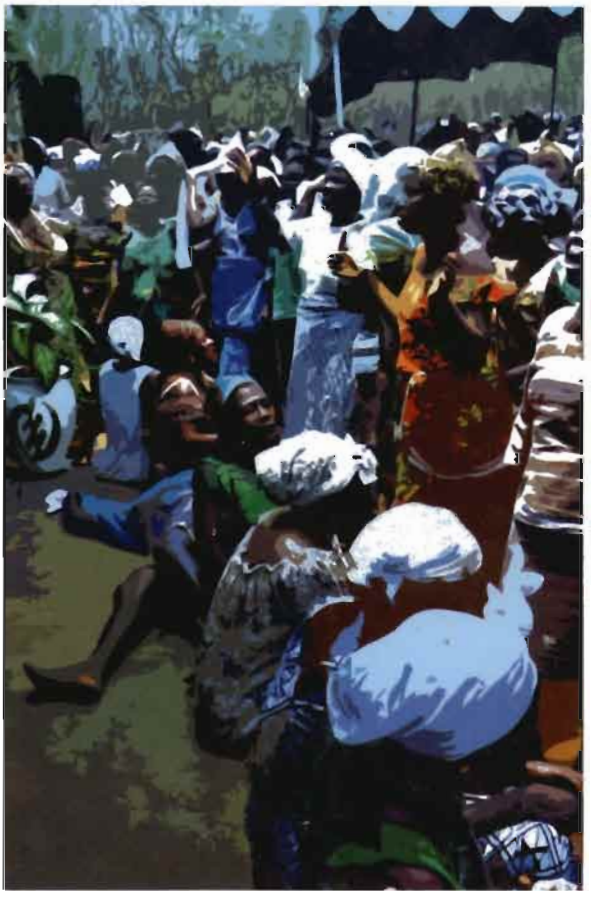
Sandra Fancello

Les aventuriers du pentecôtisme ghanéen



Nation, conversion et délivrance en Afrique de l'Ouest

IRD - KARTHALA

Religions contemporaines

Collection dirigée par
André Mary, directeur
de recherche au CNRS,
et Pierre-Joseph Laurent,
professeur à l'Université
de Louvain-la-Neuve

L'actualité des pays du Sud, comme celle du Nord, confirme chaque jour que le facteur religieux ne cesse de bousculer les grilles de lecture politique et économique, tout en occupant une place essentielle dans l'espace public et sur la scène internationale. Prolongeant la mémoire d'une histoire missionnaire qui éclaire le présent des sociétés actuelles, la collection *Religions contemporaines* veut donner plus de visibilité aux diverses recherches de sciences sociales qui portent sur les dynamiques religieuses du monde contemporain.

La renaissance des cultes traditionnels au cœur de la modernité urbaine, autant que les réveils religieux de l'islam ou du christianisme, de même que les échanges religieux transnationaux qui se nouent entre sociétés du Sud (Afrique, Asie, Amérique latine) et du Nord (Europe, Amérique du Nord) par le biais de la migration, ont contribué à faire émerger une situation inédite de relation contemporaine entre toutes les formes de religiosité dont il importe de comprendre le sens et de mesurer les enjeux.

LES AVENTURIERS
DU PENTECÔTISME GHANÉEN

KARTHALA sur internet : http://www.karthala.com
paiement sécurisé

Couverture : Séance de délivrance collective lors d'un rassemblement en plein air, à l'occasion de la « semaine McKeown », Accra, 2002. Photo : Sandra Fancello.

© Éditions Karthala et IRD, 2006
ISBN (IRD) 2-7099-1595-2
ISBN (Karthala) 2-84586-822-7

Sandra Fancello

Les aventuriers du pentecôtisme ghanéen

Nation, conversion et délivrance en Afrique de l'Ouest

Éditions Karthala
22-24, boulevard Arago
75013 Paris

IRD Éditions
213, rue La Fayette
75010 Paris

Remerciements

Cet ouvrage est le résultat de plusieurs années de recherche qui débutent en 1999 au département d'ethnologie de l'Université d'Aix-Marseille I, sous la direction du professeur Bruno Martinelli qui m'a initiée au terrain burkinabé et à la langue möré. Je lui adresse mes premiers remerciements, ainsi qu'à Moussa Ouedraogo, qui m'a accueillie lors de mon premier séjour au Burkina Faso, et décédé depuis. « Que la terre lui soit légère ».

Mon parcours s'est poursuivi au sein du laboratoire du SHADYC (Sociologie, histoire et anthropologie des dynamiques culturelles), dirigé par Jean-Louis Fabiani, qui fut mon laboratoire d'accueil en tant qu'allocataire de recherche, d'octobre 2000 à septembre 2003.

Parallèlement j'ai été accueillie au sein de l'Unité de Recherche « Constructions identitaires et mondialisation » de l'IRD (Institut de Recherche pour le Développement), à laquelle je suis associée depuis l'année 2001 et qui est dirigée par Marie-José Jolivet à qui j'adresse toute ma reconnaissance. Le centre IRD de Ouagadougou fut un point d'attache accueillant et convivial durant mes missions et toujours au centre de mes itinéraires africains. Je tiens également à remercier Éric Opigez, cartographe à l'IRD de Bondy, de son aide pour la présentation cartographique de mes données. Mes remerciements s'adressent également au professeur André Nyamba, du département de Sociologie de l'Université de Ouagadougou, qui m'a reçue dans le cadre du programme « Aires culturelles » de l'École des Hautes études en Sciences sociales et du Projet de Recherches interdisciplinaires (Projet Pluri), en 2002. Également, au comité scientifique de l'IFRA (Institut Français de Recherche en Afrique) d'Ibadan (Nigeria), qui a financé mes missions en 2003 et 2005 dans le cadre du programme « Réseaux transnationaux et nouveaux acteurs religieux en Afrique de l'Ouest » auquel je suis également associée depuis 2002. Je suis particulièrement redevable au Centre d'Études interdisciplinaires des faits religieux de l'EHESS pour le soutien qu'il a apporté à ce projet de publication. Enfin, tous mes remerciements à André Mary, mon directeur de thèse, qui m'a encouragée à investir ce champ de recherche et soutenue dans ce travail.

*
* *

Les années consacrées à l'enquête de terrain, au sein du réseau de la Church of Pentecost du Ghana *versus* Église de Pentecôte, n'auraient pu

être aussi passionnantes et productives sans le secours complice de quelques informateurs privilégiés (ceux qui sont « nés un mardi »), depuis la base jusqu'au sommet de la hiérarchie, qui m'ont accordé leur confiance et leurs confidences, parfois au péril de leur position. Acteurs militants, confiants dans la force de leur engagement, parfois brisés dans leur élan, ils m'ont fait partager leurs victoires et leurs désillusions. Tous ceux-là, nul besoin de les nommer, ils se reconnaîtront et savent déjà que mes pensées reconnaissantes les accompagnent.

Enfin, parmi ceux que je peux nommer, et qui sont aussi devenus des amis, j'adresse tous mes remerciements et mon affection à Rasmané Ouedraogo (« celui à qui il reste beaucoup de choses à voir ») qui fut mon interprète durant les premières années d'initiation en pays mossi (1999-2000) et qui, bien que musulman, n'a cessé de partager le secret de mes « aventures pentecôtistes » en confident attentif et stimulant.

Pour terminer, une pensée pour Florence, qui fut ma voisine dans le quartier Tanghin à Ouagadougou en 1999 et qui nous quitta à la fin de l'année 2000, emportée par l'épidémie dévastatrice qui décime nos amitiés africaines et nous fait serrer le cœur à chaque retour dans ces pays où des êtres chers s'en vont sans crier gare.

Préface

Le premier mérite de l'ouvrage de S. Fancello est de contribuer à la reconnaissance d'un champ d'étude qui, dans le milieu anthropologique français, n'a toujours pas d'évidence. Une ethnologue dans les églises ou une monographie d'Église, cela reste décidément une démarche incongrue... Et pourtant, dans le monde anglo-saxon, de grands noms de l'anthropologie (J. Fabian, T. Csordas, B. Jules-Rosette, J. Comaroff) ont vécu leur première initiation ethnographique sur le terrain d'une Église, africaine ou autre. Il s'agit également d'une contribution novatrice à l'étude de la formation des identités religieuses africaines, et au rôle que le christianisme d'inspiration pentecôtiste a joué dans l'histoire des élites indigènes. Les historiens des nationalismes européens ont pu soutenir que l'idée de nation est une idée religieuse. Cette thèse trouve un large écho dans le scénario de l'émergence des « nations africaines » où le rôle des prophètes et des Églises indépendantes a précédé de loin celui des Partis Uniques de l'époque des Indépendances. L'Église de Pentecôte du Ghana, dans laquelle S. Fancello nous fait entrer, est une Église qui a « l'âme d'une Nation », avec toute l'ambiguïté de ce concept biblique de « nation » qui revisite l'ethnicité ashanti pour transcender l'État nation ghanéen et fonder une communauté à visée transnationale.

L'histoire de cette rencontre singulière entre une Église d'origine missionnaire et le peuple akan, illustre l'étonnante capacité des pentecôtismes africains d'aujourd'hui à servir de matrice d'accueil ou de caisse de résonance aux affirmations identitaires, ethno-nationales ou populistes. Le cas est d'autant plus intéressant qu'on n'a pas affaire ici à une Église prophétique ou syncrétique (type *Spiritual Churches* du Ghana ou Églises *Aladura* du Nigeria), pratiquant le compromis avec les traditions africaines, ni à une de ces Églises évangéliques, néo-pentecôtistes ou « charismatiques », récentes, généralement soupçonnées d'être le cheval de Troie de l'esprit (et de l'argent) du capitalisme américain. Non, il s'agit de cette génération d'Églises « historiques » (méthodistes, baptistes, ou pentecôtistes), finalement assez peu connues, qui font partie de l'histoire et du paysage national des États africains et qui ont formé sur la longue durée, sans scandale ni tapage, les élites africaines.

Il fallait entrer dans ce monde et s'y faire accepter comme chercheur, pouvoir enregistrer, filmer, faire des entretiens, en toute indépendance, et gagner la confiance, sans nécessairement se convertir ou devenir une « sœur en Christ ». On connaît les complicités que l'ethnologue peut nouer avec les membres de certaines Églises africaines où le prosélytisme reste

emprunt de tolérance, l'observateur (le Blanc particulièrement) disposant facilement d'une place privilégiée, à bonne distance. Dans cette Église de Pentecôte qui est une Église de « convertis », l'auteur a su remarquablement contourner les noyaux de résistance et profiter des portes entrouvertes, trouver les bons informateurs (les fameux « interprètes »), pour finalement remonter de la base au sommet, du fidèle ordinaire aux anciens et aux pasteurs, jusqu'aux principaux leaders de cette « grande famille ». Plus délicat, et plus critique, comment adopter, une fois la confiance acquise, la bonne posture dans les situations de crise et de dissidence où la communauté se déchire ? Comment sauvegarder, dans la discrétion, les contacts noués avec les deux camps, et s'efforcer de voir les choses des deux côtés ?

L'ouvrage qui résulte de cette longue conversation, pleine de malentendus, de rencontres manquées, et de découvertes inattendues, témoigne d'un incontestable « goût de l'enquête », historique, ethnographique et sociologique. Il puise dans des sources documentaires inédites et apporte des données d'observation originales. Le choix d'une monographie d'Église – enquête « sur » une Église autant que « dans » un réseau d'Église – montre bien comment l'Église peut apparaître comme un acteur collectif qui a sa politique, une institution qui a ses stratégies, et qui obéit « au plan de Dieu », mais il va de soi que ce sont les acteurs individuels, les sujets concernés, des hommes « forts », et des femmes, qui décident aussi à leur manière de ce qu'est l'Église chaque jour, en prenant la parole et en se faisant entendre. L'auteur a le souci de faire varier les contextes sociaux et nationaux et ne s'enferme pas dans une étude de village ou de quartier, mais elle n'abandonne pas pour autant le cadre local ou national au profit d'une globalité de survol. Le comparatisme régional, de moyenne portée et de proximité, permet de renouveler de façon circonscrite l'enquête. L'ouverture sur des lieux, des temps, des contextes, et des enjeux différenciés, s'opère par recadrage successif avec des allers et retours, des jeux de renvoi d'un contexte à l'autre qui restent subordonnés aux parcours des sujets, aux actions entreprises par l'Église centrale, à la nécessité d'accompagner la dynamique transfrontalière des communautés étudiées. On passe de Ouagadougou à Accra, d'Accra à Abidjan, d'Abidjan à Paris, de Paris à Marseille, sans quitter à vrai dire « le village », en restant dans un même réseau de connaissance et de familiarité et en retrouvant à chaque fois une même culture d'Église.

L'histoire répétitive des scissions qui fait la vie de ces Églises – du temps des premiers commencements jusqu'aux dissidences d'aujourd'hui – est abondamment documentée, avec un souci de croisement des témoignages et d'affinement des enjeux. Mais chemin faisant, ce travail ouvre sur de vrais « bonheurs d'enquête » : de l'irruption d'une croisade de pasteurs ghanéens à Ouagadougou, qui fait sortir notre jeune ethnologue de son village mossi, à la découverte de « l'autre chez soi », à Marseille, aussi authentique qu'à Accra, sans parler du clou de l'enquête, cette scission en direct de l'Église de Pentecôte de Paris, sur fond de crise ivoirienne.

Un tel « voyage en pays pentecôtiste » bouscule bien des a priori sur ce qu'est ou n'est pas « le pentecôtisme » et comporte des avancées significatives dans le champ d'étude des pentecôtismes indigènes. En premier lieu, le pentecôtisme est généralement lié à la reconnaissance de charismes au sein de communautés associatives et autonomes. Or on découvre ici, comme dans d'autres pays du Sud (Brésil, Corée), un charisme d'autorité, un charisme d'institution qui se traduit par un fonctionnement très centralisé et hiérarchique de la gestion des dons (à tous les sens du terme). La revendication d'autonomie et d'indépendance africaine de l'Église, inspirée par le modèle du monde akan, a épousé le modèle d'autorité et de centralité qu'incarnait son fondateur écossais. Indigénisation des cadres et modèle hiérarchique fort vont ici de pair.

Cette Église de Pentecôte a une « politique identitaire », c'est-à-dire des stratégies et des modes de gestion de la différence et des différends, mais on ne peut pas dire qu'elle ait une « politique de l'identité », en un mot de reconnaissance ou de valorisation des différences culturelles ou nationales. Comme dans toutes les Églises dites « africaines », on y trouve des concessions aux formes d'expression régionales, traditionnelles, dites « indigènes », mais l'universalité du message biblique et l'orthopraxie du culte s'accommodent mal des variations et des innovations prophétiques. D'Accra à Abidjan ou à Marseille, le repère de la langue liturgique, à dominante *twi*, renforce cette fidélité au culte et à ses formes.

Enfin, la question de la guérison et de la délivrance, qui est au centre de l'histoire de l'Église, dès ses débuts, représente un vrai défi et alimente le chapitre majeur de l'ouvrage. Lier l'identité africaine à la malédiction ancestrale, et la conversion à la nécessité de la délivrance est un enjeu redoutable. Les fameux « camps de prière » et leurs pasteurs guérisseurs constituent une rencontre étonnante de traditions, un produit hybride entre la tradition pentecôtiste des *camp meeting*, rassemblements et veillées de prière, et les « villages thérapeutiques », fondés par les prophètes guérisseurs, ou encore les « couvents du vodu » du Togo. Ces camps font éclater manifestement les frontières de l'Église et ouvrent (paradoxalement par la vertu de leur posture périphérique et de leur clôture) un champ transnational de la guérison et de la délivrance. Il faut souligner sur ce point la qualité de l'observation ethnographique, la description remarquable des techniques du corps et l'usage analytique de la photographie, ou des photogrammes, d'une grande précision et finesse, qui fait réellement surgir une « grammaire de la délivrance » commune aux prophètes de la même région. Remercions l'éditeur d'avoir fait toute sa place à la puissance d'analyse de cette iconographie de photogrammes issus de séances filmées de délivrance.

Un autre enjeu majeur, qui éclate particulièrement sur le terrain de la migration et des prétentions missionnaires de cette Église, est la politique des langues (et du « parler en langues »), avec toutes les promesses de la « vernacularisation » du message biblique mais aussi les risques d'enfermement de la vie communautaire. L'histoire de cette communauté de

Ghanéens à Marseille se retrouvant exclusivement dans leur langue maternelle, le *twi*, la plupart ne parlant pas le français alors qu'ils vivent et travaillent en France depuis des années, est une source d'interrogation. Ces niches identitaires, cet enkystement culturel, construit sans doute dans l'interaction, interpellent complètement nos politiques d'intégration au sein d'une société d'individus, autant que les logiques de marché religieux concurrentiel misant sur les attentes des consommateurs. La notion de « recommunautarisation » des individus, en danger de perdition dans une société moderne livrée à tous les maux, est le véritable envers de la politique missionnaire de ces Églises africaines.

Ce travail a donc une « thèse » forte qui est étayée d'un bout à l'autre par des faits savamment accumulés. Qu'il s'agisse de l'émergence historique de cette Église, de sa formation et de son expansion, des logiques de scission qui la travaillent, des formes de la transnationalisation et de son immigration, l'idée est que l'enjeu identitaire collectif, qu'il soit pensé en termes communautaires ou en termes de nations missionnaires, est la clé de la compréhension des conflits et des processus. Une des principales questions que l'on peut se poser, au regard des dynamiques religieuses des sociétés européennes et du suivi des nouvelles générations de migrants, est de savoir ce qu'il en est des formes d'individualisation des sujets qui s'opèrent par le biais de la conversion et de la délivrance. Mais il est vrai que la figure médiatrice du diable, et les ressorts de la persécution par les mauvais esprits, encouragent plutôt la recherche des protections communautaires. En donnant toute sa caution au schème de la persécution par les proches, en confortant l'idée d'une « malédiction ancestrale », on ne sort pas vraiment les individus « coupables » de leur dépendance par rapport aux liens hérités de la famille et des parents, restés au village ou au pays. Les promesses d'ouverture sur une nouvelle subjectivité, morale ou politique, que l'on s'efforce de déceler dans l'émergence des pentecôtismes, relèvent du discours des pasteurs : « Dieu t'aime ». Mais les « techniques du corps » de la délivrance ne peuvent se lire comme des « techniques de soi » et de conversion à soi, que dans la mesure où elles permettent à l'individu non seulement d'agir, de devenir un agent, mais de se construire comme « sujet moral de son action »[1].

André MARY

1. Foucault M., *Dits et écrits II*, Gallimard, 2001 : 1375.

Introduction

Cet ouvrage a pour objet la formation historique et l'évolution comparée d'une Église fondée au Ghana (ancienne Côte-de-l'or, *Gold Coast*) par un missionnaire écossais au début des années 1950. L'Église de Pentecôte (*The Church of Pentecost*) est l'exemple type d'une Église missionnaire pentecôtiste africaine puisqu'elle est à la fois héritière d'une Église missionnaire coloniale, l'Église apostolique britannique, relevant du pentecôtisme « historique », type Assemblées de Dieu ou Église Elim, et en même temps une Église « nationale » du Ghana qui se pense aujourd'hui comme une Église « indigène » à vocation internationale.

Cette double identité et la manière dont les dirigeants ghanéens d'aujourd'hui en jouent, selon qu'ils parlent de la *Church of Pentecost* comme d'une Église « indigène » ou d'une Église internationale, sont au fondement des principaux conflits que cette Église a connus dans les dernières décennies. L'ambition transnationale de la *Church of Pentecost* n'entame en rien son attachement au foyer identitaire étroitement associé au groupe Ashanti du Ghana et sa région (Asamankese, Winneba). Cette Église s'est donc forgé d'emblée une identité ethno-nationale forte qui demeura, après le retrait du missionnaire, un trait marquant de cette communauté. James McKeown a formé des générations de pasteurs africains qui se sont lancés dans « l'évangélisation du monde », et pour les fidèles et les leaders, le Ghana est devenu une « nation missionnaire », au même titre que le Nigeria, pour les pentecôtistes de ce pays. L'expression « nation missionnaire » désigne le processus par lequel le pentecôtisme devient le lieu d'expression d'une identité ethno-nationale, comme celle des Ashanti du Ghana ou des Yoruba du Nigeria, transmuée par la référence à la nation biblique. Dans leur rencontre avec le mouvement pentecôtiste, les Ashanti chrétiens se donnent une mission historique, qui repose sur une alliance avec Dieu, selon le modèle de l'Ancien Testament. L'Église de Pentecôte s'est doté d'un texte fondateur attestant d'un « Plan de Dieu pour le Ghana » porté par un peuple élu entre tous, élevé au-dessus du continent africain et de ses pesanteurs historiques, pour être le « fer de lance » de l'évangélisation du monde. Le fait que l'Église ait été fondée par un « Blanc » n'est pas un problème aux yeux des fidèles puisque celui-ci était porteur d'une « vision pour l'Afrique ». L'expansion fulgurante de l'Église, qui est aujourd'hui la première Église pentecôtiste du pays, est pour tous la confirmation de ce plan divin.

Par son histoire, l'Église de Pentecôte se distingue des Églises prophétiques locales, de type *Spiritual Churches* (Ghana) ou *aladura* (Nigeria),

des années 1930 aussi bien que des Églises « charismatiques » récentes, selon l'expression par laquelle sont désignées les Églises néo-pentecôtistes dans la littérature anglo-saxonne[1]. Mais le développement des Églises pentecôtistes en Afrique de l'Ouest n'est pas sans rapport avec l'émergence d'Églises Indépendantes Africaines (AIC) qui s'inscrivent dans la continuité historique de l'entreprise missionnaire et s'accompagne néanmoins d'un travail de réappropriation locale du discours chrétien aussi bien que de la forme institutionnelle du christianisme colonial. Les Églises prophétiques indigènes associent ainsi l'innovation religieuse et l'appropriation culturelle, comme l'observe Ruth Marshall à propos du Nigeria : « *Indigenous societies have reworked the institutions and messages of Christianity (...) in accordance with their own comprehension of their history and their traditions* » (1993 : 214).

Le mouvement pentecôtiste qui apparaît sur la scène internationale au cours du XX^e^ siècle encourage une conception religieuse de l'action, voire de l'identité des croyants, qui les conduit à se définir comme de « nouveaux acteurs religieux » (Bastian, 1997). Les formes culturelles que revêt ce mouvement et sa capacité d'adaptation aux contextes socio-politiques locaux sont pour une part importante dans son succès international. Le caractère polymorphe du mouvement pentecôtiste et ses multiples facettes en font une religion transculturelle qui ne perd rien de ce qu'elle acquiert dans la rencontre avec les communautés indigènes : « le pentecôtisme possède la même capacité mystérieuse à être chez lui n'importe où. Il absorbe la possession par l'esprit dans les Caraïbes, le culte des ancêtres en Afrique, la tradition des guérisons au Brésil et le chamanisme en Corée. Il se propage maintenant dans les républiques de l'ancienne Union soviétique, en Europe orientale, en Sicile et en Chine. Mais partout, il reste identifiable comme pentecôtisme » (Cox, 1994 : 40).

Pour A. de Surgy, l'originalité des Églises pentecôtistes de l'Afrique d'aujourd'hui vient de ce qu'elles réussissent à opérer une « inculturation » spontanée du christianisme dans les sociétés africaines, dont rêvent désormais certains théologiens catholiques : une liturgie « en harmonie avec leurs habitudes de pensée et de comportement », et une réponse plus franche aux besoins immédiats des convertis que celle qu'apportent les Églises missionnaires (Surgy, 1996). Mais les Églises missionnaires issues du pentecôtisme « historique » comme la *Church of Pentecost*, ont engagé dès le départ ce processus de « contextualisation », pour reprendre la terminologie protestante, notamment sur le terrain de la vernacularisation du message biblique. Bien plus, leur politique d'autonomisation des agents

1. Au Ghana, le terme « Pentecostal » désigne les Églises pentecôtistes « classiques » telles que les Assemblées de Dieu ou l'Église de Pentecôte, et le terme « Charismatic » désigne les nouvelles Églises apparues depuis les années 1970 (Gifford, 1994 : 241), tandis qu'au Nigeria, le terme « Pentecostal » s'applique à la mouvance pentecôtiste, le terme « Charismatic » étant réservé au Renouveau catholique (Hackett, 1998 : 259).

indigènes, qui a pu encourager le séparatisme, ouvre sur une logique d'appropriation africaine du christianisme.

Un pentecôtisme en noir et blanc

Le compromis historique qui conduit à retenir deux dates et deux lieux de naissance du pentecôtisme, au début du XX^e^ siècle aux États-Unis, préjuge des malentendus qui vont alimenter les relations entre missionnaires blancs et pasteurs noirs dans l'expansion panafricaine des Églises pentecôtistes. La simultanéité de l'émergence du mouvement pentecôtiste à la fois dans les Églises noires américaines et les Églises blanches dans le sud des États-Unis oblige à prendre en compte son ambivalence originelle. Comme l'explique Sébastien Fath (2001) : « c'est à la fin du XIX^e^ siècle que s'affirment nettement des tendances proches du type pentecôtiste, avec en particulier la création à Memphis (Tennessee), en 1897, d'une "Église de Dieu en Christ" (*The Church of God in Christ*) » fondée par deux pasteurs noirs, C. H. Mason (1866-1961) et C. P. Jones (1865-1949). Mais le moment qui fait date dans l'émergence du mouvement, c'est l'année 1901, durant laquelle un prédicateur méthodiste, Charles Parham, de l'Institut biblique de Topeka (Kansas), anime des assemblées au cours desquelles certains membres font l'expérience de l'effusion de l'Esprit-Saint, que l'on appellera plus tard le « baptême de l'Esprit » ou « baptême de feu » et qui se traduit par l'expérience de la glossolalie, le « parler en langues », et des guérisons miraculeuses. W. J. Seymour, prédicateur baptiste d'origine méthodiste, fils d'esclaves libérés, assiste aux enseignements de C. Parham grâce à un « arrangement » qui lui permet de s'installer à l'extérieur de la salle et d'écouter par une porte entre-ouverte (Anderson, 1997 : 228). En accord avec le régime de ségrégation raciale des États du Sud, « Charles Parham ne cachait pas ses conceptions racistes des rapports entre les noirs et les blancs » (Fath, 2001 : 373). De son côté, Seymour reprendra en substance la doctrine du baptême dans l'Esprit, en pratiquant l'ouverture raciale et sociale, lorsqu'il impulsera le mouvement de réveil d'Azuza Street (Los Angeles) que l'on situe en 1906. C'est la deuxième étape historique de la formation du mouvement pentecôtiste et l'attestation de ses « racines noires ».

Dans le même temps, C. H. Mason, qui avait fréquenté lui aussi le groupe de Topeka s'en inspira pour la *Church of God in Christ*, considérée comme « la plus importante dénomination pentecôtiste noire d'Amérique du Nord » (Fath, 2001 : 374) et qu'Harvey Cox considère comme « la mieux placée pour revendiquer le titre de descendante directe du mouvement pentecôtiste originel » (1994 : 72). Ainsi, les premières manifestations de l'émergence du pentecôtisme apparaissent quasi simultanément dans une église noire américaine et dans une communauté blanche, à la tête desquelles, on trouve un méthodiste blanc (Parham) et deux baptistes noirs (Seymour et Mason). Cependant l'influence des

communautés noires américaines sur la formation du mouvement reste difficile à déterminer. Pour Harvey Cox, « le pentecôtisme est né lorsque des pratiques religieuses essentiellement africaines et afro-américaines se sont intégrées au christianisme des Blancs pauvres du sud des États-Unis, issus de confessions wesléyennes » (1994 : 142). L'hypothèse d'une osmose entre le mouvement des chrétiens évangéliques blancs et les Églises noires américaines, qui ont déjà une longue histoire depuis les premières Églises baptistes, n'est pas à exclure. Pourtant, le pentecôtisme n'apparaît pas historiquement comme un mouvement religieux noir américain. Il porte en lui la même ambiguïté « en noir et blanc » que d'autres traits culturels de la société américaine, à la fois mêlés et aussi nettement séparés, à l'image de ce que l'on retrouve dans les premières Églises Indépendantes Africaines.

Pour illustrer les aspects « afro-américains » du mouvement pentecôtiste, Harvey Cox rappelle le lien historique qui unit les Églises noires au jazz : « Dès le début, la nouvelle musique et la nouvelle spiritualité ont été en interaction permanente, même si elles se sont développées chacune dans un quartier différent de la ville et se sont envoyé, à l'occasion, des reproches : les musiciens de jazz empruntaient librement le style "appels et réponses" des prédicateurs noirs, dont le modèle venait directement d'Afrique occidentale par l'intermédiaire des esclaves[2]. Parallèlement, dans les églises, les joueurs de cornet et de piano (...) reprenaient les airs tristes qu'ils avaient entendu jouer par leurs camarades jazzistes » (Cox, 1994 : 139). Un autre lien entre le jazz et le pentecôtisme retient notre attention : dans les deux cas, il s'agit de mouvements d'inspiration noire américaine qui ont émergé sur la scène mondiale par l'intermédiaire des blancs. Le jazz, tout comme le gospel, émergea sur la scène mondiale dès lors que les interprètes noirs furent pris en charge par des producteurs blancs qui leur permirent d'enregistrer leurs titres. On voit comment les thèses afrocentristes peuvent considérer que le pentecôtisme est une « invention » noire à laquelle les congrégations blanches auraient donné la forme et l'impulsion nécessaires à son expansion mondiale. Il est néanmoins plus vraisemblable de penser que le pentecôtisme, empruntant ses styles musicaux à la culture noire américaine, comme il emprunte au méthodisme (*Holiness Movement*) et au baptisme ses traits religieux distinctifs (baptême d'adulte, prière de guérison), est sans nul doute le fruit d'un syncrétisme originel. Harvey Cox en conclut que : « Ni le jazz, ni le pentecôtisme ne sont une création purement africaine, mais ni l'un ni l'autre n'auraient vu le jour sans l'influence de l'expérience distinctement afro-américaine d'une résistance à l'oppression s'exprimant dans un culte exubérant (...) Le jazz et le pentecôtisme rappellent aux Américains ce

2. H. Cox, se référant à Walter Hollenweger, rapporte que ce dernier aurait suggéré un parallèle entre le *scat singing*, « cette improvisation tout en onomatopées que Louis Armstrong a rendue célèbre » et la glossolalie des pentecôtistes (1994 : 142).

qu'ils sont, même s'ils tentent souvent de le nier : un mélange unique de noir et blanc » (1994 : 139).

Sur le continent africain, c'est l'Afrique du Sud qui illustre ce pentecôtisme « en noir et blanc », avec la même quasi-simultanéité entre l'émergence du mouvement et la ségrégation raciale dans les églises. Les premiers missionnaires pentecôtistes américains arrivent en 1908. Allan Anderson établit une continuité directe entre le pentecôtisme américain et le pentecôtisme sud-africain blanc et indigène qui émerge en 1910 (1997 : 229). Les premières ségrégations et scissions se produisent en 1917, dont l'une donne naissance à la *Zion Apostolic Church of South Africa* (fondée par le Zulu Elias Mahlangu) qui sera la matrice de plusieurs autres Églises noires indépendantes, comme la *Zion Apostolic Faith Mission* (de Edward Motaung, en 1920) ou la *Zion Christian Church* (de Engenas Lekganayane, en 1925). Le préfixe *Zion* devient bientôt un emblème des Églises noires.

A l'image de la double naissance du pentecôtisme aux États-Unis, transposée en Afrique du Sud, la *Church of Pentecost* du Ghana porte en elle-même ce dualisme originel « en noir et blanc ». Elle est, en effet, un des rares cas d'Église pentecôtiste africaine dont la figure fondatrice n'est pas un prophète noir mais un Blanc, le missionnaire James McKeown, envoyé au Ghana en 1937 par l'*Apostolic Church* (Bradford) dont il se séparera pour créer sa propre Église. Mais la réalité historique, gommée par l'histoire officielle, est plus complexe et, là encore, l'image originelle de ce pentecôtisme ghanéen se conjugue en noir et blanc puisque McKeown est venu au Ghana à l'invitation d'un jeune Ghanéen, Peter Newman Anim, la figure pionnière de ce pentecôtisme aux « racines noires ». Converti dès 1921, et attiré par des mouvements américain puis britanniques, Peter Anim est considéré comme le précurseur du pentecôtisme ghanéen (Larbi, 2001). C'est à partir de ses associations successives qu'apparaîtront les deux premières dénominations pentecôtistes ghanéennes : la *Christ Apostolic Church* en 1941 et la *Church of Pentecost* en 1953.

Un autre cas d'Église africaine fondée par un Blanc est illustré par l'« Église » *Jamaa*, inscrite dans la mouvance catholique charismatique, fondée au Zaïre au début des années cinquante par le célèbre missionnaire belge, Placide Tempels (Fabian, 1994), mais son destin est bien différent. Issu d'une dissidence avec le clergé catholique et censuré, le mouvement *Jamaa* fut assimilé à une secte. Accusé de soutenir la rébellion contre l'État, le mouvement fut l'objet de persécutions et le missionnaire rentra en Belgique en 1967. Mais le mouvement n'en demeura pas moins présent et après l'accession au pouvoir de Mobutu, le climat religieux étant plutôt favorable aux innovations religieuses, l'Église entama un processus « d'africanisation ». Tandis que des intellectuels catholiques zaïrois contribuaient à la formation de l'idéologie nationaliste et à l'élaboration de la doctrine de « l'authenticité » (Fabian, 1994 : 259), l'Église *Jamaa* devenait l'illustration de la « philosophie bantou » et prit part à la

lutte de la société pour son indépendance culturelle. Les Assemblées de Dieu, d'origine américaine, importées en Afrique par les missionnaires américains puis européens, ont également engendré dans plusieurs pays des Églises nationales autonomes, mais celles-ci restent généralement associées, ou affiliées, au large réseau qui fait des Assemblées de Dieu une organisation mondiale. Le processus « d'indigénisation » décrit par P.-J. Laurent dans le cadre de la conversion des Mossi du Burkina Faso n'a pas conduit pour autant l'Église des Assemblées de Dieu à se constituer en une Église africaine indépendante, à la différence entre autres de l'Église des Assemblées de Dieu d'Afrique du Sud. Celle-ci apparaît comme une Église nationale autonome, autogérée et plus ouverte au leadership africain, « *a unique feature among Pentecostal in South Africa* » comme le précise Anderson (1997 : 236). Un cas similaire est décrit par David Maxwell (2002 : 297), concernant les Assemblées de Dieu africaines du Zimbabwe (ZAOGA). Le mouvement initié par Ezékiel Guti au début des années soixante, fondé sur un nationalisme culturel, aboutit à la formation des *Pentecost African Assemblies of God* qui deviennent en 1968, les *Assemblies of God African* (AOGA). Cependant, l'indépendance des Églises pentecôtistes africaines ne les fait pas renoncer aux formes d'affiliation à des Églises internationales au risque de multiplier les dénominations successives : en 1972, les AOGA adoptent le nom de *Forward in Faith Mission International* (FIFMI) tandis qu'après l'indépendance du Zimbabwe, elles réaffirment leurs traits nationalistes africains en adoptant le nom de *Zimbabwe Assemblies of God, Africa* (ZAOGA). L'Église nationale issue des Assemblées de Dieu est devenue une Église indépendante africaine « internationale » que Maxwell considère plus proche aujourd'hui des « Églises électroniques » au sein du mouvement pentecôtiste global.

Les espaces et les temps de l'enquête

L'intérêt scientifique d'une enquête centrée sur l'Église de Pentecôte s'est révélé très tôt. La découverte progressive du vide documentaire relatif à cette Église m'a donné l'opportunité d'entamer un travail de recherche inédit et de combiner les données de ma propre recherche avec les travaux anglophones déjà produits, ce qui allait se traduire par une étude comparée des implantations de l'Église, et des échanges entre pays anglophones (particulièrement le Ghana) et francophones qui restaient à étudier. Cette approche a permis par ailleurs de rendre accessible une partie de ces travaux anglophones, et d'ouvrir sur les débats qui travaillent la mouvance pentecôtiste dans les pays africains anglophones comme le Ghana, notamment dans ses relations avec le géant nigérian. La clarification de ces débats éclaire en retour l'évolution du paysage religieux des pays francophones comme le Burkina Faso, la Côte d'Ivoire ou le Togo et le Bénin. Leur proximité avec les pays anglophones en fait des

cibles privilégiées de l'expansion religieuse de pays comme le Ghana ou le Nigeria, dont on sait depuis longtemps qu'ils sont les plaques tournantes de la mouvance pentecôtiste en Afrique de l'Ouest. L'histoire missionnaire de l'Église de Pentecôte en Afrique de l'Ouest illustre la *nature* des échanges entre pays anglophones, plutôt protestants, et pays francophones à la fois catholiques et musulmans, séduits par l'offre religieuse des premiers.

Dans son pays d'origine, la *Church of Pentecost* a fait l'objet de nombreuses études dont la plus complète est sans doute la thèse de Emmanuel Kingsley Larbi (2001), docteur en « Sciences Religieuses » et pasteur de cette Église. Elle apparaît régulièrement dans les travaux de Paul Gifford, le spécialiste du pentecôtisme au Ghana, à travers les portraits de leaders « charismatiques » (1994) qui occupent la scène ghanéenne et dont certains sont issus de la *Church of Pentecost*. On la retrouve au cœur des débats sur la place des Églises dans l'espace public (1998) ou des controverses qui entourent les pratiques de la délivrance et les camps de prière (Gifford, 2001 ; Van Dijk, 1997), ou encore la conversion pentecôtiste des Éwé du Ghana (Meyer, 1999). Cette Église est également au centre des travaux sur la migration ou la diaspora ghanéenne en Europe, principalement aux Pays-Bas (ter Haar, 1995, 1998, 2000 ; Van Dijk, 1997, 2001, 2002) puisqu'elle est considérée comme l'une des Églises africaines les plus représentées en Europe (ter Haar, 1998). Mais aucune de ces études, à l'exception de celle de Larbi (2001), n'offre une étude complète de la *Church of Pentecost* au Ghana, depuis son histoire missionnaire en passant par tous les débats qui la travaillent et les conflits qui l'ébranlent régulièrement. Paul Freston regrette qu'une Église si importante au Ghana n'ait pas fait l'objet d'une étude plus conséquente (2001b : 145), et il est vrai que dans la plupart des travaux cités en référence, et même dans l'ouvrage le plus récent consacré au pentecôtisme ghanéen (Asamoah-Gyadu, 2004), l'Église n'est jamais l'objet d'une étude monographique. Elle est plus souvent analysée sous des angles variés selon son exemplarité dans tel ou tel débat au sein de la large mouvance des pentecôtismes africains. L'intérêt combiné de tous ces auteurs, Africains et Européens, aboutit néanmoins à une somme de données conséquentes sur un ensemble de problématiques fortes concernant le Ghana.

La *Church of Pentecost* demeure en revanche quasiment inconnue dans les travaux portant sur les autres pays africains et européens, à l'exception de la Hollande. Dans la partie francophone de l'Afrique, elle n'apparaît que dans les travaux de C. Mayargue sur le rôle des Églises pentecôtistes dans l'espace public béninois (2001 ; 2002). C'est à partir du Burkina Faso où nous l'avons rencontrée initialement, de manière oblique, et à la suite d'une première enquête localisée, en milieu rural mossi, que nous est apparue la nécessité d'élargir le champ de l'enquête. Il s'agit pour nous de prendre en compte, tout d'abord la dynamique interne d'une Église de grande envergure et d'approcher l'Église centrale

sous l'angle des relations du siège avec les Églises nationales, des tensions et des controverses qui se font jour à travers ce réseau d'Église et qui ne sont pas toujours perceptibles depuis le Ghana. La problématique de l'interaction entre la *Church of Pentecost* du Ghana et les autres communautés africaines, particulièrement francophones, a progressivement émergé et s'est affinée au fur et à mesure que les enquêtes et les événements au sein de l'Église, en Côte d'Ivoire, au Ghana et simultanément en France, révélaient de fortes tensions et des conflits antérieurs relatifs à la politique identitaire de l'Église, à la centralisation du pouvoir et à la place accordée aux leaders « nationaux » des missions internationales. La situation géographique de la *Church of Pentecost* du Ghana, placée au cœur de l'Afrique francophone, l'a confrontée très tôt à des communautés nationales, voire nationalistes, pour lesquelles la légitimité d'une Église ghanéenne installée dans leur pays n'a pas d'évidence. Dans la partie est du Ghana, l'expansion missionnaire atteint la région des Éwé, partagés de part et d'autre de la frontière du Ghana et du Togo. Le Togo, et plus tard la Côte d'Ivoire, fournirent à la jeune Église un vivier de pasteurs activement engagés dans la conquête missionnaire.

Ainsi, la problématique de l'adaptation du pentecôtisme aux sociétés dans lesquelles il s'implante se double d'un questionnement recentré sur les modalités d'implantation nationale de la *Church of Pentecost* dans les autres pays africains, et plus tard, dans l'espace européen. Après avoir accueilli des Églises missionnaires pendant près de deux siècles, le Ghana, comme le Nigeria, produit à son tour des Églises missionnaires qui se lancent à la conquête de l'Europe. Ce mouvement d'inversion est connu en Amérique Latine puisque « les pentecôtismes latino-américains exportent aujourd'hui leurs pratiques et croyances alors que jusque dans les années 1970, ils avaient été essentiellement récepteurs des initiatives nord-américaines » (Bastian, 2001 : 100). De même que l'expansion de la *Church of Pentecost* suit les routes migratoires des Ghanéens, « les pentecôtismes brésiliens en particuliers ont trouvé de nouveaux marchés en Europe et en Afrique en suivant les diasporas lusophones. » (2001 : 101). C'est le cas de la récente implantation de l'Église Universelle du Royaume de Dieu en Afrique, entrée par les pays lusophones et qui s'étend aujourd'hui aux pays francophones comme la Côte d'Ivoire et le Gabon (Mary, 2002). Ces pays, latino-américains ou anglophones africains, premiers réceptacles d'un pentecôtisme essentiellement nord-américain, sont aujourd'hui devenus des « nations missionnaires » qui constituent le vivier des « christianismes du Sud » et qui se donnent pour défi la réévangélisation des sociétés occidentales.

L'anthropologie de l'histoire missionnaire, passée et présente, occupe donc une partie importante de ma recherche, d'abord parce que la construction de l'identité de l'Église de Pentecôte la rendait nécessaire, mais aussi parce qu'elle a très tôt éveillé un goût personnel et suscité un intérêt passionné. Cette histoire représente un outil d'analyse non négligeable, pour ne pas dire majeur, dans la reconstitution et la clarification des

enjeux de la rencontre missionnaire, en mettant au jour le jeu de chassé-croisé entre missionnaires britanniques et américains sur le terrain africain. L'histoire missionnaire permet de restituer les enjeux politiques, parfois doublés de questionnements théologiques, qui ont fait le dynamisme des pentecôtismes en Afrique comme dans bien d'autres pays. C'est aussi par l'immersion dans le détail historiographique, au plus près des acteurs du passé et de leurs rencontres (Peter Anim, James McKeown), que l'on parvient à restituer certains moments décisifs dans les processus de formation des Églises africaines et leurs enjeux identitaires. L'enquête anthropologique et historique fait surgir la part de mythologie qui subsiste toujours dans les récits missionnaires, relayée aussi bien par les auteurs ghanéens (qu'ils soient ou non membres de l'Église de Pentecôte) que par les auteurs européens.

Après avoir situé historiquement la *Church of Pentecost* dans le paysage religieux ghanéen et ouest-africain (chapitre 1), nous tenterons de comprendre les logiques de l'expansion missionnaire à partir de plusieurs foyers d'implantation dont le Burkina Faso, la Côte d'Ivoire, et plus tard la France, qui constituent des points d'observation privilégiés. Au Burkina Faso, lieu de notre premier contact avec cette Église, notre intérêt s'est d'abord porté sur les ressorts de la conversion pentecôtiste dans l'espace villageois mossi, soulevant entre autres la question des modes de coexistence entre fidèles de différentes confessions dans un espace si restreint qu'il fait de la pacification des relations une condition nécessaire à l'organisation de la vie communautaire ou à la réalisation de projets collectifs de développement technique et agricole (chapitre 2). Dans ce contexte, l'Église de Pentecôte, un pourvoyeur de moyens parmi d'autres, appelle à la mobilisation et au consensus dont la communauté de fidèles se veut le modèle. Ainsi, la politique d'indigénisation de l'Église se double de son implication dans le développement local. C'est dans ce type d'interaction entre la nouvelle religion et les agents locaux que se donne à voir un pentecôtisme « qui se moule fort bien dans diverses cultures indigènes, s'avérant paradoxalement vecteur de modernité » (Willaime, 1999 : 5).

Ce travail s'étend à plusieurs pays et croise plusieurs entrées. Mon programme d'enquête a été plus d'une fois contraint par la nature des données recueillies, et je fus moi-même plusieurs fois « happée » par le cours des événements et l'enchaînement des rencontres. Par exemple, alors que j'avais commencé une enquête de terrain en milieu rural mossi, j'ai été amenée à prendre la mesure des effets de la pluralité religieuse dans un espace aussi restreint que l'espace villageois : la mémoire locale des conflits passés, à l'occasion de la conversion pentecôtiste d'une partie des villageois, l'appartenance antérieure à la religion musulmane de la plupart des nouveaux convertis, et la stigmatisation dont sont parfois victimes les pentecôtistes. Toutes ces réalités m'ont progressivement amenée à mieux prendre en compte le défi que représente la conversion

pentecôtiste, et même la vocation pastorale, dans un contexte majoritairement musulman ou animiste. Plus tard, en milieu urbain, une autre réalité s'est imposée à moi lorsque fit irruption la croisade d'évangélisation des pasteurs ghanéens, à Ouagadougou, et qui donnait soudain sa dimension transnationale à l'Église dans laquelle j'avais commencé à travailler localement. A partir de ce moment, l'Église de Pentecôte, que j'avais perçue comme une Église « rurale » (ce qu'elle est aussi, par d'autres aspects), s'est donnée à voir dans sa dimension singulière, à la fois rurale et « indigène » par son attachement aux langues vernaculaires (le *möré* au Burkina, le *twi* au Ghana et ailleurs), et transnationale, profondément moderne par les moyens qu'elles se donne. Ce changement de focale fut un tournant décisif dans mon expérience et mon itinéraire de recherche, et m'a ouvert la voie vers le Ghana et plus globalement vers les autres pays côtiers où l'Église allait prendre toute sa dimension d'Église nationale et transnationale, et où j'allais découvrir ce pentecôtisme qui contraste tellement avec le paysage religieux burkinabé. L'approche multi-terrains s'imposait et j'ai été en quelque sorte prise dans l'objet qui se révélait à moi et s'est imposé de lui-même. A partir de ce moment, j'ai pris le parti de suivre les pistes qui s'ouvraient devant moi, de me laisser guider, en partie, par les opportunités, les rencontres, les circonstances de l'enquête, avec néanmoins une ligne directrice : prendre la mesure de ce que représente l'Église de Pentecôte du Ghana dans le paysage religieux africain, puis plus tard, européen. Comment l'Église centrale parvient-elle, malgré son expansion tentaculaire, à exercer un tel pouvoir, si fortement centralisé ? Quels sont les fondements de l'identité communautaire qui cimente cette communauté transnationale de « frères et sœurs en Christ » ? Mais surtout, quelles sont les limites de cette organisation communautaire transnationale ? Quels sont les contre-pouvoirs au siège ghanéen centralisateur ? Et que révèlent les débats, les crises qui ébranlent régulièrement cette super-structure ? A l'inverse, comment cette Église peut-elle servir d'analyseur des évolutions et des transformations des sujets convertis en quête de guérison et de délivrance ?

L'approche multi-localisée pose de nombreux problèmes d'ordre méthodologique. Tout d'abord, elle implique de prendre ses distances par rapport à deux types d'approche. L'une, monographique et ethnographique, remarquablement illustrée par P.-J. Laurent (2003), permet d'appréhender le pentecôtisme dans la longue durée à partir des enjeux de la société locale. L'autre, à la manière d'A. de Surgy (2001), développe une approche extensive du champ évangélique et pentecôtiste dans un cadre national, en l'occurrence le Bénin. Nos objets d'interrogation nous ont imposé une monographie de réseau d'Église, comme celle que d'autres auteurs de la tradition anthropologique ont adoptée auparavant (Peel, 1968 ; Fabian, 1971 ; Jules-Rosette, 1975), avec une dimension comparative, parfois itinérante. Certains pays ont été abordés, au-delà des contraintes de l'enquête et de la conjoncture politique, sous des angles et avec des objets de recherche différents. Par exemple, l'enquête ethnogra-

phique autour des enjeux individuels et collectifs de la conversion pentecôtiste (Kutumtênga et Tanghin) ne fut pas reproduite avec la même intensité ni la même ampleur en Côte d'Ivoire ni au Ghana. L'approche d'un champ comme celui de la délivrance et des camps de prière a permis de lier entre eux des pays comme le Burkina Faso, la Côte d'Ivoire et le Ghana (chapitres 3 & 4), mais ne fait pas partie des problématiques liées à l'implantation de l'Église en Europe (chapitres 6 & 7) où ces pratiques se font plus discrètes.

La circulation au sein d'un réseau d'Église intègre nécessairement l'analyse de régions géographiquement et culturellement séparées, ce qui en Afrique, se traduit aussi par le passage transfrontalier d'un espace national ou ethnonational à un autre. De même, l'analyse des processus d'implantation d'une Église africaine en Europe amène à prendre en compte les logiques de migration et de formation des communautés de migrants africains en Europe. Cette approche nous a permis d'appréhender, en suivant les acteurs dans leurs allers-retours entre l'Afrique et l'Europe, les mécanismes de formation des assemblées européennes et le rôle de l'Église dans la prise en charge des flux migratoires. L'entrée par un réseau d'Église, qui ne s'inscrit pas pour autant, sur le plan institutionnel, dans une « Église en réseau » (Colonomos, 2000), compte tenu du caractère très centralisé de la *Church of Pentecost*, ouvre sur des communautés transnationales qui peuvent être localement minoritaires, mais dont la mise en perspective trans-locale donne sens à un nouvel objet anthropologique, comme les techniques de délivrance, qui profitent de l'éclairage des entrées multi-situées. Les trois terrains privilégiés (Burkina Faso, Côte d'Ivoire, France), constituent à partir du centre ghanéen, autant d'espaces circulatoires où s'articulent et se modulent les éléments d'une problématique organisée comme « une maison à étages » : de la conversion au village à la délivrance dans les centres en milieu urbain jusqu'à à la politique identitaire au niveau international. Le changement de focale qu'impliquent le basculement d'un terrain à l'autre et le jeu des allers-retours, permet d'aborder ces éléments de problématique d'un point de vue tour à tour historique, sociologique et anthropologique.

La formation historique du réseau de la *Church of Pentecost* du Ghana, mis en regard de la diaspora ghanéenne, éclaire les modalités d'expansion missionnaire de cette Église au sein de la « sous-région » et depuis l'Afrique vers l'Europe. Depuis l'itinéraire des pêcheurs ghanéens migrant le long de la côte du golfe de Guinée, agents de l'expansion régionale de l'Église de part et d'autre du Ghana, à l'aventure de la migration ghanéenne vers l'Europe et les États-Unis, se sont constitués deux types de réseaux de migrants missionnaires, transfrontalier d'une part, et trans-continental d'autre part, avec des acteurs de milieux et de profils différents. De plus, ces différents modes d'approche font apparaître des réseaux distincts et des cultures de réseaux : un réseau de fidèles ou de communautés de fidèles d'une part, et un réseau de dirigeants

d'autre part. Les portraits et les carrières de pasteurs (chapitre 5) permettent de mettre en lumière les politiques identitaires de l'Église centrale à l'égard des « missions » et des pasteurs autochtones, tandis que les parcours de fidèles révèlent certains aspects méconnus de la migration africaine en Europe. Les deux problématiques se recoupent néanmoins à travers la question du rôle des Églises dans la formation de circuits migratoires et dans la « re-communautarisation » des fidèles migrants en milieu urbain (chapitre 6). La mise en contexte d'une communauté de fidèles donnée dans un espace national ou ethnonational permet à la fois de clarifier les conditions d'existence de ces communautés dans un espace localisé et les relations qu'elles entretiennent avec les communautés locales (migrants ghanéens en France, migrants francophones au Ghana) et de prendre en considération le poids du réseau sur le degré d'autonomie dont disposent les Églises nationales (Burkina Faso, Togo, France).

Cette Église apparaît enfin comme l'une des plus étroitement liées au débat concernant le statut des camps de prière, constitués en véritables institutions au sein même de l'Église qui peine à les soumettre à son autorité. Les conflits de leadership qui surgissent en marge de la structure hiérarchique sont à l'origine de plusieurs dissidences, au Ghana comme en Côte d'Ivoire. 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 Indépendantes Africaines, entre fidèles ghanéens et fidèles francophones. Ces derniers se sont progressivement rassemblés en formant les premières « assemblées en français ». Nous verrons en quoi cette crise de la « vernacularisation » marque une étape cruciale dans l'évolution d'une Église « rurale » et « indigène », et comment elle s'accentue dans la rencontre avec les communautés africaines en Europe (chapitres 5 & 6). Tout comme les camps de prière et de délivrance, les assemblées en français, qui sont autant de mondes séparés, d'espaces inédits, constituent en eux-mêmes des réseaux parallèles qui échappent bientôt au contrôle de l'Église et dont on ne saisit l'ampleur que par une approche multi-située ou translocale.

Par ce mode d'approche l'on est amené à suivre les individus dans leurs déplacements au sein de ces espaces circulatoires et ce sont parfois les mêmes individus que l'on retrouve à Accra, Abidjan, Bruxelles et Paris. Afin de reprendre le contrôle de ces espaces marginaux, l'Église ghanéenne tente de réintroduire ces pratiques (délivrance, adoption des langues nationales) dans ses stratégies nationales d'évangélisation. Mais la *Church of Pentecost* n'en est pas moins tiraillée par ses choix et régulièrement ébranlée dans ses postures les plus fermes. A partir d'une série d'enquêtes qui nous ont permis d'évoluer au sein d'un réseau d'Église, nous nous sommes attachée à la compréhension de ces débats et controverses qui ébranlent l'Église de Pentecôte dans ses modes de gestion des

conflits, la distribution de l'autorité, ses stratégies d'implantation à l'étranger (Burkina Faso, Côte d'Ivoire, Togo) ainsi que dans ses rapports aux autres communautés africaines, notamment francophones. C'est l'interaction entre le local et le global qui permet de saisir la nature des enjeux politiques au sein d'un réseau d'Église, de mettre au jour les marges de négociation entre l'Église et ses agents. Ainsi, les deux espaces marginaux et atypiques que sont les « assemblées en français » et les camps de guérison constituent deux foyers de tensions et de compromis entre l'Église et ses agents « doubles » qui sont aussi deux types d'intermédiaires : les interprètes et les guérisseurs. Ces derniers sont aussi, à la marge, les lieux où l'Église négocie ses ouvertures et ses frontières avec les autres, sur le plan de la langue et dans le traitement des « corps souffrants » où l'Église est confrontée à l'épreuve de l'altérité. Ces structures marginales se présentent comme deux entrées possibles dans l'analyse des « politiques » d'expansion missionnaire de la *Church of Pentecost*, les modalités de leur existence sont au centre des modes d'implantation de cette Église à l'étranger. Ils sont également à l'origine des conflits et dissidences qui jalonnent l'histoire de cette Église aussi bien en Afrique qu'en Europe. Dans une dernière partie (chapitre 7), basée sur une étude de cas, nous verrons comment les mécanismes de scission interne, que nous décrirons à cette occasion, contribuent à la multiplication des Églises africaines dans l'espace européen.

PREMIÈRE PARTIE

LA CHURCH OF PENTECOST *VERSUS* L'ÉGLISE DE PENTECÔTE

CHAPITRE PREMIER

Une « Église en héritage »

L'émergence des pentecôtismes ghanéens

Situé dans le golfe de Guinée, sur la côte ouest-africaine, le Ghana est limité par la Côte d'Ivoire à l'ouest, le Burkina Faso au nord, et le Togo à l'est. Ancienne colonie britannique de la *Gold Coast* (Côte-de-l'Or), ce pays, qui porte le nom du premier empire médiéval africain, fut le premier de l'Afrique noire à accéder à l'indépendance en 1957, sous la conduite du leader charismatique et panafricaniste Kwame Nkrumah. Les Ashanti forment la principale communauté du Ghana parmi plus de cinquante groupes ethniques. Le groupe le plus important est le groupe Akan auquel appartiennent les Ashanti et les Fanti. La zone de peuplement Akan est concentrée au sud du pays, les Fanti sur le littoral et les Ashanti sur le plateau qui porte leur nom. Les Nzima et les Ahanta vivent dans le sud ouest tandis que les plaines d'Accra sont habitées par les Ga. La moitié nord est habitée par les groupes Dagomba et Mamprusi qui se rattachent aux groupes voltaïques comme les Mossi (*Moagha*) du Burkina Faso. Dans le sud est du pays habitent les Éwé dont le territoire fut divisé contre leur gré en 1956, entre le Togo et le Ghana. La population chrétienne, estimée à plus de 60 %, essentiellement catholique, anglicane, méthodiste et presbytérienne, est concentrée dans la région côtière, tandis que les musulmans, qui représentent moins de 20 % de la population, sont plus nombreux dans le nord du pays (Gifford, 1998 : 61). Pour comprendre la configuration actuelle du paysage religieux ghanéen et la place prédominante des Ashanti dans le Ghana d'aujourd'hui, il nous faut revenir sur quelques éclaircissements quant à l'histoire coloniale de ce pays ainsi que sur les enjeux de la rencontre missionnaire qui ont placé les Ashanti au centre des relations entre les colonisateurs, les missionnaires et les Ghanéens.

Les royaumes du Ghana et les Ashanti

L'ancien Empire du Ghana était en réalité situé plus au nord, dans les régions sahéliennes du Sénégal, de la Mauritanie et du Mali. Les États les

plus anciens, sur le territoire de l'actuel Ghana, furent les royaumes Dagomba et Mamprusi, installés dans le nord, aux XII^e^ et XIII^e^ siècles. C'est vers cette époque que des immigrants de langue Akan, dont les Ashanti et les Fanti, quittèrent la savane et vinrent établir leur suprématie au sud de la ligne des forêts, formant une série de petits États. Constitués en royaume au début du XVIII^e^ siècle, les Ashanti cherchent à étendre leur pouvoir sur les tribus Peuls du littoral. De 1807 à 1826, leurs ambitions territoriales les poussent dans des affrontements répétés contre le Royaume-Uni qui avait dressé des forts le long de la côte : « A plusieurs reprises les Ashanti se présentent sous les murs des forts après avoir soumis tous les États qui les séparaient de la mer, y compris l'État fanti » (Perrot, Van Dantzig, 1994 : 7). Au cours de la guerre des Ashanti contre le Royaume-Uni, de 1873-1874, Koumassi fut incendiée. L'épisode provoqua l'exode, vers l'ouest, de nombreuses fédérations de villages qui formèrent, par la suite, en Côte d'Ivoire, les groupes Agni et Baoulé. Ils s'installèrent sur les lagunes et développèrent le commerce de l'or, de la cola et des esclaves. Le royaume Ashanti fut annexé au territoire colonial de la Côte-de-l'Or en 1901. Un centre s'était formé dans la région de Koumassi autour du chef Osei Toutou (1695-1731), qui fut le fondateur de la Confédération Ashanti, mais c'est sous le règne d'Osei Bonsu (1809-1824) que l'impérialisme Ashanti a atteint son apogée.

Les premiers Européens à pénétrer dans la région furent des explorateurs portugais, qui donnèrent à cette région le nom de Côte-de-l'Or (*Gold Coast*), tant ils furent impressionnés par les parures que portaient les souverains et dignitaires Ashanti. En 1482, ils créèrent un premier comptoir commercial à Sao Jorge da Mina, sur le site de l'actuelle El Mina. La région devint le premier fournisseur d'or de l'Europe avant la découverte des riches ressources de l'Amérique latine. Le commerce des esclaves fut une plus grande source de profits pour les marchands européens. La traite des Noirs, pratiquée dès le XVI^e^ siècle, éveilla l'intérêt de plusieurs pays. Au début du XVIII^e^ siècle, plus de trente comptoirs avaient été édifiés par les Anglais, les Hollandais et les Danois. Dès 1642, les Hollandais avaient chassé les Portugais. Le commerce européen favorisa la domination des Ashanti qui, peu à peu, s'étaient déplacés pour s'établir à la jonction des routes commerciales, autour de Koumassi. Ils devinrent les maîtres du commerce avec le Sud comme avec le Nord. Au milieu du XVIII^e^ siècle, le royaume Ashanti exerçait une hégémonie incontestée sur les peuples voisins qui payaient leur tribut en esclaves. La rivalité entre puissances européennes pour le contrôle du commerce de l'or et d'esclaves se conclut en faveur des Britanniques, qui évincèrent progressivement leurs concurrents. En 1807, la traite des esclaves fut abolie par le Parlement de Londres. La région côtière, totalement contrôlée par les Britanniques, fut décrétée colonie de la Couronne en 1874. Les Britanniques contrôlèrent peu à peu les petits royaumes fanti fédérés. La progression constante des Ashanti vers la région côtière habitée par les Fanti constituait une menace pour les forts britanniques. Durant tout le

XIX^e siècle, les Ashanti opposèrent une résistance farouche à la colonisation britannique. Les frontières de la colonie furent fixées en 1901 : le territoire Ashanti ainsi que le nord du pays furent soumis et annexés à la colonie. Une partie du Togo allemand, peuplée par les Éwé, lui fut ajoutée en 1922.

La *Gold Coast* fit l'objet d'une politique de valorisation économique constante. Politiquement, les Britanniques appliquèrent deux régimes différents : tandis que l'essentiel du territoire était placé sous administration directe, le territoire Ashanti et le Nord bénéficiaient d'une administration indirecte. La vie politique ne se développa cependant qu'après la Seconde Guerre mondiale. Les Britanniques, confrontés à une agitation nationaliste incessante, adoptèrent des mesures favorisant l'autonomie interne, préalable à l'établissement progressif d'un État indépendant. En 1951, des élections législatives voient la victoire du parti de la Convention du peuple (*Convention People's Party*, CPP), fondé en 1949 par le docteur Kwame Nkrumah. Ce dernier, qui avait été formé en Grande-Bretagne et aux États-Unis, prit la tête du gouvernement local. Il collabora avec les autorités britanniques pour préparer l'indépendance qui est proclamée en janvier 1957. Le 6 mars, le nouvel État prenait le nom de Ghana et entra dans les jours suivants aux Nations Unies. En renouant avec ce nom impérial, Nkrumah, fondateur du panafricanisme, entendait ainsi rappeler le passé glorieux de l'Afrique noire.

Les premières Églises et missions en pays Ashanti

Si le XVIII^e siècle avait connu quelques tentatives d'implantation missionnaire, le XIX^e siècle est celui qui voit les débuts d'une présence missionnaire effective. Les premiers contacts entre européens et ghanéens datent du XV^e siècle, mais la présence portugaise ne s'étant pas traduite par de réelles tentatives d'évangélisation, c'est au contact des commerçants danois que les premiers échanges entre chrétiens et africains se seraient produits, du moins au Ghana et au Togo. Pour Williamson (1965), il ne pouvait y avoir d'évangélisation tant que les intérêts des nations européennes étaient tournés vers la traite des esclaves. Les missionnaires « identifient la lutte contre la Traite au combat pour la christianisation, et y voient un impératif moral catégorique » (Salvaing, 1994 :111). Dans la première moitié du XVIII^e siècle, cependant, deux jeunes Ghanéens, Jacobus Capitein et Christian Jacob Protten, furent envoyés en Europe pour leur formation religieuse. L'un d'entre eux, Jacobus Capitein, fut ordonné par la *Dutch Reformed Church*. Il fut dans ce contexte le premier « ministre noir protestant » (Williamson, 1965), près d'un siècle avant l'ordination de John Owusu Ansah, prince ashanti, fils du roi Osei Bonsu, par la mission wesleyenne (Perrot, Dantzig, 1994). Le XIX^e siècle qui vit la fin de la traite des esclaves permit d'éveiller un intérêt nouveau pour l'Afrique, humanitaire et religieux. Ainsi, de la présence missionnaire, d'abord liée

à l'histoire coloniale, résultent les premières tentatives d'alphabétisation, les œuvres sociales et médicales dans lesquelles s'étaient stratégiquement engagés les premiers missionnaires. En 1874, la Côte-de-l'Or devint colonie britannique et le pays Ashanti fut soumis en 1901. A partir de ce moment, l'expansion fulgurante des Églises et missions en pays Ashanti est étroitement liée à l'influence britannique sur ce même territoire. L'administration de l'empire britannique n'exerce cependant aucun contrôle direct sur les activités d'évangélisation, excepté sur les premières écoles missionnaires d'alphabétisation.

Au cours du XIX^e siècle, plusieurs dénominations apparaissent en pays Akan. En 1828, arrive la *Basel Mission Society* qui s'installe parmi les populations ashanti d'Akwapem, tandis que la Mission Wesleyienne, arrivée la même année, s'installe en pays fanti. L'existence supposée de rites « barbares » fait de l'évangélisation de Kumassi, la capitale du pays Ashanti, un défi pour les missionnaires (Williamson, 1965 : 5). Au début du XX^e siècle, la *Church of Scotland* (qui deviendra la *Presbytarian Church of Gold Coast* en 1926) prend le relais des missionnaires de la *Basel Mission Society* rapatriés durant la Première Guerre mondiale. L'Église catholique s'installe dans les années 1880 à Elmina puis à Accra, Keta, Kumassi et Tamale. La *Church of England* est présente dès les premiers temps de l'occupation anglaise. D'abord extension du diocèse de Sierra Leone, le diocèse d'Accra fut créé en 1909. L'Église devient l'*Anglican Church of Gold Coast* en 1952. De nombreuses autres Églises et missions arrivent au Ghana entre la fin du XIX^e et le début du XX^e siècle, dans la zone de peuplement Akan, comme l'*American Methodist Episcopal Zion Church* (Keta, 1896, Cape Coast, 1903), les Assemblées de Dieu dont les efforts restent concentrés dans le nord du pays (Williamson, 1965 ; Larbi, 2001), l'Armée du Salut (Accra et Kumassi, 1922) et la mission des Adventistes du Septième Jour (1894). Les quatre principales Églises implantées en pays Akan sont l'Église catholique, présente depuis 1881 et de loin la plus développée, suivie par l'Église méthodiste, l'Église Presbytérienne et l'Église anglicane (Larbi, 2001 : 18). Le développement des Églises et missions est très rapide tout au long du XX^e siècle, et plus encore dans la seconde moitié du siècle, simultanément au Ghana et au Togo. Les indépendances ouvrirent un champ plus large à l'implantation des Églises pentecôtistes et l'explosion du mouvement durant les années 1980 s'accompagne d'une présence croissante de missionnaires américains en Afrique. Le Ghana comptait 158 missionnaires protestants en 1989 et 184 en 1993 (Brouwer, Gifford & Rose, 1996 : 154).

Au XIX^e siècle, le fait que l'expansion du christianisme en Afrique soit liée à la présence européenne amène les Ghanéens à le considérer comme la *« White Man's religion »* (Williamson, 1965 : 19). Le christianisme reste perçu comme une religion étrangère. Dans ce contexte, le facteur déterminant de l'expansion des Églises et missions fut l'investissement des missionnaires dans l'éducation et l'alphabétisation, ce qui impliqua l'apprentissage des langues vernaculaires et qui aboutit entre autres à la

traduction de la Bible dans plusieurs langues, notamment en *twi* (1870) et *ga* (1866) ainsi qu'à l'élaboration du premier dictionnaire anglais-*twi* (Christaller, 1881), et d'un dictionnaire en langue *ga* (1857). Les années 1928 à 1952 constituent une période d'études approfondies des langues ghanéennes, en particulier de la part des missionnaires de la *Presbyterian Church* (Larbi, 2001). Les missionnaires protestants en particulier « ont décidé dès le début de jouer à fond la carte de l'évangélisation par le biais des langues africaines » précise B. Salvaing qui ajoute que « l'étude de la langue est également la règle chez les méthodistes », tandis que la politique de l'Église catholique était « d'abord hésitante » (1994 : 125-126). Ainsi, la conversion protestante, doublée de sa dimension éducative et formatrice, est expérimentée comme une sorte « d'agrément social » selon l'expression de Williamson : *« The Church was experienced as a kind of social amenity »* (1965 : 20). Mais l'Église joue également un rôle économique majeur puisque l'extension de sa zone d'influence en fait bientôt un employeur non négligeable : *« The Church was the biggest employer of labour next to Government »* (Williamson, 1965 : 22). Dans un premier temps, l'expansion des Églises et missions dans les sociétés africaines repose davantage sur les aspects attractifs bien connus de la conversion chrétienne que sur une véritable adhésion aux valeurs chrétiennes. L'aspect organisé des Églises, leurs bâtiments, les hymnes et la liturgie, les tenues vestimentaires ainsi que les sacrements et les célébrations sont autant d'éléments à prendre en compte dans le succès des Églises et missions en Afrique. Ce succès passe aussi par l'organisation régulière, dès le XIX^e^ siècle, de *camp meetings*, qui peuvent durer toute une journée voire plusieurs jours, aux cours desquels une Église se donne à voir dans une mise en scène du rassemblement, sous ses aspects les plus spectaculaires.

Les précurseurs du pentecôtisme ghanéen

La longue série d'événements qui permit entre autre l'émergence de l'actuelle *Church of Pentecost* du Ghana commence par le parcours religieux, ou plus précisément, la quête spirituelle, d'un personnage initiateur, le Ghanéen Peter Newman Anim. Si, dans la mémoire de ses actuels dirigeants, l'histoire de l'Église de Pentecôte commence à l'arrivée du missionnaire écossais James McKeown, il faut explorer les prémices du pentecôtisme ghanéen pour comprendre comment s'est constituée cette Église qui est aujourd'hui la première dénomination pentecôtiste du pays (Gifford, 1998 : 76 ; ter Haar, 1994 : 225). Dans le contexte d'émergence et de diffusion des pentecôtismes africains, le rôle des pays anglophones, de l'Afrique de l'Ouest à l'Afrique du Sud, est déterminant. Dès les premières missions méthodistes, baptistes et anglicanes, des pays comme le Ghana, le Nigeria, le Liberia et la Sierra Leone, constituent des plaques tournantes de l'expansion des protestantismes au sein de l'Afrique de

l'Ouest, notamment dans sa partie francophone. La situation géographique de chacun de ces pays, limitrophes ou littéralement entourés de pays francophones, les prédisposait à une logique d'échange et d'influence réciproque. Depuis l'épopée ivoirienne et ghanéenne du Prophète libérien W. W. Harris (1913-1914) et la naissance des Églises Aladura du Nigeria (1930) à partir desquelles se sont constituées nombre d'Églises prophétiques africaines au cours du XX^e siècle, la créativité religieuse de ces pays se confirme, contribuant à dessiner un paysage religieux ouest africain foisonnant et multiple. David Shank considère le prophète libérien William Wadé Harris comme le précurseur du pentecôtisme africain, au moins en Côte d'Ivoire et au Ghana, et décrit l'expérience déterminante « d'une Pentecôte personnelle » vécue par Harris où « l'élément essentiel est la continuité avec cette réalité de "l'Esprit de Pentecôte" » (1999 : 53 ; 68). Au cours de l'année 1913, Harris, qui se proclame « prophète des temps modernes », parcourt la côte du golfe de Guinée, du Liberia dont il est originaire[1], au Ghana. Lui qui avait prêché quelque temps dans son pays, n'y connut aucun succès. Au contraire, il compromit sa réputation d'opposant au gouvernement des Américano-Libériens, ce qui lui valut d'être arrêté et emprisonné en 1919. Dans sa prison, il vécut l'événement déterminant de sa carrière prophétique : il aurait reçu la visite de l'archange Gabriel et la mission de convertir « ses frères africains ». Sorti de prison, il reprend sa route le long de la côte ivoirienne où il connaît un succès presque immédiat. Sur sa route, il convertit, baptise, incite les villageois à renoncer à la sorcellerie et à brûler leurs fétiches et passe ainsi de village en village. Son succès et les nombreuses sollicitations l'obligent bientôt à déléguer ses pouvoirs et il forme quelques disciples auxquels il délègue entre autre le pouvoir de baptiser : « Il désigne ainsi, ou fait désigner, en maint endroit, prédicateurs et apôtres, douze si possible, qui devront empêcher tout regain de fétichisme et diffuser la religion nouvelle, notamment en bâtissant des lieux de culte » (Dozon, 1995 : 28). Mais Harris ne se préoccupe pas vraiment de fonder une Église, il incite au contraire ses fidèles à rejoindre les Églises missionnaires, y compris l'Église catholique (Breidenbach, 1979 ; Walker, 1983). En Côte d'Ivoire, l'influence du prophète libérien se traduira plus tard par la création d'une « Église harriste » à l'initiative de ses disciples, dont le « Pape » Jona Ahui, tandis qu'au Ghana, quelques-uns de ses proches collaborateurs, dont Grace Thannie, une ex-prêtresse d'un culte nzima devenue, après sa conversion, une compagne intime d'Harris – qui avait quatre femmes –, entretiendront le mouvement amorcé par Harris. Celle qui se fit appeler « Madame Harris Grace Thannie », nomme son Église « l'Église de William Waddy Harris et ses Douze Apôtres » (Haliburton, 1984 : 118) et se joint plus tard à John Nachabah, autre fidèle d'Harris, pour fonder « l'Église des Douze Apôtres » qui marqua le mouvement prophétique ghanéen.

1. Harris appartient au groupe Grebo compris dans la zone linguistique *krou* répartie de part et d'autre de la frontière libérienne.

Le pentecôtisme ghanéen s'inscrit dans la continuité historique de ce prophétisme d'inspiration méthodiste. Les années 1920 sont marquées par l'émergence des Églises Indépendantes Africaines, aussi appelées « *Spiritual Churches* » (Baeta, 1962 ; Meyer, 1998), et de quelques figures telles que Sampson Oppong (un autre prophète apparut en pays Ashanti dans les années 1920), John Swatson (un disciple d'Harris) et Peter Anim (1917). Reprenant les travaux de David Shank, Emmanuel K. Larbi considère le prophète libérien W.W. Harris comme un précurseur du mouvement pentecôtiste au Ghana de préférence aux premières Églises « spirituelles » dont certaines sont elles-mêmes issues du mouvement amorcé par Harris. Il présente le prophète Harris comme le père spirituel du *Spiritual Churches Movement*, notamment à travers la filiation historique de l'Église des douze apôtres (*Twelve Apostles Church*) à la suite de laquelle émergent d'autres églises « spiritual » entre 1914 et 1930. D'autres Églises prophétiques apparaissent dans le courant des années 1930, comme l'*Apostles Revelation Society* dont James W. Fernandez livre une remarquable monographie (1970). Le parcours du prophète Harris rappelle ceux des premiers prophètes nigérians, tels que Babamuboni, Egunjobi ou Moses Orimolade décrits par John Peel (1968) et qui prêchaient de village en village, sans véritable affiliation aux Églises établies, invoquant le seul pouvoir de la prière. Ils furent, dans le contexte nigérian, les précurseurs du mouvement pentecôtiste, ou selon la comparaison de J. Peel, comme Jean-Baptiste préparant la voie à la prochaine venue du Christ (1968 : 58). La frontière historique entre la formation des Églises indépendantes africaines, les Églises prophétiques, et les premières Églises pentecôtistes n'est pas nettement marquée, puisque quasi simultanément dans plusieurs régions d'Afrique, les grands « Réveils » protestants des années 1920 et 1930 sont en phase avec l'émergence des Églises prophétiques (harristes, kimbanguistes, zionistes) dont les fondateurs étaient pour la plupart de culture protestante et méthodiste », de même qu'une « grande partie de l'effervescence religieuse la plus récente (1980-1990) se nourrit de ce jeu d'échange et de compétition entre pentecôtismes exogènes et prophétismes indigènes » (Mary, 1999 : 29).

L'émergence du pentecôtisme ghanéen commence avec le mouvement amorcé par le Ghanéen Peter Anim : « *Anim movement became the foundation of indigenous Ghanaian Pentecostalism* » (Larbi, 2001). Des premières affiliations de Peter Anim avec des organisations américaines puis britanniques émergeront trois des quatre têtes de file du pentecôtisme ghanéen : la *Christ Apostolic Church* (Peter Anim), l'*Apostolic Church* (Bradford) et la *Church of Pentecost* (James McKeown). Le mouvement pentecôtiste ghanéen est donc marqué par deux figures principales : le Ghanéen Peter Anim et le missionnaire écossais James McKeown, tous deux d'éducation presbytérienne. A travers les portraits biographiques de ces deux personnages se tisse une histoire complexe qui apporte une intelligibilité globale et qui est à réinscrire dans le contexte transnational d'émergence du pentecôtisme en Afrique de l'Ouest et des échanges entre ses deux foyers principaux : le Nigeria et le Ghana.

L'initiative « indigène » de Peter Anim (1917-1937)

Peter Anim est un jeune Ghanéen, originaire de Boso, dans la région Volta du Ghana. Né en 1890, il est le troisième d'une famille de six enfants. Scolarisé à la *Basel Mission school*, il reçoit une éducation presbytérienne. En 1911, il rejoint son frère à Amonokrom (région d'Akwapem) où il apprend le métier de charpentier. La même année, il quitte la ville pour se rendre à Parko où il entre dans la *Basel Mission Factory* en tant qu'employé aux poids et mesures *(weighing clerk)*. Mais sa santé fragile le contraint à abandonner son travail en 1912. En 1914, il devient maçon mais abandonne de nouveau ce travail et retourne à Boso, sa ville natale où il se marie en 1916. Le couple a quatre filles dont trois meurent successivement peu de temps après leur naissance. Son épouse meurt également en 1920 après une longue maladie et sa dernière fille décède à son tour peu de temps après. Plus tard, Peter Anim se marie une seconde fois et aura un fils unique.

Dès 1917, Peter Anim se nourrit de la lecture d'un périodique intitulé *The sword of the Spirit* édité par le pasteur américain A. Clark, du *Faith Tabernacle Ministry* (Philadelphie), et qui met l'accent sur la guérison divine par la prière. Pour ce mouvement fondamentaliste, la guérison divine implique le refus de la médecine. Les autres points « fondamentaux » de la doctrine de Clark sont, entre autres, la nature dépravée de l'homme et du monde, le refus de la glossolalie, considérée comme satanique, le refus de la participation aux célébrations nationales et aux festivités. Ce refus s'alimente de ce que S. Fath, à propos des fondamentalistes américains, décrit comme « une vision pessimiste du monde qui nourrit des réflexes contre-culturels » (2003 : 40). De même Clark condamne le soutien des membres à celui qui comparaît devant un tribunal, le litige étant considéré comme un juste châtiment (Peel, 1968 : 64 ; Larbi, 2001 : 100) et l'acceptation de la persécution est perçue comme une marque de sainteté. Ce point rejoint la posture de non recours à la médecine, puisqu'il justifie pour Clark le refus de la vaccination. Enfin, l'imminence du Millenium cristallise les tensions entre le refus du monde qui se traduit pour un fondamentaliste américain comme Clark par le refus d'acquisition de biens, et la réalité pratique (et pragmatique) qui poussent les pasteurs africains à l'acquisition de terrains pour l'Église. La même tension apparaîtra peu de temps après dans l'articulation entre un fondamentalisme biblique et le recours à la médecine progressivement intégré par les Églises africaines.

Après la mort de sa première femme en 1920, Peter Anim se convertit lui-même à la doctrine du pasteur Clark[2]. Peu de temps après, alors qu'il

2. Probablement par le biais de la revue. Il est fréquent encore aujourd'hui que des témoignages de conversion laissent apparaître un premier geste solitaire par le bais d'une revue, d'un prospectus ou par correspondance. Certains d'entre eux en effet, comportent un texte (de confession des péchés, de renoncement aux pratiques antérieures, d'accepta-

souffre de douleurs stomacales chroniques, auxquelles s'ajoutent dès 1921 la maladie du ver de Guinée, il décide d'appliquer les principes de la guérison divine élaborés par le pasteur Clark. Il écrit au pasteur américain dans le but d'obtenir des conseils, ce à quoi Clark répond en indiquant à Anim la « promesse de guérison » contenue dans la Bible. Mais dans son refus du recours à la médecine, Clark va plus loin. Il n'admet pas non plus d'intercesseur dans la prière et insiste au contraire sur la prière individuelle (Peel, 1968 : 64). Peter Anim se nourrit ainsi d'emblée d'un fondamentalisme américain qui exclut la glossolalie (l'un des piliers du pentecôtisme), n'accorde aucune valeur aux rêves et visions, mais s'affirme dans la fidélité à la Bible, au baptême par immersion et à la guérison divine. Guéri simultanément des crises de douleurs ainsi que du vers de Guinée, Peter Anim quitte la *Basel Mission* et se rend à Asamankese, petite ville située au nord est d'Accra, où il forme une petite assemblée qui reprend l'appellation *Faith Tabernacle* et démarre une campagne de type « revivaliste » à travers la ville (Wyllie, 1974 : 110 ; Larbi, 2001 : 100). En 1923, il reçoit du pasteur Clark un certificat d'ordination par lequel ce dernier l'autorise à baptiser ses membres et reconnaît les agents locaux choisis par Peter Anim. Au cours des années suivantes, plusieurs assemblées sont ouvertes dans la région de Volta et sur le plateau Ashanti *(Eastern et Ashanti Region)* par Peter Anim et ses collaborateurs. Durant toutes ces années, il n'y eut pas cependant de représentant américain du *Faith Tabernacle* au Ghana pour superviser ou accompagner l'entreprise des jeunes leaders ghanéens. Les pasteurs Clark et Anim ne se sont jamais rencontrés, et les échanges entre les dirigeants ghanéens et le groupe américain passaient exclusivement par la correspondance avec le pasteur Clark basé à Philadelphie. Il en était de même au Nigeria, où le pasteur David Ogunleye Odubanjo, représentant du *Faith Tabernacle* au Nigeria, avait demandé en vain l'envoi de missionnaires américains.

En 1926, Clark est excommunié pour adultère. Presque immédiatement, il fonde sa propre Église, la *First Century Gospel Church*. L'événement crée des divisions simultanément au Ghana et au Nigeria (Peel, 1994 : 69). Au Ghana, plusieurs assemblées choisissent de rester fidèles à leur leader. L'un des mouvements qui émergea peu de temps après l'expulsion du pasteur Clark fut l'*African Faith Tabernacle*, fondé par J.K Nkansah (issu d'une assemblée du *Faith Tabernacle* de Anyinam). L'*African Faith Tabernacle* comptait alors plusieurs assemblées dans l'est et le sud du Ghana où le mouvement est communément appelé « Nkansah » (Wyllie, 1974 : 111). Peter Anim, resté fidèle dans un premier temps au pasteur Clark, détourna progressivement son attention vers un autre mouvement américain, *The Apostolic Faith Church* (Portland). A plusieurs reprises, il envoya des brochures de l'*Apostolic Faith Church* au respon-

---

tion de Jésus-Christ comme Sauveur, etc.) qu'il suffit de répéter à haute voix pour « se convertir soi-même », du moins dans un premier temps. Certaines revues aujourd'hui proposent également l'envoi de cassettes audio ou vidéo afin de « guider » le jeune chrétien.

sable de la *Faith Tabernacle Church* à Accra, qui le dissuada de s'y associer. Peter Anim et son groupe, basé à Asamankese, reprirent alors leur indépendance vis-à-vis du *Faith Tabernacle* en 1930. Cependant, Anim entretient une correspondance avec quelques responsables du *Faith Tabernacle* et c'est par ce biais qu'il apprend que le pasteur nigérian Odubanjo[3] s'est lui aussi séparé du mouvement américain et projette une association avec l'Église apostolique britannique (Bradford). Odubanjo lui-même apprend à Anim qu'il attend la visite de deux missionnaires britanniques auxquels il compte faire visiter ses assemblées de Lagos, Abeokuta et Ibadan. Déjà en 1928, Odubanjo s'était tourné vers un mouvement pentecôtiste canadien, le *Faith and Truth Temple* de Toronto. En 1929, le pasteur Myers et son épouse avaient été envoyés auprès du pasteur nigérian. Le couple missionnaire n'obtint qu'un succès modéré auprès des chrétiens Yoruba, mais la situation s'aggrava lorsqu'en 1929, Myers tenta une croisade vers la Haute-Volta (actuel Burkina Faso). L'entreprise accentue les divergences entre Myers et Odubanjo et se solde par le décès de l'épouse du missionnaire. Ces divergences portaient également sur les enjeux de la guérison divine (Peel, 1968 : 69).

Très tôt, le Nigeria et le Ghana se trouvent ainsi engagés dans un échange transnational indirect dans lequel les médiations britannique et américaine, et les luttes d'influence, ont un rôle déterminant. Les pasteurs africains jouent de cette rivalité pour s'assurer le monopole et le contrôle des Réveils. Tandis qu'au Ghana, Peter Anim se détourne du mouvement américain *Faith Tabernacle* pour se tourner vers l'Église apostolique britannique, au Nigeria, le pasteur J. B. Sadare se sépare de l'Église anglicane[4] pour se tourner vers ce même mouvement américain, dont un autre pasteur, D. O. Odubanjo se détachera à son tour pour s'affilier à l'Église apostolique britannique deux ans avant Peter Anim au Ghana. Ce dernier met alors à profit la venue des missionnaires britanniques de passage à Accra en 1931 avant de rejoindre le Nigeria, pour négocier sa propre affiliation à l'Église apostolique de Bradford. Les missionnaires sont l'apôtre Daniel Powell Williams, William Jones Williams (le fondateur de l'organisation) et le « Prophète » Andrew Turnbull. Anim et deux membres de son Église accompagnent les trois missionnaires à Lagos. De

3. Odubanjo, né dans une famille musulmane de Ijebu Ode, devient chrétien en fréquentant l'école puis plus tard le collège, qu'il quitte avant d'obtenir son certificat pour entrer dans la police. Un jour, chez un ami, il découvre la revue *The Sword of the Spirit* éditée par le mouvement américain *Faith Tabernacle*. Impressionné par sa lecture et « fortifié par ses rêves », il rejoint la *Diamond Society of Faith Tabernacle*, branche nigériane du mouvement américain (Peel, 1968 : 63).

4. Face à la désapprobation de l'Évêque anglais de Lagos, Melville Jones, concernant l'attachement exclusif à la guérison divine par la foi, l'opposition au baptême des enfants et le fait d'accorder aux rêves et aux visions un rôle de guide, le pasteur J. BK Sadare quitta l'Église anglicane et en 1923 se fit rebaptiser (Peel, 1968 : 63). Ce n'est pas un hasard si dans ce contexte il noua un contact avec un mouvement américain que J. Peel décrit comme une « secte fondamentaliste » (*fundamentalist sect*), la *Faith Tabernacle* du pasteur Clark, dont nous avons énuméré les caractéristiques plus haut.

cette visite résulte l'envoi de deux missionnaires de l'Église apostolique de Bradford au Nigeria en juin 1932 : le prophète Idriss Vaughan et l'apôtre Georges Perfect. En 1935, Anim obtient du pasteur G. Perfect qu'il passe deux semaines à Asamankese, sur le chemin du retour en Grande-Bretagne (lequel passe par Accra). La même année, Peter Anim s'affilie à l'Église apostolique de Bradford et en adopte le nom.

En octobre 1936, le pasteur Vivian Welling, du bureau des missions de l'Église apostolique de Bradford, se rend au Ghana et visite les assemblées supervisées par Peter Anim à Asamankese. Sur sa recommandation et à la demande de Peter Anim, le bureau des Missions de Bradford accepte d'envoyer un missionnaire résident au Ghana. En mars 1937, James McKeown embarque comme premier missionnaire résident au Ghana au nom de l'Église apostolique. Son épouse, Sophia, le rejoindra au mois de septembre de la même année. C'est donc bien la démarche de Peter Anim et l'affiliation obtenue en 1935 qui seront la clé du développement ultérieur du mouvement pentecôtiste ghanéen. Dans cette période d'initiatives indigènes, les Africains sont en fait demandeurs d'alliances avec les Églises missionnaires. Quasi simultanément et par des effets de miroir, au Ghana et au Nigeria les affiliations à des mouvements américains, comme le *Faith Tabernacle*, devancent les initiatives des missionnaires britanniques, lesquels se trouvent confrontés sur le terrain aux effets d'un fondamentalisme américain réinvesti avec force par les pasteurs africains, en particulier à propos de la « no medication doctrine ». Le scénario du malentendu des médiations américaine et britannique auprès des pasteurs africains se répète à plusieurs reprises, et simultanément au Ghana et au Nigeria, comme l'a montré John Peel (1968), pour la situation nigériane. On retrouvera les mêmes rivalités américaine et britannique pour le contrôle des Églises au Burkina Faso (entre la Mission apostolique, l'Église apostolique et l'Église de Pentecôte) dans les années soixante dix. Nous y reviendrons plus en détail dans le chapitre consacré à ce pays.

L'Église « sans-médicament »

En mai 1937, peu de temps après son arrivée, James McKeown, à l'occasion d'une violente crise de malaria, est transporté à l'hôpital britannique d'Accra où il est hospitalisé durant onze jours. Ce recours médical d'urgence pose un grave problème d'ordre théologique à Peter Anim. Il devient évident que la conception théologique de la guérison divine de James McKeown est très éloignée de la position de Peter Anim et de son groupe. Lorsqu'en juin 1938, le siège du groupe de Peter Anim se déplace de Asamankese à Winneba[5], James McKeown organise un

5. En 1942, James McKeown se déplacera de Winneba à Cape Coast, et finalement il installera le siège de la nouvelle *Gold Coast Apostolic Church*, future *Church of Pentecost*, à Accra, en 1946.

rassemblement à Asamankese afin d'aborder la question du recours à la médecine auprès de ses membres. Il ne convainc pas son auditoire. La même année, lors d'un séjour en Grande-Bretagne, le missionnaire emporte avec lui une lettre adressée au bureau des missions de Bradford, concernant la question du recours à la médecine dans le processus de guérison divine (c'est-à-dire conjointement à la prière). Durant son absence, il est remplacé au Ghana par un pasteur venu du Nigeria[6]. Alors que le missionnaire est toujours en Grande-Bretagne, c'est Peter Anim qui reçoit la réponse de Bradford insistant sur la nécessité de l'union et du pardon au sein de la communauté pour atténuer le conflit qui oppose les deux hommes, et se référant à Romains 15, 1-7 : « [1]Nous qui sommes forts, nous devons supporter les faiblesses de ceux qui ne le sont pas, et ne pas nous complaire en nous-mêmes ». Au retour de J. McKeown, quelques mois plus tard, une seconde lettre, allant dans le même sens que la première, arrive du bureau administratif de Penygroes[7], mais en juin 1939 Peter Anim, ferme sur ses positions, met officiellement fin à son affiliation avec l'Église apostolique de Bradford et adopte alors (selon une prophétie) le préfixe « Christ » pour fonder la *Christ Apostolic Church* (CAC). Ainsi, la collaboration missionnaire avec McKeown aura représenté moins de deux années de travail pour le groupe de Peter Anim avant la séparation définitive. Dans le même temps, un débat similaire est en cours au Nigeria entre 1939 et 1940 (Peel, 1968 ; Larbi, 2001) : George Perfect, superintendant de l'Église apostolique au Nigeria, admet prendre une dose quotidienne de quinine contre la malaria, un aveu qui aurait provoqué la séparation de plusieurs assemblées du District de Lagos avec l'Église apostolique en avril 1940. La fraction dissidente était dirigée par D. O. Oduganjo, le dirigeant africain de l'Église apostolique au Nigeria. Après avoir changé plusieurs fois de nom, le groupe adopte également le nom de *Christ Apostolic Church* en 1942.

James McKeown, pour sa part, demeure au service de l'Église apostolique de Bradford, nommée *Apostolic Church of Gold Coast* qui a son siège à Winneba. La position relative à la médecine freine le développement de la *Christ Apostolic Church* et plusieurs associés de Peter Anim rejoignent le groupe de James McKeown[8]. En effet, pour les fondamentalistes comme Peter Anim, le recours à la médecine (préventive ou curative) est perçu comme une désobéissance à Dieu et passible d'excommunication. Dans cette Église, la maladie est entièrement prise en charge par des « prophètes guérisseurs » *(healing prophets)*, institués par Peter Anim

6. Le pasteur Kay, pour des raisons de santé, est remplacé par le Pasteur Sercombe. Comme précédemment, ces échanges attestent de la mobilité des pasteurs et missionnaires entre les deux pays anglophones.

7. Siège administratif de l'Église Apostolique britannique, Bradford étant le siège de l'administration missionnaire.

8. Les autres membres de l'Église de McKeown provenaient plutôt des Églises méthodiste et presbytérienne.

et qui n'ont théoriquement recours ni aux pratiques traditionnelles de guérison, ni à la médecine des Blancs, mais exclusivement à la prière et à l'imposition des mains, qui sont déjà des éléments de « pentecôtisation » du mouvement. L'homologue nigérian de Peter Anim, Adegboyega tient des propos similaires. Cette diabolisation de la médecine vaut à l'église de Peter Anim le surnom de *no medication church* stigmatisée pour sa posture radicale :

> « Nor was snakebite treated even though there were local herbs available for cure. Anyone with a cut, say in the farm, was not expected to stop the bleeding by apply in herbs ; neither was he to go to hospital. Women at childbirth were not to seek assistance, their faith was sufficient ! Sadly, many mothers and babies died, as a result. Divine healing meant the application of no kind of medicine whatsoever ; And on this doctrine was no compromise »[9].

Cette position sera progressivement abandonnée autour des années 1970 sous l'effet de plusieurs facteurs combinés, notamment l'influence de personnes au niveau d'instruction plus élevé qui ont rejoint le mouvement, l'effet négatif de cette « no medication doctrine » sur la progression du mouvement, et une nouvelle compréhension *(fresh understanding)* des Écritures, de la part des leaders – et d'Anim (Larbi, 2001). La rupture avec la société traditionnelle et ses valeurs est si radicale chez Peter Anim et la CAC que les fidèles et pasteurs ont obligation de remplacer leurs prénoms (traditionnels, « pré-chrétiens », associés à des divinités païennes) par des prénoms chrétiens. Plus tard, les désaccords concernant l'association de l'Église (CAC) avec d'autres organisations étrangères, notamment américaines, furent aussi des obstacles sérieux à son développement. La *Christ Apostolic Church* connut six dissidences majeures, à intervalles de dix ans (Kusi-Tabiri, 2004 : 54). Durant une longue période, Peter Anim semble avoir dirigé son groupe comme un *pater familias*. Comme souvent, l'Église à fondateur unique est placée d'emblée sous l'autorité charismatique de ce dernier qui nomme lui-même ses pasteurs, fixe l'orthodoxie de l'Église et la liturgie. Au-delà des dissidences successives, qui relèvent moins de problèmes de gestion interne que de la volonté d'émancipation de leaders soumis à la gestion patriarcale d'un fondateur d'Église, c'est surtout lors du retrait du fondateur, ou de son décès, lorsque se pose le problème le plus sérieux jamais évoqué durant son règne, à savoir sa succession, que les plus grandes dissensions apparaissent.

9. *A History of the Church of Pentecost (The Untold Story)*, vol. I, p. 25. L'extrait s'inspire très largement du récit de C. Leonard (1989 : 31)

James McKeown et la naissance de la Church of Pentecost

James McKeown est né en 1900 en Écosse dans le village de Glenboig, de parents irlandais, originaires d'Antrim (Irlande du nord). Il fut le deuxième enfant et le premier garçon d'une famille de neuf enfants. Peu de temps après la naissance de James, sa famille s'installe dans la ville industrielle de Coatbridge, près de Glasgow. Sa mère, Elizabeth Thompson, pourtant illettrée, tient un commerce tandis que son père, fermier et membre de l'Église presbytérienne, ne possède pas d'autre livre que la Bible dont il fait lecture le samedi soir dans la boutique familiale[10]. A la rigidité morale de son père, James préfère l'engouement de sa mère pour le rire et les chants. Très tôt il apprécie les manifestations de joie (chrétienne) comme la danse, les chants, les battements de mains qui ne sont pas étrangers à la culture irlandaise et qu'il appréciera de même en Afrique (McKeown, 1992 : 8) au point d'en faire des éléments liturgiques importants de la future *Church of Pentecost*. A Glasgow, son père travaille comme maçon puis dans une usine sidérurgique, dans l'unique but d'acheter sa propre ferme, en Irlande. James, qui ne se rendait à l'école que quelques mois par an, secondait son père à la ferme. Lorsque James a 11 ans, ses parents retournent en Irlande, près d'Antrim.

Les McKeown étaient rentrés d'Écosse lorsque, dans le prolongement du Réveil du pays de Galles de 1906, George Jeffreys créa en 1915 l'Église Elim, qu'ils fréquenteront. De 1915 à 1920, l'Église Elim se développa principalement en Irlande du Nord et en 1916, elle s'installe à Ballymena, principale ville commerçante où se rendait régulièrement la famille McKeown. Ces derniers entrent bientôt dans l'Église Elim et le domicile familial se transforme en un lieu de rassemblements et de veillées. Les pionniers du mouvement pentecôtiste comme George Jeffreys et Smith Wigglesworth deviennent des figures familières pour le jeune James (Leonard, 1989 : 14) qui partage le « revivalisme » de ses parents et nourrit bientôt l'ambition de devenir lui-même prédicateur. Très tôt, James participe, aux côtés de son père, aux réunions et conférences qui rythment la vie de l'Église. A l'âge de 19 ans, il commence à prêcher en public et participe à plusieurs meetings au cours desquels il rencontre sa future épouse, Sophia Killough, de six ans son aînée. Tous deux d'éducation presbytérienne, avaient été baptisés à l'Église Elim de Ballymena par George Jeffreys. Les maigres perspectives d'emploi en

10. Ces détails biographiques sont tirés des lectures combinées de R. W. Wyllie (1974), C. Leonard (1989) et K. Larbi (2001) qui offrent chacun des éléments épars concernant la famille McKeown. Les documents de l'Église sur le « fondateur » sont eux-mêmes inspirés de ces auteurs (surtout de C. Leonard) et présentent des versions trop sélectives, voire inexactes, pour être utilisés ici. Nous reviendrons cependant sur les modes d'utilisation de ces sources par l'Église, dans son « travail de mémoire » à l'égard du fondateur.

Irlande du nord poussent James McKeown à retourner en Écosse. Il *s'ins*talle à Glasgow où, en l'absence d'Église Elim, il rejoint l'Église apostolique. James, qui n'avait pas été scolarisé au-delà de l'âge de 11 ans, occupa successivement plusieurs emplois non qualifiés (il fut un temps chauffeur de tramway à Glasgow). Très tôt cependant, il occupe des fonctions de direction au sein de plusieurs assemblées de l'Église apostolique, de 1925 à 1937, et se marie en 1927. Sur les six garçons de la famille McKeown, cinq d'entre eux, dont Adam, s'engagèrent plus tard dans des ministères chrétiens, dont quatre à l'étranger. Au cours de l'année 1933, lorsque James apprend que des missionnaires canadiens cherchent de nouvelles recrues, il se propose spontanément, sans préciser qu'il est marié et part le jour même. Ce départ précipité lui valut une suspension de six mois de la part de l'Église apostolique. Son escapade canadienne ne fut pourtant pas concluante puisque James rentra en Écosse quelques mois plus tard, mais elle illustre surtout le tempérament impulsif de James McKeown, qui ne cessera d'ailleurs de se manifester à l'encontre de sa hiérarchie. Lorsque l'Église apostolique présente sa première Constitution en 1935, James McKeown refuse de la signer, prétextant un arrangement contraire aux Écritures : la Constitution présentait une organisation de l'Église en aires (comprenant districts et assemblées) sous la direction de pasteurs, apôtres ou prophètes, avec chacun leur sphère d'autorité. Cette subdivision de l'Église limite la zone d'autorité de chaque leader au champ de sa fonction[11], et implique par exemple qu'un prophète ne peut pas « prophétiser » en dehors de sa juridiction, ce qui apparaît à McKeown comme contraire à la Bible. Plus tard, il accuse l'Église d'user de prophéties à des fins déterminées : « l'appel missionnaire », transmis dès 1935 par une prophétie, qui devait l'envoyer au Ghana, ne fut pas accepté par McKeown qui doutait de la source du « message ». Le refus de « l'appel » est un élément assez classique dans l'itinéraire biographique des leaders, à l'instar des « prophètes ». De nombreux témoignages de pasteurs en font état. Ce n'est qu'en 1937, à la suite d'un rêve de son épouse Sophia, qu'il acceptera de partir pour le Ghana (Leonard, 1989).

La question épineuse du statut des « pasteurs noirs » formés et nommés par les missionnaires au sein d'Églises affiliées à des Églises européennes, qui était, selon Wyllie (1974), au centre des désaccords de McKeown avec son administration, illustre d'autres malentendus internes aux Églises. La posture paradoxale de l'*Apostolic Church* de Bradford à l'égard des pasteurs formés par son missionnaire James McKeown est illustrée par sa Constitution qui écarte la possibilité qu'un missionnaire blanc, qui ne serait pas apôtre lui-même, puisse être placé sous l'autorité d'un apôtre africain : *« The Constitution also stipulated that an African*

11. Cette organisation correspond pourtant à la manière dont est constituée l'Église de Pentecôte aujourd'hui, même si la gestion est fortement centralisée par le siège d'Accra.

could be an apostle to blacks but not an apostle of the whole church. The Executive of Bradford Missionary Council is said to have previously passed a motion that a white missionary who was not an Apostle could not work under an African Apostle » (Larbi, 2001 : 213). James McKeown aurait pourtant affiché dès les débuts de son œuvre missionnaire au Ghana, y compris dans la période de son appartenance à l'Église apostolique britannique, une volonté ferme de promouvoir des pasteurs africains à la direction de ses assemblées. Christine Leonard, dans son texte *A Giant in Ghana*, fait allusion à la volonté du missionnaire de bâtir « une Église en héritage » qui demeurerait (après lui) la propriété de ses collaborateurs africains c'est-à-dire une Église autonome dans sa gestion et ses ressources : « *From the beginning, James* [McKeown] *wanted the Church in Ghana to be indigenous, with African culture, ministry and finance*[12] ». Ce projet « d'indigénisation » des Églises est inspiré des notions de « *self-governing* », « *self-supporting* » et de « *self-propagating* » élaborées par Henri Venn (*Minute upon the Employment and Ordination of Teachers*[13], 1851) que Rufus Anderson appelle la « *three "self" formula* » (*Foreign Missions : Their Relations and Claims*, 1874). Selon Williamson (1965), ces notions constituent depuis longtemps le support du travail des missionnaires protestants au Ghana. Cette posture contraste cependant avec la durée du « mandat » de James McKeown à la tête de la *Church of Pentecost* et l'invalidation du premier « président » ghanéen, Joseph Anaman en 1962. On mesure ici la contradiction d'une Église africaine qui se pense « indigène », tout en assumant le leadership prolongé du missionnaire-fondateur au-delà même de l'indépendance du pays (1962-1982). Nous y reviendrons.

Avec les *Assemblies of God*, arrivées en *Gold Coast* depuis 1931 par le biais de missionnaires venus du Burkina Faso, la *Christ Apostolic Church* de Peter Anim, l'*Apostolic Church* de Bradford et la *Gold Coast Apostolic Church* (future *Church of Pentecost*) fondée par James McKeown en 1953, les quatre principales dénominations du pentecôtisme ghanéen sont réunies. L'Église des Assemblées de Dieu est la première Église pentecôtiste entrée au Ghana par le fait de missionnaires américains, le Rév. Lloyd Shirer et Margaret Peoples, initialement installés au Burkina Faso (1920-1931) d'où ils atteignirent le Ghana en 1931. Après leur retour aux États-Unis où ils se marièrent et où ils recrutèrent deux nouveaux missionnaires (Beulah Buchwalter et Guy Hickok), les Shirer repartirent pour le Ghana au cours de l'année 1931. Basés à Kumbungu, près de Tamale, ils commencèrent à évangéliser le nord du pays (Yendi, Tamale, Walewale, Bawku, Bolgatanga), correspondant à la zone sahélienne des populations voltaïques (Dagomba et Mamprusi), s'inscrivant ainsi dans la

12. Leonard, 1989 : 69, cf. également p. 70-71.

13. « *The ultimate object of a Mission... (is) to be the settlement of a Native Church upon a "self-supporting system" and should lead to the "euthanasia of Mission"* », cité par Williamson, 1965 : 63.

continuité de l'évangélisation des Mossi du Burkina Faso telle qu'elle est décrite par P.-J. Laurent (1999a). Ils arrivèrent à Koumassi, en *pays* ashanti, en 1944. L'Église *Elim,* la *Church of God* et l'Église *Foursquare*, d'implantation plus récente, sont considérées comme des Églises mineures au Ghana (Larbi, 2001 : 79).

Une constitution qui divise

Après la séparation d'avec Peter Anim, James McKeown demeure au service de l'Église apostolique de Bradford, pendant encore quinze ans, jusqu'à la scission de 1953 qui le conduit à former sa propre organisation *The Gold Coast Apostolic Church*, qui deviendra la *Church of Pentecost* en 1962. Parmi les nombreux sujets de controverse l'opposant à sa hiérarchie, les événements de 1953 amènent à son terme un processus de division déjà entamé depuis longtemps dans les relations du missionnaire avec l'administration de Bradford. La visite au Ghana d'un groupe pentecôtiste américain, *Latter Rain*, représenté par le Pst. Poole, y prend une place déterminante. En 1952, le Pst. Poole et Adam McKeown, le frère de James, proposent au missionnaire une association avec le groupe américain dans le but de renforcer les bases de l'Église apostolique en *Gold Coast* et conjointement, soumettent la proposition à l'Église apostolique de Bradford. Le silence de l'Église mère laisse supposer sa réticence vis-à-vis de l'association avec le groupe américain. Poole et Adam McKeown se rendent en *Gold Coast* en 1952 et organisent avec James McKeown et son équipe plusieurs croisades d'évangélisation. Le Dr. Wyatt, fondateur du Mouvement *Latter Rain*, arrive en 1953. Du Ghana, le groupe américain se rend au Nigeria.

En mars 1953, James McKeown assiste au Conseil de l'Église apostolique de Bradford : l'association avec le groupe américain est refusée par le Conseil. Dans ce contexte de division, l'Église apostolique demande aux membres de réaffirmer leur foi en signant une déclaration d'allégeance à l'Église. McKeown refuse de signer. L'opposition de McKeown à sa hiérarchie repose sur plusieurs points et remonte à plusieurs années. Comme nous l'avons vu précédemment, dès 1935, McKeown refuse d'adopter la Constitution de l'Église qui prévoit une subdivision des fonctions en zones d'autorité. En 1953, il tente de rediscuter certains aspects de la Constitution de l'Église apostolique concernant la répartition de l'autorité et revient entre autre sur le statut des agents africains. Au terme de ces débats, James McKewon aurait été renvoyé[14]. Apprenant

14. Les documents retranscrits par Larbi (2001) laissent entendre qu'il n'y a pas de certitude sur le renvoi de McKeown par le Conseil puisqu'il se pourrait qu'il ait démissionné lui-même. Les courriers officiels de l'Église Apostolique évoquent clairement un renvoi tandis que le missionnaire prétend avoir démissionné. Les documents officiels de la *Church of Pentecost* n'évoquent pas ce point.

le renvoi de McKeown, le Conseil de l'Église apostolique du Ghana affirme son soutien à son leader notamment à travers l'action de l'apôtre J. Anaman[15] (Larbi, 2001 : 214). Bien plus, devançant la décision de l'Église apostolique britannique, le Conseil de l'Église au Ghana avait pris soin de modifier sa dénomination en ajoutant le préfixe *« Gold Coast » Apostolic Church* sur les documents officiels de l'Église. Au Nigeria, la visite du même groupe américain *Latter Rain* provoqua plusieurs scissions, y compris au sein des assemblées affiliées à l'Église apostolique de Bradford : le pasteur Elton, dirigeant local, se sépara de l'Église apostolique britannique pour s'associer à *Latter Rain*. Au Ghana, la majorité des assemblées de l'Église apostolique soutient McKeown contre Bradford pour établir une Église indépendante et adopter le nom de *Gold Coast Apostolic Church*.

Le bureau des missions de Bradford envoie des missionnaires au Ghana dans le but de reconquérir les assemblées acquises au dissident et y parvient localement dans un premier temps, en l'absence de McKeown. Mais le retour du leader va renverser l'avantage des Anglais. Kingley Larbi (2001) attribue à deux facteurs déterminants le succès de McKeown au sein de son groupe : 1° l'identification de McKeown avec les populations locales, une idée également reprise par C. Leonard (1989) qui évoque une « parfaite adaptation et l'identification du missionnaire aux populations africaines » comme la base de son charisme et de son succès ; 2° la progression des tendances nationalistes et indépendantistes dans le pays à l'encontre de la colonie britannique, un climat politique qui va servir McKeown dans sa lutte indépendantiste vis à vis de Bradford et pour l'autonomisation de la branche ghanéenne de l'Église. Le contrôle de l'Église apostolique de Bradford sur la gestion de l'Église ghanéenne est en effet de plus en plus perçu comme une atteinte à la dignité des Ghanéens. Après le renvoi de McKeown, le groupe américain *Latter Rain* apporte son soutien, notamment financier, au missionnaire. Ce sont ses associés qui, après sa rupture avec Bradford, lui obtiennent un visa de retour au pays et son billet de voyage. Plusieurs dirigeants liés à McKeown ainsi que plusieurs assemblées restent cependant fidèles à l'Église apostolique britannique. La nature des relations du missionnaire avec sa hiérarchie semblent de portée mineure dans le conflit qui aboutit à la dissidence de 1953. L'association avec le groupe américain, cause apparente de la scission avec Bradford, apparaît comme révélatrice des divergences d'organisation et de gouvernance de longue date.

L'Église prend le nom de *Gold Coast Apostolic Church* tandis que l'Église rattachée à Bradford demeure *The Apostolic Church of Gold*

15. L'Apôtre Joseph A. C. Anaman fut l'interprète de James McKeown et l'un des plus proches assistants du dirigeant. Il joue un rôle décisif au moment de la scission avec l'Église Apostolique de Bradford en 1953 par son soutien au missionnaire, puis dans la réorganisation de l'Église de McKeown. Il demeura l'assistant de McKeown jusqu'en 1962 avant de donner sa démission. Nous reviendrons sur les raisons de sa démission ultérieurement.

Coast. La proximité des deux dénominations alimente un conflit *qui va* durer plusieurs années, jusqu'à un recours en justice et l'intervention du chef de l'État. En 1956, l'Église de Bradford entame une procédure en justice contre McKeown et sa nouvelle *Gold Coast Apostolic Church*. La décision du juge donne gain de cause à l'Église de Bradford contre McKeown. Cependant, la majorité des fidèles reste acquise au missionnaire. Son plus proche assistant, Joseph Anaman, joue un rôle primordial dans la défense de McKeown contre Bradford. Lors de l'indépendance de la Côte de l'Or, en 1957, les deux Églises changent de dénominations, tout en conservant leurs signes distinctifs et deviennent respectivement, *The Ghana Apostolic Church* (McKeown) et *The Apostolic Church of Ghana* (Bradford). Au début des années soixante, l'absence de compromis et le maintien de ce dédoublement vont impliquer les dirigeants politiques du pays : les membres du Conseil sont informés que le « *Senior District Commissioner* » d'Accra (au nom du président de la République du Ghana, Kwame NKrumah) a fait savoir son intention de régler les différends qui opposent la *Ghana Apostolic Church* et l'*Apostolic Church of Ghana* afin que les deux Églises fusionnent en une seule. Mais McKeown refuse la fusion des deux dénominations. Selon K. Larbi, le gouvernement s'intéresse également à la possibilité de nommer un président ghanéen à la tête de l'Église pour en maintenir l'unité et rompre les derniers liens avec la puissance coloniale. McKeown est l'objet de suspicions, notamment à la suite de la publication d'un article du Dr. Wyatt (*Latter Rain*) dans un journal américain, *March of Faith* (1960) intitulé « *Racing Against Time in Ghana* » déclarant : « *Christians in Ghana were greatly disturbed because of the spread of Communism* ». Larbi ajoute : « *he averred that there was collusion between Ghana and the USSR against the United States* » (note 42, p. 242). Dans le même temps, plusieurs rassemblements entre les deux Églises "Apostoliques" ont lieu à Koforidua dans le but de tenter une réconciliation. Cependant, la condition posée par le groupe de McKeown, garantissant l'indépendance de l'Église vis-à-vis de Bradford, ne pouvant être acceptée par l'Église britannique, l'accord n'a pas lieu.

En 1961, une nouvelle fois, l'affaire arrive au gouvernement. La presse ghanéenne s'empare de la controverse et attaque McKeown, notamment le journal anonyme (publié sous un pseudonyme) *Evening News*[16]. La décision du ministère concernant la réunification des deux Églises Apostoliques fut rejetée par McKeown qui fit appel auprès du président Kwame Nkrumah, lequel décida que chacune des Églises pouvait exister comme « entités séparées » (« *distinct entities* »), ce qui imposait à l'Église de McKeown de changer de nom. C'est donc en août 1962 que la *Ghana Apostolic Church* se donna la dénomination de *The Church of Pentecost*. La nouvelle dénomination efface la référence au Ghana en se

16. Du 12 octobre 1961 : « *to curb the unwarranted campaign of attacks being perpetrated to get Chairman out of Ghana* » (Larbi, p. 236).

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*.

Au cours de l'année 1960, peu de temps après l'indépendance du pays, la question de la nomination d'un président ghanéen (« *Ghanaian Chairman* ») à la tête de l'Église avait été évoquée, mais reportée, en l'absence de McKeown. Quelques mois plus tard, le pasteur Joseph Anaman sera pourtant nommé président par le Conseil exécutif[17] en l'absence du missionnaire-président. La volonté de donner à l'Église une direction ghanéenne se fait plus pressante pour plusieurs raisons qu'énumère le compte-rendu du Conseil exécutif de l'époque :

> « Whereas we were made to understand that the appointment of an African Chairman of the Ghana Apostolic Church had become necessary owing to the following reasons :
>
> 1) To facilitate the reconciliation between the Church and the Bradford side and the subsequent collapse of the present court case, as allegedly envisaged by the government, and
>
> 2) To cope with the present Africanisation policy of the Government of Ghana, as also allegedly recommended by the Senior District Commissioner Accra, and
>
> 3) In order to secure the recognition of our Church by the Government of Ghana as the only autonomous Pentecostal Church with its headquarters in Ghana[18] ».

Plusieurs assemblées et dirigeants locaux, notamment de la région ashanti, manifestent leur opposition à la nomination d'un président ghanéen et en informent McKeown. A son retour, ce dernier dénonce la nomination du nouveau président comme contraire aux Écritures et à la volonté du Saint-Esprit. La nomination fut déclarée nulle et illégale.

> « They had therefore decided after an all right meeting at Koforidua to accept most of the point raised in the resolution, realising their fault, and had accordingly asked Pastor Anaman to step down as the Chairman, which he did without question (...)
>
> After some further discussions the meeting unanimously agreed that the Executive Council' delegation be asked to convey (...) that the Executive will :

17. La décision du Conseil fut publiée dans le *Daily Graphic, The Ghanaian Times*, et *Ashanti Pioneer* du 20 octobre 1960.

18. « Resolution at the Emergency Meeting of the Ashanti Presbytery Council of the Ghana Apostolic Church held at Kumasi on the 26th January 1961 », *A History of the Church of Pentecost. The Untold Story*, vol.1, Annexes, document non publié.

1) Revoke the appointment of the African Chairman and the idea abolished at his present time,

2) Unconditional withdrawal of the legal instrument form Pastor Anaman

3) A circular letter be sent to all Assemblies denouncing the publication in the Press of the appointment of Pastor Anaman as the Chariman of the Ghana Apostolic Church by the Executive Council[19] ».

Peu de temps après, en 1962, Joseph Anaman déposa sa démission pour rejoindre l'Église apostolique de Bradford où il deviendra vice-président jusqu'à sa retraite en 1973. Comme souvent les membres des assemblées sont tout à fait opposés à la succession du missionnaire-fondateur d'une part, autant qu'à la nomination d'un président ghanéen d'autre part. Ces deux types d'opposition reposent sur des logiques différentes. La présidence d'un Blanc et la dimension charismatique qui entoure toujours la personnalité d'un fondateur d'Église constituent des attraits certains pour les membres. La nomination d'un président ghanéen donnerait davantage le sentiment d'appartenir à une Église africaine, de consacrer la « ghanaïsation » de l'Église, tandis que la présence du missionnaire-fondateur donne d'emblée une dimension internationale à la jeune Église. Dans le cas de la *Church of Pentecost*, il s'agit presque d'une triple succession : celle du missionnaire, qui rompt avec la phase historique de la « rencontre missionnaire » (d'autres missionnaires auraient pu lui succéder si l'Église ne s'était pas séparée de Bradford) ; la succession du fondateur-charismatique, qui engage la « routinisation » de l'institution (qu'il soit Blanc ou Noir, la succession du fondateur met fin à la dimension élective de l'Église) ; enfin la succession du missionnaire européen par un pasteur ghanéen, qui fait de l'Église une Église définitivement et totalement africaine, son dernier lien avec « l'homme blanc » étant rompu. Au regard de cette triple dimension, James McKeown inaugure une configuration probablement unique en son genre, depuis la création de la *Church of Pentecost* à la « ghanaïsation », progressive et non sans heurts, d'une Église d'origine missionnaire. En acceptant trop tôt un président ghanéen, l'Église prenait le risque d'être assimilée aux Églises Indépendantes Africaines (aussi appelées Églises "spirituelles') dont elle tente de se démarquer. D'une manière générale, les Églises pentecôtistes africaines cherchent à se différencier à la fois des Églises missionnaires et des Églises Indépendantes Africaines, reprochant aux premières leur manque d'adaptation locale, et aux secondes, à l'inverse, une trop grande tolérance à l'égard de la culture traditionnelle avec laquelle les pentecôtistes exigent une rupture radicale (Meyer, 1998).

19. « Minutes to the Special Meeting of the Executive Council's Delegation (...) of the Ghana Apostolic Church held at Kumasi (...) on the 18th February 1961 », *A History of the Church of Pentecost...*, *op.cit.*

Le retrait définitif de McKeown en 1982, à plus de 80 ans, et son retour en Europe, ne laissent pas d'autre alternative aux dirigeants ghanéens que d'assumer un leadership autochtone, celui-là même qu'ils avaient refusé vingt ans plus tôt. La controverse autour de la nomination d'Anaman n'est pas assumée dans cette version par les dirigeants actuels de la *Church of Pentecost*. Depuis quelques années, l'Église semble avoir pris le parti de se charger elle-même de la diffusion, et donc de la sélection, des données relatives à l'histoire missionnaire et politique de l'Église. Cette réappropriation de l'histoire de l'Église a donné lieu à l'ouvrage du Rév. Oppong Asare-Duah, *The Gallant Soldiers of The Church of Pentecost* (Pentecost Press, 2002), qui s'annonce comme le premier volume d'une série centrée sur les personnages qui ont fait l'histoire de l'Église et sa prospérité d'aujourd'hui. Sur la question de la nomination du premier président ghanéen, ce texte présente une version qui non seulement occulte le rôle majeur d'Anaman, notamment dans la scission avec Bradford, mais l'accuse d'avoir tenté « d'arracher » le pouvoir à James McKeown, profitant du contexte de crise politique et de l'absence du missionnaire pour faire voter sa nomination par le Conseil de l'Église (qui l'avait donc premièrement acceptée, avant de l'invalider) : « In 1960, Rev. J.A.C. Anaman attempted to wrestle the chairmanship from Rev. James, taking advantage of the political situation prevailing by then, whilst Rev. James was on furlough » (2002 : 6). L'invalidation du premier président ghanéen à la tête de la *Church of Pentecost* illustre en fait les contradictions de James McKeown lui-même vis-à-vis de sa posture initiale. Mais les oscillations du missionnaire sont à décoder à la lumière d'un siècle d'histoire missionnaire, avec ses débats et ses revirements politiques. Les contradictions et les oscillations qui entourent le statut des pasteurs africains sont en partie liées à des politiques d'indigénisation aux contours mal définis et sont accrues par le décalage entre les métropoles, qui sont encore des puissances coloniales, et leurs missionnaires qui jouent le jeu de l'immersion sur le terrain indigène.

Sur l'attitude à adopter face au « clergé indigène », comme le souligne Bernard Salvaing : « les Directeurs sont souvent en désaccord avec les missionnaires sur le terrain » et « le vrai problème venait du refus des missionnaires de se soumettre à l'autorité d'un indigène », ainsi que de la nature de la formation et des fonctions à accorder à ce clergé « indigène » (Salvaing, 1994 : 119). Ces apparentes contradictions sont d'autant plus difficiles à démêler que les postures diffèrent d'une Église ou d'une mission à l'autre. Ainsi, tandis que les anglicans, qui furent les premiers à nommer un évêque africain, vont finalement se diviser autour de la nomination de Samuel A. Crowther (évêque anglican du Nigeria en 1864), les méthodistes, ainsi que les catholiques, sont unanimes dans le maintien du personnel africain à un rôle subordonné. Jusqu'à la fin du XIX^e^ siècle, il n'est pas question de former un missionnaire africain en Angleterre et après la mort de Crowther, en 1891, il n'y aura pas d'autre évêque africain avant 1952 (Salvaing, 1994 : 39). Mais les politiques missionnaires

vis à vis des agents « indigènes » vont évoluer à partir de la fin du XIX^e siècle et tout au long du XX^e siècle, notamment sous l'*influence de* Henry Venn et des concepts de « *self-governing* », de « *self-supporting* » et de « *self-propagating* », premiers pas vers l'indigénisation des Églises en Afrique. C'est également sous l'influence de J. Kilner qu'à la fin du XIX^e siècle, les méthodistes commencent à envisager la possibilité d'envoyer des Africains étudier en Angleterre (Salvaing, 1994 : 122). C'est dans ce contexte d'oscillation et d'incertitude qu'arrive le missionnaire de l'*Apostolic Church* de Bradford à la fin des années 1930. James McKeown, qui n'hésite pas à nommer des pasteurs ghanéens et qui refuse de signer une constitution subordonnant les apôtres noirs aux apôtres blancs, ne résistera pas lui non plus, à l'épreuve du terrain, au monopole de l'autorité et des charismes. Il faudra attendre son retrait définitif en 1982 et son retour en Écosse, pour voir la nomination du premier président ghanéen de la *Church of Pentecost*, le Rév. F.S. Safo. A l'originalité déjà exceptionnelle, voire unique, de la fondation d'une Église africaine par un missionnaire européen s'ajoute la durée de l'exercice d'un pouvoir exclusif sur cette Église bien au-delà et malgré les remous des Indépendances. Comme le souligne Robert W. Wyllie : « *It is quite remarkable that, as a European, he has been able to retain an almost single-handed control of this church, surviving the upsurge of nationalistic feeling during the nineteen fifties and early sixties* » (Wyllie, 1974 :121). La nomination du premier président ghanéen à la suite de James McKeown s'accompagne d'une restructuration politique de l'Église qui instaure des mandats présidentiels de quatre ans renouvelables une seule fois. Cette initiative marque la fin du règne charismatique auquel était soumise l'Église depuis près de trente ans (1953-1982) et lui donne les premiers traits d'une véritable institution.

L'alliance avec l'Église Elim

Dans son ambition de léguer une Église africaine autonome et indépendante, James McKeown n'a pas pour autant négligé l'apport d'alliances extérieures, notamment avec les Églises missionnaires, pourvoyeuses de moyens et dotées de solides réseaux. Depuis son arrivée en 1937, il ne renonça jamais à nouer des formes d'association avec des mouvements américains ou britanniques, afin de donner à l'*Apostolic Church* puis à la *Church of Pentecost* les bases d'une implantation locale solide, avec des relais et des moyens à la mesure de son ambition. D'après les écrits de C. Leonard (1989) et E. K. Larbi (2001), les missionnaires David et Margaret Mills, de l'Église Elim, installés à Koforidua au Ghana depuis 1966, avaient peu progressé dans leur entreprise missionnaire. De son côté, depuis la dissidence de 1953, la jeune Église de Pentecôte cherchait à s'associer de nouveau à une Église internationale (*world-wide church*). Lorsqu'en 1969, la *Church of Pentecost* du Ghana organise une

Convention générale[20] à Koforidua, les Mills assistent au rassemblement qui avait attiré leur attention. Selon C. Leonard (1989), les deux missionnaires n'avaient pas réuni plus de deux cents fidèles depuis leur arrivée trois ans plus tôt et le rassemblement de l'Église de Pentecôte, regroupant près d'une centaine de leaders, aurait impressionné les missionnaires. McKeown invita David Mills à prêcher le second jour de la Convention, après quoi il aurait convoqué les membres présents du Conseil Exécutif pour leur proposer une association avec l'Église Elim : « Last year you said you would like affiliation with a church overseas, so you would feel a part of something bigger. How about an affiliation with Elim ? » (Leonard, 1989).

L'Église Elim est une Église pentecôtiste fondée en 1915 en Irlande par George Jeffreys dans la continuité du Réveil du pays de Galles de 1904. Au Royaume-Uni, l'Église Elim, aussi connue sous le nom de *Elim Four Square Gospel Alliance*, est membre fondateur de l'Alliance des Églises Pentecôtistes *(Pentecostal Churches of United Kingdom)*. La *Church of Pentecost* fut très tôt intéressée par une alliance avec l'Église Elim qui tentait une implantation dans le sud du Ghana depuis 1966. A l'inverse des Assemblées de Dieu, restées confinées dans la moitié nord du pays, l'Église de Pentecôte voit son expansion limitée au sud du Ghana. Les raisons stratégiques de cette alliance, qui semble être à l'initiative de James McKeown ne sont pas très claires. Il ne paraît pas évident que l'alliance ait un rapport avec le fait que McKeown a fréquenté l'Église Elim dans sa jeunesse, pendant une brève période, lorsque sa famille a rejoint Antrim et avant qu'il ne fréquente l'Église apostolique. L'association de la *Church of Pentecost* et de l'Église Elim fut concrétisée en 1971 et se traduit, paradoxalement, par un soutien financier et logistique imposant de la part de l'Église Elim. L'investissement des missionnaires de l'Église Elim aboutit à l'élaboration du programme de formation biblique qui est aujourd'hui à la base de l'Institut de formation biblique de l'Église de Pentecôte *(the Church of Pentecost Bible Centre)*. Un autre missionnaire de l'Église Elim, G. L. W. Ladlow, qui avait rejoint les Mills en 1969, est à l'origine de la création du programme radiophonique *Pentecost Hour* lancé en 1972 et qui deviendra une émission télévisée[21] hebdomadaire aujourd'hui diffusée

20. Contrairement aux Croisades, les Conventions générales ou nationales rassemblent une grande partie des dirigeants de l'Église et des leaders, ce qui donne à voir l'Église dans toute son ampleur. La croisade est un rassemblement à l'initiative d'un groupe de pasteurs ou d'un district, il peut y en avoir plusieurs dans l'année (alors qu'il y a peu de conventions, les deux principales étant les Conventions de Noël et de Pâques) et la présence d'un haut « dignitaire » de l'Église y est perçue comme un honneur et une exception.

21. La *Church of Pentecost* du Ghana diffuse aujourd'hui ses émissions radiophoniques sur cinq radios : en langue anglaise sur GBC Radio 2 et sur UNIQ FM, en langue *twi* sur Adom FM et sur GBC Radio 1, et en langue *ga* sur Obonu FM.

sur la chaîne nationale GTV[22]. Au départ, il s'agit d'une émission hebdomadaire diffusée en anglais le lundi, puis en langues *twi*, *éwé* et *ga*. La *Church of Pentecost*, comme quelques autres Églises ghanéennes, possède son propre studio d'enregistrement[23]. En 1975, l'Église Elim fit don à l'Église de Pentecôte d'une presse qui fut investie dans l'impression de la jeune revue de l'Église, *Pentecost Fire*, dont le premier numéro imprimé est tiré à 5 000 exemplaires[24]. David Mills[25] fut à l'origine du Syllabaire du Mouvement des Témoins de Christ tandis que son épouse, Margaret, s'investit dans le Mouvement des Femmes et des Enfants et devient bientôt la représentante générale du Mouvement des Enfants. Aujourd'hui, l'Église Elim est engagée dans le soutien des missionnaires extérieurs de la *Church of Pentecost*, dans ses programmes d'aide sociale et de développement. L'alliance entre la *Church of Pentecost* et l'Église Elim a abouti à la formation de l'association ELICOP (contraction d'*Elim Church of Pentecost*). En 1988, l'Église de Pentecôte envoya à son tour un missionnaire, Kwame Blankson, à l'Église Elim britannique en signe de collaboration réciproque. Il fut tout d'abord assigné à l'encadrement des membres de l'Église de Pentecôte séjournant en Grande-Bretagne, c'est-à-dire des migrants ghanéens. L'Église Elim traduit ainsi l'alliance conclue avec la *Church of Pentecost* : *« Elim missionaries would work through* Church of Pentecost *when in Ghana and* vice versa »[26]. Nous reviendrons cependant sur les modalités d'investissement de cette collaboration avec l'Église Elim dans les stratégies d'implantation de l'Église de Pentecôte en Europe. Aujourd'hui, certains dirigeants de la *Church of Pentecost* fréquentent les formations théologiques du *Regent Theological College*[27] de l'Église Elim à Nantwich où ils préparent des masters de théologie et des thèses de philosophie religieuse et de théologie.

22. En 1981, le régime autoritaire du commandant Rawlings ayant interdit la diffusion de programmes religieux radiophoniques, *Pentecost Hour* quitta la voie des ondes. Elle réapparaîtra plus tard en émission télévisée.

23. Les autres Églises sont l'*International Central Gospel Church* (Mensa Otabil), la *World Miracle Church International* et la *Christ Apostolic Church* (De Witte, 2003 : 188).

24. La revue, créée en 1965 était jusqu'alors publiée sous forme polycopiée.

25. C'est aussi David Mills qui contactera Christine Leonard en 1986 pour lui proposer une entrevue avec James McKweon alors retiré en Irlande du Nord et qui intercèdera pour elle auprès du missionnaire. Elle tirera de cette série d'entretiens son ouvrage, *A Giant in Ghana*, (1989) très éclairant sur les débuts de cette entreprise missionnaire et la formation de la *Church of Pentecost* du Ghana.

26. http ://www.elim.org.uk/history.htm, « Elim in Ghana ».

27. Le *Regent Theological College* de l'Église Elim est accrédité par l'Université de Manchester.

La construction mythologique des commencements : « A White man will come »

L'arrivée du missionnaire James McKeown en Côte-de-l'Or à la fin des années 1930 se situe encore historiquement au Ghana dans le souffle du mouvement prophétique hérité d'Harris et prolongé par ses successeurs, comme « Madame Tani » ou Nackabah, fondateurs de l'Église des Douze Apôtres. La littérature qui relate l'aventure missionnaire de James McKeown et les débuts de la *Church of Pentecost* n'a pas manqué d'évoquer la prophétie que l'on prête à W. W. Harris annonçant la prochaine venue d'un Blanc. Christine Leonard, plus que tout autre, alimente volontiers la dimension lyrique de la rencontre missionnaire entre James McKeown et les Ghanéens, ainsi que le développement fulgurant de l'Église qu'il fonda. Dans son ouvrage au titre évocateur, *A Giant in Ghana* (1989), elle relate la rencontre de McKeown avec John Nackabah. Comme lors de la rencontre avec les missionnaires de l'Église Elim, les spectateurs de McKeown sont les premiers impressionnés par ses performances oratoires, son public et ses prédications. Au cours de l'année 1938[28], alors que McKeown prêche sur la place du marché à Winneba, un groupe de personnes vient se présenter à lui comme étant les disciples d'un prophète qui aurait annoncé la venue d'un Blanc : « We are a church 3,000 strong and a prophet said that a white man would come and teach us the good way[29] » (Leonard, 1989 : 76). Ils ajoutent que leur leader, John Nackabah, a eu la vision d'un Anglais (*Englishman*, bien que McKeown ne soit pas Anglais) venant à eux pour les former (*to teach them*). Selon le témoignage de McKeown, cité par C. Leonard, Nackabah aurait ajouté en le voyant : *« This is the man I saw in my dream »*. L'assimilation de la venue de McKeown à la prophétie d'Harris est encore alimentée par le récit que McKeown aurait fait de son arrivée dans le village de Nackabah : 3 000 personnes s'entassaient sur le pas de sa porte ou s'accrochaient aux fenêtres. Certains chantaient et dansaient. Il se sentit intimidé par les regards de ceux qui le regardaient comme s'il était une sorte de « batterie chargée envoyé par le ciel » (*« they seemed to regard him as a king of battery sent fully charged form heaven ! »*). Certains, dès qu'ils le touchaient, semblaient être emplis de ce pouvoir et se mettaient à sauter, à aboyer comme des chiens et à croasser comme des grenouilles (Leonard, 1989 : 77). La venue du Blanc était manifestement très attendue, et tous semblaient vouloir admettre que McKeown était celui qu'Harris avait annoncé.

---

28. Selon C. Leonard, mais Opoku Onyinah situe cette rencontre en décembre 1939 (2004 : 63).

29. On attribue en effet au prophète Harris plusieurs formulations par lesquelles il annonçait la venue prochaine de missionnaires blancs : « *He predicted the arrival of white missionaries who would carry the Bible* » (Shank, 1994 : 245).

Dans une version plus critique, Paul Breidenbach précise que John Nackabah, fasciné par le développement des Églises missionnaires, s'engagea dans de très sérieuses négociations avec un missionnaire gallois (*Welsh*, bien que McKeown ne soit pas Gallois) dans le but de s'y associer. La « promesse d'Harris » semble avoir suscité un vif intérêt pour l'arrivée des missionnaires protestants, comme en témoignent également les données de Sheila S. Walker concernant la Côte d'Ivoire (1984 : 62). McKeown, qui connaissait la prophétie du prophète Harris – il l'explique lui-même dans un article de la revue *Herald of Grace* (1939)[30] –, aurait entraperçu la possibilité de jouer un rôle sérieux dans la « pentecôtisation » du mouvement prophétique hérité d'Harris, sans écarter l'éventualité de parvenir à le contrôler voire à l'absorber, en mettant l'accent sur la nécessité d'assigner les « prophètes-guérisseurs » à une formation religieuse stricte et de les soumettre à l'autorité de l'Église (Breidenbach, 1979 : 111). Il se heurta sur ce point à « Madame Tani », elle-même ancienne prêtresse d'un culte nzima, peu disposée à soumettre son pouvoir magique au contrôle ou à l'autorité de l'Église. La collaboration entre McKeown et Nackabah, qui avait d'abord éloigné « Madame Tani » et Nackabah – ils se réconcilieront peu de temps après –, se heurta à bien d'autres malentendus avant de s'achever. Paul Breidenbach (1979) ayant recueilli les propos du petit-fils de « Madame Tani », rapporte que McKeown aurait tenté de faire admettre l'abandon des croix de bois par les prophètes et prophétesses, leur symbole d'autorité, ainsi que des calebasses-hochet (instrument de musique traditionnel) afin de les remplacer par des djembé. Nackabah, pour sa part, considérait les djembé comme des « jouets inutiles » *(useless toys)*.

Mais l'incompatibilité majeure entre les deux hommes portait, semble-t-il, sur la question de la formation des agents religieux, notamment les prophètes et prophétesses « guérisseurs » *(healing-prophets)* et de leur statut au sein de l'Église. L'attachement prioritaire de Nackabah et de son groupe à la guérison par la foi semblait incompatible avec la forme d'institutionnalisation du pouvoir de guérison que préconisait le missionnaire[31]. La question du statut de la guérison divine nous ramène au même différend que celui qui opposa McKeown et Peter Anim à la fin des années 1930. Pour Christine Leonard, la première cause de divergence avec Nackabah était relative à la polygamie. Harris lui-même avait eu cinq femmes et ses suivants, comme dans d'autres Églises prophétiques, admettent la polygamie. L'intransigeance de McKeown sur ce sujet aurait provoqué le départ de quelques fidèles. Mais la version de Leonard occulte la présence et la personnalité de « Madame Tani » et même la

30. « *"A white man will come and teach you" was his final word to the people* », extrait de J. McKeown, « Gathering God in Gold Coast », *Herald of Grace*, 1939, p. 41.

