans la sous-préfecture d'Adjara, un vaste terrain où l'Église envisage de construire un grand palais d'audiences, un grand jardin de prière et une grande cathédrale susceptible d'accueillir au moins 10 000 fidèles, une réalisation

14 Christine Henry, que je remercie pour cette précision, souligne que ce « Comité mondial » découle de la création par Oschoffa en octobre 1982 de la « Haute Instance », à l'époque de la fermeture de l'Église au Bénin. La transformation de cette « Haute Instance » en « Comité mondial » s'est faite après la mort du prophète en 1986 à Sèmè lors de réunions où les Béninois avaient obtenu que Bada renonce au titre de pasteur pour conserver celui de Suprême et que le pèlerinage reprenne à Sèmè.

15 Cf. propos s'appuyant sur le procès-verbal de la réunion et cité dans *La Dernière Barque*, n° 16, p. 4-5.

16 Cité dans *La Dernière Barque*, n° 6, p. 4.

concurrente de celle d'Imeko. Poursuivant ses tentatives de contournement et de débordement, et sa politique de redistribution de la géographie du sacré, Bada cherche pour sa part à s'appropriier et à institutionnaliser les lieux légendaires de la vision originelle d'Agonguè. Mais ce qui a suscité les réactions d'indignation les plus vives de la part des agbaassistes « béninois » reste le projet « démoniaque », le « sacrilège », de l'instauration d'un lieu de pèlerinage de Noël bis sur la plage de Sèmè, au PK 10, en décembre 1996: d'où un véritable imbroglio politico-religieux avec mobilisation politique pour la défense d'un symbole national et de la terre sainte, tentative de blocage à la frontière de Bada et de sa délégation, et, au terme, un échec sérieux divisant la famille badaïste et consacrant définitivement son repli sur Imeko.

*

La question des modalités de la succession du prophète fondateur au sein d'une Église qui se veut « prophétique » décide fondamentalement des voies par lesquelles ce type d'entreprise entend se faire reconnaître comme Église universelle. C'est d'ailleurs pourquoi, dans la banlieue londonienne ou parisienne, à Abidjan comme à Libreville, à Cotonou comme à Parakou, les péripéties du drame qui se joue à la frontière du Bénin et du Nigeria sont connues de chaque fidèle et ont une répercussion mondiale. La crise des identités religieuses, identité d'appartenance, identité institutionnelle, qui s'observe dans les sociétés européennes ou américaines n'est pas étrangère à l'Afrique. Mais le nomadisme religieux et le cumul pragmatique des bonnes recettes en matière de guérison et de salut que pratiquent les populations des villages et des quartiers de l'Afrique sont loin de s'apparenter à une situation de « flottement religieux » où s'affirment la liberté des bricolages de sens individuels et le plaisir narcissique des retrouvailles communautaires à distance des lieux institués [Hervieu-Léger, 1999]. De la guérison miraculeuse à la conversion, des visions aux révélations prophétiques, les logiques individuelles de survie symbolique embrayent sur des enjeux identitaires collectifs, des hiérarchies de valeurs et des conflits de légitimité qui ne sont pas un luxe réservé aux élites intellectuelles, politiques et religieuses. Les ressorts de ces illusions ethnonationales qui mettent en péril l'identité religieuse transnationale auxquelles prétendent certaines Églises africaines sont malheureusement toujours les mêmes et les ressources chrétiennes de la diabolisation de l'autre (toutes aussi fortes que celles de l'amour du prochain) ne font que prendre le relais du schème sorcellaire de l'autre persécuteur et accapareur. On voit aussi comment les promesses de l'ouverture sur un réseau international, sur une communauté délocalisée de « frères en Christ », se transforment en « ressources d'externalité » mobilisables par tel ou tel camp sur la scène locale, comme l'illustrent les enjeux qui entourent la venue du pasteur ou les campagnes d'évangélisation. L'identité religieuse des christianismes africains ne cesse d'être habitée par l'esprit des lieux.

BIBLIOGRAPHIE

- HANNERZ U. [1992], *Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning*, New-York, Columbia University Press.
- HERVIEU-LÉGER D. [1999], *Le Pèlerin et le Converti*, La Religion en mouvement, Flammarion.
- MARSHALL-FRATANI R. [1998], « Mediating the Global and Local in Nigerian Pentecostalism », *Journal of Religion in Africa*, Leiden, XXVIII (3): 278-315.
- MARY A. [1999], « Culture pentecôtiste et charisme visionnaire au sein d'une Église indépendante africaine », *Archives de sciences sociales des religions*, 105: 29-50.
- PEEL J.D.Y. [1968], *Aladura: a Religious Movement Among the Yoruba*, Oxford University Press.
- RANGER T. [1993], « The Local and the Global in Southern African Religious History », in R. Heffner (ed.), *Conversion to Christianity*, Berkeley, University of California Press: 65-97.
- RANGER T. [1987], « Taking Hold of the Land: Holy Places and Pilgrimages in Twentieth-Century Zimbabwe », *Past and Present*, 117: 158-194.
- RAY BENJAMIN C. [1993], « Aladura Christianity: a Yoruba Religion », *Journal of Religion in Africa*, XXIII (3): 266-291.