31. Ces deux versions sont également évoquées par C.G. Baëta (1962 : 15), et ce sont celles que retiendront les leaders de la *Church of Pentecost*, dont O. Onyinah (2005 : 63-64).

rupture entre McKeown et la *Twelve Apostles Church*. Larbi lui-même n'insiste pas sur cet épisode peu glorieux des aventures missionnaires de James McKeown, mais ne manque pas de noter la correspondance de la venue de McKeown avec la prophétie d'Harris (2001 : 177). Nous voyons que très tôt, la « venue du blanc » est un thème qui ne cesse d'alimenter les récits des leaders africains d'hier et d'aujourd'hui. Les dirigeants actuels de la *Church of Pentecost* en jouent encore, stratégiquement, pour se différencier quand ils le souhaitent des Églises « d'initiatives » africaines, insistant par là sur le fait que leur Église, devenue africaine par le choix délibéré de ses fondateurs, fut d'abord à l'initiative d'un Blanc et en garde toute la légitimité et la puissance symbolique. James McKeown, devenu figure historique depuis sa mort, est demeuré le pilier de la mémoire historique de la *Church of Pentecost*, même si les récits qui entourent ces années passées au Ghana, tout comme les informations relatives à sa jeunesse, sont aussi confus qu'ils sont nombreux.

Le récit officiel de l'histoire de la *Church of Pentecost* tel qu'il est repris par les dirigeants commence naturellement par l'arrivée au Ghana du missionnaire James McKeown, en 1937[32]. Il y a deux raisons principales au rappel systématique des origines ghanéenne et missionnaire de cette Église. Bien que l'Église de Pentecôte n'ait adopté sa dénomination actuelle qu'en 1962 au Ghana, elle fut une Église autonome dès 1953, après la séparation du missionnaire écossais et de l'Église apostolique de Bradford, sous couvert de laquelle il était arrivé au Ghana quinze ans plus tôt. Nous avons vu que durant la période de 1953 à 1962, avant que n'intervienne le changement de dénomination, l'Église autonome de McKeown avait adopté successivement les noms de *Gold Coast Apostolic Church*, puis lors de l'indépendance en 1957, *Ghana Apostolic Church*. La proximité des dénominations entre l'*Apostolic Church* de Bradford et celle de McKeown (les préfixes et suffixes *« Gold Coast »* et *« Ghana »* qui marquent bien mal la distinction n'étant presque jamais mentionnés) alimente la confusion. Dans les années 1970 et 1971 durant lesquelles P. Breidenbach se trouve au Ghana, l'un de ses informateurs, évoquant la visite de James McKeown à l'Église harriste des Douze Apôtres dans les années quarante, précise : *« There was a man called McKeown who is now the head of the Apostolic Church »* (Breidenbach, 1979 : 111) alors qu'en 1938, James McKeown était encore au service de l'*Apostolic Church* de Bradford, avant même la séparation de 1953. L'ouvrage de Christine Leonard, qui constitue aujourd'hui l'une des sources qui alimentent les sites Internet de la *Church of Pentecost*, contribue à la confusion générale autant qu'à l'élaboration du mythe de l'ascension

32. Au point de considérer que le missionnaire totalise 45 années de service « actif » (1937-1982) au sein de la *Church of Pentecost*, c'est-à-dire en comptabilisant les seize années (1937-1953) passées au service de l'*Apostolic Church* de Bradford, avant la scission de 1953 (Asare-Duah, 2002 : 173, Apendix 1 : « The Church of Pentecost Ministers, Years of Active Service »).

fulgurante de l'Église fondée par le missionnaire, lorsqu'elle écrit : *« The fastest growing evangelical church in West Africa was founded in 1938, not through the hundred years of work already done by the established missionary societies in the Gold Coast, but by a single farmer-turned-tram-driver »* (1989 : 11). La Constitution de l'Église de Pentecôte d'aujourd'hui fait apparaître le caractère ambigu de la dénomination finale et occulte la dissidence de 1953, énonçant ainsi l'origine de sa fondation :

> « 1. Nous reconnaissons l'Église de Pentecôte [dont] l'origine remonte au Ministère du Rév. James McKeown en 1937 et qui résulta de l'établissement de l'Église apostolique de la *Gold Coast* en 1953. 2. Que dès l'indépendance de la *Gold Coast*, le nom "Ghana" fut substitué au nom "*Gold Coast*" et que l'Église fut connue sous le nom de "Église apostolique du Ghana". 3. Que le 1er août 1962, l'Église apostolique du Ghana adopta le nom "Église de Pentecôte" comme sa nouvelle appellation[33] ».

Dans l'esprit de tous les fidèles et pasteurs, et dans la représentation imaginaire de la naissance de cette Église, c'est toujours la date d'arrivée du missionnaire au Ghana qui reste le point d'ancrage de l'histoire de l'Église[34]. Dans chaque pays où l'Église est implantée, le « mythe » s'alimente également de la date d'arrivée des premiers missionnaires ghanéens (Côte d'Ivoire, 1964) – ceux-ci se substituant ainsi au « premier missionnaire » chaque fois qu'ils répètent l'acte fondateur de l'arrivée dans un pays « non atteint » – et plus tard, de la date d'enregistrement officiel de l'Église – auprès du ministère de l'Intérieur, en général, par arrêté ministériel – dans le pays d'accueil (Côte d'Ivoire, 1966 ; France, 1992). Le « mythe » s'alimente ainsi de documents officiels fixant une date « des commencements » qui ne se substitue pas au repère historique que constitue l'arrivée au Ghana du missionnaire écossais ou la fondation de la *Church of Pentecost* du Ghana, mais s'y juxtapose. Le Burkina Faso, par exemple, ajoute à la date de 1937, celle de la fondation de l'Église de Pentecôte *du* Burkina Faso par un pasteur burkinabé et non par l'arrivée d'un missionnaire ghanéen, qui d'ailleurs ne viendra que plus tard. Dans ce pays en effet, nous le verrons, l'Église fut implantée à l'initiative d'un pasteur qui se rendit lui-même au Ghana pour solliciter l'affiliation au groupe du missionnaire James McKeown et dirigea l'Église de Pentecôte du Burkina Faso jusqu'à sa mort en 1988. Ici c'est la date du voyage au Ghana (1959) et l'affiliation à l'Église ghanéenne la même année, qui marquent l'acte fondateur de l'Église de Pentecôte du Burkina Faso.

---

33. *Constitution amendée de l'Église de Pentecôte*, préambule, p. 1

34. Cette vision volontairement confuse, intégrée dans le préambule de la Constitution, transmise oralement par le discours des pasteurs et des fidèles, est aujourd'hui véhiculée par les sites Internet de l'Église : www.thechurchofpentecost.com, « How the Church began » et www.copusa.org, « about us ».

Chaque pays construit ainsi son « mythe fondateur » en y intégrant, outre les éléments historiques importés du Ghana et qui sont le fondement de l'identification des Églises nationales à l'Église mère, les éléments d'histoire nationale auxquels sont associés les pasteurs « autochtones ». Ces éléments permettent ainsi de faire entrer dans l'histoire « globale » de l'Église tous les acteurs de son développement et de son expansion. Au missionnaire Blanc qui voulait créer une Église ghanéenne autonome, succèdent les missionnaires ghanéens eux-mêmes qui s'engagent dans une logique d'expansion transnationale et se lancent à la conquête de l'Occident, et au côté desquels les auxiliaires autochtones, les « nationaux » selon le terme employé par ces derniers, se font les agents de l'interface missionnaire. Mais la vision de l'histoire missionnaire et des scissions successives qui ont abouti à la formation de la *Church of Pentecost* est parfois floue pour les pasteurs eux-mêmes et surtout dans les « missions extérieures ». Dès nos premiers séjours en Afrique, nous avons été confrontée aux plus grandes difficultés pour clarifier les étapes de l'histoire missionnaire de cette Église au Ghana, mais aussi au Burkina Faso où nous avons travaillé premièrement. Les fidèles même les plus anciens présentent autant de versions divergentes que de témoignages recueillis et les versions successives, incomplètes, voire inexactes, livrées par les pasteurs ne font qu'accroître la confusion. Dans certains récits, l'Église est présentée comme étant une dissidence d'une « Église apostolique de la foi » ou d'une « Église de la foi apostolique » implantée au Ghana depuis 1937, « créée » par « l'Américain » James McKeown (qui fut aussi alternativement Écossais, Irlandais ou Anglais). L'inversion des termes dans la dénomination d'origine fait penser à une mauvaise lecture d'une expression anglaise, nous y reviendrons. De même, sur la dissidence qui a donné naissance à la *Church of Pentecost*, nous avons pu recueillir au Burkina Faso cette version parmi d'autres, que nous livrons pour exemple, auprès d'une fidèle pourtant convertie de longue date :

> « c'est un Blanc (*nasara*[35]) qui a amené la parole (*karôgo*). Son nom est McKeown. Et comme il voyageait dans la brousse pour annoncer la parole de Jésus, il a eu une plaie à la jambe. Il est allé se faire soigner alors que les croyants avaient dit qu'il ne devrait pas aller se faire soigner à l'hôpital et beaucoup de gens qui le suivaient ont dit qu'ils ne le suivraient plus. Sans ça, avant, le nom de la religion était "Apostolique" et beaucoup de Ghanéens ont suivi McKeown »

Nous pouvons reconnaître dans cette version les différentes étapes décrites plus haut : l'arrivée du missionnaire, l'incident de santé qui conduit McKeown à se faire soigner, à l'hôpital – sauf que nous savons qu'il ne s'agit pas d'une « plaie à la jambe » mais d'une crise de malaria – et enfin la division qui s'en suivit, provoquée par le recours médical du

35. Terme möré qui désigne les Blancs, dérivé de nazaréen, « le chrétien », de Nazareth.

missionnaire, un acte contraire à la doctrine du refus de la médecine à laquelle était attaché Peter Anim. Quant à l'« Apostolic Faith Church » (l'inversion vue plus haut prend tout son sens), il s'agit d'une Église fondée en 1910 à Bournemouth (Grande-Bretagne) par William Oliver Hutchinson (1868-1928). Le lien avec la *Church of Pentecost* du Ghana s'établit à travers la dissidence opérée en 1916 par D.P. Williams (1882-1947), fondateur de l'*Apostolic Church*. Lorsque James McKeown quitte la ville de ses parents pour s'installer à Glasgow, il rejoint l'Église apostolique, dans les années 1920. De-là, il sera envoyé au Ghana en 1937. Il s'agit donc d'une sorte de télescopage chronologique fondé sur le même scénario de la scission. L'allusion à « l'Américain » vient probablement d'une confusion entre James et son frère Adam[36] McKeown qui le rejoignit au Ghana en 1952, en provenance des États-Unis. Sa visite eut un impact déterminant puisqu'elle aboutit à l'association de James McKeown au mouvement américain *Latter Rain* du Dr Wyatt, celle-là même qui fut à l'origine du renvoi de McKeown (ou de son départ) en 1953. Enfin, une autre confusion portant sur la nationalité du missionnaire, né à Glenboig (Écosse) ou à Ballymena (Irlande du Nord), en fait tantôt un Écossais *(Scottish)*, tantôt un Irlandais *(Irish)*, ou encore un Anglais *(English)* comme en témoignent certains documents émis par la *Church of Pentecost* elle-même[37], et même un Gallois *(Welsh)*[38]. En fait, les parents de James McKeown étaient bien originaires d'Antrim (Irlande du Nord), mais James est né dans la ville écossaise de Glenboig où ses parents avaient émigré. En revanche, c'est à Ballymena que James McKeown s'est retiré après son retour du Ghana, en 1982. Enfin, que l'Église « apostolique » ait été « créée » par le missionnaire est en partie vrai, si l'on se place en 1953 (et non en 1937, date à laquelle il était missionnaire de l'*Apostolic Church* de Bradford), puisqu'il crée sa propre Église, en conservant, comme d'autres dissidents que nous avons connus par ailleurs, la dénomination d'origine jusqu'en 1962.

Les sources de confusion favorisent en général une représentation sélective de l'histoire aussi bien de la part des fidèles que des dirigeants de l'Église. Cédric Mayrargue évoque la même confusion chez les dirigeants béninois de l'Église de Pentecôte au Bénin : « Il faut ici reconnaître une certaine difficulté à retracer cette histoire, tant il y avait dans les propos de mes interlocuteurs occupant pourtant des postes importants au sein de l'Église, et malgré leur bonne volonté, souvent des erreurs, des

36. Adam McKeown avait été lui aussi missionnaire de l'*Apostolic Church* au Ghana avant son affectation aux États-Unis (Wyllie, 1974 : 119) ce qui peut expliquer la confusion de certains fidèles.

37. www.pentecost.ca/McKeown.html ou www.copusa.org/aboutus.html. Une partie des informations véhiculées par les sites Internet de l'Église sont issues de l'ouvrage du Rév. Oppong Asare-Duah, *The Gallants Soldiers of The Church of Pentecost*, vol. 1, 2002, Accra.

38. Comme l'indiquent les données recueillies par P. Breidenbach au Ghana dans les années 1970-1971 (Breidenbach, 1979 : 111).

ignorances, des oublis ou des versions différentes. » (2002 : 246, note 2). Cet attachement à vouloir considérer l'arrivée du missionnaire au Ghana comme l'acte fondateur qui donne naissance – quinze ans plus tard – à l'Église de Pentecôte, participe de l'invention d'une filiation directe au missionnaire-fondateur qui exclue jalousement toutes ses appartenances antérieures, notamment à l'Église apostolique britannique dont il fut l'un des membres actifs, mais également, dans sa jeunesse, à l'Église Elim[39]. De même, dans les documents de l'histoire officielle, il n'est fait aucun cas du jeune pasteur ghanéen Peter Anim par lequel s'est établi le premier contact avec l'Église apostolique de Bradford et qui avait abouti à l'envoi du missionnaire écossais au Ghana deux ans plus tard. Bien peu de dirigeants de la *Church of Pentecost* seraient capables aujourd'hui de nommer « celui par lequel McKeown est arrivé », comme si personne ne voulait se rappeler que la venue du missionnaire est elle-même le fruit d'une initiative « indigène ». La démarche de Peter Anim n'est pas intégrée dans la dette de la *Church of Pentecost* à l'égard des précurseurs du pentecôtisme ghanéen puisqu'elle n'en reconnaît aucune avant l'arrivée de McKeown lui-même. De même, les conditions de la dissidence avec Bradford, les termes du conflit, ne sont jamais évoqués, et peuvent être volontairement occultés par les pasteurs et dirigeants actuels et la documentation de l'Église. Mais encore, la confusion historique est régulièrement entretenue par les cérémonies commémoratives de l'histoire de la *Church of Pentecost*. Par exemple, Christine Leonard signale qu'à l'occasion de son premier séjour au Ghana en 1987, dans la perspective d'écrire l'ouvrage cité plus haut (1989), l'Église fête justement son « jubilé », c'est-à-dire les cinquante ans écoulés depuis l'arrivée du missionnaire au Ghana, en 1937. Or, ceci n'a pas empêché l'Église de renouveler l'opération lorsqu'elle a choisi de fêter, de nouveau, ses cinquante ans d'existence en 2003[40], en se référant cette fois à la date de la scission de 1953, même si formellement ce n'était pas encore la *Church of Pentecost*, mais la *« Gold Coast Apostolic Church »*. A n'en pas douter, l'on peut s'attendre à ce qu'en 2012, l'Église fête, de nouveau, les cinquante ans de la *Church of Pentecost*, se référant à la date du premier enregistrement de la nouvelle dénomination (1962).

---

39. Nous avons pu vérifier lors d'entretiens avec plusieurs dirigeants de l'Église qu'aucun d'entre eux n'avait mis en relation l'association de l'Église de Pentecôte avec l'Église Elim et le fait que le missionnaire avait fréquenté cette Église dans sa jeunesse, puisque aucun d'entre eux ne semblait connaître cet épisode de la jeunesse de James McKeown, qui est pourtant mentionné dans les ouvrages de Larbi (2001) et du Rév. Oppong Asare-Duah (2002 : 11).

40. A cette occasion, l'Église a reçu la visite au Ghana de James Kyle McKeown, neveu du fondateur de l'Église, et de sa femme, en provenance de l'Irlande, ainsi que pasteur Peter Smith, en charge de l'Église Elim à Ballymena, la ville où mourut McKeown. Source : *2003 Headquarters, Regional/Areas, Movements, Committees and Boards Reports*, Sowutum, Accra, may 2004, p. 2 (1.6 : "Visitors").

Une Église missionnaire « indigène »

Le « blanchiment » des origines n'empêche nullement l'Église de Pentecôte de se présenter comme une Église « indigène » comme en témoignent le discours de ses dirigeants et sa littérature officielle[41]. *« The Church of Pentecost is an indigenous Church »*[42], déclarait l'apôtre F. S. Safo, le premier président ghanéen de la *Church of Pentecost* en 1987. L'argument le plus fortement évoqué est celui de l'indépendance du pays, qui permet à une Église marquée par son origine « britannique » de s'émanciper de la double tutelle coloniale et missionnaire. L'apôtre Safo insiste sur le fait que : « depuis 1953, et avec la rupture de l'affiliation à l'Église apostolique de Bradford, l'Église de Pentecôte a dirigé sa propre gestion sans aucune interférence avec aucune autorité extérieure. Le fait que la direction de l'Église ait été irlandaise (« irish ») – jusqu'en 1982 – et le fait qu'occasionnellement des missionnaires britanniques aient travaillé avec nous, ne contredit pas, poursuit l'apôtre, l'assertion selon laquelle l'Église de Pentecôte a toujours été gérée depuis le Ghana »[43]. La notion d'Église « indigène » ne peut être associée à celle d'une Église « nationale », c'est-à-dire sans distinction de groupe ethnique. Elle vise au contraire à se recentrer autour du noyau que constituent d'emblée les troupes de pasteurs autochtones, les Ashanti, et à signifier qu'il s'agit d'une Église, certes ghanéenne, mais surtout « ashanti ». Il est significatif que, contrairement aux Églises missionnaires qui échouèrent à intégrer certains éléments de la culture traditionnelle (Williamson, 1965 : 75), comme les rites familiaux de nomination *(name-giving)* et de sortie de l'enfant *(outdooring)*, la *Church of Pentecost* du Ghana est parvenue à conserver ces pratiques, en les recentrant, paradoxalement, sur les enfants de pasteurs, tout comme elle a conservé l'usage de certains instruments de musique traditionnelle africaine (djembé, calebasse-hochet), ainsi que les jeux de battement de mains et la pratique de certaines danses dites traditionnelles, ou folkloriques. Ces modes « d'indigénisation », sont assumés et revendiqués comme tels par l'Église, par opposition aux autres Églises « missionnaires »[44], et sont légitimées par le souci « d'adaptation » du missionnaire :

---

41. *A History of the Church of Pentecost (The Untold Story)*, vol. 1, document non publié, Avant-propos de l'Apôtre D. K. Arnan, 2002.

42. « The Church of Pentecost is an indigenous Church », Apôtre F.S. Safo, 1987, *The story of the Church of Pentecost*, cité par Larbi, p. 243. L'Apôtre Safo fut président de l'Église, de 1982 à 1987 (cf. *appendixes*, p. 496).

43. *« Since 1953, and with the break of the Bradford connection, the Church of Pentecost has governed her own affairs without any interference from any outside authority. The leadership of the church being Irish (up to 1982) and the fact that occasionally missionaries from the UK worked with us does not negate the assertion that the Church of Pentecost has always managed her affairs from within Ghana »*, Apôtre Safo, *The Story of The Church of Pentecost*, Accra, 1987 cité par Larbi, p. 243.

44. *« The worship pattern in the churches established by European Missionaries before McKeown were characterized by robed choirs who sang English hymns to the*

> « Aspects of the rich African culture that did not go against the Word of God were incorporated into the liturgy of the Church. This underscores the observation made earlier on that James McKeown possessed the quality of adaptability, a vital ingredient for the work in Africa. From the early days of the Church clapping, drumming, dancing and speaking in tongues became central to the worship pattern of the Church. »[45]

De même, l'Église ne crée pas de rupture entre la structure familiale Akan, matrilinéaire, et le modèle chrétien. En effet, le modèle matrilinéaire Akan n'est pas radicalement contradictoire avec le modèle chrétien de l'autorité patriarcale du moment que la relation d'interdépendance des conjoints avec leur famille respective n'est pas rompue. L'Église reste inflexible sur le refus de la polygamie et la non reconnaissance du mariage coutumier (art. 18.1 de la Constitution de l'Église, p. 61). Les nouveaux convertis unis par un mariage coutumier doivent se (re)marier à l'Église : leur précédent mariage n'étant pas reconnu, ils sont considérés comme concubins, un état condamné par la Bible. De même, on serait tenté de penser que le rapport à l'autorité de l'Église s'inspire, à défaut de les reproduire littéralement, à la fois des structures d'autorité de la société Akan traditionnelle et des structures de la parenté, comme le suggère Williamson (1965 : 79) à propos des Églises presbytérienne et méthodiste. Le président de la *Church of Pentecost* pourrait être assimilé à un chef de village, l'autorité des « ministres » (c'est-à-dire les apôtres et les leaders), serait assimilé à celle des "anciens" dans une société gérontocratique, les pasteurs seraient comme des chefs de famille, que l'on appelle aussi « papa », responsables de leur assemblée locale, et les fidèles, femmes et enfants, soumis à toutes les autorités à la fois, s'appellent entre eux « frère » et « sœur » et exercent le même contrôle social et communautaire que dans l'espace familial ou villageois. Dans ses travaux sur « l'indigénisation » de l'Église des Assemblées de Dieu au Burkina Faso, P.-J. Laurent (1999a ; 2003) a suggéré la même comparaison entre le pasteur et le chef de lignage *(buudukasma)*, à propos de l'implication de l'Église dans la gestion des mariages. Le pasteur joue un rôle à la fois de « père spirituel » mais aussi de « père social », dans la mesure où il accompagne les fidèles dans toutes les étapes de la vie sociale (baptême, mariage, décès). Cette implication de l'Église dans la gestion de toutes les sphères de la vie, privée et publique, de la sphère conjugale aux relations en public et parfois jusque dans la vie professionnelle, contribue à faire du pentecôtisme une religion « du tout de la vie », selon la formule de Max Weber. La prise en charge, au plus près, des enjeux individuels et sociaux des fidèles se traduit en retour par l'adoption d'un « style de vie » communautaire qui est celui d'une grande famille. Mais l'Église de

---

white man's language, not understood by the majority of the congregation. Nor did it meet their aspirations ! », A History of the Church of Pentecost..., p. 36.

45. *A History of the Church of Pentecost (the Untold Story)*, vol. I., p. 36

Pentecôte n'a pas vraiment eu à opter pour cette forme d'indigénisation puisque, contrairement aux nouvelles Églises de type néo-pentecôtiste qui ciblent davantage le milieu urbain, l'Église de Pentecôte s'est d'emblée développé en milieu rural et villageois. Son attachement à la langue *twi* des Ashanti et le recrutement quasi exclusif de pasteurs au sein du groupe Akan sont les signes les plus manifestes d'une politique identitaire qui veut maintenir la fidélité à son ancrage ethno-national.

Pasteurs et féticheurs

L'arrivée de James 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. Dans son foyer, l'Église reste très fortement marquée par son identité ethno-nationale. Son expansion en direction des pays limitrophes (Côte d'Ivoire, Togo, Bénin) ne commence qu'après les années cinquante et se ralentit vers le nord du Ghana, à la frontière avec le Burkina Faso. Les récits de l'avancée des pasteurs vers l'intérieur du Ghana, de l'évangélisation des villages et des face-à-face pasteurs/féticheurs, participent aussi de la mythologie des commencements. Ils 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. C. Leonard, dans son ouvrage *A Giant in Ghana* (1989), véhicule, sous couvert de témoignage, une somme de récits légendaires sur les hommes (et quelques femmes) qui ont fait de la *Church of Pentecost* une Église nationale au Ghana. Parmi ces récits, on peut relever un extrait qui se veut le récit de la confrontation d'un pasteur ashanti, le pasteur Owusu, et de son groupe, avec les féticheurs d'un village de la région Brong-Ahafo, au centre du Ghana, où ils venaient évangéliser :

> « Ils faisaient vingt-cinq kilomètres par jour pour atteindre un village où certains s'attendaient à être sauvés et remplis *(filled)* du Saint-Esprit. D'autres voulaient venir pour maudire (*curse*) les évangélistes. C'était une affaire sérieuse mais Owusu et ses amis ont pensé qu'ils pouvaient résister face au féticheur *(witch-doctor)*, au nom de Jésus, et que la puissance du mal *(power of evil)* pouvait être inversée *(turned around)*. Le pouvoir de Jésus fut démontré quand le boiteux put marcher, et l'aveugle recouvrer la vue. Les féticheurs *(ju-ju men)* avaient essayé de chasser les évangélistes mais au lieu de cela, Owusu se retourna et commença à les chasser eux, prêchant toujours l'Évangile. Beaucoup se donnèrent à Christ. » (Leonard, 1989 : 97)

Ce récit intègre plusieurs éléments du scénario des premières tentatives d'évangélisation en milieu rural : la longue marche des pasteurs à travers la brousse africaine, les réactions d'hostilité de certains villageois

et les premières confrontations avec la sorcellerie, mais surtout le face-à-face avec les féticheurs dont la puissance est finalement vaincue, et la conversion massive des villageois, témoins de la puissance supérieure du Saint-Esprit et des miracles. Les guérisons publiques et leur récit sont de puissants attraits pour les spectateurs incrédules. Ils constituent le pilier des croisades d'évangélisation et des grandes conventions où l'Église donne à voir la puissance de l'Esprit qui est à l'œuvre, signe de l'alliance entre le dieu chrétien et son Église : Dieu est avec nous et il le montre en manifestant son pouvoir ici. Notons que dans le combat pasteurs/féticheurs, la puissance du mal n'est pas simplement supprimée, elle est « inversée » c'est-à-dire « retournée » contre son agent qui est « chassé » et finalement soumis à une puissance supérieure. L'exorcisme et la conversion de sorciers ou de féticheurs est un élément majeur de la conversion collective en milieu villageois. Enfin, ce combat pasteurs/féticheurs rappellent les « combats » prophète/sorciers auxquels le prophète W.W. Harris est le plus étroitement associé surtout en Côte d'Ivoire et au Ghana. Dans chaque village où il arrivait, Harris commençait par affronter le « sorcier » du village et par le soumettre afin d'obtenir sa confession et de le libérer des puissances maléfiques : « tenant sa croix devant eux, [il] demanda à tous les féticheurs de venir la tenir. Lorsqu'ils s'exécutèrent, les esprits vinrent en eux et ils se mirent à trembler. Harris cria d'une voix forte, chassant les esprits, puis il posa sa Bible sur leur tête et ils furent baptisés. Ceci persuada beaucoup de gens de venir à lui » (Haliburton, 1984 : 66). Ce n'est qu'une fois cette victoire obtenue qu'Harris obtenait des villageois qu'ils brûlent les fétiches, le plus souvent cachés dans leur maison. « Si le propriétaire d'un *juju* avait peur de s'exécuter, Harris venait asperger l'objet d'eau. Ainsi l'esprit du *juju* était chassé et on pouvait le jeter dans la mer[46] ». A l'image de la conversion des musulmans aujourd'hui, la conversion d'anciens sorciers et féticheurs est présentée comme exemplaire, plus profonde et durable : « la plupart des sorciers, guérisseurs, possédés, demeurèrent de bons chrétiens » (Haliburton, 1984 : 67). Les récits et témoignages de conversion d'anciens sorciers ou plus récemment, d'anciens musulmans, ne manquent pas, ils alimentent abondamment la littérature évangélique en Afrique de l'Ouest. Le défi que représente aujourd'hui la conversion des musulmans est à la mesure de l'obstacle objectif que représente l'évangélisation des régions islamisées dans la progression de l'Église vers le front nord.

Le front de l'intérieur

Le territoire national du Ghana est divisé, dans l'organisation de la *Church of Pentecost*, en 543 districts et 29 « aires » ou « régions » inéga-

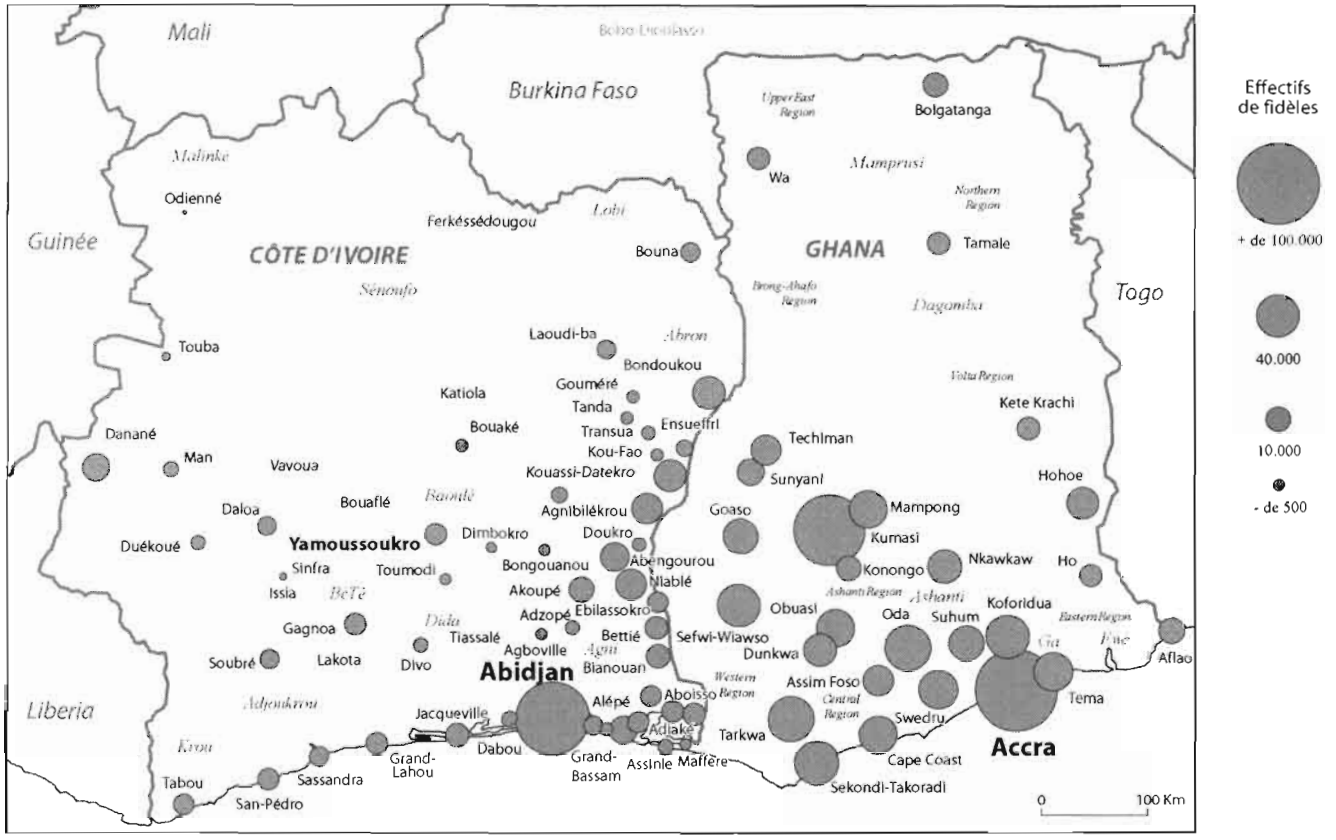
46. Harris parcourt la côte ivoirienne jusqu'au Ghana. Ce récit est tiré de témoignages recueillis à Half Assinie au Ghana.

lement occupées par l'Église. La somme de ces « aires » constituent les « missions intérieures » *(internal missions)*. Les régions du nord du Ghana et du Togo sont les dernières régions atteintes par McKeown avant 1953, « par manque de communication et de ressources matérielles » explique Larbi (2001 : 180). Les points d'implantation les plus importants restent concentrés dans la zone de peuplement Akan qui s'étend depuis le sud est de la Côte d'Ivoire (le pays Agni) à la moitié sud du Ghana. Selon les statistiques fournies par Larbi (2001), en 1970, l'Église de Pentecôte comptait au Ghana 55 766 fidèles répartis en 995 assemblées et 135 districts[47]. En 2004, l'Église comptait plus de 800 000 fidèles au Ghana (plus d'un million en comptant les enfants), répartis en 9296 assemblées et 615 districts[48]. La progression de l'Église est plus rapide dans la région du Centre et le plateau Ashanti jusqu'à Koumassi. Les premières collaborations avec les pasteurs Éwé, à la fin des années cinquante, permettent d'atteindre les régions de l'Est du Ghana, puis plus tard, la région Éwé du Togo.

La cartographie des effectifs de l'Église aujourd'hui montre clairement la concentration de fidèles dans la région Ashanti où les chiffres sont les plus importants. Koumassi et Accra, l'une capitale historique des Ashanti, l'autre capitale politique du Ghana, sont les deux zones record de l'Église. Accra, divisée en deux grands districts rassemble plus de 48 000 fidèles à l'est, et 52 000 à l'ouest, tandis que Koumassi, également divisée en deux grands districts, rassemble plus de 22 000 fidèles au nord cette fois, et plus de 40 000 au sud. Au regard de ces chiffres, les zones de concentration de l'Église apparaissent plus clairement, le long de la côte (Cape Coast, Takoradi à l'ouest et Tema à l'est d'Accra) et toute la région du centre (Tarkwa, Dunkwa, Assim Foso, Oda, Obuassi) jusqu'au plateau Ashanti (Mampong, Koumassi, Sunyani, Techiman). Les régions de l'Est (Ho, Aflao – villes frontalières avec le Togo – et Hohoe) sont plus faiblement atteintes. Le nord apparaît clairement comme la région la moins occupée, même si l'on compte tout de même plus de cinq mille fidèles à Tamale, sept mille à Bolgatanga, et près de six mille à Wa. Ces données sont à relativiser en fonction de la période de présence de l'Église (à Tamale, le premier missionnaire est envoyé en 1953 pour « gagner les territoires du nord »), et de la zone d'expansion que constitue la côte. En allant plus au nord, vers le Burkina Faso et le Niger, les données recueillies confirment la faible expansion de l'Église vers le nord. L'expansion missionnaire est plus nette en direction des pays côtiers limitrophes tels que la Côte d'Ivoire, le Togo et le Bénin. Hors du Ghana, l'Église est implantée dans 55 pays et compte un peu plus de 110 000

47. Larbi, 2001 : 192-193, sources : *Minutes, Church Council, March 1970.* L'effectif de fidèles inclut les enfants (*i.e.* n'ayant pas reçu le baptême, c'est-à-dire en dessous de 13 ans). Selon les proportions d'aujourd'hui, il est probable que les enfants représentent près du tiers de l'effectif total.

48. *Summary Statistics, Annual 2004 Worldwide*, p. 1.



Implantation de l'Église de Pentecôte en Côte d'Ivoire et au Ghana en 2003

fidèles (plus 40 000 enfants) répartis en 2 000 assemblées et plus de 400 districts[49].

Outre la communauté de fidèles qu'elle représente, la *Church of Pentecost*, aujourd'hui la première Église pentecôtiste au Ghana, est considérée comme une Église nationale. Son président, l'apôtre M. K. Ntumy est également l'actuel président du *Ghana Pentecostal Council*. Sans prendre grande part à la vie politique nationale, le président de la *Church of Pentecost* intervient sur de nombreux sujets à travers la presse qui le sollicite régulièrement à propos des débats en cours. Il est surtout l'interlocuteur privilégié de la presse sur toutes les questions relatives à la gestion de la vie religieuse, comme par exemple, dans le débat qui agite plusieurs Églises nationales depuis 1999 autour de l'usage des djembé sur la place publique à l'occasion de la fête traditionnelle des Ga, le *Homowo*, au cours de laquelle les musiciens défilent dans les rues en jouant de la musique traditionnelle. Plusieurs représentants religieux sollicitèrent à ce propos l'intervention du président de la république pour régler les conflits parfois violents qui les opposent aux leaders religieux traditionnels[50]. Dans cette circonstance, l'apôtre Ntumy, en tant que président du *Ghana Pentecostal Council*, adresse cette requête au président et se fait le porte-parole modéré des revendications qui lui sont confiées : *« Apostle Ntumy said the consensus reached by both parties under the previous government that Christians should confine their worship to the church should be adhered to in order to ensure a harmonious environment during the Homowo celebration. »*[51]. Les relations entre les Églises pentecôtistes et les gouvernements ghanéens successifs varient sensiblement d'un chef d'État à un autre. Globalement, les Églises chrétiennes au Ghana bénéficient d'une certaine liberté religieuse et il n'y eut pas au Ghana d'interdiction des Églises, comme au Togo ou dans d'autres pays africains, dans le cadre du régime des partis uniques[52]. Au contraire, les Églises chrétiennes au Ghana sont partie prenante dans le développement du pays, ainsi que dans la promotion de la culture traditionnelle. Elles jouèrent déjà un rôle important dans le programme de développement de l'éducation et de la santé lancé par le président Nkrumah dès le début des années cinquante, même si les effets de cette politique d'action combinée des Églises et de l'État furent inégaux selon les régions, en particulier

49. « The Church of Pentecost – International Missions Distribution of Church Statistics by Nation for 2004 – Demography (Part one) », *2004 International Missions Board End-of-Year Report*, Sowutum, Accra, May 2005, p. 94.

50. Amos Safo, « Ghana : Christianity and tradition on collision », *Africanews*, 39, June 1999.

51. « Kufuor urged to find solution to ban on drumming », *News in Ghana*, 2001.

52. Au Togo, nous le verrons, l'Église de Pentecôte fut durant plusieurs années sous le coup de l'interdiction des Églises assimilées à des « sectes » de 1978 à 1984. Les politiques nationales des pays où l'Église est implantée peuvent être de sérieux obstacles à l'expansion missionnaire.

dans le nord du pays où l'islamisation est plus importante. Dans le contexte « revivaliste » protestant, le « charismatique » Nkrumah n'hésitait pas à exprimer son socialisme panafricain à l'aide de métaphores chrétiennes (Gifford, 1998 : 58), de même que les discours du *Convention People's Party* (CCP) se teintaient de connotations chrétiennes. Mais la chute de Nkrumah après un coup d'État militaire va ouvrir la voie à une période d'instabilité politique et économique durant laquelle on assiste à plusieurs coups de force entre 1966 et 1979, jusqu'à l'arrivée au pouvoir du capitaine Rawlings et l'avènement d'une troisième république. Son accession au pouvoir en 1981, après un premier coup d'État manqué en 1979, est perçue comme une « seconde venue » (*« Second Coming »*) du leader tandis que ses initiales J. J. sont métaphoriquement traduites par la presse par « Junior Jesus » ou, dans l'opposition, « Junior Judas » (Gifford, 1998 : 62). Paradoxalement, la période Nkrumah et l'instabilité économique et politique qui succéda à la chute du président se traduisent par la multiplication des Églises chrétiennes au Ghana. Comi Toulabor (1997 : 31) relève l'apparition de 79 nouvelles Églises entre 1957 et 1970, c'est-à-dire treize années, dont le point culminant se situe dans les trois années qui suivent la chute du président Nkrumah. En effet, trente des soixante dix neuf Églises sont créées entre 1966 et 1969.

Par contraste avec la politique de Nkrumah, l'aire Rawlings ne se caractérise pas par un soutien fort de la part des Églises chrétiennes, notamment du *Christian Council of Ghana*, une institution fédératrice des Églises au Ghana fondée en 1929. Le régime autoritaire instauré par le capitaine Rawlings et la mise en application de la *Registration of Religions Bodies Law* (221), adoptée en 1989, impliquant que chaque Église soit enregistrée au ministère de l'Intérieur, est pour beaucoup dans l'état des relations entre Rawlings et les Églises chrétiennes. Cette loi, en effet, fut dénoncée par les Églises chrétiennes et le *Christian Council of Ghana*, comme une atteinte à la liberté religieuse. Ainsi, alors qu'en 1992, peu de temps après son élection, Rawlings avait invité les Églises chrétiennes à participer au service spécial du 31 décembre, la plupart ont refusé. Les Églises pentecôtistes cependant, ont volontiers dirigé un service similaire le 31 décembre 1993, et prié pour le président, lui accordant ainsi une forme de légitimité. Dans ce contexte de mésentente, l'invitation au Ghana, en 1994, de Louis Farrakhan, leader du mouvement *Nation of Islam*, malgré l'opposition de plusieurs organisations chrétiennes, passe pour le signe d'une antipathie de Rawlings à l'égard du clergé. Il faut ajouter qu'à cette occasion, Rawlings déclara en public, lors de l'ouverture de la Convention, qu'il avait renoncé à faire baptiser deux de ses derniers enfants par refus de leur voir attribuer des prénoms chrétiens, donc européens (Gifford, 1998 : 71). Rawlings fut par ailleurs un admirateur de Fidel Castro et de Kadhafi. Ses relations avec le président Libyen se traduisirent par un soutien aux populations musulmanes du Ghana, concentrés dans le nord du pays, des régions qui constituaient par ailleurs un soutien électoral pour le président.

En janvier 1994, les Églises protestantes, catholiques, pentecôtistes et indépendantes participaient à la célébration commémorant l'anniversaire de la IV^e^ république. Le service était dirigé par l'archevêque catholique d'Accra et le leader pentecôtiste Nicholas Duncan-Williams. Cependant, ni l'archevêque catholique dans son prêche, ni l'évêque anglican dans sa prière, ne firent allusion au président Rawlings. Seul Duncan-Williams se démarqua par son discours : *« There is an invisible hand over the nation holding back bloodshed (...) Pray that this invisible hand may remain on our leaders »*, établissant ainsi un lien direct entre le président Rawlings, la relative stabilité du pays et la grâce divine (Gifford, 1998 : 86). La presse « gouvernementale », en l'occurrence le *Daily Graphic*, accorda davantage d'importance à l'intervention du leader pentecôtiste qu'aux autres orateurs. Pour Paul Gifford, le soutien de Duncan-Williams à l'égard du président ne semble pas pouvoir s'expliquer autrement que par le souci pragmatique du leader d'acquérir la respectabilité que confère la reconnaissance de l'État et par les avantages matériels que seul le président peut dispenser. Par ailleurs, contrairement à la posture de la plupart des Églises chrétiennes qui considèrent que les chrétiens ne sont pas concernés par la politique (c'est l'une des limites du « retrait du monde »), l'évangéliste Owusu Tabiri, un autre leader pentecôtiste très populaire au Ghana, s'exprime, en 1995, dans le sens d'une plus grande implication des Églises et des leaders religieux dans la sphère politique : *« Ghana will not experience the Glory of God until the leader becomes a Christian, déclare-t-il, I have asked the Lord to intervene to give us [in the next election] his own choice »* (cité par Gifford, 1998 : 86). Notons que l'année 1995 est aussi l'année de rupture entre l'évangéliste Owusu Tabiri et la *Church of Pentecost*. Les raisons de cette rupture sont nombreuses et connues mais il n'est pas exclu que sa trop forte inclination politique ait ajouté aux tensions déjà existantes au sein d'une Église qui se veut plutôt discrète et mesurée dans son engagement politique. Les relations de la *Church of Pentecost* et du *Ghana Pentecostal Council* avec le pouvoir politique actuel sont plutôt des relations de bonne entente. Ce mode d'intervention, à bonne distance, dans la sphère publique nationale, contribue à donner de la *Church of Pentecost* l'image d'une Église « bien pensante » et respectable plutôt qu'engagée. L'apôtre semble jouer un rôle de modérateur et tient des propos qui appellent au consensus : *« If we sow political tolerance, we shall reap national unity and development »*[53] ou encore : *« I pray that indiscipline which seems to be engulfing the country will not spill over into the religious sphere »*[54]. Le président Ntumy, tel que nous avons pu le fréquenter, se présente sous les apparences d'un homme à la « force tranquille ». Il compte sur l'autorité et le pouvoir dont

53. « Church Service to mark Independence Day held », *General News of Sunday*, 04 March 2001.

54. « Avoid confrontation over ban on drumming », *General News*, Friday 5 April 2002.

il dispose par son statut politique (président de la plus importante Église pentecôtiste du pays et du *Ghana Pentecostal Council*, ainsi que sur son charisme personnel – jeune docteur en théologie et en philosophie religieuse –, sa prestance et la tempérance dont sont emprunts tous ses propos. Nous verrons en quoi la personnalité du président Ntumy participe d'une dynamique politique interne à la *Church of Pentecost* et quel sens l'on peut donner à la nomination de ce jeune pasteur-docteur à la tête de cette Église singulière.

Les « missions extérieures » : entre migration et annexion

L'expansion de la *Church of Pentecost* dans les pays côtiers limitrophes du Ghana repose essentiellement sur la migration ghanéenne dans ces pays, dès les années 1950. Dans un premier temps, la migration le long de la côte du golfe de Guinée est d'abord le fait des pêcheurs ghanéens (*fishermen*) parfois convertis. Ces derniers forment bientôt les premiers groupes de prière qui seront la base de l'implantation de l'Église de Pentecôte dans ces pays, 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. La proximité historique et géographique des Ashanti du Ghana avec les Agni de Côte d'Ivoire d'une part et les Éwé du Ghana et du Togo d'autre part, a permis une première expansion rapide de cette Église sur un axe côtier qui va d'Abidjan à Lomé, aujourd'hui étendu à Cotonou et Lagos. En 1970, la *Church of Pentecost* comptait quatre principales extensions à l'extérieur du Ghana : le Liberia, le Togo-Bénin alors regroupés et de loin la mission la plus importante, la Haute-Volta (actuel Burkina Faso) et la Côte d'Ivoire. Les pasteurs ghanéens organisent alors régulièrement des croisades d'évangélisation dans les pays limitrophes afin de soutenir et d'accroître les assemblées en formation. James McKeown lui-même et le pasteur Agyr Paintsil, son premier secrétaire général, se rendirent en Côte d'Ivoire, au Togo-Bénin, en Haute-Volta et au Liberia dans les années soixante. Comme en Europe aujourd'hui, les premières extensions africaines de la *Church of Pentecost* repose sur la formation d'une communauté de migrants ghanéens à l'étranger dont certains, membres de la *Church of Pentecost* dans leur pays, deviennent des « migrants-missionnaires ». Ce sont eux qui se rassemblent et entreprennent de convertir d'autres Ghanéens en migration afin de reconstituer une communauté de fidèles qui nécessite bientôt l'envoi d'un pasteur et l'ouverture officielle de l'Église dans ce nouveau pays. Ainsi, dans un premier temps, l'expansion missionnaire de cette Église, portée par les pasteurs ashanti, se fit essentiellement dans l'espace de la migration ghanéenne et ne se heurta pas immédiatement aux résistances autochtones, compte tenu de l'importance des communautés ghanéennes dans les pays côtiers le long du golfe de Guinée. Parmi les étapes de l'expan-

sion missionnaire de cette Église, il convient donc de distinguer les terres « de migration », comme la Côte d'Ivoire, des terres « d'implantation » comme le Burkina Faso où, selon un mouvement inverse, l'Église fut importée très tôt par des pasteurs burkinabé venus au Ghana dès la fin des années cinquante où ils s'affilièrent au groupe de James McKeown. La Côte d'Ivoire, où l'Église de Pentecôte fut officiellement enregistrée en 1966 par les missionnaires ghanéens, est aujourd'hui le deuxième pays après le Ghana où l'implantation de l'Église est la plus importante numériquement et le seul pays avec le Ghana à envoyer des missionnaires à l'étranger, notamment vers les pays francophones d'Afrique et d'Europe.

Les zones d'implantation de l'Église au Ghana et en Côte d'Ivoire sont concentrées sur le plateau Ashanti du Ghana jusqu'à la frontière ivoirienne et le long de cette frontière, côté ivoirien, dans tout le pays Agni, avec une présence en pays Abron (Bondoukou). En revanche, le plateau Baoulé, autour de Yamoussoukro, est peu occupé. L'expansion de l'Église repose essentiellement et dans un premier temps sur l'évangélisation de groupes plus proches des Ashanti, comme les Agni, situés le long de la frontière, du sud vers le nord, et les Lagunaires (Nzima), situés le long de la frontière maritime. Apparaissent alors deux grands axes d'expansion de l'Église : Le long de la frontière ivoiro-ghanéenne, du sud vers le nord, qui correspond, nous l'avons vu, à la jonction entre le pays Agni et le pays Ashanti, et le long de la côte maritime qui correspond au circuit migratoire des pêcheurs ghanéens, dans la région lagunaire tout d'abord, mais qui s'étend à l'ouest de la Côte d'Ivoire, vers le Liberia, dans le pays Krou. Sur cet axe, la migration ghanéenne est le moteur de l'expansion missionnaire de l'Église au Liberia et en Sierra Leone. Comme au Ghana, les régions du nord de la Côte d'Ivoire sont faiblement atteintes : Bouaké, Korhogo et Odiénné sont les postes les plus avancés de l'Église dans ces régions à majorité musulmane (Malinké, Sénoufo), même si l'Église est par ailleurs implantée au Mali (Bamako) et au Burkina Faso (Bobo-Dioulasso et Ouagadougou). On remarque cependant une petite extension en pays Lobi (Bouna), au nord est de la Côte d'Ivoire. L'implantation de l'Église dans les pays du nord repose moins sur la continuité géographique que sur le rassemblement de fidèles dans les grandes villes, ou comme nous le verrons dans le cas du Burkina Faso, sur une sorte de « parachutage » de l'Église. La Côte d'Ivoire, comme le Ghana, se fait un défi de l'évangélisation des musulmans et les pasteurs tentent régulièrement des avancées dans les régions de forte concentration musulmane. Cependant, compte tenu de la crise qui divise le pays depuis 2001, l'Église a perdu l'essentiel de ses implantations au-delà de Yamoussoukro, les fidèles s'étant dispersés et les pasteurs ayant rejoint la capitale pour leur sécurité. La Côte d'Ivoire est l'un des pays missionnaires à avoir connu une évolution constante depuis les années cinquante, lorsque les premiers migrants ghanéens à l'origine de l'implantation de l'Église, s'installaient dans le pays. L'Église comptait 2000 membres et

81 assemblées en 1986 (Leonard, 1989 : 151), elle en compte plus de quarante mille en 2004 répartis dans plus de cinq cents assemblées[55].

Le Togo fut l'une des toutes premières extensions de la *Church of Pentecost*. D'après les documents recueillis auprès du pasteur P. K. Mensah, actuellement en retraite dans la région de Kpalimé, c'est au cours de l'année 1951, à l'occasion d'une croisade d'évangélisation des pasteurs ghanéens à Kéta que les premières conversions de fidèles togolais eurent lieu. Peu de temps après, les missionnaires furent invités à se rendre à Lomé. La première cellule de prière fut ouverte dans le quartier de Kokétimé (Lomé) et la première campagne d'évangélisation date de juillet 1952. Plusieurs pasteurs togolais furent formés (dont le pasteur P. K. Mensah et le pasteur M. D'Almeida, qui joueront un rôle central dans le conflit qui opposera les pasteurs ghanéens aux pasteurs togolais au début des années 1990), mais comme dans les autres pays missionnaires, la présidence de l'Église nationale est restée aux mains des missionnaires ghanéens jusqu'à la fin des années 1970. La « nationalisation » de l'Église de Pentecôte du Togo commence avec la nomination du pasteur Buenou Yao Apedo en 1978, premier responsable national togolais, jusqu'à son affectation en Côte d'Ivoire en 1986[56]. Durant les premières années de l'implantation de l'Église, le Togo et le Bénin, alors Dahomey, constituaient un seul et même district jusqu'en 1985. A la veille de la période d'interdiction des Églises, en 1978, l'Église de Pentecôte du Togo comptait près de 4000 membres (Leonard, 1989 : 150). Au début des années 1990, lorsque fut entamé le « processus de démocratisation », l'Église connu une nouvelle scission que nous exposerons en détail ultérieurement, et qui eut pour effet de réduire encore considérablement l'effectif d'une Église déjà très atteinte dans son développement national. Le rapport missionnaire de l'année 2002 fait état de 4250 fidèles[57] au Togo, c'est-à-dire que l'Église est aujourd'hui à son niveau de 1978.

Le Bénin, qui formait un seul district avec le Togo jusqu'en 1985, comptait plus de trois mille fidèles et près de soixante assemblées en 1986 (Leonard, 1989 : 151). Les premières conversions datent du début des années cinquante, dans la région du Mono où l'implantation de l'Église est encore aujourd'hui la plus importante : « la majorité des paroisses y est encore localisée, la plupart des pasteurs en sont originaires, les grands rassemblements s'y déroulent. » (Mayrargue, 2002 : 246). L'Église atteint Cotonou, la capitale, en 1965. Elle est dirigée par des pasteurs togolais,

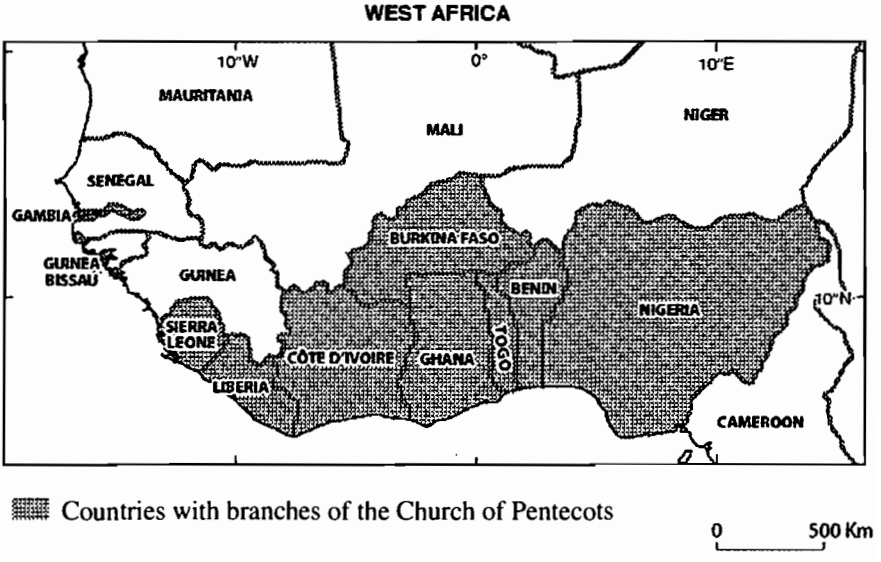
---

55. « The Church of Pentecost – International Missions Distribution of Church Statistics by Nation for 2004 – Demography (Part one) », *2004 International Missions Board End-of-Year Report*, Sowutum, Accra, May 2005, p. 94.

56. Les autres présidents de l'Église de Pentecôte du Togo furent : l'apôtre F. S. Safo (Ghanéen) de 1967 à 1976, puis, étant affecté à Koumassi (Ghana), c'est l'apôtre C. C. Hushie qui lui succède de 1976 à 1978, enfin l'apôtre Apedo de 1978 à 1985 et l'apôtre Kwami Kokoé Mensah de 1986 à 1990.

57. *Église de Pentecôte – Missions Internationales, Rapports de fin d'année,* Sowutum, Accra, Mai 2003.

associés aux dirigeants ghanéens. L'élection du premier président béninois date de 1986, mais cette première expérience, source de conflit, sera suspendue en 1990 au profit d'un nouveau président ghanéen. Le prochain président béninois, René Coco, ne sera élu qu'en 1996. L'Église compte aujourd'hui près de seize mille fidèles répartis en 220 assemblées (Rapport missionnaire, 2002). Elle serait aujourd'hui l'une des plus importantes Églises du pays, « à la fois par son poids actuel, mais aussi par son rôle historique, puisqu'elle a donné naissance, par scissiparité, à de nombreuses autres communautés » (Mayrargue, 2002 : 246).



L'expansion de la *Church of Pentecost* en Afrique de l'Ouest à la fin des années 1980[58]

Paradoxalement, les pays anglophones ouest-africains tels que le Nigeria, le Liberia et la Sierra Leone ne représentent pas des zones d'implantation importantes de la *Church of Pentecost*. Pas plus que l'Afrique de l'est (Kenya, Tanzanie) où l'Église compte peu d'assemblées. Encore moins en Afrique centrale (Zimbabwe, Zambie et le Malawi où l'entrée de l'Église date de 1994) et en Afrique australe (Afrique du Sud, Botswana qui sont aussi des implantations récentes, respectivement 1991 et 1993) où l'Église totalise moins de cinq cents fidèles. L'expansion de la *Church of Pentecost* semble si étroitement liée à la migration ghanéenne que la zone d'implantation géographique de l'Église reste concentrée sur la côte

58. C. Leonard, *A Giant in Ghana*, New Wine Press, 1989.

du golfe de Guinée en dépit du fait qu'il s'agit essentiellement de pays francophones. Le Nigeria, qui fut l'une des destinations de migration ghanéenne, expulsa une grande partie de la population migrante au début des années 1980 dans le cadre de l'*Aliens Compliance Order* (1982) et réduisit à néant les effectifs de fidèles de la *Church of Pentecost* qui y était enregistrée depuis 1978. Selon C. Leonard (1989), l'Église faillit disparaître complètement dans ce pays si les mouvements de population n'avaient pas progressivement repris. Ces périodes de troubles politiques ont eu pour effet de ralentir la croissance de l'Église dans certains pays. Au Liberia, autre pays d'immigration des commerçants ghanéens, la *Church of Pentecost*, présente depuis le début des années soixante-dix, aurait connu une croissance « phénoménale » selon C. Leonard (1989 : 151). La guerre civile qui éclata au début des années 1990 dispersa la communauté de fidèles ainsi que les missionnaires ghanéens[59]. De la présence de l'Église au Liberia résulta son extension en Sierra Leone au milieu des années 1980.

Vers une Église africaine internationale

La *Church of Pentecost* a des assemblées dans plus de cinquante pays (55) en 2004. Ce sont les « missions extérieures » *(external missions)*, c'est-à-dire extérieures *au Ghana* puisque celui-ci se définit comme le foyer de l'Église. Parmi ces « missions » on compte vingt huit pays africains en 2004 et une quinzaine de pays européens où l'Église est implantée depuis la fin des années 1980, et dont les implantations les plus importantes sont l'Angleterre (1987), la Hollande (1990) et l'Allemagne, ainsi qu'aux États-Unis et au Canada, au Moyen-Orient (Israël, Liban), en Australie et en Asie (Inde, Japon). Nous ne nous intéresserons cependant qu'à une partie d'entre eux, comme le Burkina Faso où nous l'avons rencontrée premièrement, la Côte d'Ivoire, le Ghana et le Togo pour l'Afrique de l'Ouest, ainsi que la France où l'Église est présente depuis le début des années 1990, la Belgique et la Hollande en ce qui concerne ses implantations européennes. L'expansion de l'Église hors du Ghana, c'est-à-dire l'ensemble des « missions extérieures », représente un dixième de l'effectif (adulte) par rapport aux « missions intérieures » (Ghana)[60].

---

59. Dans son livre, *Rescapé de Flamingo, le camp du non-retour* (1994), l'actuel Président de la *Church of Pentecost International*, l'apôtre M. K. Ntumy, fait le récit de sa détention dans un camp de réfugiés à la fin de l'année 1990 alors qu'il était missionnaire dans le pays depuis 1988.

60. « The Church of Pentecost – Worldwide Summary of Some Essential Statistics for 2004 », *Summary Statistics Annual 2004 Worldwide*, p. 1

Aux États-Unis, l'Église ghanéenne, dont le siège est à New York, dans le Bronx, rassemble près de dix mille fidèles en 2004, répartis dans soixante-dix assemblées. Les autres assemblées sont réparties dans les quartiers de Brooklyn, le Queens, Manhattan et dans le New Jersey. Plus loin, dans les villes de Boston, Rhode Island, Worcester ou encore Baltimore et Washington. Plus au sud, au Texas (Houston, Austin) et en Californie (Los Angeles), l'Église compte plusieurs assemblées. La date d'implantation de l'Église aux États-Unis n'est pas connue avec précision. Cependant, il faut rappeler que James McKeown eut très tôt des liens avec les États-Unis par le biais de deux de ses frères, dont Adam McKeown associé au mouvement *Latter Rain* du Dr Wyatt dès les années cinquante. C'est par le biais de son association, bien qu'informelle, avec le mouvement américain, que James McKeown voyagea aux États-Unis. Il y aurait organisé pas moins de cinq à six croisades *(preaching tours)* au cours des années soixante (Leonard, 1989), parcourant le pays « de l'Oregon à l'Ontario ». Il est difficile d'évaluer la proportion de fidèles Ghanéens au sein de la communauté de fidèles à l'étranger puisque l'Église elle-même ne fait pas cette distinction, mais nos observations nous permettent d'affirmer qu'ils en représentent la majeure partie notamment en Europe[61] (c'est le cas en Angleterre, en Hollande, en Allemagne, en Belgique et en France) et dans les pays africains qui longent le golfe de Guinée, à l'exception de quelques pays comme le Togo et le Bénin où les pasteurs nationaux ont pu faire de l'Église de Pentecôte une Église nationale après le retrait des missionnaires ghanéens.

Le mode d'affectation du personnel dans les missions, intérieures et extérieures, semble tenir compte de la croissance de l'Église. Si l'on met en relation le nombre de fidèles dans une mission donnée avec le niveau hiérarchique du dirigeant national, il apparaît que les pasteurs ghanéens titulaires, ceux qui ont subi une première période de mise à l'épreuve dans une mission souvent difficile, sont par la suite plus souvent envoyés dans des missions où l'Église est déjà relativement bien installée, c'est-à-dire le long de la côte et sur tout le plateau Ashanti. Les apôtres sont affectés de préférence dans les principales villes du pays ou dans les missions extérieures les plus valorisées (Europe, États-Unis, Australie, Canada). Dans les missions les moins développées, celles où l'Église est présente depuis longtemps sans que cela se traduise par une augmentation du nombre de fidèles, ou bien au contraire, là où une communauté de fidèles vient tout juste de se former, on trouve plutôt des Anciens (Grèce,

61. Et probablement aux États-Unis ainsi qu'au Canada si l'on en juge aux noms des leaders (exclusivement Ghanéens) ainsi qu'aux nombreuses photos d'assemblées, de meetings et de Conventions, diffusées sur les sites Internet de l'Église dans ces pays. Le fait qu'il existe dans ces pays des *PIWC-assemblies* (*Pentecostal International Worship Centre*, où s'organisent les cultes en anglais, comme à Accra, Londres et Amsterdam) indique que dans la plupart des autres assemblées, les cultes doivent être dirigés en langue *twi*, ce qui indique une majorité de fidèles ghanéens dans ces assemblées.

2000 ; Japon, 2001 ; Ukraine, 2000). L'Église n'envoie un pasteur à plein temps que lorsque la mission, suffisamment développée, est en mesure de le rémunérer. En revanche, quelques pays ou régions peu développées se voient affecter un Prophète. Il faut préciser que le statut du prophète n'est pas clairement intégré à la hiérarchie de l'Église, mais il semble le plus valorisé. L'écart entre la valorisation, bien qu'informelle, du statut de Prophète, et le type de missions dans lesquelles ils sont affectés s'explique par la spécificité de leur mission sur le terrain. Ces « prophètes » sont considérés comme ayant reçu une mission particulière à propos d'une « zone non atteinte », par exemple, les pays à forte majorité musulmane comme le Nigeria ou la Gambie. Dans ces deux pays, l'Église de Pentecôte est présente depuis 1978 et 1988, sans que cela se traduise par un nombre important de fidèles. Ils comptaient respectivement 793 et 4062 fidèles en 2004[62]. L'évangélisation de ces pays constitue un défi pour l'Église de Pentecôte et les prophètes y ont une mission particulière qui leur vaut l'appellation de « *ground breakers* », ou selon l'expression française « planteurs d'Église », qui correspond aussi à l'expression anglaise « *church planters* »[63]. Leur mission sur ces terrains considérés comme particulièrement hostiles à l'Évangile consiste à ouvrir la voie pour la création d'assemblées afin de permettre l'installation prochaine de missionnaires, puis de pasteurs. On trouve également ces *ground breakers* dans les régions de Ho et de Tamale au Ghana, qui sont les deux zones les moins développées de l'Église de Pentecôte au Ghana, avec respectivement sept mille et cinq mille fidèles. Ces chiffres sont à relativiser par rapport à ceux de la côte et des pays côtiers voisins, ils représentent à peu près le dixième des effectifs annoncés pour Accra.

Cette Église est par ailleurs construite sur un mode hiérarchique et une organisation interne fermement établis. L'administration centrale dirige depuis son siège à Accra toutes les « missions » extérieures, c'est-à-dire hors du Ghana, à partir d'un « Bureau des missions » organisé autour du directeur des Missions internationales. Ce bureau centralise, édite et diffuse les rapports d'activités missionnaires de la *Church of Pentecost* dans le monde, excepté le Ghana qui fait l'objet d'un rapport spécifique[64]. À travers ces rapports, on peut mesurer la puissance de l'appareil ges-

62. Ces chiffres correspondent au nombre de fidèles adultes. Ils atteignent 980 (Gambie) et 5497 (Nigeria) en comptant les enfants. *2004 International Missions Board End-of-Year Report*, Sowutum, Accra, 2005.

63. Cette expression est employée entre autre par l'association « DAWN in Europe » qui s'est fixé pour défi la rechristianisation de l'Europe. DAWN est une association de l'Église nigériane *Winner's Chapel* (http ://www.dawn.ministries.org). Nous y reviendrons dans le chapitre consacré à l'implantation des Églises africaines en Europe.

64. Chaque année, le Bureau des missions édite un document intitulé « Rapport de la Commission missionnaire » concernant les missions « extérieures » *(external branches)* et un document intitulé « Headquarters, regional/Areas, Movements, Committees and Boards Reports », concernant le seul Ghana. Seul le rapport des Missions internationales fait l'objet d'une traduction en français par les interprètes du Bureau des missions.

tionnaire de l'administration centrale, le « siège mondial » de la *Church of Pentecost*. Outre les activités de l'Église dans son pays d'origine, le siège gère, sous la forme d'une administration directe, l'évolution des « branches extérieures » jusqu'à la formation et l'affectation des pasteurs et dirigeants. C'est avant tout par le biais de ses « responsables nationaux », parmi lesquels les Ashanti du Ghana sont fort représentés, que le siège contrôle les Églises « nationales ». Paradoxalement, comme le souligne R. W. Wyllie, le développement de la *Church of Pentecost* a poussé très tôt James McKeown a opté lui-même pour une structure centralisée similaire à celle qu'il avait refusé en 1935 alors qu'il était encore au service de l'*Apostolic Church* et qui est encore celui de la *Church of Pentecost* d'aujourd'hui : « *under his* [McKeown] *leadership the Church of Pentecost has become international in scope, with centres in the French-speaking countries of Togo, Dahomey, Ivory Coast and Upper Volta, all of which are controlled from McKeown's Accra headquarters. Ironically, perhaps, the accomplishment of his work has forced McKeown to adopt a centralized type of ecclesiastical organization, similar to that he rejected in 1935* » (1974 : 121). La *Church of Pentecost* se distingue sur ce point d'autres Églises telles que les Assemblées de Dieu qui se sont progressivement distanciées de leur siège historique pour former une multitude d'Églises nationales autonomes. La présidence sans partage de James McKeown tendrait plutôt à rapprocher la *Church of Pentecost* des Églises « à fondateur unique », la gestion sous forme d'administration directe par le siège ghanéen d'aujourd'hui étant un héritage du fondateur.

Les voies du charisme institutionnel

L'histoire du fondateur et de la fondation de l'Église éclaire déjà, en creux, les enjeux institutionnels et constitutionnels qui nous amènent à une problématique du pouvoir et des politiques identitaires de la *Church of Pentecost*. Certaines données relatives à l'intimité diplomatique de cette Église ne nous sont parvenues que très tard au terme de plusieurs années d'investissement au sein de cette Église et auprès de certains de ses représentants dont il a fallu gagner la confiance, l'estime quelquefois, voire l'amitié pour certains. L'accumulation de données discrètes, de rapports officiels et de confidences personnelles, par lesquels l'on parvient parfois à l'illumination, la révélation partielle d'une série d'enjeux et de tensions supposées, est le fruit de ces relations de confiance et d'estime réciproques. Nous tenterons cependant d'éviter le formalisme d'un exposé sur les fonctionnements politico-administratifs de l'institution religieuse puisque ce ne sont pas ces structures qui parlent par elles-mêmes, mais au contraire, comme nous pourrions dire des structures incorporées, elles révèlent la part d'inconnu, ou d'inconscient collectif, qui fonde son « action dans le monde ». En effet, la structure même de l'Église est soumise à évolution et il n'y eut pas d'évidence au départ à se doter d'une

multitude de pouvoirs locaux – non totalement décentralisés – et ce sont précisément les dysfonctionnements et les conflits qui en résultent qui nous informent sur les politiques internes et non transparentes d'une Église qui tente de gérer ses propres contradictions identitaires.

Alors qu'elle se forma d'abord à partir d'un groupe dissident, gravitant autour du missionnaire fondateur James McKeown – à l'origine de la dissidence –, la *Church of Pentecost* du Ghana s'est dotée progressivement, au fil des années, d'une structure considérée aujourd'hui comme extrêmement organisée, hiérarchisée de manière pyramidale, c'est-à-dire avec un base numérique importante où le pouvoir est délégué aux nombreux diacres et « anciens », et un sommet extrêmement réduit avec un pouvoir centralisé autour du Conseil Exécutif International composé de neuf membres élus par l'administration de l'Église. Entre ces deux niveaux, une multitude de subdivisions et de pouvoirs locaux se partagent le pouvoir sur le terrain. Il n'y a cependant pas de rupture entre le sommet et la base, du moins au Ghana, compte tenu de l'étroite marge de manœuvre dont disposent les assemblées locales et des instances de contrôle qui régissent la vie communautaire au niveau local. La *Church of Pentecost* est une Église qui revendique une extrême rigueur – qui passe aussi pour une extrême rigidité aux yeux de ceux qui voient leurs initiatives rejetées – et assumée comme telle par ses dirigeants encore aujourd'hui. Ce mode de gestion du pouvoir aurait valu à McKeown d'être perçu comme un « dictateur » par son entourage :

> « Naturally, not all those who worked with James accepted him for being straight toward an open. Such people saw him either as being too difficult or a dictator. For instance, evangelists, prophets and prophetesses who wanted freedom of mobility and the use of their gifts but were cautioned or denied their wish, took his admonition for a restriction in the exercise of their gifts. No doubts, some of these people eventually broke away, pronouncing James a dictator »[65].

Comme bien d'autres Églises pentecôtistes africaines ou brésiliennes, cette Église se veut régie par un pouvoir autoritaire et fort, une sorte de « charisme institutionnel » bien éloigné du type « associationniste » décrit par S. Fath dans les sociétés européennes et aux États-Unis (2001 : 381)[66]. Ainsi, la vie religieuse et communautaire est soumise, aussi bien au niveau individuel que collectif, au contrôle social de tous sur chacun. Les dirigeants locaux encouragent ce contrôle social réciproque et en usent comme source d'information en incitant de même les fidèles à leur faire

65. *A History of the Church of Pentecost (The Untold Story)*, p. 37.

66. Pour S. Fath, le pentecôtisme n'est « pas d'ordre institutionnel mais associatif » et « aurait en quelque sorte essayé de court-circuiter la fragilité structurelle de l'autorité idéologique en évitant le retour au modèle institutionnel catholique, par son accent vigoureux sur l'autorité charismatique personnelle » (2001 : 383).

part de situations particulières, non par délation mais par « fraternité chrétienne ». Les liens étroits entretenus entre tous les dirigeants, locaux et nationaux, voire internationaux, forment le ciment des instances de pouvoir depuis la base jusqu'au sommet. L'Église, bien que subdivisée localement, n'en forme pas moins un bloc au niveau national par le biais d'un siège puissant et centralisateur.

Comme souvent dans les Églises « à fondateur unique », la gestion des carrières au sein de la *Church of Pentecost* du Ghana était le quasi monopole du missionnaire fondateur James McKeown jusqu'à son retrait. A lire des auteurs comme C. Leonard (1989) ou E. K. Larbi (2001), on peut rencontrer des phrases comme « James voulait appeler *untel* dans le ministère pastoral... » qui laissent supposer que le missionnaire disposait d'un pouvoir sans égal au sein de sa propre institution. L'autorité charismatique dont disposait McKeown lui permettait, en homme avisé et visionnaire, de faire état de prophéties à l'origine de ses choix. Nombre d'informateurs, des vieux pasteurs parmi ceux qui connurent le missionnaire, explique comment « James avait vu que *untel* avait reçu l'appel ». C'était donc par la voie de la prophétie, et par la voix du fondateur, qu'accédaient au statut de pasteur ceux qui se trouvaient dans l'entourage privilégié du missionnaire. Aujourd'hui cependant, depuis le retrait de James McKeown, l'Église, qui s'est dotée d'une constitution et d'une administration centralisée, a depuis réglementé plus ou moins formellement l'accès à tous les types de poste au sein de l'Église, depuis les diacres jusqu'aux apôtres, et y compris l'élection du président. Ce mode de distribution et de gestion du pouvoir et de l'autorité au sein de l'institution atteste d'une forme de « routinisation » de l'Église qui ne s'affranchit pas cependant de certains modes d'élection préférentielle, comme en attestent les trajectoires parfois fulgurantes de certains leaders, ni du recours à la prophétie dans le but de faire valider certaines décisions qui sont davantage le résultat de postures politiques que d'un consensus négocié. Les modalités d'élection telles qu'elles sont reconnues par la constitution de l'Église tendent à occulter les choix politiques et les « raccourcis » auxquels est parfois contraint le siège central dans sa gestion autoritaire du pouvoir.

Sur la nécessité de se doter d'une constitution

Contrairement à la *Christ Apostolic Church* de Peter Anim qui s'était dotée d'une constitution dès 1964 (Larbi, 2001 : 145), la *Church of Pentecost* n'avait pas de constitution au moment du retrait de McKeown en 1982. Larbi (2001) suggère que ce manque serait dû, paradoxalement, à la posture de McKeown lui-même, qui considérait le recours à une constitution comme hors de propos (*irrelevant*). On aurait pu s'attendre en effet à ce que l'attachement aux aspects formels des modes d'administration viennent du missionnaire européen, mais on sait bien que l'une des acti-

vités principales des Églises africaines est de produire des textes régissant formellement l'organisation interne de l'Église, comme en témoigne la constitution de la *Christ Apostolic Church* qui passe pour un modèle (Kusi-Tabiri, 2004). James McKeown y était peut-être moins attaché, soucieux de maintenir son aura de « fondateur d'Église », inspiré et visionnaire, qu'une constitution avant l'heure aurait réduit à son rôle de président ou de « fonctionnaire » de l'Église. A ce titre, la préface de la première constitution de la *Church of Pentecost* (1984) confirme en partie cette posture initiale : *« (...) written constitutions are good for secular organisations, constitutions rigidly applied tend to stifle the operation of the Holy Spirit in the Church »* et va plus loin en ajoutant : *« the Church (...) is a "spiritual organism" »* (Larbi, 2001 : 244). Cette posture semble plutôt celle d'Églises prophétiques ou "spirituelles" que celle d'une Église aussi fermement administrée que la *Church of Pentecost* d'aujourd'hui. Le retrait du fondateur en 1982 est probablement pour beaucoup dans l'évolution de l'Église sur ce sujet car il impliquait pour ses successeurs une sorte de restructuration de l'Église en tant qu'institution religieuse. Se doter d'une constitution revient à fixer, à légaliser les procédures d'élection et de nomination des dirigeants ainsi que les règles de conduite des fidèles, leurs obligations et engagements ainsi que les sanctions prévues en cas de non respect de ces règles. La *Church of Pentecost*, de ce point de vue, se démarque sensiblement d'autres Églises africaines qui se montrent plus « légalistes » et se dotent très tôt d'une constitution qui, souvent, n'a de cesse d'alimenter les débats les plus sérieux entre les dirigeants, successeurs du fondateur. On pense à l'exemple de l'Église du Christianisme Céleste, une Église fondée au Bénin par le prophète Samuel B. J. Oschoffa, divisée depuis le décès d'Oschoffa, en 1985, sur la question de sa succession. Son implantation initiale, à proximité de la frontière entre le Nigeria et le Bénin, ainsi que l'origine du prophète, de parents béninois d'origine Yoruba, créent une situation d'entre-deux et de rivalité entre ces pays, alimentée par une « forte méfiance des Béninois vis-à-vis d'une sorte d'impérialisme nigérian ou yoruba » (Mary, 2000). Cette crise de succession repose en partie sur l'interprétation d'un article de la constitution de l'Église, rédigée dès 1976 avec l'accord d'Oschoffa, qui indique que la désignation du successeur légitime d'Oschoffa « n'est pas une question de grade et dépend uniquement d'une révélation prophétique ». Dès lors, l'Église se trouve « condamnée à gérer l'attente différée d'un nouveau prophète » (Mary, 2000 : 77). Cependant, contrairement à la constitution de cette Église, qui alimente un débat permanent et se distingue par la place faite au prophète Oschoffa, celle de l'Église de Pentecôte n'occupe pas une place aussi décisive dans la vie de l'Église et ne semble pas constituer en tant que telle une pierre d'achoppement dans les débats qui ébranlent cette Église régulièrement. Tout d'abord, conçue après le retrait de James McKeown, il ne figure qu'une allusion au missionnaire-fondateur, dans le préambule de la constitution : « considérant que nous reconnaissons l'Église de Pentecôte (...) son origine remon-

tant au ministère du Rév. James McKeown en 1937... etc. ». Ce court préambule est suivi de la « profession de foi »[67], où apparaît un article qui renvoie aux débuts de l'entreprise missionnaire de James McKeown, évoquant explicitement, parmi « les dogmes », l'acceptation du recours à la médecine, conjointement à la guérison divine :

> « Nous croyons que la guérison des maladies est accordée au peuple de Dieu dans la souffrance expiatoire du Christ. Cependant, l'Église ne s'oppose pas à la sollicitation de l'aide de médecins compétents. »[68]

Très vite, le texte devient une succession d'articles juridiques sur la formation du « gouvernement de l'Église », du Conseil Exécutif, des presbytères, les modes d'élections et le calcul des voix. A noter qu'après le retrait de James McKeown, le président de l'Église est élu au deux-tiers des voix du Conseil Général après avoir été présenté au collège électoral[69] par le Conseil Exécutif. La seule connotation "prophétique" de ce type de procédure tient au fait d'inclure, toutefois, la possibilité d'une élection divine : « Si il y a une *prophétie directive*, elle sera jugée par le collège électoral et éprouvée par le Conseil Général » (art. 6.1 (3) – g, p. 16). Mais la constitution ne fixe pas la liturgie, ni les pratiques reconnues par l'Église, le choix de la langue de culte, pas plus qu'elle n'évoque la question du statut des pasteurs « autochtones » dans les missions, ni le degré d'autonomie des Églises nationales. Cette question ne sera évoquée qu'à partir de 1993, date à laquelle le Conseil Exécutif mandatera une « Commission sur l'autonomie des branches extérieures de l'Église de Pentecôte », dans un document dactylographié sur lequel nous reviendrons dans un chapitre ultérieur. La Constitution en elle-même fixe essentiellement les règles se rapportant à la composition administrative de l'Église, et, celle-ci étant centralisée au Ghana, les procédures se rapportent pour l'essentiel aux compétences de l'administration centrale. Pour ce qui est de la composition de cette administration centrale, ou ce qu'il y apparaît de la représentation des autres pays dans l'administration ghanéenne, un seul article y fait allusion et confirme le prééminence ghanéenne au sein de l'administration : « En ce qui concerne la représentation ghanéenne au sein du Conseil Exécutif, le président nommera six candidats parmi les apôtres et les Prophètes et les présentera au Conseil

---

67. La « profession de foi » est l'énoncé des points de dogme sur lesquels repose l'Église. Ils sont en général communs à la plupart des Églises de la mouvance évangélique : autorité de la Bible, l'existence du Dieu unique, « la nature dépravée de l'homme » dont Jésus est le Sauveur, le baptême par immersion, la résurrection, la dîme et la guérison divine.

68. Art. 1.10 de la *Constitution amendée de l'Église de Pentecôte*, p. 3.

69. Le collège électoral est composé spécialement pour la présentation des candidats à la présidence de l'Église et est constitué « des membres du Conseil Exécutif, des Apôtres, des Prophètes, des évangélistes, des responsables nationaux et régionaux ».

Général pour un vote simultané. Les quatre premiers candidats qui auront le plus grand nombre de voix serviront au Conseil Exécutif » (art. 5.2 (3) – a, p. 7). Le Conseil Exécutif International est composé de 9 membres dont le président de l'Église, le secrétaire général de l'Église, le directeur des Missions Internationales. Il faut préciser que le président lui-même est Ghanéen – ce que la constitution n'impose pas explicitement mais qui est, de fait, toujours le cas –, ainsi que le secrétaire général de l'Église, le Directeur des Missions internationales et le « représentant de la zone anglophone ». A ces membres, il faut ajouter un apôtre, prophète ou responsable national élu « d'une branche extérieure de la zone francophone » et « quatre apôtres et prophètes élus parmi les apôtres et prophètes du GHANA », (art. 5.2 (1), p. 5-6). Au total, huit des neuf membres du Conseil Exécutif sont Ghanéens, la seule concession aux responsables des missions extérieures étant la représentation « de la zone francophone » par l'apôtre Sidiki Traoré, président de l'Église de Pentecôte de Côte d'Ivoire.

Les seuls articles de la Constitution se rapportant à la conduite morale portent sur la sexualité, la consommation d'alcool et de tabac, la nécessité des offrandes et de la dîme ainsi que la participation (volontaire) aux mouvements et groupes d'évangélisation et de prière, « d'amitié fraternelle » (Jeunesse, Femmes, Témoins, etc.) au sein de la communauté des « frères et sœurs en Christ », ainsi que la nécessité de « donner à l'Église une bonne réputation devant le monde ». Suivent des « motifs de renvoi » et, dans les « clauses diverses », quelques autres points de dogmes d'ordre moral : « l'Église croit en la chasteté prémaritale (...) encourage la légalisation des mariages coutumiers (...) n'encourage pas le divorce et n'accepte pas la polygamie », de même que « l'homosexualité et le lesbianisme ne sont pas autorisés dans l'Église, car ils ne sont pas des pratiques bibliquement acceptées ». Enfin, « l'Église soutient l'héritage paternel (de père en fils) ». Pour l'essentiel, bien peu de choses dans cette constitution sont sujet à débat et, outre les descriptions de procédures électorales au sein de chaque ministère (diaconat, pastoral ou apostolat) et mouvement (Jeunesse, Femmes et Témoins) de l'Église, les autres sujets sont évoqués en termes si généraux qu'ils laissent une large marge d'interprétation et d'adaptabilité. Mais cette marge semble profiter bien plus aux dirigeants ghanéens qu'à ceux qui voudraient initier quelques évolutions au sein de l'Église ou tout simplement tempérer la gestion autoritaire du siège central.

Le plan de Dieu pour le Ghana

Après le retrait de James McKeown, la *Church of Pentecost* s'est trouvée, comme d'autres Églises « à fondateur unique », face à une sorte d'éclatement de l'autorité jusque-là centralisée autour du leader charismatique. La « routinisation » du charisme est le résultat de l'évolution

progressive d'une domination charismatique qui se « traditionalise ou se rationalise (se légalise) ou les deux en même temps » (Weber, [1971] : 326). Du statut de fondateur, McKeown était formellement passé à celui de « président » de la *Church of Pentecost*. Il s'était entouré d'un Conseil et en somme, avait doté l'Église d'un appareil administratif. On peut donc considérer en un certain sens qu'il avait préparé la voie à la « légalisation » progressive de son charisme par l'appareil administratif de l'Église, sauvegardant ainsi ce que Weber appelle « l'intérêt idéal ou bien matériel des disciples à la permanence et à la réanimation continue de la communauté ». Mais il semble n'avoir jamais cessé pour autant d'incarner à lui seul le pouvoir exécutif de l'Église, sa légitimité étant sans cesse entretenue par la fascination des autres face au « pouvoir blanc ». Au moment d'envisager son retrait, McKeown s'est lui-même trouvé confronté à la question de la survie de sa création, tandis que les dirigeants ghanéens eurent à redéfinir le rôle du pouvoir exécutif central de l'Église après le départ du fondateur. « Ces intérêts [idéal et matériel] deviennent typiquement actuels, en cas de disparition de la personne du porteur du charisme, dans le problème de *succession* qui surgit alors », explique Max Weber. Une partie de la solution consiste dans « la désignation du successeur par celui qui détenait jusqu'alors le charisme et sa reconnaissance par la communauté » ([1971] : 327).

McKeown, comme bien d'autres, ne résiste pas à la tentation d'exercer solennellement son dernier pouvoir, celui de nommer et d'instituer son successeur. Rappelons que la nomination d'Anaman comme président de l'Église en 1962 fut invalidée, McKeown lui-même n'ayant pas pris part à la décision, Anaman ne pouvait tirer la moindre légitimité de cette nomination « administrative » tant que le fondateur, encore en exercice, n'en avait décidé ainsi. C'est vingt ans plus tard, en 1982, que McKeown nommera un président à sa succession, le premier président ghanéen, l'apôtre F.S. Safo, à la tête de l'Église, qui est aussi le président du Conseil Exécutif. Cette nomination a gardé aux yeux des dirigeants d'aujourd'hui toute sa légitimité de même que toutes les nominations ultérieures (y compris de pasteurs et d'apôtres qui sont premièrement « appelés » par Dieu), aujourd'hui validées par le Conseil Exécutif (qui confirme « l'appel divin ») et assorties de la même dimension charismatique que si elles avaient été ordonnées par McKeown lui-même. Cette légitimation relève d'une conception selon laquelle « le charisme est une qualité transmise par des moyens rituels d'un porteur à d'autres ou qui peut être engendré (originellement de manière magique) », c'est cette « objectivation des charismes » qui instaure le charisme *de fonction* que Max Weber illustre par le charisme du prêtre. Les pasteurs de la *Church of Pentecost* mêlent en fait deux types de charismes, l'un en partie hérité de la transmission par McKeown lui-même à son successeur, lequel nomme par la suite les membres du Conseil qui nomment les pasteurs et ainsi de suite, et l'autre acquis par l'élection divine qui est la marque de la vocation de pasteur, que le Conseil, dont les membres sont eux-mêmes

dotés de charisme, sanctionne *administrativement*. Mais le passage d'un leader charismatique à l'institutionnalisation du charisme par la fonction ne garantit pas le maintien de l'autorité par le siège ghanéen qui est devenu aujourd'hui une machine administrative. Au contraire, à partir du moment où l'Église opte pour une direction administrative, elle s'expose à des revendications de partage de l'autorité et de décentralisation du pouvoir. Ces revendications viendront, comme nous le verrons, des « missions extérieures » dont les fidèles, souvent non ghanéens et plus souvent francophones (nous évoquerons les cas du Burkina Faso, de la Côte d'Ivoire et de la France), sont plus enclins que les autres à la remise en cause de l'autorité ghanéenne.

Dans un premier temps, l'Église, tenta de répondre à ces tensions par un partage limité du pouvoir et nomma des apôtres d'abord togolais puis ivoiriens et burkinabé à la direction de l'Église dans certains pays francophones, ouvrant la voie à l'éclatement progressif du monopole ghanéen sur la direction de l'Église. Si des pasteurs et apôtres togolais, ivoiriens et burkinabé, bien que minoritaires, sont aussi légitimes que les dirigeants ghanéens, comment justifier la centralisation du pouvoir à Accra ? La montée des revendications et le conflit identitaire auxquels doit faire face la *Church of Pentecost* semblent l'avoir amenée à réaffirmer, en la réinventant *a posteriori*, la mission particulière dont sont investis les dirigeants ghanéens, faisant ainsi du Ghana une « nation missionnaire ». Cette nouvelle approche du rôle historique de la *Church of Pentecost* s'est affirmée à l'occasion de la diffusion d'un texte intitulé *« God's Covenant with the Church of Pentecost Revealed »* faisant état d'une alliance passée entre Dieu et les « pères fondateurs » *(Founding Fathers)* de l'Église de Pentecôte, élevant le Ghana au rang de nation missionnaire élue entre toutes afin qu'elle soit le "fer de lance" *(spearhead)* de l'évangélisation du monde[70]. Le texte se charge de préciser aujourd'hui que l'alliance remonte à l'année 1931 (notons dans l'extrait ci-dessous l'appellation *« Gold Coast »* pour désigner le Ghana), avant l'arrivée de McKweon au Ghana (1937), et fut confirmée en 1940, juste après la séparation de Peter Anim et James McKeown (1939) et avant même la scission avec Bradford (1953) et la création de la *Church of Pentecost* (1962) : *« 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*

70. 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 purpose* ». 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). 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.

Koforidua ». Christine Leonard elle-même confie dans son ouvrage (1989) de manière encore plus explicite que « *there have been many prophecies in recent years to the effect that God has set the Church of Pentecost as a light to evangelise Africa* » et d'ajouter « *James* [McKeown] *always had a vision for Africa* » (1989 : 153). L'expansion fulgurante de l'Église au Ghana et sa présence aujourd'hui dans plus de cinquante pays sont considérées comme la preuve effective de l'alliance et du plan divin pour la croissance de la *Church of Pentecost*, de même que la « venue du blanc » passe elle aussi pour un signe : « *God would accomplish this through a white missionary from Europe who would come to lead the group in future. The group which through many trials, tribulations, temptations and persecutions would be nurtured, protected and grow up spiritually, numerically, would become a great international Pentecostal Church which would send out missionaries to Africa and the rest of the world to make disciples for Christ* ». James McKeown et le Ghana ont trouvé leur place au centre du plan divin.

CHAPITRE II

Une terre de mission : le Burkina Faso

Des religions de conversion en pays mossi

L'Église de Pentecôte est une Église internationale dont l'expansion missionnaire couvre plus de cinquante pays sur les cinq continents dont une vingtaine de pays africains et une quinzaine de pays européens. Dans chacun de ces pays, les missionnaires ghanéens sont confrontés à des sociétés locales et à un paysage religieux parfois très différent de celui du Ghana, avec la présence d'autres Églises chrétiennes, pentecôtistes, ainsi que de l'islam. La stratégie d'indigénisation que prétend adopter l'Église de Pentecôte dans ses implantations missionnaires est donc mise à l'épreuve sur le terrain de l'évangélisation hors du Ghana. Pour nous permettre d'illustrer le mode d'implantation de cette Église ghanéenne à l'étranger, nous nous proposons de mettre en avant le cas du Burkina Faso qui n'est pas, loin s'en faut, le pays où l'Église est le mieux implantée, au regard de la Côte d'Ivoire par exemple. Elle se présente au contraire sous bien des aspects comme une Église « missionnaire » qui cherche encore les voies de son expansion. Dans une première enquête monographique, notre attention s'est portée sur une communauté pentecôtiste installée en milieu rural mossi. Notre interrogation a porté sur l'organisation sociale et communautaire d'une minorité de fidèles au sein d'un groupe majoritairement attaché à la religion traditionnelle ou musulmane, ainsi que sur le mode de régulation sociale et politique qu'impliquent la vie de cette minorité et sa pratique religieuse. Le recueil d'entretiens dans la langue vernaculaire, le *möré*, a permis une analyse des représentations du changement individuel et social qu'implique la conversion et la mise à jour de quelques-uns des modes d'adaptation du pentecôtisme dans la société traditionnelle mossi. L'initiation à la langue möré et au travail de traduction constitua la première étape d'une sensibilisation aux modes d'expression des convertis avec les glissements sémantiques et les interférences perceptibles entre le discours religieux pentecôtiste et un système de croyances mossi traditionnelles. L'histoire de l'Église de Pentecôte au Burkina Faso en fait une Église profondément villageoise, « rurale » comme le disent certains de ses dirigeants aujourd'hui.

Contrairement à l'héritage missionnaire de la *Church of Pentecost* au Ghana, qui fit des pasteurs ashanti les premiers collaborateurs du missionnaire James McKeown, l'implantation de l'Église de Pentecôte au Burkina résulte davantage de l'initiative des pasteurs mossi que de l'expansion missionnaire de l'Église ghanéenne. L'expansion missionnaire de la *Church of Pentecost* a suivi, à peu d'exception près, les routes migratoires des communautés ashanti, en Côte d'Ivoire et au Togo par exemple, voire en Hollande et en Grande-Bretagne pour ce qui est de l'Europe. Au Burkina Faso, en revanche, en l'absence de migration ghanéenne massive dans ce pays, l'Église de Pentecôte est toujours demeurée relativement à l'écart de l'évolution de la *Church of Pentecost* du Ghana et pour ainsi dire, presque autonome. Nous verrons comment, sur le modèle des Assemblées de Dieu du Burkina Faso, les pasteurs mossi de l'Église de Pentecôte se sont progressivement approprié cette « branche » de l'Église ghanéenne pour en faire une Église nationale. Mais cette Église s'attaque à un défi que les pays côtiers connaissent peu et dans une moindre mesure : l'évangélisation en face à face avec l'islam. Le Burkina Faso est un pays partiellement musulman (près de 40 % de la population) et l'implantation tardive de l'Église de Pentecôte la confronte, en même temps qu'à la concurrence des Assemblées de Dieu, à la progression de l'islam qui a atteint une partie non négligeable de la population mossi aujourd'hui. Pour mieux comprendre dans quel paysage religieux prend place l'Église de Pentecôte aujourd'hui, il est préférable, avant d'en venir aux enjeux individuels de la conversion pentecôtiste, de retracer brièvement l'histoire des religions au Burkina Faso.

La religion traditionnelle communément appelée *animisme*, est encore très présente au Burkina Faso et parmi les Mossi malgré la forte expansion de l'islam à l'ensemble de l'Afrique de l'Ouest depuis le XII^e^ siècle. L'islam n'a été adopté massivement par les Mossi qu'à la fin du XX^e^ siècle. L'animisme, dont le terme möré *kifré* (pl. *kifridamba*), d'inspiration musulmane, désignait les païens ou infidèles, se caractérise par des pratiques rituelles telles que le culte des ancêtres, des sacrifices aux génies et autres entités surnaturelles. La divinité des Mossi est appelée *Wênnaam*, de *Wênd-naam*, « le commandement de Dieu ». Le nom *wênde* désignait autrefois le soleil et *na-wênde*[1] ou *na-zïd-wênde*, le roi-soleil. Actuellement, le sens du mot « soleil » est passé au mot *windega* et le mot *wênde* ne sert plus qu'à désigner Dieu. Cependant, les formules de sacrifices reprennent le double sens de wênde : « Le roi Soleil *na wênde* ne boit pas de dolo mais sa femme la terre *tênga* en boit, qu'elle se lève donc et reçoive l'eau annuelle » (Alexandre, 1953 : 441). La religion traditionnelle est profondément associée à la chefferie (le *naam*). La société mossi s'organise autour de la chefferie traditionnelle *naam*, dont le chef *naaba*, est le détenteur de l'autorité politique. Chaque village a

1. *Na*, contraction de *naaba*, chef : *têng naaba*, chef de village, *mogh naaba*, chef du pays mossi, roi des Mossi.

normalement un chef mossi et un maître de la terre *tengsoba*, d'origine autochtone *têng-biiga* (litt. enfant de la terre), en principe un *nyônyôoga*. La société mossi se présente comme un système lignager patrilinéaire exogame à résidence patrivirilocale. Le village *tênga,* se subdivise en quartiers *saka*. Chaque quartier regroupe plusieurs cours *zak,* abritant chacune une famille *yiiri*. La « cour » se présente comme un ensemble de cases dont les ouvertures donnent sur la cour intérieure. Bien que l'histoire du *Moogho* et la succession des dynasties *moagha* aient été brutalement interrompues par la conquête coloniale, les deux entités que sont la religion et la chefferie coutumières continuent d'exister fortement dans ce pays sous des modalités différentes, notamment dans leurs rapports avec l'État moderne : « Empire africain dans l'empire colonial français (...) certains l'affirment État dans l'État burkinabé d'aujourd'hui » commente C. Savonnet-Guyot (1986 : 89). La chefferie mossi a en effet résisté à ses propres divisions internes, puis à la conquête coloniale et à l'expansion des mouvances religieuses, chrétiennes et musulmanes.

Une islamisation progressive et récente.

La majeure partie des pays ouest-africains a connu une expansion massive de l'islam au cours des derniers siècles. L'islam aurait été introduit à la cour de Wogdogo au XVIII[e] siècle, par Naaba Dulugu (1796-1825) en nommant, parmi les dignitaires de la cour, un imam *yarga*[2], sans que cela se traduise immédiatement par un mouvement de conversion au sein de la population. L'islam restera longtemps un islam « aristocratique ». Les premiers mouvements de conversion eurent lieu, semble-t-il, dans la région de Kombissiri, fondée par un frère de Naaba Zombré qui emmena avec lui, de Ouagadougou, des Mossi et des Yarse. Mais c'est plutôt en tant qu'imams que commerçants que les Yarse s'installent près des chefs, comme le montre le choix de Naaba Dulugu d'inviter un imam à sa cour mais sans pour autant essayer d'imposer l'islam dans son royaume : « Réfractaire à l'islam conquérant, le Moogho se montrait en revanche tolérant à l'égard de l'islam commerçant porté par les Dioula (...) mais en contrepartie, ils étaient tenus au respect de l'ordre traditionnel, à la limitation de leur élan prosélyte (lequel, il est vrai, n'était pas leur préoccupation première) » (Otayek, 1996 : 235). Durant la période coloniale, l'attitude française consiste à tenter d'imposer à l'islam une « mutation totale » et d'en faire en quelque sorte « l'instrument docile de la politique conçue à Paris, Dakar ou Ouagadougou » (Audoin, Deniel, 1974 : 25). La véritable expansion de la religion musulmane date de la fin des années 1950 à partir desquelles elle sera rapide et ininterrompue. Les musulmans semblent s'être organisés en une communauté maintenant

2. *Yarga*, sg. de *yarse*, nom donné aux commerçants musulmans par « les peuples parlant les langues du groupe voltaïque », entre autre les Mossi (Audoin, Deniel, 1974 : 13).

reconnue à l'échelle nationale. Ce sentiment d'unité va se traduire par la volonté de regrouper les musulmans de Haute-Volta dans le cadre d'associations culturelles. Dès 1957 apparaît l'Union Culturelle Musulmane (UCM), en 1960 à Ouagadougou est créée la Communauté Musulmane de Ouagadougou (CMO), une section de l'UCM, et en 1962, deux ans après l'indépendance politique, la première tentative de regroupement des musulmans à l'échelle nationale aboutit à la création de la Communauté Musulmane de Haute-Volta (CMHV), devenue la CMBF (Kouanda, 1998 : 84). La constitution de ces différentes associations et communautés a encore favorisé la progression de l'islam qui n'a pas cessé depuis. La religion musulmane est répandue aujourd'hui dans tout le pays, même parmi les Mossi qui avaient longtemps résisté à la pénétration islamique. Ce n'est qu'au début des années soixante dix qu'une partie importante des Mossi se convertit à son tour. Aujourd'hui, près de la moitié des Mossi est convertie à la religion musulmane.

L'arrivée des Églises chrétiennes

La progression de la religion musulmane en pays mossi s'étend sur tout le XIX^e^ siècle, c'est-à-dire parallèlement à la période coloniale et à l'arrivée des missions catholiques et protestantes en Haute-Volta. Cette situation va être l'occasion de rivalités entre les marabouts et les missions chrétiennes. Les pères Blancs dénoncent les méthodes de conversion des marabouts accusés de profiter de la crédulité des « animistes » (Audoin, Deniel, 1974 : 82). Cependant, les Églises chrétiennes parviendront à s'imposer, et parmi elles, les mouvements protestants et les Églises pentecôtistes.

L'arrivée du christianisme dans ce pays, comme dans le plupart des pays ouest-africains, a accompagné la conquête coloniale tout au long du XIX^e^ siècle. L'Église catholique, au travers de ses écoles, s'assurait le quasi-monopole de la formation des élites autochtones qui allaient hériter ultérieurement des commandes de l'Etat postcolonial (Otayek, 1996 : 235). Les missionnaires catholiques et protestants s'y sont succédés durant plusieurs décennies. En 1886 est fondée la mission de Fada n'Gourma, en 1890 celle de Koupéla et en 1934, est construite la Cathédrale de Ouagadougou. La présence des missionnaires se traduit rapidement par la création de nombreuses institutions au service des populations locales (écoles, dispensaires), et les débuts de l'alphabétisation qui va déboucher sur la formation de missionnaires africains. Dans son article consacré à « L'Église catholique au Burkina Faso » (1997), René Otayek explique comment la proximité de l'Église catholique et du pouvoir politique au cours des différentes étapes de l'histoire politique du pays a contribué à accroître l'influence de l'Église catholique : « Chaque mouvement important de l'histoire socio-politique du Burkina Faso a donné lieu à une prise de position de l'Église catholique ou à un questionnement de son rapport au

pouvoir » (1997 : 222). La révolution populaire du 4 août 1983, plongea le pays dans une grande incertitude et instabilité politique et sociale durant laquelle les prises de positions de l'Église furent pour le moins fluctuantes. L'issue de la révolution fut néanmoins favorable à un nouvel élan religieux dont bénéficia, entre autre, l'Église catholique : « L'Église profite du désarroi moral consécutif aux bouleversements révolutionnaires pour s'installer confortablement dans son rôle de refuge de nature à restaurer son prestige passablement terni (...) et en attendant des jours meilleurs, enregistre avec satisfaction le retour en son sein des déçus de la révolution » (Otayek, 1997 : 240). Dans cette situation, l'Église catholique n'est pas seule dans le paysage burkinabé à offrir son soutien aux populations en difficulté. La révolution populaire, en matière de « retour du religieux », fut profitable aux Églises chrétiennes.

Si les catholiques sont peu nombreux au Burkina Faso, on peut dire des protestants qu'ils représentent une infime minorité de la population. Pourtant l'arrivée des premiers missionnaires sur le continent africain remonte au début du XIX^e siècle, dans les années vingt avec les premières missions d'origine anglo-saxonnes comme les missions méthodistes en 1811. Dans son *Histoire des missions et églises protestantes en Afrique occidentale des origines à 1886*, Jean Faure (1978) note que l'arrivée des missions protestantes prend la forme d'une lutte contre l'esclavage. Rapidement, une compétition s'engage entre catholiques et protestants et les tensions confessionnelles se doublent de tensions politiques. Jean Faure relève parmi les obstacles « dus aux Africains » dans l'évangélisation de l'Afrique occidentale, l'influence de l'islam et de la religion traditionnelle désignée sous le nom de *paganisme*. Cependant, les missions protestantes, issus des mouvements de Réveil du début du XX^e siècle, notamment d'origine américaine et canadienne, vont se multiplier en Afrique de l'Ouest. Au Burkina Faso, elles se partagent le territoire : les Assemblées de Dieu restent en pays mossi, l'Alliance Chrétienne à l'Ouest, installe son siège à Bobo-Dioulasso, la Mission à l'Intérieur du Soudan, en 1930, s'installe à l'est en pays gourmantché, tandis que la *World Wide Evangelisation Crusade* s'installe en pays lobi en 1937 et la Mission de Pentecôte qui arrive en 1945 s'installe au sud, vers Léo (Yaro, 1994 : 277). Cette répartition résulte d'une stratégie de régionalisation des Missions et Églises évangéliques imposée par l'administration coloniale française. Tout au long du XX^e siècle, les mouvements religieux vont se succéder au Burkina Faso, surtout à partir des années 1980 au cours desquelles on voit s'installer la Mission Alpha, fondée en 1970 par un pasteur d'origine ghanéenne et installée à Ouagadougou en 1984. Le Centre International d'Évangélisation[3] est créé en 1987 et l'Église Biblique de la

3. Centre fondé par Mamadou Karambiri, ancien musulman, aujourd'hui l'une des grandes figures du pentecôtisme burkinabé sur laquelle nous reviendrons dans le chapitre consacré aux nouveaux leaders burkinabé.

Vie Profonde, originaire du Nigeria, s'implante au Burkina Faso en 1985. D'autres mouvements fondamentalistes suivront. Parmi eux, les Groupes Bibliques, la Ligue pour la lecture de la Bible, le mouvement de Jeunesse en Mission, Jeunesse pour Christ, les Ambassadeurs pour Christ ou encore Campus pour Christ (Yaro, 1994 : 279).

La majeure partie de ces Églises se regroupe sous la tutelle de la Fédération des Églises et Missions Évangéliques (FEME) fondée en 1961 à Ouagadougou. L'Église des Assemblées de Dieu, la Mission canadienne de Pentecôte, la Mission Evangélique de l'Afrique Occidentale (W.E.C) et la Mission Intérieure du Soudan (SIM) sont parmi les Églises fondatrices de la FEME qui se veut dans la continuité de la Fédération des Églises et Missions Protestantes de l'AOF dissoute à la suite des Indépendances. L'ambition d'envergure nationale de la FEME, par le biais de la répartition des Églises membres sur tout le territoire burkinabé, a permis « d'embrasser les différentes ethnies du pays et de traduire la Bible, ou des parties de la Bible, dans les différentes langues importantes[4] ». Aujourd'hui la FEME rassemble une douzaine d'Églises[5]. Seule l'Église de Pentecôte ne faisait pas partie de la Fédération jusqu'en 1999. La Fédération se pensant comme une institution profondément nationale, l'adhésion de l'Église de Pentecôte n'a été rendue possible que lorsque le dernier membre ghanéen du Conseil National de l'Église s'est retiré en 1999. En milieu urbain, la présence chrétienne est surtout perceptible aux multiples façades et enseignes de commerce qui évoquent le nom de Dieu : Télécentre *Wênd kuuni* (« le don de Dieu »), Cordonnerie *Wênd pâga* (« la force de Dieu »), ou encore *Couture Alleluya*. Certains utilisent des expressions anglophones, sur le modèle des pays voisins et l'on peut voir des enseignes telles que Télécentre *Christ Phone* à Ouagadougou. Ainsi, le paysage religieux burkinabé apparaît aussi foisonnant et dynamique que dans d'autres capitales africaines et les Églises s'y multiplient, y compris des Églises originaires d'autres pays africains, notamment anglophones, comme l'Église baptiste yoruba (Diawara, 1999) ou l'Église nigériane *Winner's Chapel* installée depuis peu à Ouagadougou.

4. Fédération des Églises et des Missions Évangéliques, « 30e anniversaire : 1961-1991 », p. 4.

5. En plus des Églises déjà citées, l'Église Apostolique, la Mission Apostolique, l'Église de l'Alliance Chrétienne, l'Assemblée Évangélique de Pentecôte, l'Église Évangélique Mennonite, l'Union des Églises Baptistes, l'Église protestante Évangélique sont également membres de la FEME. Le Centre International d'Evangélisation et l'Église Biblique de la Vie Profonde sont membres « associés ».

L'Église de Pentecôte dans le paysage religieux burkinabé

Le Burkina Faso est l'une des toutes premières extensions de la *Church of Pentecost* du Ghana, alors sous la dénomination « *Ghana Apostolic Church* », simultanément avec la Côte d'Ivoire (1962), puisque c'est à la fin des années cinquante qu'un groupe de pasteurs burkinabé se rend au Ghana afin d'y négocier une affiliation au groupe de James McKeown. Parmi eux, le pasteur Pinnoaga Yanogo, d'origine mossi, qui sera le responsable national de l'Église de Pentecôte du Burkina Faso jusqu'à sa mort en 1988. Ce n'est qu'après le décès du pasteur Yanogo que deux responsables nationaux ghanéens prirent la direction de l'Église (de 1989-1995)[6] jusqu'à la nomination de l'actuel responsable national, depuis 1996, également d'origine mossi. Ainsi, on peut dire que dans le cas du Burkina Faso, l'Église de Pentecôte est restée, pour l'essentiel, aux mains des pasteurs mossi et le culte exclusivement en langue *möré*, à l'exception de deux assemblées ghanéennes de langue *twi* dans les quartiers de Zanghouetê et Dapoya et de quatre assemblées trilingues *twi*/français/anglais dans les quartiers Widi, Gounghê et Paglayiri. L'absence de migration ghanéenne importante dans ce pays et la prise en main de l'Église par les pasteurs mossi fait du Burkina Faso un cas d'exception qui, à la fois s'affranchit de la tutelle ghanéenne et reproduit localement le modèle dominant de l'exclusivité ethnonationale transposée en pays mossi. Les déplacements des pasteurs ghanéens au Burkina Faso aujourd'hui se font plutôt à l'occasion de « croisades » d'évangélisation ou d'invitations ponctuelles de la part des responsables burkinabés. Replacée dans le contexte religieux burkinabé, cette jeune Église semble plus proche des Assemblées de Dieu dont elle est en partie issue.

Des assemblées de Dieu à l'Église de Pentecôte : 1959-1969

L'histoire de cette Église commence en fait à partir d'une dissidence au sein de l'Église des Assemblées de Dieu, initiée par le pasteur Bila Ouedraogo qui fut l'un des pasteurs responsables de l'Église de l'autogare (temple central) à Ouagadougou au cours de l'année 1959 (Tapsoba, 1990 : 35). A l'occasion de l'inauguration du nouveau temple par le missionnaire G. Flattery « sans le consentement des fidèles qui estimaient que les travaux n'étaient pas achevés », un conflit éclata. Les missionnaires saisirent le commissariat de police. Ainsi, un dimanche d'octobre 1959, alors que le culte était dirigé par le pasteur Bila Ouedraogo, la

6. A noter la présence de deux missionnaires togolais au sein de la jeune Église burkinabé aux côtés des responsables ghanéens. Les deux présidents furent l'apôtre B. K. Arthur de 1989 à 1992, l'apôtre J. K. Ampomah de 1992 à 1996 et les missionnaires togolais furent Kokoe K. Mensah et Léon Agogo.

police fit irruption dans le temple. Le jeune pasteur Pinnoaga Yanogo interpella le pasteur Bila afin qu'il quitte la scène et se range dans l'assemblée. « Mais les missionnaires pointèrent le pasteur Bila (...) et onze autres personnes furent indexées », dont le pasteur Pinnoaga lui-même (Tapsoba, 1990 : 35). Ils furent relâchés 48h plus tard mais ne purent réintégrer leur Église. Expulsés de l'Église des Assemblées de Dieu, les « douze » et leur sympathisants[7] se réunirent dans le quartier Gounghê-nord, à Ouagadougou. « Cette situation amena le Moogho Naaba Koubri à intervenir en vue de réconcilier les deux parties », en vain. Le pasteur Bila Ouedraogo est soutenu dans sa rupture avec l'Église des Assemblées de Dieu par onze autres membres dont le pasteur Pinnoaga Yanogo[8]. Selon les informations combinées du pasteur Marcel Yanogo, fils de Pinnoaga et de Zimbi Zima, l'épouse du pasteur Pinnoaga[9], une délégation du groupe dissident se rend au Ghana à la fin de l'année 1959 dans le but de prendre contact avec des pasteurs ghanéens et d'obtenir leur soutien (demande d'affiliation) afin d'ouvrir une nouvelle Église au Burkina Faso. Flavien Tapsoba (1990), ajoute que la délégation, composée de quatre personnes, s'était rendue au Ghana dans le but de « prendre contact avec *The Apostolic Mission of Ghana* » : « ce choix avait été fait en souvenir de l'évangéliste Mme Daoud, membre d'une mission Apostolique qui avait visité le Burkina en 1954 ». Les pasteurs burkinabé, accueillis sur place par un autre burkinabé, Dayendé Tapsoba et guidés par ce dernier, auraient été orientés vers la *Ghana Apostolic Church* de McKeown. A l'issue de ce contact, le groupe de pasteurs burkinabé obtient une affiliation avec l'Église de James McKeown. Une partie du groupe demeure au Ghana pendant que le pasteur Pinnoaga Yanogo rentre presque immédiatement au Burkina Faso (moins d'une année après son arrivée au Ghana). L'adoption de la dénomination « Mission apostolique[10] » concrétise l'affiliation des pasteurs burkinabé avec le groupe de James McKeown. Ainsi apparaît à Ouagadougou, dans le quartier Gounghê, la « Mission apostolique du Burkina Faso ».

C'est au moment où intervient, au Ghana en 1962, le changement de dénomination de la *Ghana Apostolic Church* en *The Church of Pentecost* qu'éclate au Burkina Faso la révélation de la dissidence de James

7. Que Flavien Tapsoba (1990) estime à une cinquantaine de fidèles.

8. Le « groupe des douze » était composé des pasteurs Tapsoba Tennoago (dit M'Ba Zapa), Sana Compaoré, Dentoumda Nizemba, Ilboudo Issaka, Rabi Compaoré, André Kaboré, Bila Ouedraogo, Pinnoaga Yanogo, Luther Bamogo, ainsi que quelques membres, Raogo Compaoré, Emile Ouedraogo, Zida Gomkuiliga (trésorier).

9. Informations recueillies au cours d'un entretien avec Zimbi Zima, et son fils Marcel Yanogo, le 20 mai 2002, dans la cour familiale du défunt Pasteur Pinnoaga, qui fut à ces débuts l'emplacement de l'Église de Pentecôte de Sambê-barrage, à Ouagadougou.

10. Flavien Tapsoba suggère que l'adoption du terme « Mission » plutôt que la traduction littérale de *Apostolic Church* en « Église Apostolique » tient au fait que la jeune Église se pensait déjà comme une « mission » de l'Église ghanéenne. Du reste, dans le contexte colonial (le Burkina Faso n'est pas encore indépendant), le terme « mission » désignait couramment les Églises.

McKeown avec l'Église apostolique de Bradford à laquelle le groupe de pasteurs burkinabé croyait avoir adhéré en s'adressant au missionnaire (puisqu'il faut rappeler que McKeown en avait conservé la dénomination après la dissidence de 1953 et que c'est un procès intenté contre lui par l'*Apostolic Church* de Bradford qui le contraint, sous la pression de personnalités politiques ghanéennes d'alors à opter pour une dénomination propre). C'est ce changement soudain de dénomination qui alerta les pasteurs burkinabé : « ils ont compris qu'ils s'étaient trompés ! » s'exclame le pasteur Freeman Compaoré[11]. Le contact établi avec James McKeown aurait induit en erreur les pasteurs burkinabé qui pensaient s'être affiliés à l'Église britannique par l'intermédiaire du missionnaire. Difficile en effet d'imaginer qu'ils s'étaient en fait affiliés à une Église « africaine » dirigée par un Blanc. Cette révélation précipitera la rupture entre les pasteurs Bila Ouedraogo et Pinnoaga Yanogo (Koudougou, 1985 : 33). Cette nouvelle division donna lieu à trois orientations. Tout d'abord, la Mission apostolique, avec le pasteur Pinnoaga, demeure affilié au groupe de James McKeown. Contrairement à Pinnoaga Yanogo, le pasteur Bila Ouedraogo refuse de maintenir sa collaboration avec le missionnaire et quitte le groupe. D'après les entretiens recueillis auprès de Flavien Tapsoba[12] et du pasteur Freeman Compaoré (2002), il est presque certain que le pasteur Bila Ouedraogo, de son côté, est retourné au Ghana au milieu des années soixante pour re-négocier une affiliation avec l'*Apostolic Church* de Bradford et l'aurait obtenue. C'est ainsi que, de retour du Ghana, il crée l'Église apostolique en 1965 et s'installe à Tanghin. Quelques années plus tard, suite à une série de malentendus avec les auxiliaires ghanéens de l'*Apostolic Church* et aux difficultés de communication avec le siège britannique, que les pasteurs F. Tapsoba et F. Compaoré attribuent à l'obstacle de la langue anglaise, l'Église apostolique du Burkina Faso (Bila Ouedraogo) demanda à ce que lui soit affecté un missionnaire francophone. En 1974, « un appel fut lancé, explique le pasteur Freeman Compaoré, et c'est la mission suisse de l'Église apostolique qui répondit à cet appel ». Le premier couple missionnaire suisse, Bruno et Élisabeth Krähenbühl, est envoyé au Burkina Faso en 1975. L'Église apostolique Suisse est donc une extension de l'*Apostolic Church* de Bradford, la même qui avait envoyé James McKeown au Ghana en 1937 à la demande du ghanéen Peter Anim.

De son côté, Pinnoaga Yanogo propose quelques années plus tard, à la demande de James McKeown[13], d'adopter le nom « Église de Pentecôte »

---

11. Informations recueillies auprès du pasteur Freeman Compaoré, président de l'Église Apostolique du Burkina Faso de 1990 à 2001. Il est le président de la FEME (Fédération des Églises et Missions Évangéliques du Burkina Faso) depuis 1996 et de nouveau président de l'Église Apostolique depuis 2001.

12. Le pasteur Flavien I. Tapsoba fut le président de l'Église de la Mission apostolique de 1983 à 1998.

13. Il semble difficile de faire la preuve de la venue de James McKeown au Burkina Faso, comme semble le suggérer le souvenir du pasteur Marcel Yanogo. Il soutient cepen-

en conformité avec la *Church of Pentecost* du Ghana. Mais cette proposition est refusée par les autres pasteurs de la Mission apostolique qui tiennent à manifester leur indépendance vis-à-vis du Ghana et ne voient pas la nécessité de changer de dénomination simplement pour se conformer à la volonté de l'Église ghanéenne : « Le Burkina n'est pas le Ghana, c'est un pays à part, on ne voyait pas la raison », témoigne le pasteur Flavien Tapsoba lors de notre entretien (2002), « Ils n'ont pas trouvé ça opportun, est-ce que ça change quelque chose ? (...) Si le pasteur Pinnoaga voulait aller fonder l'Église de Pentecôte, c'était son choix. » Après quelques années de malentendus, le pasteur Pinnoaga Yanogo décide donc de quitter la Mission apostolique et de créer lui-même l'Église de Pentecôte du Burkina Faso, toujours associée à la *Church of Pentecost* du Ghana. Il quitte le quartier Gounghê et s'installe avec sa famille dans le quartier périphérique de Sambê-barrage à Ouagadougou. Difficile de savoir quel projet germait alors dans l'esprit de Pinnoaga Yanogo qui semblait tenir à la fois à son association extérieure avec le missionnaire, donc à une « surface internationale », mais également à un certain ancrage africain, puisqu'il avait refusé de quitter McKeown pour rejoindre l'*Apostolic Church* britannique lorsqu'il avait compris que ce dernier n'en était plus. Peut-être avait-il déjà dans l'idée de fonder une Église « africaine internationale » et McKeown, probablement le seul blanc à avoir fondé une Église africaine, lui en offrait l'opportunité. C'est ce que semblent suggérer les propos du pasteur Flavien Tapsoba lorsqu'il explique que l'aide du missionnaire au pasteur burkinabé « ne devait pas dépasser 5 000 FCFA, mais il a préféré rester associé puisque ceux qui étaient restés ici [la Mission apostolique à Gounghê] n'avaient aucune assise à l'étranger ». Ceci pourrait également expliquer le premier geste du groupe burkinabé qui avait choisi d'appeler leur Église « Mission apostolique » dans la mesure où ils se pensaient réellement affiliés à une Église « missionnaire », en l'occurrence l'*Apostolic Church* britannique. La « petite église » de Pinnoaga, en effet, manque de moyens et organise ses activités au domicile même du pasteur, à Sambê-barrage. Malgré ces dissidences successives, la *Church of Pentecost* du Ghana et les dirigeants actuels de l'Église de Pentecôte du Burkina Faso, considèrent l'année 1959 comme le point de départ de l'Église au Burkina Faso[14].

---

dant que le missionnaire serait venu au Burkina Faso entre 1960 et 1963, « avant le départ de Bila ». Les sources littéraires telles que Larbi, 2001 ou Wyllie, 1974 n'évoquent rien à ce sujet. Seule Christine Leonard évoque un passage du missionnaire en Haute-Volta, au côté du pasteur Paintsil, mais ne précise pas la date (1989 : 148). Enfin, le témoignage le plus sûr serait celui du pasteur Flavien Tapsoba qui attribue au missionnaire plusieurs séjours au Burkina Faso entre 1960 et 1969 et ajoute : « on était jeune, on le traduisait », faisant allusion à lui-même et au pasteur Pinnoaga.

14. Document de l'Église de Pentecôte (Afrique de l'Ouest), *Veillée funèbre, enterrement et culte d'action de grâces en mémoire du Feu Rév. Pinnoaga Yanogo (1901-1988)*, p. 2 [imprimé par les Presses de l'Église de Pentecôte], édité à l'occasion du décès de Pinnoaga Yanogo en 1988.

De son côté, la Mission apostolique ne tarde pas à renouer une forme d'association avec l'extérieur. Quelques fidèles burkinabé en migration aux États-Unis au début des années 1970 proposent à des missionnaires américains de se rendre au Burkina Faso et négocient une affiliation avec une Église de la Foi Apostolique (*Apostolic Faith Church*, Portland[15]). « Comme ils sortaient des Assemblées de Dieu, ils ont joué la carte américaine » explique Flavien Tapsoba. La Mission apostolique du Burkina Faso y serait affiliée depuis. Nous voyons, une fois de plus, que le jeu de la médiation américaine et britannique, telle que nous l'avons décrite dans le cas du Ghana, n'a pas manqué de se reproduire au Burkina Faso, en dépit du fait qu'il s'agit d'un pays francophone. Tandis que l'Église apostolique (Bila Ouedraogo) est le fruit d'une affiliation du pasteur burkinabé avec l'*Apostolic Church* (Bradford), la Mission apostolique puis l'Église de Pentecôte sont finalement issues d'une association initiale avec le groupe de James McKeown. Après la séparation de 1969, tandis que Pinnoaga demeure associé à la *Church of Pentecost* du Ghana (McKeown), la Mission apostolique s'associe avec l'Église américaine *The Apostolic Faith Church* (Portland), celle-là même vers laquelle s'était tourné, dans un premier temps, le Ghanéen Peter Anim, après s'être détourné de la *Faith Tabernacle Church* du pasteur A. Clark (Philadelphie). Comme au Ghana et au Nigeria, c'est à la demande des pasteurs africains que se nouent les associations avec les mouvements américains et britanniques sur un marché religieux somme toute assez concentré pour que les mêmes soient sollicités par les pasteurs de plusieurs pays, à plusieurs décennies d'intervalle. Pour replacer ces Églises dans le paysage religieux burkinabé, Flavien I. Tapsoba (1990) rappelle que les fondateurs de ces trois Églises ont pour *« background »* l'Église des Assemblées de Dieu du Burkina Faso (1990 : 44), mais il faut préciser que cette Église est elle-même d'origine américaine et que les missionnaires américains venaient de Sierra Leone, ce qui vaut aujourd'hui aux pentecôtistes burkinabé le surnom « d'américains » quelle que soit l'Église à laquelle ils appartiennent. Le rôle et l'influence des pays anglophones en Afrique de l'Ouest en font décidément les plaques tournantes de l'expansion du pentecôtisme en Afrique.

Pinnoaga Yanogo et l'Église Sambê-barrage : 1969-1988

D'origine burkinabé, et mossi, Pinnoaga Yanogo semble avoir passé plusieurs années en *Gold Coast* comme employé de la Compagnie ferro-

15. Cette Église est elle-même issue d'une dissidence avec la *Church of God of the Apostolic Faith* (Tulsa, Oklahoma) en 1906. Les missionnaires Loyce C. Carner (actuellement affecté en Californie) et le couple Damron sont parmi ceux que l'Église de la Mission Apostolique du Burkina Faso aurait accueillis au début des années 1970.

viaire à Sekondi[16]. C'est durant ce long séjour dans l'actuel Ghana que Pinnoaga Yanogo se convertit au christianisme, dans l'Église méthodiste. Ce n'est qu'à son retour au Burkina Faso dans les années 1930 qu'il entre dans l'Église des Assemblées de Dieu. En tant que missionnaire, il aurait participé à l'implantation des Assemblées de Dieu à Dapaong au Togo. Bien que le document édité par l'Église de Pentecôte à l'occasion de la mort du pasteur Yanogo évoque l'itinéraire du missionnaire burkinabé « par la Côte d'Ivoire, le Togo, le Bénin, le Niger, la Gambie, le Nigeria, le Liberia, la Sierra Leone et surtout le Ghana[17] », il ne subsiste aucune information sur l'entreprise missionnaire du pasteur Yanogo. Lorsqu'en 1969, il crée « la petite église » de sambê-barrage, il est entouré de plusieurs missionnaires ghanéens qui soutiennent et encadrent les activités de la jeune église[18], ainsi que de deux pasteurs-adjoints burkinabé. Après la mort du pasteur Yanogo, en 1988, deux missionnaires ghanéens vont se succéder[19] et en 1996, l'Église centrale nomme un Burkinabé, l'apôtre Zabré Ousmane, président de l'Église de Pentecôte du Burkina Faso. La spécificité de l'Église de Pentecôte du Burkina Faso réside dans le fait que sa direction est aujourd'hui exclusivement burkinabé, et même exclusivement mossi, alors que dans la plupart des pays où cette Église est implantée, on trouve des pasteurs ghanéens, sinon présidents, au moins membres du Conseil Exécutif National. L'Église de Pentecôte du Burkina Faso semble s'être affranchie plus que toute autre lorsqu'elle obtint en 1999 le départ du dernier membre ghanéen du Conseil Exécutif national. Elle dispose aujourd'hui d'un conseil exclusivement burkinabé. C'est là l'une des conditions de l'adhésion à la Fédération des Églises et Missions Évangéliques (FEME) à laquelle adhéra l'Église en décembre 1999. L'apôtre Zabré Ousmane est également originaire du village de Kutumtênga où il est l'un des fils du chef et successeur potentiel, comme plusieurs de ses frères. Nous verrons comment cette situation permet à l'apôtre national de réinvestir un certain type de légitimité traditionnelle au sein de l'Église et auprès des fidèles.

L'implantation de l'Église centrale à Ouagadougou, qui est à la fois la capitale du Burkina Faso mais surtout la capitale historique de l'empire mossi précolonial, induit une surepresentation du groupe mossi parmi les assemblées. L'Église brouille un peu les pistes en affichant une politique d'indigénisation sur le modèle des Assemblées de Dieu, tout en mainte-

16. Document de l'Église de Pentecôte (Afrique de l'Ouest), *op.cit.*, p. 2.

17. Document de l'Église de Pentecôte (Afrique de l'Ouest), *op.cit.*, p. 3.

18. Lors d'un entretien avec l'Apôtre Zabré Ousmane, actuel responsable national de l'Église de Pentecôte du Burkina Faso, celui-ci évoque les noms de Moses Agya Manu (missionnaire ghanéen), Kokoe K. Mensah (missionnaire togolais) et Léon Agogo (missionnaire togolais) ainsi que Brian Kenyon (missionnaire britannique) comme les principaux collaborateurs du Pasteur-Président Pinnoaga Yanogo.

19. L'Apôtre B. K. Arthur de 1989 à 1992, l'Apôtre J. K. Ampomah de 1992 à 1996 et l'Apôtre Zabré Ousmane depuis 1996.

nant un attachement fort au siège ghanéen d'où elle tire son étiquette d'Église « internationale et missionnaire ». Cette stratégie d'indigénisation est inscrite dans un document rédigé par la Commission missionnaire régissant l'autonomie des branches extérieures, insistant sur le concept de *self-propagating* signifiant que « l'Église doit être capable de propager l'évangile, d'implanter de nouvelles églises, de former les indigènes convertis à l'évangélisation de toute la nation »[20]. La situation géographique particulière du Burkina Faso, que l'on pourrait croire « enclavé », le place en fait au centre de six pays frontaliers[21] dont quatre parmi les pays côtiers où l'Église de Pentecôte est le mieux développée : la Côte d'Ivoire, le Ghana, le Togo et le Bénin. Cette situation a pour effet de générer de nombreux échanges avec les pasteurs de ces pays, notamment ghanéens, comme en témoigne la grande croisade des pasteurs ghanéens à Ouagadougou en février 1999, mais également ivoiriens, béninois et togolais, régulièrement invités à l'Église centrale de Ouagadougou.

« Changer d'esprit pour demander le pardon »

Les premières enquêtes de terrain que nous avons menées en milieu rural mossi étaient centrées sur les ressorts de la conversion pentecôtiste dans un pays majoritairement musulman. Une attention particulière fut portée dans un premier temps, aux formes d'expression et aux représentations du changement individuel et social exprimées dans le discours de la conversion pentecôtiste, notamment dans la langue vernaculaire, le *möré*, ainsi qu'aux relations des nouveaux convertis avec leur environnement social immédiat, familial et villageois. La posture de l'Église de Pentecôte qui, comme la plupart des autres Églises pentecôtistes africaines, multiplie les attaques frontales contre les autres religions africaines (traditionnelle et islam), se retrouve dans la violence de la conversion pentecôtiste. Celle-ci illustre bien les enjeux de l'expansion de cette Église, originaire d'un pays côtier du Sud (le Ghana) qui se heurte au « front musulman » et animiste de la bande sahélienne des pays du nord. Nos premières enquêtes se sont réparties entre le milieu rural, dans le village de Kutumtênga, et le quartier Tanghin (principalement dans les zones appelées Watinoma et Tambila) à Ouagadougou au nord de la capitale, où siège l'Église de Pentecôte. Le quartier Tanghin est l'un des quartiers les plus pauvres de la ville. Il compterait 40 000 habitants environ et est habité surtout par des musulmans. L'Église de Pentecôte est située dans la

20. *Rapport de la Commission missionnaire sur l'autonomie des branches extérieures de l'Église de Pentecôte*, document dactylographié, 1993, art. 6.3, p.4.

21. Le Mali au nord et à l'ouest, le Niger à l'est et le Ghana, le Togo, le Bénin et la Côte d'Ivoire au sud.

partie nommée Tambila alors que l'Église des Assemblées de Dieu se situe dans la partie nommée Watinoma, ainsi que la résidence de l'apôtre Zabré Ousmane. L'Église apostolique se trouve à peine plus éloignée, dans le quartier dit Sambê-barrage. Les fidèles qui fréquentent l'Église de Pentecôte de Tanghin ne sont pas nécessairement résidents dans le quartier. Certains viennent des quartiers voisins ou sont relativement éloignés de l'Église. Le fait de résider dans le quartier de l'Église facilite la prise de contact avec les fidèles mais ne permet pas une intégration à leur vie quotidienne comme cela est possible en milieu villageois. Dans ce contexte, les cultes constituent le lieu par excellence et un moment privilégié pour rencontrer les fidèles, y compris ceux qui ne résident pas dans le quartier. Bien qu'en milieu urbain les fidèles soient nombreux à connaître la langue française les entretiens ont tout de même été recueillis dans la langue möré.

Très enclavé dans la savane, le village de Kutumtênga se situe à une dizaine de kilomètres de Korsimoro, sur la route de Kaya et n'est accessible que par une piste en très mauvais état. Village de moyenne importance, selon les statistiques du ministère de l'Administration territoriale, sa population s'élevait à 1781 habitants en 1999. Le village se découpe en treize quartiers et s'étend sur plusieurs kilomètres. Le recueil d'entretiens dans la langue du pays imposait, dans un premier temps, le recrutement d'un interprète, lequel a été choisi en fonction de son niveau scolaire et dans la mesure du possible, de sa religion. Pour des raisons de liberté vis à vis des informateurs, il était exclu de recourir aux services d'un fidèle pentecôtiste, comme cela fut proposé par les membres de l'Église. L'interprète était non seulement musulman, mais étranger au village. Outre l'avantage pratique pour l'ethnographe, cette situation a eu pour résultat de mettre l'interprète dans une situation personnelle difficile puisqu'il fut immédiatement perçu comme un fidèle potentiel et fit l'objet d'une demande pressante de conversion de la part des pentecôtistes. Cette situation fut accentuée par la proximité quotidienne avec les fidèles et notre présence assidue aux cultes. Le principal intérêt de l'enquête en milieu rural tient à l'occasion qui est offerte de nouer des relations de confiance relative nourrie par des échanges constants et de permettre une intégration discrète qui peut être bénéfique à l'enquête mais qui dépend en grande partie de l'accoutumance des villageois à la situation.

Pour les fidèles de l'Église de Pentecôte entendus lors de nos entretiens[22], majoritairement des Mossi, la conversion pentecôtiste est entendue comme un « changement d'esprit » *(tek' yam)* c'est-à-dire comme un travail sur soi, de renoncement à un certain type de comportement et de pratiques qualifiés de « sataniques » au profit de l'adhésion à un type de discours et de valeurs qui se veulent libérés des contraintes normatives de la société traditionnelle. La conversion pentecôtiste, plus violente que la

22. Nous avons réalisé une trentaine d'entretiens dans le village de Kutumtênga et une vingtaine dans le quartier Tanghin de Ouagadougou.

conversion à la religion musulmane, est perçue comme une rupture radicale avec la société traditionnelle. Cependant, si la rupture avec la société traditionnelle est un trait permanent du discours pentecôtiste et commun à toutes les Églises de cette mouvance, les raisons invoquées par les fidèles pour expliquer leur conversion renvoient à un certain nombre de représentations individuelles et psychologiques, d'enjeux et de conflits locaux qui sont autant de points d'ancrage de la nouvelle religion. La conversion se caractérise, du point de vue des convertis comme des pasteurs, par la nécessité du changement, de la transformation de l'individu à travers sa pratique religieuse. Il s'agit d'une transformation d'abord intérieure car ce changement est avant tout un changement d'attitude et d'esprit qui se fonde sur la réinterprétation de la vie antérieure comme une vie de péchés. Dans la langue möré, la conversion pentecôtiste est désignée par l'expression « changer d'esprit pour demander le pardon » *(tek' yam n'kos sugri)*. Elle est composée du mot *teke* : échanger, qui est dérivé du mot *tédé* : transformer, se transformer, changer d'aspect, et de *tédghé* : changer, transformer, changer une chose pour une autre ou changer l'aspect d'une chose. L'expression *yam* désigne l'esprit d'une personne, l'intelligence (par exemple, *bé yam* : être intelligent, *a ka yam yé* : il n'est pas intelligent). L'expression *kose sugri* est composée du mot *kose* qui signifie « demander », et du mot *sugri* qui est traduit par le mot « pardon » et se retrouve dans l'expression *mane sugri*, faire grâce. Alexandre ajoute l'idée d'absolution (1953 : 371). On peut trouver également l'expression *tare sugri*, expression que l'on peut traduire par « avoir, obtenir le pardon » : Aminata, une vieille femme du village du Kutumtênga explique comment depuis que ses fils ont « eu le pardon » *(tare sugri)*, ils ne sont plus les mêmes :

> « Mes enfants ont changé, parce qu'ils ont l'amour de Dieu dans le cœur *(wënnam nôgle surâ wâ)*, parce qu'ils ont eu le pardon *(ub tara sugri)*, ils respectent les parents. Il y a des enfants qui n'écoutent pas leur mère, ni leur père, ils n'ont pas eu de pardon *(ub ka tare sugri)* ».

Pour les pentecôtistes, la demande de pardon est entendue de plusieurs manières : la Bible apporte l'idée de repentance et d'absolution liée à la « demande de pardon » du nouveau converti qui se détourne enfin de ses péchés pour suivre (*tü*[23]) ou entrer dans (*kyè*[24]) le chemin de Dieu (*Wênnaam soré*). On demande le pardon pour se libérer des péchés et se soumettre à la volonté de Dieu : dans le même mouvement, on demande le pardon (*kose sugri*) et on « accepte Jésus » (*sak Jezu*) comme son seul guide. Aminata décrit ainsi la demande de pardon :

---

23. *tü*, aller avec, accompagner, suivre quelqu'un

24. Une autre manière de désigner l'acte de conversion : *kyè*, entrer dans, ou suivre, obéir à quelqu'un, ou encore entrer dans un état stable, se faire affilier à. On peut aussi bien dire « être entré » dans l'islam que dans le catholicisme.

> « Tu lèveras tes mains pour dire que tu étais dans les péchés [procédure d'aveu], que tu as laissé (*basse*[25]) ces idées (*yama*) [renoncement] pour suivre (*tü*) le chemin de Dieu (*Wênnam soré*) [conversion] et tu jures (*wên*[26]) sous l'œil de Dieu (*Wênnam niifi*), que tu reconnais Jésus comme ton sauveur [Salut] ».

Le geste consiste à se tenir les bras écartés, mains ouvertes face au pasteur qui, de sa main droite, tient le fidèle par la tête ou l'épaule. Ce rituel est appelé « la main droite d'acceptation » et est décrit dans l'article 15 de la constitution amendée de l'Église de Pentecôte relatif à l'adhésion : « l'acceptation dans la communauté en tant que membre à part entière sera effective après la cérémonie de la main droite d'acceptation. La main droite d'acceptation sera tendue par un ministre ou un Ancien principal pendant le culte. Les rétrogradés qui se repentent et reviennent recevront aussi la main droite d'acceptation deux mois après leur retour », (art. 15.3, p. 49).

Les autres sens de la « demande de pardon » s'inscrivent dans les procédures plus « traditionnelles » de médiation, pour faire cesser un cycle de représailles, rétablir un rapport d'alliances (Martinelli, 1999), qui nécessitent l'intervention des « gens du pardon » *(sugridamba)*. L'intervention en vue de l'apaisement du conflit met en scène des acteurs de plusieurs catégories sociales, « à des titres et à des degrés différents (...) les tantes paternelles, les neveux utérins, la communauté des épouses, le maître de terre, les griots, les tambourineurs »[27]. Lorsqu'un conflit entre deux personnes, par exemple entre deux co-épouses, ou deux familles, enveniment la vie communautaire, le médiateur se rend chez l'un et l'autre des partis pour « demander le pardon », c'est-à-dire la fin des hostilités. Pour cela, il demande à chacun de renoncer à entretenir le conflit : « le pardon vient réparer un processus de rupture (colère, rancune, querelle, désir de vengeance) (...) et vient interrompre la réciprocité dans la violence ». En effet, dans la démarche du « maître du pardon » *(sugri soba)*, le but du pardon n'est pas de trancher pour l'un ou l'autre parti ni de désigner un coupable, mais de les « ajuster ensemble » *(zemse taaba)*, de les superposer *(larem taaba)* puisqu'il faut qu'ils continuent à cohabiter (Lallemand, 1977 : 336). Mais cette procédure de conciliation est davantage une procédure sociale qu'une économie subjective de la culpabilité puisque on demande le pardon pour « faire la paix » et se protéger de la violence potentielle du conflit et des représailles. Mais personne ne demande vraiment le pardon ni ne l'accorde, au sens d'un pardon réciproque puisque, celui qui demande le pardon est un médiateur. Nous

25. Laisser, abandonner complètement

26. De *wêné*, prêter serment, prendre à témoin, jurer. Avec *né Wënde* : prendre Dieu à témoin.

27. Également les forgerons qui se distinguent par un rôle spécifique, le recours au forgeron étant une étape ultime (Martinelli, 1999).

sommes aux antipodes du pardon au sens du repentir, et finalement celui qui « accepte » le pardon, c'est-à-dire qui accepte de « faire la paix », ne pardonne pas, il renonce à recourir à la violence.

A l'inverse de cette procédure de conciliation, la « demande de pardon », dans l'esprit chrétien protestant, s'inscrit dans un face-à-face avec Dieu et avec l'autre. La « demande de pardon », au sens de la conversion pentecôtiste, est un acte de renoncement aux pratiques condamnées, qui se double d'une demande de protection, mais elle n'implique pas non plus une conscience de culpabilité ou une « conviction de péché » et ne passe pas nécessairement par une acte de repentance. C'est un pardon qui absout chacun « globalement » (c'est-à-dire sans confession de péchés, sans énonciation des fautes), et qui marque une rupture avec un ancien mode de vie. L'idée que la « demande de pardon » correspond à une procédure d'apaisement l'emporte même pour la plupart des fidèles qui insistent sur la nécessité de mettre un terme aux querelles, insultes et affrontements entre villageois. La fin des conflits rétablit l'entente *(wum taaba)* ainsi que l'entraide *(sông taaba)*. Ismaël, jeune cultivateur, explique :

> « [avant] On se détestait, on se querellait, alors que maintenant, depuis qu'on a changé d'esprit *(tek' yam)*, on est devenus bons *(soma)*, on s'entend *(wum taaba)* (...) Avant, je pouvais faire du mal à quelqu'un, si je me querellais avec quelqu'un il n'y avait pas de pardon *(sugri ka bé)* parce que je ne connaissais pas Dieu *(ka mi Wênnaam)* ».

Dans la logique pentecôtiste, différente de la logique « païenne », les conflits et querelles qui auraient opposé les villageois avant leur conversion au pentecôtisme sont réinterprétés comme des « péchés ». Mais les deux types de demande de pardon se confondent et Jésus, pour les pentecôtistes, vient se substituer aux « gens de paix » (*sugri damba*) qui interviennent dans la médiation des conflits. A la différence cependant qu'en tant que médiateurs, ces derniers ont le « pouvoir » (*tôgho*) de « demander le pardon » mais ne l'accordent pas, contrairement à Jésus à qui l'on demande le pardon et qui l'accorde. Il est à la fois le médiateur « qui dépasse » (*yid soba*) et le Sauveur qui efface le poids du péché. Ainsi, nous voyons que la notion de pardon prend en compte à la fois la relation à Dieu (péchés, Salut) et la relation entre les hommes (conflit et apaisement), et tend à faire l'économie de la culpabilité.

Dans la mesure où la conversion au pentecôtisme vient au terme d'une série d'événements négatifs (maladie, perte d'un conjoint, exil), le changement individuel s'opère dans la perception que le fidèle a de sa propre condition. Plusieurs notions servent à exprimer ces changements dans la langue möré. Certaines d'entre-elles surgissent régulièrement dans les entretiens avec les fidèles. Tout d'abord, la notion d'amour réciproque, *nôge taaba*, d'entente, *zems taaba*. Les villageois expliquent qu'ils ont « obtenu » l'amour *pame nôge* à la suite de la demande de pardon : « c'est ce qui nous a amenés à nous aimer mutuellement *nôge taaba* ». C'est la

déclaration la plus « biblique » que l'on puisse entendre au cours d'entretiens. Tous les fidèles commencent par affirmer « qu'ils s'aiment les uns les autres ». On reconnaît là l'expression chrétienne de « l'amour du prochain » entendu comme prescription religieuse : « la Bible *nous dit* de nous aimer ». On rencontre également l'expression *nöma taaba* : « on est heureux, contents ». Les fidèles évoquent également la notion de « force », *pâga*. La force est l'un des termes les plus fréquemment évoqués par les fidèles pour illustrer le changement individuel du nouveau converti. Auparavant, il était un être faible et à la merci de Satan, mais l'expérience de sa nouvelle conversion l'a transformé : « quand le Saint-Esprit de Dieu descend sur toi, tu trouves que si tu n'avais pas la force *ka tare pâga*, tu trouves la force *pame pâga* ». Il s'agit là d'une force morale et non physique, probablement le courage. Dans le même registre, la vieille Aminata déclare : « j'ai un cœur bon *su nöma*[28] et la force *pâga* ». Mais il peut s'agir d'une force, d'un pouvoir qui sera mis au service des autres fidèles, c'est un autre type de don du Saint-Esprit. Le don de guérison en fait partie : « il donne à certains la force de guérison *maghe pâga* ». On dit aussi, à l'inverse, d'un pacte passé avec Satan : « c'est Satan qui t'a fait porter son boubou *(dika fugâ yelgé)* et il te donne sa force *(pâga)* », explique Ismaël. Une autre expression parmi les plus courantes est la paix/la santé, *laafi*. Le terme möré *laafi* peut se traduire par santé, paix ou tranquillité. Dans ce contexte, il est à associer à la notion de respect, *waoghré*. Le terme *waoghré* traduit le respect, mais également l'honneur. Il peut s'agir du respect d'autrui mais également de l'honneur du village, de sa réputation. Les fidèles du village de Kutumtênga prétendent qu'avant la conversion de plusieurs d'entre eux au pentecôtisme, les villageois ne se respectaient pas, qu'ils s'insultaient et se querellaient à la moindre occasion. Cette mésentente générale, d'après les villageois, valait au village d'être réputé dans la province pour ses querelles incessantes. La conversion d'une partie d'entre eux et leurs efforts combinés auraient contribué à rétablir l'entente *(wum taaba)* parmi les villageois, la paix *(laafi)* et l'entraide *(sôg taaba)*. Ce changement d'attitude aurait même éveillé le respect *(waoghré)* auprès des villages voisins : « le respect du village est venu parce qu'avant on se querellait *(zabré)* alors que maintenant on s'aime *nôg taaba* ». La conversion est perçue comme un enjeu collectif plutôt qu'individuel.

L'importance que semblent accorder les villageois au respect réciproque est une allusion plus ou moins directe aux dégâts provoqués par la consommation de dolo (bière de mil) qui rend les buveurs colériques et instables. Dans ce contexte, certains se prenaient à insulter une personne respectable du village ou de leur propre famille, voire le chef lui-même.

28. Parmi les composantes de la personne chez les Mossi, le cœur est le siège de l'affectivité. Ainsi, les principales modalités d'expression affectives sont exprimées avec le mot *suri*, par exemple, la joie *(su-nôgo)*, la tristesse *(su-saôgo)*, l'apaisement *(su-mäse)*, ou le courage *(su-kyèlem)*.

Ismaël, qui est aussi l'un des fils du chef, grand buveur de dolo, se prit un jour, sous l'emprise de cet alcool, à insulter son père :

> « Chez nous, personne ne peut boire de dolo sans faire de péchés. Si tu bois du dolo, tu fais ce que la Bible* n'aime pas *(ka ratâ)*. On voit des gens qui ont bu du dolo venir frapper leur famille, leurs enfants, leurs femmes (...) Moi aussi, un jour où j'avais bu du dolo, je me suis disputé avec mon père, le chef. J'ai dit à mon père des paroles que je n'aurais pas du dire. Le lendemain, on m'a appris ce que j'avais fait et j'ai passé une semaine sans dormir, mon cœur était gâté *säme*. »

Les demandes de pardon qui s'ensuivent n'effacent pas tout à fait ce type d'affront et les nouveaux convertis évoquent l'interdit pentecôtiste portant sur la consommation d'alcool afin de responsabiliser les villageois. Bien sur, la consommation d'alcool est également interdite aux musulmans, mais les pentecôtistes pointent le laxisme des musulmans à l'égard de leur propre religion. En effet, la consommation de dolo chez les musulmans a fait l'objet de quelques rappels de la part des imams, dont El Hadj Bandé qui aurait annoncé que « toute personne participant à quelque niveau que se soit à la préparation de cette boisson (de celui qui livre l'eau, à celui qui livre le bois, le mil, etc.) serait considérée comme *kafre* (mécréant) et recevrait un châtiment en enfer » (Compaoré, 1997 : 97). Pour les pentecôtistes de Kutumtênga, c'est le dolo qui est responsable de la plupart des querelles entre villageois mais la noix de kola également, puisque, comme le dolo, elle est supposée avoir un effet néfaste sur le comportement et pousse les consommateurs à se quereller avec les autres. C'est également la dépense financière que représente l'achat régulier de dolo par les hommes qui est dénoncée comme étant source de conflits, notamment lorsqu'un homme a dépensé son argent « à boire du dolo » au lieu de nourrir sa famille. De plus, la dépense excessive que représente l'achat de dolo, peut rendre fou de colère un homme qui ne peut plus s'en procurer. En résumé, un homme qui a bu trop de dolo ne peut plus nourrir sa famille, est saoul et se querelle avec les autres lorsqu'il en manque. L'interdiction portant sur le dolo doit permettre d'éliminer ces trois sources de conflits. Le même raisonnement est appliqué au tabac en tant qu'il représente une dépense financière inutile, voire nuisible, et peut être source de querelle lorsqu'un homme est en manque d'argent ne peut plus s'en procurer. D'autre part, la production de dolo représenterait une forte proportion de la production de mil rouge, laquelle réduit gravement la part de mil consacrée à la nourriture. Les

---

* Ce signe désigne les mots en français dans un entretien en langue möré. Il arrive en effet que certains mots ou expressions en français apparaissent dans une phrase möré, soit que les personnes interrogées connaissent par ailleurs la langue française, et ce même si nous avons privilégié les entretiens dans la langue möré, soit que le mot n'a pas d'équivalent möré et a été intégré tel quel dans la langue des Mossi.

pentecôtistes du village accusent les producteurs et consommateurs de dolo d'épuiser les stocks de mil rouge, notamment à l'occasion de funérailles, qui pourraient, sans cela, être entièrement réservés à la nourriture, notamment en cas de famine, explique l'Ancien Boureima qui encadre la communauté de fidèles :

> « Le dolo gâte les récoltes parce que les funérailles *(kurâ)* prennent beaucoup des réserves pour faire le dolo. Si on partage le mil rouge en cent parts, le dolo prend à lui seul quarante parts, plus celui qu'on prépare pour vendre prend encore vingt parts et les quarante restantes sont pour se nourrir. Donc c'est soixante parts pour le dolo. Le dolo prend beaucoup plus de mil rouge que la nourriture. »

A une vie communautaire « gâtée », les pentecôtistes de Kutumtênga entendent opposer un autre modèle de relation sociale basée sur l'entraide, *sôg taaba*. Il s'agit d'un type de changement qui pousse le fidèle à orienter son esprit et ses actes vers autrui, à s'investir dans une relation d'échange qui doit être bénéfique au groupe. Les fidèles avancent que c'est là l'une des conditions préalables au développement du village *kyêg taoré* (l'avancement) et c'est l'un des arguments les plus convaincants de l'ancien Boureima auprès des non-convertis. La régularité d'apparition de ces notions particulières du changement individuel et collectif met en évidence par ailleurs une certaine rhétorique dans les récits de conversion. Dans la perception *a posteriori* de la période qui précède la conversion, une série d'événements courants est interprétée de manière négative et attribuée à l'entremise d'esprits malfaisants dans la vie quotidienne. De même, la maladie est interprétée comme une possession démoniaque. C'est souvent dans la recherche de recours thérapeutiques que les fidèles sont amenés à rencontrer d'autres pentecôtistes, fidèles ou pasteurs, et à accepter leurs prières, dans leur quête de guérison ou de soulagement. La demande de guérison apparaît ici au centre de la démarche de conversion. Dès ce premier contact, les pentecôtistes indexent la guérison et le changement individuel sur la nécessité d'abandonner le recours aux pratiques magiques traditionnelles. Le pentecôtisme contribue à éloigner le converti de son environnement initial et à favoriser son intégration dans une communauté exclusivement pentecôtiste.

La « possession » par l'Esprit de Dieu : d'un baptême à l'autre

Après les étapes d'initiation que constituent la « demande de pardon » et le baptême par immersion, le nouveau converti est intégré à la communauté de fidèles en tant que membre de l'Église de Pentecôte. Une nouvelle expérience, le baptême de l'Esprit-Saint, est censée l'attendre. Tous les fidèles attendent cette expérience, ils la considèrent comme une expérience religieuse indispensable à leur foi : « normalement, il n'y a

pas de raison de ne pas avoir l'Esprit-Saint quand on est enfant de Dieu, nous explique Jean, de Korsimoro, c'est notre droit, c'est un droit, le droit de recevoir l'Esprit-Saint ». La venue de l'Esprit-Saint est supposée raffermir la foi du fidèle, lui faire connaître Dieu et sentir sa présence, c'est une expérience indispensable à sa pratique religieuse : « ça te permet par exemple du jour au lendemain d'être content, d'avoir la certitude de l'existence de Dieu dans ta vie quotidienne et là maintenant, à partir du moment où toi-même tu es convaincu, Dieu te parle directement par le cœur. » C'est le plus souvent en des termes proches de la possession que s'interprètent les manifestations de l'Esprit parmi les fidèles. La descente de l'Esprit-Saint est l'occasion pour le fidèle d'une expression émotionnelle forte qui se traduit le plus souvent par des tremblements, mais qui peut aller jusqu'aux cris, pleurs et parfois la chute à terre. Les fidèles se disent « remplis » *(pidi)* par l'Esprit-Saint, qui « descend » *(sig)* sur eux, les habite pendant un court instant. Cette possession est l'occasion de sensations nouvelles : « Le Saint-Esprit a plusieurs manières de descendre *sige* ». Les fidèles expriment sa venue par la descente sur leur tête : « le Saint-Esprit est venu sur ma tête *zugâ* » ; et ne le nomment pas toujours : « J'ai commencé à prier quand quelque chose *bumbu* est venu sur ma tête », décrit la jeune Belo, cultivatrice à Kutumtênga. Nombreux sont ceux qui décrivent une sensation de fraîcheur, de légèreté du corps ainsi que la sensation indescriptible de la certitude de l'existence de Dieu et de sa présence. Les femmes en particulier : « Quand le Saint-Esprit descend sur toi *(sig fo)*, c'est comme si on te mettait de la *glace** sur la tête *zugu* », explique Florence, coiffeuse à Tanghin ; « Quand le Saint-Esprit est descendu sur moi, tout mon corps était comme la feuille d'un karité qui aurait séché. Mon corps était devenu léger. On aurait dit qu'on m'avait versé de l'eau fraîche *kom masge* sur ma tête *zugu* », raconte Aminata. En *möré*, l'idée de fraîcheur[29] correspond à l'idée de santé, de bien-être.

Dans ses travaux, Doris Bonnet, relève une allusion à la fraîcheur au moment de la délivrance : « la lutte de l'Esprit-Saint avec Satan se traduit par un échauffement du corps du malade. Le départ du diable apporte au corps un rafraîchissement qui se caractérise par une paix intérieure » (1989 : 316). Cette sensation de fraîcheur est une représentation commune de la « réception » du Saint esprit car on la retrouve dans d'autres régions d'Afrique, à une époque bien antérieure, notamment dans les déclarations de W. W. Harris répondant au missionnaire français Pierre Benoît en 1926. Il déclarait déjà : « l'Esprit descendit avec un bruit sur ma tête comme ça (il imite le bruit d'un jet d'eau [« *shie*—— » dans les notes]). C'était comme de la glace sur ma tête, et sur toute ma peau. Il a

29. On retrouve l'idée de fraîcheur dans l'expression möré qui clôture souvent une prière de bénédiction, *a Jezu mäsme nyinga*, lit. « dans l'ombre de Jésus ». De *mäsem*, ombre, fraîcheur ; fraîcheur du corps, santé. On trouve aussi l'expression *Wën na kyë ef mäs sôge ti yi yiri mäsem yiri* : que Dieu t'introduise dans la bonne ombre, que ce soit une demeure de santé, ou *kos mäsem*, demander la santé.

fait ça trois fois de suite. J'étais "en transe" » (Shank, 1999 : 55). Les fidèles décrivent également une perte momentanée des repères spatio-temporels : « Le jour où j'ai été rempli *pidi* par l'Esprit de Dieu *Wênnaam siiga* je ne savais plus où j'étais *be*, je ne savais plus si j'étais dans ce monde ou ailleurs », nous décrit Ismaël. Le plus souvent, la description qui est faite de la descente de l'Esprit peut être assimilée à une transe de possession. L'interprétation de la manifestation de l'Esprit n'est pas unanime. Les versions et les témoignages de ces manifestations diffèrent parfois, même parmi les fidèles : « le Saint-Esprit est dans ton corps (...) tu trembles *rigdame* et certains tombent *lwitame* », raconte Florence. Mais certains fidèles avancent que les tremblements ou la chute à terre ne sont pas le signe en tant que tel de la venue de l'Esprit-Saint mais de sa lutte contre un mauvais esprit qui habite déjà le fidèle :

> « Si c'est l'Esprit *siige* ce n'est pas forcé que tu trembles, explique Chantal, jeune étudiante de Tanghin. Moi, je n'ai pas tremblé. Ceux qui tremblent, c'est le mauvais *esprit** qui est dans leur corps. C'est quand il va sortir que tu trembles et que tu tombes parce qu'à ce moment-là, le Saint-Esprit se bat avec le mauvais esprit mais tu peux le prendre (*degha*) sans trembler. »

La possession est ici moins la preuve de la présence de l'Esprit que de celle d'un mauvais génie et c'est la lutte qui provoque les tremblements et la chute à terre du fidèle. Si le fidèle n'est pas « possédé » par un esprit malin, sa rencontre avec le Saint-Esprit se présente sous une forme moins spectaculaire (« tu peux le prendre sans trembler »). Mais surtout, les fidèles insistent sur la manifestation de « dons », qui bien que momentanés, marquent leur mémoire. Ils y voient pour la plupart l'expérience concrète de la présence de Dieu : « la personne sur qui descend l'Esprit-Saint peut nous dire d'ouvrir la Bible à un endroit qu'elle ne connaît pas », explique Florence. L'Ancien Boureima de Kutumtênga raconte : « L'Esprit de Dieu a pris l'un des nôtres pour [lui faire] dire qu'un malade *(bâda)* viendrait dans notre église et que nous prierions pour qu'il soit guéri *(pame saôghé)*. Ces paroles n'ont pas dépassé une *semaine** que le malade est vraiment venu ». La présence de l'Esprit dans l'assemblée se donne à voir par la manifestation des dons aux fidèles, comme le « parler en langues ». Les fidèles qui reçoivent le Saint-Esprit, sont capables de délivrer son message dans une langue qu'eux-mêmes ne connaissent pas : « si le Saint-Esprit descend sur toi, tu peux parler le möré même si tu n'es pas Mossi » explique Florence ; « nous voyons des gens parler des langues étrangères, que nous ne comprenons pas et nous entendons quelqu'un qui nous traduit *(toghsé)* les paroles », raconte la vieille Aminata. L'expression möré *gom gäghsendé* traduit assez bien la perception que les fidèles peuvent avoir du « parler en langues » : *gom gäghsendé* signifie d'abord parler une langue étrangère, mais Alexandre ajoute qu'elle « ressemble à un grognement pour ceux qui ne la comprennent pas » (1953 : 127). Un

interprète se charge généralement de traduire à l'assemblée le message qui vient d'être délivré.

La conversion s'accompagne par ailleurs pour le converti, d'un changement de statut du fait de la nouvelle appartenance religieuse et d'un changement de milieu par l'accès à un nouveau cercle de relations sociales quelquefois bien éloigné de son milieu familial. La conversion ne représente donc pas seulement un changement d'appartenance religieuse mais également l'adhésion à un nouveau groupe social. Dans le cas du pentecôtisme, il s'agit à proprement parler d'une nouvelle communauté puisque le nouveau fidèle est inséré dans un espace de relations qui ne comprend que des pentecôtistes et la fréquence des activités religieuses contribue à resserrer solidement les liens entre les fidèles. Dès ce moment se pose le problème des relations que le fidèle entretient avec son environnement social.

Identité mossi et conversion pentecôtiste

Les convertis, souvent minoritaires, sont l'objet d'une stigmatisation de la part des fidèles d'autres religions, musulmans comme animistes. Si cette stigmatisation n'est pas manifeste et ne se traduit pas par des attaques ou des conflits ouverts entre villageois, elle est néanmoins perceptible dans le discours des musulmans et des animistes, par le biais d'une protestation implicite à l'égard des pratiques pentecôtistes perçues négativement. La radicalité du discours pentecôtiste et son refus de toute compromission avec la société traditionnelle amènent souvent les convertis à entrer en conflit avec leur famille. Lorsque le conflit familial n'est pas surmonté, le converti, selon la nouvelle vision du monde qu'il vient d'intégrer, le traduit immédiatement par l'intervention de Satan sur la volonté des membres de sa famille. Persuadé que le conflit n'est que l'œuvre de Satan, il se résout à une rupture avec les siens :

> « Si tu vas vers Jésus, explique Florence, Satan utilise ta famille pour te séparer de Jésus mais si tu veux vraiment croire en Jésus, même s'ils veulent t'égorger, tu acceptes au nom de Jésus. »

Les situations conflictuelles auxquelles donne lieu la conversion pentecôtiste contribuent à éveiller chez les fidèles des autres religions des tensions à l'égard de l'Église ou de la communauté de fidèles. Ceci est visible notamment à l'occasion de rassemblements (fêtes traditionnelles, fêtes des récoltes *kiugu*, funérailles *ku-togho*, etc.) qui unissent habituellement la société mossi autour d'enjeux collectifs à caractère consensuel. La communauté pentecôtiste du village de Kutumtênga, minoritaire, se marginalise par son mode de vie, ses pratiques et son discours. Dans la

vie quotidienne, cette diabolisation des pratiques ancestrales se traduit par l'interdiction pour les pentecôtistes de se mêler ou de participer à aucune fête pouvant rappeler ou être assimilée à la tradition. Ces interdits portent sur la musique traditionnelle mossi, certains aliments consommés pendant quelques célébrations rituelles[30] *(kiugu)*, ou sur les célébrations elles-mêmes. Issaka, du quartier Tanghin, rapporte à ce propos qu'il n'a pas pu assister aux funérailles de son père :

> « Mon père est mort, les funérailles étaient hier, mais Dieu m'a dit de ne pas y aller mais tous mes frères y sont allés. Dieu m'a dit de laisser *(bas)*, de ne pas aller me mêler. »

Pour les pentecôtistes le passé est dangereux. Toute compromission avec la culture traditionnelle est un danger pour la foi du fidèle, lequel peut être tenté de retourner parmi les siens, sa famille, ou de se laisser aller à des pratiques sataniques. Un fidèle ne peut pas se rendre aux funérailles d'un membre de sa famille car il s'expose à Satan en écoutant jouer la musique traditionnelle Mossi et à la tentation de reprendre le cours de sa vie communautaire, sous l'emprise du Démon. C'est ce que nous explique Rasmané, jeune musulman, à propos de l'interdit qui empêcha Issaka d'assister aux funérailles de son père :

> « S'ils l'empêchent d'aller écouter la musique traditionnelle, c'est parce que la musique traditionnelle c'est quoi ? Ils (les musiciens) retracent ce que nos grand-parents ont fait, comment ils étaient puissants, comment ils faisaient leur magie, etc. Donc, à ce moment-là, ils croient que si tu es excité, si on te loue beaucoup, si le griot te loue, ça risque de t'amener encore en arrière chez les animistes. Tu auras l'amour pour ces animistes-là et tu vas repartir vers l'animisme. C'est ce qu'ils craignent, parce que si tu écoutes beaucoup, ça te convainc, les génies, il y a des génies qui travaillent là-bas. Donc, tu vois que c'est normal de ne plus les écouter. »

D'emblée, le discours pentecôtiste s'attaque aux pratiques magiques *tiim*, et dénonce le culte des ancêtres et les sacrifices sur les « pierres sacrées » *tê-kugâ*, comme autant de preuves de la complicité des « animistes » avec Satan. Le terme *tiim,* désigne un « remède, naturel ou superstitieux ». Le mot est formé du radical *ti* de *tiigha*, arbre, plante et qui désigne également l'esprit protecteur qui réside dans un arbre ou encore la maladie provoquée par la rencontre de l'âme d'un arbre : « *tiis goda yungo* », les arbres voyagent la nuit (Alexandre, 1953 : 395). Ces génies, les *tiise* (pl. de *tiigha*), contrairement aux *kinkirsi* qui sont de petite taille, sont représentés de grande taille et relativement gros (Bonnet, 1988 : 81). Le *tiim*, c'est-à-dire le « médicament », qui est une

30. Notamment la consommation de la viande des animaux « sacrifiés » sur les pierres sacrées, l'autel des ancêtres.

partie de l'énergie vitale *siiga* de l'arbre ou de la plante dont il provient, est souvent représenté sous forme de poudre, « surtout lorsqu'il est mélangé à d'autres éléments non végétaux (sang de poulet séché, par exemple) » (1988 : 82).

L'opposition des fidèles aux mariages coutumiers pose également problème, au village plus souvent qu'en milieu urbain. Par leur conversion et la reconnaissance des principes bibliques comme seule loi, les pentecôtistes provoquent une déstructuration de l'ordre traditionnel et instaurent, dans les premiers temps du moins, une relation conflictuelle avec le pouvoir traditionnel. Les fidèles se distinguent moins, à vrai dire, par leur mode de vie que par le discours auquel ils adhèrent. S'il est rare d'assister à une querelle entre des fidèles pentecôtistes et les autres villageois, il semble pourtant que des tensions soient perceptibles dans les différents types de discours recueillis. La virulence du discours pentecôtiste à l'égard des autres religions, en dépit du faible effectif de fidèles qui place déjà la communauté parmi les groupes minoritaires, aboutit à un retour de violence qui renforce le discours de victimisation des fidèles :

> « Les musulmans nous insultent *(tûda*[31]*)*, témoigne Ismaël, parce que nous avons laissé (*basa*) leur chemin pour aller au *mérikin*[32] et qu'on ne regarde même plus la famille, alors que nous regardons la famille. Les animistes aussi disent que nous avons laissé notre coutume *(bas kudemdé*[33]*)*, ils nous insultent. »

Comment se définit un Mossi converti au pentecôtisme quand sa nouvelle religion condamne si violemment les pratiques traditionnelles qui définissent normalement l'appartenance d'un individu à son groupe « ethnique » ? Bien que la notion d'ethnicité ne suffise pas à définir l'appartenance d'un individu à son groupe social dans la société burkinabé d'aujourd'hui, elle continue cependant de fonctionner comme un critère de reconnaissance de l'appartenance sociale et culturelle, comme un marqueur identitaire. Parmi les critères d'identification, on peut retenir l'origine commune des différents groupes et l'histoire qu'ils se reconnaissent en commun, l'espace territorial, certains traits culturels spécifiques au groupe comme les lois coutumières et l'organisation sociale, enfin la langue ou plutôt le groupe de langues qui unit des individus et surtout les différencie des autres groupes. Les Mossi, au-delà de leurs subdivisions politiques (royaumes pré-coloniaux) et des nuances culturelles et sociales que l'on peut observer par exemple d'une province, d'un royaume à un autre, se définissent au niveau linguistique par la langue möré qui leur est

31. De *tusé*, insulter, injurier, outrager

32. L'expression « *mérikin* » est une contraction de « américain », terme qui désigne souvent les Pentecôtistes.

33. *Kudemdé*, à la façon des ancêtres, *tü kudemdé* : suivre les coutumes ancestrales.

commune. Bien qu'elle puisse varier sensiblement d'une région à une autre, la langue möré reste une composante majeure de l'identité mossi.

Les Mossi convertis au pentecôtisme ne considèrent pas la fidélité aux lois coutumières comme un marqueur identitaire. Ils insistent sur la filiation avec leurs « ancêtres », et grands-parents plutôt que sur le respect des coutumes *(dogh n'mike)*. Les fils du chef, en particulier, se définissent par leur lien de parenté avec leur père, comme ici, le jeune Ismaël, l'un des fils du chef : « ce qui montre que nous sommes des Mossi c'est notre père *ba* qui est toujours là (*zinwâ*, litt. qui est assis là). Si non, dans la coutume on ne fait plus rien. » Le chef du village de Kutumtênga n'est pas converti mais ses fils pensent que du moment que le statut de leur père fait consensus au sein du village, en tant que représentant des coutumes ancestrales, rien n'empêche les villageois qui le souhaitent de se convertir au pentecôtisme. Mais beaucoup de musulmans et d'animistes pensent différemment. Pour certains, les pentecôtistes sont libres de suivre leur religion, voire de renoncer aux lois coutumières pour eux-mêmes, mais ils ne peuvent pas vouloir la conversion de tout le village et encore moins celle des représentants de la religion traditionnelle, le chef *(naaba)* par exemple, ou le maître de la terre *(têngsoba)*, car à ces statuts sont associés les rituels coutumiers dont dépend la survie du groupe. Comme l'explique Eliot Skinner, « l'importance politique de la vénération des ancêtres vient de ce que chaque chef Mossi prétend avoir pour ancêtre Yennenga de Dagomba et ses descendants, Ouedraogo et Oubri » (1972 : 281). C'est ce que veut exprimer Nikiéma, animiste (Kutumtênga) :

> « Tu peux suivre Dieu sans oublier la culture *(yibgi kudmde)*. Beaucoup de personnes peuvent être pentecôtistes mais ça ne peut pas être tout le village parce que le village ne peut pas avancer s'il n'y a personne pour faire le travail des coutumes. Même si c'est une seule personne, ils vont laisser faire le travail des coutumes *(pame mane doghmike tum)*. »

Mais le critère d'identification le plus fréquemment évoqué est le möré, la langue des Mossi, qui les unit au-delà de leurs adhésions religieuses : « si tout le monde devenait pentecôtiste au Burkina, c'est les langues des différents groupes *(buud zimsâs)* qui feront savoir *(bâge)* de quel groupe vient chaque personne ». Ce discours repose également sur une *re*construction mythologique de l'appartenance communautaire qui peut aller jusqu'à considérer Adam et Ève comme les ancêtres fondateurs de l'humanité et donc de la société mossi. Les musulmans et les animistes soulignent la contradiction d'une telle posture. Comment dire que l'on est un Mossi lorsque l'on condamne ses ancêtres et leur héritage coutumier ? Le jeune Rasmané[34] est l'un de ceux qui exprime le mieux ce que beaucoup de villageois ont évoqué par ailleurs. Il n'est pas opposé par prin-

34. Entretien en français

cipe à la conversion d'une partie des villageois, ni même au renoncement aux lois coutumières, mais ne comprend pas pourquoi cette conversion s'accompagne d'un rejet aussi radical de la société traditionnelle, qui constitue pour lui le socle historique de son identité mossi :

> « Ce qui ne me plaît pas c'est que tu ne peux pas penser seulement à rejeter totalement l'animisme qui est quelque chose de nos grand-parents. (...) Je me demande si tout le monde se convertissait au pentecôtisme, ce que notre möré allait devenir. Parce que vous dites [les pentecôtistes] qu'il ne faut plus faire ce que les ancêtres faisaient alors que vous continuez à parler le möré. Si vous voulez être comme les occidentaux, il faut l'être complètement et ne pas continuer à dire "nous les Mossi...". »

Notons que le jeune Rasmané, bien que musulman, légitime la religion traditionnelle, encore plus étroitement liée à l'identité mossi que la religion musulmane. Pour lui, la violence des propos tenus par certains fidèles à l'égard des ancêtres, plus que leur conversion, constitue un outrage à l'égard de la religion traditionnelle :

> « Parce que pour eux, tous les ancêtres vont en enfer et ce n'est pas normal de dire ça. On connaît des ancêtres qui faisaient du bien plus qu'eux, pentecôtistes, [et] eux ils se lèvent pour marcher à l'église et dire que ce sont des gens du diable (...) Pourquoi ce n'est pas un péché qu'ils soient en train de rejeter leurs parents comme ça ? (...) les Mossi disent que rejeter les parents, et la coutume, est un péché. Et si le Blanc n'était pas venu, cela voudrait dire que nous irions tous directement en enfer. »

Avec la gloire des ancêtres, les pentecôtistes rejettent toute une série de pratiques qui y étaient associées. La musique traditionnelle, qui les évoque et chante leurs exploits fait l'objet d'un interdit pour les fidèles. De ce fait, les griots, garants de la mémoire collective et de la transmission orale de cette mémoire, perdent toute crédibilité face à la religion du Livre. Le principal regret des convertis à l'adresse de leurs ancêtres, et qu'ils expriment comme un reproche, est de ne pas avoir écrit leur histoire. Cet argument est évidemment inspiré par les pasteurs qui présentent la Bible comme l'histoire fondatrice de l'humanité par un Dieu unique et à laquelle chacun peut s'identifier. Pour l'Ancien Boureima, la Bible se présente alors comme une occasion inespérée de s'attacher à une version de l'histoire humaine plus fiable parce que transcrite et supposée immuable. Lorsque nous évoquons cet argument au cours d'un entretien avec Rasmané, il répond :

> « Mais les occidentaux, ils n'ont pas suivi Jésus pour écrire tout ce qu'il faisait. C'est après, quand ils ont découvert l'écriture qu'ils ont écrit ça. Nous aussi on sait que c'est quelque chose qui a été écrit après, donc pourquoi nous aussi on ne pourrait pas écrire ? Nous aussi on peut dire qu'il y a des gens qui ont existé dans notre pays, qui étaient de braves gens. »

Devant l'attitude négative et la perception stigmatisante des fidèles des autres religions, les pentecôtistes tiennent un discours en continuité avec leur nouvelle vision du monde, qui entend que les critiques des « inconvertis » ne sont que la voix de Satan. Le discours des pasteurs tend à confirmer cette perception des conflits sur le mode de la persécution. La stigmatisation des convertis, les représentations persécutives et la diabolisation des pratiques traditionnelles s'articulent autour d'une même cause attribuée à la société traditionnelle : le refus de la tentation individualiste qu'incarne la conversion aux yeux de la tradition.

Continuité et discontinuité de la conversion

Si la conversion pentecôtiste se présente comme un choix personnel du fidèle, elle vient souvent au terme d'une pratique religieuse antérieure voire de conversions multiples. La plupart des Mossi étant nés soit animistes, soit musulmans, le changement résultant de ces conversions se traduit nécessairement par une réinterprétation des croyances antérieures. Une succession de conversions, de l'animisme ou l'islam à la religion catholique ou protestante, amène le fidèle à se distancer provisoirement de la religion traditionnelle mossi. En revanche, il est difficilement concevable, une fois pentecôtiste, de redevenir musulman, encore moins animiste. Tous les exemples de « conversions multiples » que nous avons recueillis concernent des fidèles qui, avant d'en arriver au pentecôtisme, s'étaient convertis à d'autres religions comme l'islam, souvent après l'animisme, puis au christianisme, avant de connaître cette branche particulière de la religion protestante qu'est le pentecôtisme, comme l'explique Issaka, un fidèle du quartier Tanghin, quinquagénaire :

> « J'avais beaucoup de religions parce que je me suis assis *(zida)* avec les animistes, si mon père allait égorger les poules, je tenais les poules (...). Mais j'ai quitté cela pour entrer *(kyè)* dans la religion catholique. J'ai appris les écritures pendant six ans et mon esprit (*yam*) s'est encore retourné *(wênemde)* et je suis entré dans l'islam, pendant cinq ans avant de me convertir au pentecôtisme. »

Notons que, pour illustrer ses changements d'adhésion, Issaka fait reposer sur le *yam* la prise de décision. Le *yam* est en effet le symbole de la raison, de l'esprit (*a tara yam*, il a de l'esprit), du désir *(yam-léogho)* et de la volonté, la décision (*mam yam la woto*, telle est ma décision). C'est à partir du même mot que se construit l'expression *tek' yam* « changer d'esprit » qui désigne la conversion pentecôtiste. L'image du *yam* qui « se retourne » évoque un bouleversement, une crise et un changement imminent. On dit aussi « qu'il se lève, lorsque la crise apparaît » (Bonnet,

1989 : 304). Nous voyons que la notion d'esprit *yam* « qui se retourne » à volonté, de l'animiste au pentecôtisme en passant par l'islam et la religion catholique illustre une sorte de mobilité qui se présente au contraire comme la clé de la continuité. Il y a une sorte de continuité des schèmes en deçà de la rupture.

En effet, les convertis ne cessent pas de croire à la puissance de la magie *tiim* ou des sorcières *swêyä*, associés, dans leur nouvelle vision du monde, à des puissances démoniaques. Le terme *swêyä* est un terme féminin qui renvoie à la sorcière, la mangeuse d'âmes (*swèyä rita neb siise* : la sorcière mange l'âme des gens), à distinguer du sorcier *bagha*, ou devin. La distinction entre les *swêyä* et le *bagha* apparaît clairement dans une formule empruntée à Alexandre (1953 : 15) : *« swèyä sâ nyök ef siigha, eb bondo bagha, t' a wa bâgh fo* : si une sorcière a pris ton âme, on appelle le sorcier pour qu'il vienne te délivrer ». Le devin ou sorcier, peut délivrer, et donc guérir, une personne victime d'une attaque sorcière, c'est donc un « guérisseur ». Pour les fidèles pentecôtistes, toutes ces catégories d'agents sont indistinctement assimilées aux puissances maléfiques et condamnées. De la même façon, on reconnaît à Satan le pouvoir de « gâter » *(säme*[35]*)* le monde. Ainsi, la conception persécutive de l'agression par la magie demeure intacte mais le converti dispose maintenant d'une protection divine supérieure ou transcendante (*yida*, « qui dépasse »).

Les enjeux anthropologiques de la vernacularisation

Les pentecôtistes mossi disposent d'une traduction de la Bible en möré éditée par la Société Biblique du Burkina Faso « la parole de Dieu : ouverte à tous », sous le titre *Wênnâam Sebre*, (litt. « le livre de Dieu »). La première ébauche de traduction de la Bible en möré est l'œuvre de Magaret Peoples qui « tenta de mettre au point un alphabet à partir de transcriptions phonétiques ; elle entreprit ensuite de traduire l'Évangile de Marc » (Laurent, 1999 : 75). Au Burkina Faso en effet, la politique d'indigénisation menée par les missionnaires des Assemblées de Dieu s'est traduite par l'apprentissage du möré et l'investissement dans la traduction du texte biblique. Il existe aujourd'hui plusieurs traductions möré de la Bible. La traduction utilisée par les pasteurs de l'Église, loin d'être une version simplifiée est au contraire très près du texte français. Cependant, l'intérêt d'une telle traduction réside dans les possibilités d'analyse de la transcription des termes bibliques dans la langue möré et de leur utilisation par les pasteurs pentecôtistes. Les remaniements sémantiques auxquels donne lieu cette traduction sont l'objet de débat parfois parmi les

35. Abîmer, détériorer, gâter, ou causer du tort, porter préjudice (Alexandre, 1953 : 343) : « c'est Dieu qui dépasse *yida* mais le Satan n'est pas zéro *zalme* », nous confie encore Ismaël.

fidèles francophones lettrés qui dénoncent un recouvrement de la traduction par les termes empruntés à la langue möré. Nous y reviendrons dans le chapitre consacré aux enjeux politiques de la langue liturgique et la crise de la vernacularisation.

Dans les représentations traditionnelles mossi coexistent plusieurs catégories de génies *(siiga, kiimse, tê-kugri, kinkirsi)*, tantôt bienveillants, tantôt malfaisants. Les pentecôtistes confondent cependant toutes les catégories de génies, qu'ils condamnent sans nuance. Les termes *siiga*, *kiimse* et *tê-kugri* désignent chacun des catégories différentes d'esprits. Le *siiga*, en tant que composante de la personne humaine, désigne une force spirituelle, l'âme « qui est dans le corps et peut en sortir pour s'en aller errer la nuit » (Alexandre, 1953 : 358), c'est le double, sujet et objet de sorcellerie et qui symbolise également le « voyage » du sorcier, le « mangeur d'âme » (Poulet, 1970), tandis que le terme *kiima* (de *ki* : mourir) désigne l'esprit d'un individu devenu ancêtre, c'est-à-dire « mort après avoir apporté une descendance au lignage et de manière non violente » (Bonnet, 1988 : 35). Dans le cas contraire, en cas de mort violente, le *kiima* est considéré comme errant et dangereux pour les humains : il peut provoquer la maladie, la stérilité. Au pluriel, le terme *kiimse* désigne « l'autel des ancêtres » sur lequel on effectue les sacrifices destinés aux ancêtres, mais il peut désigner les ancêtres en général, « ceux que l'on ne nomme plus ». Enfin les *tê-kugri* sont les « pierres sacrées » (litt. les pierres de la terre), qui peuvent être matérialisées par un amas de pierres, un marigot, un arbre, et auxquelles sont adressés les sacrifices destinés aux génies protecteurs. L'expression « pierres sacrées » désigne aussi bien le lieu et le support des pratiques sacrificielles que le génie qui l'habite. La « pierre » représente la terre sur laquelle s'étend le village et le génie est « le génie protecteur du village : on lui fait des sacrifices, c'est sur lui que l'on fait les imprécations les plus redoutées. Il punit surtout les crimes qui "détruisent" le village, particulièrement l'inceste » (Alexandre, 1953 : 391). De même, dans l'ensemble des composantes de la personne mossi, la naissance de l'enfant est interprétée comme un « arrachement à l'autre monde », c'est-à-dire au monde des *kinkirse*, génies auxquels on attribue la fécondité (Poulet, 1970 : 103 ; Bonnet, 1988 : 36). Par suite et selon ce type de représentations, la maladie de l'enfant est attribuée à son « retour chez les *kinkirse* », considérés comme ses compagnons, ceux-là mêmes dont il est issu. De la même manière, certains types de comportements de l'enfant sont ainsi attribués à la volonté des *kinkirse* : des caprices, larmes, bredouillements, peuvent être considérés comme une « communication linguistique » entre l'enfant et ses « compagnons » (Bonnet, 1988 : 86). Progressivement, le *kinkirga* rattaché à l'enfant est moins souvent évoqué, au profit de son *siiga*. Ce relais va ainsi marquer le processus de socialisation de l'enfant et son *kinkirga* ne sera plus évoqué que pour illustrer la personnalité d'un individu : on pourra dire d'un homme coléreux que « son génie a une crise », d'un capricieux qu'il est « sous l'emprise de son génie », etc. (Bonnet, 1988). Toute la repré-

sentation symbolique de la fécondité/fertilité s'articule ainsi autour du couple *kinkirga/siiga* et de sa relation magique qui le lie aux femmes Mossi. D'une manière générale, le "génie" représente « une vaste catégorie explicative du monde (...) s'inscrivant dans une cohérence globale de l'univers [cosmologie]. La catégorie "génie" y est un système de représentations total » (Bonnet, 1988 : 322) et la représentation des relations homme/génies sont parties intégrantes des représentations sociales en ce qu'elles impliquent une socialisation et font l'objet d'un apprentissage informel mais structuré. Les pentecôtistes Mossi désignent ces différentes entités surnaturelles par l'expression möré *siis wêns* composée du terme *siis*, qui n'est autre que le pluriel de *siiga* et de *wêns* qui qualifie les « esprits malins ». Le Malin est désigné par l'expression *wêng soba* (litt. le maître du mal), qui apparaît également comme une construction tirée de la Bible et véhiculée par le discours pentecôtiste qui confisque littéralement les notions proprement mossi en leur substituant d'autres catégories volontairement globalisantes et d'autres contenus sémantiques. Les différentes catégories de génies et entités surnaturelles ne sont pas seulement confondues, au niveau lexical, dans une seule et nouvelle expression, elles sont réinvesties d'un contenu sémantique nouveau, connoté péjorativement.

Le prêche pentecôtiste puise abondamment dans les représentations traditionnelles qu'il reformule. Cette reformulation est visible dans une lecture de la Bible faite par l'Ancien du village de Kutumtênga devant l'assemblée de fidèles. Lors d'un culte général, il explique : « Notre guerre n'est pas avec l'homme mais avec tous les mauvais esprits *siis wêns*, qui sont en haut avec leur chef ». Alors que le texte biblique parle du Diable, des « princes de ce monde de ténèbres » et « d'esprits méchants dans les lieux célestes », l'Ancien, s'appuyant sur sa traduction möré de la Bible, désigne immédiatement Satan *Sutâana* et les mauvais esprits *siis wêns*. L'homologie du terme *siis* et du terme *siiga* dans le discours pentecôtiste renvoie à la démonologie et donc à la sorcellerie. C'est donc bien contre la sorcellerie qu'est supposée s'exercer la protection divine en protégeant les fidèles des attaques de sorciers. De la même manière, lorsqu'il rappelle le rôle protecteur de Dieu contre ces mauvais esprits, il dit : « Dieu, c'est toi qui protège des fantômes *kimse*, des pierres sacrées *tê-kuga*, et des génies *zindamba* » et désigne par le terme *kimse*, les esprits des ancêtres contre lesquels cette protection doit s'exercer. Les pierres sacrées *tê-kuga*, sont également objet de crainte pour les fidèles. Là encore, le discours pentecôtiste opère un glissement sémantique qui englobe les différentes catégories d'acteurs et les cadres interprétatifs de la souffrance dans une même interprétation globale de l'origine unique du Mal et une lecture littérale de ses manifestations : « chez les musulmans et les pentecôtistes, la catégorie [de génie] se fragmente et n'a, de plus, qu'une valeur sociale négative » (Bonnet, 1988 : 322). La diabolisation des références symboliques non pentecôtistes passe par une confiscation des notions propres à chaque système de représentations et la négation de son

champ opératoire (guérisons, fécondité). Le *génie* étant un élément commun aux trois systèmes, devient, comme la figure de Satan, le support de la transition, « se présentant comme un signifiant susceptible d'être manipulé par glissements de signifiés » et permet ainsi le passage de l'un aux autres systèmes de croyances, une « transition cognitive par une certaine isotopie des images mentales » (*ibid.*, p. 323). Les autres catégories de démons, appartenant déjà au registre de la démonologie, ne font pas l'objet de ce travestissement. C'est le cas des *djinn*, catégorie de démons empruntée à la religion musulmane. Ces génies *zin*[36] sont, le plus souvent, rendus responsables de la maladie, de la folie désignée comme une possession démoniaque.

De la persécution à la délivrance

Les différentes catégories de génies, supposées équivalentes dans le discours pentecôtiste, appellent pourtant des nuances dans le système magico-religieux traditionnel à partir desquelles les frontières de la légitimation, comme celle de la maladie, de la folie et de la possession, se déplacent. Si ces catégories renvoient à un contenu de représentations communes dans la société traditionnelle mossi, les termes qui les désignent peuvent être connotés différemment. Comme l'explique Olivier de Sardan à propos des catégories de « génies » dans la société songhay-zarma du Niger : « ces termes sont en partie équivalents, mais peuvent parfois être chargés de connotations stratégiques, en référence à l'islam, *djinn* tend alors à légitimer là où "diable" tend à disqualifier » (Olivier de Sardan, 1994 : 10). De même, la maladie et ses différentes manifestations ne sont pas nécessairement interprétées en terme de possession, mais peuvent être le fait d'une maladie « naturelle », d'une attaque en sorcellerie (mangeuse d'âme) ou « d'esprits importuns ». De ce fait, la possession peut être observée aussi bien chez un malade « possédé » que chez un devin à l'écoute des génies, considérée comme un mal dans le premier cas, comme une forme d'expression dans le second. Le « parler en langues » peut être considéré comme un trait de la folie, ou d'une possession démoniaque chez un « non spécialiste » ou comme la langue de communication avec des génies chez un devin. Ainsi, les différentes manifestations de la souffrance (maladie, infortune, affliction) changent de sens selon le système de représentations dans lequel elles sont placées et l'origine du Mal varie selon ces systèmes de représentations. A partir de cette vision manichéenne, les pentecôtistes se considèrent attaqués pour leur foi. Les fidèles du village de Kutumtênga se disent pourchassés par les sorcières et attribuent ces attaques aux animistes qui leur veulent du mal, comme l'explique la vieille Aminata :

36. *Zĩni*, dérivé de l'arabe *djinn*.

> « Avec les animistes, on ne s'entend pas *(ka wume)* à cause des sorcières *(swêyä nyinga)*. Nous et les sorcières, on ne s'entend pas. Elles nous veulent mais elles ne peuvent pas nous attraper : si on se voit, on s'évite, parce qu'elles nous cherchent dans l'ombre, elles nous cherchent... »

Les représentations « persécutives » que laissent transparaître les entretiens avec les fidèles sont largement alimentées et relayées par les pasteurs, à travers les prédications ou les prières dont le thème central insiste sur les attaques incessantes des « autres » et ils sont nombreux : tous les non convertis, animistes et musulmans, qui multiplient les attaques magiques ou sorcières dont résultent la maladie, un décès, des échecs répétés, sont considérés comme autant d'agresseurs. Un pasteur du temple central de Ouagadougou (Tanghin, 2001) n'hésite pas à lancer vers l'assemblée : « tous tes ennemis, sont ceux qui veulent ta mort (...) vous savez que les maladies que vous avez là, ce sont des sorts que les gens vous lancent ! » De même que la pauvreté est une maladie, le tabac, l'alcool, le célibat, etc. sont des « maladies » qui font partie des « plans de l'ennemi » : « l'ennemi met des obstacles sur votre chemin. Il met sur votre chemin le doute, la maladie, les divorces, le manque de sécurité, le chômage, la pauvreté ». Les catégories de démons se déclinent ainsi à volonté : « esprit du souci », « esprit du doute », « esprit de la cigarette », etc. La conversion se présente ainsi comme une libération de la souffrance et du Mal. La conversion implique donc, par le rejet de la société traditionnelle, la rupture des convertis avec leur famille, forme sociale traditionnelle, garante des pratiques communautaires, mais aussi foyer de la sorcellerie. Comme l'explique B. Meyer (1999) à partir du Ghana, nous y reviendrons, la délivrance, synonyme de « rupture totale avec le passé » (1997), comprend deux dimensions : la première correspond à la délivrance du passé personnel *(immediate past)*, la seconde à une libération de la « malédiction ancestrale » *(ancestral past)*. Ces schèmes interprétatifs sont au centre des analyses de l'auteur sur les formes de l'appropriation du discours pentecôtiste qui intègre, tout en les niant, les représentations traditionnelles africaines qu'il reformule. Comme le résume assez bien l'auteur, dans une autre de ses contributions : « le Démon œuvre à travers les liens du sang ; le Dieu chrétien les rompt » (Meyer, 1998). La délivrance et la lutte contre le Mal, prennent ainsi une place centrale dans la démarche qui mène à la conversion pentecôtiste.

De la guerre des esprits au compromis : l'entente *(wum taaba)*

La succession d'un chef coutumier

L'intérêt porté à l'organisation sociale et communautaire des convertis en milieu rural et au rôle des pentecôtistes pour le développement local,

nous a amenée à nous interroger sur le type de relations que ces derniers entretiennent avec les autres villageois, en tant que minorité religieuse. L'incompatibilité de cette religion avec certaines pratiques traditionnelles – notamment les interdits relatifs aux sacrifices, au culte des ancêtres et à la sorcellerie – qui, pour les animistes ne sont pas distinctes de la religion, nous amène à considérer la relation des pentecôtistes au pouvoir politique, et notamment à la chefferie. La vie villageoise constitue probablement l'environnement qui expose le plus les fidèles à la promiscuité avec les pratiques rituelles qui rythment la vie communautaire. La succession du chef de village de Kutumtênga, par exemple, dont tous les membres de la famille se sont convertis au pentecôtisme, suscite des avis divergents sur la règle à appliquer en pareil cas. La conversion du premier des fils du chef, suivie de la conversion de ses épouses et de sa famille élargie – excepté du chef lui-même – sont à l'origine des plus grandes craintes évoquées par les villageois qui redoutent de voir le chef se convertir à son tour. Ces conversions sont en partie dues au rôle central de l'apôtre Zabré Ousmane, fils aîné du chef. L'arrivée des pasteurs au village et la conversion presque immédiate de la famille du chef ont immédiatement mis en alerte les villageois de Kutumtênga. Les démarches successives de ces derniers auprès de leur chef, et plus tard auprès de Naaba Sônré, chef de la province du Sanmatênga, ont abouti à un compromis, proposé par ce dernier et que tous ont accepté : il fut convenu que tous les membres de la famille du chef pouvaient se convertir s'ils le désiraient – ils l'étaient déjà –, à l'exception cependant du chef lui-même, de manière à garantir la sauvegarde des pratiques coutumières dont il est le garant. Cette solution ne sembla pas poser de problème, du moins à court terme. Les villageois, assurés que le chef ne délaisserait pas ses fonctions rituelles, acceptèrent progressivement la nouvelle religion au village et la conversion de certains d'entre eux. Le problème qui se pose aujourd'hui aux villageois est la question de la succession qui doit amener, selon la coutume, l'un des fils du chef à succéder à son père.

La chefferie, en tant qu'elle représente le pouvoir politique, implique un certain nombre de responsabilités et obligations qui passent notamment par l'accomplissement de pratiques rituelles traditionnelles, notamment les sacrifices sur les « pierres sacrées » et le culte des ancêtres qui sont en opposition radicale avec les principes pentecôtistes et frappées d'un interdit sans appel. Pourtant, il semble qu'il n'existe pas d'autres possibilités d'envisager la succession du chef autrement que par l'un de ces fils. La chefferie se transmettant par filiation patrilinéaire, le refus des fils du chef d'assumer les obligations rituelles de la chefferie empêcherait leur famille de jamais reprendre la chefferie. Mais les animistes et musulmans de Kutumtênga seraient-ils prêts à accepter un chef pentecôtiste ? Dans son étude sur les « conversions réversibles », Katrin Langewiesche (1998) aborde la question à travers un exemple analogue d'itinéraires religieux de conversion de l'animisme vers la religion musulmane. L'exemple qui nous intéresse particulièrement est celui d'une jeune femme née dans

une famille « animiste », convertie à la religion musulmane par son mariage avec un marabout, mais que le décès de son père oblige à assumer les fonctions rituelles du *bugo*[37] : « La tâche d'une *bugopoka*[38] nécessite la suspension des pratiques musulmanes et une reprise publique des rituels ancestraux », explique l'auteur (1998 : 51). Ceci implique la possibilité d'une « reconversion » à la religion traditionnelle après une conversion à l'islam, et surtout, la re-conversion à l'islam une fois les obligations temporaires de la *bugopoka* assumées. La comparaison avec le statut de la *bugopoka* est spécifique, étant donné le caractère temporaire de ses fonctions.

Pour les pentecôtistes de Kutumtênga, il paraît impensable d'accepter la charge de certaines fonctions rituelles après une conversion au pentecôtisme, entendue comme irréversible. Deux points de vue apparaissent : celui des fils du chef auxquels revient normalement la chefferie, il s'agit pour eux d'un devoir, et ils ne voient pas d'obstacle particulier à cette succession : « nous pouvons prendre la chefferie *nama*, mais il y a des choses qu'on ne peut pas faire comme égorger sur les pierres sacrées ou les affaires de magie ». Les fils du chef n'entendent pas abandonner la chefferie, ni le pentecôtisme, mais pensent pouvoir faire admettre à l'ensemble des villageois que leur religion n'est pas incompatible avec la chefferie et les obligations rituelles qui reviendraient à celui d'entre eux qui succéderait au chef.

> « Ils le respecteront comme ils respecteraient un autre chef. Les gens peuvent le choisir pour qu'il aide le village mais ils ne peuvent pas le forcer à faire ce qu'il ne veut pas parce que c'est au nom de Dieu, on ne peut pas le forcer mais il règle les affaires du village et il "casse" la justice du village, sauf qu'il ne peut pas faire le travail des pierres sacrées. »

Le point de vue des autres villageois est sensiblement différent. Ce n'est pas tant la nouvelle religion des fils du chef qui pose problème que l'incompatibilité de leurs interdits avec les obligations rituelles de la chefferie. Il ne semble pas nécessaire qu'un chef soit animiste puisqu'il existe par ailleurs des chefs protestants et musulmans. Pour la plupart, les villageois pensent que celui des fils du chef qui prendra la chefferie acceptera naturellement d'abandonner le pentecôtisme, de « laisser » sa croyance : « s'il accepte de prendre la chefferie, il acceptera d'égorger les poules et tout le travail. S'il n'accepte pas de faire tout ça, il ne pourra pas prendre la chefferie », explique le vieux Nikiéma ; – « s'ils n'étaient pas pentecôtistes, ils pourraient tous demander la chefferie », ajoute Moussa ; – « ça dépend d'eux, s'ils voient qu'ils vont choisir l'un d'entre

37. *Bugoba* (pl.), *bugo* (sg.) = chef religieux, prêtre du culte des ancêtres.

38. *Bugopoka* (sg.), *bugopokse* (pl.) = fille aînée du *bugo* qui le remplace à son décès et jusqu'à ce que le successeur prenne le relais.

eux qui laisserait sa religion pour être chef, il en sera ainsi », conclut le jeune Rasmané.

En admettant que les villageois acceptent un chef pentecôtiste, quel sera le rôle de ce chef converti à une religion qui ne lui permet pas d'assumer les obligations rituelles ? On peut supposer que dans le cas d'une succession par l'Ancien Zabré Boureima – la plus probable, semble-t-il – on assistera à une sorte de fusion entre les fonctions de la chefferie, dont certaines seraient assumées par le maître de la terre *têngsoba*, et les fonctions religieuses de l'Ancien. Le pasteur, dans son rôle de leader charismatique, se situe entre deux statuts, qui lui donnent chacun des fonctions spécifiques et le placent ainsi entre-deux cultures. Ses fonctions, au sein d'une communauté en milieu rural, comme c'est le cas de l'Ancien au village de Kutumtênga, le place dans une situation ambiguë face à l'institution politique dont il devra peut-être un jour assumer les fonctions. Ce double statut de leader pentecôtiste et de membre de l'institution politique donne le moyen à l'Ancien d'organiser la vie collective de ses fidèles de telle manière qu'elle n'entre jamais en conflit avec l'institution et que les conflits latents soient contenus. C'est le cas, par exemple, pour les mariages. S'il semble s'être jamais présenté de cas conflictuel, c'est probablement la médiation de l'Ancien et de son statut intermédiaire qui lui ont donné les arguments d'une négociation « entre les cultures ». C'est au leader que revient de faire la médiation entre les hommes, entre les cultures et entre deux modèles de société.

A Kutumtênga, la pluralité religieuse est en partie maintenue par le fait que l'Ancien Boureima est non seulement l'un des fils du chef mais également le frère cadet de l'apôtre national de l'Église de Pentecôte au Burkina Faso, comme lui, précédemment musulman. Les possibilités de promotion sociale qu'offre la carrière religieuse, à travers l'exemplarité du parcours de Zabré Ousmane, n'échappent à personne parmi les villageois. Cet ensemble de représentations associées au statut de « fils de chef » ne manque pas de rejaillir sur l'Ancien Boureima. Ainsi, à l'instar du chef traditionnel, l'Ancien ou tout autre dirigeant pentecôtiste, deviendrait une sorte de chef charismatique à l'image du « pasteur-chef » dont P-J Laurent n'hésite pas à comparer les fonctions de chef spirituel à celles du chef traditionnel. Mais l'Ancien Boureima, a surtout en commun avec un chef traditionnel qu'il cumule les fonctions religieuses avec celle de leader économique au sein de la communauté pentecôtiste, ce qui l'assimile à la puissance politique (Laurent, 1994 : 176). Les fils du chef étant ici implicitement associés à la chefferie, voire à sa succession, nous l'avons vu, les relations des villageois à l'égard de l'Ancien et de l'apôtre traduisent une sorte de mélange de crainte et d'envie.

L'Ancien au village : un « courtier du développement »

Dans l'immédiat, le chef de village – non converti – s'étant réaffirmé comme le garant de la religion traditionnelle, le lien communautaire s'est

peu à peu rétabli, sur des modalités légèrement différentes cependant. Depuis le début des années 1990, les pentecôtistes se sont employés à donner des signes de solidarité communautaire par des apports, ponctuels au début, puis plus engagés. Lorsque le village connut une période de famine durable, l'Ancien Boureima sollicita – auprès de son frère – le soutien de l'Église, qui s'est traduit par la distribution de plusieurs sacs de mil parmi les villageois, sans distinction d'appartenance religieuse. Les villageois avec lesquels nous avons évoqué le geste de l'Église témoignent qu'ils ne furent pas insensibles à cette marque de soutien communautaire, comme Moussa (musulman) :

> « Pendant la famine, ils ont amené du maïs et ils ont partagé ça avec les gens du village. Ils n'ont pas séparé *(welghé)* les gens de l'Église des autres villageois, ils ont aidé tous ceux qui n'avaient pas à manger. »

Les initiatives successives des villageois convertis, les déclarations répétées du chef de village dans le but de rassurer les autres villageois, les marques de « bonne conduite » dont témoignèrent les premiers fidèles dans leur relation avec les autres (repentance, pacification, refus de la violence, partage et solidarité) constituent une somme d'éléments – imaginaires ou pas – qui alimentent aujourd'hui le discours de « bonne entente » *(wum taaba)* que tiennent les villageois de Kutumtênga :

> « Au début, explique Ismaël, quand nous sommes arrivés, ils ont dit qu'ils ne nous accepteraient pas *(déghé)*, que nous n'étions pas des vrais croyants *(ti tônd ka wêtëba)*. Ce sont les musulmans qui ont dit cela. Les animistes ont dit que nous allions enlever *(yiki)* les pierres sacrées *(têkugâ)*, mais par la suite, ils ont vu *(mika)* que ce n'était pas notre intention. Même les musulmans ont compris que nous ne sommes pas tellement différents *(ka welghé taab woto yé)*, seules les prières sont différentes, donc maintenant on s'entend *(wum taaba)* »

Mais « l'entente » va plus loin que la simple pacification des relations entre villageois de confessions différentes. L'entente, nous l'avons vu, est l'une des représentations du changement individuel et collectif telles qu'elles sont évoquées par les villageois eux-mêmes. Pour aller plus loin, l'entente ouvre la voie au développement (*kyëg taoré*, litt. l'avancement) du village grâce à une redéfinition du lien social et par l'organisation du travail communautaire. Les nouveaux convertis vont saisir la voie du développement pour construire ce nouvel espace de « l'entente » et faire oublier la transgression que représente leur conversion. Ils opèrent ainsi un transfert de la peur, en déplaçant le problème de leur conversion sur la question du changement communautaire. Comme l'explique P.-J. Laurent dans le cas longuement étudié de la fondation Wênd-Yam, « le développement, celui imaginé par les jeunes Mossi, démarre par de l'irrespect. Il conduit à l'élaboration d'une autre manière de vivre au village (qui ne remplace pas l'ancienne, mais vient plutôt se surajouter à elle) », ainsi,

« le développement – qui fait peur – s'enracine essentiellement sur la constitution d'une « entente » *wum taaba* – qui protège » (1998 : 243).

Avec les années, le soutien de l'Église s'est progressivement étendu aux activités agricoles en mettant en œuvre un projet de cultures maraîchères soutenu par l'ONG Plan International[39] qui a un relais dans la ville de Kaya. Dans le Sanmatênga, Plan International soutient et finance des projets de développement pour les villages de la province. Des bureaux sont installés à Boussouma et à Kaya, mais le siège de l'organisation se trouve à Ouagadougou. Plan International est entré en contact avec le village par l'intermédiaire des enfants du village scolarisés à Kaya. A Kutumtênga, cette aide a permis l'installation de forages à pompes manuelles, la construction d'un dispensaire, d'une pharmacie et d'une maternité, ainsi que l'ouverture d'une école de trois classes. La plupart de ces installations datent du milieu des années 1990. Enfin, Plan International apporte son soutien au développement de cultures maraîchères qui emploient une partie des villageois de Kutumtênga. Ces cultures maraîchères leur permettent de faire commerce de tomates, d'aubergines, d'oignons, de pastèques, de carottes et de haricots. L'intervention de l'ONG a consisté à donner une formation agricole complémentaire aux villageois désireux d'acquérir des parcelles sur ces cultures maraîchères, ainsi qu'à l'équipement de motopompes pour permettre l'irrigation du terrain.

Mais l'ONG n'est pas seule à apporter son secours à la réalisation de ce projet puisque l'Église de Pentecôte a offert deux autres motopompes aux cultivateurs. Le village bénéficie donc de l'aide combinée de Plan International et de l'Église de Pentecôte. L'aide de Plan International s'est concrétisée à plusieurs reprises auprès des villageois dont la plupart connaissent l'existence et les activités de l'ONG. Seules les femmes, qui ne semblent pas très au fait des affaires collectives, ignorent l'intervention et le rôle joué par Plan International pour leur village. Certaines d'entre elles qui possèdent une ou plusieurs parcelles de cultures maraîchères expriment leur reconnaissance envers l'Église de Pentecôte qu'elles supposent à l'origine de ce projet. Les pentecôtistes prennent une grande part dans la réalisation de ces projets, notamment par l'intermédiaire de l'Ancien Boureima qui en assume la gestion et les responsabilités. Il est le principal interlocuteur du représentant local de l'ONG. C'est également lui qui prend la charge des comptes rendus des réalisations et de l'avancement de ces projets auprès de l'ONG. Cependant, quelle que soit la forme prise par les diverses interventions de l'ONG ou

39. L'organisation non gouvernementale Plan Parrainage International pour le Burkina Faso existe au Burkina depuis 1976 et est implantée dans le Sanmatênga depuis la fin des années 70.L'organisation parraine près de 40 000 enfants entre 1 et 15 ans, dans plus de 307 villages dans les provinces du Kouritênga, Nametênga, Sanmatênga, Lake-Bam et Poni. L'aide de Plan International est essentiellement technique et financière.

de l'Église de Pentecôte et le rôle de négociateur assumé par l'Ancien, chacun en appelle à la mobilisation générale des villageois, de même que l'aboutissement des projets est attribué aux capacités de concertation et de « bonne entente » de l'ensemble des villageois.

Comme nous l'avons vu précédemment, le statut d'Ancien n'est pas un titre très élevé dans la hiérarchie de l'Église de Pentecôte. Mais au village, il est parvenu à se faire reconnaître comme une personne centrale et à acquérir une position dominante auprès des pentecôtistes d'une part, et dans l'organisation des projets collectifs d'autre part. En tant que premier représentant local de l'Église de Pentecôte, c'est lui qui dirige les cultes et réunions hebdomadaires et c'est à lui que revient la responsabilité des décisions relatives à l'organisation de la communauté pentecôtiste au sein du village. Cependant, étant également l'un des fils du chef, la question de la dissociation de ces deux statuts se pose à l'observateur. L'investissement de L'Ancien pour le développement du village est-il davantage motivé par son statut de fils de chef ou par sa charge d'Ancien ? Ces statuts cumulés placent l'Ancien à un niveau hiérarchique élevé. En effet, selon l'organisation hiérarchique de l'Église de Pentecôte, en l'absence de pasteur, il en est *localement*[40] le premier représentant. Certains villageois, parmi les non convertis, comme Rasmané, musulman, niant l'effet de son appartenance religieuse sur la personnalité de l'Ancien, affirment que la seule raison à son engagement dans la prise en charge du développement du village tient à sa seule position de fils de chef :

> « Il travaille *(tuma)* comme ça parce que c'est le fils du chef du village, donc le village va bien. Mais si les affaires du village ne sont pas bonnes c'est le problème du chef du village. Donc, comme le chef c'est son père, il doit travailler pour que le village avance *(kyèg taoré)*. C'est ce qui fait qu'il travaille beaucoup plus que les autres. »

L'Ancien, pour sa part, affirme qu'avant sa conversion il ne se préoccupait nullement des problèmes du village et prétend tirer de « l'amour de Dieu » *(Wênnaam nôge)* la force *(pâga)* qui l'y incite aujourd'hui. Cependant, la seule volonté de l'Ancien ne serait pas suffisante pour permettre aux villageois d'acquérir les moyens de leur développement. En milieu rural, il s'agit pour une bonne part d'un développement technique agricole, d'équipement et de lutte contre la sécheresse. Mais, il n'est pas si simple de faire accepter aux villageois une technique nouvelle de travail de la terre ou l'acquisition de matériel moderne. L'Ancien rapporte ainsi la réaction des villageois le jour où il a entrepris d'amener un tracteur au village :

---

40. L'assemblée est par ailleurs placée sous l'autorité d'un pasteur de district, mais cette échelle de représentation intervient peu dans la perception des fidèles et pas du tout dans celle des autres villageois.

> « Les gens ici n'étaient pas habitués à cultiver avec le tracteur* et donc si tu dis que tu veux amener un tracteur, si tu ne fais pas attention (*ka gusi*), tu auras des problèmes (...), parce que si tu pars pour faire quelque chose de bon, « ils » partent *(yikame)* chercher de la magie pour te faire du mal *(mane fo wênga)* ou pour te tuer *(ku fo)*. »

De plus, les villageois n'ont pas tous également accès à ces nouveaux matériaux, et n'en connaissent souvent pas l'usage ou s'en méfient. Cette méfiance se fonde en partie sur la nouvelle forme de rapports sociaux que peut impliquer l'accumulation personnelle de richesses acquises grâce à des moyens modernes de production. L'idée que l'acquisition d'une technique nouvelle puisse ne profiter qu'à une partie des villageois incitent ceux qui ne sont pas à l'origine du projet à le faire échouer. Dans la perception pentecôtiste de ce rapport de force, l'acquisition d'un tracteur, par l'action combinée de l'ONG et de l'Église, c'est-à-dire du « pouvoir blanc » et du pouvoir divin, fait partie du « plan de Dieu » pour le développement du village, tandis que la jalousie des villageois est perçue comme l'œuvre du Diable, qui est opposé au développement. C'est qu'explique l'Ancien :

> « S'ils voient que quelqu'un va être bien, ils cherchent de la magie pour le tuer et c'est quelque chose qui empêche notre développement parce que la jalousie est grande *(su-kira ya wusgo)*. (...) Moi je sais qu'à cause de tout ce que j'ai fait pour le village, il y a des gens qui me veulent du mal, mais je sais aussi que grâce à mon amour pour Dieu, ils ne peuvent rien parce que la puissance de Dieu dépasse *(yida)* celle des mauvais esprits *(siis wênsâ pâga)*. »

A écouter les autres villageois, on peut avoir le sentiment que les fidèles pentecôtistes se détournent de la structure communautaire villageoise pour donner libre cours à leurs projets individuels de réussite sociale et c'est précisément cette réussite que redoutent les villageois. Ainsi, la création de plusieurs comités au sein du village, un dans chaque quartier, est une initiative de l'Ancien Boureima dans le but de maintenir la coopération entre les villageois, du moins en ce qui concerne la gestion des aides financières accordées par Plan International ou par l'Église de Pentecôte. Les comités sont composés de deux personnes qui peuvent être des musulmans ou des animistes bien que selon l'Ancien, les fidèles y dominent en nombre. La mobilisation des fidèles pour le développement de leur village, l'avancement *kyëg taoré*, suppose d'avoir entamé sur soi un travail de changement personnel qui pousse un individu dont ce n'est pas le rôle à se préoccuper d'intérêts qui le laissaient indifférent auparavant et à percevoir ces intérêts, non pas comme les siens propres, mais comme ceux de la communauté. L'Ancien Boureima est de ceux qui mettent en avant l'impact déterminant de sa conversion sur son état d'esprit et son engagement communautaire d'aujourd'hui :

> « Quand je n'avais pas demandé le pardon, personne ne pouvait m'amener à m'occuper des affaires/problèmes *(yel)* de ma maison, ne parlons pas du village. Mais depuis, moi et mes frères on s'est réunis pour l'amour de Dieu. C'est ce qui m'a amené à avoir de bonnes idées *(yam soma)*. »

Cet investissement pour les « affaires » du village aboutit à un partage communautaire des bénéfices qui en résultent, notamment sous forme d'entraide. Les villageois musulmans, comme Moussa, jeune cultivateur, y sont sensibles :

> « J'ai dit qu'ils nous avaient aidés parce qu'ils prient pour le développement du village. Eux, ils demandent à Dieu et « le PPI » (Plan Parrainage International) nous aide beaucoup. (...) Si c'est au travail, ils t'aident à travailler. Si tu as un problème sérieux, si tu leur expliques et qu'ils peuvent t'aider, ils t'aident. »

Le développement et l'entraide font passer la religion pentecôtiste du statut de minorité en marge de la société traditionnelle à un statut de quasi institution au service du développement. Le cas décrit par P.-J. Laurent relatif à la Fédération villageoise *Wênd-Yam* est un exemple de projet initialement prévu pour motiver un mouvement de conversion et renforcer l'implantation de l'Église des Assemblées dans la province d'Oubritênga, devenu « un espace institutionnel où les paysans inventent un futur » (Laurent, 1994 :177). Ainsi, le pentecôtisme devient lui-même un instrument de la modernité au service des villageois les plus entreprenants. Les projets de développement soutenus par les convertis, s'ils servent la cause de la religion auprès des non pentecôtistes, auxquels profite également la réussite de ces projets, n'alimentent pas moins l'image du changement social nécessaire à la modernité.

Le mariage ou l'alliance des convertis

Pour les pentecôtistes, certaines pratiques communautaires sont devenues incompatibles avec leur nouvelle adhésion. Certaines d'entre elles, comme les cérémonies de présentation et de nomination de l'enfant, ont été reprises par l'Église, tandis que d'autres sont considérées comme définitivement « non bibliques ». L'Église de Pentecôte est de celles qui ne reconnaissent pas les mariages coutumiers, ni les pratiques funéraires traditionnelles, qui rythment pour beaucoup la vie villageoise. Dans cet espace social communautaire, les convertis qui souhaitent demeurer fidèles à leurs propres règles se voient contraints d'organiser des mariages entre fidèles et de ne participer qu'aux enterrements d'autres fidèles. Lorsque le défunt est un membre de leur famille, l'absence du nouveau converti peut être perçue comme insultante pour la famille. Les enjeux

liés au mariage sont les plus susceptibles d'exposer les fidèles au conflit avec les autres villageois. Un pentecôtiste se refusera à donner sa fille en mariage à un musulman ou à un animiste, même si les deux familles en étaient convenues depuis longtemps. Pour se dégager de cette alliance, il exigera la conversion du futur mari, lequel refuse la plupart du temps. Dans ce contexte, certaines querelles sont inévitables et nécessitent souvent l'intervention d'un médiateur « consensuel » : les pasteurs, ou ici l'Ancien. Les nouveaux fidèles sont tous confrontés, à un moment donné, aux règles qui régissent le mariage au sein de l'Église de Pentecôte, soit qu'ils étaient déjà mariés, voire polygames lorsqu'il s'agit d'anciens musulmans, soit qu'ils ne le sont pas encore et dans ce cas, il est exclu pour eux de contracter une alliance avec une personne de confession musulmane « ou pire, avec un animiste ! », s'exclame Belo, une jeune pentecôtiste de Kutumtênga, qui n'est pas encore mariée.

Dans les cas de polygamie, il faut préciser que la configuration la plus répandue au sein de la communauté de fidèles, surtout en milieu rural, est celle d'épouses converties, avec l'accord du mari qui tolère ces conversions, tandis que lui-même demeure musulman ou animiste. Mais ce type de conversion n'est pas considéré par l'Église comme une conversion « totale ». Les pasteurs exercent alors une pression régulière, et plutôt de principe, sur le mari afin d'obtenir sa conversion. Si le mari polygame est désireux de se convertir à son tour, il n'en est pas moins dans une impasse puisque l'Église considère que « les nouveaux convertis polygames seront baptisés, mais ne seront pas membres à part entière de l'Église s'ils ne renoncent pas à la polygamie » (art. 15.3 de la constitution, p. 49). Pour être en totale conformité avec les règles du mariage pentecôtiste (ou simplement chrétien ici), le mari devrait se séparer de toutes les épouses à l'exception de la première. Mais l'Église étant également opposée à la répudiation des épouses, la plupart du temps la situation en reste là et la non conversion du mari le place dans une sorte d'impasse volontaire puisque l'Église « n'encourage pas le divorce et n'accepte pas la polygamie » (art. 18.1 de sa constitution, p. 61). Dans le cas de mariages coutumiers ou même catholiques, les jeunes époux, alors considérés comme « mal mariés », sont invités à « régulariser » leur situation en se remariant au sein de l'Église qui « encourage la légalisation des mariages coutumiers » (art.18.1 de la Constitution, p. 61), ce qui se traduit concrètement par la célébration d'un nouveau mariage religieux, mais non civil – ce dernier restant valable du point de vue des autorités, à la condition, bien entendu, qu'il ait été déclaré. Dans les cas les plus fréquents, de jeunes convertis non mariés, ceux-ci sont soumis aux règles du mariage pentecôtiste qui implique, entre autre, l'union avec « une sœur » ou « un frère » de l'Église.

Selon les lois du mariage coutumier que nous explique le chef du village de Kutumtênga, une femme, non seulement ne choisit pas son mari mais elle doit se convertir à la religion de celui-ci. Ainsi, animistes et musulmans peuvent se marier entre eux : « le fils d'un musulman peut

épouser la fille d'un animiste et la fille d'un musulman peut épouser le fils d'un animiste », mais c'est toujours la religion du mari qui sert de référence : « si c'est un musulman, elle doit être musulmane parce que quand elle arrive dans la maison de son mari, elle doit faire ce que fait son mari ». Dans la mesure où rien n'empêche un musulman ou un animiste d'épouser une femme pentecôtiste, le chef entend que les mêmes lois soient appliquées à une femme pentecôtiste. Notons que, comme en témoignent les travaux de D. Jonckers sur les premières conversions à l'islam, il en était de même pour les jeunes femmes bamana musulmanes dans le Mali des années 1930. Seules celles dont le mari était musulman pouvaient demeurer fidèles à l'islam, mais « les autres ont dû suivre le chemin de leur mari bamana et renoncer à l'islam » (1998 : 27).

Les pentecôtistes de Kutumtênga semblent avoir évité jusqu'ici tout conflit mais le chef ne cache pas sa préférence pour l'Église de Pentecôte plutôt que pour les Assemblées de Dieu qui semblent plus fermement opposées au mariage coutumier et tenteraient d'imposer leur règles :

> « La seule [Église] qui nous a dérangés c'était les Assemblées de Dieu[41] parce que si une fille se convertissait alors qu'on lui avait trouvé un mari, c'était fini, on ne pouvait plus l'avoir. Elle devient leur femme. »

Le chef ajoute : « les pentecôtistes [de l'Église de Pentecôte] ne font pas cela ». L'Église de Pentecôte n'est pourtant pas moins opposée au mariage coutumier que les Assemblées de Dieu. Le compromis qu'évoque le témoignage du chef est entièrement dû à la situation locale et n'est pas généralisable. Beaucoup de couples de fidèles étaient mariés avant leur conversion. Pour le reste, les femmes étant bien plus nombreuses que les hommes, il s'agit souvent de femmes converties après leur mariage avec un musulman ou un animiste comme c'est le cas des femmes du chef par exemple, sans que cela nécessite la conversion du mari ou qu'il s'y oppose. En milieu rural, beaucoup de veuves, libérées des contraintes matrimoniales, se convertissent à la suite de leurs enfants. Parmi, les jeunes pentecôtistes, d'une vingtaine d'années, beaucoup d'entre eux ne sont pas encore marié(e)s, ni fiancé(e)s, mais rien ne laisse présager autre chose que des mariages *entre* pentecôtistes. De plus, les femmes elles-mêmes n'entendent pas se marier avec un musulman ou un animiste, encore moins s'y voir contraintes. Ceci vaut aussi bien en milieu rural qu'en milieu urbain. Cette impossibilité de mariage avec un éventuel conjoint animiste ou musulman va dans le sens de la condamnation de la religion traditionnelle qui s'accompagne par ailleurs du refus de considérer l'animisme comme une religion. Ce sont, de nouveau, les pratiques magiques associées à l'animisme qui sont dénoncées par les

41. Les Assemblées de Dieu sont installées dans les villes voisines, à Korsimoro et à Boussouma.

fidèles et qui rendent impossible toute union, comme l'explique la jeune Belo, dont les parents sont eux-mêmes convertis et qui en tire l'assurance de ne jamais être contrainte d'accepter un mariage coutumier :

> « Si c'est un animiste, il peut utiliser la magie et flatter quelqu'un. Il prend le fétiche et l'affaire ne se règle pas, il va revenir et dire que cet homme l'a flatté. A ce moment-là, c'est la bagarre *(zabré)* et ce n'est pas bon ».

La conversion se présente, pour les femmes, comme un recours face aux lois coutumières qui régissent les mariages comme les *re*mariages coutumiers en milieu rural. Pour comprendre l'importance du rôle joué par les pasteurs pentecôtistes dans les unions matrimoniales, il faut souligner le rôle historique de l'Église des Assemblées de Dieu au Burkina Faso. L'Église des Assemblées de Dieu est parmi celles qui s'opposent le plus fermement au mariage coutumier, ainsi qu'au remariage coutumier, le lévirat, une forme traditionnelle de redistribution des épouses du mari défunt parmi ses frères cadets[42]. Le mariage par « consentement mutuel » qu'elle prône suscite beaucoup d'intérêt chez les jeunes, notamment les jeunes femmes car, bien que le mariage par consentement mutuel soit la seule forme de mariage reconnue par le Code des personnes et de la famille entré en application en 1990, les autres formes de mariage héritées du droit coutumier, notamment le mariage par don et le lévirat, n'ont pas disparues et sont encore celles qui ont cours le plus souvent en milieu rural. La société mossi étant patrilignagère et gérontocratique, ce sont les chefs de lignage ou de famille qui régissent les unions matrimoniales. Ainsi, dans le cadre d'un mariage coutumier, une femme est supposée accepter un mari qu'elle n'a pas choisi. Le mariage ainsi conclu résulte davantage d'une alliance entre deux lignages que du choix des conjoints[43]. Une femme qui voudrait alors fuir un mari imposé trouve une issue dans la conversion pentecôtiste. La jeune femme ainsi « réfugiée » acquiert la double assurance d'être sous la protection d'un pasteur, insérée dans une nouvelle communauté de « frères et sœurs en Christ », et la possibilité d'y contracter une union matrimoniale selon son consentement. Bien entendu et comme le souligne P.-J. Laurent (2003), ces formes d'unions ne s'opposent pas aussi radicalement entre elles et la pluralité des appartenances religieuses autant que la pluralité des pouvoirs et des normes conduisent souvent les acteurs à la négociation et au compromis, bien plus qu'ils ne l'avouent. La présence des pasteurs pentecôtistes en

42. En möré, *welghé da-bogho*, litt. « partager les biens entre les héritiers » (Alexandre, 1953 : 70)

43. En milieu rural, la seule forme de mariage par « consentement mutuel » est l'enlèvement, avec la complicité de la jeune femme, ou la fuite. La situation se « régularise » généralement après coup auprès de la famille de la jeune femme. Le cas échéant, et plus rarement, en cas de refus de la famille, le couple s'enfuit.

milieu rural contribue à élargir le champ des possibles où progressivement, comme l'explique l'auteur : « cette sorte d'empilement de normes conduit à l'affaiblissement de toutes les sources d'autorité et de pouvoir par l'incapacité d'aucune à parvenir à imposer un monopole d'allégeance aux personnes » ou comme l'exprime un informateur : « les gens utilisent d'abord les lois qui rencontrent leurs intérêts » ! (2003 : 94).

C'est dans ce contexte producteur d'insécurité et face à une « utilisation opportuniste des règles qui régissent la vie en société », que les Assemblées de Dieu tentent d'imposer leurs propres règles afin « d'ajuster ensemble » *(zems taaba)* les modalités du mariage par consentement mutuel. Le pasteur lui-même organise les mariages de sa communauté, de ses « filles à marier », reproduisant et régissant un véritable marché matrimonial : « avec l'âge et l'expérience, en véritable *big man* qu'il peut devenir[44], le pasteur se trouve au centre d'un vaste réseau de relations de personnes vivant sous sa dépendance ou ayant sollicité des alliances auprès de filles de son Église ». Les règles du mariage pentecôtiste se heurtent parfois violemment aux enjeux des alliances traditionnelles, mais elles « finissent par accorder une place conséquente à certaines règles coutumières mossi » (Laurent, 2003). Dans les types de mariages décrits, on consent surtout à ce qu'un jeune homme choisisse sa fiancée, laquelle, au terme d'une procédure engagée depuis longtemps, auprès des parents de chacun, et de l'accord de tous, ne peut que « consentir » à son tour. Si, au terme, il y a bien « consentement mutuel », il ne faut pas pour autant y voir l'expression d'un « libre choix » partagé des conjoints. L'apparente modernité du mariage pentecôtiste trouve ses limites dans les compromis qu'il entretient avec une perception de l'individu (et de la femme) largement héritée de la société traditionnelle. Pour les jeunes mossi candidats au mariage pentecôtiste, la conversion signe surtout le passage d'un groupe de dépendance à un autre, du pouvoir des aînés à celui des pasteurs, sans que s'opère nécessairement un changement dans les relations de genre.

La gestion de la mort

Les situations conflictuelles entre pentecôtistes et villageois peuvent également porter sur le traitement réservé aux défunts : à la mort d'un fidèle pentecôtiste, s'il était le seul converti de sa famille, il y a conflit, tout d'abord pour savoir à qui appartient le corps, à la famille ou à l'Église. Puis, sur le traitement du corps : la famille s'oppose le plus

44. La comparaison du pasteur avec un *big man* est un autre aspect des analyses de l'auteur à travers lesquelles il combine plusieurs modes d'approche, au croisement entre les logiques de la conversion pentecôtiste et les problématiques liées au développement rural. Cette réalité se traduit aussi chez l'auteur par une comparaison du pasteur au chef de lignage (*buudukasma*) : « le pasteur est comme un *buudukasma*. Il est comme un vieux, il cherche à arranger les mariages » déclarait le pasteur Compaoré à l'auteur (1999 : 84).

souvent à « l'enterrement » chrétien, les pentecôtistes s'opposent aux funérailles traditionnelles. Les pentecôtistes mossi utilisent plus volontiers le terme möré *mumbu* pour désigner l'enterrement chrétien, qui désigne strictement la mise en terre, tandis que les animistes utilisent plutôt le terme *kuré* qui comprend l'ensemble des rituels traditionnels qui entourent la mort (funérailles) et est associé aux expressions qui les désignent : *ku-togho* se fait peu de jours après le décès ; *ku-mandé* ou *ku-mazanga* est la deuxième cérémonie en l'honneur du mort qui peut se faire près d'un an après la mort. Chez les musulmans, il y a la cérémonie du « doua » qui a lieu le 14e jour après la mort et se répète le 40e jour et le 100e jour. Il semblerait que les catholiques tendent à utiliser indistinctement les termes « messe » ou *kuré*, ce dernier terme est choisi de préférence lorsqu'il s'agit d'un homme âgé. Un pasteur de l'Église de Pentecôte rencontré à Gourcy, dans le nord du Burkina Faso, à l'occasion d'une cérémonie de baptême, explique aux futurs convertis l'importance de la carte de baptême qui va leur être délivrée et qui fera d'eux des membres à part entière de l'Église de Pentecôte. S'ils sont les seuls convertis de leur famille, ce qui est souvent le cas des jeunes, où s'ils devaient mourir loin de chez eux, c'est l'Église qui devra prendre en charge et effectuer leur enterrement chrétien. Pour illustrer l'importance de la carte de baptême, il relate le cas d'un homme mort à Ouagadougou, loin de chez lui, sans que personne ne sache à qui revenait le soin de prendre en charge son enterrement :

> « A Ouagadougou, un homme est mort *(da wa ki)* et son enterrement *(mumbu)* était un problème : son nom était David, il avait « demandé le pardon[45] » *(kose sugri)*. Un moment est venu où il a laissé la croyance *(bas tëba)*, il n'était plus ni musulman, ni catholique, ni protestant *(nyë ka möre, nyëg ka "père" nyë ka "merica"[46])*, la mort est venu le prendre *(kuma wa dika)* et personne ne voulait approcher pour dire que le mort lui appartient : chacun dit que ce n'est pas un des leurs. Et quand ils ont fouillé ses affaires, ils ont vu qu'il avait une carte de baptême. Ceux de l'Église de Pentecôte devaient venir le prendre, mais s'il n'avait pas eu la carte de baptême, c'était les prisonniers *(bensa kamba)* qui allaient le prendre et le jeter là où ils veulent[47] ».

---

45. Comprendre : il s'était converti, c'était donc un pentecôtiste.

46. Le mot *möré*, (pl. *mwenba*), désigne les musulmans, tandis que le terme « père » désigne les catholiques. Rappelons que le terme « mérica » est une contraction locale de « américains » qui désigne les pentecôtistes.

47. L'allusion du pasteur au rôle des prisonniers renvoie à une pratique selon laquelle, lorsque le défunt est étranger (loin de sa famille) ou si rien n'indique son appartenance religieuse de manière à ce que le corps soit traité selon la tradition religieuse à laquelle le défunt avait adhéré, et si aucun volontaire ne se manifeste, l'on charge alors les détenus de procéder à son enterrement. Ce recours ne laisse place à aucune phase rituelle de préparation du corps : « c'est sans le respect du corps, nous explique Rasmané (musulman), c'est-à-dire sans prières et sans beaucoup de choses que la religion pouvait apporter avant et après l'enterrement ».

Les questions relatives à la propriété du corps d'un défunt ne se réduisent pas à celle de la participation éventuelle de l'Église à l'enterrement de ses fidèles. Il en va également du traitement rituel auquel s'attendent tous les pentecôtistes devant la mort. L'éloignement de la société traditionnelle et le rejet des pratiques coutumières rendent impensables la restitution du corps à la famille d'origine, quand ses membres ne sont pas convertis, et l'organisation de funérailles. Dans les cas, fréquents, où les parents des jeunes convertis sont demeurés musulmans ou « animistes », les pentecôtistes ont tendance à faire reposer sur l'Église la responsabilité de leur traitement funéraire. Les problèmes les plus sérieux se posent lorsqu'un fidèle décède loin de chez lui, en migration. A Ouagadougou, nous avons eu l'occasion de suivre un cas concret après le décès d'une fidèle, Clara, Ghanéenne en migration au Burkina Faso. Arrivée au Burkina Faso au début des années 1990, elle avait fui le Ghana et sa famille, probablement dans le but de se soustraire au lévirat que lui faisait présager la mort imminente de son mari. Plusieurs semaines après son arrivée à Ouagadougou, accompagnée de son mari déjà très malade, elle avait fait la connaissance de quelques fidèles de l'Église de Pentecôte qui l'adressèrent à un pasteur. Elle fut ainsi prise en charge par l'Église et quand survint la mort de son mari, elle demeura dans l'assemblée de Tanghin où nous l'avons rencontrée en 1999. Moins de deux ans plus tard, lorsqu'elle mourut à son tour, alors qu'elle avait expressément signifié son refus de retourner au Ghana (et que son corps y soit renvoyé), sa famille d'origine vint à Ouagadougou et entama des démarches auprès de l'Église de Pentecôte afin de faire rapatrier le corps de la défunte. La famille de Clara sollicita en vain la participation financière de l'Église au rapatriement du corps. Après plusieurs jours de négociations tendues, Clara fut enterrée, dans le quartier où elle avait vécu ses dernières années et sa famille s'en retourna au Ghana. Ce type de situation, spécifique au milieu urbain, où le défunt était le seul membre converti de sa famille ou était en rupture avec sa famille d'origine, place toujours l'Église dans une situation délicate, comme ce fut le cas pour Clara. Il arrive que le cas devienne réellement conflictuel lorsque le fidèle est issu d'une famille musulmane et que sa conversion l'a amené à rompre ses liens familiaux sans qu'aucune réconciliation ne les ait rétablis lorsque survient le décès. L'Église se trouve alors souvent seule à assumer le coût de l'enterrement, la famille d'origine posant souvent comme condition à sa participation que le défunt soit traité selon les règles coutumières. Ainsi, la mort et l'enterrement, loin de rassembler divise et, une fois de plus, marque la frontière communautaire.

Au-delà des motivations individuelles de la conversion pentecôtiste en milieu rural mossi comme en milieu urbain, le pentecôtisme se distingue par une dynamique transnationale d'évangélisation particulièrement offensive qui, selon la métaphore militaire, fait de chaque converti un prosélyte engagé, un « soldat de Dieu » qui doit « gagner » les âmes à Christ. La

meilleure illustration de cette dynamique transnationale est la croisade, une technique d'évangélisation de masse à la mesure du défi du pentecôstisme en Afrique, notamment dans les pays musulmans tels que le Burkina Faso.

Les croisades : une dynamique transnationale d'évangélisation

L'évangélisation de la zone sahélienne et le face à face avec l'islam entrent dans une stratégie d'expansion transnationale de la *Church of Pentecost* du Ghana. Selon les termes de l'Opération *« Next Door »* cela implique un mouvement d'expansion de l'Église vers les pays voisins et dans ce cas précis, du sud vers le nord. Au Burkina Faso, nous l'avons vu, cette Église, relativement jeune et qui n'a que peu profité des années d'explosion du pentecôtisme dans ce pays, est demeurée à un stade de développement limité, dans un pays majoritairement musulman et où le champ du christianisme est très fortement occupé par une Église catholique puissante et une Église des Assemblées de Dieu largement implantée sur tout le territoire. Cet état de fait est à mettre en relation avec le niveau d'implantation de l'Église de Pentecôte dans le nord du Ghana, de la Côte d'Ivoire et du Togo où les musulmans sont plus nombreux que sur la côte du golfe de Guinée. La « barrière de l'islam » se situe bien plus au sud de Ouagadougou et se renforce au nord du pays.

En février 1999, nous avons assisté à une croisade d'évangélisation de la *Church of Pentecost* du Ghana au Burkina Faso. Cette croisade fut en effet une opportunité exceptionnelle de voir à l'œuvre la dynamique transnationale d'évangélisation de la *Church of Pentecost* du Ghana. Des croisades de l'envergure de celle-ci sont assez rares et il est encore plus rare qu'elles passent deux fois au même endroit. Résidant au village de Kutumtênga lorsque la croisade fut annoncée, je m'y suis rendue en compagnie de plusieurs fidèles du village. Durant trois jours et trois nuits, les pasteurs ghanéens ont organisé des cultes publics dans le quartier Widi à Ouagadougou où ils avaient monté une plate-forme et mis en place une puissante sonorisation sur la place publique. Cette croisade, comme bien d'autres, avait pour but de soutenir l'effort missionnaire des pasteurs burkinabé confrontés à la progression de l'islam dans leur pays. Les croisades organisés par les pasteurs burkinabé eux-mêmes s'orientent vers les régions du nord comme le Yatênga ou vers l'ouest du pays. Les croisades d'évangélisation font partie intégrante des stratégies d'expansion de l'Église et obéissent à certaines logiques organisationnelles communes que nous tenterons de décrire à travers l'exemple de la croisade des pasteurs ghanéens à Ouagadougou. Si la dynamique fortement prosélyte des Églises pentecôtistes est à l'origine de la dimension transnationale de plusieurs d'entre-elles, l'organisation de « croisades d'évangélisation » participe d'une stratégie d'évangélisation originale. Dans cette

dimension transnationale, Ariel Colonomos (1994) relève trois dynamiques complémentaires : une dynamique « de mission », une dynamique « de croisade » et une dynamique « diplomatique ». Les pentecôtistes, nous l'avons vu, se définissent avant tout comme des « soldats de Dieu » et leur mission consiste à rassembler le maximum de convertis en vue d'être sauvés et de constituer le royaume de Dieu sur terre. Le prosélyte est donc partie intégrante de la mission pentecôtiste. Chaque converti est engagé dans cette mission de rassemblement et « de l'agrégation de ces conduites individuelles dépend l'avènement d'une collectivité et d'un ordre politique édifié sur les bases d'une théologie fondamentaliste ». La croisade est l'œuvre des convertis aussi bien que celle des dirigeants, c'est-à-dire que les Églises pentecôtistes ont, pour leur part, « intégré cet impératif de mission » en planifiant leur action à partir « d'objectifs quantitatifs d'évangélisation » massive et en se concentrant sur des « groupes cibles » *(unreached groups)* identifiés à partir de l'appartenance ethnique ou de la condition sociale. Si dans un premier temps, l'élargissement de la zone d'influence des Églises fut le fruit d'un prosélytisme actif de la part des fidèles, les méthodes d'évangélisation se sont diversifiées et les pentecôtistes n'hésitent pas à user des moyens modernes de communication et des médias dans leurs campagnes d'évangélisation massive.

L'organisation de la mission relève d'une dynamique d'entreprise collective rigoureusement planifiée, comme l'indique la métaphore militaire employée pour désigner ces déplacements. Le terme de « croisade » *(crusade)* désigne le mouvement lui-même ainsi que tout un ensemble d'opérations de médiatisation, de techniques d'évangélisation massive et de formation des dirigeants locaux à chaque étape de l'organisation : « collectes de fonds, envoi de missionnaires et de cadres, édifications de réseaux de communication et de mobilisation, consolidation de ces réseaux » (Colonomos, 1994). Ces événements sont d'une importance considérable pour les pasteurs et dirigeants locaux, puisque c'est l'occasion pour eux de se positionner au sein de ce mouvement qui a pour but de conforter leur légitimité et celle de l'Église locale face à leur fidèles et nouveaux convertis. Dans cette entreprise de promotion de l'Église, le charisme « supposé » des dirigeants ghanéens de la *Church of Pentecost* est un élément central de l'organisation de la croisade : « ces croisades sont menées par des pasteurs dont le charisme, la réputation mondiale dont ils jouissent dans l'univers évangéliste et les moyens économiques dont ils disposent, leur permettent de créer des événements fortement spectaculaires afin de mobiliser les masses dans les grands centres urbains » (Colonomos, 1994). L'organisation d'une croisade est un moyen d'évangélisation de masse pour les uns et de légitimation pour les autres. Il s'agit d'une dynamique transnationale d'évangélisation massive et de promotion de l'Église qui dépasse de loin les ambitions de la seule Église de Pentecôte du Burkina Faso mais qui lui est extrêmement profitable, du point de vue de l'impact psychologique, par les appels à la conversion publique, les témoignages, mais également idéologique, par la légitimation des dirigeants locaux.

Le dispositif rituel

Le discours de la croisade s'articule essentiellement autour de thèmes et de projets d'une Église de Pentecôte d'envergure internationale. Les dirigeants, qui se déplacent en voiture depuis le Ghana, offrent le spectacle d'un cortège de véhicules noirs qui traversent ce quartier pauvre de la capitale, Tanghin, pour rejoindre le siège de l'Église nationale. La vitesse des véhicules ajoutée à l'état des routes non goudronnées contribue à accroître l'effet de mise en scène du cortège qui soulève des nuées de poussière desquelles émergent finalement les dirigeants ghanéens dans des claquements répétés de portières. Cette entrée fracassante sur le terrain de l'Église, le bruit, la poussière déplacée, les exclamations et les embrassades de pasteurs costumés, en anglais[48], donnent un avant goût de la dynamique d'entreprise qui justifie pleinement la métaphore militaire. De même, la tenue vestimentaire des dirigeants à ces occasions illustre un comportement pro-occidental manifeste. La croisade se présente comme une gigantesque mise en scène dans laquelle les moyens technologiques modernes sont pour une part importante dans l'impact sur le public et attirent les passants. Le but de la croisade est de faire connaître l'Église en se faisant remarquer le plus possible, de la manière la plus spectaculaire qui soit, c'est-à-dire la plus bruyante et par la mise en évidence des moyens technologiques dont elle dispose, ce qui donne implicitement une idée de sa puissance financière. Williamson notait déjà à propos de l'organisation des *camp meetings* en pays Akan au début du XIX^e^ siècle : *« the non-Christians community is undoubtedly impressed by the organized membership, well-dressed and possessed of new skills and insights, exhibited in the singing of hymns, the use of a sacred book, and the services conducted under the leadership of educated ministers »* (1965 : 24).

L'organisation quotidienne de la croisade se divise essentiellement en deux sortes d'activités : les cultes journaliers au temple central (quartier Tanghin) et les prêches publics en soirée dans le quartier Widi, qui rassemblent par ailleurs plusieurs assemblées anglophones, en majorité ghanéennes. Le lieu des cultes journaliers est déterminé par la situation de l'Église et de son siège dans le quartier Tanghin de la capitale, un peu excentré et peu fréquenté où se trouve le plus grand temple de l'Église. La manifestation publique à Widi, en revanche, nécessite la mise en place de structures élaborées, notamment en ce qui concerne les équipements sonores, la disposition des chœurs et de l'éclairage puissant des néons qui entourent la scène montée sur un échafaudage qui domine l'assistance. L'organisation et la disposition particulièrement élaborées des équipements pourraient être assimilées à celles requises pour un concert en plein

48. Seuls les dirigeants burkinabé se sont donné la peine d'apprendre l'anglais, les dirigeants ghanéens n'ayant pas appris le français.

air, depuis le fond sonore jusqu'à la véhémence des pasteurs dans leurs prêches publics. Paul Gifford explique à propos d'une croisade du mouvement *Christ for All Nations* (CfAN) de R. Bonnke en 1991 au Nigeria : *« The technology is part of the ritual. Huge spotlights focus on the platform. The preacher receives all the attention ; the scaffolding frames holding banks of lights make no doubt of that. Cameras have the same effect. All are directed at the speaker, focusing all attention on him, and highlighting his importance. The sophisticated sound equipment helps here, too »* (Gifford, 1987 : 66). C'est par le volume sonore très élevé de la musique et des prêches que l'équipe pastorale entend mobiliser l'attention d'un large public, notamment grâce à la proximité de la scène avec la route : la circulation routière, dans un quartier du centre ville contribue considérablement à faire remarquer la présence des pentecôtistes par un nombre élevé de passants, automobilistes et nombreux passagers de taxi. La disposition de l'échafaudage également et des installations prévues pour le public, loin d'être négligée, est le fait d'une organisation méticuleuse qui focalise l'attention du public exclusivement autour de la scène des pasteurs.

Paul Gifford propose une distinction au sein du dispositif de mise en scène de la croisade entre deux fonctions, correspondant à deux moments de la croisade parmi lesquels le prêche a une fonction spécifique, distincte de la croisade elle-même et que nous analyserons dans ce chapitre, à partir d'un prêche public recueilli à cette occasion. Dans cette distinction, Gifford reprend les concepts de « myth » et de « ritual » correspondant respectivement au prêche proprement dit, dans sa construction rhétorique et l'effet qu'il opère auprès de son public « cible », et au dispositif complexe de la croisade en tant que manifestation publique attractive (Gifford, 1987). Il entend ainsi replacer et nuancer l'importance du prêche, pourtant central, à l'intérieur d'un tout cohérent, organisé avec minutie dont le but est avant tout d'accroître l'impact et l'audience du mouvement. Cette distinction s'accompagne d'une nuance quant aux formes liturgiques des cultes pentecôtistes, notamment le refus de toute forme de liturgie normée et rigide au profit de la spontanéité, plus ou moins recherchée ou codifiée, de l'expérience émotionnelle. Si le prêche est comme un mythe, notamment par l'usage fragmentaire qu'il fait de l'histoire biblique prise en exemple, il se distingue du commentaire biblique par l'illustration concrètent qu'en donnent les pasteurs. Le rappel constant de la référence biblique vient s'opposer à la tradition orale des sociétés traditionnelles pour la discréditer et y substituer les textes mythiques des Évangiles. Malgré la négation de l'aspect liturgique, le prêche est l'objet d'une codification élaborée de la part des pasteurs qui révèlent une grande habileté rhétorique.

Dans ce tout complexe, l'assistance de fidèles joue également son rôle en ce qu'elle constitue d'abord un public, acclamant les dirigeants, chantant et frappant des mains. Les voix qui s'élèvent de la foule contribuent autant que l'équipement sonore à accroître la portée de cette manifestation publique auprès des passants et ainsi à attirer des curieux dans le

sillon de la croisade. Loin d'être de passifs spectateurs, l'ensemble des fidèles est sollicité pour acclamer les pasteurs, chanter, danser, répondre aux injonctions des orateurs, en lançant des « amen » et des « alléluia ». A aucun moment les fidèles ne sont laissés à eux-mêmes. Tout le temps que dure la prédication, des leaders ghanéens, principalement, circulent dans l'assemblée et tels des animateurs, interpellent, mobilisent l'attention des fidèles, les incitent à chanter, leur apprennent des chants nouveaux : il est fréquent de voir se constituer des petits groupes de personnes, sous la direction d'un leader, apprendre et répéter des chants nouveaux, au sein même de l'assemblée. Les pasteurs burkinabé, en revanche, sont quasiment considérés comme des spectateurs ou, au mieux, des assistants de la mise en scène des pasteurs ghanéens. Auprès des spectateurs curieux, attirés par le spectacle qui se donne des allures de concert, les leaders se pressent pour obtenir qu'ils « se donnent à Jésus », insistent longuement, d'une manière si pressante qu'un refus persistant augmente l'impatience du prosélyte, jusqu'à ce que son discours, l'alternance rapide des répliques brèves ainsi que sa gestuelle rappellent la véhémence des prédicateurs ghanéens. L'empressement de leurs manières est tel que l'échange tient plus de l'avertissement que de la discussion. Le contenu des réponses importe peu, il ne compte pas tant qu'il ne signifie pas l'acquiescement, « oui, j'accepte Jésus ». L'alternance rapide des réponses, outre l'effet déstabilisant qu'elle provoque, semble révéler que ces prosélytes tiennent une réponse préparée quelles que soient les objections et oppositions émises et parfois, avec des arguments qui semblent d'une logique si implacable qu'ils paralysent l'opposition et laissent peu de possibilités :

> « Tu dis que tu ne crois pas en Dieu... ça ce n'est pas possible. Je te donne un exemple : tu es Française, c'est ta nationalité ? Ta nationalité c'est comme ton identité, tu ne peux pas rester sans nationalité. Dans la religion c'est pareil, tu ne peux pas rester sans religion sinon c'est comme ne pas avoir de nationalité : ce n'est pas possible. »

Lors de ces tentatives de conversion, ces agents révèlent une habileté rhétorique qui dépasse en efficacité les diverses objections invoquées pour signifier un refus de conversion, mais également une habileté gestuelle. L'insistance des appels à la conversion et le caractère passionné de leur discours peuvent les amener à saisir une personne par un bras, pour mieux mobiliser son attention et sa personne, parfois avec une fermeté inattendue et sans lâcher prise, et à tenir son visage très près du leur, ce qui donne à leurs arguments un impact psychologique tel qu'il neutralise toute opposition. Ainsi l'assemblée de fidèles a une double fonction, à la fois de réceptacle et d'instrument de la campagne de promotion de l'Église que constitue la croisade. Cette dualité fonctionnelle de l'assemblée se retrouve dans la structure de la prédication en ce qu'elle s'adresse tout autant aux fidèles dont il s'agit de raffermir la foi, qu'aux éventuels spectateurs qu'il faut atteindre par des arguments percutants.

La structure du culte n'est pas très différente de celle d'un culte dominical à l'exception de sa durée. Chaque séquence de culte y fait l'objet d'une mise en scène spéciale principalement dans le but d'en prolonger la durée sans décourager les auditeurs, c'est-à-dire en introduisant des effets d'humour, ou en réclamant plus souvent l'attention de l'assemblée : « vous m'avez compris ? si vous m'avez compris, dites *"amen"*... [l'assemblée répond], « je n'entends pas bien, il y a des gens qui dorment ici ! (le pasteur désigne un côté de l'assemblée) [ce qui déclenche des rires dans l'assemblée] ». L'orateur encourage régulièrement l'assistance à tenir son attention en éveil et en fait un élément du culte en prévenant régulièrement « Satan, lui, ne dort jamais ! il veille ! ».

« Votez Jésus » contre Satan

Le prêche est public. Pendant toute la durée de la croisade, les pasteurs burkinabé laissent la place aux pasteurs ghanéens. La croisade étant menée par des dizaines de pasteurs, le sermon, qui peut durer plusieurs heures, requiert l'intervention de plusieurs orateurs. Le prêche est dit en anglais et traduit simultanément dans la langue nationale, le français, et dans la langue vernaculaire, le möré. Cependant, la véhémence des pasteurs ghanéens est parfois telle que, l'excitation intense et la diction effrénée de l'orateur, à un point culminant d'excitation, oblige les traducteurs, placés sur la scène tout près de l'orateur, à réduire considérablement le contenu de leur traduction et donc du prêche, ce qui en réduit inévitablement la portée. Si l'origine ghanéenne des pasteurs, de l'Église, assimilée au monde anglo-saxon et, au-delà, à la puissance nord-américaine, peut être perçue comme ayant un impact fort, à la fois idéologique et psychologique, sur les fidèles burkinabé et plus largement, dans les pays francophones ouest-africains, la « barrière » linguistique qui sépare les fidèles de leurs dirigeants, la foule de ses leaders, réduit de beaucoup la portée du message, entamé par une traduction hâtive. L'obstacle majeur de la langue entame et finalement réduit la réceptivité des fidèles qui subissent les effets abrutissants de la musique (dont le volume sonore est volontairement exagéré), de la cadence effrénée des orateurs et de la répétition qui caractérise les prêches pentecôtistes. Toute la structure du sermon est bâtie sur la référence constante à la Bible et au personnage central du Nouveau Testament : Jésus. La structure élaborée du sermon et sa rhétorique sont perceptibles à la fois par la répétition et le rappel constant des thèmes dominants par des phrases du type : « Jésus au-dessus de tous », « Jésus qui est la fontaine d'eau vive », « le fils du Dieu vivant », mais plus encore par le fait que la lecture de la Bible et son texte sont immédiatement transposés dans le contexte présent, de la manière la plus littérale possible. Ici, le prêche s'inspire des extraits Jean 4, verset 14 et Luc 9, dont le second illustre, entre autre le thème de la croisade d'évangélisation :

> « Jésus, ayant rassemblé les Douze, leur donna force et pouvoir sur tous les démons, avec la puissance de guérir les maladies. [2] Il les envoya prêcher le royaume de Dieu et guérir les malades. [3] Ne prenez rien pour le voyage, leur dit-il (...) [6] ils partirent et ils allèrent de village en village annonçant la bonne nouvelle et opérant partout des guérisons. »

Le premier extrait, Jean 4, 14 : « mais celui qui boira l'eau que je lui donnerai, n'aura jamais soif et l'eau que je lui donnerai deviendra en lui une source d'eau qui jaillira jusque dans la vie éternelle », sert de base aux pasteurs pour un prêche qui met l'accent sur les questions centrales : l'appréhension individuelle du changement social, associée à l'impératif d'être soi : « tu seras une personne unique » ; l'incertitude de l'avenir : « ta situation va changer pour toujours » ; l'identité féminine « cette femme samaritaine avait perdu son identité » ; la détresse de la maladie. Pour évoquer l'état dans lequel se trouve une personne non convertie au pentecôtisme, le pasteur met en relation l'état de « stérilité » et la « vie de péchés » de celui qui ignore la volonté de Dieu : « A cause de nos péchés, il ne pleut pas parce que nous sommes stériles dans notre cœur. » L'analogie entre le péché et la stérilité de cœur renvoie à la conception pentecôtiste de la conversion « de cœur et d'esprit » ou, comme la définissait Bryan Wilson, la conversion telle qu'elle est perçue par les sectes et groupes « conversionistes » qui entendent que « l'expérience de cœur » est le seul critère de la vraie foi » (Wilson, 1960 : 64). Le pasteur interpelle alors les fidèles, sur le mode du tutoiement, c'est-à-dire en individualisant chaque personne de l'assistance, invoquant les difficultés personnelles, malaises et représentations négatives de soi.

> « Peut-être que tu es là ce soir, malade. Peut-être que tu es là et que tu es très sale. Peut-être que tu es là ce soir et que tu penses à te suicider. Peut-être que tu es là ce soir et que tu te dis que tu vas voyager, aller dans un autre pays parce qu'ici à Ouagadougou, il n'y a rien de bon pour toi... »

Chacun peut se reconnaître dans l'une ou l'autre de ces descriptions, parfois plusieurs : « Les pasteurs pentecôtistes sont de grands spécialistes de la relation masse-individu, de cet art de l'interpellation « personnelle » du malade souffrant de tel symptôme « singulier », invité à se reconnaître au cœur de l'anonymat de la foule et à témoigner de son expérience » (Mary, 2000b : 123). C'est cette identification qui constitue l'un des ressorts importants de l'effervescence émotionnelle sur laquelle débouche le prêche et qui connaîtra son apogée au moment des appels à la conversion. L'orateur permet cette identification par l'allusion à des situations qui, comme l'explique G. Charuty à propos des chrétiens charismatiques, « se présentent comme des situations types, d'où toute référence au contexte social est éliminée au profit de quelques traits – le sexe, l'âge, un événement, une émotion – qui permettront à l'assistance de "se reconnaître" »

(Charuty, 1990 : 71). La conversion est envisagée comme un changement de situation et d'état, de l'inutilité à l'utilité de l'homme dans le monde : « Je voudrais te dire que tu es un être à part *(welghe toré)* et quand tu recevras cette eau vive, tu seras une personne unique *(welghe toré yida)* ». Mais le lien direct qu'établit le pasteur entre le péché et la sécheresse contribue aussi à reporter la responsabilité de la sécheresse sur les individus et met ainsi l'accent sur la responsabilité de l'action individuelle dans l'ordre du monde. Ce trait du prêche s'oppose à un autre caractère du discours pentecôtiste qui attribue habituellement au Malin la cause de tous les maux et considère l'ordre du monde selon un déterminisme extérieur aux individus qui en fait les victimes du Malin. Il y a cependant un décalage entre le discours des dirigeants internationaux et les pasteurs locaux. Le discours pentecôtiste de l'action s'articule selon une logique d'aller-retour ou d'oscillation entre ces deux niveaux de discours. L'un met l'accent sur la responsabilité du Malin dans l'ordre du monde, l'autre met l'accent sur les possibilités d'actions individuelles dans ce monde. De même le rapprochement entre la stérilité et l'inutilité de l'homme renvoie à l'identité de l'individu qui, non converti, défini comme pécheur, est comme « stérile » :

> « Il n'y pas un homme qui soit inutile, mais la plupart des hommes sont comme des hommes stériles. Je voudrais que vous commenciez à vous voir comme n'étant pas une personne inutile mais comme une personne utile. »

L'opposition stérilité/utilité renvoie à une conception utilitariste et pragmatique qui caractérise la mouvance pentecôtiste. Le prêche insiste sur le potentiel de chaque individu et la possibilité de chacun d'agir pour le bien en acceptant de « suivre Jésus », de changer de vie et « d'esprit ». Ainsi, chaque individu a la potentialité – et même l'obligation – d'agir sur le monde par sa volonté et sa foi (c'est la foi « agissante », *action faith*), dans le combat spirituel que se livrent les puissances divine et satanique. La croisade elle-même se donne à voir aux fidèles et à la foule à travers une métaphore militaire et conquérante omniprésente, dans la gestuelle des dirigeants, la liturgie, les chants et le prêche.

De ce point de vue, la croisade est également l'occasion de se mobiliser face à l'État et à l'Église catholique, dans une stratégie d'occupation de l'espace public, notamment dans un contexte de désengagement de l'État et d'hégémonie de l'Église catholique. Cette autre dimension des croisades d'évangélisation nous amène à considérer la « dynamique diplomatique » telle qu'elle est décrite par Ariel Colonomos (1994) à propos de l'Amérique Latine où « des réseaux de diplomatie informelle sont tenus de veiller aux bons rapports avec l'État afin de gagner du terrain sur l'Église catholique ». Au Burkina Faso, certains leaders religieux se sont déjà vus accueillis par le président lors de croisades similaires à celle de la *Church of Pentecost*. Paul Gifford rapporte qu'au cours

d'une croisade, qui dura six jours, son dirigeant, Reinhard Bonnke, fut accueilli à Ouagadougou par le président Blaise Compaoré, invité dans la résidence et transporté par l'une de ses voitures jusqu'à Bobo Dioulasso : « *President Compaore gave Bonnke his own car and invited Bonnke to his home twice in six days, on one occasion with press and TV coverage (...) The next year, when Bonnke returned for another crusade, the State President sent his personal representative to welcome the team back into his country* » (Gifford, 1992 : 168). Reinhard Bonnke fut également reçu par les présidents kenyan, zaïrois et togolais. Cependant, les pasteurs ghanéens de la *Church of Pentecost* ne semblent pas être l'objet d'une attention particulière de la part de l'État burkinabé. Au cours du prêche, qui rend publiquement le Démon responsable de tous les maux, les pasteurs n'hésitent pas à aborder des questions relatives à la politique nationale d'un pays dans lequel ils ne sont de passage que quelques jours. Cette posture confirme le décalage du discours des dirigeants par rapport aux pasteurs locaux et est même susceptible d'indisposer ces derniers puisque le président national de l'Église, lui, fait état de rapports privés avec le président de la république. Bien que la croisade soit majoritairement menée par les dirigeants ghanéens, et que les prêches nocturnes se déroulent en public, dans un quartier du centre de la capitale, les orateurs n'hésitent pas à dénoncer le président de l'État, et à l'assimiler, de manière détournée mais en termes clairs, au Démon :

> « Voilà ce que Jésus a dit : "l'ennemi, le voleur n'est que pour voler, détruire et tuer" (...) je crois que l'année passée il y a eu des élections dans ce pays[50] (...) Je voudrais vous dire que la personne qui est en train de vous tromper aujourd'hui c'est le diable et il vous trompe *(ya Seitana)*. Le diable est venu pour tuer premièrement, voler et détruire. (...) La plupart des gens veulent voter. Pourquoi voulez-vous voter pour Satan ? Les gens veulent voter pour Satan alors que son intention est très claire : il est venu tuer, voler et détruire. »

La diabolisation de la sphère politique assimile donc clairement le vote politique à un acte satanique. Voter, c'est-à-dire participer à l'activité et aux enjeux politiques, c'est négocier avec Satan. Pourquoi alors s'investir dans la vie politique, puisque c'est là l'empire de Satan ? Outre l'impact de la métaphore, les pasteurs touchent là à un point sensible commun à de nombreux pays africains ou latino-américains qui souffrent du désengagement et du manque de moyens de l'État. De plus, la présence de l'apôtre national, et de nombreux pasteurs burkinabé, semble cautionner ce discours. La diabolisation de la sphère politique est un trait commun aux Églises pentecôtistes de plusieurs autres pays d'Afrique, comme le rapporte Yan Droz à propos du Kenya où « l'on raconte que le

50. Nous sommes en février 1999, Blaise Compaoré vient d'être réélu en novembre 1998.

culte à Satan est largement répandu parmi les proches du gouvernement kenyan (...) il serait la raison de son maintien au pouvoir en dépit de l'opposition de la majorité de la population » (Droz, 1997a : 102). Ce discours est largement véhiculé par le biais de rumeurs qui auraient accompagné le processus de démocratisation du pays. La preuve de l'implication de l'État dans le culte satanique est apportée par les illustrations de certains billets de banque, vecteurs de la richesse, représentants le président Moi auréolé d'un serpent ou encore, de silhouettes d'hommes nus « qui dansent en priant (...) or, chacun sait que seuls les sorciers se permettent de danser nus » (1997a : 103). Chaque pays offre, selon son contexte politique récent, des possibilités d'interprétation aux dirigeants pentecôtistes. Les dirigeants ghanéens de la *Church of Pentecost* ont saisi l'occasion que leur offraient la campagne et les élections présidentielles organisées quelques mois auparavant. Mais on peut aussi « voter pour Jésus », comme dans d'autres pays africains, comme le Bénin de Kérékou II, où le président élu met en avant sa conversion pentecôtiste et en fait un atout de sa réussite politique.

Dans un autre contexte, l'Église de Pentecôte de Côte d'Ivoire a participé à un « sommet de prière » (2001) destiné à asseoir le pouvoir du président Laurent Gbagbo face à la « menace musulmane » que représente l'expansion de l'islam dans ce pays. A cette occasion, plusieurs pasteurs ont mis en avant l'élection historique du premier « président chrétien »[51] à la tête du pays, preuve que la « main de Dieu est sur la Côte d'Ivoire ». Les prières successives de ces leaders visaient toutes à protéger les membres du gouvernement de « l'assaut des ennemis », qui dans l'imaginaire politique de ce pays désigne les musulmans du nord, et à invoquer la puissance divine pour guider les leaders politiques, afin « qu'ils ne chutent pas », en négociant par exemple avec l'adversaire politique désigné, Alassane Ouattara. La sphère politique se trouve ainsi enveloppée, dans la perception pentecôtiste, par la « main de Dieu » qui protège la « nation chrétienne » contre ses ennemis. Cette représentation de la sphère politique comme un lieu à protéger, voire à libérer de ses assaillants (la question de la candidature de Ouattara à l'élection présidentielle est dans tous les esprits), par la puissance de la prière, est une dimension nouvelle du discours pentecôtiste qui quitte momentanément le jeu de l'individualisation pour s'adresser, certes indirectement, à la « nation » et au gouvernement (« Côte d'Ivoire, lève-toi ! »). Comme l'explique J.-P. Bastian, « Cette dimension géopolitique de la mobilisation des forces de l'invisible caractérise un discours qui ne s'adresse plus seulement à l'individu, mais à l'État-nation qu'il faut donc libérer » (Bastian, 2000 : 219).

Le prêche s'articule autour d'une dénonciation de l'incapacité des institutions à résoudre des problèmes concrets et présente l'Église comme

51. Par « chrétien », il faut entendre « évangélique », ces pasteurs ne considérant pas l'ancien président Houphouët-Boigny, catholique, comme un « vrai chrétien ».

la seule institution, de Salut certes, mais de soulagement concret et immédiat : « si tu as un problème, viens, nous sommes là pour toi ». Si la promotion de l'Église sur le terrain de l'intervention concrète n'a pas de limite, celle-ci porte plus souvent sur les problèmes de santé : « il [Jésus] a le pouvoir de guérir toutes les maladies », de réussite professionnelle : « Jésus a le pouvoir de te délivrer de la pauvreté et de te rendre riche ». La résolution de problèmes concrets est un trait important des appels à la conversion : « apporte tes problèmes car cette eau vive va résoudre tes problèmes ». Cette manœuvre de récupération du discours politique par le discours religieux a pour but de ne laisser aucune alternative à l'individu. En l'interpellant, il l'individualise, le distingue et l'isole de manière à le rendre responsable de son choix.

> « Mon ami, je veux que tu votes pour celui qui a dit que je suis venu pour que tu aies la vie et que tu sois dans l'abondance. Nous avons voté pour cette fontaine de vie. Combien d'entre vous veulent voter pour la fontaine de vie ce soir ? Levez vos mains. Je vais vous donner un conseil ce soir, si vous voulez la vie d'abondance, votez Jésus-Christ. »

Le prêche, qui incite les fidèles à prendre en charge leur avenir religieux et à entamer un changement qui commence par la conversion, se présente ainsi comme un discours de puissance qui incite à l'action individuelle contre les forces du Mal. En appelant les fidèles à lever les mains, le pasteur les incitent à se positionner publiquement, face au groupe, contre le Malin. Mais ce mode d'interpellation n'est pas sans compter sur une certaine pression du groupe sur l'individu dans la foule.

Conversion et « action dans le monde »

La conversion pentecôtiste est simultanément présentée comme le choix de l'action et comme une protection contre les forces du Mal. Le choix qui s'offre aux individus n'est pas politique mais religieux. Qui veut agir sur le monde et changer sa vie doit choisir de « donner sa vie à Jésus ». L'interprétation pentecôtiste de l'action dans le monde invite le converti à « contrôler méthodiquement son propre état de grâce dans sa propre conduite [par] (...) une mise en forme rationnelle de l'existence toute entière, rapportée à la volonté de Dieu » (Weber, 1964 : 184-185). Le prêche opère ainsi un transfert des catégories du discours religieux dans le discours politique.

> « Je souhaiterais ce soir, que vous mettiez toutes sortes d'argumentation religieuse de côté et que vous votiez Jésus (...) Si tu votes Jésus ce soir, tu seras libre (...) Ce Jésus qui est la fontaine d'eau de vie est au-dessus de toutes tes situations. »

Cette attitude rappelle le principe de l'ascète intra-mondain décrit par Max Weber, qui, dans un rapport négatif au monde, entend agir *dans* le

monde, sans se considérer *de* ce monde, c'est-à-dire « imprégner de sa méthode la routine de l'existence, d'en faire une vie rationnelle en ce monde, mais nullement de ce monde ou pour ce monde » (1964 : 185). Au Burkina Faso, ce type de discours s'apparente plus souvent à celui de l'Église des Assemblées de Dieu sur laquelle portent les analyses de P-J Laurent (1994, 1998) et qui semble plus engagée sur la scène publique et politique comparativement à l'Église de Pentecôte. Si cet engagement est moins explicite au sein de l'Église de Pentecôte, elle est apparue dans toute sa radicalité au cours de la croisade des pasteurs ghanéens. La filiation historique et diplomatique entre les pasteurs ghanéens et burkinabé ne nous permet pas de reconnaître ni de mesurer l'approbation des dirigeants burkinabé face à ce discours, hormis l'enthousiasme dont ils font preuve au cours de la croisade et leur participation aux prêches publics. Si les termes de ce discours peuvent être implicitement contenus dans les prêches dominicaux dans les temples de Ouagadougou, il est rare que des pasteurs se prononcent ouvertement sur leurs opinions politiques et moins encore vis à vis du gouvernement en place. Le discours des pasteurs se veut plus souvent enthousiaste et mobilisateur, construit selon des métaphores paternalistes, plutôt que subversif et révolutionnaire.

La croisade se situe à un autre niveau de cristallisation de la vie religieuse, en dehors de la pratique régulière. Alors que le quotidien est rythmé par des réunions de prières, de lectures de la Bible ou de chants, le culte dominical est l'occasion d'un rassemblement de la communauté et d'une effervescence émotionnelle collective forte. La croisade se présente comme un prétexte mobilisateur qui dépasse le terrain d'action des églises locales et situe son discours dans une perspective transnationale et panafricaine. C'est la souplesse du mouvement pentecôtiste qui permet une telle articulation entre le contexte local des Églises nationales, et même rurales, et la dimension plus globale dans laquelle s'inscrivent les croisades d'évangélisation. Un pentecôtisme dans lequel « se croisent ou cohabitent (...) deux mouvements : un mouvement de massification qui correspond à un certain type de prosélytisme et de campagne missionnaire où l'on fait vibrer les foules dans le cadre d'une liturgie collective faite de chants et de prédications tonitruantes aussi bien que de témoignages spectaculaires de miracles et de guérisons ; et un mouvement de re-communautarisation misant sur l'initiative des petits groupes de prière, d'assemblées de quartier ou d'églises "de maison" » (Mary, 2000b : 121-122). Ainsi, la conversion, si elle paraît être un acte individuel et marginal dans un contexte local, inscrit bel et bien le converti dans un mouvement collectif transnational et puissant. La croisade participe d'un mode d'identification des convertis à ce mouvement et à un modèle qui se situe presque au-delà des raisons individuelles de conversion, de l'environnement social et religieux mais l'inscrit au contraire dans une représentation globale véhiculée précisément par les leaders charismatiques des croisades d'évangélisation : « la transnationalité (...) a pour fondement la

reproduction d'un modèle que les groupes exportateurs ont pour vocation de proposer » (Colonomos, 1994).

L'adhésion à ce modèle transnational s'accompagne, de la part des dirigeants, d'un anti-intellectualisme qui vise à annuler toute tentative d'argumentation d'ordre théologique ou rationnel : « Je souhaiterais ce soir, que vous mettiez toutes sortes d'argumentation religieuse de côté ». La véhémence et la cadence par lesquelles se singularise le prêche de la croisade illustrent ce refus de toute compromission. Le pentecôtisme se caractérise aussi par cette forme d'anti-intellectualisme (Gifford, 1992), puisque la foi est fondée avant tout sur l'expérience du baptême de l'Esprit ou baptême « de cœur ». Si le leader semble s'adresser à chacun en particulier, (tutoiement, interpellations, appels à témoignages publics), il s'agit de moments particuliers du culte public et uniquement de certaines séquences du prêche. Que ce soit au cours des cultes hebdomadaires de l'Église ou lors de croisades, le prêche est construit selon les mêmes séquences alternées entre ces moments d'interpellation des fidèles et les moments de lectures et commentaires de la Bible, qui peuvent parfois durer plusieurs heures et au cours desquelles les fidèles ne sont que spectateurs silencieux et soumis à l'exercice rhétorique de l'orateur. Les effets de la double traduction empêchent de maintenir constante l'attention des fidèles devant une mise en scène qui a pour but principal de les fasciner. L'interpellation agit en articulant habilement la sensation d'une relation intime avec l'orateur, qui est une évocation de la relation intime avec Dieu, et une forme d'individualisation élaborée qui permet à l'individu de se reconnaître dans les termes du prêche. Les dirigeants de la croisade misent sur l'effet de contagion et d'imitation dont l'effervescence émotionnelle collective est le principal conducteur. La tentative de séduction que constituent la croisade, le prêche et l'allure générale du groupe de pasteurs, vient s'ajouter à tout une panoplie de motivations individuelles qui sont les ressorts de la conversion, de procès ou conflits interpersonnels qui trouvent là, aux yeux des individus, une possibilité de dépassement.

DEUXIÈME PARTIE

POLITIQUE DE LA DÉLIVRANCE ET TECHNIQUES DU CORPS

CHAPITRE III

Délivrance et guérison divine

Le phénomène global de la délivrance est au cœur de l'explosion du pentecôtisme en Afrique depuis le début des années 1990. Cette pratique repose sur une vision dichotomique du monde perçu comme le terrain d'affrontement de la puissance divine contre les forces du Mal. La délivrance est étroitement associée à la guérison divine par le biais de la lutte contre les génies, esprits et démons considérés comme responsables des maux physiques et « spirituels » ainsi que de la « maladie », même si cette notion est centrée sur une série limitée des maux les plus fréquemment évoqués, comme la stérilité des femmes, la « folie » ou certaines manifestations physiques spectaculaires assimilées à l'épilepsie. Le sida n'est pas toujours explicitement nommé au cours des séances de guérison et même si les pasteurs pentecôtistes ne nient pas la possibilité d'une guérison miraculeuse du Sida, ils l'intègrent rarement dans le panel de la guérison divine. Cette perception du rapport à la maladie, aux autres et au monde, alimente une série de « représentations persécutives » à partir desquelles le fidèle se pense en proie aux puissances maléfiques dans tous les instants de sa vie et la délivrance se présente alors comme une libération de la souffrance et du Mal. Ces représentations « persécutives » étant à la base du discours produit par les pasteurs, relayé par les fidèles eux-mêmes, ont amené certains auteurs comme A. de Surgy à parler de « tendance à la paranoïa » (2001 : 72) dans le cadre du pentecôtisme béninois. Or ce discours relève plus d'une « culture commune » aux Églises prophétiques et pentecôtistes que d'une pathologie collective, culture globale qui place la délivrance au cœur du processus de guérison, voire de la conversion elle-même, dans toute l'Afrique depuis plusieurs décennies. L'influence des évangélistes américains et leurs témoignages de guérison personnelle sont à l'origine de l'émergence des quelques grandes figures nigérianes et ghanéennes qui n'ont cessé de générer des vocations de « prophètes-guérisseurs » dans leur pays et les pays voisins. Dans cette partie, nous nous proposons d'éclairer ce phénomène à partir des formes dans lesquelles il s'est donné à voir, en exposant, par la description, la complexité des multiples facettes sous lesquelles il se diffuse.

La *Church of Pentecost*, illustre le rôle central des pays anglophones, comme le Ghana et le Nigeria, dans le dynamisme des techniques de la

délivrance sans cesse renouvelées et dont les variantes alimentent des débats sans fin au sein de la mouvance pentecôtiste. L'approche descriptive, renforcée par une approche comparative des pratiques observées dans trois capitales, Accra, Abidjan et Ouagadougou, doit permettre d'éclairer le lecteur sur une série de débats et de controverses relatives aux techniques du corps mobilisées. L'Église de Pentecôte, dont la naissance même, il faut le rappeler, est liée au débat sur la guérison divine, est naturellement traversée par les courants néo-pentecôtistes et son histoire récente est jalonnée par une série de débats portant sur la délivrance, sa pratique, ses techniques et son encadrement institutionnel. Avant de revenir sur les tensions qui travaillent les Églises des pays côtiers, et dans la perspective dialectique de confrontation au terrain que nous nous sommes fixée, nous allons aborder le phénomène de la guérison divine, en évoquant ces pratiques de délivrance telles que nous les avons rencontrées au départ, au Burkina Faso, avant de nous replacer dans une perspective plus large et éclairante, intégrant les observations faites en Côte d'Ivoire et au Ghana. En effet, les pays de la Côte de Guinée sont les foyers d'influence d'où émergent ou se diffusent les modèles que l'on retrouve aujourd'hui au Burkina Faso.

Un « priant-guérisseur » : le « vieux Paul » de Tanghin

La guérison miraculeuse est au centre des stratégies de conversion des Églises pentecôtistes. En milieu urbain, le plus souvent, c'est la maladie et sa prise en charge par les pasteurs qui sont à l'origine de la conversion. Les récits de guérison évoquent plus souvent des troubles pathologiques tels que la « folie » ou « l'épilepsie ». Dans les représentations populaires mossi, un certain nombre de maladies, regroupées dans la catégorie *wênd-bägha* (litt. « maladie de Dieu », pl. *wênd-bäsè*) sont considérées comme des maladies de causes « naturelles », c'est-à-dire comme faisant partie intégrante de la création divine et de l'ordre du monde. Les épidémies peuvent être intégrées dans cette catégorie, surtout lorsque, dans les catégories pentecôtistes, ces maladies sont attribuées au non respect des préceptes bibliques. Mais les *wênd-bäsè* comptent aussi les maladies que l'on attribue aux ancêtres, voire aux humains, qui, dans la perception pentecôtiste, sont attribuées aux « esprits de la famille » *siis buudu*, et associées à la sorcellerie. Ainsi, la maladie n'est pas toujours distincte de la possession ni la guérison de l'exorcisme. La plupart des cas rapportés par les fidèles concernent des « malades » présentant les symptômes d'une maladie qui n'est pas toujours nommée ou en termes si vagues qu'elle ne peut être identifiée (folie, épilepsie...). En revanche, la guérison s'explique presque toujours par la fuite des génies (*djinn*, *kinkirsi*, etc.). Cette interprétation de la maladie n'est pas très éloignée des catégories

traditionnelles mossi : « Pour l'ensemble des mossi animistes, les génies (au sens générique du terme) sont à l'origine de la procréation, du destin individuel et de la possession » (Bonnet, 1989 : 298). Le devin, ou sorcier *bagha*, est aussi appelé *bâgda* (le savant), ou *gyéta* (le voyant). Chaque devin à son mode opératoire : le *kinkirbagha* consulte les esprits *kinkirsi*, tandis que le *kug misi bagha* opère avec des pierres rouges, le *nyögré bagha* avec des souris, le *wâs bagha* avec des renards et le *pilim-piku bagha* lit l'avenir dans une sorte de papillon en paille tressée. Le *tiim moor soaba*, plus communément appelé « tradipraticien » ou « guérisseur », soigne par des médicaments traditionnels ou fétiches (*tiim*). Le « guérisseur », qui ne pratique pas la divination et que Doris Bonnet (1988) appelle le « guérisseur non-devin », afin de le distinguer du « devin non guérisseur »), a une relation plus physique avec le malade : « il le touche, le palpe, examine son poids, regarde sa langue et ses yeux » (1988 : 83). Il identifie la maladie et donne des *tiim*. Lorsque la maladie n'est pas identifiée, le guérisseur envoie le malade chez le devin afin de connaître l'origine de la maladie. Il arrive que le malade se soit d'abord adressé au devin qui, ayant identifié la maladie par la divination, l'aura adressé à tel guérisseur pour obtenir les *tiim* nécessaires. Le devin n'a aucun contact physique ou corporel avec le malade, « son pouvoir réside dans le fait qu'il « voit » la force vitale (le *siiga*) de tout être vivant (...) la maladie étant considérée comme une détérioration de l'énergie vitale par une autre énergie vitale » (*ibid.*, 83). Enfin, dans certains cas le guérisseur est également devin. La distinction entre les deux tient au fait que « le devin répond à toute demande, qu'elle concerne ou non la maladie ; le guérisseur, lui, ne répond qu'à une demande d'ordre de santé » (*ibid.*, 84). Les guérisseurs musulmans semblent avoir de nombreux points communs avec les devins traditionnels du point de vue des catégories mobilisées (sorcellerie, génies) et des procédés thérapeutiques, hormis l'ajout de quelques sourates du Coran.

Les catégories pentecôtistes du traitement de la maladie, de la souffrance et du Mal, trouvent ici des points d'accrochage avec les représentations traditionnelles mossi en reproduisant un modèle identique de traitement de la maladie et de la possession et en opérant une sorte de transfert des pouvoirs des devins aux pasteurs ou aux « croyants-guérisseurs ». Comme pour le « parler en langues », le pouvoir de guérison étant un don du Saint-Esprit, ce don n'est pas exclusivement réservé au pasteur qui serait seul à se substituer aux devins traditionnels, mais il est accordé également aux fidèles. Tous les membres de la communauté pentecôtiste ont accès à ce pouvoir de guérison, du moins en théorie et en droit. C'est l'une des spécificités des mouvements pentecôtistes qui se caractérisent par une sorte de « démocratisation » des pouvoirs à travers les dons de l'Esprit, sans que l'on puisse pour autant parler « d'égalitarisme ». De même que dans la société traditionnelle les pouvoirs de divination et de guérison (qui passe par le dialogue avec les esprits) sont reconnus à celui qui fait la preuve de sa puissance, les dons du Saint-Esprit (prophétie,

guérison, discernement des démons, vision) sont reconnus chez celui qui en manifeste les signes, ceux qui ont le statut de diacre ou au mieux d'Ancien. Mais il est rare qu'un pasteur, du moins dans ce type d'Église, assume parmi ses fonctions un ministère de guérison ou de délivrance. Ce pouvoir partagé s'exerce de plusieurs manières : lorsque se présente un cas de « maladie » ou de « folie », l'ensemble des fidèles se réunit « dans la prière » pour obtenir de l'Esprit-Saint la guérison et libérer le malade des génies qui le possèdent. A la demande du pasteur, qui présente à l'assemblée le « malade », les fidèles se réunissent « pour le combat » (en général lors d'un culte) et unissent leur pouvoir dans la prière. Un fidèle de l'assemblée de Kutumtênga résume ainsi la guérison de l'un d'eux :

> « C'était un fou *(gënga)*, ils [les pasteurs] lui avaient enchaîné les deux pieds à un morceau de bois. Nous avons prié pendant six jours et ils ont enlevé le morceau de bois. Maintenant il vient à l'Église avec nous. Tous les génies *(zin)* qui le tenaient sont partis. »

Le « morceau de bois » est une allusion à une méthode courante qui consiste à attacher une personne supposée atteinte de « folie » à un tronc d'arbre percé d'un trou par lequel on lui passe un pied. Cette pratique est également relevée par Doris Bonnet : « certaines d'entre elles [les personnes malades], arrivées dans un état d'agitation intense, sont immobilisées durant plusieurs semaines, un pied entravé dans un trou creusé à l'intérieur d'un tronc d'arbre » (1989 : 316). Dans les camps de guérison que nous avons visités et sur lesquels nous reviendrons plus en détail, ces pratiques sont remplacées par l'usage de chaînes : la personne est attachée par un pied passé dans un anneau et relié à un arbre par une chaîne métallique.

Dans les catégories mobilisées, la « folie » est le résultat de la possession par les *zin*. Ce point est commun aux représentations musulmanes et traditionnelles de la possession. Ces génies *zin*[1], introduits par la religion musulmane, sont considérés comme des démons et la possession par un *djinn* est interprétée comme une possession diabolique. C'est par l'énonciation de sourates, chez les musulmans, ou par la prière, chez les pentecôtistes, que l'on attaque le démon afin qu'il quitte le corps et ainsi libère le possédé. Cependant, en dehors des jours de culte qui attire l'attention des passants ou du voisinage, spécialement en milieu urbain, la libération des possédés et la guérison des malades ne reviennent pas aux pasteurs, seuls ou assistés d'une assemblée de « soldats de Dieu ». Certains fidèles, que P.-J. Laurent a choisi de nommer des « croyants-guérisseurs » (1999), réputés pour avoir également reçu le don de guérison, se mettent au service de la communauté de fidèles et de toute autre personne qui les sollicite, sans distinction confessionnelle. P.-J. Laurent (1999 ; 2003)

1. *Zïni*, dérivé de l'arabe *djinn*.

définit le « croyant-guérisseur » comme « un fidèle ayant reçu de l'Esprit saint le don de guérison, auquel s'ajoute fréquemment, selon les cas, le don de discernement, le don de parler en langues (...), les dons de puissance, d'interprétation et de prophétie » et trouve « plus approprié de les nommer croyant-guérisseur, en möré, *wënnam no-rèsa* (l'interprète de Dieu) ou *wënnam tum-tuumda* (celui qui fait le travail de Dieu) » (2003 : 312). L'expression « croyant-guérisseur » peut correspondre à l'expression anglaise qui a cours dans la littérature anglophone, *faith-healer*, dérivée de *faith-healing* qui exprime la notion de guérison par la foi, elle même inspirée de la notion de « foi agissante » ou de puissance agissante de la foi, *action faith*. Les deux termes qui composent l'expression « croyant-guérisseur » peuvent néanmoins induire en erreur car la notion de « guérisseur » fait penser d'emblée aux guérisseurs traditionnels, tandis que le terme « croyant », qui n'est pas la traduction littérale de *faith*, renvoie plutôt au statut du fidèle « de base » qui aurait reçu un don du Saint esprit, mais ne dispose d'aucun statut dans la hiérarchie de l'Église à laquelle il est lié. L'expression *prayer-healer* inviterait plutôt à parler de « priant-guérisseur », en insistant sur la puissance de la prière (comme dans les Églises Aladura ou *aladua* signifie *le priant*). L'association des deux termes correspond au mixage de deux notions différentes, l'une empruntant aux catégories traditionnelles de « guérisseur », l'autre se justifiant par la puissance de la prière : le « croyant » est un chrétien et c'est la force conjuguée de sa foi et de la prière qui consacre l'efficacité du don de guérison. La juxtaposition des deux termes peut aboutir à la même ambiguïté que l'expression « prophète guérisseur » *(healer prophet)* utilisée dans les Églises prophétiques où ces prophètes disposent d'un statut au sein de l'institution tout en combinant des pratiques inspirées des modes de guérison traditionnels. L'ambiguïté est d'autant plus troublante si l'on considère que l'expression *wënnam no-rèsa* peut également se traduire par « prophète »[2]. Les « croyants-guérisseurs » sont de simples fidèles, même si certains, « bien qu'ils s'en défendent farouchement, se révèlent des professionnels » (Laurent, 2003 : 313) et que leur popularité leur ouvre souvent la voie à de véritables « carrières de spécialistes de la guérison » (Tonda, 2002 : 99).

L'un d'eux, en particulier, qui fut notre voisin dans une cour du quartier Tanghin, à Ouagadougou, recevait chez lui les fidèles qui venaient le consulter en dehors des réunions de l'assemblée, et pour ainsi dire, tous les jours. Ce fidèle, plutôt âgé, non-voyant, se dit investi du pouvoir de chasser les génies qui multiplient les attaques pour éprouver les fidèles et auxquels on attribue, outre les maladies physiques, toutes sortes de « pro-

2. Cette expression est en effet composée des termes möré *No-rèsa*, (pl. *no-résdeba*), traducteur, interprète, avec *nöré*, la bouche, mais qui signifie aussi « bénédiction, souhait ou ordre, commandement » (Alexandre, 1953 : 278) et *Wënnam*, le nom de Dieu, d'où *wënnam no-rèsa*, celui qui traduit les commandements, la volonté de Dieu, le prophète (1953 : 446).

blèmes » ou de « blocages » de la vie quotidienne. Le « vieux Paul » est un fidèle de l'Église de Pentecôte, mossi, converti depuis la fin des années 1980. Originaire du village de Manga, au sud de Ouagadougou, il vit dans la capitale depuis vingt cinq ans. D'abord fidèle à la religion traditionnelle et familiale (il est l'aîné de quatre garçons, tous fils de chef, *na biisi*), il se convertit à la religion catholique lorsque des missionnaires s'installent dans son village, il a 15 ans :

> « Chez nous, beaucoup de gens étaient animistes, mais le chef a permis au *père** de nommer les enfants (...) Le chef a dit que le monde est devenu un monde de Blancs *(nasar' dunya)* et que nous devrons donner des noms de Blancs à nos enfants *(nasara yuri)* "parce que [dit le chef], il peut aller chez les Blancs (*nasar tênga*), s'il n'a pas un nom de Blancs *(nasar yure)* les Blancs ne le regarderont pas comme un homme droit". »

Paul reste fidèle à la religion catholique pendant dix-neuf ans avant de se convertir à l'islam où il demeura encore huit ans. Il voyage en Côte d'Ivoire et au Mali jusqu'au jour où il perd la vue. Pendant près de deux ans, il tente de se soigner en vain. Comme pour d'autres « croyants-guérisseurs », dans le récit qu'il fait de sa conversion, le don de guérison est étroitement lié à sa conversion et à sa propre maladie. Tout commence le jour où un enfant ayant perdu la vue, est emmené dans une église afin que l'on prie pour sa guérison. Mais l'enfant, qui connaît Paul, réclame sa présence auprès de lui :

> « Ils l'ont amené à l'église pour prier mais tous les jours l'enfant pleurait qu'il voulait me voir (...) et Dieu a ouvert un chemin *(paka soré)* alors j'ai profité de cette occasion pour demander pardon (...) c'est l'enfant qui a été l'auteur de ma conversion au pentecôtisme. »

Paul prie assidûment pour la guérison de l'enfant, mais la famille du garçon est musulmane et n'accepte ce recours qu'à la condition que l'on n'exige pas de l'enfant sa conversion. A la suite de sa guérison « miraculeuse », ses parents retirent le garçon de l'église. De son côté, Paul, convaincu par le pouvoir de la prière, devient membre de l'Église de Pentecôte. A l'exception de deux de ses frères également pentecôtistes, sa famille est demeurée fidèle à la religion traditionnelle. Lui, habite une cour du quartier Tanghin, et reçoit tous les jours des fidèles de toutes les religions venus lui demander le secours de ses prières.

La libération de ceux qui sont « possédés » suppose une lutte, un combat livré contre les mauvais esprits par la récitation de prières et de louanges qui doivent amener ces importuns à quitter le corps qu'ils possèdent et qui s'en trouvera guéri. Le « vieux Paul » se livre régulièrement à cette lutte lorsqu'il prie pour « guérir » les fidèles qui viennent solliciter son aide. Comme la plupart des « croyants-guérisseurs », il tient à préciser que ce pouvoir est avant tout celui de l'Esprit, ce qui le différencie

des devins qui, dans la perception pentecôtiste, « pactisent » avec les démons et les mauvais esprits :

> « Si le Saint-Esprit n'est pas avec toi, tu ne peux pas prier pour la guérison de quelqu'un, comme moi (...) quand quelqu'un est malade, je prie pour lui et il retrouve la santé *(pame laafi)*. »

Il existe plusieurs catégories de génies ou d'entités surnaturelles dans le champ des représentations mossi dont les *kinkirsi* (sg : *kinkirga*) et les *siis wens* qui désignent les « mauvais esprits » en général. La plasticité de ces catégories permet aux pentecôtistes de décliner à volonté (et en français) les expressions telles que l'« esprit de pauvreté », l'« esprit de la cigarette », l'« esprit de débauche », etc. L'identification se déplace de la catégorie de génie sur le qualificatif tandis que la catégorie « esprit » reste invariable. La maladie étant le plus souvent attribuée à l'influence d'un « mauvais esprit », la séance de prière prend très vite le tour d'une lutte et la prière est surtout destinée à implorer une aide divine qui se traduit de plusieurs manières. Le « croyant-guérisseur » est comme le réceptacle de pouvoirs supérieurs combinés, canalisés et retournés contre le Mal agresseur. Ces pouvoirs sont assortis d'un pouvoir de vision qui permet au vieux Paul de discerner les mauvais esprits, et les démons :

> « Certains peuvent amener des maladies comme des démons *(zin)* ou des *kinkirsi* qui sont dans le corps alors que l'homme ne peut pas le savoir, mais Dieu me [les] montre et je demande à Dieu qu'il envoie des anges *(malek)* pour anéantir la force des génies *(zin pâga)* et des *kinkirsi* (...) je dis à Dieu de détruire la force des mauvais esprits *(siis wens)* qui le possèdent et de les sortir. »

Dans cet extrait apparaissent les catégories de génies qui sont le plus souvent évoqués lors des prières de délivrance. Le rôle attribué aux *kinkirsi* est ambivalent. Il s'agit de génies tutélaires, associés à la conception de la personne (procréation), donc à la fertilité des femmes. Le *zu-kinkirga* (litt. « le génie de la tête ») est celui qui accompagne une personne durant toute sa vie et le protège, et les *wënd yiir kinkirsi* sont « les génies de la maison de Dieu et les anges » (Poulet, 1970). Mais il existe aussi des mauvais *kinkirsi (wens kinkirsi* ou *kinkir-béése)*. Ces « mauvais *kinkirsi* » sont les esprits de défunts morts à la suite d'une attaque en sorcellerie, à distinguer des *kim-miugu* « esprits rouges[3] » qui sont les âmes errantes de défunts, morts de mort violente (notamment par noyade). L'exorcisme peut nécessiter, comme pour les devins, une longue lutte contre le génie qui opposerait une dure résistance aux prières. La médiation des « anges » (*malek*), qui interfère dans l'action directe de la puis-

3. De *kim*, *kimse*, fantôme, et *miugu*, la couleur rouge.

sance de Dieu, provient probablement de l'héritage catholique de Paul qui est aussi dans une démarche de légitimation de ses « dons ». Il insiste beaucoup pour que le pouvoir de chasser les mauvais esprits ne soit pas perçu comme *son* pouvoir mais comme un pouvoir que Dieu lui transfère, temporairement et sous contrôle. La médiation des anges, clairement associés au Dieu chrétien, ne permet à ses yeux aucun doute quant à l'origine et à la légitimité de ses dons.

L'état dans lequel peut se mettre le vieux Paul pour obliger un génie à libérer le possédé est proche de la transe. Il y parvient en répétant plusieurs fois ses prières et s'adressant directement au génie, lui ordonne de « sortir », de quitter le corps, élevant la voix et accélérant le rythme jusqu'à une récitation effrénée de *« yiki, yiki, yiki*[4]*... »*. Au cours de ses consultations, le vieux Paul se trouve seul avec la personne venue demander son aide. La présence d'autres personnes peut permettre au génie de se défiler, c'est-à-dire que, dans la lutte, le génie peut quitter un corps pour « en prendre » un autre, quelque fois l'exorciste lui-même :

> « Souvent je peux prier, le génie sort (*yi*) du corps de la personne et veut rentrer dans le corps d'une autre. A ce moment-là, il faut que je me lève pour prier avec force pour qu'il parte. Le génie peut même se retourner et se battre avec moi. A ce moment-là, c'est la lutte. Il faut que je prie pour demander à Dieu qu'il envoie des anges pour se battre avec le génie. »

Nous voyons, encore une fois, que Paul insiste sur la présence des anges (*malek*). Ce n'est pas lui qui se bât contre le mauvais génie – seul, il n'en a pas le pouvoir –, ce sont les anges qui intercèdent. Dans le cas où les séances de prières et d'imploration ne se traduisent pas par une efficacité immédiate, la maladie ou le « blocage » sont attribués à la persévérance du génie. Il faut alors renouveler, multiplier les séances. C'est le cas des *kinkirsi* qui sont décrits comme plus faciles à chasser que les *djinns* mais qui peuvent aussi revenir presque immédiatement :

> « Il y en a des génies, pour les chasser c'est facile comme pour les *kinkirsi*, parce que si quelqu'un amène un *kinkirga*, si tu pries, il sort. Mais il revient. Si tu prie encore, il sort encore puis il revient. Tu peux prier, il sort et s'arrête à la porte [pour] attendre la personne ou bien il part à la maison l'attendre. »

Le statut de ces fidèles pas ordinaires, « croyants-guérisseurs » ou simples « visionnaires », est perçu de manière ambivalente par les Églises, comme l'Église de Pentecôte ou les Assemblées de Dieu, qui ont opté pour des structures pyramidales. Les dirigeants considèrent avec méfiance la réputation charismatique d'un « croyant-guérisseur » puisque ses pou-

4. « Sors, sors, sors... »

voirs lui permettent en quelque sorte de court-circuiter les modes de promotion hiérarchique. Si la conversion pentecôtiste amène les fidèles à condamner sévèrement le recours aux devins ou « tradipraticiens », elle n'entame en rien leur attrait pour les « guérisseurs », fussent-ils pentecôtistes. Ils leur attribuent volontiers le titre de « prophète » ou plus simplement de « guérisseur » et s'accordent à leur reconnaître un pouvoir supérieur à celui des « fonctionnaires » de l'Église, précisément du fait qu'il sont en contact direct avec Dieu ou le Saint-Esprit tandis que les pasteurs obéissent à un ordre hiérarchique et sont soumis aux pesanteurs de l'orthodoxie. L'exorcisme tel qu'il est pratiqué par les pentecôtistes, pasteurs ou fidèles, n'est pas fondamentalement différent d'un exorcisme pratiqué par des devins mossi. Ces derniers peuvent également guérir des malades, atteints de folie, épileptiques ou possédés, puisque c'est parmi leurs « clients » que se recrutent les fidèles potentiels que les pratiques magiques traditionnelles n'ont pas libérés de leur mal. La délivrance telle qu'elle est pratiquée par les pentecôtistes se distingue par le fait qu'ils reportent la cause du mal, maladie, folie ou possession, sur les pratiques traditionnelles de consultation des génies, perçues comme des pratiques sataniques. Lorsque la répétition des séances de prière ne suffit pas à « régler une affaire », l'inefficacité est mise sur le compte des pratiques magiques et du fétichisme pratiqués par quelques fidèles ou par les animistes et musulmans qui viennent également consulter le vieux Paul à Tanghin. Dans ce cas, c'est la conversion pentecôtiste (exprimée, rappelons-le comme un « changement d'esprit » *tek' yam*, doublé d'une « demande de pardon » *kose sugri*) qui doit amener une personne à abandonner les pratiques diaboliques qui « gâtent ses affaires » (font échouer toutes ses entreprises) et ainsi à se libérer de cette emprise.

> « Dieu découvre la chose qui fait que les prières ne marchent pas, parce que ça dépend du travail de la personne. S'il égorge toujours sur les pierres sacrées, je lui explique que c'est à cause des pierres sacrées que la prière ne marche pas. Si les pierres sacrées sont un marigot, Dieu me les montre, si c'est un arbre ou une montagne. Si c'est un arbre, je lui apprends que c'est la pierre sacrée qui fait que la prière ne marche pas et qu'il doit aller dire « Arbre, à partir d'aujourd'hui, je m'en fous de toi » et quand il revient, je prie encore et tout s'arrange. »

Le don de vision n'est pas spécifique aux pentecôtistes puisque les devins en disposent également, mais plus encore, les mossi peuvent avoir des visions dans leur sommeil qui les informent d'un mal encouru, d'une maladie qui les guette, du décès d'un proche ou d'une attaque en sorcellerie qui annonce souvent une maladie. Les fidèles, qui craignent et soupçonnent de faire l'objet d'attaques en sorcellerie, reconnaissent en ces visions le pouvoir de la protection divine : « quand le pentecôtisme est arrivé, Dieu nous a donné le pouvoir *(tôgho)* de reconnaître toutes les sorcières », explique la vieille Aminata de Kutumtênga. Cette crainte, en

même temps que le bien fondé de leurs soupçons, leur apparaît en rêve sous la forme de luttes contre des animaux. La certitude de l'ensorcellement s'acquière à la suite de l'apparition en rêve *(zämse)* d'animaux tels que le chat, le chien ou le cheval. Ces visions révèlent au rêveur qu'il est la proie de sorcières *(swèyä)* qui tentent de l'attraper *(nyöke)*. La prise est symbolisée par la morsure, également en rêve, de l'animal. A cette crainte de la sorcellerie, les fidèles répondent par la prière et implorent la protection de Dieu. S'il s'agit moins ici de croyances spécifiquement pentecôtistes que mossi et si les éléments symboliques qui servent à interpréter le rêve sont le fait de catégories traditionnelles, les fidèles ne les considèrent pas moins comme la preuve de l'intervention de Dieu à travers leurs rêves afin de leur annoncer un danger :

> « Parce que souvent, on peut se coucher, rêver *(zämse)* et des chiens nous poursuivent. Si tu rêves qu'un chien te poursuit, c'est ton ennemi qui te poursuit. Dieu nous a donné un pouvoir qui nous permet de (re)connaître nos ennemis. Si en rêvant tu vois un masque, c'est pareil. Quand on voit ça, on prie et tout s'arrête *(sä)* », explique Ismaël.
>
> « Quand ils veulent nous faire du mal, Dieu fait des éclairs dans nos rêves *(zâmsde)* où il nous montre que quelqu'un veut nous faire du mal. Dieu peut aussi venir te montrer le problème d'un autre croyant. Et si on voit cela, on prie pour que Dieu nous éloigne de ces problèmes », conclut Issaka.

Mais les personnages les plus redoutés sont les sorcières *(swèyä)* qui pourchassent leurs victimes pour les égorger et manger leur force vitale, le *siiga*. Les catégories de la sorcellerie sont elles aussi mouvantes et parfois confondues dans la perception et le discours des malades : « les devins considèrent, dans la majeure partie des cas, qu'il s'agit d'une attaque du *yam*, les malades parlent indifféremment d'une détérioration du *yam* ou du *siiga* » (Bonnet 1989 : 297)[5]. C'est la plasticité de ces catégories qui permet de les maintenir aussi efficaces dans le registre pentecôtiste que dans leur usage initial. Les portraits de croyants-guérisseurs sont à l'image de cette plasticité, mêlant à la fois les ressources des « guérisseurs » traditionnels, de leur initiation à l'islam ou de l'héritage catholique et de la puissance de l'Esprit. L'ambivalence des discours tient aux multiples sources qui sont mobilisées, mêlées et bientôt confondues au point, parfois, de brouiller les pistes qui ont amené à ces discours complexes et parfois contradictoires.

---

5. De même Étienne Poulet (1971) illustre l'influence de l'instruction sur les représentations telles que le *yam* en rapportant comment, un enfant scolarisé assimile le *yam* à l'intelligence et le situe dans la tête, tandis qu'un enfant non encore scolarisé le situe dans le foie où il est associé à la bile. Notons que dans la langue twi des Ashanti du Ghana, le mot *yám* désigne également le ventre, ou, dans certaines circonstances, le cœur (Christaller, 1875 : 579).

Pour qui entame sa recherche à partir du Burkina Faso, les tensions qui travaillent les pays côtiers, leurs Églises et leurs leaders, semblent très loin du paysage religieux burkinabé. Dans la cour d'un guérisseur de village ou de quartier, dans les techniques d'imposition des mains pratiquées par les pasteurs, dans le prêche qui précède souvent la prière, les mises en garde lancées aux « démons », rien ne laisse supposer une influence extérieure. Hors, rappelons que le Burkina Faso est à la fois un pays limitrophe du Ghana et de la Côte d'Ivoire, au sud, et du Bénin à l'est. Le Nigeria n'est pas très éloigné. Ce n'est que progressivement, au fil des entretiens et du recueil des données, que se sont ouvertes pour nous les pistes qui mènent à la source de diffusion de certaines « techniques du corps ». La Côte d'Ivoire est sur bien des points, avec le Bénin, l'un des relais francophones les plus importants de l'influence des pays anglophones ouest-africains. Le transfert vers les pays du nord ne tardent pas à s'établir, souvent à travers quelques migrants, partis musulmans, revenus protestants, et qui ne tardent pas eux-mêmes à saisir les opportunités qu'offrent ces savoirs nouveaux dans leur pays. Avant d'en venir à l'analyse des trajectoires personnelles qui ont fait de certains fidèles des « croyants-guérisseurs » réputés dans leur pays, nous nous proposons de suivre la première piste qui nous amena en Côte d'Ivoire et au Ghana où ces pratiques sont sans conteste au cœur de la vie religieuse et des représentations collectives.

La délivrance au Ghana

Au Ghana, comme en Côte d'Ivoire, la délivrance est une pratique courante que l'on peut observer soit en tant que séquence intégrée au culte, soit lors de rassemblements ou encore dans l'espace des « camps de prière », structures indépendantes associées à la *Church of Pentecost*. Elle est toujours étroitement associée aux pratiques de guérison divine car elle participe de la lutte contre le Mal : c'est la puissance divine qui délie les mauvais esprits responsables de tous les maux, ou selon une expression générique qui a cours dans le milieu, « débloque les situations ». Avant de revenir sur quelques portraits de leaders que leur « pouvoir de guérison » a rendus populaires, nous allons aborder le phénomène de la délivrance d'abord par le débat qu'il suscite dans ces pays, et nous verrons comment les techniques de la délivrance sont étroitement liées à ce débat qui s'alimente régulièrement des productions littéraires de personnalités populaires et charismatiques nigérianes ou ghanéennes, comme Benson Idahosa, Duncan-Williams ou Owusu Tabiri, avec toujours en toile de fond, l'influence des évangélistes américains et leurs nouvelles théologies. Au cœur du débat, les camps de prière, de guérison et de délivrance, qui cristallisent à eux seuls les tensions liées au rapport à l'autorité de l'Église

centrale et à l'influence qu'exercent les leaders ghanéens et nigérians sur les acteurs de la délivrance dont la popularité ne cesse de croître.

L'émergence des leaders charismatiques sur la scène ghanéenne : l'histoire d'une lignée

Pour comprendre la configuration actuelle de la scène pentecôtiste ghanéenne il faut l'appréhender dans une perspective globale qui intègre dans sa filiation les premiers prédicateurs américains qui ont émergé lors des Grands Réveils successifs depuis le XIX^e^ siècle. Pour cerner la personnalité de Billy Graham, Sébastien Fath rappelle que « De Billy Sunday à Billy Graham en passant par Mordeccai Fowler Ham, c'est toute une lignée de prédicateurs enflammés, apôtres de la conversion, qui s'esquisse » (2002 : 25). Dans le contexte africain, on pourrait dire que, de l'Américain Oral Roberts au Ghanéen Mensa Otabil, en passant par le Nigérian Benson Idahosa, se profile une lignée historique et transnationale des leaders qui ont façonné pour partie le mouvement néo-pentecôtiste africain, dans sa matrice anglo-saxonne. La tentation de reproduire le détail historique, même sans parler de chronologie, se heurte cependant à un brouillage des pistes américaines de la formation des leaders africains, ces derniers multipliant les formations à la fois auprès de Collèges bibliques américains et nigérians. Dans leurs trajectoires de formation, les nouveaux leaders africains francophones n'hésitent pas à se doter à la fois d'une culture évangélique africaine auprès des leaders nigérians et ghanéens, tout en se nourrissant directement à la source, en fréquentant de même les instituts et universités de formations bibliques et pastorales conçus par les évangélistes américains (Oral Roberts, Kenneth Hagin ou Morris Cerrulo), voire coréen (Haggaï Institute). Certains leaders peuvent même ponctuellement se réclamer de l'héritage cumulé d'évangélistes américains antérieurs comme Charles G. Finney (1792-1875) qui appartient plutôt au second Grand Réveil du début du XIX^e^, Dwight L. Moody (1837-1899), ou plus récemment de Kathryn Kuhlman, notamment dans l'usage de techniques telles que le *« slaying in the spirit »* associées aux ministères de délivrance.

La première étape de l'émergence du mouvement néo-pentecôtiste ghanéen est marquée, comme le mouvement pentecôtiste des années 1920, par l'impact des concepts de la théologie américaine véhiculés par quelques évangélistes devenus extrêmement populaires en Afrique, notamment par le biais des shows télévisés ou radiophoniques et des croisades panafricaines. Parmi les sources d'influences extérieures, retenons plusieurs évangélistes aujourd'hui connus dans le monde entier. Parmi eux, outre l'Allemand Reinhard Bonnke (fondateur de *Christ for All Nations* – CfAN), le Coréen Yonggi Cho (*Daejo Full Gospel Church*) ou le Britannique Derek Prince, beaucoup d'Américains, comme Oral Roberts, Kenneth Hagin, T.L. Osborn, Morris Cerullo, Kenneth Copeland (lui-même disciple de O. Roberts) ou Benny Hinn. Sur la scène africaine, le Nigérian

Benson Idahosa, lui même disciple de l'Américain Oral Roberts, est considéré comme ayant contribué pour une grande part au développement du mouvement néo-pentecôtiste ghanéen (Larbi, 2001 : 298). Il est diplômé de l'Université Oral Roberts[6] et c'est en sa compagnie que l'évangéliste américain visita le Ghana en 1988. Larbi considère sa croisade d'évangélisation à Accra au début de l'année 1977 comme le point de départ d'une série d'événements précurseurs : la même année il démarra un programme télévisé intitulé « l'Heure de la Rédemption » (*Redemption Hour*) et il délivra plusieurs bourses d'études afin de permettre à plusieurs ghanéens de suivre leur formation dans son Collège Biblique (*Church of God International Bible School*) de Benin City au Nigeria. Les Ghanéens Nicholas Duncan-Williams, Charles Agyin Asare et quelques autres en furent les premiers bénéficiaires. Il nous faut revenir brièvement sur les profils de quelques-uns des leaders qui ont marqué l'espace africain, soit directement, par leur propre présence (croisades d'évangélisation, conférences, émissions télévisées ou radiophoniques), soit indirectement par le biais des universités de formation théologique par où sont passés de nombreux leaders africains.

Le contact avec les évangélistes américains est perceptible chez les leaders africains à plusieurs niveaux : par les itinéraires de formation théologique et l'apprentissage de techniques oratoires, gestuelles ou narratives d'une part, et par l'identification qui résulte de ces contacts et qui se traduit rapidement par la construction *a posteriori* de parcours biographiques similaires. Outre la diffusion des enseignements de l'Américain Oral Roberts par le biais de son université, la notion de *seed*, associée à celle de don *seed-gift* ou de foi *seed-faith*, que J. Gutwirth choisit de traduire par « don semence » et « foi semence » (1998 : 68), selon laquelle la foi et les dons sont récompensées par la réciprocité divine (« tu donnes, tu reçois »), a largement influencé la pensée des leaders africains et fut reprise entre autre par Nicholas Duncan-Williams (Larbi, 2001 : 308) et Mensa Otabil (Gifford, 1994 : 247).

Le Ghanéen Mensa Otabil, lui-même issu de l'Église des Assemblées de Dieu, se dit plus influencé par la pensée du texan Kenneth Hagin (1917-2003), également issu des Assemblées de Dieu, contemporain d'Oral Roberts[7], qui fonda le *Rhema Bible Training Center* (1974) et la *Faith Library Publications* à travers laquelle il diffusa nombre de cassettes et CD audio qui circulent aujourd'hui dans plusieurs pays d'Afrique (aujourd'hui relayés par une forte présence sur Internet, ce qui a pour effet de raccourcir les distances qui séparent l'Afrique des évangélistes du monde entier). La notion de *Faith Formula* (*« you can have what you say »*) eu

6. Fondée en 1963, elle accueille ses premiers étudiants en 1965 ; elle est considérée comme la première université pentecôtiste (Larbi, 2001 : 331).

7. En 1966, Kenneth Hagin installe ses bureaux à Tulsa (Oklahoma), ville d'attache d'Oral Roberts qui vient d'ouvrir son université (1965). Il se déplacera plus tard (1976) vers la ville de Broken Arrow (Oklahoma).

un impact majeur dans le contexte religieux ghanéen, notamment à travers l'œuvre de certains leaders comme Mensa Otabil.

Les autres sources d'influences extérieures tournent autour de personnalités comme Morris Cerrulo, T.L. Osborn et Reinhard Bonnke. Ce dernier est l'un des évangélistes les plus populaires en Afrique et celui qui a le plus marqué les esprits par l'ampleur de ses croisades panafricaines. Reinhard Bonnke est loin d'être isolé des autres évangélistes qui occupent la scène : en 1982, il se rend à Séoul afin de rencontrer le Dr. Yonggi Cho, puis aux États-Unis où il rejoint T.L. Osborn qui restera fortement influencé par l'évangéliste allemand (*« Bonnke was the leader in T. L. Osborn's way of thinking »*[8]). Reinhard Bonnke sera lui-même influencé par les discours de C. Peter Wagner, notamment son concept de *« apostolic warfare »*. On ne peut pas dire que ces évangélistes allemand et coréen sont à proprement parler des produits américains transposés sur la scène africaine, mais aucun ne s'affranchit cependant de la caution des évangélistes américains. Reinhard Bonnke, malgré les cautions qu'il se donne (quand il se rend aux États-Unis et demande à T.L. Osborn de prier pour lui) paraît être le plus « africanisé » des évangélistes occidentaux qui ont jalonné l'Afrique. Yonggi Cho, en revanche, au regard de son itinéraire personnel et plus tard de ses formations successives, de ses alliances extérieures, paraît davantage être proche de la « manière américaine ». Par son parcours, l'évangéliste coréen véhicule en Afrique l'image de la guérison miraculeuse[9] et de la réussite financière, laquelle, tout comme le décollage économique de la Corée du Sud, est attribué au plan divin pour les pays du Sud. Yonggi Cho est ainsi perçu comme l'incarnation de l'émergence de leaders pentecôtistes issus des pays du Sud, au même titre que les prédicateurs ghanéens, nigérians ou ivoiriens. Il cultive cette image en déclarant dans la presse ivoirienne, lors de l'un de ses passages à Abidjan, en juillet 2001 : « La Côte d'Ivoire va prospérer sur le plan économique et sur le plan industriel comme la Corée. Le pays sortira de la pauvreté »[10] ; « Selon le Dr. Yonggi Cho, Jésus-Christ a racheté les péchés des Ivoiriens »[11]. Par ses déclarations, il va dans le sens des autres prophéties annoncées par divers pasteurs et prophètes ivoiriens qui tablent sur le redécollage de la Côte d'Ivoire par la sortie de sa crise politique.

A partir des années 1980, le milieu néo-pentecôtiste ghanéen produit ses propres leaders nationaux dont certains sont extrêmement populaires

---

8. Voir Sandy Simpson, *Reinhard Bonnke, Out Of Sight, Out Of Mind*, source : Christian Biography Resources, www.wholesomewords.org/biography/bio.html

9. *Cf.* le récit autobiographique de David Yonggi Cho, *Le chrétien face à la maladie*, 1986, Vida.

10. *Soir Info* n° 2093 du vendredi 17 août 2001, « Avant l'arrivée du docteur Yonggi Cho : Entretien avec le pasteur Silué David : "Dieu va faire des miracles pour la Côte d'Ivoire" », p. 9.

11. *Actuel* n° 1466 du lundi 27 août 2001, « Croisade à Abidjan : le Dr. Yonggi Cho prie pour la Côte d'Ivoire ».

aujourd'hui sur le plan national et international et dont la réputation a atteint depuis plusieurs années la plupart des pays de la côte ouest-africaine. Parmi eux, Nicholas Duncan-Williams, fils de diplomate et fondateur de *Christian Action Faith Ministries* (1979). Il fut d'abord membre de la *Church of Pentecost*, converti en 1976 lors d'un séjour à l'hôpital, « *after something of a breakdown* » ajoute Paul Gifford (1994 : 242). En 1977, il se rend au Nigeria afin de suivre la formation du Collège biblique de Benson Idahosa et en reviendra en 1978. Ses tentatives de collaboration avec les pasteurs de la *Church of Pentecost* ayant échoué[12], il forme un petit groupe (probablement une cellule de prière) dans la maison de son père à Accra. Il reçoit bientôt la collaboration du Rév. J.S.B. Coker, qui n'est autre que l'assistant de Benson Idahosa et après sa rupture avec la *Church of Pentecost*, en 1979, il fonde sa propre Église et devient rapidement l'une des figures les plus populaires du pentecôtisme ghanéen. En 1994, il participe à un service national d'anniversaire de la quatrième république en présence du président Rawlings et il est désigné pour prier pour le président Rawlings (Larbi, 2001 : 326). Au cours de la même année, il est ordonné *bishop* par Benson Idahosa lui-même, accompagné de deux évangélistes noirs-américains de passage et en présence du vice-président et de Mme Rawlings, le président étant en déplacement à Tamale (Gifford, 1994). Son livre *You are Destined to Succeed* (1990) est un best-seller. Duncan-Williams se réclame lui-même des Américains Oral Roberts, Kenneth Hagin et T.L. Osborn, du Coréen Yonggi Cho, mais surtout de son maître nigérian Benson Idahosa. Parmi les leaders nationaux de cette génération, notons également l'itinéraire d'un autre leader ghanéen, Mensa Otabil, fondateur de l'*International Central Gospel Church* (ICGC) considéré comme le plus représentatif des processus d'appropriation du mouvement néo-pentecôtiste par les leaders ghanéens.

Les camps de prière (prayer camps)

Les camps de prière les plus réputés de la *Church of Pentecost* sont ceux de Gilbert Lawson, l'initiateur du mouvement, mais également celui de Kojo Mintah *(Okanta prayer camp)*, ou du prophète Sampson Adum *(Suhum New Town prayer camp)* ou encore celui de l'Ancien Joseph Yaw Boahen *(Sepe prayer camp)*, et parmi les femmes, le camp de la prophétesse Grace Adu *(Adumfa prayer camp)*. Mais le modèle ghanéen le plus populaire de la réussite est idéalisé par la figure de Owusu Tabiri : « *He has successfully transformed the prayer camp into an independent church*

12. La *Church of Pentecost* en effet ne reconnaît de formation légitime que celle qui est dispensée dans son propre Collège Biblique (*Bible Training Institute*). Il est probable qu'elle n'ait pas admis le passage d'un de ses membres par le Collège de formation biblique du nigérian B. Idahosa ni les techniques qu'il lui aura inspiré.

(...) with several branches in and outside Ghana », (Larbi, 2001 : 506). Également issu de la *Church of Pentecost*, il dirigea le *Bethel Prayer Camp* devenu, après sa rupture avec la *Church of Pentecost* en 1995, le *Bethel Prayer Ministry International*. Le *Bethel Prayer Camp* est l'une des formations les plus récentes issues de cette Église et sa popularité s'est rapidement accrue et confirmée dès les premières années. En 1977, Owusu Tabiri se retira de la police où il exerçait en tant qu'inspecteur, pour se lancer dans le commerce intensif d'huile de palme. Parallèlement, il occupait les fonctions de diacre régional dans la région de Brong Ahafo, au sein de la *Church of Pentecost* en même temps qu'il était le représentant local de la Fraternité Internationale des Hommes d'Affaires du Plein Évangile. Une série d'événements est à l'origine de « l'appel » d'Owusu Tabiri dans le ministère évangélique à plein-temps : au cours de ses démarches infructueuses dans le but d'établir son marché d'huile de palme aux États-Unis, il perdit toutes ses affaires personnelles à l'exception d'une Bible, d'un bloc notes et d'une valise. Il reçut bientôt plusieurs signes. Une nuit, une voix se fit entendre et lui conseilla de rentrer au Ghana « faire son travail ». En 1990, alors que la *Church of Pentecost* organise une croisade dans la région Brong Ahafo dont il est le diacre régional, il est chargé d'inviter la « prophétesse » Sarah Donkor de Goka pour être l'oratrice principale. Lorsque la délégation contacta la prophétesse, celle-ci déclina l'invitation en indiquant que Dieu pouvait « utiliser » Owusu Tabiri aussi bien qu'elle-même. C'est ainsi que le diacre Owusu Tabiri fut propulsé sur le devant de la scène au côté de l'apôtre régional et d'autres pasteurs. C'est dans les jours qui suivirent qu'il entama son « ministère de délivrance ». Un groupe de prière se forme bientôt autour de lui et se réunit chaque mardi. Le groupe, associé au lieu de réunion, prend bientôt le nom de *Bethel Prayer Camp*. Owusu Tabiri est officiellement nommé « évangéliste » en 1991 et le camp fut officiellement inauguré en juillet 1992.

Le « ministère » de Owusu Tabiri connut une expansion et une popularité croissante dès les premières années, non seulement au Ghana mais également à l'extérieur du pays, dans les pays voisins ou en Europe. Le leader se serait rendu régulièrement au Burkina Faso et en Côte d'Ivoire, mais aussi dans les capitales européennes (Paris, Amsterdam, Hambourg, Londres), ainsi qu'aux États-Unis et au Canada. Selon Emmanuel K. Larbi (2001), la littérature produite par Owusu Tabiri aurait joué un rôle déterminant dans le succès du camp. En effet, de tous les camps placés sous l'autorité de l'Église, celui de Owusu Tabiri fut le premier à produire un magasine centré sur ses activités, ainsi que des cassettes audio et vidéo à l'occasion de rassemblements. Ces types de produits circulent facilement dans tout le pays et dans les pays voisins. Comme beaucoup de leaders charismatiques, Owusu Tabiri fonde son ministère sur « l'appel » qu'il aurait reçu de Dieu lui-même. Après les générations successives d'évangélistes américains qui ont influencé les leaders ghanéens, Kingsley Larbi considère que les postures théologiques de Owusu Tabiri renvoient aux

représentations traditionnelles des sociétés Akan : *« Owusu Tabiri's theology is a fusion of an Akan traditional world-view about the spirit-force and their operations, and evangelical Pentecostal understanding of the Bible and the nature of the universe »* (Larbi, 2001 : 391). Sa popularité incite bientôt ses fidèles à lui attribuer le titre de « prophète ». En 1995, Owusu Tabiri se sépare de la *Church of Pentecost* et continue de diriger son camp de prière de manière autonome. Nous reviendrons sur les conséquences de cette scission dans un chapitre consacré aux dissidences internes de cette Église.

La « malédiction ancestrale » et l'impératif de la délivrance

La littérature évangélique, les revues, les rapports d'activités missionnaires et les témoignages de fidèles ne cessent de faire le récit de « miracles de guérison » tels que ceux évoqués dans la Bible. Les plus classiques d'entre eux sont effectivement au plus près des récits bibliques (guérison des aveugles, des handicapés, etc.). Mais la panoplie des « miracles » est bien plus étendue. La revue *Pentecost Fire* éditée par la *Church of Pentecost* consacre une rubrique spéciale aux récits de guérison miraculeuse et de délivrance des démons sous la forme de témoignages de fidèles intitulée *« living testimonies »* (litt. « témoignages vivants ») et qui sont autant d'illustrations de miracles. L'article du Rév. S. K. Baidoo (actuel Directeur des Missions Internationales depuis 2001) dans la revue *Pentecost Fire*[13] de 1995 semble être une réponse au débat que suscita, à cette époque, la dissidence du leader Owusu Tabiri et son « ministère de délivrance ». L'article est publié l'année même où l'ex-leader quitta la *Church of Pentecost*. Dans ce texte, le Rév. évoque les termes du débat concernant la pratique de la délivrance (aspects techniques) ainsi que l'interprétation de l'acte lui-même. Au terme, il donne quelques définitions de la délivrance (linguistique, biblique, etc.). Insistant sur le point de vue biblique, il rappelle que la délivrance est avant tout une acte divin par lequel Dieu donne la victoire à l'homme en l'arrachant à toutes les formes d'esclavage. Le rappel des fondements bibliques de la délivrance a pour but de réaffirmer le « bon usage » de cette pratique, en réponse au discours des nouveaux leaders de type néo-pentecôtiste, souvent à la tête de ministères de délivrance, qui postulent que la délivrance a pour but la rupture des liens familiaux, vecteurs de la malédiction ancestrale qui pèse sur les fidèles. C'est la théorie de la « rupture totale » *(break)* selon laquelle : « le Démon œuvre à travers les liens du sang ; le Dieu chrétien les rompt » (Meyer, 1998 : 75). Cette posture, en partie inspirée des ouvrages de Derek Prince, est fondée sur la possibilité qu'un chrétien, converti et ayant reçu le baptême d'eau, reste victime de la malédiction

13. « What is deliverance ? », *Pentecost Fire*, issue 104, 1995, p. 18-20.

ancestrale qui pèse sur sa famille. En effet, pour cet évangéliste britannique, un chrétien peut être baptisé du Saint-Esprit, parler en langues et être possédé par un démon ancestral : *« demons might be in a person before one became a Christian. Moreover, demons might enter a person after he/she has become a Christian »* (Onyinah, 2002 : 116). Birgit Meyer (1997) évoque un débat similaire au sein de l'*Evangelical Presbyterian Church* du Ghana concernant la nécessité de la délivrance afin de libérer le corps de l'emprise de Satan, ce que le baptême ne garantit pas. Selon le discours des dirigeants de l'*EPC « of Ghana »*, un groupe dissident de l'EPC : il ne suffit pas d'être « né de nouveau », il faut aussi délivrer son âme de Satan. Le « nouveau né », nous l'avons vu, doit renoncer à tous ses péchés passés ; ses péchés personnels tout d'abord (*« deliverance from the immediate past »*), et les péchés « ancestraux » ensuite (*« deliverance from the ancestral past »*). Célébrer les traditions par exemple revient à « servir Satan » puisque les rites sont une ruse de Satan pour assurer sa continuité à travers les générations :

> *« The whole spectrum of African rituals, such as chieftaincy rites, twin rituals, puberty rites, out-dooring, traditional marriages and weddings, traditional festivals (...) are "avenues Satan uses to ensure continuity with generations yet unborn" »*[14].

Ainsi, la rupture avec le passé, dans le contexte akan comme chez les Mossi, suppose la rupture avec la famille puisque la sorcellerie (*bayi* en twi) est perçue comme la force malfaisante de la famille : les tensions avec la famille sont attribuées à la sorcellerie ou aux esprits ancestraux (*Akan spirits*). Le pentecôtisme et les fidèles parmi les plus aisés prônent la famille nucléaire qui libère la femme de ses liens pesants avec la famille du mari. Les postures des ministères de délivrance sont très différentes de celles des Églises pentecôtistes dites « classiques » qui n'acceptent pas la possibilité qu'un converti puisse être possédé. La *Church of Pentecost*, comme d'autres Églises de sa génération (*Assemblies of God, Christ Apostolic Church, Apostolic Church*, qui étaient encore les Églises pentecôtistes majeures jusque dans les années 1970) n'encourage pas les ministères de délivrance, considérant que le baptême de l'Esprit apporte par lui-même guérison et délivrance (Onyinah, 2002 : 115). C'est la posture qu'évoque le pasteur Jean, président de l'Église de Pentecôte de France, lorsqu'il déclare au cours d'un prêche : « comme nous disons au Ghana, "*salvation is a package*", c'est-à-dire "le Salut est un paquet", il y a tout dedans ! »[15].

---

14. *Ibid.*, p. 9.

15. Culte du 6 janvier 2003 à saint Denis. La formule du pasteur est une allusion directe au livre de A. Vuha, *The Package : Salvation, Healing and Deliverance*, E.P. Church of Ghana, 1993.

Mais d'autres Églises se sont approprié ces théories, regroupées sous le terme de *witchdemonology*, qui comprend la lutte contre la sorcellerie, les démons et la malédiction ancestrale. Le terme *witchdemonology* est une combinaison d'un terme emprunté à la culture traditionnelle africaine désignant la sorcellerie, *witchcraft*, et du terme occidental *demonology*, ce qui indique que la *witchdemonology* est une synthèse des notions occidentales et africaines relatives à la sorcellerie (Onyinah, 2002 : 118). Les termes « sorcière » (*witch*) et sorcellerie (*witchcraft*) sont utilisés comme des synonymes de démon et de mauvais esprit (*evil spirit*). Ainsi, tous les prêtres traditionnels (*priests*[16]) sont assimilés à des sorciers. Cette théorie, inspirée entre autre par les Américains Kenneth Hagin et Peter Wagner (et sa notion de *spiritual warfare*), implique un lien direct entre les mauvais esprits (anges déchus), les démons et les catégories de génies africains (*abosom* pour les Ashanti) qui peuplent la brousse (forêts, rivières, arbres) et l'imaginaire Akan traditionnel. Le concept pentecôtiste de la « malédiction ancestrale » implique que la conséquence des péchés (ou considérés comme tels) commis par les anciens retombe sur leur lignée descendante. Les effets de la malédiction ancestrale sur une personne se traduisent par des maladies chroniques, des déficiences mentales (*mental breakdown*), des excès émotifs, des allergies, des pertes financières répétées, une succession de morts non naturelles (telles que les accidents ou les suicides) dans l'entourage de la personne, les divorces répétés ou des troubles du comportement tels que la mauvaise humeur, les excès de colère ou, à l'inverse, une réserve excessive. Même les traits de caractère sont interprétés comme les effets de la malédiction ancestrale. Chaque chrétien africain a donc besoin de la délivrance afin d'échapper à la sorcellerie et à la malédiction ancestrale.

La discussion engagée par Opoku Onyinah sur ce sujet est intéressante du fait que l'auteur est un membre de la *Church of Pentecost*[17]. Bien que ses remarques ne soient pas directement assimilables à la posture de l'Église sur le concept de *witchdemonology* et les pratiques qui y sont associées, elles nous éclairent cependant sur la perception que peuvent en avoir les dirigeants de ce type d'Église. L'auteur donne une intéressante retranscription de ce que peut être une séquence de délivrance collective (ou de masse) dans l'un de ces centres de prière, qu'il ne nomme pas. Il fait cependant allusion à l'innovation de Owusu Tabiri relative au concept de rupture : *breaking* ou *obubu* en *twi*. Lors de ces séances, les leaders demandent aux « malades » (que l'auteur appelle parfois « clients » afin

16. L'usage du terme anglais *priest* par les Ashanti renvoie en fait à l'*okòmfó* (pl. *akòmfó*), féticheur (*charmer, sorcerer*) litt. « celui qui est possédé », composé avec *akóm*, état de celui qui est possédé ou *fetish-dance* (Christaller, 1875 : 248). Il communique avec les *abosom* et interprète leur message.

17. Directeur des Missions Internationales de 1991 à 1996, l'Apôtre Opoku Onyinah est actuellement membre du Conseil Exécutif International et le recteur du collège biblique de l'Église depuis 2002. Il est donc au centre de l'instance qui tranche sur la politique globale de la *Church of Pentecost* et de celle qui la diffuse.

que ne nous échappe pas la dimension clientéliste des camps de prière) de noter sur un bout de papier les noms des membres de leur famille, vecteurs de la malédiction ancestrale, afin que la rupture porte précisément sur les liens qui les unissent. Les instructions données par les leaders sur la manière de prier attirent également l'attention de l'auteur, notamment les techniques gestuelles (frapper le sol avec ses pieds – une manière de piétiner les sorcières) pendant que l'on tient serré dans la main le papier contenant les noms des membres de sa famille ; la médiation d'objet tels que des cannes (vendues à l'entrée du temple – deuxième aspect de la dimension clientéliste) afin de battre les sorcières au sol et enfin la brûlure des papiers en signe de rupture.

La médiation d'objets est un élément que n'admettent généralement pas les Églises pentecôtistes « classiques », telles que la *Church of Pentecost*, qui considèrent ces pratiques directement importées de la culture traditionnelle. La délivrance opérée par le Saint-Esprit ne nécessite aucun accessoire. Opoku Onyinah voit dans ses pratiques le même rapport aux objets que dans les Églises "spirituelles" africaines, ce qui lui permet d'affirmer que, dans un certain sens, les pratiques associées au concept de *witchdemonology* sont plus proches de ces Églises et des usages des prophètes-guérisseurs que des Églises pentecôtistes « classiques ». L'auteur note également que sous l'effet des prières, certains fidèles sont pris de crises qui les font crier, hurler, pleurer et parfois tomber à terre et puis vomir ou uriner, et il laisse entendre que les leaders poussent à terre ceux parmi les fidèles qui ne tombent pas sous l'effet des prières.

La chute à terre est une manifestation physique de la délivrance plutôt controversée, de même que le vomissement. Tout d'abord parce que l'agitation extrême laisse penser que la délivrance passe nécessairement par une lutte acharnée entre le Saint-Esprit et les mauvais esprits, tandis que les pasteurs affirment que le « nom de Jésus » suffit à mettre en fuite les démons. Ensuite, parce que l'expulsion des mauvais esprits n'est assimilée à aucune expulsion réelle, d'aucune substance interne. Hors, dans les pratiques que décrit O. Onyinah, et dans lesquelles il décèle l'influence des écrits de Derek Prince, il est admis que les démons peuvent sortir par n'importe quel orifice du corps humain et que ces actes sont considérés comme le signe d'une délivrance réussie (2002 : 124) Les techniques mobilisées comportent des éléments issus en fait de plusieurs pratiques, y compris traditionnelles *(shrines)*, spirituelles et bibliques. Alors que pour les Églises "spirituelles" le renoncement au culte des ancêtres et aux fétiches étaient suffisants, les Églises néo-pentecôtistes exigent la rupture des liens familiaux auxquels elles attribuent l'origine de la malédiction ancestrale « pour imposer la délivrance » insiste Onyinah. Le report de tous les problèmes et échecs personnels sur la malédiction ancestrale contribue à évacuer la notion de responsabilité personnelle tout en soumettant les fidèles à une pression qu'il juge disproportionnée par rapport aux phénomènes décrits. Les fidèles sont psychologiquement amenés à avouer des comportements déviants immédiatement assimilés à des activités de sor-

cellerie. Ces confessions publiques ont pour effet d'alimenter une forme de stigmatisation de la part des autres membres à l'égard de ces personnes dont l'auteur précise qu'il s'agit plus souvent de femmes et de jeunes filles (2002 : 131).

Comme tout contradicteur, Opoku Onyinah relève les effets négatifs attribués aux pratiques des ministères de délivrance. Mais ce sont des pratiques que l'on peut tout aussi bien observer dans les temples de l'Église de Pentecôte. Notons que les séances de délivrance que nous avons pu observer dans les centres de prière et les temples de l'Église de Pentecôte ciblaient également les femmes, nous aurons l'occasion d'y revenir plus en détail. Par ailleurs, dans les ministères de délivrance, certains symptômes ou maladies sont attribués à la sorcellerie alors qu'il s'agit d'affections connues de la médecine et pour lesquelles il existe des traitements. C'est en effet le cas pour toute une série de « maladies » (épilepsie, fibromes, stérilité, allergies, sinusites et bien d'autres) régulièrement attribuées aux mauvais esprits, alors que les personnes qui en ont les moyens financiers n'hésitent pas à consulter des médecins et à recourir aux traitements plutôt que de se livrer aux séances de délivrance. La diabolisation des autres religions, y compris pentecôtiste ou évangélique, crée, de fait, une tension inutile entre pentecôtistes et fidèles des autres confessions. Mais nous avons vu que les pasteurs de l'Église de Pentecôte alimentent de même la diabolisation de la tradition et des autres religions, notamment de l'islam et même de la religion catholique. Autre exemple, l'auteur reproche aux ministères de délivrance d'encourager leurs adhérents à rendre des témoignages exagérés voire fabriqués (*« exaggerated and fabricated testimonies »*) tandis que celui qui tente de vérifier un témoignage est stigmatisé comme sceptique. Oniynah voit cependant, dans ce mouvement, un aspect positif concernant l'accès des femmes au leadership qui leur est refusé dans les Églises pentecôtistes « classiques ». Les femmes dotées de charismes peuvent créer leur propre centre de délivrance. Par ailleurs, la prolifération des ministères de délivrance a poussé les Églises pentecôtistes à reconsidérer leurs pratiques et le rôle des centres de prière, plus étroitement associés aux miracles, par rapport aux cultes réguliers. Par le biais des centres de prière, de nombreux fidèles, supposés de toutes origines sociales rejoignent les Églises pentecôtistes. Cependant le manque de qualifications et de formation requise pour ce type d'activités amène l'auteur à pointer la dimension lucrative de la délivrance comme une opportunité pour les « charlatans » (il emploie le mot anglais *charlatans*), la situation socio-économique du Ghana poussant à ouvrir des centres de prière par souci de rentabilité.

Les « Divine healing post » *: entre institution et dissidence*

Le débat qui entoure la délivrance est donc étroitement lié au statut des camps de prière associés à l'Église. Pour Paul Gifford (1998), la

Church of Pentecost du Ghana est l'une des Églises les plus étroitement associées à ce débat, compte tenu des nombreux camps qui exercent sous sa dénomination et des nombreuses dissidences qui sont associées à son histoire. Les contradictions relatives au statut des camps de prière et de leurs dirigeants sont particulièrement représentatives de la posture ambiguë de l'Église de Pentecôte vis-à-vis de ces structures à part. Bien que l'apparition des camps de guérison soit très tôt associée à la *Church of Pentecost*, ce n'est qu'au début des années 1970 qu'ils sont reconnus comme faisant partie intégrante des activités de l'Église. En fait, malgré leur méfiance à l'égard de certaines pratiques de délivrance, la plupart des Églises aujourd'hui ont inclu des séances de délivrance dans leurs programmes de manière à éviter la fuite des fidèles vers les ministères de délivrance. Certains dirigeants, comme Opoku Onyinah, considèrent que l'attraction des ministères de délivrance au Ghana surpasse celle des *shrines* anti-sorcellerie et des Églises africaines "spirituelles" (ou Églises Indépendantes Africaines). Au sein de plusieurs Églises, et particulièrement la *Church of Pentecost*, des centres de prière furent donc établis afin d'accueillir les malades. D'abord créés sous la forme de *healing post* à la charge d'un leader, ils sont aujourd'hui constitués en véritable institution au sein même de l'Église et dirigés par des leaders charismatiques que l'Église peine à soumettre à son autorité. Les leaders des camps[18] sont souvent des diacres (ou des diaconesses) qui s'autoproclament « prophète/prophétesse » sans formation religieuse, au sens de ce qui « qualifie », pour la direction, c'est-à-dire le passage par l'Institut Biblique de formation et l'avancement contrôlé dans la hiérarchie de l'Église. L'expansion transnationale de ces camps semble se calquer sur celle de l'Église puisque de nombreux fidèles (particulièrement ivoiriens et togolais ainsi que des migrants ghanéens en Europe ou aux États-Unis) se rendent au Ghana pour y séjourner, et que des camps s'implantent en Côte d'Ivoire sous la direction de leaders ghanéens.

Les camps se présentent ainsi comme des lieux de passage de migrants guidés par la seule renommée d'un prophète ou d'une prophétesse, lesquels contribuent à tisser un véritable réseau transnational de « prophètes-guérisseurs ». Pour contrecarrer le succès des camps de prière et de leurs leaders, la direction de l'Église tente de réintroduire la guérison miraculeuse et la délivrance au sein des cultes hebdomadaires des assemblées de quartier, sous la direction et l'autorité d'un pasteur. Dès les premières années (1954), le débat suscité par l'apparition des camps de prière porte sur le statut de ces leaders charismatiques et leur rapport à l'autorité de l'Église. Comme l'indique Larbi, « *the activities at*

18. Notons que Birgit Meyer (1999) utilise les appellations *healing centre* ou *healing station* tandis que Kingsley Larbi (2001) utilise celles de *healing camps*, *prayer camps* ou *prayer centres* (qui se traduisent alternativement par centre de prière, de guérison et de délivrance) et Mensa Otabil (ICGC) celle de *Solution centre*.

these centres almost exclusively gravitate around one key person : a prophet, a prophetess, or an evangelist[19] ». Le mode de fonctionnement du premier d'entre eux, dirigé par G. A. Lawson, alors membre de la *Church of Pentecost*, que Larbi considère comme le précurseur des camps de prière, soulève d'emblée une controverse d'ordre liturgique à propos de l'utilisation par Lawson d'une « eau bénite » *(blessed water)* et de « mouchoirs bénits » *(blessed handkerchiefs)*. Outre le rapport à l'orthodoxie, ces innovations liturgiques traduisent le caractère indépendant du leader vis à vis de son Église au point que Larbi souligne : « *It would be difficult for an outsider to see it as part of McKeown's organisation* » (2001 : 371). Le conflit qui s'en suit aboutit bientôt à la séparation du camp et de l'Église (1958). Peu de temps après, le camp devient lui-même une Église[20] et vient allonger la longue liste des dissidences qui jalonnent l'histoire de la *Church of Pentecost*.

Au regard de l'histoire récente et des débats qui travaillent cette Église encore aujourd'hui, le cas du premier *healing post* se présente comme une sorte de scénario paradigmatique qui va se répéter dans des termes similaires, au Ghana bien sur (voir Fancello, 2003a), mais également dans d'autres pays, comme la Côte d'Ivoire, où apparaissent bientôt les premiers camps de guérison, calqués sur le modèle ghanéen. Bien plus, les dissidents de la *Church of Pentecost* n'en reproduisent pas moins des camps inspirés de ceux de l'Église ghanéenne. Les camps que nous avons pu visiter, celui de Yao Bio situé dans le quartier de Williamsville à Abidjan, de « maman Hagar » à Yopougon ou celui de « Sister Kate » à Ablekuma à Accra, sont au centre d'une polémique qui met en cause le statut de ces leaders et de leur activité. Yao Bio, depuis sa dissidence avec l'Église de Pentecôte, est passé du statut de simple fidèle à celui de leader de son propre camp, ce qui lui pose un problème de légitimité, tandis que l'autorité de « maman Hagar », une Ghanéenne installée en Côte d'Ivoire, est contestée par ses propres collaborateurs. De père togolais et de mère ghanéenne, tous deux animistes, « Maman Hagar » est née au Ghana. Mariée à 19 ans, elle a trois enfants. Elle se dit catholique. Après la naissance de son deuxième enfant, elle se croit malade (sensation de chaleur dans la tête, palpitations, douleurs aux pieds) et consulte marabouts et féticheurs, en vain, jusqu'à ce que son mari, devenu entre temps membre de la *Church of Pentecost* (1985), lui suggère de se rendre dans un camp de guérison à Safo au Ghana (1989). Là, elle a des visions et des révélations « qui se concrétisent » et qui sont interprétés comme un don de Dieu. Elle fait de la guérison de la folie et de la stérilité des femmes ses spécialités et s'installe bientôt à son compte dans un village près de

19. Larbi, 2001 : 367. Le titre de « prophète » ou « prophétesse » est bien plus souvent attribué aux leaders des camps qu'il n'est en fait reconnu par l'Église, sachant que le statut « officiel » ou « ecclésial » de Prophète, au sein de cette Église, est lui-même ambigu.

20. Après la dissidence de 1958, le *Divine Healing Post* devient la *Divine Healer's Church*.

Maffere, à la frontière du Ghana et de la Côte d'Ivoire. En 1992, l'Église lui propose de s'installer à Abidjan, dans le quartier Yopougon où nous l'avons rencontrée. Un ancien paralytique lui aurait offert un terrain en échange de sa guérison. Ses « dons » l'ont rendue très populaire aujourd'hui à Abidjan.

Les camps de prière sont le plus souvent situés dans les quartiers périphériques des villes (Yopougon), voire en milieu rural (Ablekuma). Sur le plan thérapeutique, les guérisons sont plus souvent présentées comme des guérisons de la « folie », d'infirmités ou de malformations physiques attribuées aux démons ou esprits malfaisants, ou des « dérangements sexuels » attribués aux maris/femmes de nuits, des esprits qui visitent leurs victimes dans leur sommeil et simulent avec elles des actes sexuels. La masturbation est également attribuée à des esprits malfaisants, ce qui fait dire à certains fidèles qu'ils sont « victimes de l'esprit de masturbation ». La structure du camp, à la différence d'un temple de quartier, a essentiellement pour fonction de permettre la résidence sur place et l'encadrement des « malades ». Les personnes considérées comme dangereuses ou violentes (principalement celles que l'on considère atteintes de « folie ») sont cloîtrées dans l'un des bâtiments constitué de « box » disposés de part et d'autres d'un couloir central et d'où proviennent les cris et gémissements des personnes enfermées ou enchaînées (Yopougon). Ces cris et gémissements, loin d'être interprétés comme des cris de détresse, voire de douleurs (enchaînements, immobilité, incommodités) sont attribués à l'agitation des démons responsables de la folie. Certains parmi les « malades » qui connaissent des accalmies au cour de leur séjour peuvent être libérés le jour et l'on peut ainsi voir des personnes déambuler dans le camp (Ablekuma), portant à la main une chaîne métallique dont l'extrémité est reliée à l'un de leurs pieds, de manière à ce qu'elles puissent être rattachées la nuit tombée, par « mesure de sécurité pour les autres malades », nous explique le mari de Sister Kate. Les personnes résidentes sont rassemblées dans le temple, où sont disposés des matelas de mousse à même le sol ou, dans le meilleur des cas, des sommiers de bois. Les résidents disposent en général de peu d'effets personnels et l'isolement du camp réduit leur déplacement aux alentours du temple. Aucun ne s'approche de la résidence du dirigeant, laquelle est soigneusement disposée à l'écart et quelquefois même, cloisonnée. Certains dorment à même les bancs du temple, des hommes le plus souvent. Hommes et femmes sont évidemment soigneusement séparés, installés dans deux halls différents ou dans des espaces clairement délimités. Les journées au camp sont organisées autour des cultes, plusieurs par jour, en général un le matin, un autre à la mi journée et un dernier le soir. Dans les camps associés à l'Église, celle-ci impose que soit dispensé un « enseignement », conformément à la structure du culte pentecôtiste, c'est-à-dire une prédication, précédant la séance de prière pour la guérison (miraculeuse) des malades. Cette mesure a pour but de corriger autant que possible l'aspect clientéliste des camps de prière.

Les camps offrent en effet une large panoplie de services qui dépassent largement le caractère thérapeutique de leur activité. Selon les données recueillies par Rijk van Dijk, les camps peuvent également jouer le rôle de structure de transit pour les migrants ghanéens en attente de leur « papiers », passeport ou visa (1997 : 145), voire de plaque tournante pour les voyageurs à travers l'Afrique de l'Ouest ou vers l'Europe et les États-Unis. Les difficultés administratives, au même titre que tout autre « problème » de la vie quotidienne, étant assimilées à des « blocages » et attribuées aux mauvais esprits, le traitement par la prière, que l'on dit ici, « d'intercession », se présente comme un recours pratique pour « briser » ou « défaire » le mauvais sort qui pèse sur les projets de migration. De son côté, « Maman Hagar » témoigne qu'elle reçoit des « aventuriers », candidats à la migration, venus s'assurer de la protection divine avant de partir. Par ailleurs, la structure des camps étant peu répandue en dehors du Ghana, les Ghanéens installés en Europe n'hésitent pas à y retourner, pour des raisons de santé, lorsque la médecine occidentale n'a pu les guérir. L'extrême variété des cas traités dans ces camps et la relation des fidèles à leur leader, contrastent avec les séances de délivrance que l'on peut observer dans les temples de quartier où la relation du pasteur à ses fidèles est bien moins individualisée. Mais les analyses de R. van Dijk vont plus loin en suggérant que les leaders de camps disposent d'une popularité internationale au sein du réseau de migration ghanéenne intercontinentale. C'est le décalage entre les deux modes de fonctionnement, la dimension charismatique des leaders opposée au « charisme de fonction » des pasteurs officiels, et la plus grande adaptabilité des traitements offerts par les camps de prière qui suscitent la méfiance et la volonté de contrôle de la part de la direction de l'Église. Pour l'Église, la seule différence que peut laisser paraître le « culte » tel qu'il est organisé dans les camps, par rapport à ceux que l'on peut observer dans les assemblées de quartier, est l'ajout d'une séquence de prière pour la guérison des malades. Pour le reste, le culte est supposé être dirigé dans la stricte fidélité à l'orthodoxie de l'Église de Pentecôte. Les camps de prière sont officiellement associés à l'Église, à la condition d'en accepter les principes, ce qui se traduit d'abord par la mise sous tutelle du camp, alors placé sous l'autorité d'un pasteur de district au même titre qu'une assemblée locale.

Les tensions liées au statut des prophètes dans les Églises pentecôtistes sont communes à de nombreuses Églises africaines, comme l'Église du Christianisme Céleste au sein de laquelle les « prophètes visionnaires, directement inspirés par la puissance de l'Esprit » s'opposent à la fois aux « "pasteurs", lettrés, spécialistes des Écritures et garants de la doctrine, et aux leaders, gestionnaires des sacrements et de la vie de l'Église ». Dans cette Église, « la posture actuelle de subordination des visionnaires est une façon de contenir la puissance de subversion du prophétisme » (Mary, 1999 : 36). Pour leur part, les responsables des camps de prière étant peu formés à la direction des cultes, le prêche, qui se limite à l'évocation et à

l'illustration d'attaques en sorcellerie et de possessions démoniaques, s'en trouve extrêmement réduit au profit de la séance de délivrance individuelle et collective qui mobilise bien plus l'attention des fidèles dans l'attente de leur guérison miraculeuse. La plupart des camps sont dirigés par des personnes qui n'ont pas le statut de « pasteur » au sein de l'Église, ni la formation associée à ce titre, mais qui se sont « révélées » par des dons et qui font usage de ces dons au cours de séances de délivrance destinées à des personnes venues spécialement chercher une guérison. Les responsables de camps ne sont pas rémunérés par l'Église et le camp tire l'essentiel des revenus nécessaires à son fonctionnement des dîmes et offrandes des résidents (ou de leur famille), de dons de personnes guéries dans le camp (sous la forme de matériel de construction, le plus souvent), éventuellement d'une aide substantielle et ponctuelle de la part de l'Église. La priorité donnée à la quête de guérison donne à la délivrance une dimension clientéliste qui pervertie, aux yeux de l'Église, le rôle des responsables de camps. Le problème le plus sérieux se pose lorsque la renommée d'un responsable de camp (pourtant « associé » à l'Église : il en affiche la dénomination) s'accroît au point que, dans la perception des fidèles, n'apparaisse plus que la dimension charismatique de leur leader, le « prophète-guérisseur », au point que la dénomination de l'Église devient secondaire. A ce stade de développement, il n'est pas rare qu'un tel leader en vienne à former le projet de se séparer de l'Église-mère. La crise qui aboutit à la dissidence est souvent liée au mode de gestion locale des activités de l'Église (délivrance, camps, etc.) et à la soumission des leaders charismatiques à une autorité centralisée.

Les gestes de la délivrance collective à Accra

La posture « politique » de la *Church of Pentecost* à l'égard de la délivrance n'est pas sans ambiguïté. Outre le débat qui entoure certaines pratiques gestuelles (la violence apparente de certains gestes), le traitement du corps (chute à terre, tremblements, cris et pleurs), la réalité des séquences de délivrance, qu'elles soient intégrées à un culte ou à un rassemblement public, donne à voir des techniques gestuelles dont on ne comprend pas très bien en quoi elles sont éloignées de celles dont l'Église condamne la pratique. Pour être plus précis nous nous proposons de décrire ces techniques du corps observées lors d'un rassemblement en plein air à Accra en mars 2002. Ici la délivrance fut intégrée parmi les séquences d'un culte public qui avait commencé depuis le matin (9 heures). La délivrance, qui arrive quasiment à la fin du culte, entre la prédication et la clôture, est la dernière séquence du culte et peut s'étendre à elle seule sur une durée minimale de deux heures. A la suite de la prédication, l'orateur passe la parole à un pasteur chargé de diriger les prières dites d'intercession durant lesquelles l'assemblée multiplie les prières pour la paix, la prospérité du pays, pour les autorités et le chef de

l'État[21]. Mais bientôt les prières portent sur les fléaux qui s'abattent sur le pays, sur l'Afrique et le monde ; la pauvreté, le chômage, la maladie, et parmi elles, la stérilité des femmes et le sida. Alors commence une série de prières destinées à « chasser » les esprits malfaisants qui « bloquent » la prospérité de chacun, qui « bloquent » la fécondité des femmes ou les empêchent de trouver un mari : le célibat des jeunes femmes est interprété comme un « blocage » qui peut être dû, par exemple, à un esprit qui « défigure » la jeune femme de manière à repousser les hommes. Bientôt l'orateur qui dirige les prières appelle tous ceux qui ont des « problèmes » à s'avancer et à se grouper : « nous allons prier pour vous », répète-t-il, pendant que les fidèles se massent devant la plate-forme des leaders. Les femmes constituent l'essentiel de l'effectif du rassemblement et plus encore, elles semblent constituer le premier groupe ciblé par la délivrance. Nous y reviendrons dans une analyse ultérieure. La prière de délivrance, qui s'accompagne de l'imposition des mains, est précédée par le rappel de la puissance divine dont les pasteurs ou leaders de la *Church of Pentecost* ne sont que l'instrument, un « vecteur de puissance » qui en transmet les bienfaits. A mesure que la voix puissante de l'orateur invoque la puissance divine, la présence du Saint-Esprit dans la lutte contre les mauvais esprits, les fidèles, tête baissée et bras ouverts, se préparent à être « touchés ». Quelques femmes se tiennent aux côtés de l'orateur, ce sont des « mamans » auxiliaires, en général des diaconesses, qui se joignent aux leaders pour les assister dans le traitement des corps. Les fidèles pour leur part se concentrent dans la prière tandis que les leaders se font plus nombreux et se groupent bientôt sur les bords de l'estrade face à l'assemblée. Bientôt ils descendent de la plate-forme pour s'avancer au-devant de la foule, s'alignent devant elle et commencent à imposer les mains sur les premières têtes qui s'offrent à eux. Contrairement au rôle d'assistance des « mamans », qui peut être également joué par des diacres, l'imposition des mains est ici le privilège exclusif des anciens et des pasteurs. Elle comporte au départ des gestes très précis par lesquels les leaders imposent simplement une main sur chaque tête, avant d'évoluer sensiblement, au fur et à mesure que les leaders s'enfoncent dans la foule, vers une panoplie de gestes et de techniques d'approche du corps.

Par exemple, sur la photographie n° 5, nous pouvons voir trois de ces leaders opérer selon trois gestes différents. L'un d'eux, plus au fond (veste mauve au fond), pratique l'imposition d'une main à plat sur le front, sa seconde main est posée sur l'épaule du jeune fidèle. C'est la forme la plus classique d'imposition des mains (ou d'une main, la seconde accompagnant la prière orale de gestes forts, comme pour chasser les mauvais esprits). Cette position permet au leader de diriger ses paroles

21. Au Ghana s'ajoute parfois une prière pour la mission du Ghanéen Koffi Anan à l'Organisation des Nations unies.

vers l'oreille du fidèle, s'adressant ainsi au mauvais génie et l'exhortant à « quitter le corps ». A droite, un second (chemise rayée, de dos), impose ses deux mains à plat sur les tempes, tandis que le troisième, à l'avant du plan (lunettes noires), place ses deux mains – dont l'une que l'on ne voit pas – au niveau des joues avec un prolongement du pouce sur les tempes. Il ne s'agit pas pour autant de techniques personnelles, spécifiques à chaque leader. Sur la photographie suivante (n° 6), l'on peut voir le même pasteur (veste grise et lunettes) appliquer ses mains d'une manière différente, en pointant cette fois ses pouces sur le front d'une fidèle, la retenant par les tempes. Faisant ce geste, il ne peut crier dans ses oreilles – à l'adresse du génie qui la tourmente. Dans ce cas, la prière est adressée au Saint-Esprit que l'on appelle à « toucher ce corps » que le pasteur maintient fermement en répétant « touche-le ! touche-le ! » et à l'adresse de la fidèle : « le Saint-Esprit te touche ! le Saint-Esprit te touche » !

Dans une deuxième série de gestes, il lâche la tête de la fidèle pour poser ses mains sur ses épaules de manière symétrique. Alors il dirige ses paroles en direction de l'oreille, comme pour s'adresser au mauvais esprit qui tourmente la jeune femme. Ce type de séquence verbale est rendue inaudible la plupart du temps par les prières collectives à voix haute et la proximité d'autres groupes de délivrance, mais les expressions mobilisées puisent dans un registre commun. Sur cette photo, on peut distinguer clairement l'un des auxiliaires du pasteur, un jeune homme, qui tient la fidèle par un bras afin de prévenir tout sursaut de sa part dans la lutte que se livrent en elle les puissances contraires. Il joue ici le même rôle que les « mamans » en soutenant le corps, prévenant ses changements d'états et contenant ses accès de violence (photo n° 9), parfois avec force, comme le laisse supposer la crispation des deux mains que nous apercevons sur la photo n° 9, ou simplement pour accompagner une chute à terre. L'agitation est souvent attribuée à la manifestation des démons réagissant au « nom de Jésus » ou à l'évocation du Saint-Esprit.

Dans certains cas considérés plus difficiles – lorsque le fidèle est venu faire état de sa situation personnelle et demander une prière spéciale pour son cas –, ou lorsque l'agitation extrême du corps témoigne d'une résistance forte, plusieurs leaders peuvent se mobiliser pour une prière de délivrance (photo n° 8). Les uns appellent le Saint-Esprit à agir puissamment pour la libération d'une personne, les autres s'adressent au(x) démon(s) en criant, le(s) menacent et le(s) exhortent à céder devant la puissance du « Tout puissant ». Ainsi, l'on peut voir, parfois cinq personnes disposées autour d'une fidèle (photo n° 9), les uns la tenant par les bras, les autres imposant les mains sur les épaules, le front et dans le dos tandis que le pasteur tient fermement son visage entre ses mains. Il s'agit essentiellement d'un travail collectif, qui ne laisse pas place à un charisme personnel. Les diacres et anciens qui se joignent au pasteur sont des « agents », comme lui, les réceptacles de la puissance de guérison. Cependant, le pasteur est tout de même l'acteur principal du groupe de « prieurs », car il dispose d'un charisme dit « de fonction » selon lequel

on peut penser que c'est lui qui a le plus de force dans la prière, ou tout simplement parce que, qualifié par l'Église, il est plus expérimenté. Le pasteur, qui dirige la prière, tient la fidèle par le visage. L'une de ses mains tient et repousse en arrière la tête d'une fidèle. Un autre leader la tient par l'épaule (chemise jaune au fond), un autre par le front (chemise verte et bretelles au premier plan) tandis qu'un autre ne la touche pas mais prie, comme cela se produit parfois, les mains à plat dans la direction de la jeune femme comme pour diriger vers elle la puissance dont il est le vecteur, ou poing serrés, pour donner plus de force à sa prière.

Il existe ainsi toute une panoplie de gestes précis que l'on retrouve plus ou moins fréquemment dans les séquences de délivrance collective, d'une Église à une autre, voir d'un pays à l'autre. Non seulement chacun des leaders oriente sa technique selon les formes d'apprentissage qu'il a reçu et qui sont variables, mais de plus, chacun attribue à ces gestes une fonction spécifique qui peut également varier d'un pasteur à l'autre. C'est ce type de flexibilité dans la pratique et les discours qui rend difficile toute tentative de classification ou de typologie. Dans un rassemblement comme celui-ci, les leaders sont amenés à prier pour des fidèles dont ils ne connaissent pas le « problème » particulier, ni la « maladie » ou les « blocages » dont ils sont « victimes ». Il n'y a pas, dans ce type de séquence, de verbalisation, de travail sur la parole, mais uniquement un travail sur les « corps souffrants ». De fait, il est difficile d'expliquer pourquoi certains ne font qu'imposer les mains sur quelques têtes, puis soudain s'attardent sur une personne, la saisissent littéralement, et déploient toute la panoplie gestuelle jusqu'à la chute à terre et au-delà, jusqu'à la perte de connaissance du fidèle qui termine sa chute entre les mains des « mamans » (à droite et à gauche du pasteur sur la photo n° 11) qui déposent finalement un corps inanimé sur le sol (photo n° 12). D'une manière générale, l'agitation d'une personne durant l'imposition des mains ou la prière, c'est-à-dire les sursauts, les cris ou les brusques mouvements de tête, étant interprétés comme la résistance des démons, les leaders peuvent être amenés à prier plus longtemps, plus intensément – ce qui se traduit par des cris qui se veulent autant d'injonctions autoritaires à l'égard des « mauvais esprits » dans le but de les faire lâcher prise – et à se grouper à quatre ou à cinq autour d'une seule personne comme nous l'avons vu précédemment. Mais l'on peut également observer tout un groupe de leaders autour d'une personne apparemment docile. Dans ce cas, certains d'entre eux déclarent qu'une révélation leur a indiqué la personne à laquelle ils devaient destiner leurs prières, puisqu'ils n'avaient pas été informés auparavant des cas particuliers, à plus forte raison lors d'un culte en plein air qui rassemble des fidèles venus de plusieurs quartiers de la capitale et des leaders de plusieurs districts.

Dans le débat qui entoure la pratique de la délivrance, la posture de la *Church of Pentecost* est des plus difficiles à déterminer. Le décalage entre les discours parfois dogmatiques qui sont tenus par certains leaders de la *Church of Pentecost* (plutôt à l'égard d'autres Églises ou des ministères

de délivrance) condamnant certains procédés, et la réalité des pratiques que nous avons pu observer en plusieurs occasions, et qui mettent en scène précisément les pratiques qui sont dénoncées par ailleurs, est manifeste. Par exemple, plusieurs leaders de la *Church of Pentecost* s'accordent à dire que la chute à terre, les sursauts des fidèles, la perte de connaissance ou encore la violence de certains gestes associés à la prière du leader – que certaines photos mettent en évidence –, ne sont pas des pratiques « conformes » à ce que l'Église entend par « délivrance ». Ces pratiques sont dénoncées comme excessives, brutales ou non conformes *(unscriptural)* et associées aux dérives des ministères de délivrance.

Séance de délivrance à Abidjan

Dans le développement qui suit, nous passerons à la description détaillée d'une séquence de délivrance observée dans un temple de prière du quartier Abobo à Abidjan (Côte d'Ivoire) au cours de l'année 2001. Nous tenterons de montrer comment les pasteurs ivoiriens sont eux-mêmes soumis à l'influence qu'exercent quelques grandes figures charismatiques ghanéennes. Nous avons choisi de retenir en exemple des pratiques observées en Côte d'Ivoire afin d'étayer plus loin l'hypothèse d'une influence ivoirienne dans les pratiques que nous avons pu observer au Burkina Faso par la suite et sur lesquelles nous reviendrons en fin d'analyse. Compte tenu de la migration burkinabé en Côte d'Ivoire, de la conversion de certains migrants musulmans au pentecôtisme, et de la formation de quelques-uns d'entre eux aux côtés de pasteurs ivoiriens, nous ne pouvons écarter l'hypothèse d'une transmission des techniques du sud vers le nord. Les éléments de comparaison intègrent à la fois les séquences successives qui se mettent en place dans une séance de délivrance qui dure près de deux heures, les techniques du corps, le rôle de l'assemblée et les techniques oratoires des leaders.

L'Église de Pentecôte est implantée en Côte d'Ivoire depuis le milieu des années cinquante. C'est sous la direction des premiers missionnaires ghanéens en Côte d'Ivoire que s'ouvrent les premières assemblées à Aboisso, Grand Bassam et Abidjan. Dans la continuité de l'expansion de cette Église depuis le Ghana, les missionnaires suivent les routes migratoires des communautés ghanéennes le long de la côte du golfe de Guinée. Les séances de délivrance sont souvent intégrées dans les cultes hebdomadaires. Ces cultes sont inscrits dans le calendrier de l'Église et ne diffèrent pas des autres, ni dans leur structure, ni dans leur organisation. Des séances de délivrance individuelle ou collective peuvent avoir lieu dans tous les types de cultes et veillées de l'Église, aussi bien dans les assemblées locales, de quartier, les camps de guérison, ou à l'occasion de croisades d'évangélisation et de conventions nationales. Loin d'être un

moment spécifique et exceptionnel, la délivrance est une pratique qui a sa place dans le culte au même titre que les autres séquences rituelles. La principale différence réside dans la durée consacrée à la délivrance : alors que les cultes hebdomadaires peuvent durer trois heures, maximum quatre lors du culte général (dimanche), les cultes intégrant ces séances de délivrance sont organisés sur une durée totale de cinq heures (de 9 h à 14 h). La séance de délivrance proprement dite commence autour de 12 h et s'achève vers 13 h 30 pour donner place aux dernières séquences telles que les offrandes, les annonces et la bénédiction qui clôturent le culte. Le prêche, qui est la séquence du culte la plus longue, compte tenu de la circonstance, prend place juste avant la délivrance et intègre souvent le thème de la délivrance des démons, la lutte, les « plans de l'ennemi » pour détourner les chrétiens du « chemin de Dieu », etc. Le prêche enchaîne alors de manière fusionnelle avec la délivrance, à cela près qu'il intègre progressivement les chants de louange et une série de prières collectives de demande de protection. Bientôt l'un des anciens s'adresse à l'assemblée pour inciter ceux qui ont des « problèmes » à s'avancer « afin que l'on prie pour eux ».

A ce moment-là toute l'assemblée s'est déjà levée et les fidèles sont restés debout depuis la longue séquence de prières collectives. Une partie s'avance alors et se groupe au plus près de la plate-forme des pasteurs, dans une posture de prière, les bras ouverts, mains à plat tournées vers le ciel. Le Saint-Esprit et Jésus sont les deux personnages principaux de la délivrance puisque c'est à l'invocation du « nom de Jésus » que le Saint-Esprit « touche » les fidèles qui se trouvent sous « l'emprise des démons » qui eux-mêmes fuient « au nom de Jésus ». Dans le temple de prière d'Abobo 2, un quartier périphérique d'Abidjan, on peut lire une banderole fixée au plafond, sur laquelle est inscrit sur une face « Jésus est là » et sur l'autre face, « les démons tremblent ! ». L'orateur continue d'appeler les fidèles qui veulent être délivrés (en général ceux que le « message » du prêche a touchés et qui se sentent concernés par les « maux » évoqués par le prédicateur, et ceux venus spécialement pour une guérison) à sortir de l'assemblée pour s'avancer et s'aligner face à lui, dos à l'assemblée de manière à être au plus près du pasteur et de ces auxiliaires, qui sont toujours nombreux pour la circonstance : quatre ou cinq minimum, plus le pasteur principal ou l'ancien responsable de l'assemblée. Peu à peu, accompagnés de l'orchestre et de la chorale, les fidèles sortent des rangs et s'alignent selon un ordre dans l'espace identique à celui de la composition de l'assemblée : les femmes toujours à la gauche du pasteur, les hommes à sa droite. L'orateur continue de diriger la prière tandis que les diacres et anciens se joignent à lui pour diriger la prière au micro. L'effet sonore dû aux micros et les répétitions (4 fois : « lève les bras vers le Seigneur », « le Seigneur va faire quelque chose pour toi ce matin ») finissent par provoquer les premières réactions dans la foule rassemblée à l'avant mais aussi à l'arrière du temple, dans les rangs. Des femmes balancent le corps, d'autres se tortillent ou se mettent à pousser

des cris stridents. Immédiatement, les agents auxiliaires du pasteur (diacres et anciens, « mamans » diaconesses) se déploient parmi les fidèles, se faufilent dans la foule pour en extraire les fidèles les plus « agités ». Ici le pasteur n'entre pas lui-même dans la foule, on avance pour lui les « cas à traiter ». La gestion de l'appareil amplificateur est telle que les voix portées par les micros finissent par couvrir celles d'une assemblée de plusieurs centaines de personnes dans un chaos sonore qui contribue sans nul doute à faire chavirer quelques fidèles jusqu'à s'effondrer sur le sol. La plus grande partie de l'assemblée, toujours plongée dans la prière collective à haute voix, yeux fermés et visages crispés, mêle prière et cris, gestes de supplication et de lutte. Les femmes, comme les hommes, simulent quelques coups de poings portés à l'avant en criant et répétant ou récitant des prières, tantôt les mains ouvertes, tantôt fermées en poings. Les gestes les plus fréquents consistent à claquer des mains ou claquer un poing dans l'autre main. Les prières des anciens au micro continuent de dominer l'espace sonore par une succession de phrases courtes et répétitives, alternance de prières, d'injonctions à l'intention des fidèles et « parler en langues ». La performance glossolalique est ici le signe de la présence de l'Esprit-Saint, protecteur et guerrier attendu.

L'orateur parcours l'espace du temple de long en long, micro dans une main et poing fermé de l'autre. Dans ses allées et venues, il marche tout près des fidèles et ses gestes guerriers frôlent leur visage. Il s'adresse à la foule et aux fidèles par le tutoiement : « lève les bras vers le Seigneur, toujours les yeux fermés dans un esprit de prière, lève les mains vers le Seigneur, lève les mains vers le Seigneur, le Seigneur va faire un travail spécial dans ta vie ce matin, l'esprit de Dieu va descendre dans ta vie ce matin, l'esprit de Dieu va te toucher ce matin ». Une jeune femme s'est effondrée sur le sol, les pieds en avant, elle est recroquevillée sur elle-même. Une diaconesse entonne un chant au micro : « l'esprit de Dieu est parmi nous, il est parmi nous, alléluia, l'enfant de Dieu est parmi nous, il est parmi nous... », et pendant que sa voix couvre progressivement celle de l'orateur, les « mamans » sillonnent les allées, pour exhorter les fidèles à prier. La jeune femme, au sol, continue de s'agiter d'avant en arrière, les bras tendus vers l'avant ou repliés sur sa poitrine, le visage comme crispé par la douleur. L'orateur continue à prier et sa voix puissante et grave reprend progressivement le dessus sur le chant de telle sorte qu'aucun espace sonore n'est laissé vide entre les séquences de chants et de prières : « l'esprit de Dieu est parmi nous ce matin, l'esprit de Dieu va visiter chacun de nous ce matin ». Les cris fusent depuis le fond de l'assemblée. L'orateur continue : « ouvre ton cœur seulement ma sœur, c'est l'esprit de Dieu qui travaille ce matin ». Plus nombreuses que les hommes, les femmes mobilisent le maximum d'attention de la part des auxiliaires. Après que les diacres (donc des hommes) aient sorti de l'assemblée les plus agitées d'entre elles pour les déposer à l'avant de la scène, les « mamans » prennent le relais pour maîtriser les corps des fidèles qui s'effondrent un à un et s'agitent parfois violemment. A deux ou trois,

penchées sur le corps, elles dénouent le foulard de la tête pour l'enrouler autour des chevilles des femmes. Ce n'est qu'une fois le foulard noué aux chevilles ou autour des genoux, de manière à tenir le pagne fermé, qu'elles laissent les fidèles s'agiter librement. Les photos numérotées de 14 à 16 montrent l'une de ces « mamans » en train d'attacher les pieds d'une fidèle avec le foulard qu'elle vient de lui retirer. La fidèle ainsi maîtrisée est laissée à même le sol, comme beaucoup d'autres qui viendront s'entasser autour d'elle.

Après un moment d'agitation extrême, qui peut varier de quelques secondes à plusieurs minutes ou dizaines de minutes, les fidèles se calment et, à l'exception de quelques personnes qui parviennent à se lever, tombent dans un état d'inconscience d'où beaucoup ne sortent qu'après les longues prières des pasteurs et la reprise des chants de l'assemblée. L'orateur continue d'aller et venir, de parcourir les allées de l'assemblée, en répétant : « recevez la gloire de Dieu maintenant, recevez la présence du Saint esprit, recevez l'esprit de Dieu (...) la salle est remplie de l'esprit de Dieu, le seigneur est prêt à résoudre ton problème ce matin ! », une deuxième voix (un des anciens) entame un jeu de réponses aux paroles de l'orateur, en ponctuant ses phrases de : « merci Seigneur, merci Dieu... ». Progressivement ce sont deux ou trois voix amplifiées qui se répondent tandis que montent de l'assemblée, passive pour une grande part, les cris des « possédés ». Les premières dizaines de minutes de la séance ne voient que quelques femmes s'agiter, mais ce sont bientôt des dizaines de personnes que les diacres amènent au-devant et autant de corps, agités ou inanimés, qui jonchent le sol. Les femmes, plus « agitées » que les hommes, se débattent et résistent aux tentatives des diacres et des « mamans » pour les maîtriser. Leur visage sont crispés et leurs mains repoussent celles des diacres qui les attrapent par les bras pour les transporter.

Bien que non intentionnelle, la violence du traitement des corps (des femmes) par les agents auxiliaires est un fait des plus marquants de ces séances de délivrance. Une jeune femme ainsi déposée sur le sol se tient assise les jambes tendues, mains et bras ouverts vers l'avant, s'agitant d'avant en arrière (torse et bras) comme pour repousser quelque chose. Quelques-uns des gestes observés dans cet état de transe, rappellent les gestes de certaines danses locales féminines que l'on peut observer même dans l'Église de Pentecôte à l'occasion de chants de louanges. Progressivement, les mains se ferment en poings, les bras se lèvent et s'agitent de bas en haut tandis que la jeune femme recommence à crier. Des cris aigus et stridents, interrompus. L'orateur continue de longer les allées, se mêle progressivement aux fidèles tandis que sa voix et les autres se font plus basses dans le micro. La gestion du volume sonore est l'une des composantes essentielles du culte pentecôtiste, notamment dans les sursauts d'un extrême à l'autre ; après s'être adoucie, la voix de l'orateur s'élève de nouveau, il parcourt les allées en criant contre les démons « tu es caché... sors... l'esprit de Dieu est ici », tandis qu'une seconde voix, plus

basse, implore l'esprit de Dieu : « touche [à l'adresse de l'Esprit]..., l'esprit de Dieu te touche [à l'adresse des fidèles] ». Les deux voix continuent de se répondre « [voix 1] reçois l'esprit de Dieu », « [voix 2] au nom de Jésus » (6 fois) ; « Le Seigneur te saisit ce matin », « maintenant », « le Seigneur te saisit ce matin », « il touche ». Les fidèles qui sont sortis de l'assemblée sont disposés à l'avant et laissés là. Il arrive que les « mamans » tentent de faire allonger les femmes, en veillant à ce que les corps ne se chevauchent pas (par mesure de sécurité) mais lorsqu'elles n'y parviennent pas (si la personne résiste), elles peuvent se contenter de l'agenouiller ou de l'asseoir sur le sol. Lorsque les manifestations d'agitation dans l'assemblée cessent, le pasteur propose aux fidèles de s'asseoir et de prier.

Après la prière, le pasteur s'adresse à ceux qui désirent être « libérés » d'un problème concret ou d'une « maladie » telle que la stérilité, la menace d'un divorce, également considéré comme une « maladie ». C'est le fait d'être placé sous l'emprise du démon qui fait du divorce une maladie, de même que la consommation d'alcool ou de tabac (le démon pousse à la consommation), l'adultère (le démon place des femmes sur le chemin du mari et le pousse à la tentation), le célibat (le démon repousse les prétendants – ou les éloigne, en plaçant un masque invisible et repoussant sur le visage de la femme, la défigurant « spirituellement »). Une rangée de fidèles – quasi exclusivement composée de femmes – se forme devant le pasteur. L'orchestre entame alors un chant que l'assemblée ne reprend pas (c'est une des rares séquences rituelles où l'assemblée ne participe pas aux chants ni aux danses) – les fidèles qui ne sont pas concernés par la délivrance restent assis à leur place pendant que le pasteur et ses auxiliaires s'avancent vers la rangée de fidèles, debout les yeux fermés, tête baissée. Le pasteur et ses hommes imposent les mains sur les têtes baissées en invoquant le pouvoir divin de libérer les corps. Très vite, ces prières deviennent des cris que pourtant les chants et la musique rendent inaudibles. Le pasteur s'adresse alternativement aux démons pour leur ordonner de libérer le corps « au nom de Jésus », ainsi qu'à l'Esprit-Saint pour invoquer son pouvoir et lui demander de chasser le démon : « chipote-le, frotte-le ! » Chacune de ces exclamations est répétée plusieurs fois jusqu'à n'être qu'une succession de cris ininterrompus.

La violence du corps à corps

La gestuelle des leaders au cours des séances de délivrance collective est très variée. Lorsqu'un pasteur traite une personne à la fois, il peut imposer une main – en général la droite – sur le front de manière à saisir fermement le crâne, ce qui lui permettra de soumettre la personne à ses propres mouvements, par exemple en l'inclinant à volonté. De l'autre main, il dirige des gestes brusques et rapides d'abord de haut en bas

comme d'une manière autoritaire, puis en direction du visage qu'il tient fermement face à lui, comme des coups portés (photos 17 à 19). Le corps du leader lui-même s'élance en avant avec force et quelquefois le leader, emporté par ses gestes, saute sur lui-même. Sous les effets de la répétition de ces gestes, ajoutée à l'ambiance sonore et aux secousses infligées par les élans du leader, le corps se laisse tomber sur le sol, quasi inanimé et accompagné dans ce dernier mouvement par les « mamans » qui se tiennent toujours à proximité des pasteurs. Mais il arrive que le pasteur saisisse la tête d'une fidèle à deux mains et incline le corps en arrière jusqu'à le faire tomber. A d'autres moments, il peut également saisir deux têtes à la fois, d'une main sur le front et prier entre les deux, mais l'agitation de certains fidèles le contraint bientôt à un corps à corps violent qui aboutit toujours à la chute à terre du fidèle. De ces deux mains, le leader saisit une personne soit une main sur la nuque et l'autre sur le front, serrant la tête entre ses doigts et la repoussant en arrière, soit il saisit la personne sous la mâchoire, serrant les joues, et de l'autre main sur la tête, dirige les mouvements du corps. La main sous la mâchoire descend bientôt sur la poitrine où le leader pointe son index en poussant le corps en arrière.

Le corps à corps qui lie le pasteur au fidèle peut les amener tous deux à effectuer des mouvements circulaires sur un espace assez large du temple. Le pasteur ne cherche pas immédiatement à maîtriser totalement le corps, mais suffisamment pour le garder sous son contrôle. La scène se construit comme si, la résistance et l'agitation de la fidèle oblige le pasteur à la poursuivre dans ses mouvements, tout en la dirigeant, jusqu'à ce qu'il domine le corps et le soumette au dernier mouvement : la chute. Au fur et à mesure que la résistance se relâche, les « mamans » se tiennent plus près de la fidèle, lui prennent les bras pour accompagner le corps inanimé que le pasteur lâche, voire pousse en arrière, dans un dernier geste brusque, avant de se tourner vers une autre personne. La délivrance est supposée obtenue quand cesse l'agitation. D'une manière générale et assez classique, l'agitation et la résistance du corps sont interprétées comme la manifestation du démon ou de la lutte qu'il livre pour résister au pouvoir qui veut le faire fuir. Pour les pasteurs, la seule évocation du nom de Jésus suffit à faire « trembler » les démons, et donc les corps possédés. La lutte qui s'engage est sans ménagement pour le corps. Une séquence de délivrance, qui peut durer plusieurs minutes, permet de mettre au jour, la violence de la lutte qui s'engage dans une scène de délivrance, à travers le couple fidèle-pasteur et la puissance physique mobilisée. La construction du couple autour de la lutte, dirigée par le pasteur, qui a le corps de la femme-victime pour objet et donc pour terrain d'affrontement, de même que la distribution des rôles qui justifie les assauts répétés du pasteur, assortis des cris et gestes décrits plus haut, et la résistance de la jeune femme (qui était d'abord demandeuse, puis tente de se soustraire, tout en donnant, les bras ouverts, des signes de soumission) peuvent contribuer à accroître l'impression de violence sexuelle de telles

scènes. Cette perception s'alimente tout autant de la division des sexes dans la mise en scène de la délivrance, puisque les pasteurs et leurs auxiliaires sont exclusivement des hommes, et les « victimes possédées » sont quasi exclusivement des femmes. La proportion des hommes « victimes », quand il y en a, étant le plus souvent de l'ordre du dixième et les « maux » pour lesquels ils se soumettent à la délivrance sont spécifiques à leur catégorie de sexe.

La maîtrise corporelle de l'expulsion du mal

Dans leur agitation, les fidèles (féminines) disposent elles-mêmes d'une panoplie de techniques du corps qu'elles déploient aussi bien lorsqu'on les saisit dans l'assemblée que dans le corps à corps avec le pasteur en prière : sursauts, tremblements, cris aigus continus ou interrompus, bras ouverts, poings fermés, résistance, rigidité ou souplesse du corps. La variété des expressions corporelles ajoutées aux techniques gestuelles des pasteurs (et aux chants) donnent une certaine dimension esthétique au corps à corps fidèle-pasteur. Mais l'expulsion de l'esprit malin est aussi mise en scène physiquement par le vomissement. Dans ce cas, la personne-victime est entourée de plusieurs assistants du pasteur qui maintiennent le corps penché en avant, tout en priant (et criant) à plusieurs autour du possédé afin de l'amener au terme de son effort. La différence entre ce type d'expression corporelle et les précédentes tient au fait qu'ici le fidèle « possédé » n'est pas totalement passif dans sa « délivrance » puisqu'il y va de sa participation physique, d'efforts prolongés, sans parler de la douleur provoquée par ce procédé. Dans une scène de ce genre, il n'est pas rare de trouver trois assistants ou plus autour de la personne, lui imposant les mains, l'un sur la poitrine, l'autre sur le ventre (le fait que le fidèle y porte également sa main peut être un indicateur de la douleur subie au cours du vomissement « forcé ») et un autre, ce peut être le pasteur lui-même, sur le front, pendant qu'il dit une dernière prière, celle de la victoire. Sous l'effet des paroles d'un leader, une personne d'apparence calme et que le pasteur ne « touche » pas encore, peut s'agiter progressivement, d'un brusque mouvement de tête en arrière, puis de sursauts et de tremblements jusqu'à pousser des cris aigus. Balançant d'avant en arrière et ouvrant les bras, elle est retenue dans sa chute par deux assistants à ses côtés qui, sans presque la toucher, se préparent à recevoir le corps en arrière. L'un d'eux, d'une main légère, empêche le corps de basculer totalement le temps que dure la prière de délivrance du pasteur, placé face à elle. Elle finira par tomber en arrière, soutenue jusqu'au sol et laissée là pendant que toute l'équipe se dirigera vers une autre personne. Bien sur, tous les fidèles ne tombent pas à terre. Certains restés debout, reçoivent une courte prière pour une délivrance sans chute ni lutte. Ces différents modes d'expression corporelle dans la délivrance sont expliqués par la diversité des mauvais esprits et leur

inégale nuisance. Certains, ceux qui sont considérés comme responsables de la stérilité ou des divorces sont à la fois les plus fréquents, les plus redoutés et les plus résistants. Dans ces cas, la délivrance se traduit souvent par une lutte et un corps à corps violent entre le pasteur et le ou la possédé(e). D'autres catégorie de mauvais esprits, considérés comme responsables de la consommation de tabac et d'alcool (concernant plus souvent les hommes) ou l'adultère, sont considérés comme plus faciles à chasser mais reviennent facilement, « parce que les hommes y sont constamment exposés, dans leur travail, leur vie de tous les jours et ils ne peuvent pas résister », explique le pasteur.

A chacun son « problème » : femme coupable/mari victime

Pendant que l'équipe pastorale continue à prier pour les personnes encore alignées debout dans l'attente de leur propre « traitement », la chorale entonne un chant de victoire que l'assemblée, demeurée silencieuse jusque-là, reprend et que l'orchestre accompagne. Après cette première séance de délivrance collective, au cours de laquelle aucun des « problèmes particuliers » des fidèles ne sont évoqués et aucune occasion n'a été offerte de verbaliser leur demande, le pasteur s'adresse cette fois à l'assemblée afin d'interpeller ceux qui ont des « problèmes spéciaux », ainsi « aux femmes qui ont des problèmes de stérilité (...) pour qui l'enfantement est bloqué », de s'avancer et de s'aligner devant lui. Beaucoup de ces femmes sont en fait les mêmes qui ont participé à la première séquence de délivrance collective. Le pasteur leur demande de s'imposer les mains elles-mêmes, sur la partie du corps qui les fait souffrir. Les femmes imposent une main sur leur ventre et l'autre sur leur cœur. Les pasteurs entament alors une série de prières à deux voix (deux micros) : « L'onction de Dieu est à l'œuvre. L'esprit de Dieu fait son opération (...), les mains que vous avez imposées ne sont pas les vôtres. Ce sont celles de l'Esprit de Dieu. Au moment où je parle, tu sens une opération qui s'effectue maintenant ! Il faut seulement croire et pendant la prière, tu vas recevoir ta guérison (...), l'Éternel maintenant débouche tes trompes qui sont bouchées. Par le sang de l'agneau de Dieu, recevez maintenant votre guérison, dans le nom puissant de Jésus. Nous te rendons gloire maintenant Seigneur Dieu pour ton opération, pour que tu guérisses ces femmes ». Après cette courte séquence, le pasteur appelle « celles qui ont des problèmes de divorce (...), celles dont le mari menace de divorcer, (...) celles dont le mari s'éloigne vers d'autres femmes, etc. ». Un autre groupe de femmes s'avance au-devant du pasteur. En ligne, tête baissée, yeux fermés, les mains sur le ventre et le cœur. Le pasteur entame alors sa prière.

Mais cette prière-là distille subrepticement quelques éléments d'interprétation de la situation : c'est par le manquement à la règle, son manque d'assiduité dans la prière, le doute dans la foi, que le démon a pu s'im-

miscer dans le foyer (l'esprit du doute, souvent personnifié dans le discours des pasteurs) : « c'est parce que tu as faibli dans la certitude de la foi que le doute s'est immiscé dans ton foyer, (...) c'est parce que tu n'as pas respecté la Parole de Dieu que l'esprit malin est entré dans ta maison ». Une fois dans le foyer, le démon, « qui ne cherche qu'à détruire », a choisi sa victime : le mari. Ayant pris le contrôle de sa volonté, l'a poussé vers d'autres femmes, lui a soufflé l'idée du divorce : « il a possédé ton mari et l'a envoyé vers d'autres femmes. Ces femmes, qui sont aussi l'incarnation du démon, lui ont dit de divorcer », explique le pasteur. La représentation des « autres femmes » comme l'incarnation du démon permet d'y reporter la somme des problèmes rencontrés par le couple selon un schéma préconstruit : les « autres femmes » attirent le mari loin de son épouse ; « elles » le poussent à ne pas donner d'argent à sa femme mais à le dépenser pour « elles ». L'épouse, dont les moyens de subsistance se trouvent amoindris, ne peut plus assumer l'entretien domestique. A son tour, le mari constatant la dégradation progressive de la situation matérielle, cède à la colère (elle-même provoquée par le démon, « c'est le démon qui parle », « la colère est l'expression même du démon ») et rend sa femme responsable de la situation. Les querelles se multiplient jusqu'à ce que le mari menace l'épouse de divorce (idée elle-même insufflée par « les autres femmes » après avoir mis en place tous les éléments de destruction du couple). L'épouse s'adresse alors à son pasteur. Que les maris soient ou non des fidèles, la démarche est attribuée à la femme, la responsabilité du mari étant annulée sous l'effet de l'emprise du démon. Au cours de la séance de délivrance, conjointement aux prières, le pasteur exhorte les épouses à « patienter » et à affermir leur foi en Dieu par la lecture de la Bible : « c'est le respect des lois de la Bible qui ramènera la paix dans ta maison (...), c'est par la prière et la foi dans la puissance de Dieu que le démon sera chassé de ta maison ». C'est donc à la femme, épouse responsable (à la fois de la situation, de son mari et de l'avenir de son foyer), qu'il revient d'agir en livrant une lutte contre le démon, « l'intrus, le destructeur » qui « habite » sa maison. Ce type de schéma, on le voit, explique comment il est possible que, face à une situation où le rôle principal est tenu par le mari, la délivrance opère sur la femme. L'inversion opérée par le discours des pasteurs justifie que l'on travaille sur la femme et non sur l'époux adultère.

La séance de délivrance réservée aux hommes fait l'objet d'une séquence spécifique. En général peu nombreux, ils ne s'y prêtent que lorsque les pasteurs évoquent pour eux des problèmes relatifs à leur situation économique (prospérité « bloquée »), la consommation d'alcool et de tabac, éventuellement le célibat prolongé. Mais le langage des pasteurs peut aussi être moins explicite et n'évoquer que « des problèmes que tu n'arrives pas à résoudre seul, (...) des choses que tu voudrais arrêter, mais tu n'y arrives pas, (...) des choses que tu voudrais laisser derrière toi, abandonner, te libérer de l'emprise de ces choses ». On le voit, les pasteurs mobilisent eux-mêmes des expressions qui sont à la fois courantes dans le

français des Africains (elles sont quelques fois le produit d'une traduction littérale d'expressions vernaculaires), et dans le registre religieux où elles sont surinvesties dans l'interprétation d'une situation. Il s'agit d'expressions qui désignent toute difficulté, de l'hésitation face à un engagement (mariage) à une dépendance à l'alcool ou au tabac, comme un « problème ». Un « problème » d'autant plus important qu'on n'arrive pas à « laisser » (derrière soi) la « chose » qui nous y expose (comme renoncer à la consommation de tabac ou d'alcool qui pousse à la dépense excessive d'argent, à la colère et à la violence) parce que « la chose » nous « tient ». Ces expressions sont en partie tirées du registre de la sorcellerie[22]. Ainsi, l'on comprend comment « la chose » se trouve diabolisée (ce qui permet une sorte de transfert de responsabilité et qui place l'acteur en victime), et que la résolution du « problème » passe par la délivrance des démons qui « tiennent » leur victime et la maintiennent dans une situation d'où elle ne peut se tirer par sa seule volonté.

Les pasteurs, eux-mêmes « soldats de Dieu », livrent cette lutte et libèrent la victime. Mais pour autant, la victoire n'est pas celle du pasteur – il n'en est que l'instrument – mais celle de l'Esprit de Dieu, qui confirme par là sa puissance. Pour le fidèle, c'est d'abord une victoire sur lui-même, puisque c'est par la certitude réaffirmée de sa foi en Dieu qu'il a vaincu. Les hommes, dans la délivrance comme dans la louange et l'adoration, sont beaucoup moins expressifs que les femmes. Ils ne s'agitent pas ni ne tombent à terre mais restent droits et raides, à peine crispés, yeux fermés pendant que le pasteur impose ses mains sur leur front, rarement sur le ventre ou la poitrine. Nous voyons que le traitement du corps s'accompagne d'un discours moralisateur sur l'origine du mal. Dans ce discours, hommes et femmes jouent un rôle spécifique, dans une sorte de relation inversée. En effet, tandis que c'est l'homme qui s'adonne à la consommation d'alcool, c'est à la femme qu'est destiné le « traitement » de la délivrance. L'homme, bien qu'acteur, est considéré comme victime et c'est sur la femme que pèse la responsabilité de l'état de son mari puisque c'est par l'affaiblissement de sa foi, ses doutes et ses manques, que les « mauvais esprits » ont pu atteindre son mari. En revanche, dans la mise en scène de la délivrance, c'est le pasteur qui est le plus actif tandis que la femme subit les assauts et la violence du corps à corps. Cette schématisation des rôles sexuels est commune à toutes les séances de délivrance auxquelles nous avons assisté, à peu d'exceptions près. Cependant, nous poursuivrons notre analyse en abordant, dans le chapitre suivant, les techniques associées à des leaders burkinabé indépendants dont certains ont introduit des éléments nouveaux par rapport aux séances

22. Ces expressions peuvent être, par exemple, dans la langue *möré* des Mossi (Burkina Faso), celles de *bassa*, laisser, abandonner derrière soi, ou *bumbu*, une chose, quelque chose, à partir de laquelle on peut composer l'expression *sitanna bumb* (litt. les choses de Satan, relatives à), ou encore *yellé*, affaire fâcheuse, ennui (sujet de discorde) et, par extension, la traduction du péché est composée par l'expression *yel wënde*.

que nous venons de décrire, notamment par l'ajout de séquences verbales que l'on peut considérer, sous certains aspects, comme des confessions, précédant la séance de délivrance collective.

CHAPITRE IV

Des prophètes-paysans aux entrepreneurs nationaux

La multiplication des camps en périphérie des assemblées de quartier s'est étendue à la Côte d'Ivoire, mais non au Burkina Faso. Sur ce point, les dirigeants de l'Église de Pentecôte du Burkina Faso n'apportent que peu d'éléments de réponse. Certains d'entre eux attribuent la pratique de la délivrance dans les assemblées ivoiriennes et ghanéennes au fait qu'elle y a été volontairement réintroduite pour concurrencer les camps de prière. D'autres évoquent la réticence des fidèles devant des pratiques qu'ils jugent démoniaques et qui les effrayent. Le seul centre de prière actuellement associé à l'Église de Pentecôte dans ce pays est le camp du « vieux Ahmado » de Pellé, dans la région de Kombissiri, au sud de Ouagadougou, qui correspond davantage à un héritage de la génération antérieure des pasteurs de l'Église, tels que Pinnoaga Yanogo qui en est à l'origine, mais n'a fait l'objet d'aucun investissement de la part de l'Église qui n'entend pas encourager ses pratiques. Ahmado semble être le dernier représentant d'un mouvement que l'Église locale aurait fait avorter et l'Église de Pentecôte ne subit pas, pour l'instant, la concurrence d'autres « ministères de délivrance » si présents dans les pays côtiers. Les autres cas connus de pratique de la délivrance collective au Burkina Faso sont plutôt associés à l'Église des Assemblées de Dieu et s'organisent autour de quelques leaders, en marge de l'orthodoxie de l'Église. Les travaux de Doris Bonnet (1989) faisaient déjà état de la présence de camps de guérison ou de « village thérapeutiques », dans lesquels les malades résident plusieurs semaines voire plusieurs mois, entourés ou non de leur famille, sous la direction de ce qu'elle nomme un « prophète pentecôtiste ». C'est dire l'opacité qui entourait déjà le statut de ces « guérisseurs ». Elle notait cependant la présence d'un pasteur, ce qui laisse supposer que ces centres étaient placés sous tutelle de l'Église, comme nous l'avons évoqué par ailleurs dans les contextes ivoirien et ghanéen. P.-J. Laurent leur consacre une partie de son ouvrage récent (2003), centrée sur quelques portraits de « croyants-guérisseurs » comme Élysée, qui passa une partie de sa vie en Côte d'Ivoire où il fut converti et qui organise des séances de délivrance collective dans un temple à la péri-

phérie de Ouagadougou. Sur la scène burkinabé, l'évangéliste Mamadou Karambiri, issu des Assemblées de Dieu (de France, où il fut converti durant ses études supérieures) et fondateur du Centre International d'Évangélisation, est aussi très populaire et influent auprès de la jeune génération de leaders. Comme le personnage d'Élysée, son parcours et ses pratiques le placent dans la lignée des nouveaux acteurs religieux hybrides qui ont émergé au Burkina Faso au milieu des années 1980 et dans toute l'Afrique de l'Ouest. Mais ces deux leaders ne sont pas encore tout à fait comparables aux leaders de camps qui occupent aujourd'hui la scène pentecôtiste ghanéenne ou ivoirienne. Ni le Centre International d'Évangélisation de Mamadou Karambiri, ni le temple où Élysée exerce ses dons ne sont des structures équivalentes aux camps de prière précédemment décrits.

Le détour par les pays côtiers tels que le Ghana et la Côte d'Ivoire permet de replacer le contexte burkinabé dans une nouvelle perspective. Les logiques d'échange et d'influence du Ghana vers la Côte d'Ivoire, notamment par la littérature évangélique et les déplacements de pasteurs ghanéens dans ce pays, contribuent à brouiller les pistes qui auraient permis d'identifier une source de diffusion des discours et des pratiques de délivrance à partir de laquelle chacun se positionne, en s'y identifiant ou au contraire en se démarquant. L'hypothèse d'une transmission du Ghana vers la Côte d'Ivoire, par le biais de l'implantation missionnaire dans ce pays et l'installation de leaders ghanéens en Côte d'Ivoire (comme « Maman Hagar »), doit aussi tenir compte du fait que l'apparition des camps de prière s'inscrit aussi dans la continuité historique des « villages thérapeutiques » conçus par les « prophètes guérisseurs » comme Albert Atcho et la communauté de Gregbo[1]. Il paraît peu prudent pour l'instant de transposer cette hypothèse dans le contexte burkinabé. Tout d'abord parce qu'il ne semble pas que le Burkina Faso, en particulier le pays mossi, ait une culture de la transe ou des cultes de possession semblable à celle que l'on connaît dans les pays côtiers comme la Côte d'Ivoire ou encore le Bénin. Mais surtout, le débat concernant les camps de prière, qui a émergé très tôt au Ghana, a été très vite contenu dans sa version burkinabé. Nous tenterons donc dans un premier temps de comprendre ici dans quelle mesure le phénomène des centres de prière, de guérison et de délivrance a pu émerger dans le paysage burkinabé, au sein de l'Église de Pentecôte en particulier. Dans un deuxième temps, nous verrons comment les nouveaux leaders pentecôtistes ont replacé la délivrance au centre de leurs pratiques, sous des modalités différentes.

1. Voir les deux études les plus connues sur ces communautés, *Prophétisme et thérapeutique. Albert Atcho et la communauté de Bregbo* (1975), et Marc Augé, *Nkpiti. La rancune et le prophète* (1990).

Le « vieux Ahmado » : un croyant-guérisseur en son pays

A 40 kilomètres au sud-est de Ouagadougou, dans la province du Bazéga, près de Kombissiri, réside l'un des pionniers de l'Église de Pentecôte du Burkina Faso, aujourd'hui presque oublié et dont la popularité s'efface progressivement derrière celle des jeunes leaders, plus souvent issus de l'Église des Assemblées de Dieu. Le « vieux Ahmado » installé dans le village de Pellé, où nous l'avons rencontré, dirige depuis plus de vingt ans un centre de prière implanté par ses soins dans une partie du village. Ses dons de « guérisseur » datent de sa rencontre avec Pinnoaga Yanogo, installé dans un village voisin alors qu'il était pasteur de l'Église des Assemblées de Dieu, au milieu des années 1960. Comme dans de nombreux cas, qu'illustrent les travaux de P.-J. Laurent (2003), un épisode de « folie » précède la conversion d'Ahmado et la manifestation du don de guérison. Ancien musulman, il attribue sa « folie » à l'attaque de mauvais esprits, *siis wênsâ*, et sa guérison miraculeuse à l'œuvre du Saint esprit. A l'origine de sa délivrance, un signe divin. Sous l'emprise des mauvais esprits qui le tourmentent, il tente plusieurs fois de se suicider en se pendant à un arbre. Mais à chaque tentative, « un grand vent se lève et courbe l'arbre » auquel il avait passé sa corde. Dépité, il repart, avec la ferme intention de s'y reprendre. La deuxième fois, alors que le vent courbe une fois de plus l'arbre qu'il avait choisi, il est envahi d'un sentiment d'apaisement momentané : « Quand le vent vient, la dépression part et moi qui étais énervé, je me sens mieux ». Pourtant, il recommence et attribue aujourd'hui ses tentatives au pouvoir des démons. A la sixième fois, alors que la tempête se déchaîne, contrariant une fois de plus ses projets, il lui semble entendre une voix lui susurrer à l'oreille : « je vais te sauver ». Mais ce premier signe ne retient pas l'attention d'Ahmado qui cherche sa guérison auprès des guérisseurs traditionnels. Des amis chrétiens d'un village voisin le poussent bientôt à se rendre dans un village proche de Koudougou[2], afin de consulter une prophétesse et de lui demander le secours de ses prières pour chasser les mauvais esprits qui l'assaillent. Lorsqu'il paraît guéri, il retourne dans son village où l'attendent les mauvais esprits que les pouvoirs de la prophétesse n'avaient chassés que provisoirement : « les génies étaient nombreux à me suivre. Je ne causais avec personne mais je causais avec les génies parce que je les voyais ».

Ses voisins chrétiens interviennent une fois de plus en envoyant auprès de lui, à Pellé, une prophétesse qui s'y installe et prie pour lui à son insu afin de lui « ouvrir le chemin » du centre de prière de *Sênserné*. Lorsqu'il

2. Il s'agit de « Maman Suzanne », installée dans le village de Saria, sur la route de Koudougou, une autre guérisseuse réputée au Burkina Faso, associée aux Assemblées de Dieu.

parvient à se rendre à *Sêserné*, une femme accueille Ahmado et commence à prier à haute voix. Mais les mauvais esprits qui suivent toujours Ahmado se déchaînent, forment un tourbillon *(silmandé)* et se mettent à tourner jusqu'à ce que la femme tombe à terre : « Elle appelait Jésus, elle appelait Jésus » se rappelle Ahmado. Finalement, « une force vint (*a panga wa*) et les mauvais esprits sont partis ». Alors une voix s'adressa à lui : « tu n'abandonneras pas la foi, tu ne reculeras pas devant la foi ». C'est le signe.

> « Depuis ce jour où les mauvais esprits qui me tenaient sont partis, explique Ahmado, j'ai commencé à prier pour les autres. L'Esprit-Saint me parle, me montre tous les problèmes et je prie pour les gens. C'est un don que Dieu m'a fait, *ya kuuni*. »

Les prières d'Ahmado, comme celles du « vieux Paul » de Tanghin, guérissent de « toutes sortes de maladies », qu'il nomme « stérilité » (des femmes), « folie » et possession, toutes attribuées à l'emprise des mauvais esprits *(siis wêns)* ou des démons *(zïn)*. Si Ahmado reçoit chez lui, en « consultation individuelle », à la manière des devins ou guérisseurs traditionnels, il a également intégré au calendrier des cultes une séquence de délivrance, le vendredi. C'est à travers la délivrance, ou « guérison des malades », qu'Ahmado affirme son pouvoir et construit sa réputation et sa popularité.

Les vendredis de Pellé

Dans le village de Pellé, tout le monde connaît le « vieux Ahmado », tout le monde connaît – et reconnaît – ses dons et beaucoup de villageois, fidèles et non convertis – c'est-à-dire aussi des musulmans –, se rendent au temple chaque vendredi. Afin de respecter la structure du culte pentecôtiste, Ahmado, qui n'est pas formé à la prédication ni à l'étude biblique, invite un jeune pasteur du district de Kombissiri à prêcher dans son temple. A ses côtés, un jeune diacre dirige la transition des séquences du culte. Le contenu de la prédication glisse progressivement vers une série de recommandations sur la conduite à tenir au cours de la séance de délivrance : « continuez à prier... ; répétez le nom du Seigneur... ; gardez les yeux fermés ». Bientôt, le vieux Ahmado succède au jeune orateur et appelle ceux qui veulent « que l'on prie pour eux » à s'avancer et à se placer devant lui. Lorsque la séquence de délivrance est réellement sur le point de commencer, les fidèles, suivant ses instructions, se rangent devant lui en plusieurs files indiennes. Cette disposition met clairement en évidence le fait qu'ici, comme dans les autres temples que nous avons décrits, les femmes sont indiscutablement les plus nombreuses : elles représentent les trois quarts de l'assemblée – trois rangées sur les quatre. Contrairement aux séances de délivrance que nous avons pu observer

dans les temples de quartiers (Abidjan, Accra), où seule une partie des fidèles s'avance au-devant du temple pour y recevoir les prières des pasteurs, ici chaque fidèle est soumis à la prière et à l'imposition des mains. Chacun prend place, dans le calme, tandis que l'orateur continue de donner des instructions aux fidèles et distribue les rôles. Tout se déroule selon ses instructions : se tenir debout, attacher les pagnes et les bébés solidement avant de se plonger dans la prière à haute voix, si possible crier le nom de Jésus pour donner plus de force *(pas pânga)* à la prière des leaders.

Les techniques gestuelles et l'organisation préliminaire introduite par le vieux Ahmado diffèrent sensiblement de ce que nous avons pu observer par ailleurs. L'origine de la flexibilité de ces pratiques reste difficile à établir puisque Ahmado les présente comme une révélation de l'Esprit et que rien dans son itinéraire n'indique une influence extérieure : illettré, Ahmado ne parle pas le français et n'a jamais voyagé hors du Burkina Faso. Sous sa direction, ses assistants, principalement des diacres, s'approchent des fidèles des premiers rangs et commencent à prier en imposant les mains sur leur tête et leurs épaules. Dans un premier temps, Ahmado arpente les allées en priant à haute de voix. Diacres et fidèles crient le nom de Jésus (*Yezu*) et énumèrent les noms de Dieu *(Zu-soaba, Wênnaam)* et du Saint-Esprit *(Siig-sôngo)*, en appellent à leur pouvoir (*Wênd pânga*, la force de Dieu). Un instant plus tard, Ahmado lui-même se dirige vers la première rangée de fidèles et prie pour chacune des femmes, à la suite des diacres ou avec leur concours. Comme nous l'avons vu précédemment, les techniques d'imposition des mains sont multiples. Ahmado imposant la paume de sa main ouverte sur le front d'une jeune femme tandis que de la main droite il la tient par l'épaule. Il appuie d'avant en arrière au rythme de ses prières. Le visage crispé de la jeune femme et ses cris répétés ne sont pas ici le signe d'une douleur prolongée car la scène n'est pas violente et la gestuelle du « vieux Ahmado » n'est pas aussi brutale que peut l'être celle d'autres leaders qui font de la délivrance une lutte contre les démons et des « corps souffrants » le terrain de cet affrontement. La jeune femme, suivant les instructions données par Ahmado, prie à haute voix en même temps que l'on prie pour elle. Elle répète le nom de Jésus et crie des "alléluia" pour renforcer la prière d'Ahmado, pour « ajouter de la force » *(pas pânga)*. Quelques instants plus tard, l'un des jeunes diacres, revenant sur ses pas, rejoint Ahmado qui prie toujours pour la jeune femme et joint sa main à celle d'Ahmado. Le choix de la main qui prie est indifférent aux règles qui régissent habituellement les usages respectifs des mains et qui font de la main gauche l'impure. Comme si l'instrumentalisation du corps par "l'Esprit de Dieu" dont il est le vecteur, le réceptacle, ôtait du même coup l'impureté qui le caractérise habituellement. L'imposition des mains cible des parties du corps (le ventre, la poitrine entre autre) qu'une femme n'exposerait pas aux mains d'un homme s'il ne s'agissait d'un leader, instrument du Saint-Esprit, au cours d'une séance de prière. Bientôt

Ahmado et le diacre lâchent simultanément la jeune femme et se dirigent vers la suivante. La précédente, qui s'est maintenue debout durant l'imposition des mains et sous les cris répétés des leaders, continue de prier, moins fort cependant. Elle est apaisée. Les cris se déplacent ainsi d'un corps au suivant. Le simple toucher de la main sur un front déclenche les cris d'une fidèle.

L'intensification de la prière est le signe de la participation active du fidèle dans la lutte imaginaire livrée aux démons, à la maladie, aux inquiétudes et à la peur. Ahmado a lui aussi toute une panoplie de techniques gestuelles qui sont autant de déclinaisons de gestes déjà observés. Dans certains cas, les diacres se joignent à lui et entourent la fidèle formant un seul groupe, et prient les bras tendus vers elle, comme pour lui transmettre la force bienfaisante de l'Esprit dont ils sont les vecteurs. La saisissant de nouveau, Ahmado alterne l'énonciation des noms de Dieu et de cris, tout en remuant la tête de la jeune femme d'avant en arrière. La jeune femme, totalement docile, soumet son corps aux mouvements imposés par Ahmado. S'approchant encore de la jeune femme, il émet un cri continu (« *drrrr, drrrr...* ») pendant que les diacres qui l'entourent continuent de prier à haute voix, dirigeant leurs mains vers la fidèle sans presque la toucher. Elle est sous le pouvoir d'Ahmado, c'est lui qui dirige la prière. Les cris d'Ahmado se font plus forts et ses gestes plus fermes, la jeune femme plie sous la force du leader, se courbe et bientôt s'agenouille à ses pieds. Lui la suit des mains sans la lâcher, au contraire il l'accompagne tandis que l'un des diacres la soutient dans sa chute. Une fois la jeune femme à terre, tous s'avancent et imposent leurs mains sur sa tête ou les dirigent dans sa direction tout en continuant à prier. Les autres fidèles attendent sans mouvement que la scène se déroule et que les diacres se dirigent vers d'autres personnes. Lorsqu'ils la lâcheront tous, la jeune femme restera au sol, comme étourdie par les cris répétés des diacres, épuisée par les siens et par l'émotion provoquée par ce qu'elle pense être la visite du Saint-Esprit qui a purifié son corps et fait fuir « l'esprit de maladie » qui la tourmentait. Certaines femmes restent assises ou allongées sur le sol jusqu'à la fin de la séance. En général, personne n'intervient pour relever quelqu'un, chacun est soumis aux faiblesses de son propre corps, aux étourdissements et vertiges occasionnés par le temps passé à crier les noms divins dans le vide, debout, les yeux fermés, ou plus encore par les mouvements imposés au corps, les cris des autres, la chaleur et l'étouffement. L'affaiblissement physique ressenti par les fidèles est en général perçu comme l'effet de la guérison « qui commence », de l'œuvre du Saint-Esprit qui se prolonge bien au-delà du corps à corps avec le leader qui ne fait que canaliser la force de l'Esprit et en déclencher les effets.

La séance de délivrance chez le « vieux Ahmado », comme souvent dans les camps de prière, se termine sans autre procédure, aucune quête ou dîme ne sont prélevées, et les fidèles s'en retournent chez eux après une dernière prière et une bénédiction. Si la séance ainsi organisée avait

intégré au départ quelques séquences du culte pentecôtiste (ouverture, louange et adoration), elle revient bien vite à sa forme brute, se réduisant à la délivrance et ayant définitivement quitté l'ordre cultuel que l'Église de Pentecôte tente d'imposer. Les séquences du culte pentecôtiste sont une simple concession cette fois du « croyant-guérisseur » à l'égard de l'Église à laquelle il est associé. Mais Ahmado n'affiche pas la dénomination de l'Église de Pentecôte. Peut-être par souci de garder une certaine indépendance, celle-là même qui lui permet de recevoir dans son centre des fidèles de toutes religions. Cette indépendance relative vis à vis des Églises locales est un trait commun des « guérisseurs » qu'illustraient par exemple la posture des « prophètes » ivoiriens comme Sebim Odjo vis à vis de l'Église Méthodiste (Augé, 1990). L'échantillon des fidèles de Ahmado est en fait constitué de villageois de Pellé et des quelques kilomètres alentours jusqu'à Ouagadougou, la capitale, c'est-à-dire aussi loin que s'étend sa réputation de « guérisseur ».

Le vieux Ahmado situe sa conversion autour des années 1960. A cette occasion, il fait la connaissance de Pinnoaga Yanogo. C'est lui qui reconnaît chez Ahmado le don de guérison au moment de sa délivrance. Pinnoaga fut lui-même un guérisseur réputé et sa conversion pentecôtiste n'avait fait que transposer ses talents dans le cadre de l'Église, comme c'est le cas pour Ahmado. La conversion initiale de Pinnoaga l'avait d'abord associé à l'Église des Assemblées de Dieu, mais la dissidence de 1959 l'a amené, nous l'avons vu, à chercher d'autres collaborations et c'est ainsi qu'il se tourna vers le Ghana où il s'associa avec le groupe de James McKeown. Bien que ses activités de « guérisseur de village » ne furent pas immédiatement incompatibles avec sa conversion, ni plus tard avec l'affiliation au groupe ghanéen, elles ne trouvèrent cependant que de maigres ressources pour se développer. Dans la capitale, Pinnoaga, qui ne disposait pas même d'un temple et dirigeait le culte dans la cour familiale, était entouré de trop peu de fidèles pour financer la moindre entreprise d'envergure. Il fournit cependant à son jeune disciple Ahmado quelques tôles avec le projet de poser les bases du futur centre de prière. Si Ahmado est illettré et n'a jamais quitté le Burkina Faso, il semble évident qu'un personnage comme Pinnoaga Yanogo constitue, en ce qui concerne l'Église de Pentecôte, le lien historique qui permet aujourd'hui de faire l'hypothèse la plus sérieuse d'une l'influence extérieure dans le paysage religieux burkinabé. Le premier camp de prière de l'Église, et toujours le seul à ce jour, fut créé à son initiative et remis entre les mains du « vieux Ahmado » qui en témoigne aujourd'hui.

Ces « croyants-guérisseurs » semblent plus proches des « guérisseurs en leur pays », les prophètes ivoiriens décrits par Marc Augé (1975 ; 1990), que leur clientèle, qui était déjà majoritairement féminine et rurale (1990 : 48), consulte quelles que soient les appartenances religieuses puisque le « prophète » lui-même transcende ces appartenances, à commencer par les siennes, car il est aussi un modèle de conversion multiples. Mais, à la différence des « prophètes » ivoiriens, la conversion

pentecôtiste des « croyants-guérisseurs » se traduit concrètement par le renoncement à la médiation d'objets fétiches tels qu'en usaient Odjo ou Albert Atcho (eau, plantes, etc.), ils n'ont strictement recours qu'à l'imposition des mains. Malgré cela, ils semblent plus proches de ces « prophètes » que des camps de prière, de guérison et de délivrance que l'on rencontre au Ghana et même en Côte d'Ivoire. C'est cette forme d'indépendance qui donne à Ahmado une certaine influence sur une génération plus récente d'évangélistes, dont l'un d'eux, Emmanuel Sawadogo, qui vient régulièrement prendre conseil auprès du vieux guérisseur et l'invite à ses rassemblements, même si Emmanuel est associé à l'Église des Assemblées de Dieu, à laquelle avait appartenu aussi le « vieux Ahmado » avec Pinnoaga Yanogo avant que ce dernier ne quitte cette Église pour fonder plus tard l'Église de Pentecôte de *sambê-barrage*.

Le « prophète » Emmanuel

Les chemins de l'élection : la migration

Le temple de « l'évangéliste-prophète » Emmanuel Sawadogo, de l'Église des Assemblées de Dieu, est situé dans le quartier Tanghin à Ouagadougou. Contrairement aux pasteurs, Emmanuel n'a pas de formation religieuse. Né dans la province de l'Oubritênga, il part très jeune en Côte d'Ivoire pour y cultiver le cacao et le café, associé à l'un de ses frères, dans la région de San Pedro. Dès l'âge de 7 ans, il s'éloigne des pratiques de ses parents « animistes » pour se rapprocher de l'Église catholique de son village. C'est en Côte d'Ivoire qu'il va rencontrer les Assemblées de Dieu. Son activité commence peu de temps après sa conversion, au cours de l'année 1990. Il reçoit une révélation qui lui indique d'aller rejoindre un pasteur pentecôtiste des Assemblées de Dieu de San Pedro. Sous l'effet des prières du pasteur, « l'Esprit se manifeste » à Emmanuel qui reçoit trois dons : le don de « parler en langues », le don « d'interprétation » et le don de « prophétie ». Peu de temps après, il s'installe dans le temple local et commence à prier pour les fidèles qui viennent le consulter. Sa réputation s'étend rapidement. Bientôt, à travers une autre révélation, il reçoit l'ordre de se rendre à Abidjan afin d'y rejoindre une cellule de prière installée dans le quartier Koumassi et d'inciter les membres de cette cellule à se joindre à lui pour retourner au Burkina Faso et y « implanter l'œuvre ». A partir de ce moment, son temps sera partagé entre la Côte d'Ivoire et le Burkina Faso. Les invitations des Églises se multiplient, des Églises telles que l'Église baptiste, la Mission CMA, l'Église de Pentecôte de Côte d'Ivoire l'invitent régulièrement, dit-il, à participer à leurs veillées de prière. Son parcours s'organise en tournées d'Abidjan, Daloa, Bouaké à Ouagadougou et plus ponctuelle-

ment à Accra au Ghana. Emmanuel évoque ici de brefs passages au Ghana où il dit avoir collaboré avec des pasteurs de la *Church of Pentecost*, au cours de veillées auxquelles il aurait été invité « pour prier avec eux ». Le rôle formateur des pays côtiers n'est pas nouveau puisque Doris Bonnet (1989) souligne que ces pays étaient déjà des lieux d'initiation et de formation pour les guérisseurs musulmans, comme ils le sont devenus pour les pasteurs pentecôtistes du Burkina Faso d'aujourd'hui. C'est à Ouagadougou qu'Emmanuel s'installe définitivement en 1994 dans un temple de l'Église des Assemblées de Dieu situé dans le quartier Tanghin, un quartier périphérique et populaire de la capitale. La popularité d'Emmanuel s'accroît rapidement au point que « sa forte personnalité a supplanté celle du pasteur »[3] et sa réputation de « guérisseur » attire bientôt de nombreux fidèles de toutes confessions, y compris des musulmans. Dans ce temple, les fidèles se réunissent trois fois par semaine : le lundi pour une séance consacrée aux « requêtes » des fidèles qui peuvent exposer leur « problème » particulier et demander une prière « d'intercession » ; le mercredi pour une séance de « délivrance », ou de guérison des malades, au cours de laquelle les fidèles sont plus nombreux (y compris les hommes, même si les femmes restent largement majoritaires) ; et le dimanche pour un culte général.

La confession publique : « dire son problème »

La séance dite « des requêtes » (*kosgo*) commence comme un culte ordinaire : après une prière d'ouverture, un diacre dirige l'assemblée pour une série de chants de louanges, en français et en *möré*. Cette première séquence occupe la première demi-heure du culte. Puis, l'assemblée voit l'entrée d'Emmanuel jusque-là demeuré au-dehors du temple à recevoir personnellement des fidèles qui ont sollicité un rendez-vous. Il s'agit de consultations personnelles au cours desquelles un fidèle expose directement sa situation à Emmanuel qui écoute longuement avant de prononcer un « diagnostic » et/ou de révéler sa « vision ». Dès son entrée dans le temple, Emmanuel est présenté comme le « prophète[4] ». L'absence de formation religieuse ne lui permet pas de faire un prêche conforme à ce que l'on a l'habitude de voir. Il s'adresse aux fidèles de manière directe, reprochant à chacun ses manquements envers les commandements divins.

3. Laurent, 1999 : 90. P.-J. Laurent, plus familier de l'Église des Assemblées de Dieu, a consacré une partie de ses analyses sur les « croyants-guérisseurs » à Emmanuel aujourd'hui devenu un personnage public (1999 ; 2003).

4. Ce titre semble s'être généralisé récemment. Sur une cassette vidéo datant de l'année 2001, il est présenté comme « l'Évangéliste Emmanuel », mais sur une version plus récente du même enregistrement, le titre a été modifié en « Évangéliste-prophète Emmanuel ». Dans la langue *möré*, le mot « prophète » est souvent employé en français.

Il associe immédiatement ces manquements à l'emprise des démons, dans un rapport de cause à effet : « c'est parce que la parole de Dieu n'est pas en vous que Satan a de la force *(Sutanna para pâga)*, c'est pourquoi le Diable vous tourmente (...). Si vous l'acceptez [la parole] vous serez délivrés ». Comme la plupart des « requêtes » portent sur des problèmes de couple, Emmanuel ne tarde pas à évoquer le comportement des conjoints comme source de malheur : [s'adressant aux femmes] « tu te disputes avec ton mari, et tu penses que le démon ne va pas venir ? ça ne peut pas (*ka twê*) ! [aux hommes] si tu te disputes avec ta femme, le démon va venir ! [aux jeunes] même ceux qui sont tout juste fiancés, ça se dispute déjà ! ». Emmanuel incite alors chacun à « dire son problème » *(togse yelem)*, à témoigner *(kaseto)*, insistant sur l'impératif de dire la vérité : « si nous venons devant toi te demander quel est ton problème, tu dois dire la vérité. Il faut dire ton problème et nous allons prier pour toi ». Dans un manuel intitulé « Les cahiers du séminariste : comprendre et pratiquer la délivrance chrétienne », diffusé parmi les fidèles, on peut lire que « celui qui désire être délivré doit se confesser (...) "se confesser c'est livrer le diable et ses œuvres en spectacle, ne rien cacher, mais se débarrasser totalement de Satan afin qu'il ne nous domine plus" (Math. 12 : 43-45). Il ne faut pas avoir pitié du diable mais le donner en spectacle. Chaque fois que vous découvrez quelque chose de lui en vous, confessez-le » (p. 47).

Au cours de cette séquence, les fidèles sont répartis en deux groupes mixtes, l'un rassemblant ceux qui souffrent d'une maladie quelconque ou d'une douleur persistante et qui viennent chercher une guérison, l'autre rassemblant les personnes qui rencontrent des problèmes particuliers dans leur vie quotidienne, familiale (le plus souvent des problèmes de couple, rapportés par les femmes) ou professionnelle (promotion, prospérité « bloquée », etc.) concernant plus souvent les hommes. Après quoi, Emmanuel s'engage dans les allées afin d'entendre chacun énoncer « son » problème. Comme il commence par la rangée à sa gauche (photo n° 20), les premiers fidèles évoquent des douleurs inexpliquées, dans le dos, le cou et le bras, certains ont des plaies ou des blessures visibles qui, selon eux, résistent aux traitements renouvelés des médecins. Des femmes évoquent des « douleurs dans le ventre ». Le ventre des femmes est perçu comme la cible habituelle des démons auxquels on attribue la plupart des « maux de ventre » (notamment ceux associés aux fibromes) : leur action a pour effet de dérégler ou stopper les cycles menstruels, « avorter des grossesses », « bloquer » la fécondité (stérilité). Les « fibromes », comme la stérilité, tiennent une bonne place dans la panoplie des maladies évoquées lors des séances de « guérison des malades » ou de délivrance. Ils sont perçus comme un mal spécifique aux femmes – la stérilité masculine n'est jamais évoquée. Quelques hommes avouent discrètement qu'ils ont le Sida. Lorsque Emmanuel arrive à leur niveau et demande, *« fo ? »* (« et toi ? »), l'interpellé lance à mi-voix, *« sida »*. La plupart du temps, probablement par souci de discrétion, l'évangéliste passe, sans commentaire.

La stigmatisation des femmes malades du Sida les dissuadent en général d'en faire l'aveu public.

Face à ces types de « problèmes », Emmanuel évoque fréquemment l'œuvre des démons : une femme décrit des rêves où elle se voit marcher nue. Elle ajoute que quelqu'un *(ned)* qu'elle ne reconnaît pas, l'oblige à avoir des relations sexuelles (toujours en rêve). Ici le diagnostic est des plus classiques : « c'est des démons *(ya zin damba)* ». En effet, ce type de récit évoque une catégorie de démon appelé « mari de nuit ». Le « mari de nuit » visite sa victime durant son sommeil et parvient à avoir des relations sexuelles avec elle, soit qu'il se fait passer pour le mari, soit qu'il l'y oblige. Le « mari de nuit », comme les « femmes de nuit », sont des catégories de démons très présentes en Afrique et sont souvent évoquées au cours des séances de délivrance collective dans les Églises pentecôtistes. Un autre fidèle évoque des « douleurs dans tout le corps », malgré des visites répétées chez les médecins de l'hôpital qui (disent qu'ils) « n'ont rien vu ». « C'est un démon *(ya zina)* », lance Emmanuel sans autre commentaire et passe. A certains, ceux qui ont le Sida ou celles qui sont visitées par les « maris de nuit », il propose de revenir le mercredi, jour de la « guérison des malades ». A d'autres, il répond simplement « Dieu peut » *(Wênnaam twême)*, ou « Dieu guérit » *(Wênnaam magdame)*. Mais quelquefois, il suggère lui-même subrepticement le recours médical : devant un fidèle qui lui dit simplement qu'une dent le fait souffrir sans répit, il répond : « On peut prier pour que ça passe, comme tu peux aussi aller la faire enlever... ». Dans la rangée de droite (photo n° 21), les fidèles évoquent des problèmes plus souvent d'ordre conjugal ou professionnel. Les hommes décrivent plus souvent des « problèmes de commerce ». Un commerçant se rend à un rendez-vous avec un client et trouve celui-ci en train de conclure le marché avec un autre commerçant. S'il est arrivé en retard au rendez-vous (situation qui expose le client impatient à la tentation de s'adresser ailleurs), le commerçant conclura qu'un démon a posé un obstacle sur sa route pour lui faire « rater » l'affaire, ou qu'il a volontairement détourné l'intérêt du client. Comme la même situation s'est répétée plusieurs fois, il en vient à suggérer lui-même qu'un mauvais génie le poursuit et s'acharne à faire échouer ses contrats. Emmanuel ne répond pas nécessairement à chaque personne mais écoute patiemment chacun et poursuit sa consultation.

Les femmes évoquent presque toujours des problèmes conjugaux (disputes fréquentes, absences, alcoolisme et violences du mari, infidélité). Pour ne pas porter d'accusations directes, elles recourent souvent à des formules euphémisées telles que : « il n'y a pas la paix dans la maison *(laafi ka bé zak yé)* », après quoi Emmanuel demande : « c'est ton mari qui fait qu'il n'y a pas la paix ? », « oui » répond simplement la jeune femme. Le caractère apparemment individualisé de la séquence des « requêtes » ne se traduit pas pour autant par un échange suffisant pour délier la parole et finalement ne permet, ni aux fidèles d'exposer plus en détails leur situation, ni au « prophète » de leur apporter quelques éléments

de réponse. Il y a deux raisons essentielles à la brièveté de l'échange. Tout d'abord, le fait que personne ne désire décrire plus avant les raisons qui l'amènent devant l'évangéliste. Mais de plus, Emmanuel lui-même n'insiste pas souvent pour avoir des détails, entendu qu'il est supposé savoir (ou bien « voir ») l'origine du problème sans que la personne n'ait à détailler sa situation. Chacun considère que l'échange, la confession, n'a pas un but informatif mais entre déjà dans le processus thérapeutique, comme une sorte de catharsis qui fait de la parole déliée, et publique, le début du processus de guérison. Après avoir parcouru toute l'assemblée, Emmanuel revient se placer face aux fidèles et annonce que lui et ses assistants vont prier pour eux : « Si Dieu guérit les maladies, les requêtes aussi seront exaucées ». Cette séquence d'écoute et de « confession publique », qui oscille entre l'aveu provoqué ou le diagnostic imposé, est la partie la plus innovante des pratiques du « prophète » Emmanuel, par rapport aux autres types de séances que nous avons pu observer, même si elle aboutit, comme dans la plupart des Églises, à une prière collective qui ne fait pas plus de place aux cas individuels.

Les « requêtes » (kosgo) et les visions

Après la séquence de « confessions publiques » qui est la première étape du processus de guérison et de délivrance, le « prophète » et ses assistants s'engagent dans une prière à voix haute. Cette prière, comme plus tard l'imposition des mains, sert de vecteur à la puissance de l'Esprit qui apporte la guérison et exauce les « requêtes ». Les fidèles demeurés assis depuis leur confession, ne prient pas mais ferment les yeux, sur ordre du « prophète » et attendent qu'on leur impose les mains. A peine quelques secondes après les premiers mots de prière, « l'équipe » du prophète s'avance vers l'assistance. Pendant qu'Emmanuel attrape les premières têtes du premier rang, les autres s'enfoncent dans la foule immobile en criant (c'est la guerre contre les mauvais esprits), s'engouffrent dans les rangées de fidèles serrés et imposent les mains sur chaque tête, tout en continuant à crier (dans les oreilles des fidèles cette fois). Parmi les cris, parfois incompréhensibles, on peut distinguer cependant quelques bribes : « au nom de Jésus » est l'expression la plus fréquente, c'est à elle qu'on accorde le plus d'effet ou, comme disent les pasteurs, le plus « d'autorité » sur les démons. Les langues se mélangent et l'on peut entendre aussi l'expression *« bassa ! »* qui, dans la langue *möré* signifie « laisse, abandonne ! » à l'adresse des démons, ou bien *« yiki ! »* qui signifie « sors ! », ou encore *« kelme logue ! »* (« crie et pars ! »), ou à l'adresse du fidèle « sois libéré ! ». La violence gestuelle de ces prières d'intercession et de guérison est à peu près équivalente à celle que l'on a déjà observée, à cette exception près qu'aucun des fidèles ici ne s'agite, n'est pris de tremblements, ni ne tombe à terre sous l'effet des prières, parfois répétées avec force. Techniquement, l'imposition des mains porte sur les mêmes

parties du corps que pour la délivrance : la tête (littéralement empoignée, de plusieurs manières : la main sur le front et le haut du crâne est la manière la plus habituelle, mais elle peut aussi être prise à deux mains, une de chaque côté, sur les joues. Il arrive également que d'une seule main la tête soit empoignée par le haut du crâne et violemment secouée, tournée de gauche à droite ou d'avant en arrière) ; le haut de poitrine, main à plat, pendant que de l'autre main on tient la tête ou l'épaule ; le ventre (des femmes), main à plat, l'autre main sur la tête ou l'épaule. Les cris sont des déclarations de guerre contre les démons *(zin)* et les mauvais esprits *(siis wens)*. Plus fort est dit le « nom de Jésus », plus il aura d'effet. Malgré la violence des gestes libérateurs, les corps des fidèles se soumettent aux mouvements imposés par Emmanuel ou ces assistants.

A la fin de la prière, Emmanuel reprend la parole pour annoncer le résultat de ses « visions » : ce jour-là, il annonce que quinze personnes dans l'assemblée sont possédées par des démons et que certaines l'ignorent. Ces personnes, qui sont dans « l'esclavage de Satan », devront revenir mercredi pour la délivrance. S'adressant aux « malades » (rangée de gauche) : « ceux parmi vous qui ont des maladies, vous avez fait des radios, des visites [médicales] et rien n'a changé. Revenez mercredi (...) Ces maladies sont des « maladies de démons » *(zin damba bänse)*, ce sont des *envoûtements**, et si ce n'est pas la prière, il n'y a rien qui peut guérir ça (...) Viens voir ce que Dieu peut faire. Nous allons prier pour toi ». Après ces révélations, Emmanuel et l'assemblée engagent une prière collective à voix haute. A la suite de cette prière, l'un des jeunes assistants prend la parole pour annoncer qu'il a reçu une vision : « une personne dans l'assemblée est « en dette ». Elle a emprunté, et ne peut plus rembourser sa dette. Il s'agit d'un homme. Il a promis de rembourser mais il n'y parvient pas. Si cette personne est là, on va prier pour elle, pour que Dieu l'aide ». L'allusion à des situations types, dans lesquelles une personne non désignée est censée se reconnaître, est un procédé connu des « voyants ». A la suite d'une série de prières à haute voix, Emmanuel reprend à son tour la parole pour annoncer une nouvelle vision : « dans la prière Dieu m'a révélé que pour que nos prières soient exaucées, il faut qu'il y ait l'amour entre vous. Or vous n'avez pas l'amour *(yamb ka tare nonglem yé)*. Les hommes n'aiment pas leur femme, et les femmes n'aiment pas leur mari. Les enfants ne respectent pas leurs parents. Vous n'avez pas l'amour entre vous (...) Or deux choses peuvent être dans vos cœurs, l'amour, ou la colère. Qu'est-ce qui fait que vous avez la colère dans votre cœur ? c'est parce qu'il n'y a pas à manger ? parce qu'il n'y a pas d'habits ? mais qu'est-ce qui vous fait vous disputer ? Vous ne pouvez pas dire que c'est la pauvreté *(nôghe)*, parce que tout le monde au Burkina est comme toi. Tu ne peux pas dire que c'est toi seul ! Pourquoi alors ton cœur est plein de colère ? La prière d'un coléreux ne s'exauce jamais ! ».

A noter le passage d'un mode impersonnel et collectif (vouvoiement) à un mode plus individualisé (tutoiement) bien qu'anonyme, par le chan-

gement de pronom *yamb* (pl.) en *fo* (sing.) afin de renforcer l'effet de ces paroles et de distiller un sentiment de culpabilité parmi ceux d'entre les fidèles qui pourraient se sentir pointés du doigt. Emmanuel, qui fait lui-même l'interprétation de sa vision, la prolonge par une sorte de sermon destiné à accroître l'efficacité des prières par l'enseignement « de la conduite qui plaît à Dieu ». Poursuivant, Emmanuel explique qu'il y a quelque chose d'ancestral dans la reproduction de la colère : « Si tes parents étaient des gens coléreux, ça se répète directement sur toi ». Cette explication rejoint les théories de la « malédiction ancestrale » selon laquelle la continuité des événements, des malheurs collectifs et individuels, les « malheurs de l'Afrique » sont dus à une malédiction qui pèse sur les générations. Mais les démons – d'inspiration plus récente, comme les *zin*, empruntés à l'islam – ont leur part de responsabilité : « il y a des démons qui viennent t'envoûter pendant ton sommeil et quand tu te lèves le matin, c'est la colère qui est avec toi (...) C'est ce qui arrive à ceux qui ne prient pas avant de se coucher » ; « mais si tu es malin *(tare yam)*, tu sais que c'est une force qui est en toi (...) et si tu viens mercredi, nous allons prier pour toi et Dieu va te sauver *(Wênnaam na fâglame)* ». Dans le même registre, Emmanuel évoque le recours au pardon pour apaiser les conflits et la colère. Le pardon est une condition nécessaire au Salut et à la délivrance : « Si vous avez de la colère contre quelqu'un, il faut pardonner d'ici à mercredi *(kwê soba sugri)*, de manière à ce que l'on puisse prier pour vous. Si votre cœur a la paix, Dieu exauce vos prières ». Ici, la référence au pardon s'apparente aux procédures traditionnelles de demande et d'acceptation du pardon afin de rétablir « l'entente ». En effet, il ne s'agit pas ici de « demander le pardon », à Dieu et pour soi-même, dans un acte de repentance, mais de l'accorder à la personne envers laquelle on nourrissait un désir de vengeance ou une rancune tenace. La « rancune » est une notion associée à la sorcellerie et elle occupe une place centrale au cœur du processus de guérison d'un « prophète-guérisseur » ivoirien comme Sebim Odjo : « *nkpiti*, la "rancune", cette perversion intime des relations sociales les plus intenses (...) c'est le facteur socio-psychologique sans l'existence duquel il n'y aurait ni sorcellerie, ni malédiction d'aucune sorte » (Augé, 1990 : 41). Lorsque Emmanuel ordonne « il faut pardonner », il veut rappeler que, dans un contexte chrétien cette fois, l'exorcisme des « démons de la colère » passe par l'acte de pardon, c'est-à-dire la libération de la rancune et le renoncement au cycle de la violence réciproque. La séance se termine sans autre forme d'ajout, sur le plan liturgique, aucune prière de clôture ni de bénédiction. Emmanuel lance simplement « c'est fini, vous pouvez partir » et les fidèles se dispersent. Très sollicité, Emmanuel est immédiatement encerclé par quelques fidèles qui cherchent à obtenir un rendez-vous particulier. Ses assistants font barrage d'abord pour calmer l'assaut de quelques-uns, puis intercèdent auprès d'Emmanuel pour organiser une rencontre. Il est rare qu'une personne parvienne, dans la circonstance, à s'adresser directement au « prophète » qui s'éloigne rapidement, entouré de ses collaborateurs.

Identifier et expulser l'Esprit du Mal

La maladie étant ici exclusivement attribuée aux démons et aux mauvais esprits, la guérison passe par la délivrance et la fuite des mauvais esprits[5]. Les réunions, comme celles des requêtes, sont programmées entre 12 h et 14 h, chaque mercredi. A 11 h 30, la plupart des fidèles, des gens venus de tous les coins de la capitale, sont déjà dans le temple, déjà ouvert par les soins du pasteur adjoint, responsable de l'assemblée, et investi par les premiers arrivants, surtout des femmes. A l'extérieur, plusieurs voitures, parfois des Mercedes et des 4 x 4, stationnent à l'entrée de la cour tandis que la cour intérieure est transformée en parking à vélos ou à mobylettes, plus nombreuses que les voitures. A 11 h 40 arrive la voiture (4 x 4 Land Cruiser d'un blanc immaculé) d'Emmanuel qui est accompagné de trois autres personnes en plus du chauffeur. La voiture se gare dans la cour du temple. Emmanuel en descend et interpelle bruyamment quelques personnes qu'il salue. Un jeune homme, Adama, le suit de près et lui passe les communications reçues sur le téléphone portable d'Emmanuel, préalablement filtrées. Adama manipule en fait deux portables, le sien et celui d'Emmanuel, il est comme un secrétaire ambulant doublé d'un garde du corps. Des fidèles, passant à proximité, ralentissent le pas devant le « prophète » et le cherchent du regard dans l'espoir de le saluer à leur tour. Certains parviennent à lui serrer la main. Hommes et femmes qui le saluent expriment leur respect par une génuflexion, le regard vers le sol, comme il est de coutume de saluer un chef ou un ancien.

Comme pour la séance des « requêtes », la délivrance n'est pas organisée comme un culte pentecôtiste, avec ses séquences liturgiques (telles que l'adoration, les dîmes et offrandes, la bénédiction qui sont absentes ici). L'intervention d'Emmanuel évoque l'importance de la foi du fidèle dans le processus de guérison. Car lui, Emmanuel, n'est qu'un intermédiaire par lequel le pouvoir de l'Esprit, invoqué par ses prières, ne fait que « passer ». C'est la puissance et l'assiduité de ses prières[6] qui appellent la présence du Saint-Esprit. Mais si le fidèle ne croit pas en ce pouvoir, s'il est désespéré au point de croire davantage à sa mort prochaine qu'à la puissance de l'Esprit-Saint, il ne verra pas sa guérison, c'est la mort qui l'attend : « C'est ce que tu crois qui arrive ! » insiste Emmanuel, « si tu crois que l'Esprit-Saint peut te guérir, tu auras ta guérison. Si tu crois que le Saint-Esprit ne peut vaincre la mort, alors tu mourras ». Et d'ajouter, « ce n'est pas moi qui aie le pouvoir de guérir, je ne fais que prier Dieu. C'est ta confiance en lui qui peut te sauver. Si tu ne crois pas,

5. *Siis wense lokré*, lit. la rupture avec les mauvais esprits de *lokré*, dér. de *loké*, détacher, délier. Syn. de *lodghé*, délier, détacher, laisser en liberté.

6. Emmanuel insiste sur le fait qu'il prie assidûment, jour et nuit, il a prié avant de venir et priera encore à son retour, parce que « la guérison peut prendre deux jours ». La prière répétée est le vecteur de la puissance divine.

tu mourras ». Peu à peu, sur le même thème, les paroles d'Emmanuel prennent le ton d'une provocation à l'égard des fidèles : « Si tu crois que tu vas mourir alors rentres chez toi ! tu n'as rien à faire ici ! » Il se fait maintenant plus menaçant et tente de culpabiliser directement ceux qui pourraient se sentir concernés, ceux dont la foi vacille (*zoghlem*, litt. qui balance) : « je sais que certains parmi vous n'ont pas la foi, qu'ils rentrent chez eux ! Seuls ceux qui ont la foi peuvent avoir leur guérison. » Mais les avertissements répétés ne pousse personne à sortir et, le moment venu, c'est la totalité des fidèles qui va se présenter au-devant du « prophète » pour expérimenter sa puissance de guérison. A l'appel d'Emmanuel, « que ceux qui ont la foi s'avancent, je vais prier pour eux... », les fidèles, demeurés attentifs et calmes jusque-là, se dressent et s'avancent en masse jusqu'au devant du « prophète » qui, comme surpris d'un tel mouvement de foule, répète : « J'ai dit *ceux qui ont la foi seulement* !... » Les assistants d'Emmanuel, comme surpris eux aussi, bien que l'épisode se répète chaque semaine, s'empressent de retirer les chaises et les accessoires restés sur le passage et que l'on transporte à l'extérieur, pour laisser le maximum de place aux fidèles. Mais Emmanuel reprend bientôt la parole pour argumenter et illustrer ses propos sur la nécessité et même l'efficacité de la foi dans le processus de guérison divine. Il donne plusieurs exemples de guérisons miraculeuses (dont certaines auraient eu lieu en Europe : en Suisse, en Belgique et en France) qui ont surtout pour effet de confirmer son pouvoir auprès des fidèles, massés devant lui dans l'attente de la répétition des miracles évoqués par leur leader.

Les séances de délivrance d'Emmanuel, comparées à d'autres que nous avons pu observer, ont la spécificité d'attirer presque autant d'hommes que de femmes. On note ici cependant que les femmes âgées sont en nombre élevé alors que d'autres assemblées (notamment celles de l'Église de Pentecôte, en milieu urbain) se caractérisent plutôt par la jeunesse de leurs membres et par un nombre très élevé de femmes par rapport aux hommes, environ deux tiers contre un. Le discours reste, sur plusieurs points, spécifiquement destiné aux femmes (stérilité, « maris de nuit », divorce), alors que les seuls cas de « maladies » que l'on peut attribuer aux deux sexes sont le cancer et le sida[7]. Les cas de « présentation aux examens », de « prospérité bloquée » ou autres difficultés liées aux aléas de l'existence étant « traités » à l'occasion des « requêtes » (et ne sont pas considérés comme des cas de possession), cette séance de délivrance met, plus que toute autre, l'accent sur la guérison (miraculeuse) des maladies « démoniaques », les envoûtements et les attaques en sorcellerie. Une fois son assistance rassemblée devant lui, Emmanuel continue de prêcher, exhortant les fidèles à « croire en la puissance de Dieu » et au « pouvoir de la prière ». Pour illustrer ce pouvoir, il relate quelques épi-

7. Bien que le Sida ne soit souvent évoqué que globalement ou, si l'on fait référence à quelqu'un, ce sera plutôt un homme. Il semble qu'on ne désigne pas (souvent) une femme ayant le sida, ni qu'elle en fasse l'aveu public.

sodes de guérisons miraculeuses opérées sous ses mains : « un homme était malade depuis quinze ans, j'ai prié et je n'ai eu qu'à poser ma main sur son front pour qu'il obtienne sa guérison ! j'ai posé ma main seulement, et il a guéri ! » Dans le même temps où il veut convaincre que la prière seule ne peut guérir les sceptiques et attribue ce pouvoir à l'intervention divine plutôt qu'à lui-même (« ce n'est pas moi qui guérit, c'est Dieu »), il ponctue ses récits d'exclamations fortes où il se donne le premier rôle : « j'ai mis ma main et il a guéri ! » ; « la puissance était telle que je n'avais qu'à passer devant les gens pour qu'ils soient guéris ! » Chacune de ses exclamations, accompagnée des applaudissements de la foule rassemblée, contribue à affermir, dans la perception des fidèles, la certitude d'un pouvoir unique dont Emmanuel serait détenteur. La carrure de l'homme (plutôt sportive), sa tenue vestimentaire (pantalon à pinces de couleur, chemise blanche ou « polo » de couleur), la puissance de sa voix, la gestuelle avec laquelle il ponctue ses récits (il mime les scènes qu'il décrit, lève la voix et va jusqu'à frapper de son poing le pupitre – sa main ou la Bible – pour ponctuer ses exclamations les plus fortes) et son discours de puissance, contribuent à donner une image fortement charismatique aux yeux de fidèles dans l'expectative (photos n° 22 et 23). « Son imposante stature lui vaut le surnom de "boxeur de la foi" » explique P.-J. Laurent (2003 : 318).

Sous l'effet des paroles d'Emmanuel, plusieurs fidèles commencent à « s'agiter » (les démons se « manifestent »), des cris fusent de l'assemblée, quelques corps tombent déjà. Emmanuel fait signe à ses assistants, de très jeunes hommes, à la carrure fine, de se préparer à sortir les corps de l'assemblée et de les lui amener. L'agitation s'accroît alors rapidement et bientôt tous les assistants traversent l'estrade de long en large, ôtant les derniers accessoires et jusqu'au pupitre d'Emmanuel afin de libérer l'estrade pour les fidèles dont les corps jalonnent bientôt le sol bétonné du temple. Pendant que les assistants d'Emmanuel entreprennent de sortir de la foule les fidèles les plus « agités » pour les déposer à l'avant du temple, sur l'estrade, Emmanuel annonce qu'il voit que certains sont possédés : « il y a sept personnes possédées ici aujourd'hui », il y a des "malades", des "sidéens" » – faisant ainsi démonstration de son pouvoir de vision – et les invitent à s'identifier en s'avançant au-devant de la foule afin que l'on prie « pour eux ». Notons le paradoxe de la vision : il les voit, mais il les invite à s'identifier. Dans sa panoplie de démons et de mauvais esprits, Emmanuel évoque plusieurs catégories qui ne sont pas tous inspirés de la tradition chrétienne : l'Esprit de python, qui donne la sensation d'un serpent qui « tourne dans le ventre » et consume la personne jusqu'à la mort ; l'Esprit de mort : la personne voit des personnes mortes en rêve ; l'Esprit d'adultère : « maris de nuit » et « femmes de nuit » poussent leur victime à avoir des relations sexuelles en songe, ou détournent leur victime vers d'autres femmes/hommes que le conjoint légitime ; l'Esprit du sida personnifie la maladie du sida ; l'Esprit de masturbation pousse ses victimes à la masturbation. Il doit insister plusieurs fois : « ceux qui

sont pris par l'esprit de python, montrez-vous (...) lève la main, nous allons prier pour toi », avant que quelques personnes ne se manifestent d'abord en levant une main, puis en s'avançant.

S'adressant plus particulièrement à ceux dont les démons sont identifiés, il leur recommande de poser une main sur les parties du corps qui les font souffrir, sur les zones douloureuses que l'on identifie comme les points d'ancrage de la puissance démoniaque. La plupart imposent leurs mains sur le ventre, le bas ventre et le cœur (la poitrine) qui sont les points d'imposition également ciblés par les pasteurs à l'occasion des prières de délivrance. Face aux fidèles, Emmanuel et son groupe prient pour la délivrance des possédés, invoquant « le nom de Jésus » et attaquant directement les démons identifiés : « Esprit de python, quitte ce corps..., je t'ordonne de laisser cette personne ! Sors ! Quitte ce corps !... » ; « Esprit de Sida, cette personne ne va pas mourir avec toi ! tu peux t'en aller ! Va-t-en ! Au nom de Jésus, je te dis de quitter ! ». Quelques fidèles, sous l'effet des prières répétées, sont pris de tremblements, bientôt ils sautillent à pieds joints et tournent sur eux-mêmes avant de tomber, soutenus par les jeunes assistants ou quelques « mamans » venus accompagner leur chute. Ils les déposent à terre tandis que des cris montent de l'assemblée. Bientôt Emmanuel s'enfonce à son tour dans la foule, bras ouverts il attrape les têtes les unes après les autres dans ses larges mains, précipitant les fidèles à terre avec force jusqu'à ce qu'ils s'allongent ou s'accroupissent au sol, signe de la soumission des démons. Alors que certains se laissent tomber à terre dans un dernier cri aigu, les plus agités continuent de hurler, se roulent sur eux-mêmes au risque de se blesser. Les « mamans » sont chargées de veiller à ce que les fidèles les plus agité(e)s ne se blessent en tombant. Aux femmes elles ôtent leur foulard pour le leur nouer aux pieds. Les assistants, parfois plusieurs autour d'un fidèle, crient et multiplient des gestes qui simulent des coups portés au visage ou sur le torse, le long du corps. Parfois ces gestes s'apparentent à un signe de croix mais le plus souvent ils ne sont qu'un geste droit et ferme. L'un d'eux prend les mains du fidèle et le tire ou le secoue par les bras (ou bien deux saisissent une main chacun), pendant qu'un autre lui saisit la tête et hurle le « nom de Jésus » dans ses oreilles. Au total, deux ou trois assistants et une « maman » peuvent ainsi procéder à la délivrance sur une personne.

Cependant, que la scène mobilise plusieurs personnes autour d'un fidèle ou se réduise au couple assistant-fidèle, la délivrance garde tous ses aspects violents. Outre les techniques mobilisées par les assistants (gestuelle, cris), la réaction des fidèles, physique ou verbale, peut accroître considérablement l'aspect violent de la scène, en lui donnant tous les traits d'une lutte au corps à corps et d'une liturgie de l'émotion. Il est difficile dans ce cas de savoir si les cris des fidèles sont dus à des douleurs réelles occasionnées par l'inexplicable brutalité des techniques gestuelles de la délivrance, ou aux effets de la lutte démoniaque intérieure à laquelle est soumis l'imaginaire du fidèle. Dans le corps à corps, tous

les acteurs de la scène peuvent être amenés à multiplier les gestes et les cris de violence, comme autant de métaphores de la lutte. Les cris du fidèle sont interprétés comme la résistance des démons, à laquelle l'assistant répond par un autre cri, parfois simultané, supposé dominer et anéantir la résistance du démon par la puissance vocale avec laquelle sont prononcés le « nom de Jésus » ou le mot möré *bas* (« laisse, abandonne », à l'adresse des démons). Au terme d'une séance déjà très longue, ces mots se transforment en un cri primal et indistinct (photos n° 24 & 25).

Le « don » et l'apprentissage

Dans le manuel, *Les cahiers du séminariste*, apparaît un chapitre consacré à la « manière de saisir un démoniaque ». Ce manuel, qui montre que le charisme personnel va de pair avec la maîtrise des techniques, explique : « Il faut cinq personnes au maximum pour délivrer un démoniaque en pleine secousse (...) dans la position assise, le tenir les bras ouverts. Une personne à chaque bras, les pieds joints et attachés, avec une personne aux pieds (...) Une autre personne doit lui saisir les épaules et la tête en étant derrière lui (...) Dans la position couchée, il faut trois personnes pour maintenir clouée au sol le/la possédé(e) : une personne à la tête tenant les bras, une autre aux pieds, la troisième au tronc (...) prévoir le renfort pour maintenir les pieds ». L'intensité du corps à corps entre le « possédé » et ses libérateurs est telle qu'il s'apparente réellement à une lutte. Le texte poursuit sur ce thème : « le pratiquant ne doit jamais fermer les yeux quand il prie pour un malade et surtout pour un démoniaque afin d'éviter de prendre des coups ». Et d'ajouter : « Pour maîtriser un violent (...) éviter de l'asphyxier ou de l'étouffer (...) il vaut mieux lui attacher les pieds et les mains[8] ». Les pratiques observables dans la plupart des assemblées pentecôtistes sont donc en partie inspirées de recommandations telles que celles-ci (voir photo n° 26). Elles constituent une sorte de socle commun de connaissances et de pratiques que l'observateur peut retrouver dans les Églises de plusieurs capitales africaines. Certains fidèles (plus souvent des femmes) sont pris de vomissements : soutenus de part et d'autre par les assistants, qui leur tiennent la tête et le dos, ils tentent de vomir comme pour « expulser le Mal », en fait un peu de bile et de crachat qu'une des « mamans » vient immédiatement recouvrir de terre puisée dans un seau prévu à cet effet (photo n° 27). Le fait que le vomissement soit plus souvent observable chez les femmes peut être mis en relation avec la perception qui fait du ventre des femmes le siège du Mal, le réceptacle privilégié des démons.

8. Le texte poursuit avec cette recommandation prudente : « ne pas utiliser des chaînes et autres traitements qui portent atteinte aux droits de l'Homme (...) en cas de malaises (fractures, évanouissements) transporter le malade au centre de santé le plus proche ou faire appel à un médecin », p. 50.

La séquence dure plus d'une heure et bientôt une grande partie de l'assemblée est calmée, la plupart des fidèles sont accroupis ou allongés sur le sol, certains gémissent encore tandis que d'autres, étendus, bras ouverts, semblent avoir perdu connaissance. Le « prophète » et ses assistants, exténués par l'intensité de la scène de délivrance collective et la chaleur, se rassemblent progressivement à l'avant du temple. Emmanuel reprend la parole, (imposant ainsi une alternance corps à corps/parole), tandis que les fidèles qui le peuvent se redressent. Certains demeurent un long moment dans la position allongée et il arrive qu'il faille les relever pour les asseoir. Les dernières recommandations d'Emmanuel encouragent les fidèles à demeurer fermes dans leur foi afin que leur guérison soit totale. Pour certains, la guérison peut prendre plusieurs jours durant lesquels les « malades » peuvent être pris de douleurs, de vomissements, de nausées, autant de signes d'une lutte intérieure, d'une expulsion progressive du Mal profond, et d'une purification imminente. Il n'y aura plus de confession. La fermeté dans la foi et la confiance en la puissance divine sont présentées comme les conditions nécessaires d'une guérison totale qui n'est jamais définitive mais conditionnelle et repose sur le respect des préceptes bibliques. Le moindre écart vis à vis de ces règles de conduite expose le fidèle à de nouvelles agressions. Cette conception de la protection par une pratique assidue contrarie la tentation de consultations parallèles ou d'itinéraires multiples qui caractérisent habituellement le « papillonnage » auquel se livrent les personnes en quête de guérison. La popularité du « prophète Emmanuel » est telle qu'il accueille dans son temple (et s'en vante) aussi bien des musulmans que des protestants d'autres dénominations, attirés pour la plupart par le pouvoir de guérison qu'ils lui attribuent. Mais tous ne deviennent pas pour autant pentecôtistes ou ne renoncent pas à leurs pratiques. Sur ce point apparaît l'une des contradictions majeures de la popularité du prophète : sa réputation de puissance transcende les appartenances religieuses, alors même qu'il est associé à une Église qui désapprouve cette conception pragmatique de la foi et ne conçoit pas la guérison en dehors de la conversion. Cette contradiction affecte l'Église elle-même qui s'accommode des pratiques inédites du prophète (et des retombées de son succès), alors même qu'elle ne lui reconnaît aucun statut hiérarchique. De même elle tolère l'exclusivité des méthodes d'Emmanuel concernant la délivrance et la guérison des malades, bien qu'elles ne soient pas tout à fait conformes à l'orthodoxie de cette Église.

Pour conclure sur les techniques employées par cette personnalité peu commune, soulignons l'innovation que constitue la place accordée à l'écoute, l'identification et le classement des « maladies » et des « esprits », ainsi que la traduction symbolique du vomissement. Parmi les techniques d'expulsion du Mal, le vomissement, nous l'avons vu, est une pratique à la fois répandue et sujette à débat dans plusieurs Églises de la mouvance pentecôtiste. En principe, l'Église des Assemblées de Dieu n'encourage pas ces pratiques, mais, comme à l'Église de Pentecôte, elles peuvent être

observées ponctuellement dans certaines assemblées ou dans les centres de prière. Ces pratiques ont été des causes de dissidence (Owusu Tabiri) ou adoptées en signe de démarcation par rapport à l'Église d'origine (Yao Bio). Elles peuvent être aussi le signe d'une évolution en marge de l'orthodoxie de l'Église, comme pour le « prophète » Emmanuel dont la popularité, liée en partie à ses méthodes, est un atout non négligeable pour l'accès à l'autonomie de son « ministère ». Nous avons pu constater lors de la visite programmée d'un missionnaire français, l'évangéliste Marc Lebrun, que le « prophète », bien plus discret en la circonstance, n'a pas fait la démonstration de ses techniques. Sa gêne et son excessive retenue devant le missionnaire (et sa caméra) nous laisse penser qu'il a lui-même conscience des divergences et des débats que peuvent susciter ses méthodes au sein de sa propre institution. Mais Emmanuel a d'autres modèles de réussite qui lui inspirent autant de respect que le « vieux Ahmado » qui fait figure d'image paternelle. Parmi les évangélistes qui ont réussi à se forger une réputation au Burkina Faso, Mamadou Karambiri est de ceux qui impressionnent par sa réussite à la fois sociale, financière et religieuse.

La vocation pastorale d'un ancien musulman

Homme d'affaires et « homme de Dieu »

Né dans une famille musulmane, le jeune Mamadou Karambiri se convertit en France en 1973 alors qu'il poursuit des études de Sciences économiques à Toulouse. Il connaît une période difficile durant ses examens de fin d'année. Découragé et déprimé, il est invité à assister à un culte des Assemblées de Dieu de France. Attaché à la religion musulmane, à la dernière minute, il tente de se soustraire : « "ce sont des protestants ! ah, non ! je ne deviendrai pas protestant !" Je fis demi-tour pour m'en aller.[9] » Mais le signe ne se fait pas attendre :

> « A ce moment, une voix retentit profondément dans mon cœur : "Si tu pars, c'est la dernière fois pour toi". J'ai pris peur, car il n'y avait personne auprès de moi (...) mais cette voix retentissait profondément dans mon cœur. Alors j'ai poussé la porte et je suis entré. Je me suis mis au dernier rang. Un jeune de l'Église m'a accueilli et m'a fait asseoir...au premier rang. J'étais à la gauche du pasteur et quand celui-ci s'est mis à

9. Ces extraits sont tirés d'un entretien donné par Mamadou Karambiri à l'Alliance Missionnaire Internationale intitulé « Un ancien musulman au service de Jésus-Christ » et diffusé sur Internet, ainsi que d'un entretien personnel avec le leader, en mars 2003.

> prêcher l'Évangile, j'ai eu la Parole révélée (...) et quand le pasteur appela ceux qui voulaient se donner à Christ, je fus le premier à me lever. »

Le récit de conversion de Mamadou Karambiri est conforme la structure habituelle de ce type de récits : invitation à un culte, réticence puis résistance à l'appel précédant une conversion subite, puis modification du comportement ou « purification » et transformation intérieure : « les étudiants qui me connaissaient comme un garçon violent à l'époque, se sont étonnés du changement de mon comportement après ma conversion (...) je ne me bagarrais plus ». La confrontation du nouveau converti avec sa famille marque une étape nouvelle. Le refus de la conversion par sa famille musulmane et son entourage va être à l'origine de nouvelles épreuves pour le jeune converti. Originaire de la ville de Tougan, au nord-ouest du Burkina Faso, il rentre dans son pays au terme de ses études. L'Église locale des Assemblées de Dieu l'invite à une soirée d'évangélisation afin de témoigner de sa conversion. Le témoignage de conversion d'un ancien musulman est toujours très prisé lors des rassemblements publics, surtout dans les pays, et à plus forte raison, les régions les plus islamisées. Mais dans le cercle familial, ce genre de prestation est loin d'être bien perçu :

> « Quand je me suis levé et que je suis monté sur l'estrade, tous les gens ont éclaté de rire, croyant que j'allais tromper les chrétiens. Mais quand ils entendirent que je racontais le témoignage de ma conversion, beaucoup d'entre eux furent choqués et le lendemain toute la ville était en ébullition : "son père est un des saints de l'islam...il a trahi notre religion...il mourra ou il deviendra fou !" »

Cette nouvelle étape va marquer un tournant dans la conversion de Mamadou Karambiri qui n'avait pas connu jusque-là d'épisode de maladie. La dégradation de son état de santé est immédiatement interprétée par son entourage comme une punition divine – d'Allah – contre sa conversion chrétienne, conversion qui s'est traduite par l'abandon de la religion du père, l'un des dignitaires musulmans locaux[10]. Dans cette situation, le jeune converti trouve le soutien de sa mère :

> « J'ai eu l'appui de ma maman qui, bien que n'étant pas chrétienne à l'époque, me défendait en disant : "mon fils a choisi le vrai chemin". Cela m'a énormément réconforté. Je bénis le Seigneur pour la compréhension qu'il a mise dans le cœur de cette maman. »

---

10. Ce trait de l'identité paternelle telle qu'elle est décrite par les pentecôtistes précédemment musulmans et qui n'ont pas trouvé le consentement de leur père dans leur nouvelle conversion est une constante dans les récits de conversion et du conflit qui s'en suit avec la famille du jeune converti. La désapprobation du père est toujours associée à sa position sociale – réelle ou imaginée – au sein de la communauté musulmane (*cf.* le récit de Sidiki Traoré, plus loin).

Au regard des récits de conversion que nous avons recueillis, dans d'autres contextes, il apparaît que, dans le conflit qui les oppose au père, le soutien de la mère est souvent évoqué par les jeunes convertis. Une mère qui, sans s'opposer ouvertement à son mari, ne se prononce pas contre son fils ou encore, secrètement, lui dit son soutien et le conforte dans son choix. Dans le face à face avec ses parents musulmans, le jeune converti n'a qu'un but, qu'il tient secret le plus souvent : amener ces derniers à la conversion chrétienne. Cette conversion familiale représente un double succès vis à vis de la communauté d'une part et vis à vis de l'Église d'autre part, puisque le jeune converti fait la preuve qu'il peut « gagner les âmes » qui lui sont les plus proches et paradoxalement, les plus résistantes. La conversion des parents fournit de surcroît une plus grande légitimité, notamment dans la perspective d'entrer dans le ministère pastoral : il est rare en effet qu'un pasteur ait encore à faire face à l'opposition de ses parents. La conversion de la mère est souvent la première venue. On comprend au témoignage de Mamadou Karambiri que sa mère s'est convertie plus tard (« ... n'étant pas chrétienne à l'époque... »[11]). Le mari ne s'y oppose que très rarement du moment qu'on ne le presse pas de l'imiter. Mais bientôt, dans les meilleurs des cas, le père voit d'un œil plus doux la vocation de son fils (puisque nous parlons de futurs pasteurs, il ne peut s'agir que de garçons), et quelque fois même, il se convertit à son tour. Cette dernière conversion, souvent, désamorce définitivement le conflit, y compris au sein de la communauté villageoise et provoque, dans le meilleur des cas, une vague de conversions dans l'entourage du jeune candidat pasteur. Dans le même temps, le jeune converti ne tarde pas à recevoir l'appel à un engagement plus ferme qui doit l'amener à consacrer sa vie à l'évangélisation.

Au baptême du Saint-Esprit succède, alors que le jeune Mamadou priait dans sa chambre d'étudiant, la manifestation de dons. Le premier de ses dons est la « vision », à travers laquelle (ou "lesquelles" puisqu'il peut y avoir plusieurs visions successives) Dieu fait connaître à son jeune sujet le chemin qu'il a tracé pour lui. La structure des récits évoquant ces visions est commune à une multitude de récits, mais Mamadou Karambiri va plus loin dans la reconstruction *a posteriori* :

> « Le baptême du Saint-Esprit a changé ma vie. J'ai commencé à voir les manifestations de ses dons. Le Seigneur me parlait à travers des visions : je me voyais devant des foules en train de prêcher l'évangile et priant pour les malades qui guérissaient. Cela s'est répété plusieurs fois : j'ai tout noté dans mon agenda et la plupart des visions que j'ai eues à cette époque se sont réalisées... »

11. Bien que très répandu, le cas de la mère de M. Karambiri rappelle celui de l'un de ses pères « spirituels », à savoir l'évangéliste britannique Smith Wigglesworth (1859-1947), dont la mère fut la première des membres de sa famille à se convertir.

Les visions ne cesseront d'alimenter la certitude d'une relation directe avec Dieu et de la réalisation de ses plans. L'année 1975 va constituer un tournant dans l'initiation du jeune Mamadou[12] et sa chambre universitaire devient le lieu privilégié de sa rencontre avec Jésus-Christ. Comme dans beaucoup de récits similaires, le futur leader, reçoit la visite du Christ lui-même, lequel lui annonce qu'il va faire de lui un évangéliste de renom :

> « Il m'a parlé de Wigglesworth, d'Osborn[13] et d'autres hommes de Dieu, en me disant que c'était lui qui les avait établis et que, si j'étais fidèle, il me donnerait un ministère comme à ces hommes (...) Après cette vision, je suis allé demander à mon pasteur qui étaient ces hommes. Il m'a répondu que c'était des évangélistes anglais et américains que Dieu avait puissamment utilisés. »

Les visites se renouvellent à intervalle d'une semaine. Jésus parle de nouveau et annonce : « je te donne toute la puissance sur l'Ennemi. Va. ». Une dernière visite clôt cette série par une vision : « le Seigneur a commencé à me parler en me montrant des chrétiens dans l'église, des gens, certains événements, puis il est parti ». Cette vision préfigure la vocation du jeune Mamadou qui deviendra pasteur et fondateur du Centre d'Évangélisation International et de la Mission Intérieure Africaine au milieu des années 1980.

Avant son départ pour ses études en France, le jeune Mamadou est fiancé, bien que musulman, à une jeune catholique. La religion musulmane, nous le savons, ne rend pas impossible l'union d'un musulman avec une femme qui ne l'est pas. Cependant, il est rare que le mari adopte la religion de son épouse et c'est plutôt l'inverse qui se produit le plus souvent. Le jeune Mamadou n'envisageait pas plus sa propre conversion que celle des enfants à venir. Il raconte qu'il tenait ainsi ces propos à sa jeune fiancée : « si nous nous marions, mes enfants n'iront jamais dans une église chrétienne ! ». Le « plan de Dieu » est donc compris comme ayant pour double but de convertir[14] et d'unir les fiancés : « un an après,

---

12. A noter que, comme beaucoup d'anciens musulmans convertis au pentecôtisme, et contrairement aux catholiques, le jeune Mamadou n'a pas jugé utile d'abandonner son prénom musulman, mais y a adjoint le prénom « Philippe », qui apparaît le plus souvent après son premier prénom, pour signifier sa conversion.

13. Nous voyons que les références de Mamadou Karambiri sont d'emblée anglo-saxonnes, bien qu'il se trouve en France. Smith Wigglesworth (1854-1947) était un évangéliste britannique réputé davantage pour ses pouvoirs de guérison que pour ses talents d'orateur. De père anglican, il est converti par sa grand-mère méthodiste. Plombier à Bradford puis à Liverpool, il exerça son ministère de guérison dans une relative indépendance vis à vis des institutions religieuses qu'il fréquenta successivement.

14. Nous parlons de « conversion » concernant la fiancée, bien que catholique, du fait que, pour les pentecôtistes, la conversion catholique (qui se réduit dans leur perception au baptême d'enfant qu'ils invalident) n'est pas considérée comme une conversion « totale ». L'on peut dire ainsi qu'un catholique n'est pas « bien converti », ou pas totalement. C'est

presque à la même période, ma fiancée se convertissait à Jésus-Christ dans ma ville de Tougan et moi, je me donnais au Seigneur en France ! ». La situation familiale d'un leader est perçue au même titre que les autres « signes » de bénédiction et prend toute sa dimension sociale dans la biographie d'un pasteur qui doit être mari et père de plusieurs enfants. La monogamie a pour effet de faire émerger l'épouse (appelée quelquefois « maman pasteur ») sur la scène publique au côté de son époux qu'elle seconde parfois activement. La « femme de pasteur » occupe ainsi progressivement un rôle central, dans le discours du leader, de conseil avisé, de soutien, voire de Pygmalion, non pas en tant que collaborateur à part entière mais pour ses qualités *spécifiquement féminines* : « à travers ses conseils, ses mises en garde dans plusieurs domaines – la femme ayant plus de sensibilité que l'homme – Dieu lui fit la grâce de comprendre beaucoup de situations et elle a vraiment sauvé mon ministère (...) elle m'a toujours encouragé, elle me suit dans mes voyages... ». Là encore, le discours de Mamadou Karambiri décrivant l'engagement dévoué de son épouse présente des similitudes avec celui de Smith Wigglesworth à propos de son épouse Dolly, évangéliste comme lui, qui par ailleurs lui apprit à lire et à écrire : « Tout ce que je suis je le dois à Dieu et à ma précieuse épouse. Elle est toujours une inspiration vers la sainteté »[15]. La régularité des apparitions de leur épouse dans l'itinéraire des pasteurs et l'influence qui leur est reconnue suffirait à justifier une analyse systématique du rôle de ces « femmes de pasteurs » si elles n'étaient pas, dans le même temps, soigneusement gardées à l'abri de toute sollicitation extérieure. Restent à mettre en évidence la dimension « diplomatique » du rôle de l'épouse dans les relations qu'elle entretient avec les autres leaders et leur épouse mais aussi la dimension « sacrificielle » du dévouement prononcé par lequel se définit la femme de pasteur de laquelle on exige les même qualités que son époux tout en lui refusant le pastorat, ainsi que la perception qu'en donne leur mari-pasteur lorsqu'ils évoquent le rôle de « Pygmalion » joué par leur épouse, la « sensibilité spécifique » inhérente à la nature féminine (ce qui fait que « Dieu les utilise plus que les hommes »).

En 1975, Mamadou Karambiri revient dans son pays avec une licence de sciences économiques. A son arrivée, il marque d'emblée son indépendance vis à vis de l'Église des Assemblées de Dieu du Burkina Faso. L'indépendance de Mamadou Karambiri vis à vis de l'Église dans laquelle il a fait l'expérience de la conversion rappelle une fois de plus l'itinéraire de celui qui l'inspira tout d'abord. Smith Wigglesworth, fils d'un fermier anglican, fut converti par sa grand-mère méthodiste. Plus tard, il fréquenta de nouveau l'Église anglicane (où il fut « confirmé »)

---

souvent le cas concernant un mariage entre conjoints catholique et pentecôtiste pour lequel le conjoint pentecôtiste demande à l'autre de se « convertir » à nouveau, c'est-à-dire en acceptant le baptême par immersion.

15. www.byhisgrace.com/tresorduroi/biographies/smithwigglesworth.html

avant de rejoindre l'Armée du Salut. Puis, son intérêt se tourna vers l'Église Elim et les Assemblées de Dieu, sans jamais se défaire du caractère indépendant de son ministère[16]. Sur le plan professionnel, Mamadou Karambiri est nommé au poste de directeur de la promotion des échanges commerciaux à l'Office national du Commerce extérieur. Deux ans plus tard, toujours mandaté par le gouvernement, il exerce les fonctions de Directeur commercial et de Contrôleur de gestion de l'usine de textile Faso Fani à Koudougou (à une centaine de kilomètres à l'est de Ouagadougou), pendant six ans. C'est là que Mamadou Karambiri reçoit la « révélation » du Centre International d'Évangélisation dont il sera le fondateur. De retour dans la capitale, il est nommé directeur général « de la plus grosse société commerciale du Burkina » (Faso Yar), pendant encore six ans et parallèlement, il est aussi membre du bureau de la Chambre de commerce ainsi que du bureau du Conseil économique et social, vice-président, puis président du Conseil d'administration « de la société que le gouvernement avait créée pour organiser les vols charters entre la France et le Burkina ». Il a également enseigné à l'université de Ouagadougou, à l'IUT ainsi qu'à l'École nationale d'administration « d'où sont sortis de grands fonctionnaires ». Ses activités professionnelles ne représentaient pas une limite pour M. Karambiri qui continuait de témoigner partout de sa nouvelle conversion et de prêcher pendant près de quinze ans : « je continuais de prêcher, et d'évangéliser, tout en étant haut fonctionnaire ». Sa renommée peu à peu établie forma de lui l'image d'un homme qui « a réussi » et la nouvelle de sa démission « des affaires » pour s'engager dans l'évangélisation à plein temps eut un certain retentissement. Elle marque le début de sa « carrière de pasteur ». Sa décision ne fut pas acceptée facilement et se heurta au scepticisme de son environnement. Pour certains « c'était une grossière erreur ». Plus encore, sa démission décourage les ambitions de ceux qui voyaient dans sa position au sein du gouvernement une voie qui permettrait à d'autres chrétiens d'entrer dans les ministères de l'État ou d'autres postes de hauts fonctionnaires, explique M. Karambiri : « comme je leur facilitais les contacts avec les milieux administratifs, beaucoup pensaient que Dieu m'avait établi pour que je demeure dans cette position ».

Le C.I.E. et la « Mission Intérieure Africaine »

En 1984, alors qu'il est rentré à Ouagadougou, se forme autour de M. Karambiri un petit groupe de prière qui donnera naissance, en 1987, au Centre International d'Évangélisation dont M. Karambiri avait eu la « vision » en 1980. Le groupe de prière se réunit d'abord au domicile

16. « *First from the Methodist, then the Anglican, Brethren, Salvation Army and so on. He ministered in Elim and Assemblies of God but he remained independent of any denomination* » (document Internet : http ://catchlife.org/smith_wigglesworth_god's_man.htm)

personnel de Mamadou Karambiri, dans le quartier de Koulouba, au centre de la capitale. Sur le site Internet du Centre, on peut lire les indications suivantes : « Ce groupe a été mis en place tout juste en 1985 et a connu en l'espace de deux ans (1985-1987) une explosion si spectaculaire sous la direction du Seigneur qu'il regroupait 500 personnes lors de ses séances de prière tous les mercredis et vendredis ». Le Centre est installé dans le quartier de Dassasgho, un quartier périphérique. Son développement exige bientôt d'étendre les travaux et de multiplier les implantations. Plusieurs églises de quartier firent alors leur apparition dans les quartiers de la capitale au début des années 1990 (Patte d'oie, Pissy, Tampouy), puis dans plusieurs villes (Ouahigouya, Koudougou, Bobo-Dioulasso, Léo, Tougan). Il y aurait aujourd'hui une soixantaine d'églises locales dans le pays. A l'étranger, plusieurs églises sont ouvertes en Côte d'Ivoire (Bouaké), en Guinée Conakry, au Niger et en France[17]. Le Centre de Dassasgho, qui constitue le siège de l'organisation, s'étend sur plusieurs centaines de mètres carrés et comporte plusieurs bâtiments parmi lesquels le temple – à étage, équipé de plusieurs caméras et télévisions pour l'enregistrement des cultes –, est le plus vaste, et la « Tour de prière ». L'ensemble comprend également des bureaux, pour la partie administrative, et plusieurs « départements » consacrés à l'audiovisuel ainsi qu'un Département « Médias »[18] (les Publications Logos – DMPL) qui édite le magasine mensuel « La Perle » (« sélection de thèmes, messages et séminaires ») ainsi qu'un hebdomadaire, « Le Messager » tiré à 1 000 exemplaires[19]. Le C.I.E diffuse également une émission radiophonique intitulée « L'heure de la vérité ».

Le pasteur Karambiri se refuse à le considérer comme une nouvelle dénomination : « Ce n'est pas une nouvelle dénomination, c'est un Centre, comme son nom l'indique. Il y a d'abord la partie spirituelle, qui est l'Église locale où l'on enseigne, évangélise, où l'on prie pour les malades. Ce domaine est constitué de plusieurs départements avec différents ministères ». Le fondateur du Centre met également en avant l'origine proprement africaine de la structure complémentaire appelée « Mission Intérieure Africaine » notamment par le fait qu'elle ne perçoit pas de fonds étrangers ni même de subventions de l'État : « 90 % des ressources viennent du territoire burkinabé ». Mamadou Karambiri évalue aujourd'hui sa communauté de fidèles à près de dix mille membres. Les activités du Centre se partagent entre plusieurs « ministères sociaux » tels que le département des prisons (les équipes du centre évangélisent dans les

17. La création d'un « Centre International d'Évangélisation – Mission Intérieure France » (CIE-MIF) est bien enregistrée au Journal Officiel et datée du 26 août 2000. Le Centre est domicilié à Vernon (Haute-Normandie) où Mamadou Karambiri avait préalablement établi des contacts puisqu'il fait état d'un séjour dans cette région.

18. Le Département Médias gère également le site Internet du Centre : www.cie-mia.bf

19. Selon le Conseil Supérieur de l'Information au Burkina Faso, www.csi.bf

12 prisons du Burkina Faso), des « enfants de la rue » et des hôpitaux, ainsi que la formation professionnelle : « nous avons pu former douze enfants en maçonnerie, mécanique, soudure, qui travaillent sur le terrain ». Le Centre offre également une prise en charge scolaire des enfants, y compris lorsque les parents sont musulmans, puisque c'est là l'occasion de les amener à la conversion :

> « Nous avons développé l'éducation par la création d'une école primaire. Beaucoup de parents musulmans ou non chrétiens ont envoyé leurs enfants à cette école qui compte aujourd'hui 505 élèves. Nous rendons grâce à Dieu pour les résultats scolaires et aussi pour les résultats spirituels. Les parents en rendent témoignage et certains d'entre eux se sont convertis ».

Le pasteur Karambiri fait ici allusion au Centre d'Accueil et de Formation pour les Enfants en Difficulté (CAFED) dont il est le président. Le passé « d'homme d'affaires » de Mamadou Karambiri, et sa réussite dans la « carrière religieuse », impliquent pour beaucoup une forme de redistribution des richesses acquises. Sa réussite est perçue comme le signe d'une bénédiction divine qui doit être partagée. L'enrichissement du pasteur, l'accumulation, n'est acceptable que s'il redistribue à son tour une partie de ses richesses à travers les œuvres sociales par exemple, mais également par l'investissement dans une entreprise religieuse elle-même prospère et créatrice d'emplois, de promotion sociale. L'héritage de la carrière professionnelle et politique de Mamadou Karambiri, assorti de sa conversion pentecôtiste et de son engagement dans une carrière pastorale, en font l'image même de la réussite attendue d'une foi « agissante », c'est-à-dire que loin d'avoir abandonner une carrière réputée prospère, il en a trouvé une.

L'aspect le plus marquant et le plus innovant de l'entreprise de Mamadou Karambiri est la « Tour de prière » qui semble la plus originale de ses innovations. Située au siège du C.I.E, elle se présente réellement comme une tour, en façade d'un bâtiment plus conséquent. Son intérêt vient de son exclusivité. Son fondateur n'hésite pas à la présenter comme « la première Tour de prière de l'espace francophone », ce qui pourrait laisser penser qu'il a pu s'inspirer d'un modèle anglo-saxon. En effet, on trouve un autre exemple de « Tour de Prière », emprunté à l'évangéliste américain Oral Roberts, construite en 1967, et placée au centre du campus de l'Université Oral Roberts (ORU, Tulsa, Oklahoma, aux États-Unis). Le caractère innovant de la Tour de Prière imaginée par l'évangéliste américain au milieu des années soixante, sa structure organisée et la métaphore esthético-religieuse en font une création originale qui alimente l'imaginaire de l'inspiration divine, de la créativité sans cesse renouvelée, signe de bénédiction « abondante ». La Tour de prière de Mamadou Karambiri, appelée « le Mont Carmel », fait partie du vaste complexe qui forme le Centre d'Évangélisation à Dassasgho et est spécialement aménagée

pour recevoir les fidèles à toute heure. De nombreuses salles de prières y sont accessibles. Le fascicule qui la présente précise que « bien que le C.I.E. en soit le gardien, elle est à la disposition de tous les chrétiens, sans exception. Ils peuvent venir y prier à tout moment du jour et de la nuit » (DMPL, 2002). Le bureau du pasteur Mamadou Karambiri est situé au dernier étage de la Tour, avec vue sur la capitale. Une informatrice explique que les « sentinelles » prient parfois pour le pays, depuis le sommet de la Tour. La gestion de la Tour, qui abrite un « Bataillon de Prière, d'Intercession et de Réveil » (BAPIR), est sous la responsabilité d'un « commandant » (qui sur le plan hiérarchique est un Ancien). La Tour dispose de plusieurs salles destinées aux retraites, d'autres à la prière en groupe, ainsi qu'à la délivrance. « Outre les temps de prière individuelle ou collective, les administrateurs de la Tour reçoivent les requêtes de prières par écrit. Ces requêtes sont remises aux différentes divisions de prière qui prient jusqu'à l'exaucement (...) les sentinelles de la Tour sont disponibles pour recevoir ceux qui le souhaitent, pour des conseils, exhortation et prière pour les besoins (...) Les sentinelles sont en ligne 24 h/24 pour recevoir les requêtes de prière ».

Mamadou Karambiri appartient donc à une nouvelle génération de leaders qui correspond davantage à ceux que l'on peut rencontrer dans les pays côtiers comme la Côte d'Ivoire et le Ghana qu'aux pasteurs-paysans décrits par P.-J. Laurent (2003) ou de la génération du vieux Ahmado. Mais Mamadou Karambiri emprunte certainement beaucoup à d'autres évangélistes renommés dont certains sont très influents en Afrique de l'Ouest. Le récit que nous avons pu recueillir* fait état de déplacements en Europe (en France en 1981 où il rencontre D. Shakaria, le pasteur-fondateur de la Fraternité des Hommes d'Affaires du Plein Évangile lors d'une Convention, puis plus tard le pasteur français Aimé Blanc à St Raphaël, mais également en Suisse), en Asie (Singapour), aux Philippines, en Inde (où il suit les séminaires de D.G.S Dhina Karam), au Canada et aux États-Unis où il a rencontré des personnages comme Morris Cerullo (Dallas, 1981) avant de le retrouver à Abidjan, ou Kenneth Hagin (1982) et Benny Hinn (Orlando, 1995). Il a suivi les conférences données par Benson Idahosa au Nigeria et au Cameroun (Douala, 1993) et il rencontre Kumuyi, le fondateur de l'Église Biblique de la Vie Profonde à Lagos en 1989 puis à Abidjan en 1990. Il se rend de nouveau aux États-Unis pour assister à la *World Conference* de Morris Cerullo à San Diego en 1993. En Afrique, il parcours des pays comme le Bénin, le Togo, le Ghana, le Mali, le Kenya, l'Éthiopie ou le Congo-Brazzaville et le Cameroun où il rencontre le pasteur Samuel Obaker. A Ouagadougou, il a également rencontré le missionnaire français Philippe Joret (président de Coef5 International, Montpellier). Au Zimbabwe, en 1987, il rencontre l'évangéliste allemand Reinhard Bonnke, puis le retrouve lors de son

* Entretien réalisé au siège du Centre International d'Évangélisation, en septembre 2003, à Dassasgho (Ouagadougou).

passage à Ouagadougou en 1990. Ainsi, outre la popularité nationale qui entoure son nom au Burkina Faso, l'évangéliste burkinabé est parvenu à se construire une surface sociale internationale, associée à une présence toujours renouvelée sur Internet, qui fait de lui aujourd'hui un modèle du leadership pentecôtiste africain. Mais cette surface sociale ne suffirait pas si elle ne se traduisait pas par quelques associations et collaborations avec d'autres ministères pentecôtistes internationaux.

La réussite de Mamadou Karambiri en fait aujourd'hui un personnage public au Burkina Faso. Cette popularité, autant que ses liens antérieurs avec le gouvernement, incitent également les journalistes à diffuser ses déclarations concernant la vie politique burkinabé, par exemple, lorsque que fut rapportée la « tentative » de coup d'État contre le président Blaise Compaoré, le quotidien national *Sidwaya* du 18 mars 2003 titrait : « Tentative de putsch : le pasteur Karambiri se prononce ». Les interventions du pasteur dans la presse nationale sont nombreuses et régulières, ainsi que dans la littérature évangélique où il n'hésite pas à se livrer à des analyses sur les conditions de vie des pasteurs et la gestion des biens de l'Église[20] ou sur l'évolution du paysage religieux burkinabé[21]. Ses études universitaires et les années passées en France, lui ont permis de se doter d'une image de pasteur au profil "intellectuel", c'est-à-dire orateur de talent et auteur. Nous n'emploierons pas ici le terme de « pasteur-docteur » du fait que Mamadou Karambiri ne fait état d'aucune formation religieuse, ni d'études doctorales religieuses. Sa réputation est essentiellement fondée sur son bagage universitaire (sciences économiques) et professionnel (homme d'État). Nous reviendrons sur ces aspects dans une mise en perspective des différents « portraits » qui s'esquissent parmi les « carrières religieuses » qui ont retenu notre attention, sans parler cependant de « portraits-types » compte tenu de l'hétérogénéité des éléments qui les caractérisent et des contextes politiques et sociaux où ils émergent. Sur le plan « professionnel », il reste un homme actif et assume plusieurs rôles de gestion, comme la présidence du Conseil d'administration de la Radio Évangile et Développement issue d'une initiative de l'association Jeunesse Pour Christ et qui a commencé à émettre en juillet 1993[22]. Le passage d'une carrière professionnelle à une « carrière de pasteur » ne diminue pas la dimension internationale et hyper active de

20. « Le dirigeant et les biens de l'Église », *in* Bourdanné D., *Leadership pour l'excellence*, Abidjan, Presses Bibliques Africaines, pp. 147-155.

21. *Sidwaya Magasine* (mensuel) n° 070 du mois d'avril 2003 : « Pasteur Mamadou Karambiri : "la prolifération de pasteurs a un arrière fond de commerce" », p.16-22.

22. La directrice de la station de Ouagadougou (il y en a trois autres dans le pays, dont une à Bobo-Dioulasso, à Ouahigouya et à Léo) n'est autre que Joanna Ilboudo, auteur entre autre d'un article dans l'ouvrage collectif dirigé par Daniel Bourdanné, *Leadership pour l'excellence*, 2002, sur le thème « Diriger en tant que femme dans l'Église africaine : est-ce possible ? ». Elle dirige par ailleurs le journal *Contact Magasine* qu'elle a créé en 1992 avec son mari le pasteur F. Ilboudo. Nous sommes donc très clairement dans un milieu d'intellectuels chrétiens, y compris en ce qui concerne quelques femmes.

l'emploi du temps de ce leader. Par exemple, le programme des missions de Mamadou Karambiri pour l'année 2003 prévoyait, outre les missions « intérieures » concernant le seul Burkina Faso (principalement la capitale, Ouagadougou, et Tougan, ville natale de M. Karambiri), plusieurs missions « extérieures »[23] au Togo, en Côte d'Ivoire, ainsi qu'en Suisse (Oron), en France (Mulhouse) et au Canada (Montréal).

Pour en revenir au phénomène que représente l'émergence des évangélistes burkinabé sur la scène nationale, voire internationale, nous voyons que les profils que nous avons détaillés, depuis le « vieux Paul », puis « Ahmado » ou Emmanuel et Mamadou Karambiri, divergent à la fois par leur style, les types de milieu, rural et urbain, leur écart générationnel, des anciens guérisseurs villageois aux jeunes conquérants de la scène internationale, et par leur ancrage social, du cultivateur au politicien reconverti. De ce point de vue, hormis l'appartenance antérieure à l'islam, tout comme Paul, Ahmado et Emmanuel, on peut dire que le profil de Mamadou Karambiri est à l'opposé de celui d'Emmanuel auquel il sert pourtant de modèle : l'un s'exprime plus volontiers en français qu'en möré, voire en anglais pour ajouter à sa surface sociale internationale, tandis que l'autre parle presque exclusivement le möré, très peu de français. L'un a fait des études supérieures et une carrière politique tandis que l'autre, illettré, a épuisé sa jeunesse dans les champs de café et de cacao de la Côte d'Ivoire. L'un a créé sa propre entreprise religieuse tandis que l'autre, reste attaché, faute de moyens pour l'instant, à l'Église des Assemblées de Dieu, comme le « vieux Paul » et le « vieux Ahmado » à l'Église de Pentecôte, non sans nourrir le désir de s'en affranchir. Ce désir de transcender l'appartenance dénominationnelle se traduit chez des personnages comme le vieux Ahmado ou l'entreprenant Mamadou Karambiri, par le fait qu'ils ne sont nullement enfermés dans les logiques identitaires qui transparaissent habituellement dans le discours de la plupart des pasteurs de l'Église de Pentecôte ou des Assemblées de Dieu. Chez Ahmado, de même que chez Mamadou Karambiri, on ne sait pas très bien où l'on est, car ils sont eux-mêmes à la fois dans le sillon tracé par les Assemblées de Dieu (tous deux y furent premièrement convertis), et en dehors de toute influence, autorité ou contrôle à la fois des Assemblées de Dieu mais de toutes autres institutions religieuses. Ils sont « à leur compte », l'un ayant clairement créé sa propre entreprise religieuse, l'autre profitant de sa mise sur la touche par l'Église de Pentecôte pour se réapproprier toutes les formes d'autonomie que lui procure sa popularité.

En fait, à sa manière, Emmanuel paraît plus proche aujourd'hui de dirigeantes comme « Maman Hagar », cette « prophétesse » ghanéenne qui dirige un camp de prière à Yopougon en Côte d'Ivoire. « Maman Hagar », bien qu'affiliée à l'Église de Pentecôte de Côte d'Ivoire, dirige

23. « Programme 2003/Mission Intérieure/Burkina Faso et Programme/Mission Extérieure », Document du Centre International d'Évangélisation/Mission Intérieure Africaine, Ouagadougou, Burkina Faso.

son camp avec la même indépendance qu'Emmanuel. Tous deux illettrés, ils n'ont pas de formation religieuse formelle ni de statut hiérarchique au sein de leur Église respective. De même que « Maman Hagar » s'exprime exclusivement en *twi*, pas même en anglais. Ils semblent tous deux nourrir le même désir d'indépendance et suscitent chacun la même inquiétude chez leurs supérieurs hiérarchiques. Mamadou Karambiri semble plus proche, pour sa part, d'un Yao Bio, un autre « prophète », ivoirien, dissident de l'Église de Pentecôte de Côte d'Ivoire, qui comme lui a fait des études supérieures (d'ingénieur en agronomie), s'est premièrement converti dans l'Église de Pentecôte après une guérison dans un camp de prière au Ghana, et s'en est séparé, de retour dans son pays, pour créer sa propre entreprise *nationale*. Yao Bio était précédemment catholique, ce qui est plus courant dans le sud de la Côte d'Ivoire, et ses études « brillantes » – il fut le premier bachelier de son village –, furent interrompues, au milieu des années 1960, par une brusque maladie qui ne trouva aucun remède et fut suivie de plusieurs années d'errance et de souffrance ininterrompues que Yao Bio attribue à la jalousie des gens de son village qui furent aussi ses amis d'enfance*. Il s'adonna alors à la consommation d'alcool « par découragement (...) parce que l'alcool est aussi un calmant. Et je suis devenu irrécupérable, méprisé, abandonné... ». Une rencontre l'amène dans un camp de prière de la *Church of Pentecost*, à la frontière du Ghana et de la Côte d'Ivoire. De retour dans son pays, plus entreprenant que jamais, un conflit de leadership l'oppose aux dirigeants ghanéens de l'Église de Pentecôte de Côte d'Ivoire et l'amène à organiser son propre ministère. Yao Bio est aujourd'hui à la tête de tout un complexe (en partie financé par l'État) dans lequel il a installé un camp de prière semblable à ceux de la *Church of Pentecost*. Nous reviendrons plus en détail sur les raisons politiques qui ont provoqué la plus importante dissidence de l'Église de Pentecôte de Côte d'Ivoire (chapitre 5). La comparaison de Yao Bio et de Mamadou Karambiri, pour qui la séparation d'avec les Assemblées de Dieu fut moins brutale, révèle les profils communs de ces entrepreneurs religieux. Nous avons vu que Mamadou Karambiri, en créant le Centre International d'Évangélisation, insiste également sur le caractère « autochtone » de la Mission Intérieure Africaine. Ils se positionnent donc bien l'un et l'autre comme des entrepreneurs nationaux et visent à affirmer une créativité qui fait que l'Afrique participe aujourd'hui au déplacement du centre de gravité des christianismes vers les pays du Sud (Jenkins, 2002 : 2).

Le jeûne d'Esther

L'esprit d'indépendance de l'évangéliste Emmanuel est perceptible dans les diverses entreprises qui contribuent à étendre sa popularité sans

* Entretien réalisé au domicile de Yao Bio, en août 2001, à Abidjan.

pour autant l'associer aux Assemblées de Dieu. Outre la « guérison des malades », encadrée par la cellule *zaabr-tumtumdba* (litt. *les ouvriers de la dernière heure*), il organise depuis plusieurs années un rassemblement de prière qui se veut interdénominationnel appelé le « Jeûne d'Esther ». Ce rassemblement, qui avait lieu jusque-là dans le temple des Assemblées de Dieu à Tanghin, fut organisé en septembre 2003 à la Maison du Peuple, au centre de Ouagadougou. Le déplacement des lieux repose, certes, sur l'importance de la foule attendue pour l'événement, mais marque aussi l'accès à un lieu de rassemblement public qui brouille les pistes de la référence aux Assemblées de Dieu. Et de fait, l'affiche conçue pour annoncer l'événement ne porte aucune référence dénominationnelle[24], pas même le nom de l'évangéliste lui-même. Le comité d'organisation étant composé de la cellule *zaabr-tumtumdba*, créée par Emmanuel, contribue à gommer la référence aux Assemblées de Dieu. La liste des orateurs invités est elle aussi significative. Le principal orateur, qui partageait la vedette avec l'évangéliste Emmanuel, était « l'apôtre » Marc Lebrun, Français, fondateur de « Christ Lumière des Nations », un « ministère » évangélique installé à Cergy-Pontoise. L'autre invité n'était autre que Mamadou Karambiri. Ces deux invités de marque donnent à l'évangéliste l'illusion d'une surface sociale internationale qui marquera les esprits bien plus fortement que la référence à la première Église pentecôtiste du pays. Initialement, Emmanuel avait invité le « prophète » américain Pat Massaro (Phoenix) qui a finalement annulé sa venue. Le rassemblement s'est organisé sur trois journées durant lesquelles Emmanuel partageait la vedette avec le Français Marc Lebrun, l'un prêchant la matinée, l'autre en soirée avec quelques créneaux pour les invités tels que Mamadou Karambiri et quelques pasteurs burkinabé revenus de la Côte d'Ivoire[25]. L'autre marqueur de l'indépendance de l'évangéliste Emmanuel est l'invitation du « vieux Ahmado » présenté parmi les pasteurs émérites du Burkina Faso, aux côtés d'autres pasteurs principalement issus des Assemblées de Dieu. L'évangéliste rendait ainsi hommage aux pionniers de l'évangélisation du Burkina Faso, les premiers missionnaires mossi, sans référence explicite aux Assemblées de Dieu.

Les soirées du « Jeûne d'Esther » étaient pour l'essentiel réservées à la prière collective pour le réveil du Burkina Faso (réveil religieux, économique, politique), ou destinées à « chasser le Sida hors du Burkina

24. Nous avons appris plus tard, à l'occasion d'une recherche auprès de la revue *Flamme* (édition officielle des Assemblées de Dieu) qu'aucune invitation n'avait été envoyée à la revue pour couvrir l'événement.

25. A ce moment de l'année 2003, cela fait un an que les conflits de la Côte d'Ivoire ont obligé les pasteurs burkinabé, installés dans les villes du nord autour de Bouaké, à rentrer au Burkina Faso d'abord pour leur propre sécurité mais aussi parce que leurs assemblées s'étaient dissoutes après la fuite des fidèles, également burkinabé pour beaucoup. L'Église de Pentecôte de Côte d'Ivoire elle aussi perdit plusieurs assemblées dans le nord du pays (17 selon le responsable national) et les pasteurs qui le pouvaient s'étaient réfugiés dans la capitale.

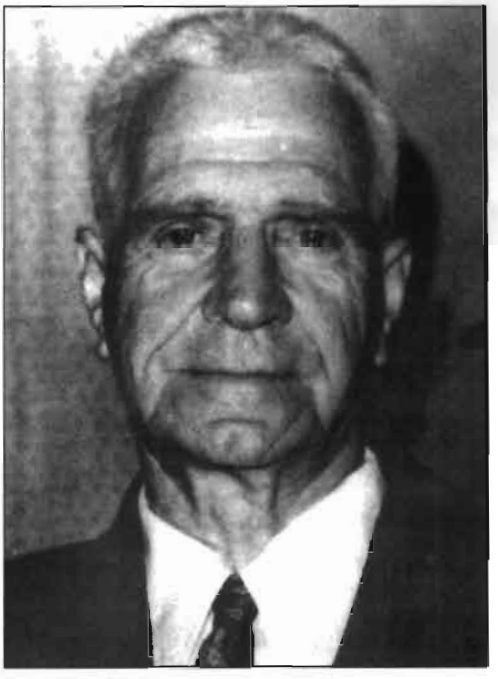
Faso », « pour que les nuages restent au Burkina Faso (...) qu'ils ne partent pas en Côte d'Ivoire ou ailleurs » (allusion à la sècheresse qui sévit chaque année dans ce pays. En septembre, nous sommes à la fin de la saison des pluies). Mais la dernière soirée fut la plus originale et la plus exceptionnelle pour l'observateur extérieur. Comme à l'habitude, la frontière entre son dernier prêche, les prières collectives et la manifestation du pouvoir de l'Esprit sont assez floues puisque le prédication est elle-même interrompue par des séquences de prière collective pour la libération des mauvais esprits. « L'esprit de masturbation », « l'esprit de fornication » *(dob siiga)*, « l'esprit de pensées impudiques », « l'esprit d'adultère » *(yob siiga)* ou « l'esprit de sorcellerie » *(swèyä siiga)* que l'évangéliste chasse par les prières répétées, les mots d'ordre « plie bagages ! » *(pod'uf têdo)*, « libère les jeunes gens » ou, s'adressant à Dieu lui-même, en intercesseur : « Dieu ! je te prie d'affranchir les gens ! ». Mais la rupture fut totale lorsque, après avoir prié longuement, encourageant la foule à manifester son ardeur dans la prière par des cris répétés, incitant chacun à se lever pour prier fort, à frapper des mains pour chasser les mauvais esprits du Burkina Faso, à hurler le nom de Jésus jusqu'à épuisement, l'évangéliste porta l'excitation à son comble en déclarant qu'il avait une vision, la vision du Saint-Esprit : « là haut, je vois une lumière, l'Esprit de Dieu est avec nous ! », en répétant plusieurs fois « Quelque chose va se passer » *(a bumbu na mane !)*, « prépare-toi ! » Puis, désignant un endroit de la salle : « quelque chose va se passer, là-haut ! » puis un autre : « quelque chose va se passer, là-bas ! » Les manifestations de joie, d'émotion et d'illumination fusaient de la foule, montaient et emplissaient bientôt l'espace sonore jusqu'à saturation.

Mais la scène n'était pas terminée. L'évangéliste, toujours au micro, continue de crier, « l'Esprit de Dieu a pris le contrôle de la salle, reçois ta guérison ! » ; « l'Esprit de Dieu nous a rassemblés ici pour nous donner le feu ! il va venir, il va venir ! », « il a commencé » *(a singame)*. Puis, il donne à chacun la possibilité d'exprimer « sa joie » et d'expérimenter la présence de l'Esprit de la manière la plus libre, en laissant son corps s'adonner à la joie extrême. Il donne subrepticement des consignes à la foule : « les gens vont venir devant [sur la scène], ils vont venir de droite, ils vont venir de gauche » et encourage les fidèles à s'abandonner, « lèves les mains et dit que tu t'abandonnes entre les mains de Dieu, prépare-toi ». En même temps qu'il donnait la consigne autour de lui, à l'attention des jeunes agents de la cellule *zaabr-tumtumdba* qui encadrent habituellement la délivrance, de « laisser chacun exprimer sa joie (...) de ne retenir personne », les premières manifestations de cette joie avaient déjà porté au-devant de la scène plusieurs dizaines de personnes, agitées à l'extrême, qui se jetaient littéralement sur la scène, roulant sur le sol, en poussant des cris. Quelques hommes faisaient des bonds tandis que d'autres, arrivant à proximité de la scène, s'élançaient tête en avant pour atterrir sur la scène à plat ventre, s'ajoutant aux corps déjà étendus sur le sol. Les corps agités ne vont pas cesser de s'accumuler au point de cou-

vrir intégralement l'espace de la scène. Mais le plus marquant dans ce type de scène, c'est l'aspect non formel de la crise collective. Cet apparent désordre a pour effet de mettre en évidence, par contraste, la dimension ritualisée et extrêmement codifiée des séances de délivrance collective habituelles. En même temps, la « délivrance » devient ici une liturgie émotionnelle totale. Par ces activités atypiques, Emmanuel tente de se donner l'envergure d'un leader à la popularité nationale, voire internationale et surtout, trans-dénominationelle. Leader de sa propre entreprise religieuse, de ses rassemblements et de son propre centre de guérison, il tente par la même de se faire une place sur la scène publique, comme y a très bien réussi Mamadou Karambiri. Compte tenu de la réputation grandissante du « prophète », il n'est pas à exclure qu'Emmanuel accède bientôt à une forme d'autonomie et vienne enrichir la scène burkinabé d'un nouveau leader indépendant, voire d'un « ministère de délivrance ».

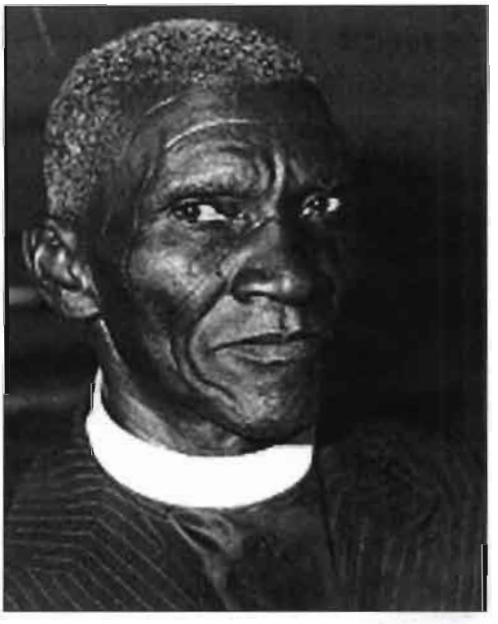
Dans cette partie, nous avons tenté de mettre en lumière la violence de la délivrance pentecôtiste et le peu de ménagement du corps, considéré comme étant sous l'emprise des démons. L'approche comparative des techniques observées dans trois capitales ouest-africaines, Accra, Abidjan et Ouagadougou, a permis d'éclairer une série de débats et de controverses relatives aux techniques du corps mobilisées. Mais l'enjeu de la délivrance et de la guérison divine en Afrique de l'Ouest ne se réduit certes pas aux débats relatifs à l'orthodoxie ou à l'autorité de l'Église vis à vis de ces leaders atypiques. Loin de s'intégrer à une sorte d'orthopraxie, la plasticité de la notion de délivrance et la multiplicité des techniques du corps, en font une pratique sans cesse renouvelée, comme d'autres composantes des pentecôtismes africains. Toutes les catégories de « mauvais esprits », ancestraux, païens ou musulmans, et ceux symbolisants les composantes de la société moderne (« l'esprit du chômage, « l'esprit du tabac », « l'esprit du souci »...), trouvent leur place dans le panthéon des catégories du mal. Ce dynamisme créatif a fait émerger plusieurs générations de leaders pentecôtistes ghanéens d'abord, dans la lignée des évangélistes américains, mais aussi ivoiriens et burkinabés et la posture des Églises les plus « classiques » est amenée à prendre en compte ce constant renouvellement. Qu'ils aient une surface sociale internationale ou qu'ils soient des leaders « en leur pays », les « croyants-guérisseurs », « prophète » ou « prophétesse », ces nouvelles figures hors normes et indociles sont une composante majeure de l'expansion des pentecôtismes en Afrique, et la délivrance une formidable grille de lecture interne des débats qui traversent ce mouvement.

1. Peter Anim (1890-1984), fondateur de la *Christ Apostolic Church* (Gold Coast, 1941).



2. James McKeown (1900-1989), fondateur de la *Church of Pentecost* (Gold Coast, 1953).

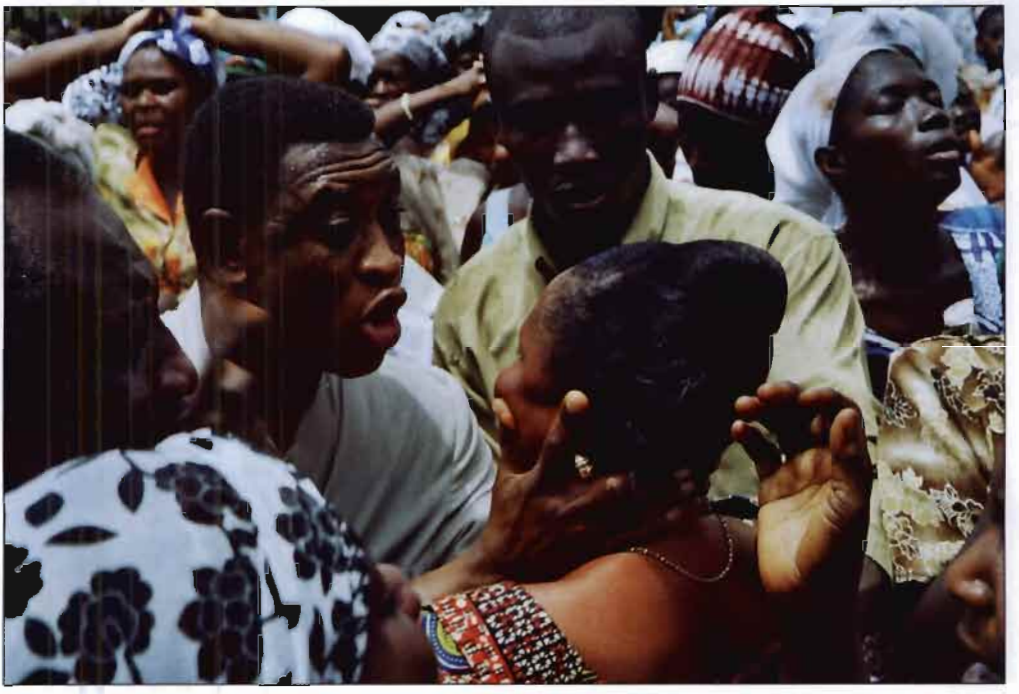
3. Quelques-uns des « douze ». Au centre arrière : Pinnoaga Yanogo. Devant gauche, le pasteur Bila Ouedraogo (source : Tapsoba, 1990 : 33).



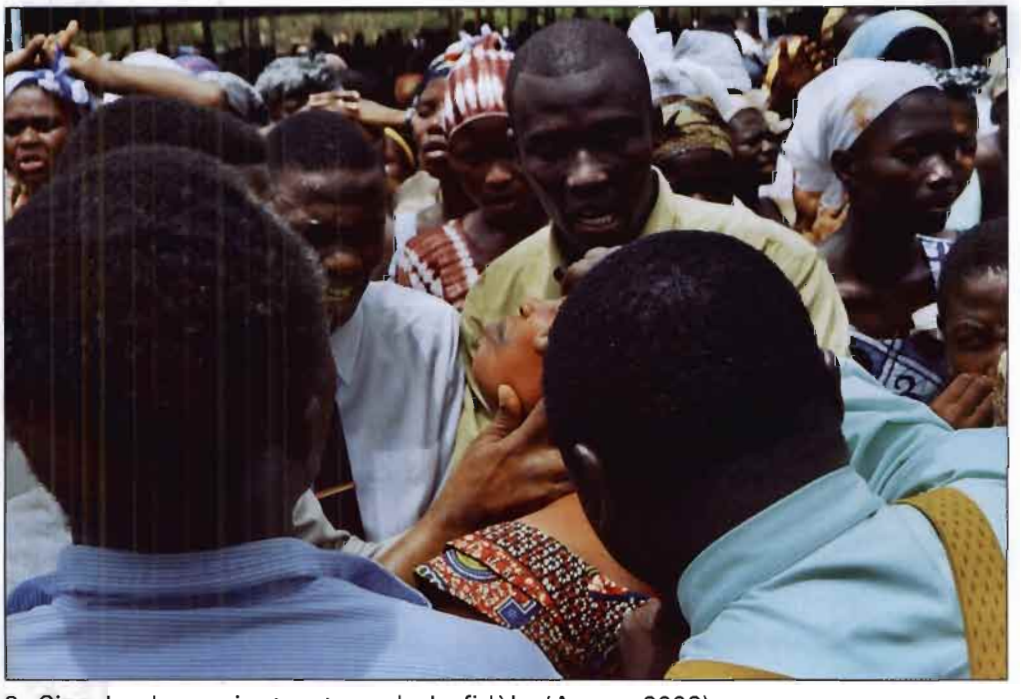
4. Pinnoaga Yanogo (1901-1988), fondateur de l'Église de Pentecôte au Burkina Faso (Haute-Volta, 1959).

5. Série de gestes de trois leaders (Accra, 2002).

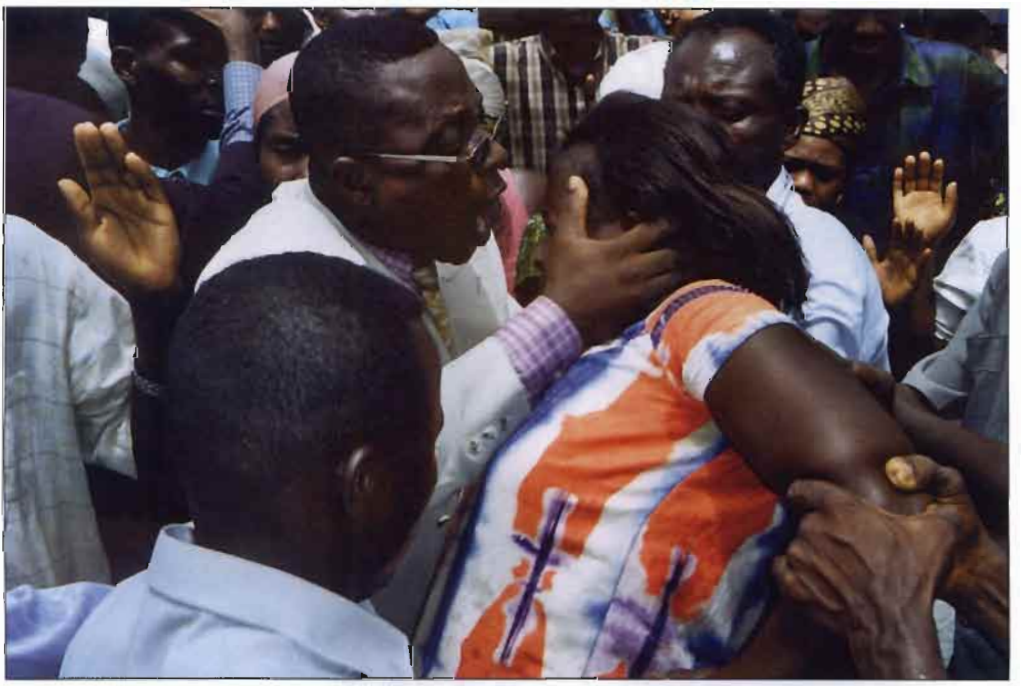
6. Imposition des mains sur le front (Accra, 2002).



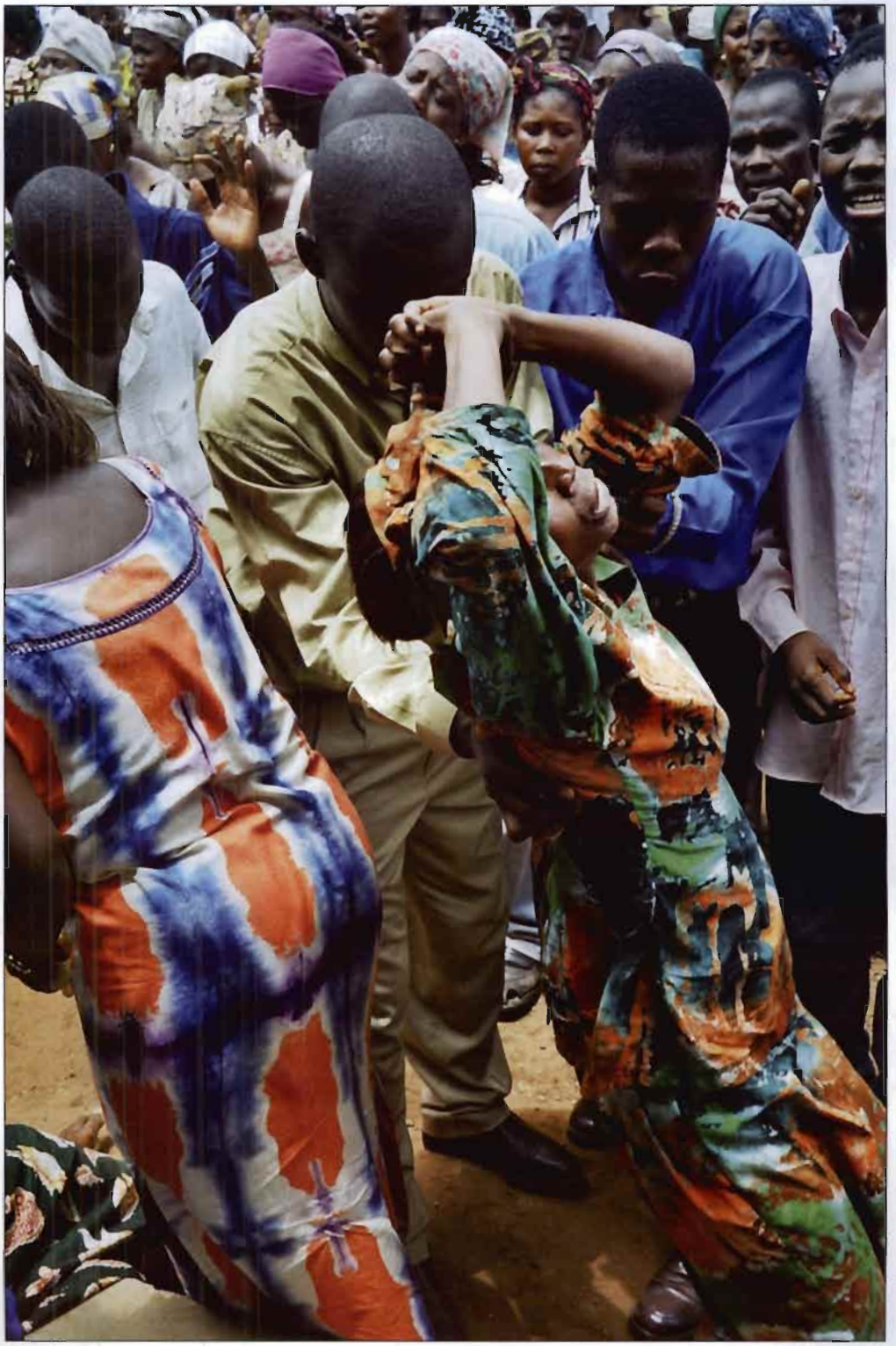
7. Le pasteur est assisté de plusieurs leaders.



8. Cinq leaders prient autour de la fidèle (Accra, 2002).



9. Les démons « se manifestent » par l'agitation des fidèles « possédés » solidement maîtrisés (Accra, 2002).



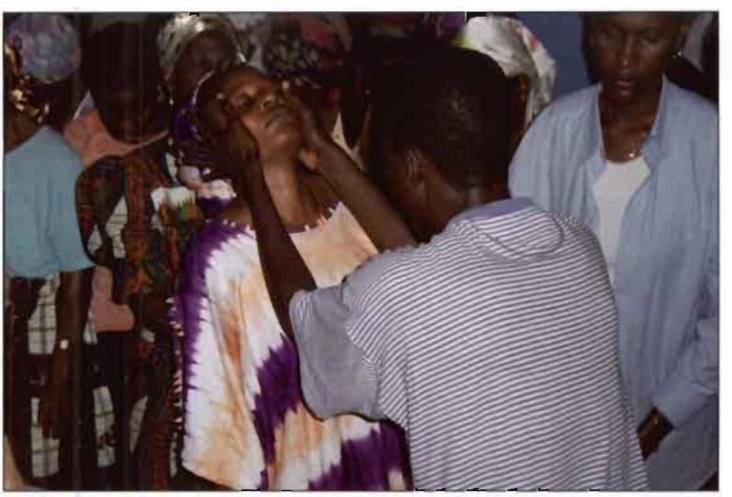
10. Une femme est soutenue par deux diacres (Accra, 2002).

11. Les « mamans » accompagnent les mouvements (Accra, 2002).

12. Le pasteur lâche la fidèle qui s'effondre (Accra, 2002).

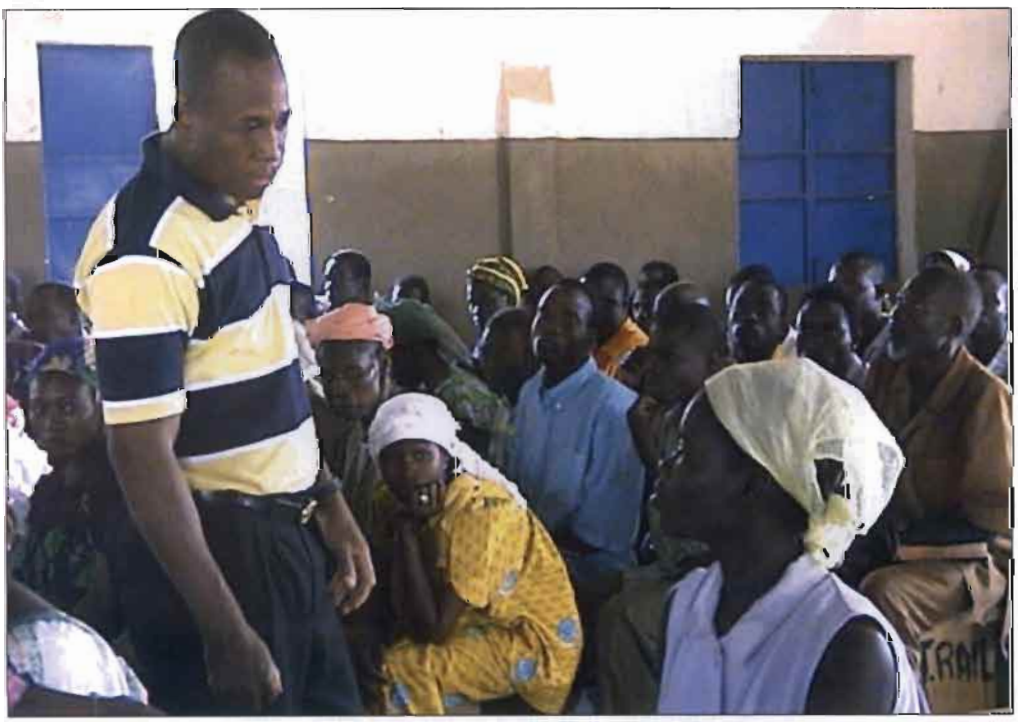
13. Rassemblement à l'occasion de la « semaine McKeown » (Accra, 2002).

14-16. Une possédée, les genoux noués par son foulard, Abidjan, Abobo 2 (Côte d'Ivoire, 2001).



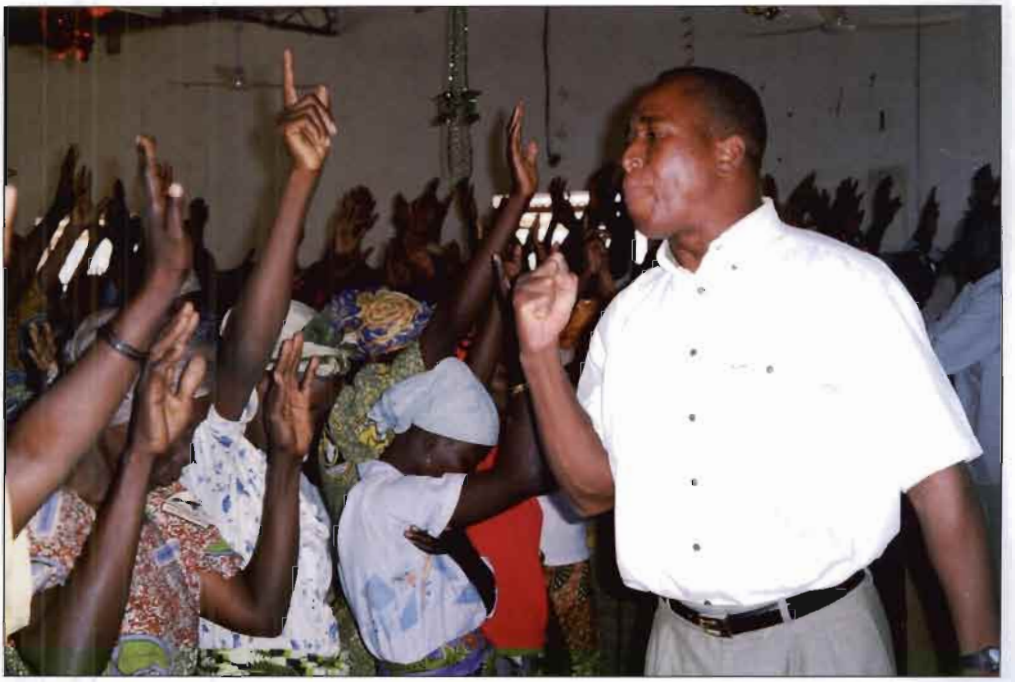
17-19. Série de gestes observés au cours de séances de délivrance, Abidjan, Abobo 2 (Côte-d'Ivoire, 2001).

20. Confession avant la prière de guérison, Tanghin, Ouagadougou (Burkina Faso, 2003).



21. Le « prophète » s'adresse à chaque fidèle.

22. L'assemblée attend le miracle de la guérison.



23. Le « boxeur de la foi ».

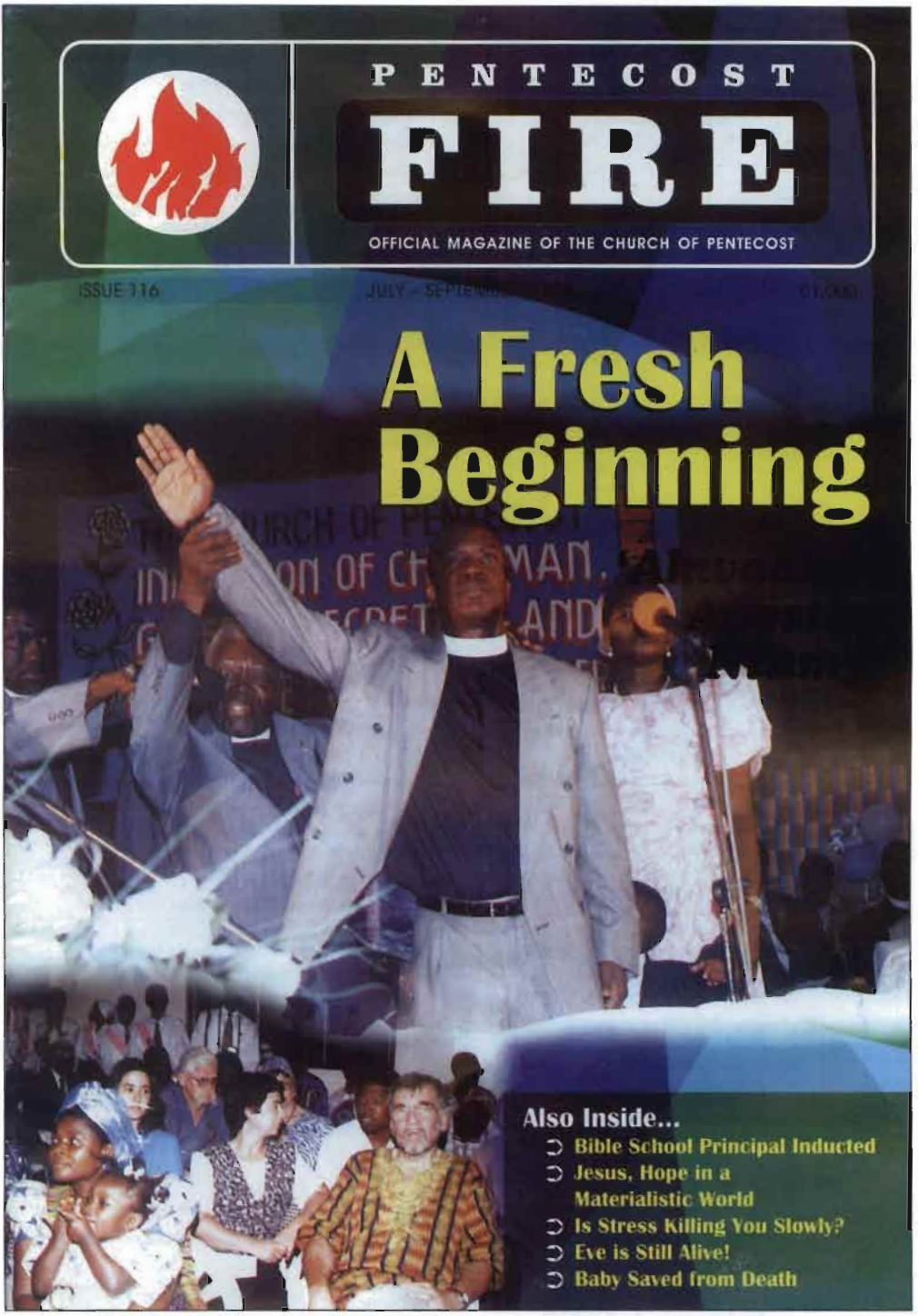
24-25. Au terme d'une séance déjà très longue, les mots se transforment en un cri primal et indistinct.

26. Certains fidèles sont durement maintenus au sol. Une jeune femme est assise sur les chevilles de la « possédée ».

27. Le vomissement, technique controversée d'expulsion du Mal.

28-30. Les trois orateurs du « Jeûne d'Esther », de gauche à droite : Emmanuel Sawadogo, Marc Lebrun et Mamadou Karambiri.

31. La « Tour de prière » du Centre International d'Évangélisation à Dassasgho, Ouagadougou (Burkina Faso).



32. « A Fresh Beginning » : Couverture de la revue *Pentecost Fire* (n° 128) pour l'élection du jeune président Michael K. Ntumy en 1998.

TROISIÈME PARTIE

LES POLITIQUES IDENTITAIRES D'UNE ÉGLISE AFRICAINE TRANSNATIONALE

CHAPITRE V

L'identité à l'épreuve du pouvoir

Après avoir clarifié, dans une première partie, l'histoire missionnaire de la *Church of Pentecost*, puis dans une seconde, les ressorts de la conversion pentecôtiste en pays mossi et enfin, dans une troisième partie, porté notre attention sur les techniques de la délivrance et la place des camps de prière au sein du mouvement pentecôtiste, nous allons nous pencher sur les modalités de l'expansion missionnaire et transnationale de cette Église et la politique identitaire sur laquelle reposent ses stratégies missionnaires. Par « politique identitaire » nous voulons désigner la somme des procédés par lesquels l'Église centrale du Ghana oriente l'implantation et l'évangélisation des Églises nationales. Le recrutement et l'affectation de pasteurs exclusivement Ashanti, y compris dans les pays francophones, le faible degré d'autonomie laissé à ces Églises nationales contribuent à la réaffirmation de la place et de l'autorité de l'Église du Ghana comme Église-mère d'une communauté transnationale de fidèles, qu'il s'agisse des Mossi du Burkina, des Agni de Côte d'Ivoire ou des Éwé du Togo. Par ces procédés, l'Église de Pentecôte s'affirme bien comme une Église centralisée, qui n'est pas travaillée par la problématique de « l'inculturation », ou de la « contextualisation », qui correspond peut-être davantage à la posture des Assemblées de Dieu. Mais cette « politique identitaire », tient davantage d'une posture officieuse que d'un choix assumé. Ce qui explique une somme de malentendus entre l'administration, ses agents et ses fidèles. Les termes de cette politique identitaire sont entièrement à décoder, au fil des entretiens et dans les documents, quasi secrets, de l'Église que l'on parvient à collecter. Mais ce sont surtout les situations de crises qui révèlent les contradictions de cette posture mal assumée.

Dans ses stratégies d'expansion missionnaire, l'Église ghanéenne, confrontée aux autres communautés africaines, a du se donner quelques auxiliaires parmi les pasteurs des pays où elle s'est implantée. En 2002, la Côte d'Ivoire est le deuxième pays où l'Église de Pentecôte est la plus développée[1] tandis que le Burkina Faso est l'un des pays les plus indé-

1. S'il est encore difficile d'estimer la perte d'effectif qu'infligea à l'Église la dispersion des fidèles depuis le début de la crise ivoirienne, l'analyse de l'évolution historique qui permit à l'Église de ce pays d'occuper cette place dans le réseau transnational de la *Church of Pentecost* demeure néanmoins pertinente.

pendants vis-à-vis du siège ghanéen. Avec l'expansion missionnaire, les relations du siège ghanéen avec les « missions extérieures » se sont diversifiées. Celles-ci ont peu à peu mis à l'épreuve les certitudes de l'Église centrale en lui imposant parfois un contre-pouvoir. Pour comprendre les tensions et les contradictions qui travaillent la *Church of Pentecost*, il nous faut nous rapprocher de ses agents, non pas nécessairement les plus représentatifs mais ceux dont le parcours spécifique et le rôle politique aujourd'hui sont susceptibles d'éclairer l'évolution historique et politique de l'Église internationale. La première contradiction à laquelle l'Église dû faire face est liée à son implantation dans les pays voisins du Ghana. Orientant son expansion d'abord en suivant les routes migratoires des communautés ghanéennes le long de la côte du golfe de Guinée, l'Église adopte progressivement une stratégie d'évangélisation des populations autochtones en recrutant des agents locaux, lesquels ouvrent bientôt des assemblées dans les villes et villages où ils ont d'emblée recours aux langues vernaculaires. Progressivement, alors qu'émerge dans chacun de ces pays une élite locale d'agents autochtones, les revendications nationalistes et autonomistes se multiplient, sous des formes différentes d'un pays à l'autre et parfois à plusieurs années d'intervalle. A ces revendications, l'Église centrale oppose le plus souvent une décision autoritaire par le biais du Conseil Exécutif International. Mais les tensions parfois très fortes et les crises réelles ont forcé le siège à céder ponctuellement des sphères de pouvoir et l'ont progressivement amené à assouplir les modalités de contrôle et de soumission des Églises nationales. Pour comprendre comment la *Church of Pentecost* a abouti à la situation actuelle de partage relatif du pouvoir, nous nous attarderons un moment sur les modalités de formation des « agents » locaux et de l'élite ghanéenne, avant d'en venir aux portraits de trois dirigeants nationaux autochtones. A travers ces portraits, éclairés par le contexte historique de l'Église de Pentecôte dans leur pays, se révèleront les conditions dans lesquelles ont éclaté quelques-uns des plus importants et des plus récents conflits que cette Église a connus.

La formation des leaders

Les Anciens : véritables « agents » de l'évangélisation sur le terrain

Aujourd'hui, en Afrique, l'implantation de l'Église de Pentecôte est aussi importante en milieu rural qu'en milieu urbain, contrairement à d'autres Églises d'implantation plus récente, comme, les Églises nigérianes de type néo-pentecôtistes *(Winner's Chapel, Deeper Life)* ou encore les Églises brésiliennes comme l'Église Universelle du Royaume de Dieu,

qui privilégient le milieu urbain[2]. L'Église de Pentecôte s'inscrit dans une tradition d'Églises plus anciennes, proche des Assemblées de Dieu, qui ont entrepris très tôt l'évangélisation des villages, soutenues en cela par le recrutement et la formation d'agents autochtones auxquels les missionnaires ont progressivement laissé la charge d'assemblées locales. Ces agents sont formés dans un premier temps à des fonctions de diacres et d'"anciens". La charge de ces dirigeants revient aux populations locales et pèse sur les ressources des assemblées. De ce fait l'on peut constater des variations importantes de situations matérielles et une forte inégalité de ressources concernant les dirigeants d'assemblées locales. Si les diacres sont surtout considérés comme des fidèles bénévoles au service de leur assemblée locale, les anciens sont cependant tenus de suivre une formation biblique de base dans le but d'assurer le culte, car à la différence du diacre, l'Ancien doit être capable « d'enseigner ». Plus nombreux que les pasteurs, ils sont les véritables agents de l'évangélisation sur le terrain. Dans son ouvrage *African Christianity. Its Public Role*, Paul Gifford (1998 : 76) évoque ce déséquilibre numérique dans la structure de l'Église de Pentecôte en l'imputant à l'absence de formation et de qualification des postes d'anciens (non rémunérés par manque de moyens des assemblées locales) qui permet un recrutement massif. En revanche, les « fonctionnaires de l'Église », se préparant au ministère pastoral ou à l'Apostolat[3], sont systématiquement envoyés au Collège Biblique de l'Église à Accra où ils suivent une formation intensive de plusieurs mois. A cette formation biblique viennent s'ajouter d'autres cycles de formation au sein d'organismes internationaux comme le Haggaï Institute à Singapour ou Corat Africa au Kenya comme en témoignent les récits biographiques recueillis auprès de dirigeants de l'Église de Pentecôte. Parmi les dirigeants du plus haut niveau hiérarchique de l'Église de Pentecôte, les apôtres ou parfois les pasteurs, responsables nationaux, plusieurs sont engagés dans des cursus de formation doctorale en philosophie religieuse et/ou en théologie, en Europe, spécialement en France (Paris) et en Grande-Bretagne (Londres, Édimbourg) ou aux États-Unis et au Canada (Toronto). Certains membres de la *Church of Pentecost* sont également auteurs d'ouvrages évangéliques[4] très répandus en Afrique de

2. Sur les stratégies d'implantation de l'Église Universelle du Royaume de Dieu en Afrique voir Mary, 2002.

3. Le statut d'Apôtre est le titre le plus élevé de l'organisation hiérarchique de cette Église. Théoriquement, les dirigeants doivent avoir occupé successivement les fonctions de diacre, ancien, pasteur et apôtre. Les fonctions de responsable national (président) n'impliquent pas nécessairement le titre d'Apôtre – certains responsables nationaux sont des pasteurs – bien qu'il soit de fait le plus fréquent. Les « Prophètes » ne sont pas intégrés en tant que tels dans la hiérarchie de l'Église, bien qu'il leur soit reconnue une forme d'autorité religieuse.

4. Outre des auteurs comme le Ghanéen Duncan-Williams (*You are Destined to Succeed!*, 1990) ou Agyin Asare (*Miracles, Healing, Signs and Wonders*, 1992), d'autres membres de la *Church of Pentecost* comme Opoku Onyinah (*Overcoming Demons*, 1995)

l'Ouest, spécialement au Ghana, au Nigeria et en Côte d'Ivoire, des pays qui sont des foyers d'édition et de diffusion importants de la littérature évangélique en Afrique de l'Ouest.

Une élite ghanéenne

Si les diacres et anciens, plus impliqués auprès des populations locales, sont le plus souvent des autochtones, les pasteurs, les apôtres et les dirigeants nationaux sont depuis toujours quasi systématiquement recrutés parmi les Ashanti du Ghana ou plus largement au sein du groupe Akan qui s'étend de part et d'autre de la frontière entre le Ghana et la Côte d'Ivoire. Le foyer ghanéen de la *Church of Pentecost* détermine très fortement les choix de cette Église y compris dans sa politique d'évangélisation transnationale. La forte proportion (observée) de pasteurs ghanéens (ou Akan) à la direction de l'Église ou parmi les pasteurs dirigeants (responsables nationaux) en Afrique et dans les assemblées européennes (Paris, Bruxelles, Amsterdam) révèle les contradictions et les limites de l'expansion de cette Église sur des terrains étrangers. En effet, si l'on compare cette organisation à celle d'autres grandes Églises pentecôtistes telle que l'Église des Assemblées de Dieu, en Afrique, l'on ne rencontre plus aujourd'hui de missionnaires américains ni français dans les Assemblées de Dieu de Ouagadougou ou de Bamako, de Mopti et Ouahigouya et même d'Abidjan et d'Accra. Bien entendu, comparée à l'ancienneté des Assemblées de Dieu dans ces pays, l'Église de Pentecôte paraît être une jeune Église encore aux mains de ses missionnaires fondateurs en charge de l'exporter. Mais le caractère systématique de la présence ghanéenne à la direction ou auprès des responsables nationaux (quand ceux-ci ne sont pas Ghanéens) reste un fait troublant dans une Église qui nourrit une telle ambition d'expansion internationale. Les pasteurs sont les agents de liaison entre les assemblées locales et le siège, en tant que structure : ils sont formés par elle, envoyés par elle, ils parlent en son nom et la font exister *localement* et *totalement* par une identification forte au foyer ghanéen. Chaque Église nationale, chaque assemblée locale, se pense comme une « branche » de la *Church of Pentecost* et un instrument de la conquête missionnaire des « zones non atteintes ». Ces leaders sont les véritables administrateurs de l'Église dans les zones les plus éloignées de son foyer, y compris en Europe où on les trouve à la tête de communautés de fidèles ghanéens et parfois francophones. Cependant, alors que l'élite des dirigeants ghanéens cherche à maintenir une identification forte à une Église chrétienne africaine qui fait peu de concessions aux popula-

---

ou Michaël Ntumy (*Flammingo : the camp of no return*, 1994) contribuent à alimenter une partie de la littérature évangélique anglophone. Certains de ces auteurs ont mobilisé l'attention de Paul Gifford dans son article « Ghana's Charismatic Churches », *Journal of Religion in Africa*, XXIV, 3, 1994, p. 241-265.

tions locales, les tensions se révèlent dans les affrontements entre quelques leaders issus de pays francophones et la direction ghanéenne.

Des « apôtres » et des « chefs nationaux »

Parmi ces leaders, nous avons choisi de mettre en avant les profils de trois dirigeants nationaux qui illustrent assez bien, à travers leur parcours et leur posture d'aujourd'hui, les tensions liées au partage du pouvoir au sein de cette Église. Tous les trois furent nommés au milieu ou à la fin des années 1990. Ces élections correspondent à un changement de politique du siège ghanéen vis-à-vis des pasteurs « nationaux ». La question concerne évidemment bien plus les pasteurs francophones dont les pays furent les premiers prolongements de l'expansion missionnaire de la *Church of Pentecost*. Le cas de la France révèle encore mieux ces tensions hors d'Afrique, au sein d'une Église qui compte de nombreux Africains francophones. A travers ces trois portraits, nous avons trois types de configuration nationale concernant les modes d'implantation de l'Église, le type de population ciblée par les missionnaires et les modalités de partage du pouvoir. Le premier portrait est celui de l'apôtre Zabré Ousmane, actuel responsable national de l'Église de Pentecôte du Burkina Faso, d'origine mossi, qui tient les rênes de l'Église dans ce pays depuis 1996. Il fut nommé à la direction de l'Église la même année que l'apôtre Sidiki Traoré, président de l'Église de Pentecôte de Côte d'Ivoire, qui sera notre deuxième portrait. Contrairement à l'apôtre burkinabé qui dirige l'Église dans un pays où il y a peu d'immigration ghanéenne, l'apôtre Sidiki doit composer avec une forte communauté de migrants ghanéens qui trouvent dans l'usage de la langue *twi* le ciment de l'identité ghanéenne et imposent l'usage de cette langue comme langue liturgique. Notre troisième portrait retracera l'itinéraire du pasteur Jean, également Ivoirien, qui fut responsable national de l'Église de Pentecôte de France jusqu'en 2003. Ce dernier, plus que tout autre, passe pour une figure emblématique de la place accordée aux pasteurs francophones dans la politique internationale de la *Church of Pentecost*.

Un apôtre « chef de village »

Après sa conversion en 1982, le zèle du jeune Ousmane et son investissement dans les activités de l'Église l'ont fait émerger d'une petite communauté de fidèles. De son côté, Ousmane a des révélations et des visions « qui se réalisent ». C'est « l'appel ». Bien que l'organisation hiérarchique de l'Église de Pentecôte implique que les dirigeants passent successivement par les fonctions de diacres et anciens – qui sont des

fonctions bénévoles et non rémunérées par l'Église, du moins formellement – les carrières des plus hauts responsables de l'Église en font souvent l'économie et leur progression au sein de la hiérarchie se caractérise par une trajectoire oblique par rapport à la structure de l'Église. La nomination d'un pasteur, nous l'avons vu, dépend en grande partie de sa capacité à évangéliser autour de lui et des preuves qu'il donne de son dévouement. La création d'assemblées nouvelles est un point fort de la promotion, et le face à face avec la religion musulmane dans certains pays comme le Burkina Faso, ajoute au défi du candidat pasteur. Peu de temps après, en 1988, la mort du pasteur Pinnoaga Yanogo prive l'Église nationale de son fondateur. Plusieurs responsables nationaux vont se succéder à la présidence de l'Église. Ce sont les missionnaires ghanéens B. K. Arthur (1989-1992), et J. K. Ampomah (1992-1996). Mais bientôt se pose la question de laisser la direction de l'Église de Pentecôte du Burkina Faso aux mains d'un pasteur burkinabé. Entre les années 1990 et 1996, la formation du pasteur Zabré Ousmane, prise en charge par l'Église, l'amène à suivre des cycles de formation dans des instituts tels que le Haggaï Institute à Singapour en 1994, ou de Corat Africa au Kenya en 1998. Outre les cycles de formation, l'Église encourage ses pasteurs à suivre des conférences, comme en témoigne le parcours de apôtre Zabré Ousmane.

La trajectoire de l'apôtre permet de se faire une idée approximative de ce que peut représenter l'investissement de l'Église dans la formation des dirigeants. Replacée dans le contexte burkinabé, la conversion d'un ancien musulman, originaire du milieu villageois, fils de chef animiste, se présente comme exemplaire. Elle répond au défi de l'Église de convertir les Mossi musulmans et animistes. Bien que de nombreux convertis soient en fait d'anciens musulmans, la conversion de l'un d'eux est toujours évoquée comme un grand succès. L'engagement dans les « affaires religieuses » annonce pour l'apôtre l'avènement d'une nouvelle carrière de laquelle il tire autant, sinon plus de prestige qu'en tant que fils de chef, successeur potentiel d'une chefferie traditionnelle. De ce point de vue, l'apôtre a su reconvertir cette légitimité traditionnelle en légitimité reconnue au sein de l'Église. Sa promotion individuelle rapide l'a porté au plus haut niveau d'autorité sur le plan national.

Cette promotion est aussi en partie liée à l'absence de dirigeant après la mort de Pinnoaga en 1988, les fils de ce dernier ne s'étant pas investis dans l'avenir de l'Église. Le fils aîné, Marcel Yanogo, qui a passé une partie de sa vie au Ghana, avait opté pour un soutien indirect à l'Église, en gardant son emploi et se donnant plutôt un rôle de promoteur financier. Employé à l'ambassade des États-Unis à Accra, puis à la représentation de l'ONU à Ouagadougou jusqu'en 1998, ces fonctions justifiaient selon lui de ne pas s'engager dans le ministère pastoral qui impliquait le renoncement à ces postes, d'où il tirait des ressources financières pouvant « soutenir l'Église mieux qu'en étant pasteur », explique-t-il aujourd'hui. Pour autant, ces dispositions empêchèrent Marcel d'affirmer son influence

sur la gestion de l'Église nationale du fait « qu'il n'est pas "col blanc" », nous explique un diacre parmi ses amis, c'est-à-dire qu'il n'est ni pasteur ni apôtre et sans statut dans la hiérarchie de l'Église, bien que membre du Conseil national de l'Église au Burkina Faso et disposant d'un certain charisme auprès des fidèles. Le Conseil national, conçu à la faveur de l'apôtre national, est perçu comme l'organe d'une gestion souveraine des biens de l'Église, composé des « gens de Kaya » (la ville où fut scolarisé l'apôtre et où il s'entoura de nombreux amis), ce qui lui donne tout pouvoir de décision. Le faible développement de l'Église de Pentecôte du Burkina Faso est attribué par ses détracteurs à la gestion personnelle de l'apôtre national qui en décide en véritable « chef de village » et, comme Pinnoaga en son temps, ne semble pas parvenir à donner à cette Église l'envergure nationale à laquelle il prétend par ailleurs. Jusqu'à la mort de Pinnoaga, l'Église était restée confinée dans la cour familiale de sambê-barrage, ignorant tout des remous historiques et sociaux de la société burkinabé qui profitèrent en partie à la croissance des Assemblées de Dieu. L'intermède de la gestion ghanéenne (1988-1996) n'incita guère les Burkinabé à rejoindre une Église encore perçue comme ghanéenne : « les gens viennent, témoigne un diacre, mais ils ne restent pas ». Ce fait explique par ailleurs que l'adhésion de l'Église de Pentecôte à la Fédération des Églises et Missions Évangéliques du Burkina Faso, la FEME, ait été si tardive. La présence de dirigeants ghanéens au sein du Conseil national semblait incompatible, du point de vue de la Fédération, avec l'adhésion à une institution fédératrice des Églises nationales. Ce n'est que depuis l'année 1999, au retrait du dernier membre ghanéen du Conseil, que l'Église pu adhérer à la FEME. Les rapports missionnaires de ces dernières années ne témoignent pas cependant du développement attendu dans ce pays.

L'apôtre Sidiki Traoré, un « responsable national »

L'actuel responsable national de l'Église de Pentecôte de Côte d'Ivoire est né à Bonua, de père burkinabé musulman, Ousmane Traoré et de mère ivoirienne, animiste, dans une famille de neuf enfants dont sept garçons et deux filles. Toute son enfance s'est déroulée entre Bonua et Assinie, au sud est de la Côte d'Ivoire, à proximité de la frontière ghanéenne. Son premier contact avec le pentecôtisme date d'une période durant laquelle il était placé sous la responsabilité d'un tuteur de formation dans une société de travaux publics, à Assinie Sodepam, alors qu'il avait quinze ans. Nous sommes en 1976 lorsqu'un jeune Abouré[5] venu demander du travail se lie progressivement d'amitié avec le jeune Sidiki. Mais l'un est chrétien, l'autre est musulman. La tentation prosélyte

5. Les Abouré appartiennent au groupe Akan-lagunaires, situé à l'extrême sud-est de la Côte d'Ivoire, une région frontalière avec le Ghana d'où ils sont historiquement originaires.

pousse bientôt le jeune Abouré à tenter de convaincre son ami de se « donner à Jésus ». La première réponse de Sidiki est un refus ferme. Comme dans les autres cas évoqués, la résistance du jeune Sidiki s'affirme tout d'abord par la fidélité à la religion du père. Jusqu'au jour où il reçoit une révélation : « J'étais là comme ça, dans ma chambre tout seul et (...) le Seigneur s'est révélé à moi personnellement (...) Le Seigneur m'a parlé. J'ai entendu clairement la voix du Seigneur qui m'a dit : « pourquoi continues-tu de résister à ma voix ? pourquoi ne veux-tu pas obéir à ce que cet homme te dit ? obéis à ce qu'il te dit et tu verras ma gloire ; c'est moi qui te parle. » Toujours employé chez son tuteur à Assinie, le jeune Sidiki se heurte à l'opposition de la famille musulmane qui l'accueille. La réaction du père, rapidement informé, est immédiate et prévisible : il n'entend pas que son fils abandonne la religion musulmane. L'un des arguments du père porte sur le fait que Sidiki est l'aîné de ses frères et que sa conversion pourrait entraîner celle des autres. Le père supporterait alors un affront public et l'humiliation de ne voir aucun de ses fils suivre la même religion que lui. Mais le jeune Sidiki persiste et confirme son engagement. La situation reste stable jusqu'au cours de l'année 1978 où le jeune Sidiki entre dans le Mouvement des Témoins de Christ de l'Église de Pentecôte, en tant que trésorier. C'est le début de son engagement dans les activités de l'Église. Peu de temps après, il est nommé « responsable local » du Mouvement des Témoins et en 1980, il est nommé coup sur coup « dirigeant de district[6] du Mouvement des Témoins » et « ancien ». Ici encore, la progression dans les différentes étapes de l'engagement est très rapide. L'apôtre lui-même s'en rend compte et s'empresse d'expliquer que cette rapide ascension n'en est pas moins le résultat d'une « consécration » voulue par Dieu et non d'une « promotion » accordée par la seule volonté de ses supérieurs :

> « C'est parti un peu vite [rire...] ! ça dépend de la consécration, c'est-à-dire que ça dépend de la manière dont chacun se donne. Mes dirigeants voyaient une grâce spéciale sur ma vie, les dirigeants voyaient que la main de Dieu était sur moi, les responsabilités se sont succédées au fil des années. »

L'ascension continue : en 1981, il entre dans le « ministère pastoral à plein temps », c'est-à-dire qu'il est nommé « pasteur », une consécration importante au sein de la hiérarchie de cette Église puisque c'est le premier niveau des fonctions rémunérées par l'Église. Sa première affectation en tant que pasteur le ramène à Bonua, sa ville natale, de 1981 à 1983, avant d'être nommé à Abidjan comme pasteur de district. En 1983, compte tenu du nombre d'assemblées et de fidèles, la ville d'Abidjan

6. Le district représente une zone géographique selon laquelle on divise les zones d'implantation de l'Église, et qui correspond aujourd'hui approximativement à des découpages de quartiers, regroupant eux-mêmes plusieurs assemblées : district de Treichville, d'Abobo, d'Adjamé ou de Youpougon.

représentait un seul district, ce qui faisait du pasteur Sidiki le premier responsable de l'Église de Pentecôte à Abidjan. Cette nomination intervient à la suite du départ en 1982 de l'apôtre B.K. Arthur, alors missionnaire ghanéen en charge de la direction de l'Église en Côte d'Ivoire. La nomination du pasteur Sidiki en tant que dirigeant de district ne remplace pas exactement un responsable national et, en l'absence de nomination immédiate d'un nouveau président, le pasteur Sidiki est amené prématurément à en assumer la charge : « j'étais à Abidjan comme pasteur de district, et cependant, il n'y avait pas de responsable national, il n'y avait pas de président. Donc, j'ai assumé plusieurs responsabilités à la fois. ». Cette situation se prolonge de 1983 à 1985, date à laquelle le nouveau président, le pasteur Kobenan A. Gaston, est nommé. Sidiki est ensuite nommé à Agnibilékrou, près d'Abengourou, où il restera quatre années, de 1986 à 1990. Entre-temps, il avait suivi un cycle de formation dans le Collège biblique de l'Église à Accra en 1986 : « Nous avons fait notre première formation à Accra, au Collège Biblique de l'Église de Pentecôte. La formation était en anglais mais on a eu un traducteur. Nous étions cinq pasteurs de la Côte d'Ivoire à aller suivre cette formation. » Et en 1989, il avait été nommé « responsable régional », ce qui place sous sa responsabilité toute la région du sud-est au nord-est de la Côte d'Ivoire[7]. En 1990, il est déplacé à Abengourou, siège régional, jusqu'en 1992. A ce stade d'engagement dans l'Église, le pasteur Sidiki est envoyé de nouveau en formation au Ghana, où il suit les cycles de formation du Collège Biblique de l'Église, à Accra et il est impliqué dans la direction du district d'Accra et associé à plusieurs responsables de l'Église.

C'est à l'issue de deux années de formation et de management au Ghana, de 1992 à 1994, qu'il est nommé « apôtre », après quoi il retourne en Côte d'Ivoire en tant que responsable régional de la région sud. Pendant une année, l'apôtre Sidiki travaille en collaboration avec l'apôtre Ntumy[8] alors missionnaire et responsable national de l'Église de Pentecôte en Côte d'Ivoire depuis 1994, jusqu'au départ de ce dernier en 1996. Depuis son implantation en Côte d'Ivoire, au début des années soixante, l'Église de Pentecôte avait eu à sa tête des pasteurs et missionnaires ghanéens et togolais. A la suite du départ de l'apôtre Ntumy, le siège ghanéen accorde la gestion nationale de l'Église à l'apôtre Sidiki Traoré, qui devient alors le président de l'Église de Pentecôte de Côte d'Ivoire. Aujourd'hui, il est également membre du Conseil Exécutif International de la *Church of Pentecost* en tant que représentant des missions francophones et en mars 2002, l'apôtre Sidiki Traoré fut élu vice-président du

7. Environ toute la zone de peuplement du pays Agni de Côte d'Ivoire dont la langue *agni* est très proche de la langue *twi*.

8. Actuel Président de l'Église de Pentecôte Internationale, depuis 1998. Durant l'année 1996, il fut également missionnaire et responsable national de l'Église de Pentecôte de France (Saint-Denis) avant d'être « appelé » au Ghana où il venait d'être nommé président de l'Église Internationale.

nouveau Conseil National des Églises Protestantes et Évangéliques de Côte d'Ivoire (CNEPE-CI qui remplace la Fédération des Églises de Côte d'Ivoire, FECI). La photographie ci-dessous fut publiée dans la revue de l'Église, *Pentecost Fire*, elle témoigne pour l'Église, des bonnes relations qu'entretiennent ses responsables nationaux avec le pouvoir politique de leur pays. Pour l'Église de Pentecôte de Côte d'Ivoire, c'est aussi une victoire sur le dissident Yao Bio qui, ayant gardé la même dénomination, se proclame lui aussi « président de l'Église de Pentecôte de Côte d'Ivoire ».

L'apôtre Sidiki Traoré, à gauche,
avec le président Laurent Gbagbo en 2003[9]

Cette élection à la vice-présidence du CNEPE-CI accorde une légitimité nationale au président de l'Église de Pentecôte de Côte d'Ivoire, qui rejaillit sur son statut au sein même de la *Church of Pentecost*. Le cumul des fonctions en fait à la fois une figure nationale du pentecôtisme ivoirien et internationale par son appartenance au réseau que constitue la *Church of Pentecost International*.

Le pasteur Jean, un président missionnaire

De père « païen » et d'une mère catholique, la conversion pentecôtiste du jeune Jean date de son adolescence alors qu'il fréquentait le collège, au cours de l'année 1976. Un épisode de maladie lui fait voir la mort de près et la guérison qui s'en suit amène le jeune Jean au baptême qui traduit son adhésion à l'Église de Pentecôte. Peu de temps après, vers 1980, il est nommé diacre. C'est le début de l'engagement au service de

9. *Source* : « L'Apôtre Traoré Sidiki élu premier vice-président », *Pentecost Fire*, 130, 2002, pp. 13 et 21.

l'Église. Cependant, après le lycée, grâce à une bourse du gouvernement ivoirien, il part pour la France où il poursuit des études de droit. En 1986, il obtient sa maîtrise de droit et retourne en Côte d'Ivoire, pensant y exercer le métier d'avocat. Mais au début de l'année 1987, il est sollicité par l'Église pour devenir pasteur, ce qui suscite l'inquiétude de sa famille qui considérait son bagage universitaire comme un meilleur investissement sur le plan professionnel. Par souci de conformité avec la progression hiérarchique de l'Église, le jeune diacre avait été nommé « ancien » dès son retour en Côte d'Ivoire. En quelques mois, Jean passe donc du statut de diacre à celui de pasteur-stagiaire[10]. Sa première affectation le conduit à exercer à Abidjan de 1987 à 1990. Il est titularisé en 1990. La même année, il se marie et est affecté à Grand-Bassam pour deux ans. Au cours de l'année 1992, nouvelle affectation, à Aboisso où il occupe également les fonctions de responsable régional (1992-1994) avant d'être affecté de nouveau à Bouaké, dans les mêmes fonctions de responsable régional, jusqu'en 1996. Cette année-là, le jeune pasteur obtient une bourse (de l'Église) pour aller suivre un cursus de licence de théologie en Grande-Bretagne. De 1996 à 1998, il suit donc les enseignements de l'École biblique de l'Église Elim à Nantwich. Le projet du pasteur Jean consiste à trouver des relais francophones en Europe afin d'y envoyer prochainement les pasteurs en formation. Il concrétise ce projet en commençant par s'inscrire lui-même à l'université évangélique de Vaux-sur-Seine, en maîtrise de théologie d'où, bientôt, il entrera en contact avec l'École Pratique des Hautes Études (EPHE) où il s'inscrit en thèse d'Études Religieuses. En 2000, après le départ de l'apôtre Ntumy qui vient d'être nommé à la présidence de l'Église internationale, le pasteur Jean est promu à la présidence de l'Église de Pentecôte de France. Il est le premier président francophone de l'Église dans ce pays.

La structure donnée à ces récits s'accommode d'une reconstruction *a posteriori* du parcours biographique des leaders, intégrant un certain nombre d'éléments communs dans la mise en ordre des événements et l'importance accordée à chacun. Il est significatif que les récits de leaders, plus encore que ceux des fidèles, semblent être le fruit d'une construction élaborée que nous acceptons comme telle, d'abord parce qu'elle est en elle-même une donnée, mais aussi parce que c'est en partie le propre du récit biographique, lequel n'en est pas moins signifiant. Comme l'explique P. Bourdieu, dans son texte justement intitulé « L'illusion biographique » : « le récit, qu'il soit biographique ou autobiographique, comme celui de l'enquêté qui « se livre » à un enquêteur, propose des évènements qui, sans être tous et toujours déroulés dans leur stricte succession chronologique[11] (...) tendent ou prétendent à s'organiser en séquences ordon-

10. L'exercice du pastorat dans l'Église de Pentecôte exige une période de formation de deux ans avant d'être nommé pasteur « titulaire ».

11. L'auteur ajoute ici entre parenthèses : « quiconque a recueilli des histoires de vie sait que les enquêtés perdent constamment le fil de la stricte succession calendaire », ce

nées selon des relations intelligibles. Le sujet et l'objet de la biographie (l'enquêteur et l'enquêté) ont en quelque sorte le même intérêt à accepter le postulat du sens de l'existence racontée » (1986 : 69). Les « fondateurs d'Église », par contraste avec les pasteurs « ordonnés » (au double sens du terme), présentent des récits beaucoup plus riches et foisonnants, intégrant des épisodes de maladies voire de « folie » passagère, ce que les dirigeants actuels de l'Église de Pentecôte, qui sont des « ministres », hésitent à faire, insistant à peine sur la guérison miraculeuse qui fut à l'origine de leur conversion et sur les désaccords familiaux que suscita ce changement d'adhésion. Si les récits de conversion des dirigeants étaient construits sur la même rupture que ceux des fidèles, alors il faudrait admettre que les pasteurs et apôtres sont pour l'essentiel d'anciens alcooliques ou trafiquants d'armes. Les récits de leaders deviennent exemplaires précisément parce qu'ils se démarquent des récits excessifs des fidèles. L'apôtre Sidiki, quant à lui, et contrairement à ce que d'autres peuvent évoquer, ne peut donner aucun exemple pour illustrer le caractère immoral de la partie de sa vie qui précède sa conversion. L'apôtre se réfugie dans l'énonciation de vérités bibliques selon lesquelles l'homme est pécheur par nature, puisque sa conception est elle-même le fruit du péché. Ce n'est pas sans effet comique que l'apôtre avoue : « je fumais un peu », comme pour nous assurer que son élection divine l'a tiré d'une vie de débauche. Cette tentative pour donner à son récit toute l'épaisseur historique qui en ferait un récit exemplaire de conversion et de vocation, résulte en partie du souci de voir valider ce récit comme prenant part au plan divin dans lequel s'inscrit la nouvelle vocation (qui répond à « l'appel ») du leader. En un certain sens, il faut admettre avec Pierre Bourdieu, que la forme du récit biographique est aussi contrainte par la présence et les attentes de l'enquêteur lui-même, d'abord parce qu'il est livré à sa demande, et parce que, par cette demande, il manifeste son intention de tirer des matériaux signifiants pour son enquête : « Cette inclinaison à se faire l'idéologue de sa propre vie en sélectionnant, en fonction d'une intention globale, certains événements significatifs et en établissant entre eux des connexions propres à leur donner cohérence, comme celles qu'implique leur institution en tant que causes ou, plus souvent, en tant que fins, trouve la complicité naturelle du biographe que tout, à commencer par ses dispositions de professionnel de l'interprétation, porte à accepter cette création artificielle de sens » (*ibid*, p. 69).

Comme nous l'avons vu au chapitre précédent, un « fondateur d'église » comme Mamadou Karambiri est plus proche de Yao Bio dans la construction du récit qu'il donne de sa conversion et de la naissance de sa vocation, tandis que le vieux Ahmado, « Maman Hagar » ou même Emmanuel, livrent des récits beaucoup moins structurés et élaborés. Notons que

---

qui est vrai de la plupart des récits recueillis. Les récits de leaders contrastent précisément en ce qu'ils font état d'une chronologie fixée que leur auteur restitue spontanément, de manière linéaire.

dans le cas des leaders religieux diplômés, ou qui avaient entamé un cursus de formation universitaire avant de se convertir ou de s'engager dans la carrière religieuse, la reconversion professionnelle que constitue ce nouvel engagement vient mettre un terme au cursus de formation (Yao Bio), plus rarement il interrompt une carrière florissante (Mamadou Karambiri) ou prometteuse (Jean). Chez ceux qui n'étaient pas spécialement qualifiés, la carrière religieuse vient au terme d'une série de ruptures (changement d'emploi fréquent, exode rural) dans le parcours de vie et le parcours professionnel (Ousmane, Sidiki). Les trois portraits que nous venons de restituer brièvement ont en commun la promotion rapide qui a fait de ces hommes, en quelques années, des dirigeants nationaux de l'Église de Pentecôte dans leur pays d'origine. Au regard de la problématique identitaire de cette Église, ils ont en commun ce qui par ailleurs les distingue simultanément de la plupart des autres dirigeants de la *Church of Pentecost* : chacun d'entre eux se démarque, à sa manière, de la gestion autoritaire du siège ghanéen et tente d'infléchir la politique unilatérale par laquelle l'Église centrale impose ses règles aux Églises nationales. A la différence des deux premiers, le pasteur Jean appartient cependant à une autre génération de leaders, c'est un autre profil. Son parcours universitaire en fait aux yeux de l'Église centrale un « intellectuel » dont elle pensa un moment se doter avec intérêt. Le parcours du pasteur Jean, surtout dans sa dernière partie, lorsqu'il est élu président de l'Église de Pentecôte en France, apparaît comme le plus original et le plus emblématique des enjeux de la politique identitaire engagée par la *Church of Pentecost* en réponse aux tensions qui ont émergé dans les « missions extérieures », surtout francophones, durant les deux dernières décennies. Ces tensions sont en partie liées à plusieurs aspects de la gestion ghanéenne vis-à-vis des Églises nationales, du partage du pouvoir et de la place faite aux agents missionnaires au sein de la hiérarchie de l'Église centrale. Or le pasteur Jean est, à l'exception des dirigeants Ghanéens, le premier responsable national nommé à l'extérieur de son pays d'origine, en Europe qui plus est. L'époque où les pasteurs togolais, béninois et ivoiriens revendiquaient l'accès d'un apôtre « national » à la direction de l'Église de Pentecôte n'est pas tout à fait révolue, tandis que l'Église passe de nouveaux paliers en déléguant des pouvoirs équivalents dans une mission extérieure. Les élections des apôtres « nationaux » comme Sidiki Traoré en Côte d'Ivoire (1996), Jean en France (2000), K. Kossonou au Mali (2000) ou Basile Kambire au Niger (2001), ont comme point commun la préparation du terrain par l'apôtre Ntumy, considéré entre autres comme l'un des pionniers de l'implantation de l'Église au Mali et au Niger du temps où il était missionnaire. Dans les développements suivants, nous allons voir comment certains pays missionnaires ont négocié leur autonomie vis-à-vis du siège ghanéen et en quoi les tensions liées au partage du pouvoir ont contribué à infléchir la politique de la *Church of Pentecost*. La nomination de l'apôtre Ntumy à la présidence de l'Église internationale a contribué à confirmer dans un premier temps les effets de cette politique,

jusqu'à ce que de nouveaux conflits ébranlent l'Église centrale et provoque une sorte de crispation identitaire autour de l'élite ghanéenne.

La gestion des différences et des dissidences

Le cas togolais ou la gestion du pouvoir

Parmi les « agents » associés aux pasteurs ashanti, les pasteurs togolais du groupe éwé furent d'abord les plus proches auxiliaires des missionnaires de la *Church of Pentecost*, comme le sont aujourd'hui les pasteurs ivoiriens du groupe agni. L'association avec les pasteurs ivoiriens apparaît en effet comme une étape récente dans les relations de l'élite ashanti avec les pasteurs « autochtones » des missions extérieures. Les éléments d'information recueillis auprès de responsables rencontrés à Accra et au Togo révèlent en fait une situation antérieure où les pasteurs togolais tenaient le premier rôle dans la collaboration avec les pasteurs ghanéens. Cette collaboration étroite s'était construite, comme pour les Agni de Côte d'Ivoire aujourd'hui, sur la base d'une proximité géographique, culturelle et linguistique des deux groupes. La collaboration avec les pasteurs Éwé se traduit dans un premier temps par l'implantation de l'Église de Pentecôte à l'est du Ghana ainsi qu'au sud du Togo au début des années cinquante, et quasi simultanément en Côte d'Ivoire, au Bénin et au Burkina Faso. Les pasteurs togolais ont ainsi largement contribué à l'implantation de cette Église dans les pays francophones limitrophes du Ghana. Ils furent, dans ce contexte, leurs premiers interprètes (car peu de pasteurs ghanéens, encore aujourd'hui, maîtrisent la langue française). Ces expansions collatérales s'inscrivent par ailleurs dans une stratégie missionnaire désignée « *Operation Next Door* », selon laquelle chaque pays où l'Église est implantée cherche à s'étendre dans le pays voisin, à y implanter une Église à son tour, comme une extension d'elle-même, et à l'assister jusqu'à ce que la jeune Église soit elle-même en mesure de parvenir à son autonomie afin d'accueillir un missionnaire résident sur ses fonds propres (Ntumy, 2000 : 30). Bien que le Togo soit l'une des toutes premières missions extérieures, la croissance de l'Église de Pentecôte du Togo fut ébranlée par plusieurs scissions et par les remous de l'histoire politique nationale. Les documents produits par les pasteurs Balo Kwasivi et P. K. Mensah[12] font état d'une visite de l'évangéliste américain T. L. Osborn en 1959 au Togo, durant laquelle il aurait proposé

12. *Histoire de l'Église de Pentecôte du Togo de l'an 1948 à 2001*, mémoire de licence de théologie (FATAD), 2001, Lomé, Togo et *L'histoire de l'Église de Pentecôte du Togo, des commencements à 1990*, document rédigé et dactylographié par le pasteur M. K. Mensah (1991) et qu'il a bien voulu porter à notre connaissance.

la prise en charge de la formation de plusieurs pasteurs togolais : le document du pasteur Mensah parle d'une centaine « d'ouvriers togolais, inclus les 14 pasteurs déjà nommés ». Les termes de l'accord tel qu'il est décrit par le pasteur Mensah, selon lequel les jeunes pasteurs formés auraient eu, entre autre charges, celle de « fournir des rapports mensuels sur toutes leurs activités, en donnant des comptes rendus sur les villes et les villages évangélisés », laisse penser que la *Church of Pentecost* du Ghana n'approuvait peut-être pas cette association. Ce refus aurait poussé plusieurs pasteurs togolais à préférer se séparer de l'Église ghanéenne pour s'associer à l'évangéliste américain. Ce type de division rappelle les termes du conflit qui opposa en son temps le missionnaire James McKeown à la direction de Bradford lorsqu'il conclut un accord d'association avec le groupe américain *Latter Rain* en 1953. A cette première scission succède au Togo une période d'interdiction des Églises, désignées comme « sectes religieuses », de 1978 à 1984, dont l'Église de Pentecôte. Durant la première période d'interdiction des Églises, les fidèles de l'Église de Pentecôte se regroupaient clandestinement, comme en témoigne l'apôtre Mensah, alors que leurs activités faisaient l'objet d'une répression sévère :

> « Nous adorions clandestinement, dans la nuit, enfermés dans des maisons, dans les campagnes, dans les champs, un peu retirés des villes et villages (...) Nos vies étaient menacées par les arrestations arbitraires des agents de Forces, notamment à Badou, Doumé et Tomegbé (Wawa) à Atakpamé, où les pasteurs étaient escortés sur Amlamé et où ils ont été inhumainement torturés (...) Bien d'autres arrestations ont eu lieu (...) dont les condamnations allaient jusqu'à trois ans d'emprisonnement ferme » (Mensah, 1991).

La violence de la répression poussa les pasteurs à formuler un recours auprès du chef de l'État, au cours de l'année 1984, lequel leur suggéra de se placer sous la conduite de l'Église Évangélique du Togo (aujourd'hui Église Évangélique Presbytérienne du Togo). Au début des années 1990, lorsque fut entamé le « processus de démocratisation », restaurant, entre autre, la liberté de culte, l'Église de Pentecôte retrouva sa dénomination. Cependant, les tensions entre l'Église de Pentecôte du Togo et la *Church of Pentecost* du Ghana s'étaient accentuées notamment sur la question du mode de gestion de l'autorité et de l'accès aux plus hauts niveaux de la hiérarchie de l'Église pour les pasteurs togolais. Il est en effet aujourd'hui encore peu d'apôtres qui ne soient pas Ghanéens. Les entretiens réalisés* auprès des apôtres P. Y. Apedo et P. K. Mensah, respectivement présidents de l'Église de Pentecôte du Togo de 1978 à 1986 et de 1986 à 1990, ainsi qu'auprès des pasteurs Balo Kwasivi et Kemeli Abalo*, appartenant tous deux aujourd'hui à l'Église de Pentecôte dissidente, permettent de penser

* Respectivement à Atakpamé et à Kpalimé en mars 2003.
* Respectivement à Lomé et à Kara en septembre 2003.

que la lutte pour la reconnaissance de la souveraineté des pasteurs togolais dans la gestion de l'Église nationale fut l'une des causes de la dissidence de 1991 qui s'est traduite par la prise d'autonomie de l'Église de Pentecôte du Togo. Afin de contenir la montée des revendications, le choix des « apôtres » est régulièrement attribué à des prophéties dont les pasteurs togolais viennent à douter. Le pasteur Kemeli Abalo évoque ces procédés, illustrant selon lui, la discrimination dont étaient victimes les pasteurs togolais :

> « C'était la prophétie qui nommait les apôtres. Mais chaque fois que la prophétie sortait, la prophétie nommait ceux du Ghana... donc ça n'avantageait pas le Togo (...) on attend pour que soit nommé le Togo, on n'a jamais nommé un Togolais là-bas ! Comment se fait-il que Dieu n'appelle pas les Togolais pour être apôtre ! »

L'usage de prophéties dans le but de légitimer une décision politique de la hiérarchie est une pratique courante dans les Églises et permet de donner un fondement divin aux décisions les plus controversées, de manière à faire apparaître la contestation de certains comme le refus de la volonté divine. Ce stratagème, de plus en plus contesté, ne fait que contenir temporairement, en même temps qu'il les alimente, les sources de tensions internes. Les conséquences de la dépendance par rapport au siège ghanéen commencent peu à peu à faire monter la protestation des pasteurs et fidèles togolais, notamment sur la question des affectations.

> « Tout dépendait du Ghana, explique le pasteur Kéméli Abalo, même les affectations dépendaient du Ghana, alors, comment quelqu'un qui ne connaît pas le pays peut affecter quelqu'un dans un pays étranger ? Nous pensions que c'est réellement anormal. De plus, ils avaient le monopole sur la gestion de l'Église et sur les biens... »

Mais surtout, le pasteur dénonce le caractère autoritaire de cette forme d'administration directe mise en place par les missionnaires ghanéens au Togo. Les tentatives de contestation sont réprimées par la voie hiérarchique :

> « Ils pouvaient venir et décider toutes sortes de choses qui n'arrangeaient pas les Togolais, mais ils ne pouvaient pas parler ! Parce que si tu te lèves et que tu demandes "pourquoi ceci ?", si tu étais pasteur de région, on te rétrograde et les autres qui voient ça, craignent pour eux et ne peuvent pas parler. »

Les tensions accumulées entre les pasteurs togolais et le siège ghanéen vont amener les pasteurs togolais à se mobiliser contre l'Église centrale. Un groupe dissident mené par le pasteur A. M. D'Almeida décida de se séparer de la *Church of Pentecost* afin de se gérer comme une Église nationale et autonome. La majorité des fidèles et pasteurs togolais aurait rejoint l'Église « nationale » tandis que ceux restés fidèles à la *Church of*

Pentecost du Ghana ont été dépossédés des temples et terrains précédemment acquis par les pasteurs togolais. Nous savons par ailleurs que le conflit qui opposa les deux Églises qui avaient conservé la même dénomination fit l'objet d'une décision de justice qui a contraint l'Église de Pentecôte (ghanéenne) à changer de nom. Elle a adopté depuis peu le nom d'« Église de Pentecôte *Internationale* ».

Les raisons de cette volonté d'indépendance vis-à-vis du siège ghanéen sont nombreuses et rejoignent en plusieurs points celles d'autres dissidences connues (Côte d'Ivoire 1981, France 2003 sur lesquelles nous reviendrons). Les raisons évoquées par le pasteur Balo Kwasivi, membre dissident, portent sur les formes d'autorité de l'Église ghanéenne qui maintint à son poste l'un des diacres généraux, président de la Commission des Finances de l'Église de Pentecôte du Togo, durant près de vingt-quatre ans[13] (de 1966 à 1990 ; date de la scission) sans tenir compte des appels répétés des pasteurs togolais qui soupçonnaient les deux diacres nationaux de détournement de fonds. Au cours de l'année 1990, les pasteurs togolais envoyèrent plusieurs délégations au siège ghanéen afin de remplacer les diacres à leur poste (ce que seul le Conseil Exécutif International peut décider). Plusieurs « dignitaires » (des apôtres) de l'Église ghanéenne furent alors mandatés à Lomé pour régler ce différend, mais les diacres étaient systématiquement reconduits dans leurs fonctions contre l'avis des pasteurs togolais et « par décision imposée » selon l'expression du pasteur Balo Kwasivi qui, nommé secrétaire financier en 1990, fut l'un des accusateurs des deux diacres et membre actif de la dissidence : « A sept reprises, le Conseil Exécutif de l'Église au Ghana vint au Togo mais les deux "boss" (comme les appelaient les Ghanéens) étaient blanchis » (Kwasivi, 2001 : 43). Au cours de l'année 1991, le groupe dissident, considérant qu'une Église de Pentecôte du Togo, bien que filiale de la *Church of Pentecost* du Ghana, n'aurait aucun mal à faire valoir, y compris devant les autorités togolaises, son caractère indépendant, autonome et national, prit en sa possession les documents originaux d'enregistrement de l'Église de Pentecôte au ministère de l'Intérieur ainsi que les actes de propriété des temples et terrains de l'Église et prit le contrôle des comptes bancaires, coupant ainsi la *Church of Pentecost* de ses ressources togolaises. Ces acquisitions étant considérées comme le fruit des dîmes et offrandes versées par les fidèles togolais, elles furent considérées comme la propriété de la nouvelle Église de Pentecôte togolaise, comme l'explique le pasteur Balo Kwasivi : « Ils disent que ce sont leurs propriétés, or tous les temples ont été construits par nous-mêmes, ce sont les fidèles qui se sont cotisés ! »

13. La constitution de l'Église sur ce point n'est pas claire, elle stipule que le mandat des diacres est de « quatre ans, renouvelable » mais n'indique aucune limite au renouvellement des mandats. Le maintien des diacres à leur poste pendant 24 ans n'est donc pas incompatible avec cette règle, ils en étaient à leur sixième mandat.

Le rapport à la propriété des biens de l'Église soulève la question du partage des richesses, notamment en ce qui concerne les « missions extérieures » (hors du Ghana), à laquelle se heurtent souvent les pasteurs et missionnaires dans les conflits qui les opposent à leurs fidèles. Sur le plan juridique, les variations entre l'Afrique et l'Europe sur ces questions sont importantes. Alors que les autorités ivoiriennes et togolaises soutiennent les revendications nationalistes des dissidents et leur accordent la propriété des biens acquis sous la dénomination et l'affiliation avec la *Church of Pentecost*, les autorités françaises reconnaissent à la première Église enregistrée la propriété des biens acquis pendant son exercice, et ne permettent pas qu'une nouvelle Église, même issue de la première, utilise une dénomination identique. Concernant les fonds déposés sur le compte bancaire de l'Église au Togo, il fut possible aux pasteurs togolais du groupe dissident d'en prendre possession. De même la dénomination « Église de Pentecôte » n'étant pas l'exclusivité de la *Church of Pentecost* qui ne peut imposer de monopole en dehors de son pays d'origine, le groupe de pasteurs dissidents n'hésita pas à faire sienne cette dénomination qui, en elle-même, n'indique aucun lien avec l'Église ghanéenne[14]. Lorsque la collaboration avec les pasteurs togolais fut à ce point compromise par la dissidence de 1991, les missionnaires ghanéens se tournèrent progressivement vers la Côte d'Ivoire où l'Église de Pentecôte s'était considérablement développée. Mais l'Église ghanéenne a connu en Côte d'Ivoire d'autres types de conflits, différents, mais qui mettaient également en cause l'autorité de l'Église ghanéenne dans la gestion des missions extérieures. Tandis que les pasteurs togolais, comme les pasteurs burkinabé, avaient opté d'emblée pour des cultes en langue vernaculaire (*éwé*) avec une traduction en français, les assemblées ivoiriennes, à majorité ashanti, se voyaient imposé l'usage de la langue *twi* comme langue de culte. Les revendications nationalistes pour l'usage de la langue française comme langue liturgique ne tardèrent pas à se faire entendre et à confronter une fois de plus l'Église ghanéenne aux exigences des Églises nationales.

14. Notons que la *Church of Pentecost* du Ghana, travaillée par les multiples usurpations de sa dénomination de la part de ses dissidents et par la confusion qui en résulte, a fait paraître un court article dans sa revue *Pentecost Fire* (n° 128) intitulé « The Church's Name » en insistant sur l'article « The » comme signe distinctif authentique : *« When the Church's name is written without this very important article therefore, it becomes most inappropriate and could as well refer to any church other than The Church of Pentecost... »* (2002 : 35). Inutile de préciser que cette marque distinctive disparaît dans la traduction française.

Les enjeux politiques de la langue liturgique

Le twi, *une langue indigène « sacralisée » ?*

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. Le premier élément de la liturgie qui se présente à l'observateur extérieur est l'usage quasi systématique de la langue vernaculaire, la langue *twi* dans les assemblées ghanéennes, qui sont également nombreuses hors du Ghana, de la langue *möré* dans les assemblées burkinabé étroitement associées aux Mossi, ou de la langue *éwé* dans les assemblées togolaises. L'adoption des langues vernaculaires comme langues liturgiques est l'une des formes de « l'indigénisation » du culte qui, dans cette Église, accorde une place importante aux cultures locales, comme en témoigne également l'usage d'instruments de musique comme les djembé ou les calebasses-hochet. Plus qu'un ingrédient d'ordre liturgique, l'usage de la langue *twi* par les fidèles Ashanti se présente comme le marqueur identitaire le plus fort au sein de cette communauté transnationale de fidèles, y compris et peut-être plus encore dans la migration. L'usage de la langue vernaculaire, comme nous le verrons également à propos de l'usage du *möré* par les pentecôtistes Mossi du Burkina Faso, implique une forme de réappropriation des termes vernaculaires associés aux dieux païens de la société traditionnelle. Comme dans plusieurs autres langues africaines, l'un des seuls termes qui n'a pas été traduit est le nom de Jésus, qui la plupart du temps est repris quasiment tel quel : *Jezu*, *Jesu* ou *Yesu*. En revanche, les noms du « Dieu » chrétien varient autant qu'il y a dans les sociétés africaines de noms pour désigner celui que l'on appelle communément « l'Être Suprême ». De même que les pentecôtistes Mossi ont conservé les noms de *Wênnaam*, *Wênde* et *Zu-soaba* ou les Éwé *Mawu* (ou *Mahu*), les pentecôtistes Ashanti reprennent les noms de *Onyamkopoŋ*, *Onyàmé* (quelquefois contracté en *Nyame*), *Awurade* ou encore *Odōmankoma*, le « créateur »[15]. *Onyamkopoŋ* pourrait aussi désigner la pluie (Christaller, 1964 : 358, *onyàmkopoŋ bà* : *« rain is coming »*), tandis que *Onyàmé* désigne aussi le ciel, le paradis (Christaller, 1964 : 357) de même que, dans la langue möré, *Wênde* désigne aussi le soleil. Les trois premiers termes sont les plus fréquemment utilisés au cours des cultes et dans le répertoire pentecôtiste.

Les références à l'Esprit-Saint peuvent se traduire par plusieurs expressions telles que *Onyame Sunsum* (l'esprit de Dieu), *Honhom Kronkron* (le Saint-Esprit), *Yesu Sunsum* (l'esprit de Jésus) ou encore *Agya no*

15. *Odōmankoma* est aussi composé de *dōm*, qui signifie grâce, faveur et qui intervient dans l'expression *Onyamkopoō dōm*, « la grâce de Dieu » qui peut aussi se dire *nyame-dōm*, grâce divine.

Sumsum (l'esprit du Père). Dans la langue *möré*, les expressions équivalentes sont *Wênnaam siiga* (l'esprit de Dieu) ou *Siig sôngo* (le Saint-Esprit). En revanche, les divinité telles que *Asase Yaa* (esprit de la terre, responsable de la fertilité, le jeudi étant un jour tabou pour le travail de la terre) disparaissent et sont reléguées dans le panthéon des divinités païennes ou traditionnelles. Comme dans la langue möré, les termes qui désignent la notion nouvelle qu'est « l'Esprit-Saint » sont empruntés, dans la langue *twi*, aux catégories traditionnelles préexistantes. De même que les expressions *Wênnaam siiga* ou *Siig sôngo* sont composées avec le terme *siiga*, qui est aussi une composante de la personne humaine chez les Mossi, la force vitale, sujet et objet de sorcellerie, les expressions *Onyame Sunsum* et *Yesu Sunsum* sont composées avec le terme *sunsum* qui est aussi l'un des composantes de la personne humaine chez les Ashanti du Ghana, aux côtés du *mogya* (qui symbolise le sang de la mère, combiné au *ntoro*, apport masculin à la conception de l'enfant et qui sera la marque de son « individualité ») et du *kra*, la « force vitale ». Larbi (2001) s'appuyant sur Margaret Field, introduit une nuance entre le *kra*, plus proche de la notion chrétienne d'âme, « a personality soul » qui caractérise chaque individu, et le *sunsum* qui désignerait plutôt son « esprit », l'entendement, « *mind, spirit* » (2001 : 5). C'est le *sunsum* qui est l'agent de la sorcellerie, il peut quitter le corps pendant la nuit, tandis que le *kra* ne peut quitter un corps sans provoquer une grave maladie, voire la mort. Mais c'est le *kra* que les sorcières (*abyifo*) attaquent. Celles-ci, tout comme les devins *(akàberõ-kyèrefo*[16]*)* et les sorciers *(adùtofó*[17]*)* correspondent, dans le registre pentecôtiste, aux catégories du Mal, au même titre que les *abosom* qui, comme les *kinkirsi* chez les Mossi, sont considérés comme des esprits capricieux et importuns, et que les pentecôtistes considèrent comme malfaisants. Or, dans la société traditionnelle Ashanti, les *abosom* sont aussi des génies protecteurs (gardiens du village et de la famille[18]), considérés comme les enfants de *Nyame* (Larbi, 2002 ; Pescheux, 2003) ; ils en détiennent le pouvoir *(tumi)*. La consultation des devins et des *shrines* anti-sorcellerie *(abisa)* sont interdits pour les pentecôtistes et c'est contre eux que portent principalement les mises en garde des pasteurs. Dans le registre pentecôtiste, tous les ancêtres, quel que soit leur statut dans la société traditionnelle, sont considérés comme nuisibles, ou comme l'exprime plus globalement R. B. Fisher : « Death is an evil that disrupts the harmony of the family »

16. Le mot est composé de *akà*, médicament traditionnel, « *"medecine" or water into which charms* » explique J. G.Christaller (1964 : 218), de *kàbèrŋ*, fétiche et de *kyère*, détenir (*to détain*), et de *fo*, le pronom démonstratif : « celui qui détient » ou « celui qui connaît les médicaments ».

17. De *adù-to*, poison et par extension, *o-dutofó* (pl. *a-dutofó*), « celui qui compose le poison » (Christaller, 1964 : 101).

18. Composée de *-obo*, pierre, rocher et de *-som* « servir, être serviteur », *abosom* rappelle les « pierres sacrées » (*tê-kugri*) des Mossi, d'autant plus que « les premiers *abosom* auraient été des pierres » (Pescheux, 2003 : 538).

(1998 : 95). Les esprits ancestraux, les *asaman* (ou *asamanfo*, qui regroupent plusieurs catégories selon les circonstances de la mort) sont considérés comme malveillants, d'autant plus que « les "errants" apparaissent aux vivants, notamment dans leur sommeil » (Pescheux, 2003 : 535). Ils sont donc perçus, au même titre que les divinités traditionnelles, comme des esprits malfaisants et dont il faut se protéger.

Le protecteur, qui est aussi le sauveur (*nkwagyefo*, « celui qui sauve » ou *agyenkwa*, « celui qui a la force »), est ici le personnage principal des cultes pentecôtistes : « Jésus ». Jésus qui sauve, qui libère, qui délivre, qui protège. Les deux qualificatifs qui le désignent sont composés avec le mot *kwa* ou *nkwa* qui signifie vie, santé, vitalité et auquel sont associés les notions de *ahonyade*, la prospérité, et de *asomdwei*, la quiétude, la paix. Le recours aux catégories préexistantes désignant le sauveur et le protecteur est le signe, pour Larbi, que *« the traditional concept of salvation appears to have been a* praeparatio evangelica *to the pentecostal conception of salvation »* (2002 : 104). A la différence près que le « sauveur » de la tradition Akan ne délivre pas des *akàber-kyèrefo*, ni des *adùtofó* et des *abayifo*, il protège des dangers imminents et concrets, il offre la « sécurité » *(banbo)* « Le nom de Jésus » est au centre des pratiques de délivrance et de guérison divine, il protège des agressions *(bɔ*[19]*)*, repousse les mauvais esprits et libère les corps malades. Il est rare que les passages bibliques retenus dans la composition du prêche (à l'exception des passages empruntés à l'Ancien Testament) ne mettent pas en scène le personnage de Jésus, de même que son nom ponctue les prières : « par le nom de Jésus ». L'attachement de la *Church of Pentecost* aux langues vernaculaires et parmi elles, au *twi*, celle qui est le plus étroitement associé à l'élite ashanti, est au centre des enjeux politiques de la langue liturgique et du statut des langues nationales. Dans la confrontation aux autres communautés africaines, en Afrique comme en Europe, la place accordée à la langue twi comme langue quasi sacrée, est perçue comme l'un des signes les plus manifestes de l'impérialisme Ashanti et suscite des mouvements réformistes, y compris au Ghana.

L'impérialisme Akan à l'épreuve de « l'ivoirité »

Au début des années 1990, en réaction au caractère « rural » et « indigène » des cultes en langues vernaculaires se sont constituées au Ghana trois assemblées en anglais *(English Assemblies) :* une à Koumassi, et deux à Accra (1993), sous la pression de l'association des étudiants pentecôtistes *(Pentecost Students and Associates :* PENSA*).* Ces assemblées sont réunies dans le complexe ATTC-PIWC *(Pentecost International Worship Centre)* dans le quartier de Kokomlemle à Accra. Le discours des diri-

19. *bɔ*, malédiction (*to curse*), comme dans la phrase : *wa bɔ me bosom, « he cursed me by a fetish »* (Christaller, 1964 : 27)

geants de l'Église sur ces « assemblées en anglais » évoque une volonté d'ouverture de l'Église aux populations migrantes anglophones (particulièrement les Nigérians). Mais l'on ne peut ignorer la volonté manifeste de démarcation d'une partie des fidèles – certes minoritaire – vis-à-vis de l'usage de la langue *twi* et de l'identification de l'Église au groupe ashanti. Cette innovation correspond à un mouvement « moderniste » de fidèles appartenant à une classe sociale plus élevée qui marque sa distinction par le recours à l'anglais. Ce souci de « désethnicisation » du culte s'accompagne d'autres changements comme la réduction de la place accordée aux danses, une sélection d'instruments de musique plus modernes, des tenues vestimentaires, des coiffures et des chapeaux qui semblent plus inspirés de la culture noire américaine. Cet ensemble d'innovations est au cœur d'un débat qui travaille l'Église depuis le début des années 1990 et témoigne en fait d'une évolution sociale encore limitée mais qui a ses répercussions sur les assemblées d'autres pays.

Aujourd'hui, les pasteurs ivoiriens sont les plus proches auxiliaires des pasteurs ghanéens, y compris en Europe. Cet état de fait est, semble-t-il, le résultat d'un lien à la fois historique et linguistique liant les Ashanti du Ghana et les Agni de Côte d'Ivoire. Les Agni, étant eux-mêmes originaires du Ghana, se sont déplacés vers la Côte d'Ivoire au cours de nombreuses migrations depuis le XVII^e^ siècle et « se considèrent comme parents des Ashanti » (Retord 1981 : 148). Par ailleurs, la langue *agni,* comme le *twi,* appartient au groupe des langues *Kwa* de la Volta-Comoé : la proximité de ces deux langues permet aux pasteurs ivoiriens d'origine agni d'être des auxiliaires de choix au sein de l'élite ghanéenne de cette Église. La force de l'identification, les rappels d'allégeance à la direction ghanéenne et la permanence des marqueurs identitaires les plus manifestes ont provoqué des réveils nationalistes face à ce qui est perçu comme une manifestation de l'impérialisme ghanéen. En Côte d'Ivoire, tout particulièrement, une dissidence récente au sein de l'Église de Pentecôte révèle un débat engagé avec violence depuis les années 1980. Un premier mouvement de division avait donné lieu à quatre groupes dissidents dont un subsiste aujourd'hui sous la direction d'un ancien fidèle nommé Yao Bio. Yao Bio, on l'a vu, s'est converti à la fin de l'année 1980, après une guérison miraculeuse dans un camp de prière de la *Church of Pentecost*, au Ghana. Un an après sa conversion, le « frère » Yao Bio, entouré d'un petit groupe de fidèles, se sépare de l'Église de Pentecôte pour former une assemblée autonome. Plusieurs tentatives de réconciliation furent menées par l'Église et le ministère de l'Intérieur de Côte d'Ivoire, sans résultat, et la scission fut complète au cours de l'année 1981. La dissidence amorcée par Yao Bio engendra plusieurs groupes dont l'un aurait tenté de conserver la dénomination « Église de Pentecôte » et un autre prit le nom de « Église Évangélique de Béthel[20] ».

20. Le premier dirigé par l'Ancien Antochi Moussa Jean, le second par l'Apôtre Buenou Yao Apedo.

A force de négociations, les deux groupes furent réintégrés à l'Église en 1989. Yao Bio se maintint seul dans son refus de toute négociation et réconciliation. Le groupe dissident qui avait d'abord exercé sous le nom « ministère évangélique Yao Bio » jusqu'au début des années 1990 adopta finalement le nom « Église de Pentecôte de Côte d'Ivoire ». Réagissant à ce qu'elle considéra comme une usurpation de sa dénomination, l'Église ghanéenne engagea une action en justice contre le groupe dissident.

Ayant adopté le nom de la première Église de Pentecôte, Yao Bio n'hésite pas à intégrer les premiers missionnaires ghanéens de la *Church of Pentecost* dans la chronologie historique de la formation de son propre groupe, respectant ainsi une sorte de continuité entre l'Église de Pentecôte du Ghana et *son* Église de Pentecôte de Côte d'Ivoire[21]. Cette filiation réduite à la seule continuité historique veut ignorer cependant le maintien de l'Église de Pentecôte fondée par les missionnaires ghanéens auxquels elle reste attachée, et le fait que la *Church of Pentecost* ne reconnaît pas le groupe de Yao Bio. Un des arguments dénonçant l'illégitimité du ministère de Yao Bio porte sur le fait que le dissident n'aurait pas reçu de formation biblique ni occupé de fonctions laïques, comme le veut l'organisation hiérarchique de cette Église. Ce système de progression par paliers successifs ne permet pas qu'une personne passe du rang de fidèle à un poste de dirigeant et encore moins qu'il se désigne lui-même à ce poste. L'organisation hiérarchique de l'Église, implique, comme nous l'avons vu, que les plus hauts dirigeants aient préalablement occupé des fonctions mineures qui nécessitent peu de formation, comme le diaconat. La non qualification de Yao Bio au sein de l'Église de Pentecôte est un argument fort de son illégitimité, selon l'apôtre national, qui insiste sur le fait que :

> « Yao Bio, qui aujourd'hui prétend être le président de l'Église de Pentecôte de Côte d'Ivoire, n'a jamais été "officier", c'est-à-dire un leader laïque au sein de l'Église de Pentecôte. Il n'a jamais été diacre, ni ancien, ni pasteur. »

Dans le récit qu'il fait lui-même, Yao Bio retrace le parcours fulgurant d'un fidèle choisi par l'élection divine qui, dans sa relation intime avec Dieu, fut dispensé de formation par une « grâce spéciale » qui le dota de tous les dons :

> « J'ai fait la formation avec le Seigneur, je n'ai pas été « enseigné » par l'Église et maintenant, ayant fait la formation, ayant eu la vision de Dieu, planifiée par Dieu, programmée par Dieu, élaborée par Dieu, dirigée

21. Lors d'un entretien avec Yao Bio, en août 2001, l'aperçu historique tel qu'il nous fut exposé par lui-même intégrait les noms des missionnaires ghanéens depuis 1964 ainsi que l'arrêté ministériel de 1966 – le dissident disposant d'une copie – qui atteste de la

> par Dieu, étant allé à l'école de Jésus, homme formé par Dieu (...) j'ai commencé l'œuvre. »

L'Église de Pentecôte de Côte d'Ivoire fut donc divisée par la scission dirigée par Yao Bio. La violence des revendications de Yao Bio et les termes de sa rupture ont abouti à un conflit ouvert qui s'est traduit par un litige juridique aujourd'hui porté sur la scène publique, notamment par la presse ivoirienne. En 1994, le Rév. Michaël Ntumy, alors missionnaire en Côte d'Ivoire et président de l'Église de Pentecôte, assigna Yao Bio en justice pour l'usage illégal de la dénomination « Église de Pentecôte ». Yao Bio tenta d'obtenir l'autonomie de l'Église de Pentecôte de Côte d'Ivoire vis-à-vis de la *Church of Pentecost* du Ghana, comme l'ont fait les pasteurs togolais. L'Église nationale, en effet, étant le fait de missionnaires ghanéens en Côte d'Ivoire, est considérée par l'Église centrale comme une « branche extérieure », une « mission » de la *Church of Pentecost* du Ghana. A cet argument, l'apôtre national Sidiki Traoré répond que :

> « Le fait que l'Église nous soit apportée par des missionnaires ghanéens et togolais ne fait pas de l'Église de Pentecôte une Église ghanéenne, ni togolaise et cela ne fait pas non plus des fidèles des Ghanéens, ni des Togolais. »

Les termes du débat, tels qu'ils ont été repris publiquement par la presse ivoirienne, prirent rapidement le tour d'une polémique sur la légitimité d'une Église « ghanéenne » en Côte d'Ivoire. Les principaux arguments avancés par « l'apôtre » [autoproclamé[22]] Yao Bio portent sur le mode de gestion des Églises « nationales » par le siège ghanéen. Il dénonce, entre autres, l'omniprésence des dirigeants ghanéens dans les assemblées ivoiriennes qui témoigne, selon lui, de la réticence de l'Église centrale à accorder quelques formes d'autonomie à son homologue ivoirienne et de la rigidité de l'organisation interne de l'Église, naturellement inspirée du modèle ghanéen : « Les Ghanéens ne prêchaient pas en français, ils ne nous diffusaient pas non plus la culture qui nous est propre » explique Yao Bio dans une interview donnée au journal ivoirien *Le National*[23]. C'est ainsi que le conflit en apparence confessionnel prend progressive-

---

reconnaissance officielle de l'Église de Pentecôte de Côte d'Ivoire par le ministère de l'Intérieur.

22. L'absence de toute formation religieuse académique de Yao Bio, selon son propre aveu, n'empêche pas la presse ivoirienne de multiplier au point de les confondre les titres de Révérend Pasteur Yao Bio, Apôtre et Prophète, tel qu'il se présente lui-même et dont la presse se fait l'écho en publiant régulièrement les « prophéties » du « grand homme de Dieu, averti et visionnaire », à propos de l'avenir politique de la Côte d'Ivoire. De même qu'avant l'issue du procès, la presse l'avait déjà élu « président – ou chef – de l'Église de Pentecôte de Côte d'Ivoire ».

23. N° 533 du 1er juillet 2000, p. 9.

ment une ampleur politico-médiatique et que le débat se déplace, de la sphère religieuse locale à la sphère politique nationale, voire internationale, lorsqu'il oppose Ivoiriens et Ghanéens. La « bataille médiatique » se joue entre, d'une part, une Église internationale revendiquant strictement le droit à l'exclusivité de sa dénomination et, d'autre part, une Église « nationale » devenue autonome et revendiquant la « propriété ivoirienne » de l'Église de Pentecôte « de Côte d'Ivoire ». C'est ici que se télescopent les notions contradictoires de « branche extérieure », vue du Ghana, et d'Église « nationale », qui révèlent à elles seules les écarts de perception de l'entreprise missionnaire entre les dirigeants ghanéens et leurs auxiliaires nationaux.

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, 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 Abron 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 : 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 Baoulé 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 aristocratiste de l'ethnie ». Mais l'Akanité est un concept aujourd'hui commun aux Akan de Côte d'Ivoire et du Ghana. Les Ashanti du Ghana en effet, se considèrent de même comme l'ethnie nationale d'excellence. Historiquement, ils ont réussi à reproduire 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 anglosaxonne : « 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 : 31). Ainsi, la rivalité entre un personnage comme Yao Bio et les pasteurs Ashanti de la *Church of Pentecost* est à replacer au sein des rivalités historiques qui opposent les Abron et les Ashanti au sein du grand groupe Akan et vis-à-vis des Agni de Côte d'Ivoire au regard desquels le groupe Abron est minoritaire.

Face à l'élitisme des dirigeants de la *Church of Pentecost,* on peut dire que s'opposent en Côte d'Ivoire désormais deux formes de « préférence nationale » : celle héritée du privilège de « l'akanité » d'une part, et la

prime à l'ivoirité, d'autre part, instituée par le président Bédié, et reprise en partie par L. Gbagbo, face aux risques identitaires et imaginaires que représentent les musulmans du Nord pour les chrétiens du Sud. 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[24]. Yao Bio puise lui-même abondamment dans le registre « colonial » pour décrire la situation, parlant de « colonisation » plutôt que d'évangélisation[25] et « d'autonomisation » plutôt que de dissidence[26]. Dans le même temps, l'on ne peut séparer ce procès de la résistance des nationalismes dénonçant la domination anglo-saxonne dans les relations internationales[27]. La fascination pour la superpuissance associée au refus de la domination crée ce mélange d'attraction et de révolte, puisque même dans la dissidence nationaliste, il ne s'agit pas d'un simple rejet de la Structure, mais du droit à la reproduire dans ses propres termes sans avoir à s'identifier au modèle (dominant et dominateur). Les termes de ce conflit entre le siège ghanéen et sa « mission ivoirienne » rappelle là encore 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.

En réaction à cette domination ghanéenne Yao Bio s'affirme partisan de « l'ivoirisation » de l'Église de Pentecôte, notamment en usant de la langue française comme langue de culte, quitte, dans sa volonté d'émancipation, à renouer avec la langue coloniale. Ainsi, la langue française qui fut jadis l'instrument de la domination devient paradoxalement l'instrument de défense de l'identité culturelle ivoirienne face à l'impérialisme ethno-nationaliste du voisin anglophone. Sur le terrain ivoirien, l'affrontement s'étend aux luttes pour le monopole du prophétisme en matière de réconciliation nationale qui a vu les leaders religieux « prophétiser » sur l'issue du Forum de réconciliation entamé en 2001, y compris certains leaders de la *Church of Pentecost*. Parmi eux, la prophétesse « Maman Hagar », dont la presse ivoirienne se fait l'écho, au même titre que pour le « Prophète » Yao Bio[28], en publiant : « Maman Hagar (servante de Dieu)

24. Sur la notion « d'ivoirité », voir J.-P. Dozon (2000) ainsi que la synthèse de B. Losch en introduction du dossier « Côte d'Ivoire, la tentation ethnonationaliste » et les « Documents : Ivoirité, immigration et nationalité », *Politique africaine*, 78, juin 2000.

25. « Ils ont colonisé le Togo ! » déclare Yao Bio en évoquant une situation similaire entre responsables togolais et ghanéens de l'Église de Pentecôte du Togo.

26. « Nous avons un gouvernement ici qui a siégé et qui a donné l'autonomie ! » explique Yao Bio pour signifier la reconnaissance officielle de l'Église de Pentecôte de Côte d'Ivoire par le tribunal devant lequel se jugea l'affaire, en juillet 2001.

27. « Ils veulent dominer le monde » dénonce encore 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.

28. Le « Prophète » Yao Bio est lui-même à la tête d'un camp de guérison qui rivalise avec ceux de la *Church of Pentecost* autant qu'il s'en inspire.

fait des révélations [...] : "à l'issue du forum, Gbagbo, Bédié, Alassane et Guéï s'embrasseront. La Côte d'Ivoire rejaillira" »[29]. Le « pasteur-prophète » Yao Bio qui s'inscrit dans la tradition prophétique ivoirienne, conteste la légitimité prophétique à son homologue ghanéenne qui s'exprime exclusivement en twi et en anglais. La question du choix de la langue cristallise les tensions de la rencontre entre les identités culturelles mobilisées et la « tentation ethno-nationaliste[30] » conduit à ne reconnaître de légitimité qu'aux « prophètes en leur pays ».

Le cas du möré *ou la crise de la vernacularisation*

Dans le cas du Burkina Faso, mis à part l'intermède de deux responsables nationaux ghanéens (1989-1996) après le décès du pasteur P. Yanogo et jusqu'à la nomination de l'actuel responsable national, également d'origine mossi, l'on peut dire que l'Église est restée aux mains des pasteurs mossi et le culte exclusivement en möré. L'absence de migration ghanéenne au Burkina Faso et la prise en main de l'Église par les pasteurs mossi font du Burkina Faso un cas d'exception qui, à la fois s'affranchit de la tutelle ghanéenne et reproduit localement le modèle dominant de l'exclusivité ethno-nationale transposée en pays mossi. Dès nos premières enquêtes en pays mossi (1999), l'on pouvait observer une préférence nette des assemblées locales pour la langue vernaculaire, le möré, aussi bien en milieu rural qu'en milieu urbain. Ce fait ne surprend guère concernant le milieu rural, villageois et agricole, où peu de personnes, à part le pasteur, connaissent la langue française. Une des conséquences de ce choix est que le recrutement s'opère, dans un premier temps, au sein d'un groupe « ethnique » correspondant à un groupe linguistique. Au Burkina Faso, comme l'a suggéré P.-J. Laurent (1999a), la priorité donnée à l'évangélisation du pays mossi a abouti à une forme « d'indigénisation » de l'Église des Assemblées de Dieu, même si nous savons par ailleurs que l'implantation de cette Église en milieu rural fut aussi la conséquence de la rivalité entre les missionnaires américains et les pères catholiques qui avaient obtenu auprès du Moogho Naaba une sorte de partition du territoire urbain qui interdisait l'installation des missionnaires dans la ville : « En 1920, les protestants s'étaient engagés à ne s'installer que dans les régions du *Moogho* où la mission catholique n'avait pas d'établissement. La prédication dans les quartiers de Ouagadougou leur était interdite. En revanche, les villages périphériques de la ville, faciles d'accès et dépourvus d'édifices de culte, attirèrent les premiers prédicateurs vers 1930. » (Fourchard, 2001 : 224). L'Église de Pentecôte y est de même aujourd'hui perçue comme une Église « rurale » et « indigène ».

29. *Le National*, avril 2002.

30. Voir le dossier « Côte d'Ivoire, la tentation ethnonationaliste », *Politique africaine*, *78*, juin 2000.

Dans une seconde partie de notre enquête, située cette fois en milieu urbain et durant laquelle l'attention fut portée tout particulièrement sur l'Église centrale de Ouagadougou, nous avons pu constater que le möré constituait, là encore, la langue de culte de préférence. De même à Ouahigouya, ancienne capitale du royaume mossi précolonial du Yatênga, aujourd'hui sous-préfecture de la province du même nom, l'assemblée de l'Église de Pentecôte adopta dès ses débuts (2000) la langue möré comme langue de culte, et les premiers convertis furent des Mossi. Mais, dans le même temps, des Églises comme les Assemblées de Dieu ou l'Église apostolique et la Mission apostolique, également de la mouvance pentecôtiste (sans parler de l'Église catholique), avaient déjà adopté la langue française comme langue de culte, tout en ménageant une place à la langue locale sous la forme d'un dédoublement des cultes. Ce n'est que très récemment que l'Église a tenté d'opérer un changement en faveur de l'adoption des langues nationales de préférence aux langues vernaculaires locales. Lors d'un culte général à Abidjan (2001), un pasteur de district chargé de faire part aux assemblées locales de cette nouvelle orientation politique annonça publiquement que les cultes se dérouleraient dorénavant exclusivement en langue française. Plusieurs arguments furent évoqués dont le principal insistait sur la vocation missionnaire internationale de l'Église de Pentecôte qui passe désormais par l'adoption des langues « internationales » comme l'anglais *et* le français. À cela s'ajoute une volonté affichée de l'Église d'ouvrir ses assemblées à toutes les populations locales, parfois de langues différentes, en adoptant une langue nationale commune qui permette de repousser les barrières linguistiques et du même coup, ethniques. Le pasteur ivoirien ajouta néanmoins que l'option de la langue française comme langue de culte, et plus spécifiquement de prédication, ne devait pas empêcher les fidèles de s'exprimer chacun dans leur langue durant les séquences du culte réservées aux prières d'intercession ou à la louange et aux chants.

Dans le même temps, à Ouagadougou (2001) se négociait le dédoublement du culte en deux sections, möré et français. Plusieurs arguments sont évoqués par les pasteurs au cours d'entretiens : la volonté d'ouverture de l'Église aux autres populations de la capitale d'une part, et la pression d'une partie des fidèles *(mossi)* pour l'organisation d'un culte en français, d'autre part. Ce dernier point traduit un rejet de la langue vernaculaire locale par les fidèles ayant un niveau de formation suffisamment élevé pour avoir une bonne maîtrise de la langue française. Ici, le choix de la langue marque une limite entre des types et des catégories de fidèles habituellement mêlés dans une assemblée socialement hétéroclite. Plus encore, le choix de la langue française renvoie à une perception négative de la langue vernaculaire perçue comme appartenant à la société traditionnelle. La langue française, en revanche, est perçue comme « la langue des Blancs », la langue des « lettrés », facteur de promotion sociale et marqueur identitaire fort au sein de catégories professionnelles qualifiées comme les fonctionnaires de l'administration, les enseignants, les employés

de banques, etc., couramment appelés « les hommes du papier », en référence à la culture de l'écrit. Le dédoublement du culte en français et en mörë dans un pays où cette Église est implantée depuis plus de quarante ans, montre que l'Église est travaillée aujourd'hui par la tension entre le statut d'Église « indigène » dans laquelle chaque fidèle peut prier et chanter dans sa langue et son ambition d'ouverture internationale. L'innovation du culte dominical s'imposait à l'Église dans une perspective d'ouverture aux autres groupes ethniques dont la capitale est composée, et aux migrants d'autres pays francophones de l'Afrique de l'Ouest (Béninois, Togolais), dans le but de rompre avec l'image d'une Église « exclusivement mossi ». Cette ouverture va dans le sens d'une « politique » globale qui rejoint celle évoquée dans le cas d'Abidjan selon laquelle l'adoption de langues « internationales » constitue le fer de lance de l'expansion transnationale du pentecôtisme africain[31] en Afrique, d'une part, où ces deux langues sont les plus représentées, et vers l'Occident, d'autre part, où l'anglais passe pour le symbole fort de la mondialisation. Dans le même temps, le site officiel de la *Church of Pentecost* faisait apparaître pour la première fois, dans sa liste des « missions extérieures », l'information « medium of expression », expression qui ne correspond pas strictement à la notion de "langue officielle" mais aux langues en usage dans le pays désigné. Cette liste, malheureusement incomplète, nous renseigne sur les informations mises à la disposition des fidèles voyageurs. Parmi les pays cités, nous pouvons lire : « Gambia *(english)* ; Germany *(german)* ; Guinea *(french)* ; Holland *(dutch, english)* ; Israel *(hebrew ; english)* ; Italy *(italian)* ; Nigeria *(yoruba, twi, english, ibo, hausa)* ; Norway *(norvegian, english)* ; Senegal *(french, english)* ; Gambia *(english)* ; South-Africa *(english, africaans, bantu)* ; United-Kingdom *(english)*[32] » Nous voyons que, dans les cas du Nigeria et de l'Afrique du Sud, les langues vernaculaires apparaissent néanmoins. Mais ce qui importe ici, c'est l'initiative prise par l'Église dans le but de contrer les arguments dénonçant l'impérialisme linguistique de la *Church of Pentecost* par un mode d'affichage, certes restreint, qui atteste de la reconnaissance de la multitude des langues africaines et européennes et de la capacité de l'Église ghanéenne à les intégrer dans sa dynamique transnationale d'évangélisation. Les cas évoqués de la Côte d'Ivoire et du Burkina Faso semblent aller dans ce sens, même si l'adoption des langues nationales bouleverse quelque peu l'organisation de l'Église.

Dans le cas du Burkina Faso, la nouveauté de cette mesure affecte l'Église dans son fonctionnement interne. Peut-on s'attendre alors à voir les pasteurs mossi passer la main à quelques représentants d'autres

31. Ici les propos du pasteur prennent une valeur d'universalité qui ne concerne pas la seule Église de Pentecôte mais veut englober toutes les Églises « sœurs » (de la même mouvance) et qui participent également à l'avancement de « l'œuvre ».

32. *The Church of Pentecost*, « external missions », www.thechurchofpentecost.com/externalmissions.htm, décembre 2003.

groupes ethniques burkinabé (*bissa*, *lobi*, *gurunsi*, etc.) unis par l'usage d'une langue commune ? Par ailleurs, le dédoublement du culte a pour effet indirect de raccourcir considérablement la durée du culte : de trois à quatre heures auparavant à deux heures. Une partie de l'économie de temps est due à l'abandon des contraintes de la traduction. De plus, l'enchaînement des cultes dans un même lieu impose un respect et une certaine rigidité des horaires et de la durée du culte tout à fait inhabituels. La nouvelle formule laisse peu de place à l'improvisation dans les séquences rituelles et à l'expression des fidèles, notamment au cours des prières collectives. Ce fait a également pour conséquence de réduire, avec la durée du culte, le temps réservé aux chants et aux danses qui constituent une des caractéristiques importantes de cette Église dès ses débuts, selon les descriptions qu'en fait C. Leonard (1989). Cette « culture de la danse » est un élément essentiel du milieu pentecôtiste africain, y compris en Europe où il est l'un des ingrédients de la « recommunautarisation » des migrants dans les capitales européennes.

Pour justifier cette politique, l'apôtre national évoque non seulement le fait que la traduction simultanée avait pour effet d'allonger la durée du culte, mais aussi que la qualité de la traduction simultanée est une limite à la compréhension du prêche, du « message » qui est aussi un « enseignement ». Dans sa précipitation, le traducteur a souvent bien du mal à maîtriser simultanément les notions du vocabulaire chrétien dans les deux langues. De plus, la diction du prêche pentecôtiste laisse peu de possibilités à un traducteur tant elle se caractérise par de multiples accélérations et répétitions, tout un dispositif oratoire qui contribue à la mise en scène de la prédication pentecôtiste (Dublemortier, 1995). L'apôtre, lui-même mossi, souligne la difficulté de maintenir un « enseignement » en möré compte tenu, selon lui, du manque de vocabulaire approprié de cette langue dans le registre religieux : certains termes, sans équivalent dans la langue möré sont traduits par des expressions tirées de la langue commune ou des cultes traditionnels, ce qui peut encourager de graves contresens aux yeux des pentecôtistes[33]. Un exemple, le terme *tê-kugri* qui désigne les « pierres sacrées » est utilisé dans la Bible *möré* pour la traduction du terme « autel ». Ainsi dans 2 Samuel 24, « David bâtit là un autel à l'Éternel », la traduction möré donne : *« La a David mee têngkugir be Zusoaba yïnga*[34] ». L'édition *möré* comporte également une illustration de l'autel (ci-dessous), sous-titrée *« têngkugir »*, sous la forme d'un amas de pierres au centre duquel un feu est allumé.

33. Dans la société traditionnelle, « la langue möré est utilisée pour les formules de sacralisation et de désacralisation de certains sacrifices » (Canu, 1981 : 111).

34. La transcription des termes möré est celle utilisée par la Bible *möré* et diffère de la transcription élaborée par R. P. Alexandre (1953) et que nous avons utilisé jusqu'ici. L'extrait est tiré de *Wênnaam Sebré*, Société biblique du Burkina Faso, 1983, p. 308.

têngkugir

L'usage du terme *tê-kugri* qui évoque la signification traditionnelle des « pierres sacrées » indisposent certains fidèles qui préfèrent l'usage du français. Dans leur refus de toute compromission avec la religion traditionnelle, certains fidèles ne semblent plus s'accommoder de la proximité linguistique des catégories mobilisées. L'apôtre lui-même conclut à la nécessité d'adapter le culte autant que le « message » aux auditeurs d'une « certaine classe ». Le dédoublement du culte en deux langues pourrait n'être qu'une étape nécessaire à la politique affichée d'ouverture d'une Église « grand public » rompant avec la religiosité africaine des premiers groupes missionnaires (*mossi*, *ashanti*, etc.). La stratégie globale d'expansion missionnaire vers « l'étranger », du plus proche[35] au plus lointain, bouscule néanmoins « l'élite intérieure » que constituent les Mossi dans l'Église de Pentecôte du Burkina Faso, et plus encore les Ashanti, au Ghana et dans leurs zones de migration.

Les migrants francophones au Ghana

Si les fidèles burkinabé disposent d'une autonomie linguistique et liturgique relative vis-à-vis de l'administration ghanéenne, il n'en est pas de même pour les fidèles francophones en migration au Ghana. Au cours de nos missions successives à Accra, notre intérêt s'est porté tout spécialement sur les conditions d'existence des assemblées en français et en anglais au sein de la *Church of Pentecost*. Habituellement, les fidèles non Ashanti qui suivaient un culte en langue *twi* pouvaient espérer en recevoir une traduction simultanée grâce à la présence d'un personnel bilingue. Cependant, cette pratique n'est pas toujours respectée et les fidèles sont bientôt contraints d'apprendre la langue *twi* ou de quitter l'assemblée. Le

35. Sur le plan local, l'Église se fait de l'évangélisation des Peuls un double défi : la conversion de personnes appartenant à un autre groupe ethnique que les Mossi et qui plus est, précédemment musulmans, ce qui témoignerait à tous égards du caractère transculturel de la conversion pentecôtiste.

malaise progressif, les protestations des fidèles francophones et l'action militante de certains responsables ont abouti à la formation d'assemblées distinctes. L'adoption de la langue nationale du Ghana, l'anglais, ou de la langue française lorsqu'il s'agit de migrants francophones, témoigne dans les deux cas d'une volonté affichée et délibérée de ne pas adhérer au modèle d'identification communautaire, voire ethnonational, puisqu'il est essentiellement véhiculé par l'usage de la langue *twi*, proposé par une Église qui demeure profondément attachée à son ancrage « indigène ». Cette assemblée est perçue en retour, par les dirigeants les plus conservateurs, comme l'affirmation distincte d'un particularisme identitaire. L'assemblée en français (1996), dirigée par un « ancien », lui-même d'origine togolaise *(éwé)*, s'inscrit plutôt dans un projet d'ouverture de l'Église aux fidèles francophones en migration au Ghana, principalement des Togolais et des Béninois. Loin de se limiter à l'attachement d'un culte en langue française, l'assemblée en français voit son action se doubler d'une fonction sociale. En effet, l'entourage d'une communauté de croyants francophones constitue un refuge sécurisant face aux difficultés d'intégration dans un pays anglophone. Les fidèles de cette assemblée sont le plus souvent des étudiants venus du Bénin, du Togo[36] ou de la Côte d'Ivoire dans le but d'apprendre l'anglais ou d'effectuer au Ghana une formation plus cotée que dans leur pays d'origine. Il s'agit plus souvent de formations techniques, mais pour certains, la fréquentation de l'université suffit à favoriser la rencontre avec les étudiants pentecôtistes qui ne tardent pas à attirer ces jeunes migrants désorientés vers une assemblée où ils seront pris en charge.

Quand la langue divise

La formation de ces assemblées divise jusqu'à la classe dirigeante. Au sommet, le président de l'Église Internationale, l'apôtre Michael Ntumy, qui par son discours pour le moins ambivalent, cristallise à lui seul les tensions liées à la « politique identitaire » de l'Église. L'élection de ce jeune docteur en philosophie religieuse et en théologie, parlant couramment la langue française[37], auteur de plusieurs ouvrages en français et en

36. Les rapports missionnaires de l'Église de Pentecôte du Togo indiquent un grand nombre de sortie du pays *(transferts out)* par rapport au nombre d'entrées *(transferts in)* : 358 entrées pour 719 sorties en 2003 et 145 entrées pour 683 sorties en 2004, ce qui indique que les fidèles émigrent en masse. Même si ces chiffres ne permettent pas d'attester que ces fidèles se rendent au Ghana, l'on peut en déduire que c'est le cas pour une partie d'entre eux, ce qui représente déjà un nombre non négligeable.

37. De ce point de vue également, le président fait partie des rares dirigeants qui ont mit à profit leur expérience de missionnaire pour apprendre la langue des pays où ils étaient affectés : ancien enseignant possédant les rudiments du français, il pratiquait cette langue lorsqu'il était missionnaire puis responsable national de l'Église de Pentecôte de Côte d'Ivoire (1991-1996) puis en France (1996-1999).

anglais, vient rompre avec l'héritage des « anciens », les « patriarches » qui l'ont précédé à la direction de l'Église[38]. La rupture se fait donc ici à un double niveau : celui de l'âge du président – M. K. Ntumy avait quarante ans lorsqu'il fut élu en 1998 et son mandat est limité – et le niveau de qualification – contrairement au missionnaire-fondateur, qui ne fut pas scolarisé au-delà de l'âge de 11 ans, le jeune président, comme d'autres dirigeants de plus en plus nombreux, s'est engagé dans des cycles d'études doctorales en Europe et au Canada. L'élection de cette nouvelle figure de « pasteur-docteur » à la tête d'une Église telle que la *Church of Pentecost*, n'a pas eu d'évidence au départ et a rencontré de très fortes résistances. Elle témoigne aujourd'hui d'une volonté de donner à l'Église une allure « moderniste » qui s'inspire en partie du mouvement néo-pentecôtiste et se veut moins populaire, plus « intellectualiste », dans une certaine mesure. La formation d'assemblées en français et en anglais était un premier pas dans ce sens, une revendication progressiste qui émergeait de la base (les étudiants pentecôtistes), au moins dans un premier temps, et fut bien vite soutenue par quelques dirigeants. L'initiative, cependant, ne fit pas l'unanimité, y compris au sein de la direction, et les pressions exercées pour limiter le phénomène, ou le contenir, sont parfois assez fortes (Fancello, 2005).

Dans l'un des entretiens que nous a accordé le président Michael K. Ntumy*, celui-ci se place immédiatement en défenseur de ces assemblées qui sont pour lui un gage d'ouverture de l'Église à la « communauté internationale ». Il rappelle qu'il fut lui-même missionnaire et président de l'Église en Côte d'Ivoire et qu'il avait soutenu la formation progressive d'assemblées en français. La première d'entre elles avait été créée à l'initiative d'un Ivoirien, l'Ancien Robert Mensah, en 1988, avec le soutien de l'apôtre togolais Apedo alors président de l'Église de Pentecôte de Côte d'Ivoire. Devant le nombre croissant de fidèles ivoiriens, il avait encouragé les responsables ivoiriens à opter ponctuellement pour l'usage du français, « lorsque, dans un temple, les francophones étaient plus nombreux que les Ghanéens », précise l'Ancien Mensah, puis à former des groupes de fidèles francophones. Cette initiative, même dans un pays francophone, ne fit pas l'unanimité parmi les missionnaires ghanéens qui craignaient une division au sein de l'Église sur la base d'une revendication identitaire « francophone ». Rappelons que c'est exactement ce qui s'est produit au début des années 1980 lorsque Yao Bio, s'opposa à la « présence ghanéenne » en revendiquant son identité ivoirienne à travers

38. A la suite du long règne de James McKeown (1953-1982), l'Église opta pour des mandats d'une durée de cinq ans, renouvelables une seule fois, afin de permettre une passation régulière du pouvoir, ce qui explique que deux Présidents se soient succédés, le Rév. F. S. Safo (1982-1987) et le Prophète M. K. Yeboah (1988-1998 : deux mandats), depuis le retrait de James McKeown à l'actuel président (1998), dont le mandat a été renouvelé en 2003.

* Au siège de l'Église centrale, en août 2001 et en mars 2002, à Accra.

l'usage de la langue française. Devant la création d'une assemblée en français, la direction ghanéenne craignait également les conflits potentiels entre fidèles ghanéens et ivoiriens francophones et par suite, la rupture de ces assemblées avec l'Église. Rapidement, en effet, la minorité de fidèles francophones fut victime d'une stigmatisation agressive de la part d'une communauté de fidèles majoritairement ghanéenne. Mais l'accord fut donné par le président ghanéen M. K. Yeboah qui adressa une note à l'Ancien Mensah lui accordant l'ouverture officielle d'une « Section en Français »[39] aujourd'hui installée à Treichville.

Lorsqu'en 1991, Michael Ntumy fut affecté à la tête de l'Église de Pentecôte de Côte d'Ivoire, il choisit de soutenir cette politique et d'en faire une stratégie de conversion des « francophones ». Plusieurs autres assemblées en français furent créées à la suite de la « Section en Français » de Treichville tandis que les fidèles ghanéens se regroupèrent dans des assemblées distinctes. La nomination du premier apôtre ivoirien Sidiki Traoré[40], en 1996, permit de banaliser et de généraliser l'usage du français dans les assemblées ivoiriennes au point que : « le *twi* a commencé à disparaître, déclare un pasteur ivoirien en 2003, la plupart des assemblées aujourd'hui font le culte en français ». Mais les rivalités entre fidèles francophones et ghanéens ne sont pas totalement dépassées par ces évolutions. Elles paraissent au contraire si structurelles qu'elles dépassent largement le contexte national de la Côte d'Ivoire. Selon le président Ntumy, la tension des relations entre les Ghanéens et les Ivoiriens, ou les francophones en général, s'explique par un rapport de concurrence, où se mêleraient à la fois une admiration non avouée et la contestation de l'hégémonie ghanéenne au sein de l'Église. L'Église étant la « création » des pasteurs ghanéens[41], et ceux-ci étant considérés comme « historiquement » et (donc) « spirituellement » plus « avancés » dans « l'œuvre » *(sic.)*. Le président admet que les missionnaires ghanéens en Côte d'Ivoire peuvent être perçus comme des émissaires qui profitent de leur mission pour « occuper le terrain » massivement et imposer leur vision. Il évoque lui-même la crainte de la « colonisation » ghanéenne et ses termes nous renvoient aux principaux arguments évoqués par Yao Bio. Au regard de la chronologie dans laquelle prend place la création des « assemblées en français » (nous sommes au début des années 1990 – la dissidence nationaliste ivoirienne est déjà largement opérée et constitue l'événement le

39. L'expression « Section en Français » serait tirée de la note du Président ainsi rédigée : « *you are allowed to open a French Section of the Church in Abidjan* » de laquelle s'inspira l'Ancien Mensah pour nommer la nouvelle assemblée.

40. Qui est actuellement le représentant des missions francophones au Conseil Exécutif International de la *Church of Pentecost*.

41. La figure du « fondateur », le missionnaire James McKeown, est bien souvent effacée derrière la « prise en main » de l'Église par les pasteurs Ghanéens, d'abord en tant qu'associés, puis en tant qu'héritiers et aujourd'hui en tant que maîtres absolus. L'hommage à la mémoire du fondateur fait néanmoins l'objet de « journées McKeown », au cours d'une semaine missionnaire organisée chaque année au mois de mars.

plus marquant de l'histoire récente de l'Église dans ce pays), l'initiative de l'Ancien Mensah et l'accord du président M. K. Yeboah peuvent être perçus comme une volonté de contrecarrer le potentiel déstabilisateur de la dissidence ivoirienne, de même que la politique d'ouverture menée par le président Ntumy par la suite sonne comme une réponse directe aux arguments du leader séparatiste qui, par le conflit qu'il a provoqué, a déclenché ce mouvement de restructuration interne de l'Église ghanéenne. Du point de vue du siège ghanéen, il s'agit moins d'une restructuration profonde de l'Église que d'une concession faite aux minorités francophones afin d'éviter une hémorragie de fidèles vers le groupe dissident.

Même si une partie des dirigeants, tout comme le président, déplore aujourd'hui certains traits « indigènes » de la *Church of Pentecost* et le manque d'ouverture de ses membres, la plupart restent attachés à leur identité originelle et perçoivent l'Église comme le « fleuron » des Ashanti, au Ghana comme à l'étranger[42]. Dans son mémoire de maîtrise de théologie (2000), le président M. Ntumy identifie plusieurs des aspects considérés comme « indigènes » *(indigenous)*[43] : outre le rapport à la musique et la danse *(traditional drumming and dancing)*, il cite notamment l'usage de la langue vernaculaire, le *twi*, la division spatiale des sexes dans l'espace du temple *(sitting arrangement in church)* et l'obligation pour les femmes de se couvrir la tête *(head covering)* (p. 35). Il 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. Certaines de ces normes disparaissent dans les nouvelles assemblées en français et en anglais. Cette perception de l'Église comme profondément *ghanéenne* et de la *Church of Pentecost* comme une « Église nationale », est essentiellement véhiculée par une base qui constitue l'essentiel des effectifs de fidèles et de dirigeants. L'Église, conçue selon une structure pyramidale du pouvoir, oppose à une large base « indigène » une élite de dirigeants, incarnés notamment par les nouveaux « pasteurs-docteurs » comme M. K. Ntumy qui véhiculent, pour certains et certains seulement, une vision plus progressiste et ouverte de l'Église. Cette vision se traduit par une politique ambivalente qui d'une part reste fidèle aux choix premiers de la vernacularisation et de l'indigénisation, et d'autre part ménage l'adoption de mesures qui contrastent avec le caractère indigène de l'Église, comme le recours aux langues nationales dans les assemblées en français et anglais, ou la libéralisation de certaines normes vestimentaires pour les fidèles de ces assemblées. Cette ambivalence alimente une

42. Sur ce point, il faut relever que les dissidents de la *Church of Pentecost* ne manquent pas de rappeler qu'un Européen, le missionnaire James McKeown, est à l'origine de sa création, ce que les dirigeants ghanéens rappellent ou occultent selon qu'ils parlent de la *Church of Pentecost* comme d'une Église indigène ou internationale.

43. Notons à cette occasion que le terme « indigène » est utilisé par les acteurs eux-mêmes, fidèles et pasteurs de la *Church of Pentecost*, de même qu'il apparaît dans la littérature de l'Église.

série de tensions liées aux contradictions de la « politique identitaire » de l'Église dans la rencontre avec les autres communautés africaines. Une partie de la direction ghanéenne continue de voir dans la formation de ces assemblées « réformistes » un danger de division au sein d'une communauté de « frères et sœurs en Christ » jusque-là unie autour d'une identité unique. Ainsi, la pluralité identitaire qui naît de l'expansion missionnaire est autant redoutée sur le plan pratique qu'elle est affichée sur le plan politique.

La « francophonie », une identité réactive ?

A Accra, l'Ancien responsable de l'Assemblée en français de Kokomlemle se plaint régulièrement des pressions exercées par l'Église pour l'intégration des fidèles ghanéens dans cette assemblée. De même, l'affectation d'un pasteur ghanéen, au cours de l'année 2002, a été perçue comme une volonté de contrôle de l'assemblée francophone. Ce pasteur, en tant que responsable de l'assemblée, est normalement amené à prêcher régulièrement. Mais sa maîtrise de la langue française ne lui permettant pas de prêcher en français, il a recours le plus souvent à l'anglais et l'assemblée se voit contrainte de suivre un culte traduit en français. On comprend alors que pour les fidèles de cette assemblée, autant que pour l'Ancien à l'origine de sa création, l'affectation de ce nouveau pasteur est un coup porté au (ré)confort que leur procurait le culte en français. Pour certains d'entre eux qui se sont convertis à leur arrivée au Ghana, l'intégration dans une communauté francophone a probablement été un élément déterminant de leur démarche. Pour d'autres, déjà convertis et qui fréquentaient l'Église de Pentecôte dans leur pays d'origine (le Bénin et la Côte d'Ivoire sont des pays où l'Église est relativement bien implantée), la constitution de cette assemblée en français représente le plus sûr moyen de poursuivre la fréquentation de cette Église à l'étranger, tout en leur procurant le réconfort intérieur de se sentir toujours au sein du même réseau d'Église. L'implantation de l'Église de Pentecôte est toujours si étroitement liée à la migration de ses fidèles qu'elle met un point d'honneur à paraître comme un repère en Afrique et en Europe, notamment en préservant toujours la même dénomination. Mais ce privilège semble davantage réservé aux Ghanéens à l'étranger qu'aux fidèles francophones alors même qu'ils proviennent de pays voisins où l'Église a de nombreuses assemblées. Les entretiens menés auprès de ces fidèles révèlent que ceux qui étaient déjà membres de l'Église de Pentecôte dans leur pays vivent assez mal ce qu'ils dénoncent comme un manque de considération de la part de la communauté ghanéenne à leur égard et le mépris que leur attirent leurs revendications, perçues comme l'expression d'un repli identitaire. En effet, le pasteur ghanéen affecté dans cette assemblée, loin de ménager ces « espaces identitaires », y réintroduit la langue anglaise d'abord, puis progressivement la langue *twi* et réaffirme

ainsi le primat de l'identité ghanéenne de cette Église. Le président Ntumy justifie cette affectation par le manque de personnel francophone – qui est lui même par ailleurs le résultat du refus par les dirigeants ghanéens d'une délégation des pouvoirs à des responsables francophones.

L'usage de l'anglais dans le contexte pentecôtiste revêt un caractère particulier. Cédric Mayrargue l'associe à un pouvoir d'attraction supérieur à celui de la langue française qui aboutit, par exemple au Bénin, à un usage de plus en plus répandu de l'anglais par les prédicateurs en dépit du fait que le Bénin est un pays francophone (2001 : 286). Cette situation rappelle singulièrement les conditions du passage à Ouagadougou, au Burkina Faso, de la croisade d'évangélisation que nous avons déjà évoquée, organisée par la *Church of Pentecost* du Ghana en 1999. Les prédicateurs ghanéens avaient programmé trois jours et trois nuits d'activités quasi ininterrompues durant lesquels ils eurent exclusivement recours à l'anglais. Quelques interprètes improvisés reçurent pour tâche de donner une traduction simultanée des prédications, en français et en möré, mais la diction du prêche pentecôtiste laisse peu de possibilités au traducteur, tant elle se caractérise par de multiples accélérations et répétitions. Le recours à la (double) traduction, autant que le recours exclusif à l'anglais, furent perçus par les auditeurs comme inappropriés. Ce type de mise en scène est dénoncé aujourd'hui par une minorité de dirigeants qui considère ces pratiques inefficaces et inappropriées pour l'évangélisation des pays francophones. Parallèlement, les Églises nationales des pays francophones se plaignent de plus en plus souvent de la présence de dirigeants ghanéens qui ne parlent pas le français. Outre les conflits et dissidences connus en Côte d'Ivoire, au Togo et au Bénin, des pays comme le Sénégal, ou encore la France, voient leur communauté de fidèles se diviser autour de ces questions. Les entretiens recueillis dans d'autres assemblées, notamment de Saint-Denis et de Bruxelles, aussi bien auprès des fidèles que des responsables, attestent d'un malaise collectif, symptomatique d'une crise politique profonde dans les relations de l'Église avec les autres communautés africaines.

Si la formation d'une communauté francophone au sein de l'Église constitue une sorte de « niche communautaire », en réalité, cette « francophonie » se construit plutôt comme une identité réactive face à l'impérialisme ghanéen, c'est-à-dire que ces acteurs sont d'autant plus conduits à s'affirmer en tant que « francophones » que les Ghanéens leur opposent un modèle impérialiste et dominateur. Ainsi, la question du choix de la langue liturgique, qui pourrait paraître un détail dans l'organisation de l'Église, révèle en fait de fortes tensions qui agitent l'Église depuis la base, la communauté de fidèles, à la classe dirigeante. En effet, une partie de la direction de l'Église déplore le cloisonnement des communautés de fidèles, notamment à l'étranger, et le fait que les responsables dans les « missions extérieures », notamment en Europe, puissent demeurer plusieurs années dans un pays sans en apprendre la langue nationale. Certains pasteurs affectés plusieurs années en France, en Belgique ou en Italie,

n'y ont pas appris les moindres rudiments de français ou d'italien. Les assemblées, composées de migrants (Ashanti), usant exclusivement de la langue *twi* comme langue de culte, sont considérées par certains responsables comme trop « fermées sur elles-mêmes ». Le cloisonnement relatif de ces réseaux communautaires, que l'on retrouve dans d'autres Églises africaines en Europe, contribue à en faire des « micro-sociétés qui s'adaptent plus qu'elles ne s'insèrent » et limite de beaucoup le recrutement de nouveaux fidèles parmi les autres communautés africaines (Mokoko-Gampiot, 2002 : 54). L'Église, encore une fois tiraillée dans ses choix, a trouvé dans le dédoublement des cultes une ouverture au monde, selon son ambition, sans renoncement à son identité originelle. Ainsi, à Paris, où l'assemblée est à majorité ghanéenne, mais se veut ouverte aux Africains francophones, une partie des cultes, en langue *twi* (les mercredi, vendredi et dimanche après-midi) rassemble les fidèles ghanéens tandis qu'une autre partie (mardi, jeudi et dimanche matin) rassemble et mêle les fidèles originaires de l'Afrique francophone (Ivoiriens, Togolais, Béninois) pour un culte en français.

La composition des assemblées, plutôt hétérogène, ne permet pas de rapporter ce phénomène à une crise générationnelle. Il y va également de l'émergence de catégories de fidèles à distance de la « logique communautaire » entretenue par l'Église à travers l'usage de la langue *twi*. La tentation de reconnaître à la langue *twi* le statut de « langue sacrée », et aux Ashanti le rôle de « missionnaires » porteurs d'un pouvoir qui resterait associé à l'usage de la langue *twi*, se heurte, dans la liturgie pentecôtiste, à l'importance accordée à la prédication qui veut « toucher » le fidèle et « gagner son âme ». La « Parole », dans le culte pentecôtiste, devient le mode de protection et de lutte contre les forces maléfiques qui peuplent la vision du monde pentecôtiste. De même que les premiers efforts de « vernacularisation » visaient à diffuser le « message » chrétien à « tous les peuples », les concessions de l'Église actuelle à l'égard des assemblées en français et en anglais visent à maintenir la cohérence de l'entreprise missionnaire et la cohésion au sein d'une communauté « transnationale » de fidèles. Mais une profonde remise en cause de l'usage des langues vernaculaires dans le culte ébranlerait la tradition d'évangélisation d'une Église « rurale » et « indigène » dans ses modes d'investissement du milieu villageois et la délégation autochtone de la gestion des assemblées en milieu rural. C'est ici qu'intervient la distinction entre les modes d'implantation des Églises locales, selon qu'il s'agit d'une implantation « parachutée » comme au Burkina Faso – alors que le nord du Ghana restait faiblement atteint –, et les stratégies d'implantation d'une Église qui suit les routes migratoires des communautés ghanéennes à travers l'Afrique et jusqu'en Europe (Belgique, Pays-Bas) ou aux États-Unis. L'adoption récente et encore limitée des langues nationales peut être perçue comme l'instrument de l'intégration des communautés africaines en Europe, mais le recours à l'anglais à défaut d'apprendre la langue du pays (Pays-Bas) y compris dans les pays francophones (Bel-

gique), peut apparaître comme un nouveau « refuge communautaire » pour les migrants ghanéens en Europe. Le double statut de la langue anglaise illustre le double jeu des communautés ghanéennes à l'égard de leur intégration dans les pays européens. Quant à la création d'assemblées en français à Accra, Abidjan, Ouagadougou, Paris et Bruxelles, ou en anglais également à Accra ou Bruxelles et Londres[44], elle semble résulter plutôt d'une concession de l'Église en réponse à une crise interne que d'un changement profond. Dans les zones de migration ghanéenne, l'usage du *twi* reste le marqueur identitaire le plus fort de ces communautés de fidèles.

Langues du diable et interprètes de Dieu

La traduction des notions du vocabulaire chrétien en langue vernaculaire a été au cœur de la problématique de l'appropriation africaine du christianisme à la différence de la stratégie de l'islam qui n'a jamais séparé son message de la langue arabe. La vernacularisation prenait le risque des malentendus, mais n'avait pas de doute sur la possibilité de transmettre l'évangile dans les langues locales. Dans son ouvrage *Translating the Devil* (1999), Birgit Meyer propose une analyse détaillée des enjeux de la vernacularisation à travers la rencontre entre les missionnaires piétistes allemands et les populations éwé. Privilégiant les catégories du Mal[45], elle montre que ce travail se traduit par la « diabolisation » des catégories préexistantes et étrangères au christianisme : le culte des ancêtres *(adefiewo),* est assimilé à la « magie noire/*black magic* » *(dzoduame)* ou à la « sorcellerie/*witchcraft* » *(adze),* (1999 : 54-111). C'est désormais l'usage de la langue vernaculaire elle-même qui est diabolisé par les néo-pentecôtistes en tant qu'elle renvoie à une pratique populaire et à une image de la pauvreté des gens de la terre (par opposition aux « hommes du papier »). L'accès à un certain mode de vie citadin, résultant en général d'une formation scolaire, voire universitaire, rend caduque sinon la connaissance, du moins la pratique de la langue vernaculaire. La langue

44. Alors que l'implantation de la *Church of Pentecost* en Angleterre date de 1987 (selon les données de l'Église elle-même), on peut s'étonner que l'assemblée en anglais n'ait ouvert qu'au cours de l'année 1997. Ce fait confirme cependant qu'il n'y a pas d'évidence, pour une communauté de fidèles essentiellement ghanéens, à adopter la langue nationale du pays d'accueil, alors même qu'il s'agit de l'anglais, comme langue de culte, de préférence au *twi*.

45. La diabolisation des esprits « païens » place l'image du Diable au centre du discours pentecôtiste, nous l'avons vu, comme en témoigne d'ailleurs l'auteur dans son introduction : *« I began to realise the immense importance of the image of the Devil in local appropriations of Christianity among the ewe »* (xvii). La figure du diable crée ainsi un lien privilégié et paradoxal entre la religion chrétienne et la religion *Éwé*.

française (ou anglaise) est donc ici, comme l'écrivait M. de Certeau (1975 : 12), « le véhicule qui permet l'accession aux emplois de l'administration, l'outil qui établit la discrimination sociale ». La réticence actuelle à vouloir concéder aux langues vernaculaires une place au sein du culte, assimile, pour certains fidèles parmi les lettrés, l'attachement à ces langues à une régression dans un passé précolonial ou à la résurgence d'un passé historique personnel pour des personnes qui, le plus souvent, ont connu la vie villageoise, ses conditions de vie et ses pratiques magico-religieuses avant d'en venir au pentecôtisme qui les condamne sévèrement. À la différence des itinéraires incertains de conversions successives, de l'animisme à l'islam, puis au christianisme, le pentecôtisme insiste sur le caractère non réversible de la conversion entendue comme une « rupture totale avec le passé » (Meyer, 1997). Dans l'histoire personnelle comme dans l'histoire des événements, la conception progressiste de l'histoire traduit les ambitions des dirigeants et des fidèles, en particulier ceux d'une « certaine classe », et assimile toute référence au passé culturel à une régression.

Les interprètes, des agents doubles

La pratique d'une langue de culte exclusive, comme langue sacralisée qui voudrait transcender les milieux ethniques et sociaux, y compris dans les pays francophones, se heurte à la structure des représentations locales des notions du vocabulaire chrétien. Si le recours à la traduction simultanée avait ses contraintes, le choix d'une langue nationale est pour beaucoup de fidèles un arbitraire tout aussi violent, sinon plus, que le choix précédent. De plus, le recours à la traduction qui a précédé le dédoublement des cultes a permis l'émergence d'une catégorie d'agents, proches à la fois des fidèles et de la classe des dirigeants : les interprètes. Leur proximité avec les dirigeants ghanéens, leur participation aux réunions de leaders – en tant que traducteurs – les mettaient bientôt dans le secret politique du pouvoir exécutif. A ce stade, ils ne sont plus de simples agents laïcs au service des assemblées locales comme le laisserait penser leur statut hiérarchique, mais ils sont progressivement devenus des agents de l'administration de l'Église, ce qui parfois se traduit par l'accès à un statut rémunéré en tant que « secrétaire » d'un département de l'Église, parfois même en tant que traducteur officiel. L'accès à ce type de statut peut freiner leur progression au sein de la hiérarchie de l'Église, puisque l'accès à un statut administratif rémunéré ne conduit pas nécessairement au ministère pastoral. Certains restent dans leurs fonctions d'interprète durant toute leur carrière tandis que d'autres peuvent être « appelés » à entrer au ministère pastoral au risque de cumuler les fonctions administratives et religieuses. L'ambiguïté de leur (double) statut, parfois diacre ou ancien en même temps que secrétaire ou responsable d'une assemblée locale, peut perdurer plusieurs années avant de se traduire par l'accès à un poste de pasteur à plein temps

(full-time ministry). Les entretiens recueillis auprès de plusieurs interprètes laissent apparaître des parcours de conversion, une situation familiale et des formations universitaires qui placent d'emblée les individus concernés dans une trajectoire transnationale, renforcée par la migration de leurs parents (souvent entre le Ghana et la Côte d'Ivoire, le Bénin ou le Togo) et la « double nationalité », officielle ou symbolique.

Plus ou moins qualifiés, ils n'en sont pas moins au croisement des mondes, entre l'élite des dirigeants et les assemblées multiethniques et multinationales, personnages d'autant plus hybrides et multiples qu'ils évoluent dans plusieurs univers linguistiques. Ils maîtrisent les langues à la fois vernaculaires *(twi)*, nationales (français) et « internationales » (anglais) en plus de leur propre langue (agni, fanti ou éwé). Considérés par ailleurs comme des « intellectuels », ils suscitent parfois la méfiance de la direction d'autant plus qu'ils sont reliés entre eux et à quelques dirigeants par un réseau informel et parallèle qui forme un consensus autour de l'adoption des langues nationales ou du soutien à la promotion de dirigeants « autochtones » à la tête des missions extérieures encore dirigées par des pasteurs ghanéens. Certains traits considérés comme « indigènes », la division sexuelle au sein du temple ou le port du foulard pour les femmes, sont contestés par ces agents qui soutiennent également la formation d'assemblées en français ou en anglais. Les interprètes sont parmi les agents les plus hybrides de la hiérarchie de cette Église car ils sont eux-mêmes le produit historique de la confrontation des missionnaires ghanéens aux autres communautés africaines, principalement francophones. Tout comme les leaders de camps de prière, leurs fonctions les rendent à la fois ambigus et incontournables au sein d'une Église dont les revirements politiques mettent régulièrement en péril le statut déjà incertain de ces agents atypiques.

Les éléments recueillis depuis plusieurs années, aussi bien auprès du siège de l'Église qu'à l'extérieur du Ghana, nous permettent d'attester qu'il y a bien eu une politique de promotion des « intellectuels » au sein de la *Church of Pentecost* durant ces dernières années. L'apôtre ivoirien Sidiki Traoré ou le pasteur Jean et les apôtres togolais, B. Apedo ou encore K. E. Agbavitoh sont parmi les leaders de l'Église qui ont milité en leur temps pour une représentation des communautés francophones au sein de la grande famille que prétend être la *Church of Pentecost*[46]. Des apôtres ghanéens comme Opoku Onyinah qui a soutenu avec l'apôtre Agbavitoh la création de l'assemblée en français d'Accra, ou le président M. K. Ntumy qui engagea dès son arrivée à la présidence une politique d'ouverture de l'Église, de promotion des leaders nationaux et d'autonomisation des Églises nationales, sont parmi ceux qui ont formé l'ambition

46. L'Apôtre B. Y. Apedo fut membre du Conseil Exécutif International, en tant que représentant de « la zone francophone » jusqu'en 1998, avant que l'Apôtre ivoirien Sidiki Traoré ne le remplace. Notons le passage du responsable togolais au responsable ivoirien, comme en témoignent d'autres éléments de l'histoire politique et missionnaire de l'Église.

d'intégrer de nouveaux leaders au sein des structures de pouvoir et de faire d'une Église perçue comme « indigène » une véritable Église internationale. Certains parmi eux regrettent aujourd'hui que cette nouvelle forme de partage du pouvoir ait abouti à de nouveaux conflits, ce qui eut pour effet d'amener le Conseil Exécutif International à faire machine arrière et donne des arguments à ceux qui n'ont jamais cru à ces formes de délégation des pouvoirs aux leaders nationaux ni à la promotion des « intellectuels ». Ainsi, depuis peu, les tensions et les contradictions liées à ce choix politique, qui se sont parfois traduites par des dissidences réelles, ont suscité une certaine frilosité au sein du Conseil Exécutif quant au recrutement ou à la promotion de personnels considérés comme « intellectuels ». Ces nouveaux attributs initialement perçus comme les moyens de la modernisation de l'Église sont aujourd'hui considérés comme subversifs et dangereux. Ainsi, à l'image de *Wangrin*, le personnage décrit par A. Hampaté Bâ comme « pétri de contradictions (...) un véritable "confluent des contraires" aussi bien en lui-même qu'au sein de la société où il vivait, intermédiaire obligé entre le monde blanc et le monde noir » (1973 : 366), les interprètes et certains leaders récemment promus au sein de l'Église, se trouvent pris au piège d'une institution à laquelle ils doivent leur ascension sociale et religieuse. Comme dans *L'étrange destin de Wangrin*, l'ascension parfois fulgurante de ces agents doubles se termine par un revers de fortune. La *Church of Pentecost*, aussi impérialiste et autoritaire que pouvaient l'être les administrateurs coloniaux qui avaient promus Wangrin l'interprète des Blancs, se donne tous les droits sur les agents formés par elle. Elle est, elle aussi, nous le verrons, la voie de l'ascension, et son contraire.

CHAPITRE VI

Une Église africaine en Europe

Dès mes premiers contacts avec l'Église de Pentecôte, lors de mon séjour au Burkina Faso en 1999, j'ai appris que cette Église était également implantée en France. Le projet de travail formulé intégrait dès le départ la perspective audacieuse d'une analyse comparative d'un mouvement religieux implanté à la fois en Afrique et en Europe, ce qui impliquait, à terme, un double terrain France/Afrique. La relation difficile que j'entretenais avec le responsable national de l'Église de Pentecôte du Burkina Faso fut la source des plus grandes difficultés et je ne parvins pas, dans un premier temps, à obtenir de lui l'adresse de l'Église de Pentecôte de France. Je quittai le Burkina une première fois, sans cette information.

Lors de mon second séjour au Burkina Faso (2000) l'apôtre national m'opposa la même résistance. Excédée d'abord, puis découragée par une telle rétention d'information de la part de mon relais le plus officiel, et une méfiance que je jugeais excessive à l'égard de mon travail, je faillis renoncer, jusqu'au jour où, peu de temps avant mon départ pour la France, je me retrouvai seule, pour un instant, dans le bureau du secrétariat de l'Église. On me faisait attendre, comme il est de coutume en Afrique, pour me signifier que personne ici n'était empressé à mon égard. Ce traitement me permit néanmoins d'user de cette posture à mon avantage. Une somme de documents officiels laissés négligemment sur le bureau s'offrait à ma vue. Placée dans cette situation, une tentation irrépressible s'empara de moi et je me préparai presque malgré moi à « passer » une limite jusque-là insoupçonnée. Dans l'état de fébrilité où j'étais, je décidai de tenter ma chance, le tout pour le tout et, d'une main coupable mais déterminée, l'œil aiguisé, je m'approchai des documents qui se trouvaient à ma portée. Ma bonne conscience m'ordonnait de stopper net cette transgression manifeste des règles éthiques qui sont à la base du travail d'enquête, tandis que mon désir passionné d'accéder à l'information me poussait à la transgression de mes propres limites. Finalement, en l'espace de quelques dizaines de secondes que dura cette scène de grande émotion, dans un sentiment mélangé de crainte et d'espoir, ma main se posa sur un document comportant la liste des « missions extérieures » de la *Church of Pentecost*. Je parcourus le document rédigé en anglais, jusqu'au moment où mes yeux se posèrent sur le

nom « Église de Pentecôte de France ». L'adresse suivait. Mais que pouvais-je faire dans l'immédiat ? Impensable d'emporter le document où figurait l'adresse. « La noter, peut-être ? ». Cette heureuse pensée m'avait fait me rasseoir, loin du bureau. Je sortis mon carnet et m'apprêtais à prendre note, quand la secrétaire réapparut. Elle m'adressa un sourire et m'informa que l'apôtre serait à son bureau l'après-midi, qu'il me faudrait revenir. Ma main tremblait encore lorsque je la saluai et mon esprit était tout entier mobilisé pour retenir l'incroyable adresse qui venait de m'être révélée. La minute suivante, je me retrouvai dans la cour de l'Église, hésitant entre chercher mon vélo ou noter l'adresse, quand je vis apparaître mon interprète et ami dont j'avais oublié la présence. Il se dirigea vers moi avec un sourire qui me ramena à la réalité et au calme. Je ne pus que balbutier quelques mots et nous partîmes.

Une Église africaine en banlieue parisienne

Vu d'Afrique, une Église africaine implantée en région parisienne représente à la fois quelque chose d'inespéré et de troublant. Ce n'est que deux mois plus tard, en février 2001, que je me décidai à me rendre à Saint-Denis le premier dimanche de mon séjour à Paris. Une Église africaine en France, un culte pentecôtiste africain en France, « comment cela peut-il bien être ? » A Saint-Denis, la vision de la place de la gare faillit me faire renoncer totalement. Mais là encore, ma curiosité face à cet « exotisme » africain en France me poussa jusqu'aux portes de l'Église. Le sentiment mélangé que peut ressentir un anthropologue qui se pense « africaniste » devant les portes d'une Église africaine en banlieue parisienne bouscule momentanément les repères que l'on peut avoir. On ne « visite » pas une Église ou une « assemblée » comme on visite un musée ou un parc, et la posture d'extériorité que l'on peut adopter vis-à-vis de la religion pentecôtiste ne nous garantit pas contre tous les préjugés qu'éveille cette perception nouvelle des religions africaines en Europe. L'expérience de l'ethnologie de l'autre « chez soi » nous conduit à expliciter plus qu'en Afrique les conditions d'enquête.

L'Église de Pentecôte de France est installée dans un immeuble rénové qu'elle partage avec plusieurs autres Églises également d'origine africaine, ghanéenne, nigériane ou zaïroise. Placée légèrement en retrait au rez-de-chaussée, elle est cependant la seule à afficher sa dénomination par une pancarte en façade de l'immeuble et celle qui dispose du plus grand espace, où sont installés des bureaux, des salles de réunion et au fond du couloir, le temple. J'arrive pour la première fois dans un monde inconnu, foisonnant et plein d'agitation. Mes premiers pas dans le hall d'entrée puis dans le large couloir qui mène à l'entrée du temple sont remarqués et ponctués d'exclamations d'étonnement, de gloussements de la part des femmes. « Bonjour la belle », me lance l'une d'elle avec un sourire. Les femmes se pressent toutes du même côté dans une salle de bain où elles se

remaquillent, se recoiffent et se racontent des histoires qui les font régulièrement éclater de rire. La préparation des cultes auxquels j'ai assisté en Afrique me paraissait plus sobre. Ici c'est l'excitation générale, les retrouvailles du dimanche pour des gens qui ne font que se croiser durant la semaine compte tenu du rythme de vie et de travail que leur impose la vie en Europe. Et puis dans les temples en Afrique, il n'y a pas tout cet aménagement attenant au temple. On se retrouve soit dans la rue, soit dans le temple, ou s'il y a une cour, elle se transforme rapidement en parking à vélos et à mobylettes, on ne s'y attarde pas. Ici les femmes s'interpellent et s'embrassent en riant comme si l'une d'elle arrivait « du pays » alors qu'elles se sont vues le dimanche précédent. Les hommes, plus discrets, s'engouffrent dans le temple rapidement, serrent quelques mains et donnent quelques signes de tête avant de s'asseoir. Les enfants courent dans toutes les directions, passant régulièrement du couloir au temple sans cesser de crier tandis qu'une jeune adolescente à qui l'on a délégué cette fonction tente de les rassembler dans une pièce attenante au temple afin de leur faire suivre l'enseignement biblique qui leur est réservé durant le culte des adultes. Les plus grands suivent leurs parents dans le temple.

Arrivée moi aussi devant les portes battantes qui ouvrent sur l'espace du temple, je fais mes premiers pas, cherchant un endroit pour m'asseoir discrètement, en attendant d'avoir identifié le pasteur principal auprès duquel je me réserve la possibilité de me présenter à la fin du culte. Mais l'un des pasteurs qui m'a déjà repérée depuis l'avant du temple se dirige vers moi, bras ouverts, tout sourire, et me propose de m'installer à l'avant, à la place des invités. Cette prise en charge est conforme à l'accueil que l'on fait à un Blanc en Afrique. Or ma posture d'observateur m'incite plutôt, comme à l'habitude, à m'installer en arrière ou au centre de l'assemblée afin d'en avoir une vue plus large et d'être plus proche des fidèles. Être d'emblée accueillie comme une personnalité marquerait une limite vis-à-vis des fidèles qui m'accorderaient moins facilement leur confiance à l'avenir. Mais prise de court, je me contente de quelques mots relatifs à ma timidité excessive avant de questionner mon nouveau contact sur l'identité du pasteur principal. « Il n'est pas encore arrivé mais de quoi s'agit-il ? » interroge-t-il, laissant retomber son sourire et la main qui s'était posée sur mon épaule. Selon la posture que je me suis fixée dès mes premières enquêtes, j'explique alors brièvement mon statut et la nature de mon travail, m'en remettant d'emblée à la réceptivité des pasteurs et misant sur la possibilité que la confiance s'acquière par la confiance témoignée de prime abord. Mais son visage se durcit et ses bras se raidissent. Après un silence tendu pour nous deux (un premier refus trop catégorique serait difficile à transformer), il dit simplement : « il n'est pas encore arrivé, nous en discuterons quand il sera là ! ». Je le remercie et m'installe pour suivre le culte, sans la moindre certitude de l'avenir de mon enquête dans ce lieu.

Au fond du temple, l'estrade, aménagée pour accueillir les dirigeants, est équipée de micros, table et pupitre. A gauche, l'orchestre et la chorale.

A droite, l'espace réservée aux épouses des leaders. Des micros, enceintes et fils jalonnent l'avant, espace réservé aux interventions de fidèles (témoignages, danses, offrandes) face à la plate-forme des pasteurs. Le temple est vaste, large et profond, sobrement aménagé : nappes de dentelles sur la table des pasteurs, néons, moquette bleue, chaises en plastique. Le culte qui commence officiellement à 10 heures ne démarre pas avant 10 h 30. Pendant ce laps de temps, où les fidèles arrivent par petits groupes, les musiciens jouent une musique douce et lente, répètent quelques chants ou accompagnent les prières des premiers fidèles en recueillement. Cette ambiance doucereuse apaisa mon trouble pour laisser place à la fascination et à la satisfaction. L'Église était bien là, semblable à ce que je connaissais d'elle, à six mille kilomètres de là, sur un autre continent. La fidélité de l'Église à ses formes esthétiques, autant que liturgiques, est l'un des éléments forts de la « recommunautarisation » des fidèles en migration. La reproduction à l'identique de la structure, sorte de matrice originelle, est une source de réconfort et de bien-être pour les fidèles, mais aussi pour l'ethnologue qui voyage au sein de ce réseau d'Église, entre l'Afrique et l'Europe, dans la certitude acquise que la fidélité aux formes constitue un point de repère à travers les mondes, un point d'ancrage sécuritaire pour ces « aventuriers ».

L'autre « chez soi »

De ce premier contact avec l'Église de Pentecôte de France dépendait la poursuite et l'extension de l'enquête commencée en Afrique deux ans auparavant. La démarche pour le moins délicate de présentation du travail d'enquête était à reprendre dans le face à face avec ces nouveaux pasteurs, même si je pouvais mettre l'accent sur l'ancienneté de mes relations avec l'Église et l'Afrique, depuis mon premier séjour au Burkina Faso. Les premiers pas d'une femme blanche dans une Église africaine sont toujours accueillis avec une certaine joie, et un soupçon d'inquiétude. Mon premier interlocuteur, nous l'avons vu, m'avait accueillie à bras ouverts et le visage souriant mais la situation s'était tendue lorsque je déclinai mon statut et les raisons de ma visite. A partir de ce moment, la manœuvre devint « politique ». On me fit attendre. Lorsque le dirigeant, qui n'était pas encore arrivé, entra dans le temple, il fut pris à l'écart. On me désigna de loin, puis les deux pasteurs se dirigèrent vers moi et m'invitèrent à les suivre dans un bureau attenant au temple. Les pasteurs africains, qui ne sont pas tout à fait ignorants des cursus universitaires, saisissent immédiatement ce que signifie la présence d'une étudiante dans une Église africaine à Paris : « une enquête ! » compléta mon interlocuteur, interrompant mon discours qui se voulait plus rassurant. J'apprendrai que mon interlocuteur n'était autre que l'Ancien principal en charge de « l'assemblée en français », laquelle se réunit le dimanche matin, moment que j'avais choisi pour me présenter à l'Église. L'autre pasteur,

plus discret et paradoxalement plus confiant, se trouvait être le président de l'Église de Pentecôte de France. Ce dernier me donna son accord, devant les yeux écarquillés de l'Ancien principal, visiblement contrarié. La relation avec les dirigeants, qui sont toujours extrêmement entourés et sollicités, est si distante au cours de l'enquête, que la première impression produite dans ce bref échange est la plus déterminante et celle qui donnera le ton pour l'essentiel de la période de travail. Car par la suite viendra la nécessité d'enregistrer, de photographier, voire de filmer les séquences de cultes, les baptêmes, etc. De ce premier contact dépend quasiment toute la marge de manœuvre dont disposera l'observateur, et le degré d'intrusion que peuvent tolérer les dirigeants, autant que les fidèles qui adaptent leur conduite à celle des dirigeants. Sur ce point, l'Église de Pentecôte est une Église plutôt « résistante », moins sans doute que l'Église Universelle du Royaume de Dieu qui entend dissuader toute intrusion de la part d'observateurs non « chrétiens », mais tout aussi « policière » dans ses méthodes de contrôle. Cette méfiance justifiait par exemple de me faire suivre à la sortie du culte. Lorsque je sortis du temple, l'un des fidèles posté seul sur le trottoir semblait m'attendre. A mon passage, il m'accosta et nous prîmes ensemble le chemin de la gare. Il prit le même RER que moi (je sus plus tard qu'il habitait en banlieue) et m'accompagna jusqu'à la gare du Nord où, ayant compris la manœuvre, je réussis à m'en défaire, prétextant un rendez-vous dans le quartier. Ce recours visait plus à me faire parler qu'à identifier mon lieu de résidence puisque j'avais déjà dit que j'habitais Marseille et n'étais que de passage à Paris. Nul doute que les appels vers Ouagadougou et Accra se sont multipliés après mon départ, et je demeurai dans l'incertitude du prochain accueil que me réservaient les dirigeants à ma prochaine venue.

L'Église de Pentecôte, bien que modérée, n'en nourrit pas moins un sentiment de suspicion et de méfiance à l'égard de tout observateur extérieur, aussi bien en Afrique qu'en Europe. Ses dirigeants n'atteignent cependant jamais le niveau extrême de méfiance qui aboutirait à tout refus et à l'exclusion définitive. Les directives des dirigeants en ce sens sont scrupuleusement adoptées par les subordonnés, laïques et fidèles[1].

1. J'appris plus tard que le responsable national était régulièrement interrogé et parfois littéralement assailli par les fidèles inquiets de ma présence dans le temple. Les rassurant, il leur expliquait stratégiquement en quoi il était nécessaire de donner une bonne image de l'Église pendant tout le temps que durerait mon travail dans le lieu, qu'il n'était pas totalement inintéressant que quelqu'un s'intéresse à l'Église, en retrace l'histoire et conclue à son caractère « inoffensif ». En France en particulier, les pasteurs sont sensibles au climat « anti-sectes » qui alimente régulièrement la production de rapports parlementaires sur la question, dont le rapport Gest-Guyard (1996) qui classait une « Église de Pentecôte de Besançon » dans la liste des « sectes » : on peut craindre à juste titre l'amalgame. Un autre rapport, qui mettait l'accent sur « Les sectes et l'argent » (Guyard & Brard, 1999) pointant notamment le statut des associations cultuelles, les pratiques de santé et la gestion des

Une fois acquise la tolérance des pasteurs, reste à gagner leur confiance, une confiance suffisante pour permettre de passer plusieurs paliers d'observation, jusqu'à disposer d'une totale liberté de mouvement dans le temple, parmi les fidèles, rassurés eux aussi par la relation tranquille qui s'instaure bientôt grâce à l'assiduité aux cultes, la discrétion de l'observateur, la présence prolongée au-delà du culte et l'opportunité d'échanges informels que peuvent offrir la proximité dans l'espace du temple, un trajet commun, le partage des premières impressions. Comme j'ai eu l'occasion de le préciser précédemment, dans chacune de mes enquêtes, y compris en Afrique, j'optai toujours pour une certaine transparence quant aux raisons de ma présence, mon statut et l'objet de mon travail. Ceci implique, pour acquérir et garder la confiance des fidèles autant que celle des dirigeants, de répondre à toutes les questions que peuvent susciter mes méthodes de travail (photographie, enregistrement, présence aux cultes – alors que je fus amenée quelquefois à dire que je n'étais pas chrétienne et n'envisageais pas de le devenir), de ne jamais refuser d'explications, voire le partage des données[2], ou encore de respecter le refus de certains fidèles d'apparaître sur un film ou d'être photographiés. Le fait d'être une femme a quelquefois pour effet d'atténuer la méfiance de certains dirigeants et fidèles qui ont plutôt tendance à ne pas prendre très au sérieux une étudiante en sciences sociales.

A partir de ce premier contact, j'obtins les coordonnées de l'assemblée de Marseille et y entamai une enquête parallèle. La recherche d'une assemblée pentecôtiste africaine à Marseille est en fait aussi aventureuse qu'en région parisienne. L'adresse transmise par le responsable national m'amena un dimanche matin dans un quartier excentré de Marseille, au fin fond d'une cité cosmopolite. J'avais un numéro d'immeuble, qui se trouvait être le dernier d'une série qui finissait à la limite de la ville. La population de cette cité est partagée géographiquement, de manière informelle mais visible : au bas, plus près de la rue, les premiers bâtiments sont occupés par des populations originaires du Maghreb et plus haut, à l'arrière de la cité, par les populations d'origine africaine. Comme je roulais, lentement, en regardant défiler les numéros des immeubles, je sentis que j'approchais lorsque je croisai plusieurs petits groupes d'Afri-

---

ressources financières, ne passa pas inaperçu pour les dirigeants, et quelques fidèles, qui suivent l'actualité.

2. Il me faut préciser néanmoins que cette transparence n'exclut pas certaines limites. La disponibilité que l'on peut témoigner à l'égard des interrogations de fidèles n'exclut pas que l'on protège aussi une certaine intimité inhérente au travail d'enquête ou que l'on reste discret sur ses véritables sentiments à l'égard de ce que l'on est amené à observer. Par « partage des données », j'entends le fait d'avoir transmis parfois des copies de films ou la restitution d'un entretien enregistré à la demande de son « auteur ». Ou encore, il est arrivé que des diacres chargés de filmer eux aussi une séquence de culte – lors de la venue d'une personnalité par exemple – me demande une copie de mon propre film afin de compléter leur montage et inversement. Ce type de concessions permet d'instaurer et d'alimenter une certaine relation de confiance réciproque qui rend l'enquête plus aisée.

cains dont les tenues vestimentaires « endimanchées » me laissaient soupçonner l'imminence d'un culte chrétien. Je compris bientôt que l'adresse dont je disposais n'était pas celle d'un temple mais celle du domicile personnel du pasteur. Je fis l'hypothèse que l'assemblée, ne disposant pas de temple (je n'en trouvai pas trace dans mes recherches), se réunissait au domicile même du pasteur, voire dans un des sous-sols de ces immeubles, comme je pus l'observer plus tard dans la banlieue d'Amsterdam. J'arrivai jusqu'à une cour intérieure, entourée de plusieurs portes d'entrée. Mais plus j'approchais, plus les personnes que j'avais croisées se dérobaient à ma vue. Je descendis alors de voiture et me mis à chercher sur les portes d'entrée le nom du pasteur Asare, un Ghanéen. Aucune trace. Je me décidai alors à me renseigner auprès de quelqu'un mais tous avaient disparu. Je me sentais pourtant observée. Levant les yeux, j'aperçus une tête penchée à une fenêtre à près de quatre étages au-dessus et derrière moi. Je me hasardai à demander quelques indications mais n'obtins aucune information et la personne ferma sa fenêtre. Après avoir fait le tour de cette cour et observé tous les recoins, je décidai qu'il me faudrait plutôt user du téléphone pour cette fois.

Les premiers contacts avec l'assemblée de Marseille éveillèrent au départ la même suspicion qu'à Saint-Denis. Après un premier appel de ma part au pasteur en charge de l'assemblée, celui-ci, dont je reconnus la voix plus tard, se défaussa de son identité en m'annonçant qu'il était « absent » et m'assurant « qu'il me rappellerait ». Après quoi, plusieurs appels téléphoniques se succédèrent, tous de voix différentes, ce qui laissait transparaître une concertation inquiète des dirigeants dont les questions fusaient à chaque appel : « vous dites que vous êtes déjà allée en Afrique ? Bon, on vous rappelle dans un instant » ; « c'est bien le responsable national qui vous envoie ? Ah..., on vous rappelle » ; « vous voulez l'adresse de l'Église... ? Ah, je ne la connais pas..., je vais la chercher..., je vous rappelle bientôt ». Au quatrième appel, l'adresse me fut donnée et déclencha un rire de ma part : non seulement l'assemblée se réunissait à proximité de mon domicile, « en bas de ma rue », mais de plus il m'aurait été impossible de la localiser sans ces contacts préalables du fait qu'elle était hébergée par une Église anglicane du centre ville, un lieu à la fois connu et insoupçonné, le dernier où j'aurais imaginé trouver une assemblée pentecôtiste africaine.

Une assemblée ghanéenne à Marseille

L'assemblée de Marseille fut ouverte au cours de l'année 1997[3]. Exclusivement ghanéenne, elle est presque entièrement constituée de

3. Plus tard, l'affiliation de cette assemblée à l'Église de Pentecôte a fait l'objet d'une déclaration d'association (en date du 19 janv. 1999) et d'une parution au *Journal Officiel* en date du 13 fév. 1999 sous l'intitulé « Église de Pentecôte de France-Marseille ».

fidèles ashanti. Ces fidèles proviennent essentiellement de milieux modestes : plusieurs des hommes sont des migrants, peu ou pas qualifiés, qui proposent leur main-d'œuvre au secteur du bâtiment et des travaux publics ou de la restauration. Quelques unes des femmes, épouses de ces derniers, ne travaillent pas, ou bien à temps partiel, dans des emplois à faible qualification. Certains hommes sont artisans, le plus souvent dans le secteur du bâtiment ou de la mécanique. La difficulté à obtenir des entretiens auprès de ces fidèles rendait difficile l'évocation de leur situation personnelle. Les cultes furent organisés dès le début en langue *twi*, certains fidèles de langue *ga*[4], ayant appris le *twi* afin de suivre le culte. Beaucoup de ces fidèles ont une mauvaise maîtrise de la langue française, même après plusieurs années de résidence en France et, outre le *twi,* ont plutôt recours à l'anglais. Ce trait se retrouve dans les mêmes termes au sein des assemblées de Bruxelles et d'Amsterdam parmi des fidèles essentiellement ghanéens, usant, parmi les langues européennes, de l'anglais plutôt que du français, y compris dans les pays francophones. A Marseille, l'identité ghanéenne, voire ashanti, semble première dans la constitution du groupe comme « association de migrants », avant sa constitution comme assemblée pentecôtiste. Celle-ci semble s'être constituée en tant que telle, sous couvert de l'Église de Pentecôte, bien après la formation du groupe lui-même. Les entretiens réalisés auprès de fidèles laissent entendre que la plupart d'entre eux, plutôt d'éducation anglicane ou presbytérienne, se trouvaient en Europe bien avant leur conversion. Ils se sont convertis au moment de l'affiliation du groupe à l'Église de Pentecôte de France, négociée par une « délégation » chargée d'établir et de concrétiser cette affiliation. Les témoignages évoquent des conversions tardives de conjoints précédemment anglicans : la conversion pentecôtiste de l'un des conjoints incite le second à faire de même après un certain temps, plusieurs mois, des années quelquefois. Par ailleurs, l'assemblée qui ne disposait pas, en 2002, d'un lieu de culte, est installée dans les locaux d'une Église anglicane du centre ville qui compte parmi ses fidèles quelques Ghanéens. Les conséquences de cette « présence pentecôtiste » ne tardèrent pas à se traduire par le transfert de quelques convertis anglicans vers l'assemblée pentecôtiste, sur la base, là encore, d'une affinité identitaire. Dans cette Église anglicane se réunissaient des fidèles originaires de plusieurs pays anglophones, européens (principalement des Anglais) et africains (principalement des migrants parmi lesquels quelques Ghanéens), et les cultes y étaient organisés en langues anglaise et française. Parmi les fidèles ghanéens, un petit groupe se dégage bientôt et décide de se réunir en aparté, d'abord après le culte, puis quelques soirs par semaine. Le prêtre anglican, qui n'y voit que le désir naturel pour des

4. La langue *ga* appartient au groupe *ga-adangme* dont l'aire, située autour d'Accra, est limitée par l'aire linguistique *akan* (à l'ouest) et l'aire *éwé* (à l'est). La proximité de ces deux langues semble permettre une maîtrise de la langue *twi* d'autant plus rapide qu'elle est nécessaire face à la domination numérique des Ashanti.

migrants de se retrouver pour quelques prières dans la langue de leur pays, accepte de leur prêter le temple, même s'il regrette que l'affinité identitaire l'emporte sur leur culture anglicane :

> « C'est que pour eux, ce qui semblait plus important, c'était "être Ghanéen" (...) j'ai l'impression que pour eux, c'est la nationalité qui vient d'abord, un peu comme les Arméniens, qui sont Arméniens d'abord et chrétiens après. Eux, c'est pareil, on est Ghanéen d'abord, et pentecôtiste après. Je trouve ça un peu triste. »

Bientôt, le groupe attire à lui un petit nombre d'autres Ghanéens et recrute même à l'extérieur de l'Église anglicane. Le prêtre apprend bientôt par son sacristain que le groupe se réunit bien plus souvent que convenu, organise régulièrement des cultes en langue *twi* et surtout, il découvre que le jeune groupe, qui a déjà un leader, s'est doté d'instruments de musique qu'il découvre entreposés dans un coin du temple. Ce sont les plaintes de voisins qui attirent son attention sur le volume sonore produit par la jeune assemblée. Connaissant la plupart des fidèles, les sachant ouvriers pour la plupart et vivant de maigres ressources, il s'interroge sur la possibilité d'un financement extérieur qui seul expliquerait l'acquisition d'instruments de musique. Lors de notre entretien, le prêtre anglican fut aussi flou sur les dates que l'avaient été les fidèles interrogés. Il estime cependant que la formation du groupe date des années 1996-1997, bien avant son enregistrement officiel comme assemblée de l'Église de Pentecôte de France en 1999. Ainsi, le groupe formé par les fidèles ghanéens serait demeuré indépendant pendant plus d'un an avant d'entrer en contact avec l'Église de Pentecôte, dans le courant de l'année 1998. Lorsqu'il comprend que le groupe est organisé en assemblée et recrute, le prêtre, qui avait accepté de prêter le temple le dimanche, envisage de faire payer la location du temple à l'assemblée qui se réunit jusqu'à trois fois par semaine et parfois la nuit[5]. Mais surtout, il attire l'attention du diacre qui dirige l'assemblée sur les plaintes de voisins et, au bout d'un an, face aux plaintes répétées des voisins, dont « des plaintes racistes » précise-t-il, il tente de les inciter à chercher un autre temple pour se réunir. Pendant plus d'une année encore, le projet de déménagement de l'assemblée reste en suspens. En l'absence de ressources directes de la part de l'Église de Pentecôte, il s'avère bientôt impossible d'acheter un local, et les locations de temple sont encore au-dessus des moyens de

5. Chaque premier vendredi du mois, les assemblées de l'Église de Pentecôte organisent une veillée dont les horaires varient d'un lieu et d'un pays à un autre (en général de 22 h à 6 h en Afrique, 20 h à 3 h en France). En milieu urbain, ces veillées attirent souvent les plaintes de voisins. Outre le volume sonore de l'orchestre et des chants (les « cris de joie »), c'est aussi l'agitation des fidèles dans la rue, les rires et les claquements de portières répétés qui sont dénoncés. Les fidèles peuvent parfois demeurer plus d'une heure à parler et à rire dans la rue, devant le temple, en pleine nuit, sans avoir conscience de la gêne occasionnée pour le voisinage immédiat.

la jeune assemblée : « ils ont payé le minimum ici, explique le prêtre, les autres qui louent leur église demandent le double ! » Finalement, un jour où il assiste au Conseil Œcuménique, le prêtre anglican demande au pasteur d'une Église Réformée de Marseille s'il accepterait de louer son temple pour l'assemblée ghanéenne. Ce dernier accepte et l'assemblée a finalement déménagé en avril 2003.

Dans l'exemple de l'assemblée de Marseille, l'origine ethno-nationale a transcendé les appartenances religieuses antérieures. Elle s'est formée au sein même de l'Église anglicane en rassemblant les autres migrants ghanéens pour un culte à part. En général, la *Church of Pentecost* du Ghana est informée très tôt de la formation des premiers « groupes de prière »[6] et soutient les fidèles dans leur entreprise. Il n'est pas question, cependant, de soutien matériel ou financier de la part de l'Église centrale tant qu'un nombre jugé suffisamment important de fidèles ne permette d'envisager l'envoi d'un missionnaire, voire d'un pasteur à plein temps. Ainsi, pendant toute une période, qui peut varier de quelques mois à plusieurs années, les premiers fidèles se réunissent régulièrement et organisent leurs activités en se déléguant eux-mêmes les responsabilités. En général un leader émerge du groupe et bientôt il est nommé diacre ou ancien par l'Église, qui lui reconnaît ainsi la charge de l'assemblée. Ce procédé permet à l'Église de ne pas envoyer immédiatement un pasteur (lequel serait salarié, alors que les diacres et anciens sont bénévoles) dans une assemblée encore peu développée. Cette stratégie « d'adoption » d'une assemblée par une « Église-mère » est également évoquée par A. Mokoko-Gampiot (2002) à propos des Églises harriste et kimbanguiste en France. Comme le confirme G. ter Haar (1998) l'implantation d'Églises africaines en Europe passe par le relais et l'accueil d'Églises missionnaires du pays d'origine, comme les Églises anglicane ou presbytérienne dans le cas du Ghana.

Églises de migrants ou Églises en migration ?

L'Église de Pentecôte est considérée comme l'une des Églises pentecôtistes africaines les plus largement représentées en Europe avec un grand nombre de « branches » reliées entre elles par un solide réseau d'échanges (ter Haar, 1998 : 99). Les Églises « nationales » ne disposent que d'une autonomie relative et ne sont pas à proprement parler « indépendantes » puisque chacune d'elle reste soumise à l'autorité et à la gestion de l'administration centrale à Accra. Dans ses stratégies d'implanta-

6. Que l'on appelle aussi « groupes de maison » ou « cellules de prière » lorsqu'ils ont lieu au domicile de l'un des fidèles quand ils ne disposent pas de temple, mais la structure et le principe sont souvent les mêmes.

tion européenne, la *Church of Pentecost,* comme d'autres Églises africaines issues de l'entreprise missionnaire, a su mettre à profit ses relations avec les anciennes puissances coloniales, l'Angleterre et la Hollande dans le cas du Ghana. L'Angleterre en particulier constitua très tôt un des relais importants de l'expansion de cette Église, grâce aux liens établis avec l'Église Elim – à laquelle appartenait dans sa jeunesse James McKeown, avant sa conversion à l'Église apostolique britannique. Le missionnaire avait passé un contrat d'association en 1971, qui permit plus tard à l'Église de Pentecôte de profiter de tous les relais de l'Église Elim et de ses structures de formation biblique. Cette stratégie d'association vise à désenclaver l'Église ghanéenne pour lui ouvrir les voies de l'expansion transcontinentale, vers l'Europe et les États-Unis. L'alliance se traduit dès 1988 par l'envoi d'un pasteur ghanéen en Angleterre d'abord pour y encadrer les migrants ghanéens membres de l'Église de Pentecôte, regroupés en assemblées distinctes. En 1993, les pasteurs ghanéens obtiennent une forme d'autonomie qui leur permet de se regrouper sous leur dénomination initiale « Église de Pentecôte », tout en respectant le contrat d'association avec l'Église Elim (Larbi, 2001 : 196). Mais la migration ghanéenne en Europe est également importante en direction des Pays-Bas, compte tenu des relations entretenues historiquement entre le Ghana et la Hollande. Beaucoup d'Églises africaines (ghanéennes et nigérianes) implantées en Europe ont ainsi tiré bénéfice de leur relations avec les congrégations britanniques.

Des migrants missionnaires

Si l'ampleur actuelle des réseaux d'Églises contribue à brouiller les pistes migratoires, une lecture en termes historiques telle qu'elle est développée par R. Van Dijk (2002) permet d'identifier au moins deux flux de migration, dans le cas de la Hollande. L'immigration ghanéenne en Europe et aux États-Unis commence dès les années 1970 et se partage en deux vagues : la première à partir de 1973 au moment de la crise pétrolière et la seconde à partir de 1981, date à laquelle le capitaine Rawlings instaure un régime autoritaire au Ghana. Les mouvements de migration se dirigeaient initialement vers l'intérieur de l'Afrique de l'Ouest, le Nigeria en particulier. Quand les conditions économiques et politiques de ce pays se sont détériorées, l'immigration ghanéenne se dirigea progressivement, vers les pays européens les plus riches, l'Angleterre (Londres), l'Allemagne (Hambourg) et la Hollande (Amsterdam). Les Ghanéens représenteraient aujourd'hui la plus importante communauté de migrants africains en Europe, exception faite des migrants originaires du Maghreb (ter Harr, 1998 : ii). Si l'on associe ces données aux statistiques de l'Église de Pentecôte – seules disponibles – l'on peut diviser en trois étapes le processus d'implantation des Églises ghanéennes en Europe : 1° celle des premiers migrants des années 1970 – 2° celle du regroupement familial et

des premières communautés de convertis dans les années 1980 et enfin 3° celle de l'implantation des Églises au début des années 1990. Plus globalement, il semble que l'implantation des Églises africaines en Europe, loin d'avoir précédé ou accompagné la migration, est elle-même, dans un premier temps, le résultat de la formation des communautés africaines en Europe. Les migrants ont devancé les missionnaires. De même que les vagues de migration en provenance du Congo et de Côte d'Ivoire ont été suivies de très prés par l'implantation des Églises harriste et kimbanguiste[7] en France (Mokoko-Gampiot, 2002) et en Allemagne (Simon, 2001), la migration en provenance des pays anglophones comme le Ghana et le Nigeria s'est accompagnée de l'apparition d'Églises ghanéennes et nigérianes en Europe[8]. La *Church of Pentecost* elle-même fait une entrée tardive en Angleterre (1987) et en Hollande (1990) au regard des vagues de migrations ghanéennes dans ces pays. Le durcissement de la politique d'immigration aux Pays-Bas a contribué à réorienter les flux migratoires vers d'autres pays d'Europe comme la Belgique et la France. Plus récemment, une nouvelle politique de l'immigration aux Pays-Bas semble avoir favorisé la croissance des Églises Africaines dans ce pays et l'on peut s'interroger sur le rôle joué aujourd'hui par les Églises dans les processus de migration vers l'Europe et la régularisation des « sans papiers » (en matière d'obtention de visas, de mariage, ou même d'emploi) au point que l'on commence à parler « d'Institution religieuse de migration »[9].

En quelques décennies, les Ghanéens ont formé une communauté de migrants non négligeable aux Pays-Bas, mais ce n'est que depuis les années 2000 que le ministère des Affaires intérieures semble considérer la possibilité de faire accéder les Ghanéens au statut de « minorité reconnue » *(recognised minority)*, une catégorie qui semble impensable dans le cadre de la politique de l'immigration en France. Cette question, relativement insignifiante aux yeux du grand public, va cependant marquer le début d'une nouvelle ère pour la vie des migrants ghanéens. Alors que la période précédente était dominée par la question de l'immigration clandestine des Ghanéens dans ce pays et des mesures à prendre pour contrôler les flux migratoires, les nouvelles politiques concernant les grandes villes hollandaises en particulier, sont en train d'opérer un chan-

7. L'implantation de l'Église kimbanguiste en France est le résultat de la migration de jeunes étudiants congolais à la fin des années soixante-dix, tandis que l'apparition de l'Église harriste (1999) correspond à une vague de migration plus récente en provenance de Côte d'Ivoire.

8. L'implantation des premières Églises Africaines Indépendantes, plutôt associée aux migrants nigérians, remonte aux années 1920 en Grande-Bretagne où les Nigérians représentent la plus importante communauté de migrants, et aux années 1930 dans les autres pays européens, comme l'Allemagne. Les étudiants nigérians sont à l'origine de l'arrivée des Églises *Aladura* dans les années 1960.

9. Cette expression est utilisée dans la présentation thématique du colloque « Une nouvelle mission pour l'Afrique ? Le religieux africain et le ré-enchantement du monde » organisée à l'Université de Lausanne (Suisse), les 11 et 12 novembre 2005.

gement de perspective. Il est aujourd'hui admis qu'en plus des grandes minorités reconnues, – chinoise, indonésienne, marocaine, turque – d'autres, généralement plus petites sont définitivement installées. En tant que minorité reconnue, les migrants ghanéens auraient droit à des mesures politiques adaptées à leurs besoins spécifiques : « Nous sommes témoins d'un changement majeur, du contrôle et de l'exclusion, à des politiques d'intégration et d'attention à la mesure des difficultés concernant les migrants ghanéens », explique Van Dijk (2002 : 92). En Suisse, des revendications similaires sont portées par les minorités religieuses non chrétiennes (Pfaff-Czarnecka, 2002) : « La prise en compte des revendications des minorités religieuses résulte de négociations entre la société hôte et ses immigrés, explique cet auteur. Il serait erroné de dire que ces derniers doivent s'intégrer dans des structures rigides » (2002 : 263). Malgré ces changements d'ordre politique, la tension des relations entre l'État hollandais et la communauté ghanéenne persiste. Parallèlement, les Églises ghanéennes échappent au contrôle du gouvernement hollandais et n'intercèdent pas dans les contacts formels entre le gouvernement et les communautés ghanéennes, de même qu'elles prennent difficilement part aux structures formelles de la vie religieuse hollandaise et de ses différents corps d'Églises. Ce dernier point est vrai concernant l'Église de Pentecôte aux Pays-Bas, bien sûr, mais aussi dans les autres pays où elle est implantée, notamment en France. Parmi les migrants récents, certains ont fondé plusieurs églises nouvelles dans toute l'Europe.

Pour G. ter Haar (2000), la présence de congrégations africaines en Europe est une phase récente de l'histoire européenne et n'est à relier à l'histoire africaine qu'en second lieu. Elle appelle cependant un intérêt croissant pour les expériences des communautés chrétiennes africaines en migration au sein de l'Europe puisque la religion est souvent au centre de leur vie. La migration internationale après 1945 change l'Europe « qui produisait des migrants en une Europe qui accueille des migrants », ce qui entraîne des changements sociaux majeurs, et une interrogation : comment les Églises répondent-elles au défi de la migration ? Cette question, transposée dans les milieux musulmans, a déjà fait l'objet de riches études, notamment sur « L'islam des jeunes » (Khosrokhavar, 1997), qui tentent de comprendre les ressorts de la double identité française et musulmane, ou les travaux de Wihtol de Wenden & Leveau (2001) décrivant la formation d'une « nouvelle citoyenneté » à travers l'investissement associatif, « une citoyenneté qui aspire à être l'expression d'identités collectives négociées collectivement dans l'espace public » (2001 : 67). Selon G. ter Haar (2000) ou Adogame (2001), c'est le mauvais accueil réservé aux migrants africains dans les Églises européennes qui entraîne une résurgence de « l'ethnicité » en Europe et pousse ces migrants à se regrouper d'abord sur la base de leur identité ethnonationale : « La mise en place de frontières, explique G. ter Haar, est une opération consciente ou inconsciente de la société hôte, qui est le corollaire social et intellectuel d'un processus politique de ségrégation ou d'exclusion » (2000 : 60).

« The earlier decades of the existence of African Christian movements in different parts of the European continent shows that many were localised with their activities partly as a result of the unwholesome and hostile attitude of the host society » ajoute A. Adogame (2001). Les conclusions de Benjamin Simon (2001) concernant l'Allemagne vont dans le même sens. Les problèmes liées aux relations inter-ethniques dans les Églises ont finalement donné naissance à de nouvelles Églises africaines sur le sol européen, à l'image de l'histoire africaine des Églises séparatistes et Indépendantes. Mais comme l'illustre la situation française, nous le verrons, le processus de formation par scission ou innovation est plus interactif.

La quête d'une « Église-mère » ou la communauté retrouvée

En France, notre attention s'était portée initialement sur l'assemblée de Marseille mais compte tenu de l'implantation de l'Église de Pentecôte en Europe, et des contacts établis avec l'Église de Pentecôte de France, nous avons choisi d'étendre l'exploration de ce réseau d'Église à Paris, puis Bruxelles et Amsterdam. Selon les statistiques du Bureau des Missions Internationales, l'Église de Pentecôte de France compte un peu plus d'un millier de fidèles (1 289 exactement, plus 400 enfants), ce qui la place juste devant la Belgique qui compte moins d'un millier de fidèles, mais loin après l'Italie (avec près de 4 000 fidèles), l'Angleterre (avec plus de 4 000 fidèles), l'Allemagne (2 700 fidèles) et la Hollande (avec un peu plus de 1 600 fidèles)[10]. Sur la quinzaine d'assemblées que compte l'Église de Pentecôte de France, cinq sont regroupées dans le « district de Paris »[11]. Les autres assemblées sont implantées à Strasbourg, Lyon, Marseille, Toulouse, Mulhouse et Limoges. Toutes sont exclusivement composées de migrants ghanéens, à l'exception des assemblées « en français » qui rassemblent principalement des Africains francophones. L'implantation de l'Église de Pentecôte en France date du début des années 1990, elle fut enregistrée en juin 1993[12]. Comme dans la plupart des pays où l'Église est implantée, les premières cellules de prière furent créées par quelques migrants ghanéens installés en région parisienne et qui n'étaient pas tous des fidèles de l'Église de Pentecôte du Ghana. Certains étaient issus d'autres confessions. Dans ce contexte, les premières réunions de prière se déroulent tout à tour au domicile même de chacun des membres puis dans une salle louée à cet effet, jusqu'à ce que le développement numérique du groupe impose de le transférer dans une grande

10. Selon le rapport 2004 de la Commission Missionnaire.

11. Deux assemblées dans le temple central de Saint-Denis (l'assemblée « centrale » et l'assemblée « en français »), des assemblées à Mantes-La-Jolie, Le Bourget et de la Plaine-St-Denis.

12. Parution au *Journal Officiel*, le 2 juin 1993.

salle qui deviendra le temple. La première assemblée de l'Église de Pentecôte de France fut créée à l'initiative d'un membre de la *Church of Pentecost* du Ghana envoyé en France au début de l'année 1991 dans le cadre de son emploi à l'UNESCO. Son premier geste fut de rechercher une Église qu'il pourrait fréquenter avec son épouse. En l'absence de l'Église de Pentecôte dont il était un membre actif au Ghana, il fréquente quelque temps une Église évangélique américaine du quartier Alésia à Paris, mais les difficultés à suivre un culte en français l'amène bientôt à quitter cette assemblée.

> « C'est cet handicap qui l'a poussé à rechercher ses frères et sœurs ghanéens et à former quelque chose avec eux dans une langue qui était la leur. Puisqu'il ne pouvait pas garder sa foi seul. Il est passé de maison en maison parmi les migrants ghanéens pour tenter de former avec eux un groupe de prière. » [pasteur Jean*]

Le premier groupe de prière se réunit tout d'abord, comme dans le cas de l'assemblée de Marseille, dans l'Église américaine à Paris, que l'Ancien avait fréquenté premièrement, dans une salle en sous-location. La croissance numérique du groupe l'oblige bientôt à se mettre en quête d'une autre salle, voire d'un temple où se rassembler de nouveau. Il entre alors en contact avec l'Église méthodiste d'Asnières-Gennevilliers et y loue une salle. L'importance du groupe et son développement croissant amène bientôt son leader à s'interroger sur l'opportunité d'une affiliation à une Église « mère » qui lui fournirait les moyens d'une évangélisation plus ambitieuse, d'une installation plus vaste et une dénomination d'envergure internationale.

> « Dans les onze mois qui ont suivi, cet endroit a été un endroit d'explosion de la foi, c'est devenu un grand lieu de réveil et c'est à ce moment là que l'Ancien a éprouvé le désir de transformer le groupe de prière en assemblée de l'Église de Pentecôte. Parce que dans un groupe de prière viennent des gens de tous bords, mais lui qui les dirigeait, étant membre de l'Église de Pentecôte, il a voulu transformer le groupe de prière en assemblée de l'Église de Pentecôte. »

Il proposa donc que l'assemblée soit rattachée à l'Église ghanéenne. Mais le refus de certains membres du groupe et leur départ constitua la première scission de la jeune assemblée. Ceux qui en acceptèrent le principe formèrent donc la première assemblée officiellement enregistrée au nom de l'Église de Pentecôte de France. Peu de temps après, en juin 1993, la jeune assemblée s'installe dans un local, porte de la Chapelle, et c'est à cette occasion que « L'Église de Pentecôte de France » est déclarée comme association cultuelle. La déclaration parue au Journal Officiel

* Président de l'Église de Pentecôte de France de 2000 à 2003.

affiche un ancrage identitaire qui s'éloigne de la vocation missionnaire tant affichée par l'Église internationale. Elle alimente en effet le malentendu en affichant sa vocation à : « être un centre de culte de prières, d'études bibliques et d'orientation spirituelle pour tous les chrétiens, principalement des étrangers anglophones originaires du Ghana » (*Journal Officiel*, 1993). La référence explicite aux migrants ghanéens nous éclaire sur les ambitions premières de l'Église, qui souhaite, comme c'est le cas dans les pays de forte immigration ghanéenne, centrer sa mission d'évangélisation sur le rétablissement de la morale au sein de populations migrantes qui, éloignées de leur foyer depuis plusieurs années, ont abandonné leur foi et leurs repères pour céder à ce que les chrétiens africains considèrent comme les pires perversions que le monde occidental puisse offrir : « une partie était des fidèles de l'Église de Pentecôte du Ghana, explique le pasteur Jean, mais la grande majorité était des gens qui étaient venus à l'aventure en Europe et qui vivaient toutes sortes de vies. » Cette thématique de la régénération morale est exprimée par le président Jean qui nous confirme que la première mission de l'Église a consisté à éloigner tout d'abord les migrants de leurs tentations perverses afin de réanimer leur foi, la plupart d'entre eux étant d'anciens chrétiens « déracinés » :

> « Cette Église a contribué à la transformation de la vie de beaucoup de Ghanéens en France, parce qu'il faut avouer qu'à l'époque, dans les milieux africains et surtout ghanéens, il y avait beaucoup de vices dont la prostitution, la drogue, l'alcool et bien d'autres choses. La parole de Dieu et l'enseignement ont contribué à changer cela. »

Au cours de l'année 1994, l'Église de Pentecôte franchit une étape supplémentaire et envisage la création d'une « l'assemblée en français » en vue de « gagner les francophones ». Ce projet est lui-même le résultat d'un changement de politique au sein de la *Church of Pentecost* du Ghana. Quelques années auparavant avait été créée la Section en Français de Treichville (Abidjan, 1988) et les assemblées en anglais d'Accra et Koumassi (Ghana, 1993). Ces assemblées, nous l'avons vu, sont le résultat de l'action combinée de plusieurs dirigeants au Ghana et en Côte d'Ivoire et marquent l'ouverture progressive de la *Church of Pentecost* à l'usage des langues nationales. En 1995, l'Église s'est développée avec ses nouvelles branches, non seulement à Paris et Mantes-la-Jolie mais également à Toulouse et en 1997, le temple central de l'Église est installé à Saint-Denis. Plus tard, au cours de l'année 2001, le jeune pasteur Jean, Ivoirien, est nommé à la présidence de l'Église de Pentecôte de France. Cette nomination participe d'une autre phase de l'évolution interne de la *Church of Pentecost*. Elle survient après le départ du président Ntumy et s'inscrit dans une politique globale de « nationalisation » de la part de l'Église qui tente alors une ouverture en libérant la direction de quelques Églises nationales : Burkina Faso, Côte d'Ivoire et Bénin en 1996 ; Niger, 2000 ; France, 2001.

Mais la nomination du pasteur Jean à la direction de l'Église de Pentecôte de France se distingue des nominations précédentes. Celles-ci consistaient à rendre la direction de l'Église à des dirigeants nationaux (Burkinabé, Béninois et Ivoiriens) nommés dans leur propre pays. Or, le pasteur Jean fut non seulement nommé à la présidence d'une Église nationale, à un poste jusque-là réservé aux dirigeants ghanéens, mais il a de plus été nommé dans un pays missionnaire et non pas dans son propre pays. Dans le mode de fonctionnement de l'Église, désormais, ses dirigeants entendent pouvoir nommer des dirigeants autres que Ghanéens dans les missions extérieures. Ils deviennent des missionnaires au même titre que les Ghanéens. L'Église de Pentecôte de France, sous la direction du pasteur Jean, tenta de s'affilier à quelques institutions fédératrices comme la Fédération Protestante de France ou l'Alliance Évangélique de France, sans succès. Le président se tourna alors vers une Association des Églises Africaines de France, « parce que dans un groupe on arrive plus souvent à se faire entendre » explique-t-il, ainsi que vers l'Association des Églises de Paris et l'Association des Ghanéens, toujours en vain. A ce jour, nous ne connaissons aucune forme d'association de l'Église de Pentecôte de France avec d'autres Églises, associations ou fédérations. La *Church of Pentecost* n'encourage nullement ce type d'association ou d'adhésion à des fédérations protestantes ou évangéliques qui sont le signe d'une intégration progressive de l'Église dans le paysage religieux national et international, car elles pourraient porter atteinte à l'autorité souveraine du siège ghanéen et de l'Église centrale.

Les profils de la migration africaine en France

L'immigration en France commence à la fin du XIX^e^ siècle, par une immigration de main-d'œuvre européenne, mais en 1945 elle reste un phénomène encore marginal. Elle s'accélère de façon significative à partir des Indépendances africaines et autres, concomitamment avec le traité de Rome (1958) instaurant la libre circulation au sein de la communauté européenne. Le début des années 60 marque une nette diversification de l'immigration en France, avec les débuts de l'immigration originaire du Maghreb (Maroc, Tunisie, et l'Algérie après la fin de la guerre, en 1962). L'immigration sub-saharienne commence véritablement à partir de 1964[13] avec la « migration de travail », majoritairement masculine. Au début des années 70, grâce aux regroupements familiaux, l'immigration africaine en France change de forme et prend un caractère nettement plus familial.

13. A l'exception des « tirailleurs » du Sénégal et d'ailleurs, mobilisés durant la période coloniale et dont une partie s'était installée en France.

Progressivement, elle s'est aussi diversifiée : tandis qu'elle était encore principalement composée d'Africains en provenance des pays sahéliens (Sénégal, Mali, Mauritanie), au début des années 80, se sont ajoutés par la suite les Africains originaires du Congo (plus massivement encore après les deux guerres civiles de 1993 et 1997), et plus tard les Ivoiriens et les Camerounais (Barou, 2002 : 8). Les pays anglophones comme le Liberia, la Sierra Leone, le Nigeria et le Ghana sont faiblement représentés ainsi que les pays francophones les plus pauvres comme le Burkina Faso, le Tchad et le Niger. Ainsi, l'immigration africaine s'est non seulement élargie à de nombreux pays d'Afrique mais elle s'est surtout diversifiée socialement par rapport aux années 80 : « Le paysan sahélien illettré, employé dans les secteurs non qualifiés n'est plus la figure dominante de cette population » (2002 : 13). Les secteurs public et privé des pays africains n'offrent souvent plus les mêmes garanties qu'autrefois (compression d'effectifs) et l'absence de débouchés pour les jeunes diplômés les amène à réorienter leurs stratégies familiales vers l'émigration. Malgré les incertitudes de la migration, celle-ci est souvent stimulée par la détérioration de la situation économique et politique des pays africains, et la pauvreté pousse de nombreux jeunes diplômés à s'insérer dans un circuit migratoire qui les mènera en Europe ou aux États-Unis : « Le facteur de répulsion par rapport à la pauvreté et à l'insécurité l'emporte sur le facteur d'attraction que représentent les pays développés » (Barou, 2002 : 8). Les flux de migration en provenance de nouveaux pays comme le Ghana et le Nigeria semblent correspondre davantage à des reflux détournés de leur circuit initial, à savoir vers la Hollande, l'Angleterre et l'Allemagne, au fur et à mesure que le durcissement des législations rendait ces flux migratoires moins stables.

En se diversifiant, l'immigration a aussi ouvert la voie aux femmes : passée l'époque du regroupement familial, on assiste aujourd'hui à l'arrivée de femmes seules et qualifiées qui ne parviennent pas toujours, pas plus que les hommes, à obtenir des emplois correspondant à leur niveau de qualification initial. Les nouveaux migrants africains restent encore le plus souvent confinés aux secteurs qui nécessitent le moins de qualifications. En France, selon les données fournies par le recensement de 1999, les migrants sont très présents dans les secteurs de la construction et des services aux particuliers : « Les immigrés occupent principalement des emplois d'ouvriers ou d'employés : c'est le cas de 66,5 % d'entre eux » (Insee, 2001). Parmi les employés, il s'agit le plus souvent d'un emploi de « service direct aux particuliers ». La moitié des femmes immigrées travaillent dans ce secteur.

Les Églises pentecôtistes jouent un rôle important dans l'encadrement et la recommunautarisation des migrants africains. « Comme pour beaucoup d'autres migrations, le religieux représentera pour les populations sub-sahariennes une instance de structuration communautaire, un lieu d'émergence de la collectivité » (Quiminal & Timera, 2002 : 27). La forme la plus visible de l'organisation communautaire issue de l'appartenance

religieuse fut probablement celle des sénégalais Mourides, leur présence étant plus ancienne que celle des Églises chrétiennes africaines. Paradoxalement, « ce sont les populations qui émigrent depuis le plus longtemps qui présentent le moins de signes d'installation en France : faible proportion de femmes, d'enfants et de Français par acquisition » (Barou, 2002 :14), ce qui confirme que l'évolution de l'immigration africaine en France s'est d'abord transformée par le biais des nouvelles vagues de migration plutôt que par l'évolution des groupes déjà présents. Aujourd'hui, les Églises évangéliques et pentecôtistes ont pris en charge les flux de nouveaux migrants et les flux financiers de la migration qui représentent une manne non négligeable dans le financement des Églises en Afrique. En effet, la famille qui s'est mobilisée pour permettre la migration de l'un de ses membres, en attend à moyen terme, des envois de fonds. Au Ghana, ces envois de fonds représentent la troisième source de revenus, après le cacao et l'or (Van Dijk, 2002 : 90). Les Églises africaines encadrent également leurs communautés de fidèles selon une logique de réseau dont les ressources doivent permettre de soutenir l'expansion de l'Église « au pays » par la collecte des dîmes et des offrandes qui sont centralisées par le siège de l'Église centrale. La *Church of Pentecost* du Ghana draine une grande partie des ressources des « missions extérieures ». Une fidèle n'hésite pas à comparer l'Église centrale à « un aspirateur qui centralise l'argent des missions ».

Les Africains chrétiens en Europe

Contrairement aux premières vagues de migration africaine en France, composées de Maliens, de Sénégalais et de Mauritaniens, d'appartenance plutôt musulmane, les vagues de migrations plus récentes font état de communautés chrétiennes de plus en plus nombreuses. Cette transformation est autant le résultat des réveils chrétiens des pays africains que d'un déplacement des foyers de migration africaine vers l'Europe et de la constitution de communautés de chrétiens africains parmi lesquels les Ghanéens et les Nigérians comptent pour une part non négligeable. Si en France, ces nouvelles vagues de migration anglophone passent encore inaperçues, elles n'en constituent pas moins une part importante de la communauté africaine chrétienne en France, au côté des Églises de Réveil, principalement zaïroises et congolaises, mais également des Églises prophétiques africaines comme l'Église du Christianisme Céleste et ivoiriennes comme l'Église harriste. Les fidèles qui composent les assemblées de l'Église de Pentecôte d'Europe sont majoritairement des migrants ghanéens arrivés au milieu des années 1980, la plupart étant arrivés bien plus tard, au début des années 1990, voire après. Le flux de migrants en provenance du Ghana continue d'alimenter les assemblées tout au long de l'année et c'est une véritable communauté ghanéenne de France qui est encadrée par l'Église. Comme à Marseille, la plupart de

ces migrants occupent des emplois faiblement qualifiés, la plupart du temps non déclarés. Beaucoup d'entre eux sont encore en situation irrégulière, bien que résidents parfois depuis plus de dix ans. Leur main-d'œuvre va au secteur du bâtiment et des travaux publics, à la restauration et à la mécanique, pour les hommes, tandis que les femmes ne travaillent pas toujours. Celles qui travaillent sont le plus souvent employées pour des ménages, des gardes d'enfants ou, parfois, dans le secteur du textile. Les membres francophones de l'Église de Pentecôte se rassemblent dans les « assemblées en français ». Il y en a peu et elles sont généralement associées au temple central, comme à Saint-Denis et à Bruxelles. Celle de Saint-Denis, essentiellement composée d'Ivoiriens, était la plus importante numériquement jusqu'en 2003. L'élection du pasteur Jean a probablement contribué à attirer quelques Ivoiriens déjà résidents en banlieue parisienne tandis que la situation politique de la Côte d'Ivoire, et le déclin économique qui s'est amorcé, a provoqué un flux de migration plus récent, accélérant les rapprochements familiaux ou précipitant le départ de quelques jeunes en migration, quelques étudiants qui se préparaient à venir poursuivre leurs études en France ou en Europe poussés à partir sans avoir les moyens de régulariser leur situation. Plusieurs d'entre eux, arrivés en France de manière illégale, se voient contraints d'y survivre par le travail, tout aussi illégal, tandis qu'ils sont dans une impasse administrative : entrés illégalement, en se manifestant à l'administration dans le but de régulariser leur situation, ils prennent le risque de l'expulsion définitive.

Des assemblées périphériques

Les assemblées de l'Église de Pentecôte sont le plus souvent situées en périphérie des capitales européennes. Parmi celles que nous avons visitées, seule l'Église de Pentecôte de Belgique dispose d'un temple central dans la capitale, près de la Gare du Nord, un quartier légèrement excentré. Aux alentours de la gare, le quartier commerçant et dynamique en journée se transforme, en soirée, pour ne laisser place qu'aux migrants, parmi lesquels beaucoup d'hommes. Les fidèles se dirigent alors vers leur temple, à quelques centaines de mètres de là, dans un immeuble insalubre, à l'angle d'une rue déserte et d'un boulevard. Dans la rue adjacente, déserte et sale, on aperçoit des voitures abandonnées, des pneus crevés, les vitres brisées des immeubles d'en face. Le temple se situe au deuxième et dernier étage de l'immeuble, accessible par un escalier très étroit. L'ensemble est plutôt ancien, partiellement rénové et aménagé. Ici, comme à Saint-Denis, le temple central abrite l'assemblée centrale, composée de fidèles majoritairement ghanéens et de langue *twi*, et l'assemblée « en français et en anglais » *(French & English Assembly)* dirigée par un jeune Ghanéen francophone. Cette disposition correspond à un cas maintenant connu de dédoublement du culte (et des assemblées), en

langue *twi* et en langues « nationales », en général plutôt le français et/ou l'anglais. Il n'y a pas, par exemple, d'assemblée en italien en Italie, ou en néerlandais en Hollande, mais plutôt des assemblées « en français » dans les pays francophones et en anglais dans les autres pays. La création de l'assemblée en français à Bruxelles date de 2001, alors que l'Église est implantée dans ce pays depuis le milieu des années 1990. Outre les trois assemblées de Bruxelles (l'assemblée centrale, l'assemblée en français et l'assemblée McKewon, située dans le quartier Madou), l'Église de Pentecôte de Belgique a ouvert un dizaine d'autres assemblées dans les villes secondaires comme Anvers, Liège, Verviers, Louvain, Gent et Tournai, Mechelen, Namur et Turnhout. Au cours de l'année 2002 une « assemblée en anglais » fut ouverte à Gent, à la disposition des fidèles ghanéens qui ne souhaitent pas user de la langue *twi* comme langue de culte. Beaucoup d'entre eux sont en effet des Ghanéens du groupe Fanti qui ne se reconnaissent pas nécessairement dans l'usage de la langue *twi*, symbole de la suprématie des Ashanti dans l'histoire du Ghana, et par extension, dans la diaspora ghanéenne.

A Amsterdam, où la *Church of Pentecost* est présente depuis le début des années 1990, le temple central est situé dans le sous-sol d'un immeuble de type HLM, dans le quartier Bijlmer, un quartier périphérique et populaire qui regroupe à lui seul l'essentiel de la population migrante originaire du Ghana. C'est le quartier où se situent également les enquêtes de Gerrie ter Haar sur la *True Teaching of Christ's Temple*, une autre Église ghanéenne qui a des assemblées en Europe. Le quartier de Bijlmer *(The Bijlmermeer)*, fut construit au début des années soixante-dix et le dernier bloc d'habitation fut achevé en 1975. Considéré comme le centre majeur du renouveau urbain à l'extérieur du *Singel Canal*, le *Bijlmermeer* ne s'est pas révélé, au terme de sa construction, à la hauteur de ce que ses concepteurs avaient escompté : la demande a fait défaut pour faire face à l'offre de 13 000 logements répartis en plusieurs barres d'immeubles *(high-rise blocks)*, comprenant de longues distances de marche et éloignées de tout commerce. Le quartier n'attirant pas les Hollandais, les premières populations à s'y installer furent les migrants originaires du Surinam, ancienne Guyane hollandaise, arrivés en masse après l'indépendance de leur pays en 1975. Ils sont progressivement rejoints par les Ghanéens, les Antillais et d'autres migrants originaires d'Afrique et d'Amérique du Sud. Bientôt le quartier est le lieu d'une criminalité croissante, tandis que le chômage commence à augmenter. La multiplication des squatters et la montée de la violence amènent bientôt le gouvernement à décider la destruction d'une partie de ces barres pour les remplacer par des immeubles de faible hauteur. En octobre 1992, lorsqu'un avion cargo de la compagnie israélienne El-Al (Boeing 747) s'encastre dans l'une des nombreuses barres d'immeubles du quartier, provoquant un incendie et la mort de plus de quarante personnes, l'attention de la police fut attirée par le nombre de Ghanéens installés dans ce quartier, dont une grande partie de clandestins. Le débat public qui fut engagé eut

pour effet de stigmatiser les migrants en associant l'illégalité à la criminalité et incita les autorités hollandaises à accroître les contrôles des flux migratoires (Van Dijk, 2002 : 91). Quels qu'aient été les résultats de ces contrôles, l'accroissement de la population migrante dans le quartier de Bijlmer en fait aujourd'hui un quartier presque entièrement africain, voire ghanéen. On y croise des gens parlant le *twi* dans la rue, les commerces et bien sûr dans les immeubles. Sur les murs des longs couloirs extérieurs des immeubles apparaissent régulièrement des affiches exposant les activités des Églises qui y louent des salles pour réunir leurs fidèles. On évalue à plus de soixante le nombre de nationalités représentées dans le district de Bijlmer qui comprend en fait trois quartiers : Bijlmermeer, Gassaperdam et Driemond.

Dans ce contexte, un réseau social particulier est formé par les organisations religieuses dont le nombre était estimé à trente-cinq en 1992 dont une dizaine sont des Églises Africaines *(African-led churches)* de taille variable, la plupart étant des Églises ghanéennes. Les migrants ghanéens représentent en effet la plus importante communauté africaine de Bijlmer. Outre les Églises Africaines, un nombre important d'Africains fréquentent l'une des églises catholiques ou d'autres dénominations telles que les Adventistes du 7e jour. Celle-ci est fréquentée à 75 % par des Africains (ter Haar, 1995 : 119). Le principal problème qui se pose à ces communautés de fidèles est l'espace de rassemblement. Plusieurs se sont constituées d'abord chez des particuliers, sous forme de « groupes de maison » *(house congregation)* ou de « cellules de prières » *(home cells)*, mais le nombre croissant de migrants a rendu le besoin d'espace de plus en plus urgent. Certains ont pu acquérir des locaux, entièrement payés par les donations des fidèles, mais la plupart a dû trouver refuge dans les sous-sols, les parkings ou d'anciens commerces. Le seul bâtiment religieux à Bijlmer, à part l'église catholique, est une mosquée qui a ouvert en 1985, fréquentée par quelques milliers de musulmans d'origines différentes mais principalement originaires du Surinam. L'importance et le nombre croissant des Églises Africaines est un phénomène relativement récent qui reflète l'importance de la migration ghanéenne dans ce pays.

Dans ce complexe urbain, l'assemblée centrale de la *Church of Pentecost* est installée dans le sous-sol du parking de l'un des immeubles. Mais l'expérience du dépaysement commence bien plus tôt, dans le métro. Lorsque le diacre Valentin, avec qui j'étais entrée en contact par téléphone dès mon arrivée à Amsterdam, me proposa de le rejoindre dans une partie du quartier de Bijlmer, je m'engageai sur la ligne de métro qui s'y rend directement, au départ de la gare centrale. A ce stade de déplacement dans la ville, on ne soupçonne pas encore la transformation qui va s'opérer au fur et à mesure que l'on s'éloigne du centre et se dirige vers la banlieue d'Amsterdam. Le changement apparaît progressivement, au passage des stations et au renouvellement de population, totalement blanche au départ, un temps mélangée, et totalement noire à l'arrivée. Comme à Saint-Denis, en cherchant les lieux de rassemblement des fidèles, on

arrive dans les quartiers de plus grande concentration de migrants africains où l'on se trouve être le seul Blanc. On comprend aisément que ce soient là les lieux privilégiés d'implantation des Églises africaines : elles y sont au cœur des communautés africaines qu'elles espèrent rassembler. A ce stade de ségrégation, les communautés africaines disposent au moins d'une relative liberté d'action et d'appropriation des lieux. Lorsque j'arrive à la station indiquée, je cherche parmi la foule le diacre Valentin qui devait venir m'y chercher afin de m'accompagner au temple. Il avait pensé tout d'abord que je pourrais m'y rendre seule avec des indications fournies par téléphone, mais lorsque je m'étais rendue dans le quartier pour repérer les lieux, je m'étais tout simplement perdue dans l'une des barres d'immeubles, en repérant quelques autres églises ghanéennes dont les affiches jalonnent les couloirs extérieurs, mais aucune trace de la *Church of Pentecost*. Pour un culte en soirée, j'avais proposé que le diacre vienne me chercher à la station et que nous nous rendions ensemble au temple où lui-même devait assister au culte. Je le cherchai donc sur le quai sans trop laisser paraître les incertitudes qui m'assaillaient. L'air assuré, je descendis les escaliers qui menaient vers le hall de la station. Le diacre n'apparaissait toujours pas. Il était manifestement en retard, comme c'est souvent le cas lors de rendez-vous avec les fidèles et même avec les dirigeants de l'Église. Obligée de rester sur place, sans avoir l'air de chercher autour de moi, je fis mine de lire le tableau d'informations de la station, guettant du coin de l'œil l'arrivée imminente du diacre. Mais, dans la station à présent désertée, mon attitude ne trompe personne et bientôt un jeune homme m'accoste, propose de me renseigner, de m'accompagner. A peine ai-je le temps d'expliquer que j'attends quelqu'un, que plusieurs de ses amis s'approchent également et m'entourent bientôt complètement, me parlant de tous côtés. Pendant que je leur assure que je ne suis pas perdue, j'aperçois au loin, à l'entrée de la station, un homme à la carrure imposante, le visage large, se dirigeant vers nous d'un pas déterminé. Ce n'est pas le diacre que j'avais déjà rencontré. Pourtant, il se dirige vers nous et, suivant mon regard, les jeunes hommes l'aperçoivent aussi, reculent et disparaissent en moins d'une seconde, tandis que je reste immobile, cherchant à identifier l'homme qui s'avance aussi sûrement vers moi. Arrivé jusqu'à moi, il me sourit enfin, me tend une main et dit : « Je suis le diacre James, je vais vous accompagner au temple. »

Moins d'une minute plus tard nous sommes hors de la station et la vue que j'ai sur le quartier m'impressionne. La taille des immeubles, imposante et repoussante à la fois, leur état, inquiétant, l'aménagement urbain, incompréhensible. Entre la station et la chaussée, il n'y a pas de trottoir. Nous sommes perchés sur le rebord de la chaussée qui n'offre aucun passage pour piétons. En face de nous, les barres d'immeubles plantées sur un terrain qui devait être un parc mais que les pluies ont rendu boueux. Pendant que j'ai les yeux fixés sur les hauteurs, le diacre m'indique : « nous allons en face, on va traverser ». Mais à peine ai-je le temps de regarder devant moi que le diacre s'élance sur la chaussée à six

voies pour traverser. Prise de court, j'hésite d'abord puis m'élance à mon tour. De l'autre côté, il poursuit sa marche d'un pas rapide. Il est plus de 20h, nous sommes en retard. Nous nous engouffrons au bas de l'un des immeubles dont le rez-de-chaussée est un parking jalonné par les poutres bétonnées de l'immeuble. La masse de béton au-dessus de nos têtes pèse sur nous. Je me rappelle vaguement les indications que m'avaient fournies le diacre : « traverser le parking, prendre l'escalier en fer, descendre au sous-sol, à droite ». Lors de ma venue précédente, j'avais déjà traversé ce parking et atteint un escalier. Mais la vue de l'escalier étroit et sale, s'enfonçant dans le sous-sol du parking sans qu'on en voit le bout m'avait totalement dissuadée de m'y engager seule. J'avais conclu à une erreur de ma part, l'assemblée ne pouvait pas se trouver sous ce parking ! Lorsque nous arrivâmes en haut de l'escalier, j'eus une dernière hésitation, puis m'engouffrai à la suite du diacre. C'est à peine si l'on pouvait se tenir debout en descendant. James, grand et large, y passait juste. Je suivais, les yeux écarquillés devant ce qui se dévoilait au fur et à mesure que nous descendions. En bas apparaissait une cour intérieure donnant sur l'arrière de l'immeuble, immense et sombre. Dans la cour, plusieurs portes s'offraient à nous, les unes semblables aux autres. James se dirigea vers l'une des portes à notre droite et je remarquai une pancarte accrochée au mur « *Church of Pentecost – central assembly* ». James entra, je le suivais. Devant moi s'ouvrait une très grande salle, sobrement décorée mais aménagée de telle sorte qu'une fois à l'intérieur, on ne pense plus être dans le sous-sol d'un parking. Seule l'absence de fenêtres et de lumière extérieure nous rappelle l'emplacement de la salle en sous-sol. Ce temple aménagé contient plusieurs centaines de personnes, probablement à la mesure de ce que représente la communauté ghanéenne dans cette banlieue d'Amsterdam. J'y rencontrai cependant quelques Ivoiriens qui m'expliquèrent comment ils étaient arrivés là par avion, et sans papiers ni relais, s'étaient trouvés contraints d'y rester. Membres de l'Église de Pentecôte dans leur pays, ils avaient rejoint cette assemblée et s'y étaient intégrés puisque aucune assemblée ne propose de culte en français pour ces migrants francophones pourtant relativement nombreux.

La *Church of Pentecost* a ouvert une douzaine d'assemblées en Hollande, dont cinq à Amsterdam. Dans toutes ces assemblées, à l'exception de l'assemblée en anglais, les cultes, rassemblant une forte majorité de Ghanéens Ashanti, se font dans la langue twi, sans traduction. Les quelques fidèles ivoiriens que nous avons rencontrés dans l'assemblée de Bijlmer, originaires de l'est de la Côte d'Ivoire, une région frontalière avec le Ghana, avaient appris la langue *twi* afin de suivre le culte. A la question de savoir pourquoi, n'étant pas Ghanéens, ils n'avaient pas tout simplement changé d'Église ou intégré l'assemblée en anglais, presque tous répondent qu'il était moins compliqué pour eux d'apprendre le *twi*, une langue proche de leur langue d'origine, l'*agni*, que de changer d'Église car plusieurs d'entre eux étaient déjà membres de l'Église de Pentecôte dans leur pays et ne souhaitaient pas en changer. Pourtant,

chacun d'entre eux est amené à recourir à la langue anglaise dans la confrontation avec la société hollandaise puisque aucun d'entre eux, pas plus que les migrants ghanéens, ne maîtrise le néerlandais. Pour le confort du culte, tous préfèrent se retrouver dans une langue vernaculaire unique plutôt que d'adopter une langue européenne. La contradiction est encore plus forte concernant les Ghanéens pour lesquels l'anglais est la langue nationale du Ghana. Mais si la plupart d'entre eux sont des migrants « aventuriers », il est probable que peu d'entre eux maîtrisent la langue anglaise au point d'y recourir quotidiennement puisque même au Ghana ce n'est pas le cas. La langue *twi* apparaît clairement comme la langue du rassemblement et du communautarisme identitaire. C'est là un des points forts qui cimente la communauté de fidèles de la *Church of Pentecost* aussi bien dans la migration inter africaine qu'intercontinentale. Bien que la communauté ghanéenne en Hollande soit, avec celle d'Angleterre, l'une des plus importantes d'Europe, la *Church of Pentecost* y a fait une entrée tardive et n'est pas, loin s'en faut, la seule Église ghanéenne à occuper le terrain. Elle est cependant l'une des seules Églises ghanéennes, avec le *True Teaching of Christ's Temple*[14], à être représentée dans un ouvrage présentant les différentes Églises d'Amsterdam, le plus souvent représentative d'une communauté de croyants mais aussi de migrants[15]. D'autres Églises telles que *Bethel Prayer Ministry International* (Owusu Tabiri), *Christian Action Faith Ministries* (Duncan-Williams) ou l'*International Central Gospel Church* (Mensah Otabil) sont des Églises très populaires au Ghana, récemment implantées en Europe. Les migrants ghanéens fréquentent aussi les *Assemblies of God*, la *Christian Baptist Church* ainsi que les Églises presbytérienne et anglicane. On trouve également à Amsterdam une association des Ghanéens musulmans *(Ghana Muslim Union)*[16]. Amsterdam compte aussi des Églises ghanéennes dissidentes des premières, c'est-à-dire créées sur le sol européen, à commencer par les dissidences de la *Church of Pentecost* elle-même dont l'une a donné naissance à la *Pentecost Revival Church*, fondée à Amsterdam par le pasteur Emmanuel Koné à la fin de l'année 2000 alors qu'il avait quitté l'Église de Pentecôte de Belgique la même année. Nous reviendrons sur cet aspect de l'expansion du pentecôtisme africain en Europe dans le prochain chapitre plus spécifiquement consacré aux scissions internes de la *Church of Pentecost*, lesquelles contribuent à la multiplication des dénominations africaines dans l'espace européen. Ce type de déplacement illustre par ailleurs le réseau qui se tisse entre les Églises et les commu-

14. Cette Église, la plus ancienne Église africaine implantée aux Pays-Bas, est au centre des analyses de G. ter Haar (1998). Elle a d'autres assemblées en Europe, notamment en Angleterre et en Allemagne (ter Haar, 1998 : 25).

15. Tillo G., Lotte R., *Religie in Amsterdam*, Amsterdam, Uitgeverij Ten Have, 2002, pp. 24-25 et 136-137.

16. Berger M., Heelsum A., Fennema M., Tillie J., *Ghanese organisaties in Amsterdam. Een netwerkanalyse*, Amsterdam, Het Sinhuis, 1998.

nautés de migrants des capitales européennes qui se présentent comme autant de « marchés du religieux » sur lesquels chacun peut créer sa propre « entreprise religieuse » et confirme un axe fort reliant Paris, Bruxelles et Amsterdam.

L'implication actuelle des Églises dans la migration des fidèles est l'objet de peu d'analyses, compte tenu des difficultés à mettre au jour ces processus « d'accompagnement des migrants ». S'il est probable que l'Église joue bien aujourd'hui ce rôle d'encadrement et d'accompagnement de la migration par le biais de ses réseaux, le seul fait que les nouveaux migrants aient été convertis dans leur pays d'origine laisse supposer deux choses : 1° L'Église ne convertit pas ou peu en Europe : les assemblées observées semblent davantage s'accroître par l'arrivée de nouveaux migrants que par la conversion des Africains d'Europe[17]. 2° La structure pour le moins « hermétique » du réseau communautaire incite moins au prosélytisme que dans les capitales africaines. Si l'on considère le Rapport des Missions Internationales pour l'année 2000, le nombre de conversions en Europe, estimé à partir du nombre de baptêmes enregistrés par l'Église, paraît bien insuffisant pour expliquer la croissance des communautés de fidèles dans les pays européens où est implantée cette Église. Les chiffres rapportés pour l'année 2004 confirment la tendance observée : certains pays, comme l'Angleterre, l'Italie, la Belgique, l'Autriche, la Suisse et l'Espagne, doublent leur effectifs malgré un nombre de baptêmes limité.

A noter qu'un classement des pays par le nombre de baptêmes donnerait quasiment le même classement que par le nombre total de convertis. L'Italie, l'Allemagne et l'Angleterre viendraient en tête, suivies par un deuxième groupe, Hollande, Belgique et France. Le troisième groupe correspond aux implantations les plus récentes de cette Église en Europe : Espagne, Portugal, Grèce et Ukraine, ce qui fait apparaître un nouvel axe d'implantation de l'Église, probablement le résultat d'une politique de régulation de la migration et de réorientation des flux migratoires du nord vers le sud. Le nombre de baptêmes en Europe peut correspondre aux fidèles ghanéens précédemment anglicans ou presbytériens qui, une fois en Europe, après avoir visité parfois plusieurs Églises Africaines ou non, rencontrent l'Église de Pentecôte. A ceux-là, il faut ajouter les baptêmes d'enfants de migrants, dès l'âge de 16 ans. Sur le tableau 1, l'on peut voir que le nombre de baptêmes est plus élevé dans les pays d'implantation plus ancienne, c'est-à-dire ceux dans lesquels on est plus susceptible de trouver des familles de migrants installées de longue date, peut-être même avant l'Église, et dont les enfants ont atteint l'âge du baptême. Ils

17. À la seule exception connue d'une assemblée en Ukraine composée « principalement d'Ukrainiens », nous y reviendrons. Le défi que représente la conversion des « Blancs », comme des musulmans, est un thème fort et le sujet principal du film *Reaching The Unoccupied. A Documentary Video on Missions and its Challenges*, PENTMEDIA (Audio Visual Department) Accra, Ghana, 2002.

Tableau 1. *Nombre de baptêmes au cours des années 2000 et 2004*

	2000		2004	
Pays* (Europe)	**Nombre de baptêmes**	**Nombre de convertis (+ enfants)**	**Nombre de baptêmes**	**Nombre de convertis (+ enfants)**
Norvège (1985)	0	180 + 40	8	223 + 65
Royaume Uni (1987)	103	1571+637	107	4425 + 998
Allemagne	120	2200+800	143	2719 + 989
Hollande (1990)	49	1431+341	46	1632 + 483
Italie (1990)	110	2550+653	167	3891 + 1013
France (1992)	34	841+387	62	1282 + 377
Belgique (1994)	33	387+145	69	829 + 244
Autriche	0	98+40	21	289 + 91
Suisse	13	95 + 14	11	195 + 53
Espagne (1999)	–	–	33	882 + 90
Grèce (2000)	4	135+37	4	115 + 23
Portugal (2000)	0	152+0	–	–
Ukraine (2000)	0	150+30	14	102 + 30

sont alors baptisés par l'Église et comptent comme des « nouveaux membres », à défaut de nouveaux convertis. Le nombre d'enfants associé au nombre de baptêmes permet de distinguer les pays d'implantation plus ancienne par rapport aux pays d'implantation plus récente. Ces derniers accueillent plus souvent des migrants à la recherche d'un travail, que leur famille n'a pas encore rejoints. Parfois l'épouse accompagne son mari, mais il est fréquent que dans un premier temps les enfants soient restés au pays, ou que seul l'un d'entre eux les rejoignent. « Au pays », ils sont pris en charge par la famille élargie, tandis que les parents, une fois installés en Europe, peuvent avoir d'autres enfants.

Dans toutes les assemblées que nous avons visitées, ghanéennes ou francophones, les femmes sont largement majoritaires. En France, ce phénomène est dû à l'évolution de l'immigration africaine puisque « le signe le plus évident de l'affirmation du caractère familial des immigrations africaines est la croissance du nombre de femmes » (Barou, 2002 : 7). Ce phénomène s'accentue concernant l'immigration en provenance des

* Les dates d'implantation de l'Église ne sont pas disponibles pour tous les pays.

pays anciennement sous administration française (Afrique francophone), pour lesquels il y a eu entre 1990 et 1999 plus d'entrées de femmes que d'hommes. Le recensement de 1999 laisse apparaître également une croissance du nombre des entrées de jeunes, essentiellement des adolescents parmi lesquels de nombreuses femmes, « ce qui achève de donner à ces immigrations un profil familial ». Comme en Afrique, l'Église suit le parcours migratoire des communautés ghanéennes. L'ouverture de nouvelles assemblées dans des pays qui ne semblent avoir aucun lien avec le Ghana et le Nigeria, tels que l'Espagne (1999), le Portugal (2000), la Grèce (2001) et l'Ukraine (2000) permet d'étayer cette hypothèse. Les rapports missionnaires des années 2003 et 2004 font apparaître deux catégories statistiques appelées *« transferts in »* et son inverse *« transferts out »* qui, comme l'explique un pasteur ghanéen, restituent le nombre annuel de fidèles ayant quitté une assemblée ou en ayant intégré une à la suite d'un déplacement.

> « Les chiffres *transferts in* font référence au nombre de personnes qui étaient déjà membres de l'Église et qui, par immigration, déplacement d'un milieu à l'autre se sont retrouvées dans une autre assemblée. Ces gens viennent souvent avec leurs cartes de membre. (...) Les *transferts out* sont ceux qui quittent l'assemblée ou le district pour se rendre dans une autre assemblée ou district, et doivent aussi normalement recevoir une carte de *transferts out* avant de quitter l'assemblée ».

Lorsque les sorties *(transferts out)* sont plus nombreuses que les entrées *(transferts in)* dans un pays missionnaire, l'on peut en déduire, avec la prudence qui s'impose, que les migrants n'y font que passer ou du moins ne s'y installent pas durablement. Ces chiffres, associés aux données exposées plus haut, laissent entrevoir un déplacement des flux migratoires de certains pays qui enregistrent un nombre supérieur de sorties par rapport aux entrées quand on sait qu'il s'agit traditionnellement de pays de migration ghanéenne : c'est le cas de la Hollande qui n'enregistre plus que 2 entrées pour l'année 2004[18] contre 29 sorties ou de l'Allemagne, avec 47 entrées pour 186 sorties. D'autres sont simplement délaissées, comme l'Autriche qui n'affiche que 2 entrées pour 49 sorties en 2004 ou la Norvège, l'une des premières implantations de l'Église en Europe (1980), et qui affiche aujourd'hui 3 entrées pour 24 sorties. En revanche, les implantations plus récentes, qui correspondent à des réorientations stratégiques des flux migratoires, voient leurs entrées augmenter. C'est le cas de la France qui affiche 125 entrées en 2004 pour seulement 21 sorties. Certains pays parmi les plus récents

18. Ces données sont tirées du rapport des Missions Internationales : « The Church of Pentecost – International Missions Distribution of Church Statistics by Nations for 2004 – Demography (Part Two) », *2004 International Missions Board, End-of-Year Report*, Sowutum, Accra, May 2005, p. 95.

semblent abriter des communautés instables, dont les membres se déplacent rapidement et auxquels l'Église sert en quelques sortes de passerelle. Ainsi de l'Italie, la plus importante communauté de fidèles, qui affiche néanmoins 376 entrées et presque autant de sorties (248) en 2003[19] et 270 entrées pour 230 sorties en 2004 ; dans une moindre mesure, l'Espagne, qui affiche 133 entrées pour 61 sorties la même année ; ou plus modestement la Grèce, qui affiche 10 entrées contre 5 sorties. Ces données partielles illustrent, à partir de la communauté de fidèles de la *Church of Pentecost*, la mobilité des migrants ghanéens en Europe et l'orientation des flux migratoires du nord de l'Europe vers le sud. Ce déplacement n'est pas statistiquement important et les communautés ghanéennes d'Angleterre, de Hollande et d'Italie restent de loin les plus importantes.

Parmi les capitales européennes, Londres, Bruxelles, Amsterdam, Paris et Hambourg sont celles qui ont historiquement attiré le plus de migrants africains. L'implantation des Églises africaines en région parisienne correspond aux zones de plus grande densité des populations africaines en France : « l'immense majorité des immigrés africains vit dans une commune urbaine et (...) 58 % de l'ensemble vit dans l'unité urbaine de Paris, c'est-à-dire dans Paris intra-muros et les communes de la petite couronne » (Barou, 2002, 15). Dans le cas de l'Italie, l'Église a ouvert ses assemblées au milieu des années 1990 et vu l'importance de sa communauté actuelle[20] et son accroissement annuel record, continue encore aujourd'hui d'accueillir un grand nombre de migrants. Concernant le Portugal, le rapport missionnaire (2002) évoque les difficultés d'une implantation dans un pays « de transit » d'où les fidèles se rendent en Allemagne et aux Pays-Bas : « ils utilisent toujours le Portugal comme tremplin pour voyager vers d'autres nations » (Rapport 2002 : 5). A propos de l'Allemagne, le Rapport Missionnaire fait état de la fuite des fidèles vers l'Italie et l'Espagne « en vue d'obtenir des visas et des permis de résidence », ce qui constitue une limite à l'implantation de l'Église dans ce pays, en l'absence de communauté stable. Le rapport missionnaire fait état d'un durcissement de la législation allemande concernant l'accueil et la régularisation des migrants : « les Allemands sont stricts et sévères en ce qui concerne la livraison de permis de résidence »[21]. En dernière analyse, si l'on juge l'activité et l'encadrement social de l'Église de Pentecôte en Europe au nombre de mariages célébrés en une seule année dans les différents pays européens, selon le tableau suivant, nous voyons que les mariages sont plus nombreux dans les pays où l'Église est

19. « The Church of Pentecost – International Missions Distribution of Church Statistics by Nations for 2003 – Demography (Part One) », *2003 International Missions Board, End-of-Year Report*, Sowutum, Accra, May 2004, *Appendix 2*.

20. Selon les chiffres du Rapport 2004 des Missions Internationales, cette Église rassemble le plus grand nombre de fidèles en Europe, avec près de quatre mille adultes, loin devant l'Allemagne, l'Angleterre, les Pays-Bas et la France.

21. *Rapport 2002 de la Commission Missionnaire*, Accra, p. 49.

installée depuis longtemps, tandis que les missions les plus récentes ne donnent pas à voir cette dynamique de la vie sociale qu'illustrent entre autre les mariages.

Tableau 2. *Nombre de mariages célébrés par l'Église de Pentecôte au cours de l'année 2000*[22]

Pays	Italie	Angleterre	Allemagne	Hollande	France	Belgique
Mariages	24	16	15	13	6	4
Pays	Suisse	Norvège	Grèce	Ukraine	Portugal	Espagne
Mariages	1	0	0	0	0	0

Le classement des pays européens où est implantée l'Église de Pentecôte, par baptêmes et mariages, rapporté à l'estimation totale des communautés par pays est quasiment identique. La composition de la communauté de fidèles dépend en grande partie du type d'immigration qui se développe dans le pays d'accueil. Dans certains pays, comme la France, mais aussi l'Angleterre et la Hollande ou la Belgique, on peut dire que « la mutation d'une immigration de travail à une immigration de peuplement a constitué pour les hommes un passage du statut de travailleur à celui de citoyen » (Quiminal & Timera, 2002 : 26). Les « missions » ne sont pas d'égale importance en matière d'affectation et certaines sont plus valorisées que d'autres. Le réseau qui se tisse entre les Églises africaines d'Europe passe aussi par les itinéraires de migrations des fidèles et des pasteurs eux-mêmes. Les premiers comme les seconds, parmi les plus qualifiés, multiplient les formations et emplois, à la différence près que les pasteurs et dirigeants, contrairement aux fidèles, ne sont jamais assurés d'aucune stabilité selon une stratégie de l'Église qui consiste à déplacer et intervertir les dirigeants après une période de présence qui peut varier de quelques mois à plusieurs années. Si la mobilité des pasteurs est aisément repérable au vu de leurs « missions » successives, la migration des fidèles ne peut être mise au jour que par le recueil patient d'éléments biographiques tenus au secret et d'autant mieux gardés qu'ils évoquent la migration et la résidence parfois clandestines de certains d'entre eux.

22. Il est regrettable, compte tenu des hypothèses formulées, que les rapports des Missions Internationales des années 2003 et 2004 ne fassent pas figurer le nombre de mariages pour chaque pays (ce sont là des lacunes dues aux aléas de la recherche documentaire). Nous nous en tiendrons donc aux chiffres du Rapport de l'année 2000, considérant que l'évolution du nombre de mariages est demeurée constante.

Trajectoires de migration et parcours de conversion

Les profils de migrants peuvent être très variables selon le type de migration dans lequel ils se sont inscrits, leur pays d'origine et l'époque à laquelle ils sont arrivés. Leur situation en France dépend en partie du type de qualification qu'ils avaient acquise dans leur pays et de la reconversion plus ou moins positive qu'ils auront pu opérer sur le marché de travail. Parmi les Africains originaires des pays francophones, une partie d'entre eux est entrée en France pour y poursuivre des études et y a parfois trouvé un emploi. L'une des grandes caractéristiques des nouveaux flux de migration en provenance des pays anglophones comme le Nigeria et le Ghana tient au fait que ces migrants arrivent moins jeunes en France, n'y poursuivent pas d'études et ne parviennent pas toujours à transformer leur qualification initiale en atout professionnel. Beaucoup restent ainsi confinés aux secteurs qui demandent le moins de qualifications, les plus faiblement rémunérés et les plus exposés au chômage et à la précarité. Les premiers fidèles ghanéens de l'Église de Pentecôte en France sont, paradoxalement, parmi les migrants les moins représentatifs : arrivés en Europe par le biais d'un emploi diplomatique, employés à l'UNESCO, ou à l'ONU, à des titres divers, ils ont entrepris de rassembler autour d'eux d'autres migrants ghanéens, de type « aventuriers » bien plus nombreux. Ces derniers, qui constituent aujourd'hui l'essentiel des effectifs de fidèles de l'Église de Pentecôte en Europe, ont néanmoins ouvert la voie à de nouveaux flux de migration par le biais de regroupements familiaux (souvent illégaux) ou simplement en accueillant de nouveaux venus en situation irrégulière.

L'Église constitue ainsi à elle seule un « espace circulatoire » (Tarrius, 1994) largement emprunté par les fidèles dans les deux sens. La plupart des jeunes migrants ghanéens que nous avons rencontrés au sein de l'Église de Pentecôte en Europe (Paris, Bruxelles, Amsterdam) sont entrés dans le pays sur l'invitation d'autres migrants régularisés, voire naturalisés, entrés eux-mêmes il y a vingt ans par le biais de leur emploi. Les premiers installés servent donc de relais aux nouveaux arrivants. L'Église, qui chapeaute cet ensemble communautaire, sert elle-même de relais dans la prise en charge de ces nouveaux arrivants, adressant les uns aux autres et tissant ainsi un véritable réseau de migration entre le départ d'Afrique et l'arrivée en Europe. Dans cette communauté des « frères et sœurs en Christ », les nouveaux migrants sont dirigés vers ceux parmi les fidèles qui ont créé leur propre entreprise dans les secteurs du bâtiment, de la rénovation ou dans la restauration, par exemple, et qui sont susceptibles de « placer » ces aventuriers en quête de ressources immédiates. Ce procédé est doublement intéressant pour le migrant qui trouve là l'occasion de travailler en l'absence de papiers, et pour l'artisan qui profite d'une main-d'œuvre non déclarée pour faire face aux fluctuations des marchés. Bien sur, l'intervention de l'Église dans les formalités de départ

n'est pas systématique et ne concerne qu'une partie des membres, parmi les moins anonymes. De même, ces derniers n'y ont pas systématiquement recours s'ils disposent déjà d'un relais en Europe, un membre de leur famille par exemple. L'implication de l'Église dans la migration d'un fidèle peut se limiter, au départ, à l'exercice de son influence par l'intervention d'un pasteur auprès de l'ambassade qui a en charge une demande de visa ou la mise en relation du candidat à la migration avec une personne ressource qui le guidera dans ses démarches. A l'arrivée, il s'agit souvent de mettre en relation le nouvel arrivant avec quelques membres de la communauté susceptibles de l'aider de maintes façons (hébergement, travail temporaire, encadrement de type familial). Autant de modes d'intervention qui permettent d'assister les « aventuriers » sur la route semée d'embûches de la migration. Pour illustrer certaines trajectoires de migration africaine en Europe, nous avons choisi de présenter trois profils de fidèles que leur parcours a conduit à Bruxelles ou à Saint-Denis. Plus ou moins jeunes, plus ou moins qualifiés, de différentes nationalités et installés en Europe depuis plus ou moins longtemps, chacun illustre un certain type de parcours migratoire, plus ou moins aventureux. Chacun a usé ou trouvé des relais d'entraide et de solidarité et tous ont rejoints l'Église de Pentecôte. Nous verrons comment ces parcours sont à la fois exemplaires et inédits sur le plan de l'expérience individuelle, et se rejoignent autour d'un repère commun : l'Église.

*
* *

« Je suis rentré dans une alliance avec Dieu pour savoir si je dois rester ici, si je dois travailler ici toute ma vie (...) s'il ne veut pas que je reste, il ne me donnera pas les papiers. »

Isaac (Bruxelles)

Jeune Ghanéen, originaire d'Accra, Isaac a grandi chez ses grands-parents paternels. Il a un an lorsque son père, mécanicien et chauffeur, part travailler en Belgique comme chauffeur de l'ambassade du Ghana à Bruxelles. Son père, musulman, a deux épouses, retournées vivre dans leur famille respective au pays, tandis qu'Isaac est élevé chez son grand-père paternel où il vit entouré de ses oncles et cousins, dans le quartier de Teshie à Accra. Bien que la mère d'Isaac soit d'éducation presbytérienne, elle est devenue musulmane après son mariage : « puisque son mari était musulman, elle a suivi la religion de son mari ». Isaac est l'aîné des quatre enfants de son père dont deux frères et une sœur. Dix ans plus tard, la mère d'Isaac, commerçante de poisson, rejoint son mari à Bruxelles où elle devient femme de ménage. En partant, elle emmène avec elle le petit frère d'Isaac, âgé d'un an. Plus tard, Isaac lui-même partira pour la

Belgique où il passera deux ans, de 1986 à 1988. Il y apprend le français qu'il parle aujourd'hui couramment. De retour au Ghana, il entame ses études secondaires à Teshie, il veut devenir mécanicien comme son père, avant d'être chauffeur, comme son grand-père « parce qu'il était populaire avec son métier ». Après ses études secondaires, il s'inscrit dans une école technique de Koforidua pour y apprendre la mécanique. Jeune musulman, comme son père, il se moque des chrétiens mais ne pratique pas sa religion : « quand on est jeune, on ne prend pas la religion au sérieux, mais comme mon père était musulman, moi j'étais fier d'être musulman ». Au terme de sa formation de trois ans en mécanique, Isaac rentre à Accra et s'inscrit dans une formation d'informatique, quand soudain il tombe malade. « C'est à ce moment-là que je me suis converti », précise-t-il. Pris de fièvre et de douleurs, il accepte les prières d'un ami presbytérien qui ne parvient pas cependant à convaincre Isaac de se rendre à l'église. Parmi ses cousins, dont plusieurs sont chrétiens depuis longtemps, l'un fréquente l'église baptiste tandis qu'un autre fréquente la *Church of Pentecost* et qu'un troisième est catholique. Ses grand-parents paternels étaient eux presbytériens, ce qui fait de la famille d'Isaac une famille multiconfessionnelle. Mais Isaac résiste aux invitations de ses cousins qui tentent de le convaincre de fréquenter une église chrétienne :

> « A chaque fois qu'on me proposait d'aller à l'église, je disais "oui, bon..." puis quand il arrivait pour m'accompagner, je me cachais. (...) C'est que j'avais beaucoup de copines..., oui, plusieurs en même temps ! (nous, les hommes, on sait comment arranger ce genre de choses...) et je ne voulais pas y renoncer (...) Avec mes amis on se moquaient des chrétiens, parce qu'il y a une vie à vivre alors pourquoi aller à l'église quand il y a des endroits très chouettes où aller passer la nuit ? »

Un jour, au comble de la douleur (il souffrait de maux de ventre, aggravés par une fièvre persistante), il finit par accepter l'invitation de son ami presbytérien pour une veillée où sont invités plusieurs pasteurs venant d'autres Églises qu'il n'a pas identifiées. Au cours de la veillée, il participe à la prière de guérison pour les malades en imposant lui-même sa main sur son ventre, comme l'indiquent les pasteurs, et tente de prier avec les autres, crie le nom de Jésus sept fois, et le remercie pour la guérison imminente : « je criais "*thank you Jesus*" sept fois comme ils avaient dit ». Le lendemain, à son réveil, il constate que les douleurs et la fièvre l'ont quitté, il ne souffre plus. Décidé à devenir chrétien, Isaac ne souhaite pas intégrer l'église presbytérienne de son ami, « parce qu'ils sont un peu froids alors qu'à "Pentecôte" c'est chaud, ils prient beaucoup ». Il s'invite donc à l'église de Pentecôte que fréquente l'un de ses cousins et se « donne à Jésus » dès le premier appel à la conversion. Peu de temps après, en 1999, son père revient à Accra et propose à Isaac de rentrer avec lui en Belgique. Mais Isaac, pourtant sans travail à l'issue de sa formation en informatique, a commencé par refuser :

> « Avant d'être chrétien, j'avais cette notion que tu dois venir en Europe ou en Amérique pour que ça se passe bien pour toi (...) mais quand tu es "venu en Dieu", il y a des choses qui nous permettent de croire que si tu travailles bien, tu peux bien mener ta vie dans n'importe quel pays (...) en vivant au Ghana avec Dieu, tu peux réussir aussi. »

Finalement Isaac accompagne son père lors de son retour en Belgique et demeure dans le pays après l'expiration de son visa de cinq mois. Pensant que sa régularisation ne serait qu'une formalité, eu égard à la présence de ses parents dans le pays, il connaît sa première désillusion : « ils ont dit qu'ils ne vont pas me les donner [les papiers] parce que je n'ai pas vécu longtemps ici. » Isaac ne comprend pas pourquoi son petit frère alors âgé de 13 ans a obtenu un droit de résidence auprès de ses parents (probablement dans le cadre d'une procédure de regroupement familial) tandis que lui essuie des refus répétés. Il ne comprend pas non plus pourquoi, alors qu'enfant il disposait d'un passeport diplomatique, l'ambassade le lui a « retiré » à sa majorité, le soumettant ainsi à l'immigration illégale. Aujourd'hui Isaac tient un discours sévère à l'égard des sociétés européennes. L'athéisme, la libéralisation des mœurs, tout ce que la vie citadine et la télévision donnent à voir de la société de consommation le dérange et il attribue ces perversions à la déchristianisation de l'Europe « alors que l'Afrique c'est pas ça ». Ainsi, outre sa déception grandissante, probablement accrue par les démarches répétées auprès de l'administration, Isaac est de plus exposé à la tentation de recourir à des stratégies illégales pour régulariser sa situation, des stratégies contraires à son engagement religieux « comme épouser une fille pour avoir les papiers ». Dans son incertitude, il s'en remet à Dieu :

> « J'ai prié pour connaître la volonté de Dieu, savoir si je dois rester (...) je suis rentré dans une alliance avec Lui pour savoir si je dois rester ici, si je dois travailler ici toute ma vie. Il m'a parlé, et m'a dit qu'Il ne m'a pas appelé pour que je reste ici, qu'Il a un travail pour moi et que je dois retourner au Ghana, qu'Il allait m'élever dans le ministère [pastoral]. »

Il poursuit néanmois ses démarches pour obtenir sa régularisation et il met son séjour à profit pour compléter sa formation. Il s'inscrit d'abord à l'université *(Vrije Universiteit Brussel)* pour y améliorer son français et conjointement, il poursuit sa formation en informatique à l'Institut Fernand Cocq. Ayant rejoint l'Église de Pentecôte que sa mère fréquentait depuis 1995 (elle et son mari ne pratiquent plus la religion musulmane), son engagement progressif lui vaut d'être nommé directement "Ancien" dès l'année 2000. Lorsque nous l'avons rencontré au cours de l'année 2002, Isaac venait d'obtenir la régularisation de sa situation depuis une huitaine de jours. A la lumière de son nouveau statut au sein de l'Église, cette régularisation est immédiatement intégrée dans le « plan de Dieu » qu'Isaac décrit ainsi : « j'ai compris que je suis venu ici pour quelque chose. Peut-

être pour apprendre le français et aider un peu cette Église (...) je suis ici pour avoir certains privilèges. » En effet, le projet d'Isaac consiste à demeurer suffisamment longtemps en Belgique pour pouvoir acquérir la nationalité belge. Ainsi doté d'une double nationalité, il pourrait se déplacer librement entre l'Afrique et l'Europe (en tant que citoyen belge, il aurait accès librement à l'espace européen) et servir lui-même de relais à l'entrée d'autres pasteurs dans l'Union. Dans l'immédiat, ses projets sont donc en Belgique où il pense que sa connaissance du français lui permettra de « gagner les Belges » car « l'Église n'est pas ici que pour les Ghanéens mais pour amener les Belges à Jésus ».

Aujourd'hui, Isaac vit à Bruxelles où il partage une chambre en location avec son deuxième frère. Il n'est pas retourné au Ghana depuis son arrivée en Europe. Nous voyons que le parcours d'Isaac correspond à un certain type de migration lié à l'installation préalable des parents, eux-mêmes ayant été amenés à s'installer en Europe par le biais d'un emploi, celui du père. Mais, comme nous le verrons à l'occasion d'un autre portrait, celui de Quentin, les relais familiaux en Europe ne fonctionnent pas toujours. Alors que les parents d'Isaac sont installés en Belgique depuis les années 1980, ils n'ont pas usé de toutes les procédures administratives qui leur auraient permis de faire entrer leurs enfants dans le pays. C'est en 1999 que son père vient le chercher au Ghana alors que sa situation professionnelle offrait quelques garanties, qu'il résidait en Belgique depuis plus de vingt ans et qu'Isaac était majeur. Le parcours d'Isaac correspond à un schéma de migration qui intègre déjà les trois étapes : 1° la migration de travail qui permet à ses parents de s'installer en Europe et 2° le regroupement familial qui permet à sa mère et à son frère de rejoindre le mari migrant et 3° l'arrivée d'Isaac grâce à ce premier relais – même s'il faudra à Isaac trois ans de procédures pour obtenir un titre de séjour. La deuxième étape contribue déjà à alimenter l'accroissement des effectifs de l'Église de Pentecôte en Europe, mais la carrière de pasteur qui s'ouvre devant Isaac pourrait illustrer la troisième voie, c'est-à-dire l'ouverture d'un « espace circulatoire » et transnational dans lequel pourront s'insérer d'autres fidèles ou des pasteurs ghanéens. En effet, il faut souvent à un pasteur étranger une invitation et une caution pour se maintenir dans le pays où il est affecté.

*
* *

« Si un pays ne m'a rien donné, c'est bien la France (...) j'y ai gaspillé ma jeunesse et je n'ai rien eu en retour. »

Célia (Saint-Denis)

Née dans une famille anglicane de Koumassi, Célia est scolarisée dans une école presbytérienne *(Presbyterian Primary School)*. En 1982, à l'âge

de 23 ans, elle arrive en France où sa mère, arrivée un an plus tôt en « aventurière », travaille comme femme de ménage. Son père est décédé. Dans le cadre de la régularisation générale de 1981-82, après l'élection à la présidence de la république de F. Mitterrand, sa mère obtient une carte de séjour et invite sa fille à la rejoindre, pensant peut-être obtenir pour elle une carte de résidence. Mais Célia est trop âgée pour profiter des droits accordés à sa mère, dans le cadre d'un rapprochement familial, car cette possibilité ne concerne que le conjoint et les enfants mineurs (Quiminal, 2002 : 20). Beaucoup de jeunes migrants, dont les parents ont acquis en France une situation légale, sont déçus de constater que la légalisation des parents n'est pas extensible aux enfants qui étaient restés dans leur pays d'origine et qui souvent sont majeurs, ou presque, lorsqu'ils rejoignent leurs parents en Europe. « Si un pays ne m'a rien donné, dit Célia aujourd'hui, c'est bien la France (...) j'y ai gaspillé ma jeunesse et je n'ai rien eu en retour. » Ce constat amer est en partie du aux malentendus qu'engendrent les fluctuations des politiques de migration, régulièrement bouleversées par l'alternance politique des gouvernements et les durcissements ou assouplissements législatifs qui en résultent. Aux difficultés administratives qui persistent parfois plusieurs années, s'ajoutent bientôt les désillusions professionnelles. La mère de Célia, sans qualification, fut femme de ménage durant toutes les années qu'elle a passées en France. « Quand je suis arrivée, il n'y avait pas de Ghanéens instruits, ceux qui sont venus ici premièrement n'étaient pas instruits », explique Célia. Dans son pays, Célia était institutrice. Elle avait appris les rudiments du français et espérait trouver un travail en France. Elle s'adressa à l'Agence Nationale Pour l'Emploi (ANPE) afin de proposer ses services comme professeur d'anglais, ce à quoi on lui aurait répondu qu'il était nécessaire d'être Français pour enseigner l'anglais : « je sais aujourd'hui que ce n'était pas vrai », ajoute-t-elle. Ses perspectives d'emploi réduites à néant, on lui proposa finalement de se reconvertir dans la couture, mais sans lui proposer de formation. Elle trouva son premier emploi dans un atelier de couture où elle fut « finisseuse » : « j'étais à la fin de la chaîne, je pliais les T-shirts ». Mais elle apprend le métier. Pendant près de dix ans, elle éprouve les pires difficultés pour obtenir une carte de séjour car la loi exigeait qu'elle justifie d'un emploi de trois ans dans la même entreprise. Or, la crise du textile est telle que Célia perd régulièrement son emploi et n'obtient toujours pas de carte de séjour : « chaque deux ans, je devais changer d'emploi car l'entreprise fermait. » Elle travaille pendant près de dix ans sans carte de séjour, avec pour seul document officiel le récépissé de sa demande de régularisation. L'Église de Pentecôte n'étant pas encore installée en France, Célia fréquente avec sa mère l'*American Church* de Paris.

Début 1990, elle crée sa propre entreprise de couture avec un autre Ghanéen, mais l'entreprise fait faillite en 1992. La même année ouvre la première assemblée de l'Église de Pentecôte de France que Célia rejoint avec sa mère. Au départ, elle n'est pas assidue aux cultes. Elle a repris un

travail salarié, travaille six jours sur sept et espère se reposer le dimanche, son seul jour de repos. Pour elle, les cultes sont surtout l'occasion d'apprécier la musique, de danser, de retrouver des gens qu'elle connaît et que les conditions de vie et de travail éloignent. Un jour, une famille ghanéenne voisine déménage, emmenant avec elle le jeune Mike, pour qui Célia, sans enfant, s'était prise d'affection. La famille de Mike fréquente l'Église de Pentecôte et Célia comprend que si elle veut revoir le petit Mike, elle doit se rendre à l'Église plus souvent. Au début de l'année 1993, après la faillite de son entreprise, en pleine crise, elle se rend au culte : « ce jour-là, la prédication qui a été donnée m'a fait pleurer. La Parole de Dieu est venue me toucher et je sais que la Parole était pour moi, mot pour mot (...) et quand le pasteur a appelé ceux qui voulaient se donner à Jésus, je me suis levée. C'est là le jour de ma conversion. » Notons que Célia, issue d'une famille anglicane et scolarisée dans une école presbytérienne, voit son adhésion à l'Église de Pentecôte comme une « conversion » à part entière. Six mois plus tard elle se fait baptisée[23] et « la nuit même, dans ma chambre, j'ai été baptisée du Saint-Esprit (parler en langues), donc moi, en un jour, j'ai été baptisé deux fois. »

En 1994, Célia est mariée à un médecin ghanéen qui repartira au Ghana deux ans plus tard. La même année, elle crée une autre entreprise de couture qui ferme en 1996. Le mariage de Célia, probablement organisé, s'est achevé aussi vite qu'il s'était conclu : « à l'époque, on avait rien compris, on est entré dans le mariage sans rien comprendre, donc ça ne pouvait pas durer » dit-elle aujourd'hui. Cet épisode de sa vie terminé, Célia reprend le travail salarié. Dans les ateliers de couture, elle a souvent travaillé pour des patrons arméniens, turcs et aujourd'hui elle travaille chez un patron algérien (kabyle) dans une entreprise de quatre personnes où elle gagne le salaire minimum. Depuis son divorce, elle vit chez un ami ghanéen qui partage son logement sans contrepartie financière, si ce n'est une participation aux frais quotidiens. Grâce à cet arrangement, Célia a pu économiser suffisamment d'argent pour espérer louer son propre logement. Sans enfant, elle n'a pas d'autre charge que sa mère qui a cessé de travailler. Il reste difficile cependant d'estimer même approximativement ce que représentent les transferts d'argent vers le Ghana ou même entre migrants de la même famille parfois éparpillée dans plusieurs pays d'Europe. Outre une tante installée en Allemagne et quelques cou-

23. Il y a toujours un période de préparation, nous l'avons vu, entre le jour où le fidèle manifeste sa conversion, en déclarant publiquement son adhésion, et le jour du baptême effectif qui peut avoir lieu plusieurs mois après la conversion. Ce délai tient dans certains cas, lorsque le fidèle était un ancien musulman, ou n'a jamais été chrétien, à une période d'enseignement biblique, mais parfois ce délai n'est du qu'aux difficultés d'organisation des baptêmes dans le contexte urbain des capitales européennes et dans certains pays, comme la France, au faible effectif de conversion. Les pasteurs sont donc souvent contraints d'attendre plusieurs mois pour rassembler quelques candidats (v. tableau 1 : Nombre de baptêmes au sein de l'Église de Pentecôte en Europe en 2000 et 2004).

sins, Célia a plusieurs petits frères et une jeune sœur vivant à Londres. Deux d'entre eux sont pasteurs de la *Baptist Charismatic Church* à Londres. L'un d'eux, diplômé de théologie de l'université de Legon (Accra) prépare actuellement une maîtrise à l'université de Manchester tandis que sa jeune sœur est une fidèle de la *Church of Pentecost* de Londres. Célia est l'une des plus anciennes fidèles de l'Église de Pentecôte de France (Saint-Denis). Elle n'est pas diaconesse mais son investissement dans la chorale et l'organisation du culte n'échappe à personne.

Le parcours de Célia donne l'image d'une femme relativement indépendante, la question de son autonomie ayant orienté tous ses efforts professionnels. Son mariage, de courte durée, une concession à sa famille, n'a pas eu grande incidence sur ses projets et a eu pour effet de la libérer de la pression familiale sur le sujet. Aujourd'hui séparée de son mari, mais probablement pas officiellement divorcée (l'Église refuse le divorce), un remariage reste exclu. Les rares informations relatives à la migration ghanéenne dans la littérature francophone évoque des parcours de femmes du Nigeria et du Ghana, « ayant fait des études médicales [qui] ont pu aller travailler comme infirmières en Arabie Saoudite en laissant leurs enfants à la garde de leurs maris » (Barou, 2002 : 9). La migration des femmes africaines est un phénomène déjà connu en Afrique. La nouveauté vient du fait qu'auparavant, il s'agissait plus souvent de parcours à l'intérieur de l'Afrique tandis que depuis quelques années, nous constatons une immigration plus importante de femmes africaines vers l'Europe. En fait, la féminisation de l'immigration avait débuté au milieu des années soixante-dix avec le développement des mesures facilitant le regroupement familial (Timera, 1997 : 42). Alors que la population immigrée avait jusque-là toujours été majoritairement masculine, « l'équilibre hommes/femmes est désormais atteint » (Insee, 2000). Mais le cas de Célia est sensiblement différent car il annonce une nouvelle forme d'immigration de femmes seules, aussi « aventurières » et ouvrières que le furent les hommes « travailleurs immigrés », quel qu'ait été leur qualification initiale. L'arrivée de Célia au début des années 1980 (et de sa mère auparavant, également seule) paraît déjà indiquer les prémices du mouvement plus massif qui va suivre. Il y aura des femmes plus qualifiées, plus autonomes et des installations plus réussies que celle de Célia. Bien entendu, le contraste s'accentue lorsqu'il s'agit de femmes africaines issus de pays francophones, c'est-à-dire maîtrisant la langue française et susceptibles de reprendre des études en France. Nous y reviendrons dans le portrait de Victoire, jeune Béninoise, qui fréquente également l'Église de Pentecôte de Saint-Denis.

Contrairement aux récits de pasteurs, les récits de conversion des fidèles ne sont pas, loin s'en faut, des récits continus, parfaitement élaborés. Ils n'en sont pas moins soumis à un ordre de séquences de vie assez grossièrement restituées mais qui correspondent, dans la perception du fidèle, à des moments de crise personnelle et de tournants décisifs. Entre ses

séquences événementielles, très peu d'éléments biographiques sont restitués tandis que les moment de crise font l'objet d'une reconstruction a posteriori, et sont le plus souvent interprétés dans le présent comme les signes du plan divin. Le récit de Célia, comme bien d'autres, est construit autour de quelques moments de vie, qui fonctionnent comme des pivots et à partir desquels s'organisent les autres séquences du récit. Il n'y a pas dans son récit de rupture très nette entre un avant et un après la conversion comme nous le verrons dans le récit de Quentin. Dans des pays comme le Ghana, et dans une certaine mesure comme la Côte d'Ivoire, où les pentecôtistes sont plus souvent issus de familles déjà chrétiennes, voire de culture protestante (anglicanes, presbytériennes ou méthodistes par exemple), la rupture de la conversion n'apparaît pas aussi radicale que dans les pays à forte présence musulmane et où, nous l'avons vu, les fidèles sont bien souvent d'anciens musulmans, comme au Burkina Faso ou au Mali et très certainement au Niger.

Aujourd'hui, Célia est dans une situation peu commune à certains égards. Divorcée, sans enfant, initialement qualifiée elle a du se reconvertir, avant d'affronter la crise économique de l'industrie textile en France et ses conditions de travail demeurent précaires. A plus de quarante ans, elle tient aujourd'hui un discours contradictoire sur ses désirs et ses projets. Rentrer au Ghana ? « Si tu me donnes l'argent, je pars tout de suite ! » dit-elle d'une voix égayée. Sur les modalités d'un retour au Ghana et les perspectives professionnelles qu'offre son pays, elle est optimiste : « le Ghana va se lever » dit-elle d'un ton enjoué. Elle pense même pouvoir y retrouver un emploi, peut-être meilleur que le précédent : « je pourrais être formateur pour les enseignants ». De la même façon, elle affiche une satisfaction globale concernant ses conditions de travail et d'insertion, ses relations avec ses employeurs (« ils ont toujours été patients et gentils avec moi »), masquant la précarité matérielle à laquelle ses conditions de travail la soumettent et la précarité de son statut (« je n'ai jamais travaillé au noir ! »). En fait, lorsqu'on rencontre Célia aujourd'hui, elle ne donne pas l'impression d'être sur le départ. Sa mère, qui a cessé de travailler pourrait bien rentrer, lorsqu'elle se sera préoccupée de faire valoir ses droits à la retraite afin de se garantir un complément de revenus « au pays ». Célia, quant à elle, qui n'est pas retournée au Ghana depuis quatre ans, envisage de renoncer à son prochain séjour au Ghana car elle souhaite investir ses économies dans un projet personnel qu'elle garde secret. Contrairement à sa mère, qui était une « aventurière », Célia, bien qu'arrivée en France au début des années 1980, illustrait déjà les prémices d'un phénomène devenu plus visible à la fin des années 1990, selon lequel les jeunes diplômés africains, y compris les femmes, plutôt que d'intégrer le service public de leur pays, préfèrent tenter leur chance dans la migration vers les pays occidentaux, plus stables que les économies africaines. Notons cependant que l'arrivée de la mère de Célia (1981), et de Célia elle-même (1982), correspond au Ghana à une dégradation importante des conditions économiques, à une crise

d'instabilité politique marquée par plusieurs coups d'État jusqu'en 1979, et à l'arrivée au pouvoir du capitaine J. Rawlings par un coup de force en 1981, suivie de l'instauration d'un régime autoritaire. L'arrivée au pouvoir du capitaine Rawlings correspond à la deuxième grande vague de migration, d'abord vers d'autres pays africains, puis vers l'Europe et les États-Unis.

Le projet de retour au pays, s'il était réel, est sans cesse repoussé, moins par le confort de la stabilité acquise en France que par l'état de la situation dans le pays d'origine. Outre les évolutions de la situation économique et politique du Ghana durant les deux dernières décennies, peu de possibilités s'offrent à une femme de quarante cinq ans, initialement institutrice mais qui n'a plus enseigné depuis son arrivée en France il y a vingt ans, reconvertie dans la couture, un secteur précaire en France, d'où elle tire à peine les ressources nécessaires à sa survie. Aujourd'hui Célia fait le récit de sa vie comme d'une aventure qui l'a elle-même surprise. Arrivée en France pleine d'illusions, elle a du réviser ses ambitions pour se conformer au schéma des possibles qui s'offrait à elle, ou bien au plan divin. Elle raconte aujourd'hui que lorsqu'elle était adolescente, avant même qu'il soit question de quitter le Ghana, elle avait fait un rêve où elle se voyait travailler dans un atelier de lingerie. A son réveil, elle avait raconté son rêve à sa grand-mère qui ne s'en était nullement étonnée, ne voyant dans ce rêve qu'un signe annonciateur, tandis que Célia s'écriait « la couture moi, jamais ! ».

*
* *

« J'ai deux grands frères, en France et en Belgique, ils ne m'ont pas aidé (...), alors j'ai demandé l'adresse de l'Église, et je suis arrivé ici »

Quentin (Saint-Denis)

Jeune Ivoirien, né à Treichville (Abidjan) en 1977, de père animiste et de mère catholique, devenue depuis membre de l'Église de Pentecôte, Quentin est l'avant-dernier d'une famille de douze enfants : huit garçons, quatre filles, il est le dernier des garçons. Son père, aujourd'hui décédé, était avocat. Il fréquente l'École militaire de Bingerville puis le Collège général de Treichville. Au collège, (il a environ 13 ans), il vit une crise personnelle malgré de bons résultats scolaires. Il s'adonne à la consommation de bière et de tabac avec ses amis. Il rencontre Abderamane dont le père est policier. Ensemble, ils louent les armes du père à des cambrioleurs pour leurs braquages. Les jeunes garçons sont tentés par les bénéfices des cambrioleurs (« aller à l'école quand on peut faire des "coups" si facilement... »). Quentin, impressionné par les "caïds", veut se faire un nom, une réputation, plus par plaisir que par besoin : « je ne manquais de

rien, c'était par plaisir...avoir un nom, une réputation ». Cependant, on n'entre pas dans le cercle de la violence sans quelque protection. Quentin se rend dans le nord de la Côte d'Ivoire, et jusqu'au Burkina Faso pour « aller chercher des *ju-ju* et des *gris-gris*... (...) il y en a en Côte d'Ivoire, mais le Burkina est plus réputé ! » A la suite du premier cambriolage, il est surtout impressionné par les gains : « la première fois qu'on a fait un "coup" (...) après, je ne savais même pas quoi faire de tout cet argent ! » Mais l'affaire se complique lorsque, au cours d'un autre cambriolage, son ami est amené à tirer sur quelqu'un. Intervient alors son oncle (le frère de la mère, également avocat) qui conseille aux parents d'éloigner l'adolescent pendant un certain temps. Sa mère part avec lui au Ghana en 1992-1993, il a 19 ans : « Une fois arrivé là-bas, je me rend compte qu'on m'a emmené dans un camp de prière..., alors que moi, je ne croyais pas en Dieu ! » [il s'agirait du camp de Angona-Wasa, Takona, du « Prophète Steven »]. Sa seule rencontre avec la religion chrétienne, mise à part la conversion de sa mère quelques années plus tôt, qui n'eut pas d'effet immédiat sur ses enfants, remonte à près de six ans auparavant :

> « Je me rappelle qu'on était avec des amis arrêtés devant un kiosque, on avait des cigarettes en main (...) il y avait là un pasteur brésilien qui faisait une évangélisation [de rue], il s'était arrêté là et il disait : "parmi ces jeunes-là, il y a un chrétien, il y a un homme de Dieu"... et moi, j'étais avec ma cigarette dans la main et j'ai commencé à rigoler, je regardais mes amis en plaisantant "peut-être c'est toi..., non c'est toi" (...) puis il est venu jusqu'à moi et il a dit « toi là, je parle de toi » (...) je l'ai insulté et je suis parti. »

Quelques années plus tard, Quentin se retrouve dans un camp de prière au Ghana. Après une période de résistance durant laquelle il va simuler sa conversion en faisant une concession sur la consommation de tabac dans l'unique but de pouvoir rentrer en Côte d'Ivoire, il se convertit finalement : « au départ c'était dans le but de revenir en Côte d'Ivoire. Je me disais que si je faisais ça [arrêter de fumer, prier], j'allais revenir (...) peu de temps après, j'ai donné ma vie au Seigneur ». Après six mois de résidence au Ghana, Quentin rentre donc en Côte d'Ivoire avec sa mère. Tous deux fréquentent l'Église de Pentecôte du pasteur Yao Bio pendant près de sept mois avant qu'une autre membre ne leur explique qu'il s'agit d'une Église dissidente et ne les oriente vers l'assemblée de Treichville (Section en français). Dans les mois qui suivent son retour à Abidjan, Quentin retrouve ses amis. Il pense qu'il va les amener à se convertir et leur parle de Jésus. Mais bientôt, c'est lui qui s'éloigne de l'Église et qui finit par rejoindre ses amis : « et là je suis devenu pire qu'avant ! (...) je n'avais peur de rien, parce que j'avais pris une parole dans la Bible qui disait : "n'aie pas peur de celui qui veut tuer le corps..." donc moi je me dis que l'homme n'était rien devant moi !... puisque la vie n'est rien, la vie ça passe, je disais "ce que tu es je m'en fous !" C'est lorsque je

tombais malade que je retournais à l'Église pour prier un peu. J'allais et je repartais ». C'est avec un certaine drôlerie qu'aujourd'hui Quentin raconte que peu de temps après, il voit sa réputation consacrée, comme dans ses désirs d'adolescent : « dans le quartier, ils avaient donné mon surnom à une rue...et là, dans tout le quartier..., on me connaissait ! (...) Quand j'arrivais, c'était la terreur ! (...) mon surnom, c'est le nom d'un démon... » Devant cette aggravation de la situation, sa mère décide de l'envoyer à Bouaké pour sa dernière année de lycée, afin de l'éloigner, encore une fois, des violences de la capitale. Mais après son échec au baccalauréat, il revient à Abidjan. Cette fois, il obtient un Bac D. Toujours attiré par les techniques de protection magique, Quentin retourne à Korogho chez un féticheur qui le prépare pendant trois mois. Fort de ses protections, Quentin sûr de lui, presque provoquant, sors le soir avec ses amis, fréquente les maquis et reprend la consommation de bière. Jusqu'au soir où deux jeunes l'attaquent au couteau. Confiant dans ses protections, sûr que le couteau ne peut l'atteindre, il se lance dans la bagarre. Mais il prend plusieurs coups de couteau sur les flancs et dans le dos ; il tombe à terre, inanimé. Dans son délire il demande pardon à Dieu et c'est cette demande de pardon qui retourne, selon lui, la situation. A l'hôpital, il se réveille de lui-même. Transféré à Abidjan, il retombe dans le coma. Dans ce coma, il entend la voix de Dieu l'appeler. Cette expérience finit d'affermir sa foi : « j'ai dit "Seigneur j'arrête tout !" et j'ai décidé que j'allais suivre Dieu ». Dès sa sortie de l'hôpital, il part pour un camp de prière à Gonzague-ville (« maman Ramatou ») où il reste un an. Il est décidé à devenir chrétien.

Peu de temps après sa sortie du camp, Quentin intègre une formation en communication (BTS), mais en l'absence de débouché dans ce secteur, il se dirige vers le bâtiment (BP Construction, technique en bâtiment). De retour à Abidjan, il retourne à la « Section en français » de Treichville où on le nomme diacre. En 1999, il termine sa formation en bâtiment. Classé parmi les cinq premiers, il obtient une bourse d'étude pour venir en France continuer sa formation, à Nantes, à la seule condition de trouver un hébergement en France et d'établir le dossier à temps. Il contacte alors son « grand frère » installé à Reims (le deuxième fils de sa mère, qui est professeur de biochimie). Mais son frère n'établit pas le dossier à temps et Quentin perd sa bourse. Après ça, il commence à travailler, pendant un an comme intérimaire dans la Société Italmarbre à Abidjan, jusqu'au coup d'État de décembre 1999. Il forme un projet d'études d'architecture, en Italie mais sa mère s'oppose à ce projet du fait qu'aucun membre de la famille n'est installé en Italie et qu'il y serait sans ressources. De plus, la personne qui devait le recevoir en Italie, l'ami de son patron, décède entre temps. Compte tenu du fait que les documents, cette fois, étaient établis et l'inscription acceptée, c'est la fille du défunt qui se propose d'héberger Quentin durant sa période de formation. Mais lorsque Quentin arrive en Europe, elle se désiste. Il appelle alors un autre de ses frères, consultant juridique à l'Union Européenne, installé à Bruxelles, marié à une Belge,

qui lui propose de venir le rejoindre au cours de l'année 2000. Les deux frères ne s'étant pas revus depuis 1985, date à laquelle le plus grand avait quitté la Côte d'Ivoire, ils se connaissent peu. Son frère n'étant pas naturalisé belge, c'est son épouse qui propose de se porter garant pour Quentin afin qu'il obtienne des papiers de résidence. Considérant la religion comme une superstition, elle s'oppose cependant à ce qu'il aille à l'Église, elle-même et son mari n'étant pas croyants. Dès son arrivée, Quentin s'était pourtant mis en quête de l'Église de Pentecôte et avait intégré une assemblée du quartier Monnenbeek à Bruxelles, mais les difficultés d'intégration dans une assemblée ghanéenne et la distance qui le sépare de l'unique assemblée en français de Bruxelles l'amènent bientôt à renoncer à se rendre au culte. Il prie chez lui.

La situation s'aggrave lorsque l'épouse de son frère, à la veille de l'expiration du visa, non seulement refuse de se porter garant pour la régularisation de Quentin mais refuse également de l'héberger plus longtemps. Devant l'inertie de son grand frère et les menaces de sa « belle-sœur » d'appeler la police pour le faire sortir, Quentin n'a d'autres choix que de partir, sans même rien emporter de ses affaires que son passeport et un peu d'argent. Il contacte alors un « cousin » (fils du frère de sa mère) qui tient une agence de voyages à Paris et qui lui propose de l'accueillir. Mais ce dernier ne tient pas son engagement. Quentin sollicite alors son autre frère installé à Reims qui refuse de l'aider. Il se fait alors envoyer de l'argent de la Côte d'Ivoire, s'installe à l'hôtel et trouve un emploi dans un restaurant. Entre-temps – nous sommes à la fin de l'année 2000 – il appelle à Abidjan où le responsable de l'assemblée de Treichville, l'Ancien Robert Mensah, lui indique où trouver l'Église de Pentecôte de France, dont le siège est à Saint-Denis (Seine-Saint-Denis). Se présentant à l'Église (Quentin est diacre depuis l'année 1998), il obtient le soutien du pasteur et trouve bientôt un travail chez un commerçant puis dans une entreprise de bâtiment, bien que non déclaré[24]. Pendant ce temps, son frère installé à Bruxelles s'occupe de lui procurer une bourse de l'Union Européenne pour lui permettre de s'inscrire dans une formation d'architecture. Aujourd'hui, Quentin a entamé en France une formation de trois ans en ingénierie – il en est à la deuxième année – dans une école privée qui lui coûte très cher. Pour payer sa formation, il travaille quelques mois par an. Il n'a toujours pas obtenu de carte de séjour. Le plus étonnant dans son parcours, c'est l'indifférence de ses deux frères déjà installés en Europe et ayant tous deux une situation professionnelle et un statut qui leur permettraient d'aider leur jeune frère. Difficile de comprendre la relation qui relie ces frères. En l'absence de solidarité

24. Ne pouvant travailler sans carte de séjour, il a recours à un procédé illicite : emprunter les papiers d'une autre personne, avec sa complicité, qui reçoit et encaisse le chèque du salaire afin de lui restituer l'argent. Ce procédé est doublement dangereux du fait qu'il est illégal et que le « complice » peut ne pas restituer l'argent. Le travailleur se trouve alors sans recours légal face à son employeur et à son « complice ».

familiale, Quentin s'est donc tourné vers l'Église où il a trouvé le soutien fraternel d'une « autre famille ». Belle illustration des ressources transnationales qu'offre le réseau de l'Église pour faire face aux défaillances de la solidarité familiale, comme l'illustrait déjà la mise en « camp de prière » dans le redressement des jeunes en dérive que la famille ne contrôle plus.

*
* *

« Je n'avais pas de problème, j'étais privilégiée, j'avais tout ce qu'il fallait et pourtant, il y avait une soif... »

Victoire (Saint-Denis)

Jeune béninoise, originaire d'une famille catholique dont la mère est sage-femme et le père directeur d'un établissement scolaire à Cotonou, Victoire arrive en France à l'âge de vingt ans pour y faire des études supérieures d'Administration économique et sociale (AES) que ses parents financent jusqu'à la maîtrise. Plus tard, son emploi de secrétaire de direction dans une grande entreprise d'ingénierie lui permet de s'installer dans un appartement du XVI[e] arrondissement de Paris. Elle se dit elle-même privilégiée : « je n'avais pas de problème, j'étais privilégiée, j'avais tout ce qu'il fallait et pourtant, il y avait une soif... ». Cette soif, c'est pour Victoire le début d'une crise spirituelle qui va l'amener un jour à « tout plaquer », à abandonner son emploi, à quitter son logement et à s'embarquer pour les États-Unis avec une troupe de danse. Elle avait rencontrée la directrice de la compagnie lors d'un salon organisé par son entreprise : « j'étais partie pour rester, j'avais quitté mon ami, mon travail, mon logement (...) mais j'étais de retour trois mois plus tard ». De retour à Paris, Victoire constate que son ami vit avec une autre femme et refuse de quitter l'appartement. Pendant ce temps, toujours soumise au même questionnement : « comment vivre sa vie spirituelle ? », elle fréquente les conférences religieuses où un jour elle est abordée par une musulmane marocaine qui l'initie à l'islam. Victoire retrouve un emploi d'assistante de direction et se met à la recherche d'un nouvel appartement. Son amie musulmane l'oriente vers un groupe de renouveau charismatique mais, prétextant l'éloignement géographique, Victoire n'y est pas assidue. Dans son parcours, Victoire semble chercher une protection spirituelle contre les agressions (magiques) extérieures. En effet, depuis son enfance, elle se sent menacée par des forces « occultes » qu'elle attribue à son pays d'origine, à son entourage familial :

« Je fuyais le monde occulte de l'Afrique (...) tu sais, quand tu vis en Afrique, quoi que tu fasses, (...) si quelque chose arrive, c'est quelqu'un

> qui a fait ! (...) le Bénin est un pays où la sorcellerie est quotidienne, elle est installée, elle est partout ! Tu es obligée de te cacher parce qu'il y a une personne qui t'en veut. Donc, j'ai quitté l'Afrique. »

Cette représentation persécutive qui nourrit l'imaginaire africain en général et pousse Victoire toujours plus loin dans sa quête de protection, demeure le principe explicatif de tous les événements et de ses relations avec les autres. Le refus du signe ou de l'appel divin, nous l'avons vu, est une réaction classique et un élément invariable du récit de conversion. Toujours inquiète, Victoire voit en songe l'ami qui l'a invitée plus tard à se rendre au temple de l'Église de Pentecôte à Saint-Denis. Elle l'appelle pour lui raconter ce qu'elle a vu en rêve : « Lui n'était pas étonné », dit-elle amusée. Le plan divin pour sa vie poursuit son cours. Quelques temps plus tard, elle se rend effectivement au culte de l'Église de Pentecôte avec l'ami en question. Elle se convertit à la fin des années 1990. Aujourd'hui, Victoire explique son expérience de la religion musulmane à la lumière de la perception pentecôtiste de cette religion : « parce que dans l'Islam, c'est un lavage de cerveau, on répète que Jésus n'est pas Seigneur, je ne pouvais plus dire ça ! ». Elle interprète son parcours comme le signe d'un plan divin : « je sais maintenant que Dieu m'a fait passer par cette expérience pour me préparer à ce que je vis aujourd'hui. » Victoire fait allusion à l'investissement quotidien qui caractérise la communauté de fidèles pentecôtistes, contrairement à la religion catholique perçue comme moins communautaire : « les catholiques vont à l'église le dimanche et c'est tout, ils ne se voient pas en dehors, ne font rien ensemble. » Aujourd'hui, Victoire semble avoir trouvé sa voie « spirituelle » et étanché sa « soif » en s'investissant dans une communauté dynamique. Mais elle n'était pas arrivée au bout de son désir. Peu de temps avant notre entretien, Victoire venait d'épouser un pasteur nigérian, de l'Église ghanéenne *Christian Action Faith*. L'Église *Christian Action Faith* est une Église ghanéenne, comme l'Église de Pentecôte, et également implantée au Nigeria. Son mariage avait été célébré dans les deux Églises et Victoire s'apprêtait à rejoindre bientôt l'Église de son mari, comme l'exigent les obligations d'une « femme de pasteur ». Victoire sera donc allée au bout de son désir acquérant ce nouveau statut, le plus haut niveau de respectabilité que puisse atteindre une femme dans une Église pentecôtiste, à défaut de devenir pasteur. Le mariage de Victoire est une illustration des réseaux d'échanges qui relient entre elles les Églises ghanéennes et nigérianes, même si, vu du Bénin, ce type de mariage mixte n'est pas exceptionnel. Pour Victoire, l'accès au statut de « femme de pasteur » nigérian, dans une Église ghanéenne, est la marque d'une ascension sociale et religieuse réussie car elle combine les mar-

25. Rappelons que l'Église *Christian Action Faith* fut fondée en 1979 par Nicholas Duncan-Williams, un ancien membre de la *Church of Pentecost* du Ghana.

queurs identitaires les plus valorisés : l'adhésion à une Église néo-pentecôtiste (plus « moderne » que l'Église de Pentecôte[25]), et l'adoption de la langue anglaise, plus valorisée que la langue française (l'attrait de la culture anglophone était déjà présent dans le parcours de Victoire, lorsqu'elle partit pour les États-Unis, accessoirement pour « parfaire » son anglais). L'identité combinée de son mari nigérian et de l'Église ghanéenne *Christian Action Faith*, symbolise pour Victoire l'aboutissement de sa quête identitaire et une idéologie de puissance représentée par les deux pays les plus influents du pentecôtisme africain, avec l'Afrique du Sud.

Le parcours de Victoire se présente comme une illustration de l'évolution récente de l'immigration africaine en France symbolisée par ce que Jacques Barou définit comme « le portrait-robot du "nouveau migrant africain" : une femme jeune, éduquée et autonome » (2002 : 17). On peut s'étonner que la réussite sociale de Victoire qui assurait son autonomie et lui procurait un style de vie plutôt aisé, l'ait finalement amenée, à travers sa conversion pentecôtiste, à lui préférer un modèle de réussite *spécifiquement féminine*, redéfinie à travers une échelle de valeurs religieuses. Si le nouveau statut de Victoire est le statut le plus élevé qu'une femme puisse atteindre au sein d'une Église pentecôtiste, il s'accompagne néanmoins de la nécessité d'abandonner toute activité professionnelle et implique de perdre toute forme d'autonomie et d'indépendance, y compris vis-à-vis de son mari. Alors que, par la migration et son émancipation première, Victoire pouvait espérer profiter des formes de libération qu'offre la société française par rapport aux sociétés africaines, elle a choisi de renouer avec les formes les plus traditionnelles de dépendance. Ainsi, l'implantation des Églises africaines en France semble avoir rattrapé les migrants – et les migrantes – qui, par leur nouvelle vie, avaient accès sans le savoir à de nouvelles formes d'émancipation, vis-à-vis de la famille et de la religion par exemple. De même que : « dans la migration, d'emblée les enjeux des rapports de genre ne sont plus les mêmes, tout autant que les symboles et instruments du pouvoir et de l'autorité "mâle" et maritale. De même, les signes de l'infériorité et de la soumission des femmes, tout autant que les leviers de leur émancipation, sont autres » (Quiminal & Timera, 2002 : 29). La présence militante des Églises conduit certaines femmes à renouer avec des formes de dépendance et de soumission à des lois vis-à-vis desquelles elles avaient pris leurs distances et qui sont parfois même contradictoires avec les lois du pays d'accueil. Les femmes émancipées renouent avec les mariages arrangés par l'Église et renoncent au divorce que l'Église interdit. En matière d'héritage par exemple, la constitution de l'Église ne reconnaît que l'héritage de père en fils (art. 18.2, p. 61), excluant les filles, ce qui est contraire à la loi française qui ne permet pas que l'un des enfants soit déshérité au profit des autres. L'entreprise de « régénération morale » qui vise les communautés de migrants africains en Europe ressemble plus à une mise sous contrôle qui tenterait de contenir l'émancipation de ceux qui pensaient peut-être échapper, par la migration, aux réseaux de dépen-

dance et aux contraintes de l'ordre communautaire tels qu'ils les connaissaient en Afrique. Mais la liberté et la réussite personnelle sont aussi sources d'angoisse, elles réveillent les vieux démons, et l'église est là pour offrir ses protections, formant ainsi ce qu'Alain Marie appelle son « périmètre de sécurité » (1997).

Mission à l'envers et Églises « indigènes » en Europe

La politique missionnaire officielle de l'Église de Pentecôte ne consiste pas, contrairement à ce que la réalité donne à voir, à contrôler les « missions extérieures » depuis un siège ghanéen, mais bien à former des responsables locaux, avec pour but « l'octroi de l'autonomie aux branches extérieures[26] ». Dans un document plus récent, spécifiquement rédigé à cet effet, l'Église expose les contradictions de sa politique vis-à-vis des « branches extérieures » :

> « L'objectif missionnaire clé de l'Église était d'établir et de nourrir les branches extérieures jusqu'à ce qu'elles grandissent et soient mûres pour pouvoir s'auto-déterminer. Bien que l'Église ait clairement défini sa politique en ce qui concerne le mode d'opération, elle n'a rien dit à propos des conditions préalables pour l'accès à l'autonomie. Les branches externes ont joui du statut de régions/secteurs comme c'est le cas au Ghana pour faciliter l'administration »[27].

Dans le processus d'autonomisation d'une Église nationale, il n'est fixé aucun « calendrier ou échéance fixe compte tenu des différences prévalant dans chaque pays » (art. 6.1). La commission réaffirme cependant les concepts de *self-governing*, *self-propagating* et de *self-supporting*, auxquels l'Église est attachée. Comme nous l'avons vu, l'autosuffisance signifie que l'Église nationale doit être « capable de payer tous ses employés, faire face aux coûts d'hébergement et aux dépenses d'administration à partir de ses propres fonds » (art. 6.2). Dans sa prétention universaliste, l'Église adopte une stratégie missionnaire qui a pour but l'évangélisation du monde, y compris du monde occidental. Ainsi, à l'inverse de l'entreprise missionnaire coloniale qui a entrepris l'évangélisation des « noirs » et la formation de « pasteurs noirs », l'Église ghanéenne, qui se pense comme l'instrument d'un plan divin qui fait du Ghana une « nation missionnaire », se lance aujourd'hui dans l'évangélisation ou la « rechristianisation » des Blancs et la formation d'agents subordonnés. Cette

26. Art. 16.1 (7) de la Constitution, p. 51.

27. *Rapport de la Commission sur l'autonomie des branches extérieures de l'Église de Pentecôte*, document dactylographié, 1993, art. 5.2, p. 3.

ambition d'évangélisation « à l'envers » s'affirme tout particulièrement dans l'unique cas connu de formation d'une assemblée « autochtone » en Ukraine, « composée principalement d'Ukrainiens », sous la direction d'un pasteur ghanéen. D'après le président de l'Église, M. Ntumy, le missionnaire ghanéen, après avoir « implanté l'œuvre » en Ukraine et formé un responsable national « autochtone », devrait se retirer et laisser aux Ukrainiens une Église nationale autonome. Ce type de procédé rappelle l'ambition de James McKeown qui voulait créer une « Église en héritage » qui demeurerait après lui la propriété des pasteurs ghanéens. Cette stratégie d'évangélisation « à l'envers » n'est pas spécifique à l'Église de Pentecôte puisque au sein de l'Église du Christianisme Céleste, dont le diocèse de France est dirigé par Emmanuel Oschoffa, l'un des fils du prophète fondateur Samuel Oschoffa, ce dernier « déclare explicitement que l'Église a vocation à réévangéliser ou à opérer un réveil spirituel de l'Europe et rêve d'une paroisse parisienne dirigée par un évangéliste français » (Mary, 1999 : 30). L'Église de Pentecôte « ukrainienne » demeurerait cependant affiliée à la *Church of Pentecost* du Ghana, en tant que « branche » de celle-ci et serait gérée selon le modèle ghanéen. En effet, la Commission missionnaire sur l'autonomie des branches extérieures établit que « la Constitution des églises externes ou nationales existantes ou futures doit être calquée sur le modèle de l'Église de Pentecôte au Ghana et, lorsqu'elles auront obtenu l'autonomie, les principes énoncés dans le Constitution modèle s'appliqueront toujours[28]. »

Mais ce type de configuration n'est pas fréquent, il est même plutôt exceptionnel et fait penser davantage à une expérimentation qui ferait de l'Ukraine un laboratoire d'essai de l'évangélisation « à l'envers ». En effet, la Commission précise que « puisque la plupart des branches externes ont été initiées par des Ghanéens (...) il faudra qu'au moins soixante pour cent de la totalité des membres soient des résidents avant que le statut d'autonomie ne puisse être accordé à de telles églises, et ceci *à la discrétion du Conseil Exécutif.* » (art. 7.6, p. 7). De même qu'il est « recommandé qu'une association soit créée reliant l'Église-mère aux Églises autonomes [et] le caractère national de l'Église-mère ne doit pas être abandonné[29]. » (art. 9.1, p. 8). D'autres exemples de stratégies d'évangélisation de l'Europe prennent la forme d'associations, comme l'organisation GATE aux Pays-Bas *(Gospel from Africa to Europe)* ou l'association AGIP *(African Gospel Invasion Program)* en Belgique, ou encore DAWN *(Discipling A Whole Nation)* créée par l'Église nigériane *Winner's Chapel.*

---

28. *Rapport de la Commission...*, art. 7.5 relatif à la charte nationale, p. 6. De même l'Église autonome devra « conserver les dogmes, la doctrine biblique et les objectifs de l'Église de Pentecôte » (art. 9.3.1, p. 9).

29. De plus, « il est recommandé qu'une association ayant pour dénomination "Association internationale de l'Église de Pentecôte" soit créée, avec siège au Ghana, pendant les dix premières années [après l'autonomie] et admettant en son sein comme membre toute église nationale qui obtient son autonomie. » (art. 9.2, p. 8)

Parmi les missions de la *Church of Pentecost* en Occident, le cas de l'Ukraine est le plus singulier. Il fait l'objet de plusieurs articles récents dans la revue bimensuelle de l'Église, *Pentecost Fire*[30]. Le pasteur W. W. Adranyi, responsable national de l'Église de Pentecôte en Ukraine, le seul « ministre » de l'Église à diriger une assemblée entièrement constituée de Blancs, est interrogé par Victor Carrillace T. Antwi pour la revue *Pentecost Fire*. Il répond à quelques questions pour expliquer comment il en est parvenu à convertir des Ukrainiens. Bien entendu, les premiers propos du pasteur évoquent la mission évangélisatrice de l'Église et l'annonce de l'Évangile à tous les peuples, considérant son affectation en Ukraine, à la sortie de sa formation au Collège biblique de l'Église, comme un plan voulu par Dieu : « Demande-moi et je te donnerai les nations pour héritage, les extrémités de la terre pour possession (Psaume 2 : 8) » et d'ajouter qu'il s'agit pour lui d'un défi (*« I feel challenged »*). Mais il ne tarde pas à faire entrer en considération les limites de l'évangélisation dans la confrontation avec une autre culture. Pour parvenir à évangéliser et convertir des Ukrainiens, il lui a fallu étudier leur langue et leur culture et c'est la progression dans la connaissance de leur culture qui lui a permis de les « atteindre ». A la demande de son interviewer, le pasteur Adranyi retrace brièvement les étapes de la formation de l'Église de Pentecôte en Ukraine : l'activité commença au cours de l'année 1998, sous la forme d'une cellule de prière au domicile même du pasteur, alors missionnaire. La première rencontre décisive fut celle d'une femme, Sveltana, convertie lors d'une Croisade de l'évangéliste britannique David Hathaway de l'*Euro-Vision International*. Mais Sveltana ne fréquente pas d'Église. Durant leur conversation, le pasteur a une révélation qui lui apprend que Sveltana, alors âgée de 56 ans, était poursuivie par la justice et risquait trois ans d'emprisonnement. Il proposa alors de prier pour elle et peu de temps après, sa prière se réalisa : Sveltana fut acquittée. Ce fut le premier cas de conversion et par la suite, de nombreuses personnes se présentèrent pour se renseigner sur le Dieu qui avait délivré Sveltana : *« people came to find out about the Christ who delivered her. This was how the Church was born »* (p. 33).

Victor Antwi porte alors son attention sur les modalités d'officialisation de l'Église et l'attitude du gouvernement ukrainien. L'Église fut enregistrée en octobre 1998 sous la dénomination *The Church of Pentecost « Revival »*[31]. Le pasteur estimait à trois ans la durée nécessaire à

30. Victor C. T. Antwi, « Leading an "Indigenous Church", Interview with Pastor W.W. Adranyi, Head of The Church of Pentecost in the Ukraine », *Pentecost Fire*, 130, 2002, pp. 32-33, du même auteur « I am for Indigenous Churches". Interview with Apostle S. K. Baiddo, International Missions Director of The Church of Pentecost », *Pentecost Fire*, 131, 2002, p. 32, et « Leading an Indigenous Church » (suite), *Pentecost Fire*, 131, 2002, p. 33

31. Nous verrons en quoi les différentes dénominations qu'adopte l'Église dans ses missions peuvent avoir des incidences auprès des gouvernements, ou vis-à-vis des autres Églises implantées dans les mêmes pays.

l'enregistrement officiel de l'Église, compte tenu de son expansion. Dans le cas de l'Ukraine, cette durée fut réduite à quelques mois (de juillet à octobre 1998), ce que le pasteur interprète comme un signe de bénédiction. Quelques membres du département ukrainien des Affaires Religieuses auraient fait savoir au pasteur Adranyi qu'il avait « enchanté » (*charmed*) les autorités chargées de l'enregistrement de l'Église. La visite du Directeur des Missions Internationales de l'époque, l'apôtre B. K. Arthur, avait fait « décoller », selon le pasteur, la mission alors faiblement implantée. De même, l'apôtre organisa des rencontres avec les hauts responsables du ministère des Affaires religieuses et de l'Immigration *(Ministry of Religious Affairs and Immigrations)* afin de consolider la reconnaissance de l'Église par l'administration ukrainienne. Le pasteur suggère pourtant que des agents secrets du gouvernement aurait été employés à « surveiller les activités de l'Église » et que le gouvernement voyait d'un mauvais œil ce qu'il considère comme une « africanisation » ou « la manière africaine de faire les choses » (*« The government is guarding against what it calls "Africanisation" or the African way of doing things »*). Du point de vue des fidèles (et du pasteur), la réussite de l'Église en Ukraine serait le fait du retour de Dieu qui, délaissé par ses fils, serait parti en Afrique et en Amérique : *« Our fathers rejected God for decades and God left them to go to America an Africa. Now, God has come back to us*[32] ». Concernant les obstacles à l'évangélisation des Blancs, le pasteur préfère parler de défis. Ils sont nombreux. Ayant associé la montée du chômage à l'échec du communisme, il attribue au chômage la consommation de drogues, l'abus d'alcool et la criminalité : « la colère des hommes les ferment à la Parole ». De plus, ajoute-t-il, « il est difficile d'amener un Russe à Christ » *(« it is, therefore, difficult to bring one Russian to Christ »)*. Le défi que le pasteur s'est donné consiste à faire oublier aux Ukrainiens leurs besoins matériels afin de focaliser leur attention sur leurs besoins spirituels. A la chute du système communiste, le pasteur associe également l'athéisme, le paganisme et l'occultisme, comme autant de « festivals démoniaques *(demonic festivals)*, reconnus par l'État comme de libres cultes ». En dernier lieu, le pasteur Adranyi évoque la catastrophe nucléaire de Chernobyl qui « empoisonna une partie de l'Europe », et se serait produite sur le site d'un massacre de Juifs par les nazis durant la guerre (1942). Tous ces exemples, et la relecture des événements qui ont marqué l'histoire européenne ont pour but d'alimenter la mission de « restauration » qui incombe aux pasteurs africains devenus les nouveaux messagers de la foi dans une Europe déchristianisée et en perte de repères. Par l'exemple ukrainien, la *Church of Pentecost* tente de répondre à ceux qui lui reprochent de n'être qu'une Église africaine au service des migrants Africains et d'envoyer des missionnaires en occident « pour réunir les Ghanéens afin de leur donner

32. Ces propos sont ceux d'une fidèle, guérie lors d'une croisade de l'Église. Elle est citée par le pasteur Adranyi pour argumenter ses propos.

une Église qu'ils ne peuvent pas avoir ailleurs, commente un pasteur ivoirien. C'est un peu méchant, ajoute-t-il, mais il faut dire que la réalité leur donne raison. » Ainsi, « l'exception ukrainienne » ne doit pas masquer les réalités de la collaboration missionnaire et de la gestion de ses « missions extérieures » par la *Church of Pentecost* du Ghana. Nous avons vu comment les « politiques identitaires » de cette Église peuvent entrer en contradiction avec le pouvoir centralisateur du siège ghanéen et l'élitisme ghanéen de la direction.

Les stratégies missionnaires et conquérantes de la *Church of Pentecost* impliquent également que l'Église se donne des appuis extérieurs, notamment en entretenant des relations étroites avec les ambassades africaines certes, mais également d'Europe et des États-Unis, afin de faciliter au besoin les procédures de demandes de visa à l'occasion de déplacements de pasteurs et de certains fidèles ou lors de déplacements collectifs. Il est difficile de savoir aujourd'hui si les relations entre Églises et ambassades se sont resserrées devant la fréquence des déplacements des pasteurs, qui auraient, avec le temps, fait de leurs démarches une « formalité », ou sur la base d'une affinité élective entre les personnels religieux (chrétiens) et les personnels administratifs, comme c'est parfois le cas avec les militaires ou les douaniers africains. Nous avons pu constater à l'occasion d'un passage de la frontière entre la Côte d'Ivoire et le Ghana, qu'une voiture dotée sur son pare-brise d'un écusson où est inscrit le mot « pasteurs » peut passer la frontière sans presque marquer d'arrêt – un simple ralentissement, afin de laisser au douanier le temps d'un échange de regards avec les passagers en « col blanc » pour l'occasion, voire d'une révérence, s'il s'avère que ce dernier est chrétien – peut suffire. Dans tous les cas, il est assez fréquent de constater que les pasteurs ont des liens très étroits avec le personnel africain des ambassades, en général un relais auquel ils s'adressent directement.

La situation est sensiblement différente vis-à-vis des ambassades d'Europe, et plus particulièrement les ambassades de France en Afrique, surtout lorsqu'elles ont du personnel français. Plus concrètement, lorsqu'elle veut affecter un pasteur dans un pays d'Europe par exemple, les premières démarches sont entamées par l'Église, en tant qu'institution ou entreprise, et consistent à délivrer une attestation d'emploi concernant le pasteur. Sous cet aspect administratif, l'Église prend alors la forme d'une entreprise qui envoie l'un de ses agents en poste à l'étranger. Mais ce statut ne suffit pas à donner au pasteur missionnaire un statut de résident dans un pays où il est pourtant affecté pour plusieurs années. Le pasteur en mission a, par définition, un statut temporaire y compris dans le pays d'accueil et sa situation administrative est toujours contraignante. Certains pasteurs ont des difficultés à obtenir des autorités que leur épouse puisse les rejoindre. De même pour les enfants[33]. La situation se

33. Un pasteur affecté en France depuis cinq ans témoigne des difficultés qu'il a rencontrées pour que son épouse puisse le rejoindre. Il n'a pas obtenu l'entrée de ses enfants, restés « au pays ».

complique à la naissance d'un enfant dans le pays d'accueil. Certaines « familles de pasteur » sont composées de plusieurs enfants nés « en mission », c'est-à-dire dans les lieux d'affectation de leur père (ici la mobilité familiale est totalement déterminée par la mobilité professionnelle des maris). Lorsqu'il s'agit de pays africains, la question de la nationalité des enfants ne se pose pas. Mais les enfants nés dans les pays d'Europe qui reconnaissent le « droit du sol » ont théoriquement droit à la nationalité de leur pays de naissance. Concernant les fidèles, si la plupart mettent à profit les réseaux familiaux de membres déjà installés dans le pays, certains d'entre eux recourent aux ressources de l'Église qui dispose de plusieurs modes d'action. Loin d'insinuer une implication illégale de la part des Églises africaines dans les processus de migration africaine en Europe, les informations que nous avons pu recueillir évoquent plutôt une utilisation stratégique de la part des fidèles du « réseau pastoral » et de la caution que l'Église peut apporter auprès des autorités administratives. Notre informateur en donne un exemple précis en évoquant les grands rassemblements internationaux, tels que la Convention de Pâques ou de Noël, qui sont l'occasion de déplacements massifs de fidèles (et de pasteurs) à travers l'Afrique, mais également d'Afrique vers l'Occident (Europe, États-Unis). Certaines ambassades, accoutumées à des déplacements collectifs organisés, délivrent des « sauf-conduits » qui permettent de faire valider une liste (de fidèles) et un visa collectif. Ce procédé est évidemment impensable pour des passages de l'Afrique à l'Europe. L'Église peut cependant solliciter la caution d'un pasteur en poste dans un pays européen pour appuyer la demande de fidèles désirant se rendre à un rassemblement dans ce pays. La spécificité des Églises, dans ces cas-là, tient au fait que les ambassades, y compris européennes, puissent accorder un visa à un fidèle, sur la caution de l'Église. Si le fidèle ainsi cautionné entreprend de demeurer clandestinement dans le pays de destination, l'Église se trouve ainsi associée malgré elle à la migration clandestine de certains de ces fidèles. Notre informateur évoque ce type de configuration comme problématique du fait que la crédibilité de l'Église est mise à mal. Au Ghana, la situation semble avoir évolué dans le sens d'une restriction de la part de certaines ambassades qui ne délivrent plus de visa vers les pays européens même à l'occasion des grandes Conventions de l'Église. Les pasteurs eux-mêmes sont soumis depuis peu à une réglementation stricte lors de leurs déplacements vers l'Europe[34] : le pasteur *et* l'Église s'engagent officiellement à ce que le pasteur respecte la durée de validité de son visa et rentre dans son pays à expiration. Le Consulat de France à Ouagadougou, par exemple, exige

34. Les visites aux « missions » font partie des fonctions des pasteurs et Apôtres responsables nationaux, ainsi que du Directeur des Missions Internationales, qui sont amenés de ce fait à parcourir les pays d'Europe, soit ponctuellement, soit sous la forme d'une tournée internationale.

« pour les religieux : un ordre de mission émanant de leur hiérarchie »[35]. Ainsi, l'Église est responsable devant l'ambassade des déplacements de son personnel à l'étranger.

A partir des données que nous venons d'exposer, deux éléments apparaissent assez clairement. Tout d'abord, les trajectoires de migration révèlent des migrants « aventuriers » sans véritables projets d'intégration. L'importance accordée au projet de retour « au pays » est une limite à l'installation dans le pays d'accueil, toujours perçu comme une étape de transition. On pourrait, à l'inverse, faire l'hypothèse que ces migrants, qui pour certains ont quitté un pays en pleine crise économique ou politique, forment le projet d'un retour au pays après les désillusions de la migration et l'expérience de la précarité de leurs conditions de vie et de travail en Europe. Le retour au pays repose lui-même sur l'illusion d'une sortie de crise ou le décollage économique du pays d'origine. Dans ce contexte de relative instabilité, l'Église constitue le refuge le plus sûr pour une communauté de migrants en quête de sécurité, de lieux de sociabilité et d'expression culturelle. L'Église elle-même, si bien installée dans son rôle d'encadrement de migrants et de recommunautarisation en milieu urbain, semble sans réelle stratégie missionnaire à l'adresse des autres communautés africaines, sans parler des Européens. Ainsi, à l'inverse de ce que soutient G. ter Haar, qui propose d'aborder l'histoire des Églises africaines en Europe à partir de l'histoire européenne et de ne la relier qu'en second lieu à l'histoire africaine, puisque « les chrétiens africains aux Pays-Bas s'identifient d'abord et principalement comme chrétiens et en second lieu seulement comme Africains ou Africains chrétiens » (ter Haar, 2000 : 58), les extensions européennes de la *Church of Pentecost* du Ghana demeurent fortement attachées à son foyer identitaire et les implantations européennes ne sont qu'une étape temporelle par rapport à un lieu ressource. Le processus « d'ethnicisation », ou de « ré-ethnicisation », dénoncé par G. ter Haar comme le produit second de l'ostracisme européen, apparaît ici, au contraire, comme une donnée première de la scène africaine et le fondement même de la recommunautarisation des migrants en Europe. L'assemblée de Marseille, ce groupe précédemment anglican, qui s'isole et s'enferme dans une Église pour un culte en *twi*, illustre bien ce processus et reste une image forte de cette Église. 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. Une politique missionnaire qui semble fonctionner largement à l'imaginaire au regard des conversions d'Européens et même d'Africains originaires des autres communautés en présence. En ce concerne du moins la *Church of Pentecost* du Ghana, l'accroissement du nombre de fidèles dans les assemblées,

35. « Liste des documents à fournir obligatoirement pour une demande de visa de court séjour Schengen pour un motif professionnel. »

ne témoigne pas d'une progression du nombre de convertis mais apparaît davantage comme le résultat de l'arrivée régulière de nouveaux migrants, souvent déjà convertis dans leur pays d'origine, et parfois membres de l'Église de Pentecôte. La dimension ethno-nationale demeure le mode d'identification le plus marqué au sein de cette communauté transnationale de « frères et sœurs en Christ ». Une identification largement alimentée et renouvelée par la *Church of Pentecost* elle-même, notamment par le biais de ces agents privilégiés, des pasteurs et apôtres exclusivement Ghanéens. Cette « politique identitaire », nous l'avons vu, non seulement ne facilite pas la conversion des Africains d'Europe issus d'autres communautés, mais elle est même à l'origine de plusieurs conflits entre l'Église et les Africains francophones qu'elle avait pu atteindre.

CHAPITRE VII

Crise identitaire et dissidences créatrices

Épilogue : le scénario d'une crise annoncée

La vocation transnationale de la *Church of Pentecost* lui a ouvert les voies de l'expansion missionnaire en Europe et aux États-Unis depuis la fin des années 1980. Cette nouvelle étape confronte l'Église ghanéenne à de nouveaux défis politiques et identitaires. A défaut d'une évangélisation intensive dans les pays européens, l'Église se trouve engagée dans une dynamique de scission interne qui contribue à diversifier le paysage religieux européen par le biais de la dissidence des assemblées qui parviennent à s'organiser en association. L'Église de Pentecôte elle-même, fidèle malgré elle à la tradition protestante et pentecôtiste qui lie l'expansion et la scissiparité, est donc à l'origine de la formation de plusieurs autres Églises africaines en Europe. Nous avons déjà évoqué la dissidence mal connue du pasteur ghanéen Emmanuel Koné qui quitta l'Église de Pentecôte de Belgique au cours de l'année 2000 et dont nous avons retrouvé la trace à Amsterdam, où il a créé sa propre Église, la *Revival Church of Pentecost*. Ces scissions sont toujours associées à ce que l'Église dénonce comme des hérésies sur fond de corruption (détournement de fonds, adultère). La scène européenne se présente comme un reflet en miroir et une amplification des tensions de la scène africaine. Le cas de l'éviction du président de l'Église de Pentecôte de France, que nous avons pu vivre et étudier en détail comme une dissidence « en direct », se présente comme un scénario de crise qui résume et donne à voir tous les enjeux de l'identité et du pouvoir.

La première scission importante qu'a connu l'Église de Pentecôte de France est celle qui fut provoquée par le départ de l'évangéliste ghanéen Owusu Tabiri en 1995. Rappelons que Owusu Tabiri est un ancien fidèle de l'Église de Pentecôte du Ghana qui dirigeait un camp de prière à Suniyani. En 1977, Owusu Tabiri se retira de la police où il exerçait en tant qu'inspecteur, pour se lancer dans le commerce intensif d'huile de palme (Larbi, 2001 : 388). Parallèlement, il occupait les fonctions de diacre régional au sein de l'Église de Pentecôte en même temps qu'il était

le représentant local de la Fraternité Internationale des Hommes d'Affaires du Plein Évangile. Donc il s'agit au départ d'un laïc, comme Yao Bio, le dissident ivoirien. Comme beaucoup de leaders charismatiques, Owusu Tabiri fonde son ministère sur « l'appel » qu'il aurait reçu de Dieu lui-même. Sa popularité incite bientôt ses fidèles à lui attribuer le titre de « prophète ». En 1995, il se rend en France pour une campagne d'évangélisation au côté d'autres représentants de la *Church of Pentecost* du Ghana, comme le Prophète Amaniah Ampong et l'apôtre Opoku Oniynah qui était alors le Directeur des Missions Internationales. A l'issue de cette campagne d'évangélisation, un nombre assez important de Ghanéens avait rejoint l'Église de Pentecôte de France. Mais peu de temps après le passage d'Owusu Tabiri en France une polémique éclata au sein de l'Église. Certains leaders considéraient les pratiques et les termes du discours de l'évangéliste comme « non conformes aux Saintes Écritures » : « Il y a eu à la fois un réveil et une sorte de rébellion au sein de l'Église, témoigne le président de l'Église en 2003, beaucoup d'âmes ont été gagnées, mais certains enseignements et certaines manières de faire de l'évangéliste n'étant pas en conformité avec les Saintes Écritures, le Conseil Exécutif International de l'Église a souhaité mettre fin au ministère de cet évangéliste et lui s'est rebellé ». Ces "enseignements" étaient surtout non conformes à l'orthodoxie de l'Église qui n'intègre que peu d'éléments de la doctrine néo-pentecôtiste de la délivrance par exemple, ou de la théologie de la prospérité. En effet, la polémique qui entoure les pratiques de l'évangéliste Owusu Tabiri porte sur la « malédiction ancestrale » qui se traduit, comme nous l'avons vu au chapitre 3, par le fait qu'une personne, même déjà convertie, peut être poursuivie par les esprits païens de ses ancêtres. Cette continuité de la malédiction permet à l'évangéliste Owusu Tabiri d'affirmer la nécessité d'en passer par la délivrance et donc par son camp de prière (Tabiri, 2004 : 68). Le président nous explique pourquoi l'Église de Pentecôte n'accepte pas ces principes :

> « Cette délivrance va de pair avec une sorte de racket financier. La chose la moins conforme était que l'on puisse être poursuivi par des esprits ancestraux, ou de prêcher la prospérité aveugle : c'est le fait de vouloir penser que si on veut être béni financièrement alors on prend tout ce qu'on a, on donne à l'œuvre de Dieu et le lendemain ou dans les jours à venir, Dieu aussi vous donne ce dont vous avez besoin (...) Ce n'est pas parce que je donne tout mon argent à Dieu que Dieu va faire de moi un milliardaire. Donc l'enseignement qui dit que si vous donnez votre maison, votre voiture à l'œuvre de Dieu, Dieu demain vous donnera une limousine, n'est pas conforme. C'est ce type d'enseignements dangereux et destructifs de la foi que le Conseil Exécutif a voulu empêcher et donc il y a eu séparation. »

Sur la base de ces divergences, le Conseil Exécutif International de l'Église aurait alors proposé à l'évangéliste de renoncer à certaines de ses pratiques ou de quitter l'Église. Il est difficile de savoir, comme dans

d'autres conflits similaires, si l'évangéliste quitta l'Église de lui-même pour développer son propre ministère de délivrance, ou si devant son refus de se soumettre, le Conseil prononça son renvoi. En France, la communauté de l'époque, estimée alors à près de 600 personnes, fut réduite au tiers de son effectif après le départ des fidèles qui étaient restés attachés à l'évangéliste ghanéen :

> « Quand cet événement s'est produit, ceux qui en France s'étaient convertis lors de sa visite sont allés de son côté et donc il y a eu une division. Il a voulu créer son Église et malheureusement ceux qui avaient reçu la Parole avant qu'il ne tombe dans ses enseignements pervers sont partis », conclut le président.

Peu de temps après cependant, Owusu Tabiri fut mis en cause dans une affaire de corruption. Le retentissement de cette polémique s'étendit rapidement à l'ensemble de son réseau, de l'Afrique à l'Europe en passant par les États-Unis. Pour ces raisons, il est difficile d'évaluer aujourd'hui l'importance de la communauté restée fidèle à Owusu Tabiri.

Le deuxième type de dissidence intervenue en Europe est une forme plus classique de division au sein même de la communauté de fidèles. Elle est fondée sur un conflit identitaire entre Ivoiriens et Ghanéens. Il s'agit de la plus importante dissidence que l'Église de Pentecôte de France ait connue. A l'issue du Conseil International de mars 2003, le président de l'Église de Pentecôte de France fut renvoyé par le Conseil Exécutif International sur une accusation de corruption. Étroitement lié à « l'assemblée en français » dont la plupart des fidèles sont des Ivoiriens, comme le président, celui-ci crée sa propre Église en novembre de la même année, composée essentiellement des fidèles de l'assemblée en français qui, n'ayant pas accepté la décision de l'Église centrale, ont suivi celui qui était aussi « leur » pasteur. L'ancien président passe ainsi du statut de « fonctionnaire de l'Église » à celui de « fondateur d'Église ». Les événements qui ont abouti au renvoi du pasteur-président pourraient être assimilés à un conflit de leadership, mais l'affaire est plus complexe qu'il n'y paraît. L'implantation de l'Église de Pentecôte en France la confronte, nous l'avons vu, aux autres communautés africaines essentiellement francophones, comme les Ivoiriens, les Togolais et quelques Béninois qui représentent l'essentiel des fidèles francophones de l'Église de Pentecôte de France. Certains d'entre eux ne comprennent pas pourquoi cette Église, bien que ghanéenne, doit être systématiquement dirigée, et d'une main de fer, par les pasteurs ghanéens, qui de plus imposent leurs décisions sans la concertation des quelques responsables francophones qu'ils ont daigné nommer à leurs côtés (quelques diacres et anciens au pouvoir limité). La nomination de ce président francophone se voulait, en son temps, symbolique d'une politique d'ouverture de l'Église, dans la foulée de la vague des « nationalisations » de 1996 (Côte d'Ivoire, Burkina Faso, Bénin). Mais à peine quatre années plus tard, un renversement s'est

déjà produit et l'Église tente d'éliminer ou d'écarter aujourd'hui les leaders qu'elle a promus hier. Ce type de scission illustre les tensions et les contradictions liées à la stratégie missionnaire de la *Church of Pentecost* du Ghana et sa réticence à intégrer les fidèles et les pasteurs issus d'autres communautés africaines et ce, malgré les concessions qu'elle a pu accorder par le passé, notamment la création d'assemblées en français.

L'éviction d'un président : sanction ou persécution ?

Un dimanche du mois de juin 2003, alors que les fidèles s'étaient réunis pour le culte, le bruit circulait dans « l'assemblée en français » de Saint-Denis, qu'à l'issue du Conseil International annuel de l'Église qui s'était tenu à Accra au mois de mai, le président de l'Église de Pentecôte de France avait été « limogé ». Cette sanction était tombée sur l'assemblée sans que personne ne manifeste son mécontentement dans l'immédiat. Ce n'est qu'à la fin du culte, au moment des « annonces » et alors que le pasteur principal appelait un certain nombre de responsables à le retrouver après le culte, que l'un d'entre eux, un jeune diacre proche du président, provoqua l'émoi général en annonçant qu'il démissionnait sur l'heure de ses fonctions en signe de protestation contre les méthodes de l'Église centrale. L'un des Anciens, poussé par le pasteur principal, reprit la parole pour tenter de calmer les effets de l'annonce du diacre jugée impulsive (un « coup de tête » qui disait bien son émotion), mais le ton était donné pour de longues heures de protestation, de révolte, voire d'affrontements au sein de l'assemblée. Par son discours, l'Ancien tenta de réaffirmer le principe de la soumission à l'autorité de l'Église et à ses procédures :

> « Ne soyons pas dans la confusion, s'il vous plaît, calmez-vous. Le diacre a pris la parole sans consulter le pasteur, cela ne se fait pas. S'il doit y avoir quelque chose, laissons le presbytère décider de la démarche à suivre et quoi qu'il advienne, nous devons à tout prix recevoir des ordres et des instructions. Nous devons nous soumettre à l'autorité de l'Église car cette autorité, même si elle est en faute, même si elle est en erreur, notre démarche envers cette autorité doit se faire dans une humilité totale (...) L'Église de Pentecôte est une Église où le respect de la hiérarchie est primordial et je sais que si vous ne vous soumettez pas, c'est très dangereux (...) Prendre hâtivement une décision en dehors de la hiérarchie nous amènera à des désordres. Laissons la hiérarchie et soumettons-nous aux ordres du Seigneur. »

Les heures qui suivirent prirent l'allure de règlements de comptes entre les fidèles et les querelles qui éclatèrent contrastaient tristement avec l'habituelle douceur de caractère des membres de cette assemblée. Pour la plupart d'entre eux, des Africains issus des pays francophones

comme la Côte d'Ivoire, le président – Ivoirien lui-même – était un vrai soutien face à la domination numérique et politique des fidèles ghanéens. Ils vivent aujourd'hui ce limogeage comme le résultat d'une cabale, une série de pièges tendus au président afin de le disqualifier aux yeux de sa direction. Cette rivalité entre Ghanéens et Africains francophones n'est pas nouvelle ni spécifique à ces assemblées puisqu'elle se retrouve dans les mêmes termes dans plusieurs pays où la communauté ghanéenne est confrontée au problème de l'intégration d'autres communautés africaines. Le choix imposé de la langue *twi* comme langue liturgique ainsi que la présence de fidèles ghanéens dans les « assemblées en français » pourtant créées précisément pour contourner l'élite ghanéenne, sont à la base des tensions entre ces deux communautés de fidèles.

La crise ayant éclaté en fin de matinée, elle se poursuivit jusqu'en fin d'après-midi avant que la dispersion des fidèles (certains se rendant directement au domicile de l'épouse du président, d'autres auprès du diacre) ne ramène un peu de calme. Dans ces situations, les fidèles, en tant que membres « de base », manquent d'informations et fondent leur mouvement de protestation et de révolte sur bien peu d'éléments, qu'ils croient véridiques, tout en réclamant précisément qu'on leur dise la vérité sur les raisons d'une sanction aussi sévère qu'inattendue. Sur ce point, le rôle centralisateur et autoritaire du siège ghanéen est clairement dénoncé. La colère des fidèles est autant fondée sur le renvoi du président, qui leur paraît incompréhensible, en l'absence d'information, que sur la non transparence de l'administration ghanéenne. Ceci renforce le sentiment d'une domination ghanéenne, numérique certes, mais aussi et surtout politique, qu'ils subissent et dont ils se plaignent depuis fort longtemps. Les fidèles ghanéens, de leur côté, se sentent directement et doublement visés, d'abord par les accusations de complots contre le président destitué, et par la remise en cause du siège ghanéen auquel ils sont en général attachés. Cette éviction, quel que soit le bien fondé de la culpabilité du président, cristallise et fait éclater toutes les tensions contenues dans les relations « franco-ghanéennes » depuis plusieurs années.

De l'imaginaire aux éléments d'enquête

Les protestations des fidèles de « l'assemblée en français » s'inscrivent dans un imaginaire de la persécution qui donne au président le rôle de la victime sacrifiée, et aux Ghanéens le rôle des « sacrificateurs », qui sont aussi les premiers « accusateurs », les délateurs. Les fidèles les plus proches du président, et les plus confiants en son intégrité, avancent, comme une révélation, que le président est victime d'une cabale montée contre lui : plusieurs accusations portées par le passé se seraient révélées sans fondement. D'autres, pour ajouter au climat de persécution, « révèlent », par exemple, que l'Église aurait « empêché » le président de s'acheter une voiture à titre personnel – qui avait, de plus, anticipé cet achat – en s'appropriant son

compte au profit de celui de l'Église afin que le véhicule appartienne à l'Église et non au président. Cette anecdote veut accentuer le caractère autoritaire de la gestion de l'Église nationale par le siège ghanéen et illustrer la dépendance des pasteurs vis-à-vis de leur administration centrale qui leur tient « les poings liés », selon l'expression d'une fidèle. Le président se plaignait de cette dépendance auprès de ses plus proches collaborateurs. Il souffrait de ne pouvoir prendre que peu d'initiatives et de subir, de surcroît, le contrôle des fidèles et dirigeants ghanéens qui, par leur contact permanent avec le siège, informaient, voire se plaignaient, de chacune des initiatives du responsable national.

Dans le conflit présent, le président a dû faire face à une accusation plus grave, concernant un détournement de fonds des comptes de l'Église nationale. Pour camoufler son acte, il aurait en plus produit devant le Conseil un document à l'entête de l'Église de Pentecôte de Côte d'Ivoire stipulant que celle-ci remerciait l'Église de France du don qu'elle lui faisait : la somme du don s'élevant à la somme soi-disant détournée, était censée rééquilibrer les comptes. Mais l'apôtre national de l'Église en Côte d'Ivoire ayant nié avoir reçu ce don, le président fut alors soupçonné d'avoir produit un faux document. Ce qui ajoute à l'accusation d'escroquerie l'usage de faux. Face à un événement de cette ampleur, les tensions et les rivalités sont encore exacerbées par la certitude d'un complot et les accusations, jusque-là tacites, qui se font jour. Parmi les sources de tensions qui ont pu aboutir à une telle situation, nous pouvons en identifier trois principales :

1) Comme nous l'avons vu dans le cas de l'assemblée en français d'Accra, la création d'une « assemblée en français » au sein d'une Église qui se pense avant tout comme « ghanéenne » est toujours une source de tensions entre d'une part les leaders de ces assemblées – souvent des Africains francophones ou à la double nationalité – et les autres – exclusivement Ghanéens –, et d'autre part, entre les fidèles de ces assemblées et les autres. Il faut préciser que les premiers sont minoritaires numériquement tandis que les seconds, largement majoritaires, se considèrent comme l'élite de l'Église : la création d'assemblées « en français » était donc une « concession » de leur part aux autres communautés africaines. De cette configuration découle naturellement un sentiment de suspicion réciproque entre les deux communautés, les uns reprochant aux autres leur « séparatisme » fondé sur une revendication identitaire jugée déplacée, les autres reprochant aux premiers leur domination politique, également fondée sur un élitisme identitaire. Les fidèles francophones, voulant souligner l'élitisme ghanéen, rappellent sournoisement que l'Église fut fondée par un missionnaire écossais, un Blanc ! Vue de France, pour les Africains francophones, la domination ghanéenne qui s'impose aujourd'hui frise l'imposture.

2) Dans ce contexte, la nomination d'un président francophone a été difficilement acceptée par la communauté ghanéenne. Le fait d'être, en tant que président, rattaché au temple central (siège national de l'Église),

que se partagent « l'assemblée centrale » (majoritaire) et « l'assemblée en français » (minoritaire), qui ont chacune par ailleurs leur « Ancien principal », accentue les rivalités et place d'emblée le responsable national au cœur des conflits qui peuvent éclater entre ces deux communautés. Bien qu'étant le premier représentant de l'Église de Pentecôte en France, le président n'en est pas moins entouré d'autres dirigeants (pasteurs membres du Conseil national), Ghanéens pour la plupart, ce qui rend sa posture inconfortable. Il est ainsi soumis aux revendications des deux partis, les uns lui reprochant d'accorder trop d'importance à la communauté ghanéenne, les autres l'accusant de privilégier « l'assemblée en français » eu égard à leur francophonie commune. Outre la pression objective que subit le président, c'est la seconde accusation qui a eu le plus d'impact par le biais de plaintes répétées de la part des fidèles et des responsables ghanéens auprès du siège de l'Église, à Accra.

3) A cette situation s'ajoutent les tensions entre la direction nationale et l'administration centrale à Accra dans la gestion des conflits locaux. Devant le manque de soutien de la part de son personnel, le président se vit dans l'obligation d'assumer nombre de fonctions qui d'ordinaire ne sont pas celles d'un responsable national, comme l'enseignement biblique et les « réunions de prière » hebdomadaires ainsi que les deux cultes du dimanche, en plus de l'encadrement des croisades, veillées et retraites régulièrement organisées. Et sans parler des sollicitations personnelles des fidèles qui n'hésitent pas, semble-t-il, à téléphoner au domicile du pasteur en pleine nuit pour demander une « prière d'intercession », comme nous le raconte une fidèle proche du président, quand ils « se sentent l'âme persécutée ». Si, normalement, un pasteur se doit d'être disponible, ce n'est pourtant pas le rôle du responsable national dans une Église qui dispose de plusieurs Anciens et autres pasteurs au niveau des assemblées. Cette surcharge de responsabilités contribue à cantonner le président à ces fonctions secondaires alors qu'il aurait été conforme à son statut d'assurer les « relations internationales » de l'Église, c'est-à-dire les échanges avec les autres responsables nationaux d'Europe auxquels il est tenu de rendre des visites régulières et les inviter en retour, et « nationales », c'est-à-dire superviser et visiter les autres assemblées du pays. Le mandat du nouveau président, nous le voyons, était en lui-même un défi, aussi bien pour l'Église qui tentait une ouverture politique, que pour les militants qui voyaient dans cette nomination un succès politique.

La fin d'une figure emblématique

La nomination d'un président ivoirien à la direction de l'Église de Pentecôte de France n'était certes pas le fruit du hasard. Elle s'inscrivait dans l'évolution de l'Église centrale vis-à-vis des « missions extérieures » où la tendance était, nous l'avons dit, de nommer, chaque fois que cela est possible, un dirigeant « autochtone » ou en cohérence avec le contexte

local. Dans l'impossibilité de placer un Français à la tête de l'Église nationale – « l'ouverture » de l'Église n'en est pas à ce point – la nomination d'un président francophone était un pas décisif. Les pasteurs ivoiriens étant depuis longtemps les auxiliaires privilégiés des missionnaires ghanéens, le choix se porta sur ce jeune pasteur ivoirien fraîchement diplômé en droit français. La tendance à nommer des gens de plus en plus jeunes et diplômés émerge dans le même mouvement « moderniste » qui porta, la même année, le jeune apôtre Michaël Ntumy à la présidence de l'Église internationale. Ce dernier, docteur en philosophie religieuse, a soutenu, nous l'avons vu, la multiplication des « assemblées en français » en Côte d'Ivoire alors qu'il était missionnaire dans ce pays entre 1991 et 1996. Il est aussi l'un des partisans de la gestion autonome des Églises nationales. Peu de temps après le début de la crise, les fidèles apprirent que le nouveau président de l'Église de Pentecôte de France, choisi par le Conseil International à Accra, était un pasteur ghanéen, ignorant la langue française. Cette nouvelle affectation a été ressentie par les fidèles de l'assemblée en français de Saint-Denis comme un retour en arrière. La nomination d'un dirigeant ghanéen à la tête d'une mission francophone de l'Église est une régression dans la marche que les plus progressistes avaient entamée. La déception et l'inquiétude, pour ne pas dire la colère, face à ce retournement de situation furent les sentiments les plus forts exprimés par les fidèles. Leur mobilisation, si elle avait permis de faire réintégrer le pasteur au sein de l'Église, ne l'aurait pas ramené à la direction de l'Église en France : cette possibilité fut définitivement exclue par le Conseil et il semble, selon nos informateurs, qu'il n'y ait pas de cas de jurisprudence où un président destitué aurait, par la suite, réintégré son poste initial. Il leur fallut donc accepter un nouveau président.

La gestion politique de la crise

Au cours de la période qui a séparé l'annonce du renvoi de leur président, et la venue des responsables internationaux de l'Église, plusieurs fidèles de l'assemblée avaient déjà formé un petit groupe, prêt à se séparer de l'Église. Cette dissidence se concrétisa par la location d'une salle où pouvaient se réunir tous ceux qui désiraient quitter l'Église de Pentecôte, pour se retrouver, en attendant le retour de leur président. Malgré la décision du Conseil, et le fait que le président se trouvait toujours en Côte d'Ivoire quand la crise éclata, le contact entre lui et ses fidèles ne fut jamais interrompu. L'initiative de la séparation fut signifiée dès le jour où le jeune diacre a pris la parole devant l'assemblée pour annoncer sa démission ; il avait annoncé du même coup la réservation d'une salle où pouvaient le rejoindre ceux qui comme lui n'envisageaient pas de rester membres de l'Église de Pentecôte. Cette annonce, autant que

celle de sa démission, signifiait clairement aux responsables locaux les intentions de ces fidèles dissidents. Pour faire face à cette crise interne, et dans l'attente de la venue officielle de quelques hauts dirigeants de l'Église, les réunions entre responsables locaux se succédèrent durant plusieurs jours. Mais le conflit était encore plus virulent parmi les dirigeants, partagés et sur la défensive. Chacun accusant l'autre, selon qu'il était proche du président destitué ou non, soit d'avoir contribué à la chute de ce dernier, soit de fomenter une dissidence visant à diviser les fidèles et à discréditer l'Église. Dans cette atmosphère, le culte du dimanche est le moment qui suscite le plus de tensions chez les dirigeants comme chez les fidèles. Les uns tentent de contenir la crise en appelant à la solidarité, tandis que les autres continuent d'exiger plus de transparence et attendent encore l'intervention des hauts responsables. Lors du premier culte général qui suivit l'annonce du renvoi, l'un des Anciens entreprit de faire une prédication qui avait pour but de faire accepter aux fidèles la sanction de l'Église et la poursuite des activités collectives, sans haine ni rancœur. L'obéissance à Dieu passe par la soumission à l'Église et c'est par ce biais que l'Ancien entend faire accepter aux fidèles la décision du Conseil. Plusieurs fois en introduction de sa prédication, il répète ces phrases qui ont pour but de rappeler que tout ce qui est dit par lui, en présence de Dieu, est conforme à Sa volonté : « je prie le Saint-Esprit de prendre le contrôle de toutes choses, car il est au milieu de nous ». Sur le thème de la menace et des répressions auxquelles s'exposent les fidèles dans leur désobéissance (refus de la décision du Conseil et séparation de l'Église), il indique la lecture de Hébreux 4, v. 1-6 et appelle pour la lecture l'une des fidèles les plus proches du président destitué. Prenant place à l'un des micros, elle lit à haute voix :

> « [1]Craignons donc, tant que la promesse d'entrer dans son repos subsiste encore, qu'aucun de vous ne paraisse être venu trop tard. [2]Car la bonne nouvelle nous a été annoncée aussi bien qu'à eux ; mais elle ne leur servit de rien, parce qu'elle ne trouva pas de foi chez ceux qui l'entendirent. [3]Pour nous qui avons cru, nous entrons dans le repos selon qu'il dit : Je jurai dans ma colère, ils n'entreront pas dans mon repos ! (...) [6]Or, puisqu'il est encore réservé à quelques-uns d'y entrer, ceux à qui d'abord la promesse a été faite n'y sont pas entrés à cause de leur désobéissance. »

Reprenant la parole, l'Ancien répète plusieurs fois, « j'ai juré dans ma colère ! ils n'entreront pas dans mon repos ! » et « craignons-donc, afin qu'aucun d'entre nous ne soit rejeté », « craignons-donc, tant que la promesse d'entrer dans son repos subsiste ». Il fait répéter ces versets par l'assemblée, quatre fois et ajoute : « craignons-donc, Église de Pentecôte, tant que la promesse d'entrer dans son repos subsiste... ». Il fait poursuivre la lecture, « que personne parmi vous ne pense être venu trop tard ! » et ajoute, « qu'aucun d'entre nous *dans cette salle*, ne soit indexé de la main gauche ». [lecture] : « Mais la Parole qu'ils avaient écouté ne

leur servit de rien, car ceux qui l'entendirent ne la reçurent pas avec foi » Reprenant : « Ils ont cherché la foi chez eux, leur cœur était vide, leur cœur était rempli d'amertume, la petite foi que Dieu cherchait n'y était pas ! ».

Ce passage s'adresse évidemment à ceux parmi les fidèles qui se préparent à quitter l'Église pour former une assemblée indépendante. L'Ancien veut ici les prévenir du danger qui les guette à cause de leur désobéissance. Pour illustrer la menace de la colère divine, il prend l'exemple du peuple égyptien, dont « ceux qui ont la foi » sont à l'abri : « C'est parce que Dieu les aimait qu'il n'a pas frappé les enfants des Hébreux, alors qu'il frappait les premiers-nés du peuple d'Égypte [qui refusait sa volonté] ». L'Ancien sollicite également la participation d'une fidèle qu'il sait être parmi le groupe « dissident ». Avec elle, il tente une démarche qui ressemble à une demande de pardon, sous la forme d'un sketch : elle se lève et s'approche de lui qui s'est avancé au-devant de l'assemblée. Reprenant la parole : « je peux, dans cette marche que nous menons, faire ça » (il fait le geste de lui marcher sur un pied). A son tour, la fidèle, sous les rires de l'assemblée, doit simuler la douleur. La scène n'étant pas préparée, l'effet comique est produit non par une mise en scène mais précisément par l'improvisation. Ainsi, l'Ancien lui souffle son rôle : après lui avoir marché sur le pied :

> – « Dis "aïe"...
> – Aïe ! » [rires de l'assemblée].

S'adressant de nouveau à l'assemblée, l'Ancien demande :

> – « Je lui ai fait mal ou pas ? »,
> – « Oui » répond l'assemblée amusée.
> – (Se tournant vers la fidèle) « ma sœur, je t'ai fait mal... (plus bas) injurie-moi »,
> – (Elle, riant) : « tu peux pas faire attention ! [rires de l'assemblée]
> – « Oh ma sœur, pardon... [s'adressant à elle] *continue*,
> – « Tu devrais faire attention, quand même ! [rires]
> – [S'agenouillant presque, il supplie] « pardon, pardon... », [puis enchaîne] vers l'assemblée : « et ça continue..., ça bavarde, ça t'insulte, ça raconte n'importe quoi...alors que elle et moi, et tout le peuple, nous faisons ça ! S'il arrive que la sœur, s'en prenne à moi parce que je lui ai fait mal, quelque part elle a raison, mais, quelle que soit la raison..., elle peut pardonner, sachant que nous formons un peuple, sachant que nous avons un seul Père, sachant que nous avons un seul but, et ce but-là c'est quoi ? [vers l'assemblée], c'est Canaan, c'est la nouvelle Jérusalem ! » [Applaudissements et acclamations de l'assemblée].

La scène ne semble pas avoir été préparée, bien au contraire : la stratégie de l'Ancien, à travers cette scène, est de solliciter par surprise l'une des fidèles que toute l'assemblée sait être proche du président destitué et

aujourd'hui prête à rejoindre le groupe dissident. La demande de participation à ce sketch veut signifier deux choses : la reconnaissance de sa place au sein de l'assemblée, et une demande de pardon dissimulée de manière à la dissuader d'entrer dans la dissidence. A la suite de ce court sketch, une fidèle se lève et entonne un chant que l'assemblée reprend : « Si je marche jusqu'au bout, par la foi et malgré tout, je sais qu'un jour, mes yeux verrons Jésus. » La mise en scène de l'Ancien, qui évoque explicitement pour tous la situation de crise qui agite l'assemblée depuis le renvoi du président, témoigne du fait que, malgré les raisons données à ce renvoi, malgré les témoignages de compréhension de la part des dirigeants, le sentiment de colère des fidèles, loin d'être calmé, en sort exacerbé. Il mime avec humour une demande de pardon (pour la douleur infligée) que la fidèle refuse obstinément (elle continue de l'injurier). Sa dernière réplique veut stigmatiser le comportement des fidèles qui exhortent les autres à la colère, et leur signifier que le refus du pardon et leur obstination à se démarquer du groupe les éloignent du but de la vie chrétienne, le Salut. La suite de sa prédication les appellent à la prière pour le président déchu et au pardon envers l'Église, qui leur a infligé cette perte. La décision du Conseil étant apparentée à la « volonté de Dieu », son refus signifie le rejet de la Parole divine. Les intervenants de cette journée, insistent tous sur la nécessité du pardon et de la prière. Se pardonner les uns les autres pour les « choses dites » durant la crise, pardonner aux dirigeants qui ont du prendre une décision qui inflige à tous la même douleur et pardonner au président destitué, qui par « sa faute », a conduit son Église dans l'errance et le doute.

La première période qui précéda le renvoi du responsable national donna lieu à diverses manifestations d'inquiétude, voire de craintes réelles, quant à l'avenir de l'assemblée en français, mais également de l'Église. L'implantation de l'Église en France pourrait en sortir considérablement affaiblie, et en Côte d'Ivoire, le renvoi du président ivoirien déclencha une crise que l'Église nationale parvint bientôt à contrôler. Nous avons vu que l'histoire de cette Église, en Afrique aussi bien qu'en Europe, est jalonnée de dissidences successives qui ont chaque fois ralentie la progression numérique de la grande communauté de « frères et sœurs en Christ » qu'elle constitue. Dans une situation comme celle-ci, la crainte de voir encore l'Église se diviser est grande chez les dirigeants de l'Église en France et jusqu'à Accra. Plus la crise est importante et plus leurs démarches se multiplient. Dans ce cas précis pourtant, l'ampleur de la crise a dissuadé les dirigeants ghanéens de se rendre à Paris. Les responsables tardent à se montrer et les fidèles restent dans l'attente qu'un dirigeant, l'un des « hauts dignitaires » de l'Église, si possible l'un des membres du « Conseil des 9 »[1], selon l'expression volontairement impertinente par laquelle ils désignent le Conseil Exécutif International, vienne

1. Rappelons que le Conseil Exécutif de l'Église est toujours constitué de neuf personnes, conformément à la Constitution de l'Église, art. 5.2 (1), p. 5.

à Paris leur donner quelques explications et répondre à leurs questions. Les personnes les plus attendues sont le président Ntumy et l'apôtre national de l'Église de Pentecôte de Côte d'Ivoire. Ce dernier était le plus attendu par les fidèles qui le considère comme un allié de leur président, également Ivoirien.

L'aveu et le refus du pardon

Personne cependant ne verra le président Ntumy avant longtemps, même si bien avant la réunion du Conseil, il avait projeté un séjour à Paris pour l'été 2003. Cette visite fut reportée à une date indéterminée et il est rapidement apparu à tous que le président n'entendait pas prendre part au conflit qui divise les assemblées parisiennes et envisageait encore moins d'avoir à s'expliquer sur la décision du Conseil dont il est le président. Face à l'ampleur du conflit qui s'amorçait au sein de l'Assemblée en français, le Conseil Exécutif International mandata, dans un premier temps, le responsable des « missions européennes », l'apôtre A. L. Angoh, qui est aussi le responsable national de l'Église de Pentecôte des Pays-Bas, pour donner quelques éléments d'explication à une assemblée divisée. Sa démarche consistait en deux points : 1° confirmer la décision du Conseil devant l'assemblée en tenant un discours sur la posture officielle de l'Église concernant les raisons qui ont amené le Conseil à prononcer le renvoi du président, raisons si puissantes qu'elles doivent amener les fidèles à la conviction de la culpabilité du président et de la justesse de la décision du Conseil, 2° tenter de dissuader une partie des fidèles de s'engager dans une manœuvre de séparation dans le but de se constituer en corps indépendant. Avant de prendre officiellement la parole, il commença par interdire formellement tout enregistrement, même de la part des fidèles, concernant l'annonce qu'il était venu faire. L'annonce sera cependant précédée d'une prédication, afin de prédisposer les fidèles à plus de soumission. L'apôtre, qui n'a pas l'intention d'aborder le sujet principal de manière frontale, recourt à une sorte d'enveloppement religieux et biblique de la gestion de l'événement par le choix « parabolique » d'extraits bibliques. Pour thème de sa prédication, il donne en lecture le passage biblique Jean 15 : 4-6 :

> « [4]Demeurez en moi, et je demeurerai en vous. Comme le sarment ne peut de lui-même porter du fruit, s'il ne demeure attaché au cep, ainsi vous ne le pouvez non plus, si vous ne demeurez en moi. [5]Je suis le cep, vous êtes les sarments. Celui qui demeure en moi et en qui je demeure porte beaucoup de fruits, car sans moi vous ne pouvez rien faire. [6]Si quelqu'un ne demeure pas en moi, il est jeté dehors, comme le sarment, et il sèche ; puis on ramasse les sarments, on les jette au feu, et ils brûlent ! »

L'extrait sera lu en français, puis en anglais. L'apôtre, qui prêche en langue *twi*, est traduit en français par un Ancien. Sa prédication a pour but

de recréer la solidarité entre les fidèles divisés et surtout, de les dissuader de s'éloigner de l'Église (assimilée au Christ lui-même) au risque de se perdre, en insistant sur l'idée que la fidélité au Christ passe par la fidélité à l'Église et qu'un « bon chrétien » ne peut pas vivre en dehors de l'Église : « chaque personne qui veut être un bon chrétien, doit rester en Christ », explique l'apôtre. La métaphore de la vigne est renforcée par une autre métaphore, celle de la greffe. Dans cette dernière, Dieu est assimilé à un arbre nourricier qui reçoit la greffe d'un arbre fruitier : « pour que la greffe marche, il faut que l'arbre nourrisse la greffe afin qu'ensemble ils donnent de bons fruits, sinon, la greffe ne survit pas (...) la greffe a besoin de beaucoup d'énergie, de force ». Plus encore, une fois la greffe réussie, les deux espèces d'arbres ne se distinguent plus : « ils ne sont plus qu'un seul arbre, ils deviennent le même corps ». La métaphore assimile les fidèles à la greffe dépendante de l'arbre nourricier duquel elle ne peut se défaire sans mourir. L'Église étant elle-même assimilée au Christ, la métaphore « nous aussi nous sommes greffés à Christ » se résume par une assertion plus connue : « hors de l'Église, point de Salut ». Le discours se fait bientôt plus menaçant et c'est sur le ton de la mise en garde que l'apôtre conclut : « si vous vous éloignez de Christ, vous allez rencontrer le monstre ! » et frappant dans ses mains, il ajoute : « car Il a dit "sans moi, vous ne pouvez rien faire" ! »

Bien que le thème de la prédication ne dise pas explicitement son rapport avec l'événement encore récent et la crise qui entoure le renvoi du président, le discours de l'apôtre et ses métaphores indiquent bien qu'il y fait allusion. Il termine en se rapprochant du sujet, prenant l'exemple d'un pasteur de l'Église de Pentecôte du Ghana qui donnait une prédication lors d'une Convention à Cape Coast : « tous ceux qui connaissent ce pasteur savent que, quand il prêche la Parole de Dieu, on voit que l'Esprit de Dieu est avec lui ». Mais une lettre le concernant arriva, elle annonçait son renvoi : « il a été renvoyé...parce qu'il avait eu un enfant illégitime », explique l'apôtre. Cet exemple est une réponse destinée à ceux d'entre les fidèles, et quelques dirigeants, qui mettent en avant les qualités de prédicateur, de formateur et de leader du président destitué pour contester son renvoi. La démesure entre la faute et sa sanction accrédite en effet aux yeux des fidèles la thèse du complot. Les interventions des dirigeants, notamment par le biais de prédications, visent à donner aux fidèles une réponse que l'apôtre résume en citant Proverbes 3, 5-6 : « [5]Confie-toi en l'Éternel de tout ton cœur, et ne t'appuie pas sur ta sagesse ; [6]reconnais-le dans toutes tes voies, et il aplanira tes sentiers ». Cette première démarche consistait donc à faire accepter aux fidèles le renvoi de leur président et à rétablir l'autorité de l'Église face à la crise que ce renvoi avait amorcé.

La seconde démarche consiste à présenter aux fidèles les preuves de la culpabilité du président, en l'occurrence ses aveux écrits (1ère lettre). C'est l'un des pasteurs de l'Église de Pentecôte de France qui explique à l'assemblée la démarche de l'apôtre et se propose de le traduire. L'apôtre

explique brièvement que, dans le « système de fonctionnement » de l'Église de Pentecôte, avant de sanctionner une personne – il en va de même pour les pasteurs que pour les fidèles –, cette personne est convoquée par l'Église qui s'assure qu'elle reconnaît ses fautes et accepte la sanction. C'est aussi l'occasion, pour l'accusé, de présenter une demande de pardon, laquelle est susceptible d'atténuer la sanction de l'Église. Donc, à ce stade de la procédure, il faut comprendre que le président a reconnu ses fautes et accepté la sanction. Il insistera en rappelant que la décision du Conseil, une fois prise, est définitive et sans appel. Il présente alors la lettre émise par le Conseil Exécutif International (2e lettre). Pour la lecture de la première lettre, l'apôtre exigea de nouveau que cesse tout enregistrement et demanda qu'un fidèle vienne lire la lettre face à l'assemblée. La réticence des fidèles à entendre cette lettre se traduisit d'abord par un mouvement de contestation qui s'adressait indirectement à l'apôtre : « personne ici ne connaît l'anglais, nous sommes dans l'assemblée en français ! » Au bout de plusieurs minutes d'échanges verbaux parmi les fidèles, l'un des hommes se leva et alla se placer devant le micro afin de lire la lettre qui, écrite en anglais, fut traduite en français pour l'assemblée par une deuxième personne. La première lecture concerne donc la lettre de « demande de pardon » du président déchu adressée au président de l'Église Internationale, l'apôtre M. Ntumy, ainsi qu'au Conseil Exécutif International, et constitue, du point de vue de l'Église, un aveu indiscutable. Cette lettre – que le président nie avoir écrite[2] –, est à l'entête de l'Église de Pentecôte de France. L'objet est : « lettre de demande de pardon/d'excuse » (*apology*). Ces précisions données oralement par le lecteur, contribuent à donner à la démarche un aspect formel, c'est-à-dire officiel, et à donner à ce document l'aspect d'une preuve irréfutable. Dans le texte, il est fait mention de « l'investissement » que l'Église a placé dans le président : « votre fils, que vous avez aimé, formé pendant des années et à qui vous avez tout donné pour en faire un instrument utile au Seigneur ». Ceci pour rappeler la dette dans laquelle se trouve le président vis-à-vis de son Église, et la déception qu'il occasionne aujourd'hui en s'en montrant indigne : « malheureusement, ce fils a péché contre le Père en péchant contre Dieu, et a trahi tous ceux qui ont eu confiance en lui... » Les fidèles sont dans l'expectative quand vient la formule la plus forte : « Oui, j'ai péché et je l'admets... » C'est l'aveu, qui pourtant ne dit rien de la faute commise. Viens ensuite la « demande de pardon » : « Par cette lettre, je viens devant mon père et mes pères [le Conseil Exécutif] pour présenter mes excuses pour mon comportement et demander votre clémence et votre pardon *(pardon)* et je me repends des erreurs que j'ai faites. Je suis complètement anéanti *(devastated)* et seul votre pardon et celui de Dieu, et vos prières de soutien, pourraient me guérir et me restaurer ».

2. Dans une déclaration publique, à son retour de Côte d'Ivoire et face à l'assemblée dissidente, le pasteur nia avoir écrit la lettre dont font état les dirigeants.

Paradoxalement, la lecture de la première lettre, pourtant explicite, n'ébranle pas la confiance que les fidèles accordent encore à leur président et beaucoup murmurent des phrases de méfiance à l'égard d'une telle lettre et d'une telle procédure. L'émotion est plus forte lorsqu'il s'agit de lire la lettre du Conseil Exécutif annonçant le renvoi du président. C'est presque machinalement que le lecteur, un fidèle, prend la seconde lettre qu'on lui tend. Machinalement aussi qu'il recommence la lecture de l'entête, cette fois de « l'Église de Pentecôte du Ghana – siège *(headquarters)* », qui comporte la mention « fondée par le Rév. James McKeown », puis « Objet : ... » Ici ses yeux se figent. L'assemblée, qui semble immobile comme lui, attend. Tous les regards sont suspendus à ses lèvres et la tension est montée de plusieurs crans. Le lecteur est pris d'une telle émotion qu'il ne parvient plus à prononcer une parole. Le silence se prolonge jusqu'à ce que, sous le coup de l'émotion il laisse tomber la lettre à terre et s'en retourne à sa place en se cachant le visage couvert de pleurs. La lettre ne sera pas lue car c'est maintenant que la révolte des fidèles se donne à voir. Plusieurs éclatent en sanglots tandis que d'autres brandissent les poings, désignant les dirigeants et protestant tout haut contre l'arbitraire d'une telle sanction, l'extrême sévérité dont ils jugent que le président est l'objet et l'excès d'autorité dont l'Église fait preuve par ses pratiques et ses décisions « sans appel ». Ici se mélangent les sentiments et des proclamations de toutes sortes s'élèvent de l'assemblée agitée. Des cris fusent et s'entrechoquent, personne ne veut croire à cette décision et chacun la dénonce, dans un mélange d'affolement, de tristesse et de révolte. Parmi les cris, l'un des fidèles demande le droit à questionner l'apôtre, qui marque son refus par une formule des plus brutales : *« not now ! Speak to your leaders ! »* C'en est trop. Plusieurs fidèles se lèvent et quittent la salle ostensiblement, amorçant ainsi un mouvement général que les appels à l'ordre répétés des pasteurs ne parviendront pas à contenir.

Au commencement était la dissidence

La première démarche officielle de l'Église pour tenter de conserver son autorité sur les assemblées arrive près de deux semaines après que les fidèles aient appris la décision du Conseil et n'a pas obtenu les résultats escomptés par l'équipe pastorale qui plaçait beaucoup d'espoir dans cette tentative de réconciliation. Le renvoi du responsable national a plongé les fidèles dans le doute vis-à-vis de leur institution. La présence de quelques fidèles ce jour-là, malgré le fait que certains d'entre eux se retrouvent déjà régulièrement dans une autre salle du même quartier, n'était due qu'à leur désir d'entendre la version officielle des dirigeants mandatés pour cela et par la perspective de pouvoir s'exprimer, en posant des questions

aux dirigeants par ailleurs membres du Conseil International. Le refus catégorique de l'apôtre a non seulement renforcé le sentiment de révolte, surtout en qui concerne les fidèles francophones, mais ils les a poussés à affirmer leur distance vis-à-vis d'une l'Église où ils se sentent méprisés. La prestation de l'apôtre, Ghanéen, tenant un discours rigoureusement « officiel » et ignorant ainsi toute la sensibilité des fidèles et leur demande de vérité, prêchant en langue *twi* devant une assemblée francophone quand on sait le conflit qui divise l'Église et le malaise que vivent ces fidèles, n'était pas des plus adaptées à cette crise politique doublée d'une crise identitaire. Le compte rendu de cette prestation étant parvenu, à n'en pas douter, jusqu'au siège de l'Église à Accra, un autre médiateur fut alors désigné parmi les rares dirigeants francophones, le seul faisant partie du Conseil Exécutif International au titre de « représentant de la zone francophone » : l'apôtre national de l'Église de Pentecôte de Côte d'Ivoire. Cette visite était pour les fidèles aussi attendue qu'inespérée compte tenu du temps écoulé depuis le renvoi du président. En effet, l'apôtre, retardé par quelques difficultés administratives, arriva en France plus tard que prévu et le jour où il fut annoncé, presque un mois plus tard – et près de trois mois après le Conseil –, une partie des fidèles s'était déjà réunie dans une autre salle sous la direction d'un jeune diacre, en attendant le retour de leur président, demeuré en Côte d'Ivoire depuis la fin du Conseil qui prononça son renvoi.

Le jeune diacre, qui fut son contact le plus régulier durant son absence, prit la direction de la nouvelle assemblée et organisa les réunions, afin qu'aucune des activités régulières auxquelles les fidèles étaient attachés ne manque à ce processus de « re-communautarisation » en marge de l'Église[3]. Le dimanche où l'apôtre était apparu, sans que personne n'y croit plus, correspondait exactement au jour où le groupe dissident inaugurait sa nouvelle salle – bien que temporaire –, ce qui infligea une perte d'effectif assez importante à l'assemblée du temple central. Ce jour-là, ignorant moi-même son arrivée mais partagée entre la nécessité de suivre les procédures engagées par l'Église de Pentecôte et le désir d'aller rejoindre l'assemblée dissidente, réunie dans le sous-sol d'un restaurant de Saint-Denis, où plusieurs fidèles parmi ceux avec lesquels s'étaient nouées des relations d'amitié, se trouvaient également, je choisis finalement de me rendre auprès de l'assemblée dissidente. L'affaire n'était pas simple car le lieu de rassemblement des dissidents était connu de quel-

3. L'une des premières initiatives du groupe fut de reprendre les séances « d'étude biblique », des lieux de parole et d'échange, dont ces fidèles comptent parmi les plus assidus et qui avaient été suspendues, comme à chaque fois que le pasteur ne pouvait les assurer lui-même, depuis son départ pour le Ghana. Le fait qu'en son absence, ces fidèles ne trouvent parmi les responsables aucun qui puisse assurer ses « enseignements » leur paraît une marque supplémentaire de la négligence dont ils sont l'objet. Ainsi, l'attachement des fidèles à leur pasteur et la relation étroite qui s'est nouée à travers ces rendez-vous de discussions autour de la Bible constituent l'un des « délits de favoritisme » dont le pasteur était accusé par son entourage.

ques-uns des pasteurs du temple central et l'on risquait à tout moment de voir littéralement « débarquer » quelques membres de l'Église pour empêcher le culte. De plus, la proximité de la nouvelle salle avec le temple central était telle que le trajet qui y menait passait inévitablement devant l'Église de Pentecôte. Il me fallut donc, arrivée en gare de Saint-Denis, prendre le même bus qu'à l'habitude, avec pour consigne de descendre deux arrêts après celui qui correspondait au temple central. Par chance, le culte de l'assemblée dissidente était fixé à 11 h, heure à laquelle on pouvait penser que les fidèles de l'Église de Pentecôte étaient déjà tous réunis dans leur temple depuis 10 h, et que je ne rencontrerais personne de ma connaissance dans le bus, hormis quelques retardataires, et le risque était réel. Compte tenu du nombre d'Églises africaines installées dans le même immeuble que l'Église de Pentecôte – une douzaine environ –, et du décalage des horaires de culte, le bus qui y mène est littéralement pris d'assaut par les passagers du dimanche matin, de 9 h 30 à 11 h, au point qu'il arrive que l'on doive laisser passer un bus trop plein et attendre le suivant pour espérer y monter. Difficile dans ces conditions de distinguer les retardataires de l'Église de Pentecôte des fidèles des autres Églises. En revanche, étant la seule femme blanche dans ce bus du dimanche, il est plus facile pour les fidèles de me repérer que pour moi de les apercevoir dans la foule. Ce jour-là, je montai dans le bus sans chercher à croiser les regards. Comme tous les dimanches à cette heure, le bus est plein à craquer, nous sommes serrés les uns contre les autres et jusque contre les portes et les vitres. Plusieurs personnes s'interpellent d'un bout à l'autre du véhicule, échangent des salutations et rient ensemble, l'ambiance est d'apparence conviviale. Plusieurs arrêts nous séparent du temple mais personne ne monte ni ne descend dans l'intervalle, il est clair que tous les passagers se rendent au même endroit. Parvenu à destination, le chauffeur, qui assiste à ce phénomène d'affluence chaque dimanche, ouvre toutes les portes, avant et arrière, afin de « déverser » littéralement cette foule sur le trottoir, d'où elle se meut encore jusqu'au trottoir d'en face, traversant la chaussée d'un seul mouvement, avant de se répartir dans l'immeuble et les étages du bâtiment qui abrite une douzaine de lieux de culte et d'où l'on entend déjà quelques prières, de la musique et des chants, s'échappant par les fenêtres ouvertes des étages. Discrètement, je bouge et me déplace dans l'espace du bus qui se vide progressivement, résolue à ne pas descendre. Personne ne semble avoir prêté attention au fait que je reste dans le bus, en proie à une incertitude inquiète. Je hasarde par la fenêtre un regard vers l'entrée du temple afin de voir si certains passagers entrent dans le temple central mais la foule est trop dense et devant ses portes grandes ouvertes, on distingue mal les groupes qui se séparent. Le bus ferme enfin ses portes et redémarre. Si quelqu'un m'avait aperçue, il est certain que les pasteurs de l'Église de Pentecôte l'apprendraient et en déduiraient que je joue double-jeu, interprétant mon déplacement comme une preuve de solidarité envers l'assemblée dissidente, pour laquelle je ne nie pas une certaine forme d'admiration devant

l'acte posé par cette poignée de fidèles face à une institution aussi imposante que la *Church of Pentecost* et malgré les sermons – et les menaces – répétés des plus hauts « dignitaires » de l'Église. Pour ce qu'ils considèrent comme une injustice évidente, ils refuseraient dorénavant de se soumettre à l'autorité d'une Église à laquelle ils avaient adhéré librement et qui n'entendait décidément pas leurs revendications. Cependant, mon acte posé, plus que mes pensées secrètes, mettait en danger ma position au sein de l'Église de Pentecôte dans laquelle je travaillais depuis plus de deux ans, et où ma présence pourrait devenir indésirable et mon travail sérieusement compromis. Mais parallèlement, un nouveau lieu d'enquête s'ouvrait devant moi.

Si cette assemblée dissidente parvenait à son autonomie, à se former en association, peut-être pourrais-je assister, sans trop y penser encore, à la naissance d'une nouvelle Église africaine dans cette banlieue parisienne où elles sont déjà si nombreuses et méconnues. Dans ce bus ne restaient que quelques personnes parmi lesquelles je reconnus Marie, une fidèle de l'assemblée en français, Ivoirienne, et aussi mal à l'aise que moi dans la circonstance. Nous échangeâmes plusieurs regards interrogateurs durant le trajet, sans parvenir à nous parler, chacune se demandant si nous avions bien la même destination, et combien y aurait-il de personnes là-bas. C'était le premier jour de rassemblement de l'assemblée dissidente et donc le jour où chacun verrait de près ce mouvement de rébellion, le jour où chacun montrerait son nouveau visage. Mais chacun était aussi dans l'incertitude de voir un groupe finalement réduit à quelques « brebis égarées », trompées par l'ampleur d'un mouvement de protestation générale qui serait finalement retombé dans une lente soumission à l'autorité de l'Église despotique. Comme à l'habitude, aucun de mes informateurs n'était parvenu à m'indiquer le nom de l'arrêt auquel il fallait descendre. Je disposais d'indications sur le nom du restaurant, les couleurs de sa vitrine, et sa proximité avec une pharmacie... Bien peu de choses pour repérer un restaurant dans une rue commerçante. Je m'étais donc résolue à compter les arrêts de bus, mais pour plus de sûreté, je surveillais avec la plus grande attention l'irruption de palmiers verts et rouges qui désignaient l'emplacement du restaurant – une pizzeria... – en sous-sol duquel nous devions nous retrouver. Parvenues avec Marie à l'arrêt de descente, nous nous retrouvâmes côte à côte près de la porte. Nous avions toutes deux repéré les palmiers insolites mais l'incertitude nous assaillait. Elle se décida à parler la première : « tu es sûre que c'est ici ? » D'une voix qui se voulait rassurante et complice, je lui désignai en souriant les palmiers bicolores : « il ne peut pas y en avoir d'autres comme ceux-là... » A l'approche du restaurant, une fidèle, qui guettait la rue, nous aperçut et nous interpella. Parvenues jusqu'à elle, elle nous embrassa, me félicita d'être là et tout le monde fut plus détendu. Dans la salle du restaurant se trouvait un escalier métallique qui conduisait en sous-sol à une pièce que les fidèles avaient déjà aménagée pour le culte avec quelques tissus de style akan – la plupart de ces Ivoiriens sont des Agni et leurs motifs sont

proches de ceux des Ashanti du Ghana – une table couverte de dentelle était disposée face à plusieurs rangées de chaises en plastique. On ne savait pas combien de personnes viendraient réellement. En bas, attendaient pour l'instant quatre fidèles parmi ceux que je connaissais le mieux et qui nous accueillirent chaleureusement. Puis l'ambiance retomba. Tous étaient dans l'incertitude. Ils n'étaient à présent que six. Une jeune diaconesse s'occupe à balayer une salle déjà propre en chantonnant : « Jésus m'aime, Jésus m'aime ». De temps en temps, levant les yeux, elle croise les regards inquiets de ses amis. Peut-être tout cela était ridicule, « hors de l'Église point de Salut » avait crié l'apôtre à la face de l'assemblée.

Malgré les dissidences successives qui jalonnent l'histoire du pentecôtisme, les fidèles semblent toujours très attachés à l'Église à laquelle ils appartiennent et ils ne la quittent pas facilement malgré les conflits parfois violents qui opposent les assemblées locales à l'institution. Certains, bien que résolus, avouent leur tristesse d'avoir à quitter une Église à laquelle ils étaient fiers d'appartenir, et à se séparer des fidèles qui ont choisi d'y rester. Et l'incertitude de l'avenir s'installe : vont-ils parvenir à faire exister cette nouvelle assemblée ? Chaque fois que la porte claquait en haut, un silence lourd s'installait et, le souffle coupé, tous attendaient de voir qui déboucherait de l'escalier donnant sur la grande salle, puis de grands bras ouverts et de fortes exclamations accueillaient les nouveaux arrivants. Certains, malgré leurs chaleureuses salutations, se demandaient comment j'avais pu connaître leur repère, mes informateurs n'étant pas encore arrivés. D'autres fidèles arrivèrent progressivement et la nouvelle assemblée comptait déjà une trentaine de fidèles. Pour une première réunion et en l'absence du pasteur charismatique, on pouvait considérer que le résultat était déjà significatif. Puis, le jeune Quentin arriva, accompagné d'autres fidèles parmi mes plus proches informateurs. Nos salutations et la confiance qu'ils me témoignèrent rassura les autres fidèles qui m'adressèrent des sourires reconnaissants. Je n'avais pas trahi. Quentin expliqua que d'ici à l'arrivée du pasteur, demeuré en Côte d'Ivoire, les cultes seraient organisés comme ils en avaient l'habitude. Nous étions déjà installés lorsqu'un diacre m'informa que l'apôtre national était enfin arrivé de Côte d'Ivoire et qu'il était au temple « de l'autre côté », selon l'expression qui servait désormais à désigner l'Église de Pentecôte. Voulais-je y aller ? Je ne savais que répondre. Devant les fidèles qui venaient de me témoigner leur confiance, allais-je retourner « de l'autre côté » ? Ma curiosité de voir cette nouvelle assemblée était grande, mais le travail que j'avais engagé auprès de l'Église centrale imposait que j'aille écouter l'apôtre. Après un temps de réflexion je déclarai au diacre : « je voudrais entendre ce qu'il a à dire ». A ma grande surprise, il répondit presque machinalement, « tu as raison, vas-y, tu nous diras ». A présent, on m'installait volontairement dans le double-jeu. Après tout, ma posture, bien que risquée, devenait intéressante. Je pris mon matériel, remontai « en surface » et me rendit au temple central.

L'échec de la médiation

L'assemblée en français y était réduite à un noyau d'une dizaine de personnes. A ce stade, les leaders, anciens et pasteurs, fortement mobilisés, étaient plus nombreux que les fidèles. Parmi eux, l'apôtre national fraîchement arrivé de Côte d'Ivoire, assis au centre, très entouré et protégé. C'est un homme à la stature imposante, élégante, au visage doux et intelligent. Mais aujourd'hui, il a le visage serré, sa mission diplomatique est des plus délicates. Nos regards se croisent et nous échangeons de loin des salutations respectueuses. Nous ne nous sommes pas revus depuis mon dernier séjour à Abidjan, en mai 2002, avant la crise politique qui paralysait alors la Côte d'Ivoire depuis deux ans. Il choisit de montrer par un léger sourire sa satisfaction de me voir au temple – l'assiduité aux cultes est l'un des éléments déterminants de la mise en confiance des leaders –, masquant du même coup son inquiétude de me voir témoin de la crise qui divise si violemment l'Église. Dans ce type de circonstance, les efforts des leaders consistent à donner au culte l'apparence de la normalité, malgré les visages serrés et la tension encore perceptible dans les regards croisés et l'infime maladresse des gestes rituels. Mais ce jour-là, les premières séquences du culte (louanges, adoration) sont réduites à un enchaînement rituel mécanique sans âme. Ici aussi, les têtes se tournent sans cesse vers l'entrée du temple, en arrière, guettant l'arrivée d'autres fidèles. Dans cette période d'incertitude, beaucoup de fidèles manquent à l'appel. L'assemblée dissidente ne rassemble pour l'instant qu'une trentaine de personnes, le temple central n'en compte qu'une dizaine, il manque donc près d'une cinquantaine de fidèles pour la seule assemblée en français. La plupart d'entre eux, encore hésitants sur la conduite à tenir, ne se rendront plus au culte durant toute la période d'absence du pasteur, toujours retenu en Côte d'Ivoire. Parmi les fidèles de l'assemblée centrale, certains de ceux qui avaient pris la défense du président déchu, semblaient tentés de rejoindre la dissidence, mais compte tenu de l'état des relations entre fidèles ghanéens et francophones, ils craignaient d'être éconduits. Finalement, l'assemblée centrale souffrit moins de la crise que l'assemblée en français, littéralement anéantie.

La démarche du médiateur comportait deux séquences. Dans un premier temps, après une brève introduction où il fit allusion à la crise que traverse l'Église – et l'assemblée – et à sa mission de « réconfort, d'exhortation et de conseil pour traverser la situation (...) pour que les affligés soient consolés », il annonce clairement le thème de sa prédication : « Bien-aimés, le thème de mon message aujourd'hui sera : *l'importance d'une bonne fondation spirituelle* ». Il présente l'extrait qui vient d'être lu (Luc 6 : 47-49) comme une parabole qu'il commente, en l'expliquant longuement, l'illustrant de détails techniques sur les choix qui permettent de donner une bonne fondation à sa maison, et l'adaptant au « message » qu'il veut faire passer parmi les fidèles : « la vie chrétienne est comparée à la construction d'une maison ». Il choisit d'insister sur les

images de la construction, d'une maison, d'un temple ou d'un édifice pour qualifier la vie chrétienne : « les chrétiens représentent les briques avec lesquelles Dieu fabrique sa maison (...) bien-aimés *nous sommes* le temple de Dieu ! » La métaphore utilitaire a pour but de responsabiliser les fidèles dans la crise que traverse leur Église : « de la qualité des briques, et donc de la qualité de la vie chrétienne de chacun des membres, dépend l'équilibre de l'Église ». De la responsabilisation individuelle il arrive bientôt à la culpabilisation : « Vous avez été rachetés à grand prix, désormais vous ne vous appartenez plus ! Glorifiez Dieu dans votre esprit et dans votre corps qui appartiennent à Dieu ! » Après un temps d'arrêt, il choisit d'entrer de plain-pieds dans le sujet qui l'amène à Paris. A un moment où je tournai moi aussi la tête vers l'entrée du temple, quelle ne fut pas ma surprise de voir les fidèles que j'avais quittés deux heures plus tôt dans le sous-sol du restaurant, installés à présent au fond du temple. Je me levai discrètement pour rejoindre l'une des fidèles que je connais bien. Parvenue jusqu'à elle, je lui demande ce qu'ils font tous ici. Elle m'explique que l'apôtre, informé de leur rassemblement, avait demandé que l'on envoie deux diacres les chercher pour les ramener au temple central, afin qu'ils entendent ce qu'il avait à dire. Il espérait les convaincre de ne pas quitter l'Église. Inutile de préciser que si j'étais restée auprès du groupe dissident, j'aurais été surprise parmi eux et ma position au sein de l'Église aurait été sérieusement compromise. En fait, il m'apparut progressivement que les pasteurs de l'Église de Pentecôte, notamment le pasteur principal du district de Paris, n'ignoraient pas mes allers et venues chez l'assemblée dissidente ni mes contacts avec l'ancien président. Les questions fréquentes du pasteur sur mes absences au culte, ses appels téléphoniques à mon domicile et ses recommandations déguisées me firent comprendre qu'il savait. Alors que je voyais ma position de plus en plus compromise, au terme de près de six mois de crise, arriva à Saint-Denis le président Ntumy. Lors du culte où il se présenta, et alors que je filmais son intervention, il fit volontairement allusion à mon travail au sein de l'Église et me renouvela sa confiance face à l'assemblée et aux pasteurs. Plus tard, lors d'une conversation téléphonique, il m'expliqua que sa démarche était devenue nécessaire face aux réactions hostiles, bien compréhensibles, de certains pasteurs ghanéens qui voyaient en ma présence une menace dans ce climat de crise ouverte.

Le deuxième temps de la mission de l'apôtre est donc, cette fois, explicitement consacré à la « crise » et, après avoir préalablement résumé la situation, il se propose de répondre aux questions directes des fidèles. Il rappelle sa mission : « je suis là au nom du Conseil Exécutif International, pour vous apporter le réconfort, l'exhortation et peut-être des conseils nécessaires dans cette situation que vous traversez ici, et je crois que le Seigneur nous aidera, pour que, dans le peu de temps que je vais passer avec vous, les affligés soient consolés. » Il est le premier, dans la situation, à donner la parole aux fidèles et à s'engager à leur fournir les explications qu'ils attendent depuis maintenant plusieurs semaines. Après

quelques hésitations et plusieurs appels de la part des dirigeants, un fidèle parmi les hommes se présente, sort des rangs et s'approche au-devant de l'assemblée, saisit le micro qu'on lui tend et commence à parler. Sous le coup de l'émotion et de la tension accumulée durant les dernières semaines d'incertitude et de doutes, ses premières paroles sont d'abord confuses. Mais bientôt se dégage un questionnement et, peu à peu, dans son exigence de justice, le fidèle gagne en assurance et formule bientôt sa demande, qui se traduit par une question directe à l'apôtre, presque une mise en demeure. Cette première question, comme l'on pouvait s'y attendre, porte sur les preuves de la culpabilité du président, preuves du détournement de fonds, qui est la principale accusation que les fidèles ont retenue, et sur les raisons de la sévérité d'une telle sanction pour des sommes qui, même pour des migrants installés dans la précarité, ne paraissent pas tellement élevées[4]. La réponse de l'apôtre, aussi prévisible que l'était la question, tend à déplacer l'objet et dit en substance, que la sévérité de la décision ne porte pas sur le montant détourné, mais sur l'acte lui-même : comment l'Église pourrait-elle faire confiance à l'un de ses agents soupçonnés de détournement ?

Ici la colère des fidèles éclate. L'allusion à la posture de l'Église sur l'intégrité de ses agents leur paraît hypocrite au regard des compromis bien connus du passé. Certains lancent en effet des accusations mettant en cause un autre pasteur, Ghanéen cette fois, dont la preuve de malhonnêteté fut faite bien des années auparavant et qui ne se traduisit d'abord par aucune sanction de la part de l'Église. Sous la pression des fidèles et des dirigeants – francophones – qui le mettaient en cause, il fut finalement affecté dans une autre ville de France, où du reste il ne s'est jamais rendu, refusant de quitter Paris. Ce refus constitue pour beaucoup un deuxième outrage envers l'Église car le refus d'une affectation par un agent peut être un motif de renvoi définitif. La tolérance de l'Église à l'égard de ce pasteur ne s'explique, pour les fidèles, que par le fait qu'il s'agit d'un Ghanéen. Une scène similaire eu lieu précisément dans l'assemblée centrale, essentiellement ghanéenne, où une fidèle s'était levée pour accuser publiquement ce même pasteur alors que son épouse avait entonné un chant de victoire qui était une allusion directe au renvoi du président : « nous savons que c'est vous qui avez comploté contre lui, avait lancé cette fidèle, et nous savons que le plus grand voleur de l'Église c'est vous ! » A ces mots, des exclamations allant dans le même sens s'élevèrent de l'assemblée. Là-dessus, le pasteur et son épouse s'étaient retirés. Malgré les éléments que nous avons pu recueillir sur l'affaire qui avait éclatée bien avant notre arrivée, nous n'en dirons pas plus, sinon qu'il semblerait que le président, qui avait mis au jour la supercherie et d'autres depuis, fut étonné de constater que l'affaire

4. Le montant des « offrandes spéciales » collectées et accumulées depuis près d'un an dans la perspective de l'achat d'un nouveau temple s'élevait à plus de 200 000 € au moment de la crise. Les sommes sur lesquelles porte ce « détournement » – environ 3000 € – paraissent dérisoires au regard de l'appât que constituait ce capital, tout aussi accessible.

en restait là. On lui reprocha même, témoigne-t-il, d'avoir créé le problème en voulant clarifier inutilement les comptes de l'Église et inventant l'idée saugrenue d'en tenir une comptabilité ! Il apparaît comme plus probable aujourd'hui que les initiatives répétées du président dans la gestion de l'Église nationale et la rivalité qui l'opposait au pasteur Ghanéen soient à l'origine des tensions qui ont finalement abouti à son renvoi.

Un cas similaire nous fut évoqué concernant le responsable national de l'Église de Pentecôte en Allemagne. Ce dernier, par ailleurs hautement qualifié en informatique, s'avisa de doter l'Église d'une comptabilité rigoureuse. Son idée ne fut pas retenue mais les pressions sur lui se multiplièrent et on lui tendit bientôt quelques pièges ayant pour but de le compromettre, l'accusant tour à tour de corruption ou d'adultère. L'accusation d'adultère, aussi grave que celle de corruption, conduit de même à un renvoi définitif et sans appel. Mais à la différence du président de l'Église de Pentecôte de France, les pièges tendus au président de l'Église en Allemagne n'ont pas permis de le faire renvoyer. En 2003, au cours du même Conseil qui prononça le renvoi du président ivoirien, alors que le pasteur affecté en Allemagne aurait pu être nommé apôtre, il fut rétrogradé. De l'Allemagne, l'une des « missions extérieures » les plus valorisées en Europe, il fut affecté en Autriche où la situation de l'Église, faiblement implantée, comme nous l'avons déjà évoqué, n'en fait pas une mission très attractive et valorisante pour la carrière du pasteur. Mis devant le fait accompli, et alors que le Conseil Exécutif s'attendait à ce qu'un refus du pasteur apporte un motif de renvoi, le pasteur accepta sa nouvelle affectation, par défi semble-t-il, comme le suggère notre informateur, comme un acte de résistance. Rétrograder les pasteurs trop dérangeants, pour l'Église centrale, est une méthode interne qu'évoquait déjà, au chapitre 5, le pasteur togolais Kémeli Abalo à propos du statut des pasteurs togolais dans la collaboration avec les dirigeants ghanéens. Lorsque l'Église peine à justifier ses renvois, elle n'hésite pas à évoquer des « négligences ministérielles ». Ces méthodes arbitraires alimentent pour partie les conflits auxquels l'Église doit faire face. Cédric Mayrargue (2002) évoque, dans le cas du Bénin, un cas que nous pourrions assimiler à celui du président ivoirien. Au début des années 1980, les dissidences successives au sein de l'Église de Pentecôte du Bénin et les revendications indépendantistes des Béninois vis-à-vis de la gestion ghanéenne de l'Église nationale amènent la *Church of Pentecost* du Ghana à tenter l'expérience de la délégation des pouvoirs, et pour la première fois, en 1986, un Béninois, Germain Gbankpan, « qui n'est alors que pasteur-adjoint » précise C. Mayrargue, est nommé président de l'Église de Pentecôte au Bénin[5]. Le président Gbankpan, accusé, selon l'histoire locale, d'adultère, est renvoyé en 1990 tandis qu'un dirigeant ghanéen, l'apôtre E. K. Barabu, est nommé à la présidence de l'Église. Compte tenu des situations évoquées par ailleurs et des éléments recueillis dans d'autres cas,

5. L'Apôtre René Coco, actuel président de l'Église de Pentecôte du Bénin, était alors le secrétaire général du président Gbankpan.

on peut penser que la tentative de partage du pouvoir ne fut pas concluante pour les dirigeants ghanéens, et que l'accusation d'adultère relève plutôt des méthodes d'éviction déjà observées dans des situations similaires fondées sur des divergences d'ordre politique. Il faudra attendra la vague des « nationalisations » de 1996 pour voir le prochain président béninois, l'apôtre René Coco, à la tête de l'Église nationale.

Pour en revenir à la démarche de l'apôtre au temple central de Saint-Denis, concluons avec la dernière intervention d'un fidèle, très attaché à sauver l'intégrité de l'ancien président. Prenant la parole depuis sa place, il s'adressa directement à l'apôtre et le questionna sur la dette du président à l'égard de l'Église. L'accusation de détournement portait sur une somme que le président disait avoir envoyée en Côte d'Ivoire par l'intermédiaire d'un autre pasteur qui effectuait plusieurs visites en Afrique, en passant notamment par Israël où il se serait attardé. A l'approche du Conseil annuel, l'argent n'était toujours pas arrivé en Côte d'Ivoire et le président ne put justifier ce transfert autrement que verbalement. Les pressions se multipliant, le président aurait eu l'idée de présenter au Conseil une lettre émanant de l'apôtre national de Côte d'Ivoire attestant qu'il avait bien reçu la somme en question. Hors celui-ci, ayant à se justifier à son tour, nia avoir reçu la somme d'argent et avoir écrit la lettre. Le président, qui nie aujourd'hui qu'une telle lettre ait existé, fut alors accusé de production de faux documents, de mensonge et de détournement de fonds. Mais peu de temps après que le renvoi ait été prononcé, et l'on sait que les décisions du Conseil sont sans appel, l'argent serait arrivé à destination. C'est ce que le fidèle voudrait entendre confirmer par l'apôtre national, qui, de fait, confirme devant l'assemblée. La seule accusation qui demeure repose donc sur une lettre que le président nie avoir écrite. Le fait que l'apôtre admette devant l'assemblée que l'accusation la plus lourde ne tient plus, déclencha un mouvement de protestation générale. Bientôt, devant le nombre de questions qui fusaient de toute part, l'apôtre, qui ne parvint plus à calmer l'assistance, mit un terme à la séance publique et proposa de recevoir les personnes individuellement afin de permettre à ceux qui voulaient partir de rentrer chez eux, car nous étions arrivés en fin d'après-midi et la fatigue, la faim et les courbatures ajoutaient à la tension déjà permanente. C'est le moment où je me retirai moi aussi pour rejoindre quelques fidèles qui avaient formé des groupes de discussion dans le hall du temple et jusque sur le trottoir. Les discussions très vives continuèrent longtemps sur le trottoir puis les groupes se dispersèrent de part et d'autre du temple et je pris le chemin de la gare du Nord avec quelques fidèles. Les dissidents discutaient vivement de la nécessité de s'organiser afin de garantir la survie de la nouvelle assemblée[6] : l'Église de Pentecôte ayant définitivement perdu sa crédibilité pour ces fidèles, l'avenir était ailleurs.

6. Notons que dans le contexte d'une dissidence, la possibilité de rejoindre les « Églises de Blancs » n'est même pas évoquée. Soit les fidèles suivent leur leader qui

La naissance d'une Église : « le Réveil Pentecôtiste »

Au cours de la semaine suivante, l'ancien président, de retour de Côte d'Ivoire, fut littéralement pris en charge par le groupe de fidèles déterminé à se séparer de l'Église de Pentecôte et à former une Église indépendante. Moins de trois mois après son limogeage, il dirigeait une assemblée d'une trentaine de personnes, la plupart issues de l'assemblée en français de l'Église de Pentecôte. Les fidèles du temple central connaissant le lieu de rassemblement de la nouvelle assemblée, plusieurs d'entre eux entreprirent de s'y rendre afin de disperser les fidèles et des disputes éclatèrent. Certains fidèles ayant été prévenus de cette intrusion me mirent en garde et je m'abstins de me rendre parmi eux pour quelque temps. Cependant, compte tenu de ces menaces permanentes, le pasteur et son groupe durent déménager[7]. Les plus grandes difficultés pour une assemblée indépendante sont d'ordre financier et matériel. Le groupe eut de grandes difficultés à trouver un local tandis que le pasteur cherchait un nouveau logement. Plus tard, il a fallu faire enregistrer la création de l'association cultuelle qui donnait naissance à l'Église « le Réveil Pentecôtiste », tandis que l'assemblée s'installait dans un local à Épinay-Villetaneuse (Val-d'Oise). Compte tenu du coût de la location, la nouvelle « Église » dut se résoudre à partager le local avec deux autres Églises, une Église congolaise et une Église ghanéenne (la *Kingdom Christian Chapel International*[8]). D'autres difficultés s'ajoutèrent bientôt lorsque la banque qui tenait le compte de l'Église prétexta l'origine douteuse des sommes déposées pour clôturer le compte[9]. Certains fidèles attribuèrent ce « renvoi » au fait qu'il s'agit d'une Église exclusivement composée d'Africains, ou peut être simplement d'une Église pentecôtiste assimilée à une secte. Les membres du bureau parcoururent les banques de Saint-Denis – près d'une dizaine – jusqu'à ce que l'une d'elles accepte d'ouvrir un compte à la jeune Église.

Aujourd'hui, la nouvelle Église compte près d'une centaine de personnes et semble être parvenue à une certaine autonomie financière au

---

fonde une nouvelle Église, soit, quand ils étaient convertis depuis peu, ils réintègrent l'Église d'où ils venaient.

7. Des groupes de fidèles le menacèrent également à son domicile, au point qu'il fallut une intervention de police pour leur faire quitter les lieux, mais ils emportèrent tout le matériel possible, dépouillant ainsi le pasteur et sa famille de leur équipement ménager ainsi que du véhicule considérés comme la propriété de l'Église. Les pasteurs sont si complètement pris en charge par l'Église dans leurs fonctions qu'en la quittant ils se trouvent dépouillés de tout. « Hors de l'Église... »

8. Fondée par le Ghanéen Yaw Kusi Boadi, elle est enregistrée en France depuis juillet 2002 (*Journal Officiel*).

9. Les revenus de l'Église, tirés des dîmes et des offrandes, et les efforts financiers des premiers fidèles, amenèrent le président à déposer parfois en espèces de fortes sommes d'argent qui auraient éveillé la suspicion de la banque, peu habituée à ce mode de gestion de l'argent.

point d'offrir au pasteur un statut de salarié tandis que l'Église est officiellement dirigée par un bureau composé de cinq fidèles parmi les plus engagés. En effet, pour la création d'une association cultuelle, la Préfecture exige la formation d'un bureau de cinq personnes et une liste de 25 membres (dont les membres du bureau). De sa propre volonté, le pasteur n'est donc pas le président de l'Église, mais il n'en est pas moins le leader. Cette nouvelle Église vient allonger la liste déjà longue des dissidences de l'Église ghanéenne. D'autres Églises africaines issues de l'Église de Pentecôte sont présentes en France depuis peu. En effet, dans le même temps, une autre Église fait son apparition dans le paysage religieux de la banlieue parisienne. Il s'agit de l'Église du dissident ivoirien Yao Bio. Cette implantation d'Église repose sur un processus différent des précédents puisqu'il place sur le terrain français une Église dissidente de l'Église de Pentecôte de Côte d'Ivoire, fondée au milieu des années 1980. Cette dissidence est donc plus ancienne que les précédentes mais la nouveauté tient à l'implantation récente de cette branche dissidente ivoirienne en France. A partir du moment où les dissidents de l'Église de Pentecôte en Afrique étendent eux aussi leur réseau vers l'Europe, ils se trouvent confrontés aux implantations de l'Église de Pentecôte en Europe, installée bien antérieurement. C'est l'une des raisons pour lesquelles un dissident comme Yao Bio, qui fonda en Côte d'Ivoire, l'Église de Pentecôte « de Côte d'Ivoire » (rappelons qu'il a tenu à conserver la dénomination d'origine), au moment d'installer en France une branche extérieure de son Église ne peut utiliser la dénomination « Église de Pentecôte de France » qui existe déjà. Il opte alors pour la dénomination complète « Église de Pentecôte *de* Côte d'Ivoire – *en* France » (Journal Officiel, 2003). Ainsi, les confusions qui entourent déjà les dénominations des Églises africaines en Afrique se reproduisent en Europe, pour des raisons différentes. L'Église du pasteur Yao Bio a ouvert en 2003 une assemblée dans le quartier de la porte de la Chapelle, dans un immeuble similaire à celui de Saint-Denis, rassemblant plusieurs autres Églises africaines. Cette première assemblée compte pour l'instant une trentaine de fidèles. L'apôtre Yao Bio se rend ainsi régulièrement en France où nous l'avons rencontré de nouveau en juin 2004[10]. Dans ce contexte de concurrence transcontinentale, les pasteurs dissidents ne semblent pas entretenir de relations avec l'Église de Pentecôte, même s'il y a des exemples, au Ghana en particulier, d'échanges et d'invitations réciproques entre d'anciens membres de l'Église qui ont fondé plus tard leur propre Église et la *Church of Pentecost*, comme c'est le cas par exemple de Nicholas Duncan-Williams qui est régulièrement invité à des séminaires et conférences organisés par la *Church of Pentecost*, ou son épouse, dans le cadre du Mouvement des femmes. Comme en témoigne un pasteur : « Il faut

10. Les contacts permanents avec l'Apôtre, malgré la crise ivoirienne, ont permis de suivre l'évolution de cette Église et d'être tenue informée de la venue de l'Apôtre à Paris pour y inaugurer sa nouvelle assemblée.

dire que de tous ceux qui sont partis, Duncan Williams et Agyin Asare ont gardé de très bons rapports avec l'Église. Ils sont même souvent invités à des programmes de l'Église et eux aussi invitent les responsables de l'Église à certaines de leurs manifestations. » En Côte d'Ivoire en revanche, le dissident Yao Bio et les dirigeants de l'Église de Pentecôte n'entretiennent aucune relation mise à part celle qui les lie au Tribunal où ils s'affrontent régulièrement, l'un pour conserver la dénomination « Église de Pentecôte de Côte d'Ivoire », l'autre pour en revendiquer l'exclusivité. Il est donc à prévoir qu'à l'occasion de l'arrivée en France de l'Église dissidente de Yao Bio, aux côtés de l'actuelle Église de Pentecôte de France, les relations restent tendues.

Il semble que, plus globalement, les Églises africaines qui sont installées en France, ou en Europe, n'entretiennent pas vraiment de relations et parviennent à s'ignorer réciproquement. A Saint Denis, parmi la dizaine d'Églises installées dans le même immeuble que l'Église de Pentecôte, aucune ne s'intéresse à ce que fait l'autre. Les fidèles ne se mélangent pas et leurs pasteurs respectifs n'ont pas le moindre contact. Ce qui ne signifie pas qu'ils ignorent qui sont leurs voisins, bien au contraire. La reconstitution historique des dissidences qui se produisent au sein des Églises Africaines permet d'éclairer partiellement les processus qui sont au fondement de la multiplication des dénominations pentecôtistes africaines en Europe. Mais au-delà des rapports de filiation qui relient ces Églises entre elles, ce qui apparaît comme le plus étonnant, vu de l'extérieur, c'est la reproduction des conflits et la similitude des processus de séparation. Par ailleurs, les procédures administratives de création d'une « association cultuelle » (puisque c'est la forme officielle de la plupart des Églises), ne constituent pas, en France, un obstacle sérieux, à condition d'avoir un noyau de personnes en situation régulière et un petit groupe de fidèles (un minimum de 25 membres est exigé pour la création d'association). De ce fait, un pasteur dissident, s'il est suivi par quelques dizaines de fidèles, peut sans trop de mal se constituer lui-même en « fondateur d'Église ». Beaucoup d'Églises africaines en France ont en fait un nombre restreint de fidèles, quelques centaines dans tout le pays, un millier au plus. La part de chacune sur le marché religieux en France, ou même en Europe, est inversement proportionnel à la multitude des dénominations. Ce qui apparaît comme déterminant à travers ces processus de formation, c'est qu'en Afrique comme en Europe, la scission est au cœur du mouvement pentecôtiste. Comme l'écrivait Harvey Cox, dans son *Voyage en pays pentecôtiste*, qui voyait dans ses divisions successives la force du mouvement pentecôtiste, comme une mécanique qui contribue à rendre plus visible un mouvement presque toujours minoritaire : « le plus étonnant, écrit-il, dans les incessantes divisions du jeune mouvement pentecôtiste, c'est que, pendant qu'il se chamaille ainsi, sa progression et son extension se poursuivent. Plus les pentecôtistes se battent, plus ils se multiplient » (Cox, 1994 : 77).

Conclusion

En construisant une image globale du pentecôtisme inspiré par la mouvance dite néo-pentecôtiste des années 1980 et 1990, on finit par gommer l'existence de traditions pentecôtistes historiques et nationales. P.-J. Laurent (2003), par son étude sur les Assemblées de Dieu du Burkina Faso, est l'un des premiers à avoir redonner toute sa place à ce pentecôtisme historique et national, dans le contexte burkinabé, au sein de la littérature francophone. La *Church of Pentecost* du Ghana, comparable dans sa dimension nationale aux Assemblées de Dieu du Burkina Faso, demeure une Église classique, même si elle n'est pas indifférente aux influences néo-pentecôtistes. Au cours de notre approche, nous avons abordé la *Church of Pentecost* par plusieurs des aspects qui la caractérisent, depuis l'histoire paradoxale de sa fondation à son développement transnational en passant par sa politique d'indigénisation, ses modes de négociation du pouvoir avec les agents issus de cette expansion, et ses stratégies d'évangélisation en Europe. La pluralité des contextes d'observation retenus et les entrées multi-localisées nous ont permis de mettre au jour un certain nombre de débats et de conflits (Côte d'Ivoire, Togo, France) qui illustrent, en retour, les modes de fonctionnement d'une telle institution ainsi que ses revirements politiques, tandis qu'en d'autres lieux se poursuit l'expérience d'une collaboration plus tranquille (Burkina Faso). L'approche par l'une ou l'autre de ces entrées ne donne sans doute qu'une image partielle des situations locales mais elle restitue la complexité qui caractérise l'évolution historique d'une Église et les débats qui la travaillent : la conversion au village, la délivrance en ville, l'identité à la frontière.

Nous avons vu à travers le débat sur la délivrance et la place des camps de prière que l'écart entre pentecôtisme classique et néo-pentecôtisme subsiste et doit être marqué. La délivrance, très présente dans certains lieux où elle est dominante (les camps et les grands centres urbains), semble disparaître dans d'autres, au moins si l'on se place du point de vue des dispositifs rituels, d'où l'ambivalence de cette Église vis-à-vis de ce type de pratique. Mais le poids de l'imaginaire de la persécution et la thématique globale de la délivrance demeurent très forts à travers la « recrudescence » de la sorcellerie et depuis peu, le sida. L'irruption de cette nouvelle épidémie en Afrique bouscule les catégories traditionnelles et populaires de la maladie et ouvre un nouveau créneau pour les « croyants-guérisseurs » qui n'hésitent pas à l'intégrer dans la large panoplie des maladies dues aux « mauvais esprits ». Elle est l'objet d'une

réappropriation locale mobilisant les catégories du vocabulaire chrétien autant que les notions indigènes.

Alors que la conversion « au village », en pays Mossi, se traduit par un changement de vie, une rupture avec son environnement social (c'est « le groupe de la sortie du groupe » décrit par P.-J. Laurent, 1999), nous avons vu comment, en ville, et dans l'aventure de la migration, à l'inverse, elle se présente comme une *re*conversion associée à une *re*communautarisation religieuse. Cette forme de regroupement en milieu urbain se traduit par une sorte d'enkystement au sein de la société d'accueil où la communauté prend forme. La problématique de l'identité est fortement marquée par ce processus d'ethnicisation ou de ré-ethnicisation, ce noyau qui se reconstitue dans la transnationalité, par contraste avec l'idée d'une assemblée délocalisée de « frères et sœurs en Christ ». L'histoire de la formation de cette micro-société ou de cet isolat culturel de l'assemblée de Marseille ou la crise qui éclata autour de l'éviction du président de l'Église en France et qui aboutit à la formation de cette assemblée francophone (ivoirienne) dissidente, illustrent fort bien l'impact déterminant de cette re-conversion identitaire. Dans ce contexte, l'imaginaire de la diaspora se replie dans les limites de la communauté retrouvée : le mal, c'est les autres.

En revanche, la question du statut des femmes, subordonnées, culpabilisées et victimisées dans un environnement masculin, demeure une zone d'ombre qui mérite d'être traitée. Elle soulève la question de l'évolution de l'identité de genre au sein d'une institution où les identités ne sont pas seulement nationales ou linguistiques. La *Church of Pentecost* donne à voir une communauté transnationale majoritairement constituée de femmes, encadrée par une classe dirigeante exclusivement masculine. Cette Église en effet n'est pas de celles qui nomment des femmes pasteurs ou même les encouragent à prêcher. Les rares créneaux d'indépendance ouverts aux femmes sont ceux qu'assure la popularité acquise comme « guérisseuse » ou leader de camps de prière, comme « maman Hagar » ou « sister Kate » que nous avons rapidement évoquées. Les femmes de pasteur, en revanche, sont infiniment plus protégées, plus difficiles à approcher et moins enclines à parler d'elles. Elles n'ont pas de parcours spécifique, leur engagement au sein de l'Église trouve rapidement ses limites et leur statut les place en retrait de la carrière de leur mari qui devient leur seule sphère d'investissement. Ce statut particulier détermine leur place au sein de l'institution, règle leur vie sociale et conclut leur avenir : l'Église ne concevant pas la vie d'une femme hors du mariage n'accepte pas le divorce, et la mobilité professionnelle du mari étant déterminante, celles d'entre elles qui avaient un emploi ou une formation se retirent de la vie professionnelle pour accompagner la carrière de leur mari et perdent du même coup toute autonomie sociale. La variabilité du statut des femmes au sein de la *Church of Pentecost* ainsi que les profils de femmes que l'on peut y rencontrer sont des objets d'étude que nous avons choisi de mettre en réserve en attendant de pouvoir y consacrer un temps d'enquête spécifique.

La protection rapprochée dont sont l'objet en particulier les femmes de dirigeants nous aurait obligée à aborder le sujet par une voie détournée car aucune de nos tentatives ne nous a permis d'accéder à l'intimité d'un entretien avec l'une de ces femmes.

La nécessité méthodologique qui nous a conduit à « tourner autour » du Ghana pour mieux mesurer l'étendue du pouvoir central et sa politique identitaire, nous amène à conclure qu'il faut revenir sur les raisons de l'identité ghanéenne de l'Église. Le réveil de « l'akanité » mérite d'être interrogé en regard du grand pendant de « l'ivoirité » ou de l'identité yoruba. Paul Gifford considère le « pouvoir » *(power)* comme une composante majeure de l'identité ghanéenne. Pour l'illustrer, il prend l'exemple de la campagne publicitaire pour la bière irlandaise Guinness qui met en avant cette idée, à son avis spécifiquement destinée aux Ghanéens : *« Power is a very Ghanaian preoccupation. Guinness, the irish brewers, advertise in Ghana in print and on TV as "Guinness – the Power", which they do not in Ireland or Britain »* (Gifford, 1998 : 85)[1]. Cette perception est à rapprocher de la thèse de Memel-Fôté qui voit dans la formation de l'identité akan à l'issue de la période coloniale les ingrédients d'une conception aristocratique du pouvoir (1999). La confrontation de cette identité ethno-nationale forte confrontée à son semblable, « l'ivoirité », qui émergea dans le contexte politique de l'après Houphouët, associée elle aussi à une conception aristocratique de l'identité Akan dans sa composante ivoirienne (Baoulé, Agni), et résolument francophone, s'est traduite par l'un des plus importants conflits qu'ait connu l'Église ghanéenne. La situation inédite et le compromis instable qui résultent de ces tensions étaient au cœur de nos enquêtes en Côte d'Ivoire au moment où la guerre civile nous a empêché de poursuivre le terrain plus en profondeur.

On mesure mieux la dimension nationale et politique de cette Église lorsqu'on voit les photos de l'apôtre Ntumy, le président de l'Église Internationale, serrant la main du président ghanéen, Kuffuor, ou l'apôtre nationale Sidiki Traoré, serrant la main du président ivoirien, Laurent Gbagbo. Ces photos sont naturellement diffusées sur le réseau, l'une sur le site Internet de l'Église, l'autre par la revue de l'Église. L'apôtre Ntumy est également le président du Conseil Pentecôtiste du Ghana, tandis que l'apôtre national Sidiki Traoré est aussi le vice-président du nouveau Conseil National des Églises Protestantes et Évangéliques de Côte d'Ivoire depuis 2002. Ces nominations, bien qu'indirectes, sont aussi des pieds de nez aux nombreux dissidents que l'Église a engendrés dans chacun de ces pays et qui, par le biais de ces institutions fédéra-

1. Même si l'on retrouve un slogan similaire au Burkina Faso : « *Guinness, le reflet de votre puissance* », campagne publicitaire, Ouagadougou, juin 2005, équivalent à la formule : « *Guinness, Reflects the Power in You* », Osu, Accra, juin 2005, ou à propos d'une autre marque, comme la campagne publicitaire des transports DHL au Ghana dont le slogan est « *More Power !* », Tema, juin 2005.

trices, retombent en quelque sorte, sous la coupe de l'Église de Pentecôte. De ce point de vue, le cas du Burkina Faso est une exception en même temps qu'un paradoxe. C'est un pays où l'Église est perçue comme une Église « mossi » (où les cultes se font exclusivement en langue *möré*), ce qui n'empêche pas l'apôtre national de s'exprimer en disant « nous, les Ghanéens... » alors qu'il est Burkinabé... Ou comme certains pasteurs ivoiriens sont capables de dire, au cours d'un prêche : « comme nous disons au Ghana... » et d'enchaîner avec une formule en anglais. Comme si la *ghanaïsation* de l'Église, ancrée sur « l'Akanité », transcendait les frontières (les frontières nationales, les frontières de l'identité). « Ivoirité » contre « Akanité », langue vernaculaire contre langue nationale, langue anglaise contre langue française, pentecôtisme « classique » contre néo-pentecôtisme : on peut dire que les « crispations identitaires » se succèdent et se déplacent d'un espace identitaire à un autre, se répercutent sur tous les piliers de cette institution monumentale qu'est l'Église de Pentecôte.

Ainsi, dans la plupart des pays d'Afrique de l'Ouest, et aujourd'hui dans plusieurs pays européens, les dissidences de l'Église de Pentecôte ont donné lieu à la création de plusieurs églises africaines qui viennent à leur tour alimenter les paysages religieux africain et européen. Les modalités d'administration directe de l'Église de Pentecôte du Ghana dans les autres pays où elle est implantée, la rendent quasi incontournable sur tous les sujets. Mais au niveau local, les ressorts de l'emprise de l'Église sur les fidèles passe par les intermédiaires, des agents locaux, parfois de jeunes lettrés au chômage qui trouvent des compensations et des opportunités de reconversion dans la dynamique de ces églises. Les portraits et les carrières de pasteurs ont contribué à mettre en lumière les politiques identitaires de l'Église centrale à l'égard des « missions » et des pasteurs autochtones, ainsi que les enjeux de l'engagement dans le « travail de Dieu » pour ces lettrés au chômage.

L'ambition d'expansion transnationale et la structure en réseau sur laquelle elle s'appuie soumettent l'Église de Pentecôte à des tensions internes qui l'ébranlent sans cesse dans ses postures les plus fermes. Tout d'abord parce que cette expansion se traduit par la formation d'espaces communautaires et marginaux qui échappent bientôt à son contrôle et parce que la centralisation de l'autorité (à Accra) éveille les tentations autonomistes des « agents » locaux qui lui sont soumis. Les plus « charismatiques » de ces agents sont à la fois instrumentalisés par l'Église dans un premier temps pour leur pouvoir attractif, et redoutés, dans un deuxième temps, lorsque leur popularité surpasse celle de la dénomination à laquelle ils appartiennent. Ainsi, les deux espaces marginaux et atypiques que sont les « assemblées en français » et les camps de guérison constituent deux foyers de tensions et de compromis entre l'Église et les autres, en l'occurrence ceux qui parlent une autre langue et ceux qui sont « malades » confiés à deux types d'intermédiaires, de passeurs de frontières : les interprètes et les guérisseurs. Les « assemblées en français » et

les camps de guérison sont ainsi, à la marge, les lieux où l'Église négocie ses ouvertures et ses frontières avec les autres, sur le plan de la langue et dans le traitement des « corps souffrants » où l'Église est confrontée à l'épreuve de l'altérité. Ces structures marginales constituent également deux entrées possibles dans l'analyse des « politiques » d'expansion missionnaire de la *Church of Pentecost*, dans la mesure où les modalités de leur existence sont au centre des modes d'implantation de cette Église à l'étranger. Ils sont enfin à l'origine des conflits et dissidences qui jalonnent l'histoire de cette Église aussi bien en Afrique qu'en Europe.

Au terme de plusieurs années d'enquête, ce qui ressort de la circulation au sein de ce réseau d'Église aujourd'hui, c'est autant l'aspect conflictuel de la collaboration missionnaire entre dirigeants ghanéens et pasteurs nationaux, que la dimension répétitive et structurelle du conflit, au regard de l'histoire plus ancienne de cette Église telle qu'elle est décrite par les sources historiques et missionnaires. Avec des éléments nouveaux, il est vrai, comme la « crise de la vernacularisation » qui a abouti à la formation des assemblées en langues nationales qui sont elles-mêmes aujourd'hui à l'origine de plusieurs dissidences. L'heure des débats autour du recours à la médecine ayant été dépassée dès les premiers temps de la rencontre missionnaire, les sujets de controverses se sont déplacés autour des pratiques de guérison miraculeuse et de délivrance. Cependant, bien que ces controverses soient de nature théologique, portant par exemple, sur la médiation d'objets introduits par certaines initiatives néo-pentecôtistes, sur certains aspects physiques de la délivrance, ou encore sur la nécessité même de la délivrance pour des chrétiens convertis, la plupart des scissions se rapportent, dans le même temps, à des conflits de leadership. La variabilité des pratiques et des techniques du corps que nous avons pu observer permet de penser qu'il n'y a pas à ce point de prescription en la matière et que les assemblées locales ainsi que les camps se donnent des marges de manœuvre. Les leaders intègrent parfois des pratiques gestuelles sensiblement différentes selon la formation de chacun. Le discours des leaders à propos de certaines pratiques, nous l'avons vu à propos des postures décrites par l'apôtre Opoku Onyinah (2002), ne résiste pas à l'épreuve des images qui mettent parfois en scène les techniques mêmes qui sont dénoncées par les dirigeants. Ainsi, il faut admettre avec Harvey Cox que « les pentecôtistes réussissent à être hautement syncrétistes alors que leurs dirigeants prêchent contre le syncrétisme » (Cox, 1998 : 221). En revanche, des fondateurs d'Église comme Nicholas Duncan-Williams *(Christian Action Faith Ministries)*, Charles Agyn Asare *(World Miracle Church International)*, Mensah Otabil *(International Central Gospel Church)* ou Owusu Tabiri *(Bethel Prayer Ministry Int.)*, se présentent plutôt comme des leaders à la trajectoire oblique et pour qui les titres fonctionnels internes à l'Église semblaient plutôt un frein pour leur fulgurante ascension et à l'explosion de leur popularité. L'incompatibilité de leur caractère indépendant par rapport à la structure extrêmement hiérarchique de la *Church*

of Pentecost semble être plus sûrement à l'origine de leur scission. Il en est de même des dissidents togolais dont les revendications portaient, rappelons-le, exclusivement sur la question du partage du pouvoir, ainsi que pour le dissident ivoirien Yao Bio.

G. ter Haar considère que la multiplication des Églises africaines n'est pas, en général, due à un « processus schismatique » et qu'il est « plus exact d'y voir le fruit d'un processus positif de création d'Églises indépendantes, dans la ligne de certains modèles africains traditionnels ». Elle ajoute que : « Les fidèles eux-mêmes considèrent cela comme l'action de l'Esprit-Saint qui les guide » (ter Haar, 2000 : 63). La thèse suppose que la distinction, au sein des A.I.C., entre Églises Indépendantes *(African Independent Churches)*, Indigènes ou d'Initiatives Africaines (spontanément issues des traditions segmentaires africaines) et Églises séparatistes (dissidentes d'Églises missionnaires, relevant de la scissiparité protestante) soit, sur le terrain africain, parfaitement évidente. L'histoire missionnaire de la *Church of Pentecost*, depuis les commencements et à travers l'expansion panafricaine puis européenne, révèle au contraire un processus continue de scission et de création inscrit dès le départ dans les tensions internes et les malentendus de la collaboration missionnaire. Ces malentendus traduisent la posture ambivalente d'une Église qui se pense à la fois « indigène » et transnationale, africaine et universelle, de même qu'ils sont à l'origine de la plupart des scissions qui ont donné naissance à de nouvelles Églises au Ghana bien sur, mais aussi au Bénin, en Côte d'Ivoire, au Togo, et sur le terrain européen.

Paradoxalement, cette ambivalence travaille les assemblées locales où les fidèles *born again* se définissent à la fois comme de « nouvelles personnes » (« nées de nouveau ») et s'affirment plus profondément Africains (et même Ghanéens ou Ivoiriens) que jamais. La conversion pentecôtiste ainsi que l'appartenance à une Église pentecôtiste africaine comme la *Church of Pentecost* du Ghana ou certaines de ces Églises dissidentes nationalistes, s'expriment moins ici par l'ouverture au monde globalisé que par la création de nouveaux espaces identitaires nationaux et transnationaux qui sont autant de lieux d'expression d'une identité africaine réaffirmée. Ainsi, l'histoire politique de la *Church of Pentecost* révèle la même ambivalence identitaire que celle du mouvement pentecôtiste américain et sud-américain, à la fois global, international, et ouvert à des formes d'indigénisation locale qui suscitent les contradictions les plus fortes.

Bibliographie

ACHEBE C., 1966 [1958], *Le monde s'effondre*, Paris, Présence africaine.

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 pages.

– 2002, « Les Églises africaines se développent en Europe » (entretien réalisé et traduit par J.-F. Mayer), *Religioscope*, 12 pages.

ALEXANDRE R. P., 1953, *La langue möré*, t. 1 et 2, IFAN, Dakar.

ANDERSON A. H., & PILLAY G. J., 1997, « The Segregated Spirit : The Pentecostals » *in* Elphick R. & Davenport R. (eds.), *Christianity in South Africa. A Political, Social & Cultural History*, pp. 227-241.

ASAMOAH-GYADU J. K., 2004, *African Charismatics. Current Developments within Independent Indigenous Pentecostalism in Ghana*, « Studies of Religion in Africa [27] », Leiden, Brill.

ATIEMO ABAMFO O., 1993, *The Rise of the Charismatic Movement in the mainline Churches in Ghana*, Asempa Publishers Christian Council of Ghana

AUDOIN J., DENIEL R., 1974, *L'islam en Haute-Volta à l'époque coloniale*, Paris, L'Harmattan, INADES.

AUGÉ M., 1990, *Nkpiti, la rancune et le prophète*, Paris, Éditions de l'EHESS.

BAETA C.G., 2004 [1962], *Prophetism in Ghana. A Study of Some "Spiritual" Churches*, First Published by London, SCM Press, Reprint by Africa Christian Press, Achimota, Ghana.

BASTIAN J.-P., 1997, « La dérégulation religieuse de l'Amérique latine », *Problèmes d'Amérique latine*, n° 24, janvier-mars, pp. 3-16.

– 2001, « Pentecôtismes latino-américains, logiques de marché et transnationalisation religieuse », *in* Bastian J.-P., Champion F., et Rousselet K. (éds.), *La globalisation du religieux*, L'Harmattan, pp. 99-111

– 2000, « Imaginaire pentecôtiste et confessionalisation de la politique au Costa Rica » *in* Corten A. & Mary A. (éds.), *Imaginaires politiques et pentecôtismes (Afrique/Amérique latine)*, Paris, Karthala, pp. 213-232.

BAROU J., 2002, « Les immigrations africaines en France au tournant du siècle », *Hommes & Migrations*, n° 1239, pp. 6-18.

BERGER M., HEELSUM A., FENNEMA M., TILLIE J., 1998, *Ghanese organisaties in Amsterdam. Een netwerkanalyse*, Amsterdam, Het Sinhuis.

BONNET D., 1988, *Corps biologique, corps social. Procréation et maladies de l'enfant en pays mossi (Burkina Faso)*, Paris, Éditions de l'ORSTOM.

– 1989, « Désordres psychiques, étiologies moose et changement social », *Psychopathologie Africaine*, XXII, 3, pp. 293-325.

BOURDIEU P., 1986, « L'illusion biographique », *Actes de la recherche*, n° 62-63, pp. 69-72.

BOYER V., 1998 « Le récit de Lessa. Des cultes de possession aux Églises pentecôtistes », *L'Homme*, 148/1998, pp. 119-138.

BREIDENBACH P., 1979, « The woman on the Beach and the Man in the Bush : Leadership and Adepthood in the Twelve Apostles Movement of Ghana », *in* Jules-Rosette B. (ed.), *The New Religions of Africa*, Norwood, New-Jersey : Ablex Publishing Corporation, pp. 99-115.

BROUWER S., GIFFORD P., ROSE S. D., 1996, *Exporting the American Gospel : Global Christian Fundamentalism*, New York, Routledge.

CALLAWAY H., 1980, « Women in Yoruba Tradition and in the Cherubim and Seraphim Society », *in* Kalu O.U. (ed.), *The History of Christianity in West Africa*, Harlow, Longman, pp. 321-332

CANU G., 1981, « Le mooré », in *Les langues dans le monde ancien et moderne, Afrique subsaharienne*, CNRS éditions, pp. 111-115.

CERTEAU M. DE, JULIA D., REVEL J., 2002 [1975], *Une politique de la langue*, folio histoire.

CHARUTY G., 1990, « Les liturgies du malheur. Le souci thérapeutique des chrétiens charismatiques », *Le Débat*, n° 59 (mars-avril), pp. 68-89.

CHRISTALLER J. G., [1875] 1964, *Dictionary of the Asante and Fante Language called Tshi (Twi)*, Basel German Evangelical Mission on the Gold Coast, W-A.

COLONOMOS A., 1994, « Les évangélistes en Amérique Latine : De l'expression religieuse à la mobilisation sociale et politique transnationale », *Cultures et Conflits. Sociologie politique de l'international*, 15-16 : États et communautarisme.

– 2000, *Églises en réseaux. Trajectoires politiques entre Europe et Amérique*, Paris, Presses de Sciences Po.

– 2001, « Entre Europe et Amérique latine : la performance des réseaux à l'épreuve des civilités institutionnelles » *in* J.-P. Bastian (dir.), *La modernité religieuse en perspective comparée*, Paris, Karthala, pp. 241-256.

COMPAORÉ M., 1997, *Religion et communication sociale : une étude de cas des relations sociales entre musulmans et chrétiens de la ville de Ouagadougou*, Mémoire de maîtrise de sociologie, Université de Ouagadougou.

COX H., 1993, « Jazz and Pentecostalism », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 84 (oct.-déc.), pp. 181-188.

– 1994, *Retour de Dieu. Voyage en pays pentecôtiste*, Paris, Desclée de Brouwer.

DE WITTE M., 2003, « Alter Media's *Living Word* : Televised Charismatic Christianity in Ghana », *Journal of Religion in Africa*, 33 (2), pp. 172-201.

DOZON J.-P., 1995, *La cause des prophètes. Politique et religion dans l'Afrique contemporaine* (suivi de *La leçon des prophètes* par Marc Augé), Paris, Seuil.
– 2000, « La Côte d'Ivoire entre démocratie, nationalisme et ethnonationalisme », *Politique Africaine*, n° 78, pp. 45-62.
DROZ Y., 1997a, « Si Dieu veut... ou suppôts de Satan ? Incertitudes, millénarisme et sorcellerie chez les migrants kikuyu (Kenya) », *Cahiers d'Études Africaines*, 145, XXXVII (1), pp. 85-117.
– 1997b, « Partir ou rester ? Partir et rester : migrations des Kikuyu du Kenya », *L'Homme* 142, avril-juin, pp. 69-88.
FABIAN J., 1971, *Jamaa : A Charismatic Movement in Katanga*, Illinois, Northwestern University Press.
– 1994, « Jamaa : A Charismatic Movement Revisited », *in* Blakely T. D., van Beek W. E.A. & Thomson D. L. (eds), *Religion in Africa. Experience & Expression*, pp. 257-274.
FANCELLO S., 2003, « Au commencement était la dissidence : création et séparation au sein du pentecôtisme ghanéen », *Archives de Sciences Sociales des Religions* 122, avril-juin, pp. 43-53.
– 2003, « Les politiques identitaires d'une Église africaine transnationale : *The Church of Pentecost* (Ghana) », *Cahiers d'Études Africaines*, XLIII (4), 172, pp. 857-881.
– 2004, « Un ethnologue chez les pentecôtistes du pays *mossi* (Burkina Faso) », *Civilisations, Revue Internationale d'anthropologie et de Sciences Humaines*, 51, nos 1-2, « Religions transnationales », pp. 183-192.
– 2005, « Réseaux migratoires et structures de pouvoir : la *Church of Pentecost* du Ghana face aux communautés francophones », *in* Fourchard L., Mary A. (éds.), *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest*, Paris, IFRA-Karthala, pp. 113-136.
FATH S., 1999, « Le protestantisme évangélique : la planète pour paroisse ? », *Revue des Deux Mondes*, juin, pp. 83-1994.
– 2001, « L'autorité charismatique au cœur de l'église : Pentecôtisme et débat sectaire », *Études théologiques et religieuses*, 2001/3, pp. 371-390.
– 2002, *Billy Graham, Papa protestant ?*, Paris, Albin Michel.
FAURE J., 1978, *Histoire des missions et églises protestantes en Afrique occidentale des origines à 1884*, Éditions CLE, Yaoundé.
FERNANDEZ J. W., 1970, « Rededication and Prophetism in Ghana », *Cahiers d'Études Africaines*, n° 43, pp. 245-332.
FISHER R. B., [1937] 1998, *West African Religious Traditions. Focus on the Akan of Ghana*, Orbis Books, New York.
FOURCHARD L., 2001, *De la ville coloniale à la cour africaine. Espaces, pouvoirs et sociétés à Ouagadougou et Bobo-Dioulasso (Haute-Volta), fin XIXe siècle-1960*, Paris, L'Harmattan.
FRESTON P., 2001a, « The Transnationalisation of Brazilian Pentecostalism : The Universal Church of the Kingdom of God », *in* Corten A. Marshall-

Fratani R. (eds), *Between Babel and Pentecost : Transational Pentecostalism in Africa and Latin America*, Hurst & Company, London, pp. 196-215.
– 2001b, *Evangelicals and Politics in Asia, Africa and Latin America*, Cambridge, Cambridge University Press.
GIFFORD P., 1987, « "Africa shall be saved". An appraisal of Reinhard Bonnke's Pan-African Crusade », *Journal of Religion in Africa*, XVII, 1, pp. 63-92.
– 1992, « Reinhard Bonnke's Mission to Africa, and His 1991 Nairobi Crusade » *in* Gifford P. (ed), *New Dimensions In African Christianity, All Africa Conference of Churches (AACC)*, Nairobi, Kenya, pp. 157-182.
– 1994, « Ghana's Charismatic Churches », *Journal of Religion in Africa*, XXIV, 3, pp. 241-265.
– 1998, *African Christianity. Its Public Role*, Hurst & Company, London.
– 2001, « The Complex Provenance of Some Elements of African Pentecostal Theology », *in* Corten A., Marshall-Fratani R., *Between Babel and Pentecost. Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*, Hurst & Company, London.
GIRARD J., 1974, *Deima. Prophètes paysans de l'environnement noir*, Presses Universitaires de Grenoble.
GUTWIRTH J., 1998, *L'Église électronique. La saga des télévangélistes*, Paris, Bayard éditions.
HAMPATÉ BÂ A., 1973, *L'étrange destin de Wangrin ou les roueries d'un interprète africain*, Paris, Éditions 10/18.
HACKETT R. I. J., 1993, « From Inclusion to Exclusion : Women and Bible Use in Souther Nigeria », *in* Davies J ; and Wollaston I. (eds.), *The Sociology of Sacred Texts*, Sheffield, Sheffield Academic Press, pp. 142-155.
– 1993, « Women in African Religions », *in* Sharma A. (ed.), *Religion and Women* [bibliographie sur les femmes dans les religions africaines], Albany/New York, State University of New York Press, pp. 61-92
– 1995, « The Gospel of Prosperity in West Africa », *in* Robert H. R. (éd.), *Religion and the Transformations of capitalism*, London and New York, pp. 199-214.
– 1998, « Charismatic/Pentecostal Appropriation of Media Technologies in Nigeria and Ghana », *Journal of Religion in Africa*, XXVIII – 3, pp. 258-277.
HALIBURTON M. G., 1984, *Le prophète Harris*, Abidjan, Les Nouvelles Éditions Africaines.
HÉRAULT G., 1981, « Les langue kwa », in *Les langues dans le monde ancien et moderne, Afrique subsaharienne*, CNRS éditions, pp. 139-145.
JENKINS P., 2002, *The Next Christendom. The Coming of Global Christianity*, Oxford University Press.
JONCKERS D., 1998, « Le temps de prier est venu : islamisation et pluralité religieuse dans le sud du Mali », *Journal des Africanistes* 68 (1-2), pp. 21-45.

JULES-ROSETTE B., 1975, *African Apostles : Ritual and Conversion in the Church of John Maranke*, New York, Cornell University Press.
– 1987, « New Religious Consciousness and The State in Africa : Selected Case Studies », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 64/1, pp. 15-35.
KALU O., 2003, « Anatomy of an Explosion : How Africans made the gospel their own », *Christian History* 79, Vol. XXII, n° 3, pp. 7-10.
KHOSROKHAVAR F., 1997, *L'islam des jeunes*, Paris, Flammarion-Essais.
KIERNAN J., 2000, « Les Églises Indépendantes Africaines : l'adaptation d'un christianisme indigène à la modernité », *in* Faure V. (éd), *Dynamiques religieuses en Afrique australe*, Paris, Karthala, pp. 107-122.
KOUANDA A., 1988, « L'état de la recherche sur l'Islam au Burkina Faso », *Islam et sociétés au sud du Sahara*, n° 2, pp. 94-105.
– 1998, « Les conflits au sein de la communauté musulmane du Burkina Faso », *in* Kane O., Triaud J.-L., *Islam et islamismes au sud du Sahara*, IREMAM-KARTHALA-MSH, Paris, pp. 83-100.
KOUDOUGOU Y., 1985, *Essai sur l'implantation du Mouvement protestant au Burkina Faso : Évolution et impact des Assemblées de Dieu à Ouagadougou de 1921 à 1971*, Mémoire de maîtrise de sociologie, Université de Ouagadougou.
LALLEMAND S., 1977, *Une famille mossi*, Ouagadougou, Paris, Recherches voltaïques 17.
– 1988, *La mangeuse d'âmes. Sorcellerie et famille en Afrique de l'ouest*, Paris, L'Harmattan.
LANGEWIESHE K., « Des conversions réversibles : études de cas dans le nord-ouest du Burkina Faso », *Journal des Africanistes*, 68 (1-2), 1998 : 47-65.
LARBI E. K., 2001, *Pentecostalism. The Eddies of Ghanaian Christianity*, CPCS (Centre of Pentecostal and Charismatic Studies), SAPC, series 1, Accra.
– 2002, « The Nature of Continuity and Discontinuity of Ghanaian Pentecostal Concept of salvation in African Cosmology », *Asian Journal of Pentecostal Studies* 5 : 1, pp. 87-106.
– 2004, « The Church of Pentecost : Sustaining the Growth » *in* Onyinah O. (éd.), *James McKeown, Memorial Lectures (50 Years of The Church of Pentecost)*, Pentecost Press, Accra-Ghana, pp. 136-158.
LAURENT P.-J., 1994 « Prosélytisme religieux, intensification agricole et organisation paysanne. Le rôle des Assemblées de Dieu d'Oubritênga dans l'émergence de la Fédération *Wênd-Yam* au Burkina Faso », *in* Jacob J.-P., Lavigne Delville P. (éds.), *Les Associations paysannes, organisation et dynamiques*, Paris, APAD-IUED-KARTHALA, pp. 155-178.
– 1998a, *Une association de développement en pays mossi. Le don comme ruse*, Paris, Karthala.
– 1998b, « Conversion aux Assemblées de Dieu chez les mossi du Burkina Faso : modernité et sociabilité », *Journal des Africanistes*, 68 (1-2), pp. 67-99.

– 1999a, « L'Église des Assemblées de Dieu au Burkina Faso, histoire, transitions et recompositions identitaires », *Archives de Sciences sociales des Religions, 105* (janvier-mars), pp. 71-97.
– 1999b, « Du rural à l'urbain : l'Église des Assemblées de Dieu du Burkina Faso », *in* Otayek R. (éd.), *Dieu dans la cité. Dynamiques religieuses en milieu urbain ouagalais*, Bordeaux, Centre d'Études d'Afrique noire, pp. 169-182.
– 2000, « Diabolisation de l'autre et ruses de l'Esprit : les Assemblées de Dieu du Burkina Faso » *in* Corten A., Mary A., *Imaginaires politiques et pentecôtismes. Afrique/Amérique latine*, Paris, Karthala, pp. 61-80.
– 2001, « The Faith-healers of the Assemblies of God in Burkina Faso » *in* Laurent P.-J., Mary A., *Prophètes visionnaires et guérisseurs de l'Afrique subsaharienne contemporaine*, *Social Compass*, vol. 48, n° 3, pp. 333-352.
– 2003, *Les pentecôtistes du Burkina Faso. Mariage, pouvoir, guérison*, Paris, IRD-KARTHALA.
– 2005, « Le travail missionnaire des Assemblées de Dieu du Burkina Faso » *in* Fourchard L., Mary A., (éds.), *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'ouest*, Ibadan, IFRA, Paris, Karthala, pp. 89-109.
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.
LUCA N., 1999, « Pentecôtismes en Corée », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 105 (janvier-mars), pp. 99-123.
MARIE A., 1997, « Du sujet communautaire au sujet individuel. Une lecture anthropologique de la réalité africaine contemporaine », *in* Marie A., *L'Afrique des individus. Itinéraires citadins dans l'Afrique contemporaine (Abidjan, Bamako, Dakar, Niamey)*, Paris, Karthala, pp. 53-110.
MARSHALL R., 1993, « Power in the Name of Jesus : Social Transformation and Pentecostalism in Western Nigeria "Revisited" », *in* T. Ranger, O. Vaughan (eds), *Legitimacy and the State in Twentieth Century Africa*, Oxford, The Macmillan Press Ldt., pp. 213-247.
– 1995, « "God is not a democrat" : Pentecostalism and Democratisation in Nigeria », *in* Gifford P. (ed), *The Christianisation Churches and the Democratisation of Africa*, Leiden, Brill, pp. 239-260.
MARSHALL-FRATANI R., 1998, « Mediating the Global and local in Nigerian Pentecostalism », *Journal of Religion in Africa*, XXVIII, 3, pp. 278-315.
MARTINELLI B., 1999, « Entre interdit et pardon. Le pouvoir des forgerons chez les moose et les dogon », *Clio en Afrique*, Dossier thématique : les Dogon, la chefferie et le pouvoir, n° 5.
MARTINELLI B., 2000, « Entre interdit et pardon », communication orale dans le cadre du séminaire « pardon et délivrance » organisé à la MMSh d'Aix-en-Provence par B. Martinelli et A. Mary.
MARY A., 1997, « La tradition prophétique ivoirienne au regard de l'histoire », *Cahiers d'Études Africaines*, 145, XXXVII-1, pp. 213-223.

– 1999, « Culture pentecôtiste et charisme visionnaire au sein d'une Église indépendante africaine », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 105 (janvier-mars), pp. 29-50.
– 2000a, « L'anthropologie au risque des religions mondiales », *Anthropologie et Sociétés*, Terrains d'avenir, vol. 24, n° 1, pp. 117-135.
– 2000b, « Conversion et conversation : les paradoxes de l'entreprise missionnaire », *Cahiers d'Études Africaines*, 160, XL-4, pp. 779-799.
– 2002, « Le pentecôtisme brésilien en Terre africaine : l'universel abstrait du Royaume de Dieu », *Cahiers d'Études Africaines*, 167, XLII-3, pp. 463-478.
– 2003 « Parcours visionnaires et passeurs de frontières », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 27, n° 1, pp. 111-130.
MAYRARGUE C., 2001 « The Expansion of Pentecostalism in Benin : Individual Rationales and Transnational Dynamics » *in* Corten A., Marshall-Fratani R., *Between Babel and Pentecost. Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*, Hurst & Company, London, pp. 274-292.
– 2002, *Dynamiques religieuses et démocratisation au Bénin. Pentecôtisme et formation d'un espace public*, Thèse de Science politique, Bordeaux, Université Montesquieu-Bordeaux IV/Institut d'études politiques de Bordeaux.
MAXWELL D., 1995a, « The Church and Democratisation in Africa : the case of Zimbabwe », *in* Gifford. P. (ed), *The Christian Churches and The Democratisation of Africa*, Leiden, Brill, pp. 108-129.
– 2002, « Christianity without Frontiers : Shona Missionaries and Transnational Pentecostalism in Africa », *in* Maxwell D. (ed.), *Christianity & the African Imagination. Essays in Honour of Adrian Hastings*, Leiden, Brill, pp. 295-332.
MEMEL-FOTÊ 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, pp. 21-42.
MEYER B., 1992, « "If you are a Devil, you are a Witch and, if you are a Witch, you are a Devil". The Integration of « Pagan » Ideas into the Conceptual Universe of Ewe Christians in South-Eastern Ghana », *Journal of Religion in Africa*, XXII, 2, pp. 98-131.
– 1995, « "Delivered from the Powers of Darkness". Confessions of Satanic Riches in Christian Ghana », *Africa* 65 (2), pp. 236-255.
– 1997, « "Make a complete break with the past". Memory and post-colonial modernity in Ghanaian Pentecostalist discourse », *Journal of Religion in Africa*, XXVI, 4, pp. 1-34.
– 1998, « Les églises pentecôtistes africaines, Satan et la dissociation de "la tradition" », *Anthropologie et sociétés*, vol. 22, n° 1, pp. 63-83.
– 1999, *Translating The Devil. Religion and Modernity among The Ewe in Ghana*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
– 2001, « Prières, fusils et meurtre rituel. Le cinéma populaire et ses nouvelles figures du pouvoir et du succès au Ghana », *Politique Africaine*, Les figures de la réussite et imaginaires politiques, n° 82 (juin), pp. 45-62.

– 2002, « Christianity and the Ewe Nation : German Pietist Missionaries, Ewe Converts and the Politics of Culture », *Journal of Religion in Africa*, 32.2, pp. 167-199.

MOKOKO-GAMPIOT A., 2002 « Harrisme et kimbanguisme : deux Églises afro-chrétiennes en Ile-de-France », *Hommes & Migrations*, n° 1239 (septembre-octobre), pp. 54-66.

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.

OLIVIER DE SARDAN J.-P., 1990 « Savoirs populaires et agents de développement », *in* Olivier de Sardan, Paquot (Eds.), *D'un savoir à l'autre, les agents de développement comme médiateurs*, Paris, GRET-ministère de la Coopération et du Développement.

– 1994, « Possession, affliction et folie : les ruses de la thérapisation », *L'Homme* 131 (juil.-sept.), XXXIV (3), pp. 7-27.

OMOYAJOWO J. A., 1995, *Makers of the Church in Nigeria. 1842-1947*, CSS Bookshops Limited (Publishing Unit), Lagos.

ONYINAH O., 2001, « Deliverance as a way of confronting witchcraft in modern Africa : Ghana as a case history », *Asian Journal of Pentecostal Studies*, 5 : 1, pp. 107-134.

– 2004, « The Man James McKeown » *in* Onyinah O. (éd.), *James McKeown, Memorial Lectures (50 Years of The Church of Pentecost)*, Pentecost Press, Accra-Ghana, pp. 55-104.

OTAYEK R., 1996, « L'islam et la révolution au Burkina Faso : mobilisation politique et reconstruction identitaire », *Social Compass,* 43 (2), pp. 233-247.

– 1997, « L'Église catholique au Burkina Faso : un contre-pouvoir à contre-temps de l'histoire ? » *in* Constantin F., Coulon C., *Religion et transition démocratique en Afrique*, Paris, Karthala, pp. 221-258.

– 1999, « Dynamiques religieuses et gestion communale par temps de décentralisation : le religieux comme analyseur de la politique urbaine », *in* Otayek R., *Dieu dans la cité. Dynamiques religieuses en milieu urbain ouagalais*, Bordeaux, CEAN, pp. 19-55.

OTAYEK R., TOULABOR C., 1990, « Innovations et contestations religieuses », *Politique africaine*, n° 39, pp. 109-123.

OTAYEK R., DIALO D., 1998, « Dynamisme protestant, développement participatif et démocratie locale. Le cas de l'Office de développement des Églises évangéliques (Burkina Faso) », *Afrique contemporaine*, n° 185, pp. 19-34.

PAULME D., 1962, « Une religion syncrétique en Côte d'Ivoire : le culte *deima* », *Cahiers d'Études Africaines*, n° 9, pp. 5-90.

PEEL J. D. Y., 1968, *Aladura : A religious Movement Among the Yoruba*, Oxford University Press.

PESCHEUX G., 2003, *Le royaume asante (Ghana). Parenté, pouvoir, histoire : XVII^e-XX^e siècles*, Paris, Karthala.

PERROT C.-H., Van Dantzig, A., 1994, *Marie-Joseph Bonnat et les Ashantis*, Édition de la Société des Africanistes.

PFAFF-CZARNECKA J., 2002, « Migration et flexibilité. La recherche aux revendications des minorités religieuses en Suisse », *Ethnologie française*, 2002/2, pp. 263-268.

POULET E., 1970, *Contribution à l'étude des composante de la personne humaine chez les moose. Étude principalement lexicologique*, Ouagadougou, ronéot.

QUIMINAL C., TIMERA M., 2002, « 1974-2002, les mutations de l'immigration ouest-africaine », *Hommes & Migrations*, n° 1239, pp. 19-39.

SAINT-BLANCAT C., 1998, *L'islam de la diaspora*, Paris, Bayard.

SALVAING B., 1994, *Les missionnaires à la rencontre de l'Afrique au XIX^e siècle (Côte des Esclaves et pays Yoruba, 1840-1891)*, Paris, Éditions L'Harmattan.

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

SHANK D. A., 1994, *Prophet Harris, The "Black Elijah" of West Africa*, E. J. Brill, Leiden-New York-Köln.

– 1999, « Le Pentecôtisme du prophète William Wadé Harris », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 105, pp. 51-70.

SIMON B., 2001, « Christian Pluralism and the Quest for Identity in African Initiated Churches in Germany », *A Paper Presented at The 2001 International Conference in London. Preliminary Version*, 5 pages.

SKINNER E.-P., 1972, *Les Mossi de Haute-Volta*, Paris, Les Éditions Internationales.

SOUBEIGA A., 1999, « Quête de guérison, conversion, évangélisation. Groupes charismatiques et Églises pentecôtistes face au Mal », *in* Otayek R., (éd.), *Dieu dans la cité. Dynamiques religieuses en milieu urbain ouagalais*, Bordeaux, CEAN, pp. 111-128.

SURGY A. DE, 1996, « La multiplicité des Églises au sud de l'Afrique occidentale », *Afrique contemporaine*, n° 177.

– 2001, *Le phénomène pentecôtiste en Afrique noire. Le cas du Bénin*, Paris, L'Harmattan.

TAPSOBA I. F., 1990, *Églises et Mouvements Évangéliques au Burkina Faso 1921-1989*, Ouagadougou.

TARRIUS A., 1997, « Territoires circulatoires des migrants et espaces européens » *in* Hirschorn M. et Berthelot J.-M. (éds.), *Mobilités et ancrages. Vers un nouveau mode de spatialisation* ?, Paris, L'Harmattan.

TER HAAR G., 1994 « Standing up for Jesus : A survey of new developments in Christianity in Ghana », *Exchange* 23 : 3, pp. 221-240.

– 1995, « Ritual as Communication : A Study of African Christian Communities in the Bijlmer District of Amsterdam », in *Pluralism and Identity. Studies in Ritual Behaviour*, Ed. by J. Platvoet and Karel Van Der Toorn, E. J. Brill, Leiden.

– 1998, *Halfway to Paradise. Africans Christians in Europe*, Cardiff Academic Press.

– 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 (« Mémoires d'Églises »), pp. 49-66.

TILLO G., LOTTE R., 2002, *Religie in Amsterdam*, Amsterdam, Uitgeverij Ten Have.

TIMERA M., 1997, « L'immigration africaine en France : regards des autres et repli sur soi », *Politique Africaine*, n° 67, pp. 41-46.

TONDA J., 2002, *La guérison divine en Afrique centrale (Congo, Gabon)*, Paris, Karthala.

TOULABOR C.,1997, « Quand le Diable lit la Bible », *in* Constantin F., Coulon C., *Religion et transition démocratique en Afrique*, Paris, Karthala, pp. 27-49.

TURNER V. W., 1969 *Le phénomène rituel. Structure et contre-strucutre*, coll. Ethnologies, Paris, PUF.

VAN DIJK R., 1997, « From camp to encompassment : Discourses of transsubjectivity in the Ghanaian Pentecostal Diaspora », *Journal of Religion in Africa*, XXVII, 2, pp. 135-159.

– 2001, « Time and Transcultural Technologies of the Self in the Ghanaian Pentecostal Diaspora », *in* Corten A., Marshall-Fratani R., *Between Babel and Pentecost. Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*, Hurst & Company, London, pp. 216-234.

– 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, pp. 89-97.

VENTER D., 2000, « Pratique et idéologie linguistique dans les congrégations chrétiennes sud-africaines », *in* Faure V. (éd.), *Dynamiques religieuses en Afrique australe*, Paris, Karthala, pp. 61-83.

WALKER S., 1984, *The Religious Revolution in the Ivory Coast. The Prophet Harris and the Harrist Church*, Chapel Hill, NC, University of North California Press.

WEBER M., 1964, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon.

WIHTOL DE WENDEN & LEVEAU R., 2001, *La beurgeoisie. Les trois âges de la vie associative issue de l'immigration*, Paris, CNRS éditions.

WILLAIME J.-P., 1999, « Le pentecôtisme : contours et paradoxes d'un protestantisme émotionnel », *Archives des sciences sociales des Religions*, 105 (janvier-mars), pp. 5-25.

WILLIAMSON S. G., 1965, *Akan Religion and the Christian Faith. A Comparative Study of the impact of two religions*, Accra, Ghana University Press.

WILSON B., 1963, « Typologie des sectes dans une perspective dynamique et comparative », *Archives de sociologie des religions*, n° 16, juillet-décembre, pp. 49-63.

WYLLIE R. W., 1974, « Pioneers of Ghanaian Pentecostalism : Peter Anim and James Mc Keown », *Journal of Religion in Africa*, VI, n° 2, pp. 109-22.

YARO J. G., 1996, « De l'évangélisation au développement local : spécificités des ONG d'inspiration protestante au Burkina Faso », *Colloque international ONG et développement ; du nord au sud*, Bordeaux-Talence, Communication tome 1, CNRS-ORSTOM, Regards, pp. 277-293.
ZEMPLÉNI A., 1975, « De la persécution à la culpabilité », *in* Piault C. (dir.), *Prophétisme et thérapeutique*, Paris, L'Harmattan.

Littérature évangélique et documents d'Église

ANTWI V. C. T., 2002, « "Leading an Indigenous Church". Interview with Pastor W.W. Adranyi, Head of The Church of Pentecost in the Ukraine », *Pentecost Fire*, 130, pp. 32-33.
– 2002, « "I am for Indigenous Churches". Interview with Apostle S. K. Baidoo, International Missions Director of The Church of Pentecost », *Pentecost Fire*, 131, pp. 32
– 2002, « Leading an Indigenous Church », *Pentecost Fire*, 131, pp. 33
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.
BAIDOO S. K., 1995, « What is deliverance ? », *Pentecost Fire*, issue 104, april-june, pp. 18-20.
BALO K., 2001, *Histoire de l'Église de Pentecôte du Togo de l'an 1948 à 2001*, mémoire de licence de théologie (FATAD), Lomé, Togo.
BREDWA-MENSAH Y., 2004, « The Church of Pentecost in retrospect : 1937-1960 », *in* Onyinah O. (éd.), *James McKeown, Memorial Lectures (50 Years of The Church of Pentecost)*, Pentecost Press, Accra-Ghana, pp. 2-27.
– 2004, « The Church of Pentecost in retrospect : 1960-1982 », *in* Onyinah O. (éd.), *James McKeown, Memorial Lectures (50 Years of The Church of Pentecost)*, Pentecost Press, Accra-Ghana, pp. 28-54.
ILBOUDO J., 2002, « Diriger en tant que femme dans l'Église africaine : est-ce possible ? » *in* Bourdanné D. (éd.), *Leadership pour l'excellence*, Abidjan, Presses Bibliques Africaines, pp. 157-190.
KODUAH A., 2004, *Christianity in Ghana Today*, Pentecost Press, Accra-Ghana.
– 2004, « The Church of Pentecost in a Postmodern Society » *in* Onyinah O. (éd.), *James McKeown, Memorial Lectures (50 Years of The Church of Pentecost)*, Pentecost Press, Accra-Ghana, pp. 105-135.
KUSI-TABIRI J. E., 2004, *Catching the Vision of Anim. The Pentecostal Pioneer in Africa*, Christ Apostolic Church, Kotobabi, Accra-Ghana.
MCKEOWN J., « Life in an African Village », *Pentecost Fire*, n° 96, 1992, p. 8.
NTUMY M. K., 2002 [1994], *Rescapé de Flamingo, le camps du non-retour* (roman), GLIFA, Abidjan.

– 2005, *Financial Breakthrough. Discovering God's Secrets To Prosperity*, Pentecost Press, Accra-Ghana.

PAWSON J. D., 1992 [1988], *L'autorité : une affaire d'homme ? Les limites du féminisme chrétien* [titre original : *Leadership is male*], librairie chrétienne Carrefour.

TABIRI O., 2004, *This is Your Breakthrough*, Logos Publishing House, KIA Accra-Ghana.

THE CHURCH OF PENTECOST, *A History of the Church of Pentecost. The Untold Story*, vol. 1, document non publié.

THE CHURCH OF PENTECOST, 2004, *James McKeown, Memorial Lectures (50 Years of The Church of Pentecost)*, Pentecost Press, Accra-Ghana.

Twere Kronkron (Asante), 1964, *Anyames_m Anaa Twere Kronkron Akan Kasa Mu* (The Bible in *Twi*), The Bible Society of Ghana, Accra.

VUHA A., 1993, *The Package : Salvation, Healing and Deliverance*, E.P. Church of Ghana.

Wênnaam Sebre, La parole de Dieu ouverte à tous, 1983, La Bible en *mooré*, Société Biblique du Burkina Faso.

Articles de presse

L'Inter n° 133 du samedi 26 et dimanche 27 septembre 1998 : « Côte d'Ivoire – Religion – Apôtre Yao Bio, président de l'Église de Pentecôte : "pas de politique dans la Bible" ».

Le Défi : « interview de l'apôtre Yao Bio (président de l'Église de Pentecôte de Côte d'Ivoire) : *"Dieu n'abandonnera jamais la Côte d'Ivoire"* ».

Notre chance : « L'Église de Pentecôte de Côte d'Ivoire, le pasteur Yao Bio (président) : *"3 jours me suffisent pour guérir tout malade venant se confier à moi"* ».

L'inter n° 601 du mardi 25 avril 2000 : CI-RELIGION « Grande Convention de Pâques à l'Église de Pentecôte : l'apôtre Yao Bio prie pour l'unité ».

L'inter n° 637 du jeudi 8 juin 2000 : « Église de Pentecôte de Côte d'Ivoire : Une grande croisade d'évangélisation pour la paix ».

Le National n° 533 du vendredi 1er juillet 2000 : « Église de Pentecôte : malgré les tribulations mensongères de Traoré Sidiki, l'apôtre Yao Bio prône l'union des fidèles », pp. 9-10.

Soir Info n° 1809 du vendredi 25 août 2000 : « Conflit autour de l'Église de Pentecôte de Côte d'Ivoire : la Cour Suprême tranche en faveur de l'apôtre Yao Bio ».

Soir Info n° 1813 du mercredi 30 août 2000 : « Église de Pentecôte de Côte d'Ivoire : l'apôtre Yao Bio dit ses vérités ».

L'inter n° 703 du mercredi 30 août 2000 : « RELIGION : « Litige autour de la dénomination "Église de Pentecôte de Côte d'Ivoire" : l'apôtre Yao

Bio : *"il n'y a pas de palabre à l'Église de Pentecôte de Côte d'Ivoire"* », p. 8.

Le National n° 531 du mercredi 30 août 2000 [non titré].

Argument Bi-hebdo n° 077 du lundi 28 au jeudi 31 août 2000 : RELIGION « Guerre des dénominations à l'Église de Pentecôte : le pasteur Traoré Sidiki débouté ».

Le Défi n° 063 du 30 août au 5 septembre 2000 : « JUSTICE-RELIGION : Les détracteurs de l'apôtre Yao Bio évincés ».

Le Bûcheron n° 42 du 1er septembre 2000 : « CONFLIT RELIGIEUX : L'apôtre Yao Bio l'emporte sur le pasteur Traoré Sidiki ».

Le Bélier Inter n° 237 du mercredi 9 janvier 2001 : « Les hommes de la 2e République : l'apôtre Yao Bio, un grand homme de Dieu averti et visionnaire », p. 12.

Ehole n° 032 du mardi 5 mai 2001 : « Fête de Pentecôte : l'apôtre Yao Bio "à l'image d'Abraham, je crois à l'aube d'un jour nouveau pour la Côte d'Ivoire" » + [encadré] « Prière pour l'aide : *dans son homélie de dimanche, l'apôtre Yao Bio n'a pas manqué de demander la grâce de Dieu en faveur du gouvernement du président Laurent Gbagbo...* »

Ivoir'soir n° 3 du mercredi 20 juin 2001 : « Pasteur Yao Bio (président de l'Église de Pentecôte) : *"Seuls les quatre leaders doivent s'asseoir autour d'une table"* », pp. 6-7

Notre Voie n° 963 des samedi 11 & dimanche 12 août 2001, « Grande campagne d'évangélisation : le docteur Yonggi Cho bientôt à Abidjan ».

Soir Info n° 2093 du vendredi 17 août 2001, « Avant l'arrivée du docteur Yonggi Cho : Entretien avec le pasteur Silué David : "Dieu va faire des miracles pour la Côte d'Ivoire" », p. 9.

Notre Voie n° 974 des samedi 25 & dimanche 26 août 2001, « Arrivé à Abidjan pour une croisade d'évangélisation, le docteur Yonggi Cho reçu par le chef de l'État ».

Actuel n° 1466 du lundi 27 août 2001, « Croisade à Abidjan : le Dr. Yonggi Cho prie pour la Côte d'Ivoire ».

Sidwaya n° 070 du mois d'avril 2003 : « Pasteur Mamadou Karambiri : "la prolifération de pasteurs a un arrière fonds de commerce" », pp. 16-22.

Index

A

accusation, 323, 326-327, 342-344.
africanisation, 15, 46, 316.
Agni, *agni*, 28, 63, 68-69, 225, 233, 238, 246, 249, 265, 290, 338, 351.
Akan, 7, 9, 27-28, 30, 60-61, 63, 134, 163-165, 228, 231, 245, 249, 274, 338, 351, 357, 361, 364, 366.
akanité, 249, 351-352.
Anaman (A. C. Joseph), 42, 44-48, 81.
Anan (Koffi), 173.
Anim (Peter Newman), 15, 19, 31, 33-39, 42-43, 53, 57-58, 77, 82, 93, 95, 364-365.
Apostolic Church (voir Église apostolique).
Apostolic Faith Church, 35, 57, 95.
argent, 7, 103, 184-185, 271, 285, 303, 305, 307, 309, 322, 344-345.
Asare (Charles Agyin), 48, 54, 57-58, 82, 159, 227, 273, 347, 353, 365.
Ashanti, 7, 11, 27-30, 33, 35, 43, 46, 59, 61, 63, 68-69, 73, 75, 86, 156, 165, 225, 228, 238, 242-246, 249, 255, 259, 262, 274, 287, 290, 339.
Assemblées de Dieu, 11-12, 16, 30, 42, 50, 60, 75, 86, 89-92, 95-96, 98, 113, 127-129, 132, 143, 154, 159, 187-189, 193-195, 206-208, 211-212, 217-219, 225, 227-228, 231, 251-252, 349, 359-360.
Atcho (Albert), 188, 194.
Aventuriers, 1, 3, 171, 270, 291, 297-298, 319, 369.

B

baptême, 13-14, 35-36, 60, 63, 79, 104, 130-131, 144, 163-164, 209-211, 234, 292, 303.
Bethel Prayer Camp, 162.
Bijlmer, 287-288, 290, 363.
Bio (Yao), 160, 169, 207, 218, 234, 236-237, 246-251, 257-258, 307, 322, 346-347, 354, 366-367.
blocage, 154, 173.
Bonnke (Reihnard), 135, 140, 158, 160, 215, 358.

C

camp de prière, de guérison et de délivrance, 163, 169, 193, 217-218, 246, 250, 307-308, 310, 321-322.
cellule de prière, 70, 161, 194, 315.
Centre International d'Évangélisation, 188, 212-213, 215, 217-218.
charismatique, 15, 27, 39, 47, 49, 66, 76-77, 81-82, 120, 154, 171-172, 203, 310, 339, 357.

charisme, 9, 44, 68, 75-76, 81-82, 133, 171, 174, 205, 231, 361.
Cho (Yonggi), 158, 160-161, 367.
Christ Apostolic Church, 15, 33, 38-39, 42, 51, 77-78, 164, 365.
Christ for All Nations, 135, 158.
Christ Lumière des Nations, 219.
Christian Action Faith Ministries, 161, 291, 353.
Church of Pentecost (voir Église de Pentecôte)
confession, 34, 62, 101, 126, 195, 198, 206.
contextualisation, 12, 225.
conversion, 3, 9-10, 16-17, 19-21, 31-32, 34, 62, 85-88, 97-102, 104, 107, 109-113, 117-119, 121, 123, 125-129, 131-132, 134, 136, 138-139, 141-142, 144, 147-148, 152, 155, 158, 176, 189, 193-194, 206, 208-212, 214, 225, 229-230, 232, 234, 236, 246, 255, 258, 264-265, 274, 277, 292, 297, 299, 303-305, 307, 311-312, 315, 320, 349-350, 354, 359, 361, 363.
Corat Africa, 227, 230.
croisade, 8, 20, 36, 50, 70, 97, 132-140, 143-144, 159-160, 162, 261, 315-316, 366-367.
croyant-guérisseur, 151, 153-154, 189, 193.
culpabilité, 100-101, 200, 325, 332-333, 342, 365.

D

délivrance, 2-3, 9-10, 17, 20-22, 105, 116-117, 145, 147-151, 153, 155, 157-159, 161-169, 171-177, 179-202, 204, 206, 215, 220-221, 225, 245, 322-323, 349, 353, 360.
Démon, 108, 117, 140, 150, 163-165, 174, 180-181, 183-184, 196-197, 205, 308.
démoniaque, 104, 116, 204-205.
diable, 10, 105, 111, 115-116, 124, 140, 196, 263, 364.
diabolisation, 39, 108, 112, 116, 140-141, 167, 263, 360.
diaspora, 17, 21, 287, 350, 363-364.
dissidence, 8, 15, 44, 49, 55-58, 76, 91-93, 95, 163, 167, 169, 172, 193, 207, 218, 240-242, 246, 250, 258-259, 321, 323, 328-329, 331, 335, 340, 344, 346, 357.
don, 51, 90, 99-102, 128, 149-152, 155, 159, 169, 171, 189-190, 193-194, 205, 269, 326, 331, 359.
Duncan-Williams (Nicholas), 67, 157, 159, 161, 227, 291, 311, 346, 353.

E

Église Apostolique, 11, 36-38, 41-44, 47, 50, 54-59, 90, 92-93, 95, 98, 252, 277.
Église de Pentecôte, 5, 7-9, 11, 16-20, 22, 31, 37, 49-51, 54-55, 57-61, 63, 68-70, 73-74, 78-80, 82, 85-86, 90-91, 93-98, 100, 104, 120, 122-127, 130-132, 134, 141, 143, 148, 152, 154, 164, 167-169, 171, 176, 179, 187-189, 193-194, 202, 206, 217-218, 225-242, 246-252, 255, 257-258, 260, 267-268, 270-271, 274-277, 279-282.
Église de Pentecôte de Côte d'Ivoire, 80, 141, 194, 217-219, 229, 231, 233-234, 247-248, 250, 256-258, 326, 332, 336, 346-347, 366-367.
Église Elim, 11, 40-41, 43, 49-52, 58, 212, 235, 277.

Église harriste, 32, 54, 278, 285.
Églises Indépendantes Africaines, 12, 14, 22, 33, 47, 168, 359.
Églises prophétiques, 11-12, 32-33, 53, 78, 147, 151, 285.
élection, 66, 71, 77-79, 82, 141, 194, 234, 236, 247, 256-257, 286, 302.
Emmanuel (Sawadogo), 194-207, 217-218, 221, 236.
entente (*wum taaba*), 67, 101-102, 117, 121-123, 200.
entraide (*sôg taaba*), 101-102, 104, 125, 298.
épilepsie, 147-148, 167.
ethnicité, 7, 109, 279.
Éwé, *éwé*, 17-18, 27, 29, 51, 63, 68, 225, 238, 242-243, 256, 263, 265, 274.

F

Faith Tabernacle, 34-37, 95.
FEME, 90, 93, 96, 231.
folie, 116, 147-148, 150, 155, 169-170, 189-190, 236, 362.

G

Gbagbo (Laurent), 141, 234, 250-251, 351, 367.
Ghana Pentecostal Council, 65, 67-68.
glossalie (voir parler en langues).
ground breakers, 74.
groupes de maison (voir cellule de prière)
guérison, 9, 14, 20, 23, 34-39, 53, 79, 102, 104, 147-153, 155, 157, 159-161, 163-165, 167-177, 179, 181, 183, 185, 187-190, 192-198, 200-203, 206, 210, 218-221, 234, 236, 245-246, 250, 299, 352-353, 360, 363-364.

H

Hagar « maman », 169, 171, 188, 217-218, 236, 250, 350.
Haggaï Institute, 158, 227, 230.
Hagin (Kenneth), 158-159, 161, 165, 215.
Harris (W. W.), 32-33, 52-54, 61-62, 105, 249, 358, 363-364.

I

identité, 9, 11-12, 18, 20, 61, 107, 110-111, 136, 138-139, 208, 225, 227, 229, 231, 233, 235, 237, 239, 241, 243, 245, 247, 249-251, 253, 255, 257, 259-263, 265, 269, 273-274, 279, 312, 321, 349-352, 354, 361.
imposition des mains, 39, 157, 173, 175, 191-192, 194, 198.
inculturation, 12, 225.
indigénisation, 9, 16, 19, 42, 48-49, 59-61, 85, 96-97, 113, 243, 251, 259, 349, 354.
International Central Gospel Church, 51, 161, 291, 353.
islam, 66, 85-89, 97, 99, 112-113, 116, 119, 127, 132, 141, 152, 156, 167, 200, 208, 217, 263-264, 279, 310-311, 355, 359, 362-363.
ivoirisation, 250.
ivoirité, 245, 250, 351-352.

J

jalousie (*su-kiri*), 124, 218.
Jamaa, 15, 357.

K

Karambiri (Mamadou), 89, 188, 207-219, 221, 236-237, 367.

kimbanguiste, 276, 278.
kimse, 115, 153.
kinkirsi, 108, 114, 148-149, 153-154, 244.

L

langue liturgique, 9, 114, 229, 242-243, 245, 261, 325.
Latter Rain, 43-45, 57, 73, 239.
Lawson (G. A.), 161, 169.
libération, 117, 147, 150, 152, 174, 200, 220, 312.

M

mal, 9, 48, 54, 61-62, 101, 115-117, 124, 126, 142, 147, 149, 153, 155-157, 182, 185, 196, 201, 205-206, 221, 225, 241, 244, 254, 260, 318, 321, 330, 337-338, 347, 350, 363.
maladie, 34-35, 38, 101, 104, 108, 114, 116-117, 138, 147-150, 152-155, 160, 173, 175, 180, 192, 196, 201, 203, 208, 218, 234, 244, 349.
malédiction ancestrale, 9-10, 117, 163, 165-166, 200, 322.
mariage, 60, 119, 125-129, 185, 211, 278, 298, 303-304, 311, 350, 360.
mauvais esprits (*siis wêns*), 10, 115, 124, 152-154, 157, 165-167, 171, 173, 175, 182-183, 185, 189-190, 198-199, 201, 203, 220-221, 245, 349.
McKeown (James), 2, 11, 15, 19, 31, 33, 37-38, 40-50, 52-61, 63, 68-69, 73, 75-83, 86, 91-95, 169, 193, 239, 250, 257-259, 277, 314, 335, 359-360, 362, 365-366.
médecine, 34-35, 38-39, 57, 79, 167, 171, 353.
migrants, 10, 21-22, 51, 68, 70, 157, 168, 171, 176, 229, 253-256, 262-263, 274-282, 284-295, 297, 302-303, 312, 316, 319-320, 342, 357, 363-364.
migration, 9, 17, 21-22, 68-69, 72, 86, 91, 95, 131, 171, 176, 194, 243, 251, 255-256, 260, 263, 265, 270, 276-279, 283-286, 288, 291-292, 294, 296-298, 301-302, 304-306, 312, 318-319, 350, 363.
Mills (David), 49-51.
Mission Intérieure Africaine, 210, 212-213, 217-218.
missions extérieures, 56, 68, 72-73, 80, 82, 226, 237-238, 242, 253, 261, 265, 267, 283, 285, 313, 317, 327, 343.
missions intérieures, 63, 73.
möré, 5, 20, 56, 85-86, 91, 97-99, 101-103, 105-106, 110-111, 113-115, 128, 130, 137, 151, 185, 195, 198, 205, 217, 243-244, 251-254, 261, 352, 355.
Mossi (*moagha*), 6, 8, 16-17, 19, 27, 43, 85-89, 91, 95-98, 102-103, 106-116, 121, 128-130, 132, 148-149, 152-153, 155-156, 164, 185, 188, 219, 225, 229-230, 243-244, 251-255, 350, 352, 356-357, 359, 363.
musulmans, 17, 27, 62, 69, 87-88, 97, 103, 107, 109-110, 112, 115, 117-119, 121, 124-127, 130-132, 141, 149-150, 155, 157, 176, 190, 195, 206, 208-210, 214, 221, 230, 250, 255, 279, 288, 291-292, 305, 356.

N

nation, 7, 11, 65-67, 70, 82, 97, 141, 313-314, 362, 369.
néo-pentecôtisme, 349, 352.

nkpiti, 188, 200, 355.
Nkrumah (Kwame), 27, 29, 45, 65-66.
no medication doctrine, 37, 39.
Ntumy (M. K.), 65, 68, 72, 228, 233, 235, 237-238, 248, 256-259, 261, 265, 282, 314, 328, 332, 334, 341, 351, 362, 365.

O

Odjo (Sebim), 193-194, 200.
Odubanjo (O. D.), 35-36.
Oppong (Sampson), 33, 48, 57-58, 82.
Otabil (Mensa), 51, 158-161, 168, 291, 353.

P

pardon, 38, 97, 99-101, 103-104, 125, 152, 155, 200, 308, 330-332, 334, 360.
parler en langues, 9, 13, 106, 116, 149, 151, 164, 178, 194, 303.
Pentecost Fire, 51, 163, 234, 242, 315, 365.
Pentecost Hour, 50-51.
pierres sacrées (*tê-kugri*), 108, 114-115, 118-119, 121, 155, 244, 254-255.
politique identitaire, 9, 18, 21, 61, 225, 237, 256, 260, 320, 351.
possession, 12, 104-106, 116, 148-150, 155, 188, 190, 202, 241-242, 315, 356, 362.
prophète, 15, 32-33, 36-37, 41, 52-53, 62, 74, 78, 80, 151, 155, 161, 163, 168-169, 172, 187-188, 193-195, 197-198, 200-202, 206-207, 218-219, 221, 248, 250-251, 257, 307, 314, 322, 355, 358, 363.
protection, 101, 113, 115, 128, 142, 155-156, 171, 177, 206, 262, 307-308, 310-311, 351.

R

Rawlings (J. J.), 51, 66-67, 161, 277, 306.
recommunautarisation, 10, 254, 270, 284, 319, 350.
réseau, 5, 8, 16, 18, 20-23, 129, 168, 171, 225, 234, 260, 265, 270, 276, 280, 285, 288, 291-292, 296-297, 310, 318, 323, 346, 351-353.
rêve, 41, 156, 197, 203, 306, 311, 314.
Roberts (Oral), 158-159, 161, 214.
rupture (*breaking*), 39, 44, 47, 54, 59-60, 67, 76, 92-93, 99-101, 107, 113, 117, 131, 161-166, 201, 220, 236, 248, 257-258, 264, 305, 350.

S

Satan, 102, 105, 107-108, 112-113, 115-116, 137, 140-141, 164, 185, 196, 199, 357, 361.
satanique, 34, 139-141.
secte, 15, 36, 345.
sida, 147, 173, 196-197, 202-204, 219, 349.
siiga, 106, 109, 114-115, 149, 156, 220, 244.
sorcellerie, 32, 61-62, 114-118, 148-149, 153, 155-156, 164-168, 172, 200, 202, 220, 244, 263, 311, 349, 357, 359-360.
souffrance, 79, 115-117, 147, 149, 218.
Spiritual Churches, 7, 11, 33, 355.
stigmatisation, 19, 107, 112, 167, 197, 258.

sugri (voir pardon).

T

Tabiri (Owusu), 39, 67, 78, 157, 161-163, 165, 207, 291, 321-323, 353, 365-366.
techniques du corps, 9-10, 145, 148, 157, 172, 176, 182, 221, 353.
Tempels (Placide), 15.
Tour de prière, 213-214.
traduction, 31, 74, 85, 92, 113-115, 137, 144, 151, 185, 206, 242, 254-255, 261, 263-264, 290.
transferts in, 256, 294.
transferts out, 256, 294.
transnational, 9, 33, 36, 144, 168, 225, 301, 349, 358, 361, 364.
Traoré (Sidiki), 80, 208, 229, 231, 233-234, 237, 248, 265, 351, 366-367.
True Teaching of Christ's Temple, 287.
Twelve Apostles Church, 33, 54, 356

V

vernacularisation, 9, 12, 22, 113-114, 251, 259, 262-263, 353.
violence, 97, 100-101, 109, 111, 121, 172, 174, 176, 179-181, 185, 198-200, 205, 221, 239, 246, 248, 287, 307.
vision, 11, 34, 52, 55-56, 83, 107, 112-113, 116, 147, 150, 153, 155, 195, 199-200, 203, 209-210, 212, 220, 247, 258-259, 262, 268, 315, 365.

W

witchdemonology, 165-166.
World Miracle Church International, 51, 353.

Y

Yanogo (Pinnoaga), 91-96, 187, 189, 193-194, 230, 251.
Yeboah (M. K.), 257-259.
Yoruba, 11, 36, 78, 90, 253, 351, 356, 362-363.

Z

zaabr-tumtumdba, 219-220.
Zabré (Ousmane), 96, 98, 102, 118, 120, 128, 229-230.
zin, 150, 153, 197, 199-200.

Table des matières

Remerciements 5

Préface 7

Introduction 11
Un pentecôtisme en noir et blanc 13
Les espaces et les temps de l'enquête 16

PREMIÈRE PARTIE

LA CHURCH OF PENTECOST
VERSUS L'ÉGLISE DE PENTECÔTE

CHAPITRE I. Une « Église en héritage » 27

L'émergence des pentecôtismes ghanéens 27
Les royaumes du Ghana et les Ashanti 27
Les premières Églises et missions en pays Ashanti 29
Les précurseurs du pentecôtisme ghanéen 31
L'initiative « indigène » de Peter Anim (1917-1937) 34
L'Église « sans-médicament » 37
James McKeown et la naissance de la *Church of Pentecost* 40
Une Constitution qui divise 43
L'Alliance avec l'Église Elim 49
La construction mythologique des commencements 52
Une Église missionnaire « indigène » 59
Pasteurs et féticheurs 61
Le front de l'intérieur 62
Les « missions extérieures » : entre migration et annexion 68
Vers une Église africaine internationale 72
Les voies du charisme institutionnel 75
Sur la nécessité de se doter d'une Constitution 77
Le plan de Dieu pour le Ghana 80

CHAPITRE II. Une terre de mission : le Burkina Faso 85

Des religions de conversion en pays mossi 85
Une islamisation progressive et récente. 87
L'arrivée des Églises chrétiennes 88
L'Église de Pentecôte dans le paysage religieux burkinabé 91
Des assemblées de Dieu à l'Église de Pentecôte : 1959-1969 91
Pinnoaga Yanogo et l'Église Sambê-barrage (1969-1988) 95
« Changer d'esprit pour demander le pardon » 97
La « possession » par l'Esprit de Dieu : d'un baptême à l'autre 104
Identité mossi et conversion pentecôtiste 107
Continuité et discontinuité de la conversion 112
Les enjeux anthropologiques de la vernacularisation 113
De la persécution à la délivrance 116
De la guerre des esprits au compromis : l'entente (*wum taaba*) 117
La succession d'un chef coutumier 117
L'Ancien au village : un « courtier du développement » 120
Le mariage ou l'alliance des convertis 125
La gestion de la mort 129
Les croisades : une dynamique transnationale d'évangélisation 132
Le dispositif rituel 134
« Votez Jésus » contre Satan 137
Conversion et « action dans le monde » 142

DEUXIÈME PARTIE

POLITIQUE DE LA DÉLIVRANCE

ET TECHNIQUE DU CORPS

CHAPITRE III. Délivrance et guérison divine 147

Un « priant-guérisseur » : le « vieux Paul » de Tanghin 148
La délivrance au Ghana 157
L'émergence des leaders charismatiques sur la scène ghanéenne : l'histoire d'une lignée 158
Les camps de prière (prayer camps) 161
La « malédiction ancestrale » et l'impératif de la délivrance 163
Les « Divine healing post » : entre institution et dissidence 167
Les gestes de la délivrance collective à Accra 172

Séance de délivrance à Abidjan 176
La violence du corps à corps 180
La maîtrise corporelle de l'expulsion du mal 182
A chacun son « problème » : femme coupable/mari victime 183

CHAPITRE IV. Des prophètes-paysans aux entrepreneurs nationaux 187

Le « vieux Ahmado » : un croyant-guérisseur en son pays 189
Les vendredis de Pellé 190
Le « prophète » Emmanuel 194
Les chemins de l'élection : la migration 194
La confession publique : « dire son problème » 195
Les « requêtes » (kosgo) et les visions 198
Identifier et expulser l'Esprit du Mal 201
Le « don » et l'apprentissage 205
La vocation pastorale d'un ancien musulman 207
Homme d'affaires et « homme de Dieu » 207
Le C.I.E. et la « Mission Intérieure Africaine » 212
Le jeûne d'Esther 218

TROISIÈME PARTIE

LES POLITIQUES IDENTITAIRES

D'UNE ÉGLISE AFRICAINE TRANSNATIONALE

CHAPITRE V. L'identité à l'épreuve du pouvoir 225

La formation des leaders 226
Les Anciens : véritables « agents » de l'évangélisation sur le terrain... 226
Une élite ghanéenne 228
Des « apôtres » et des « chefs nationaux » 229
Un apôtre « chef de village » 229
L'apôtre Sidiki Traoré, un « responsable national » 231
Le pasteur Jean, un président missionnaire 234
La gestion des différences et des dissidences 238
Le cas togolais ou la gestion du pouvoir 238
Les enjeux politiques de la langue liturgique 243
Le twi, une langue indigène « sacralisée » ? 243
L'impérialisme Akan à l'épreuve de « l'ivoirité » 245
Le cas du möré ou la crise de la vernacularisation 251

Les migrants francophones au Ghana 256
Quand la langue divise 256
La « francophonie », une identité réactive ? 260
Langues du diable et interprètes de Dieu 263
Les interprètes, des agents doubles 264

Chapitre VI. Une Église africaine en Europe 267

Une Église africaine en banlieue parisienne 268
L'autre « chez soi » 270
Une assemblée ghanéenne à Marseille 273
Églises de migrants ou Églises en migration ? 276
Des migrants missionnaires 277
La quête d'une « Église-mère » ou la communauté retrouvée 280
Les profils de la migration africaine en France 283
Les Africains chrétiens en Europe 285
Des assemblées périphériques 286
Trajectoires de migration et parcours de conversion 297
Portraits de migrants 301
Mission à l'envers et Églises « indigènes » en Europe 313

CHAPITRE VII. Crise identitaire et dissidences créatrices 321

Épilogue : le scénario d'une crise annoncée 321
L'éviction d'un président : sanction ou persécution ? 324
De l'imaginaire aux éléments d'enquête 325
La fin d'une figure emblématique 327
La gestion politique de la crise 328
L'aveu et le refus du pardon 332
Au commencement était la dissidence 335
L'échec de la médiation 340
La naissance d'une Église : « le Réveil Pentecôtiste » 345

Conclusion 349

Bibliographie 355

Index 369

ÉDITIONS KARTHALA

Collection ***Méridiens***

Les Açores, *Christian Rudel*
L'Afrique du Sud, *Georges Lory*
L'Argentine, *Odina Sturzenegger-Benoist*
L'Azerbaïdjan, *Antoine Constant*
Le Bénin, *Philippe David*
La Biélorussie, *Philippe Marchesin*
La Bolivie, *Christian Rudel*
Le Botswana, *Marie Lory*
Le Burkina Faso, *Frédéric Lejeal*
Le Cambodge, *Soizick Crochet*
Le Congo-Kinshasa, *A. Malu-Malu*
Le Costa Rica, *Christian Rudel*
Cuba, *Maryse Roux*
Djibouti, *André Laudouze*
Les Émirats arabes unis, *Frauke Heard-Bey*
L'Équateur, *Christian Rudel*
Exclusion et politique à São Paulo, *Olivier Dabène*
L'Estonie, *S. Champonnois et F. de Labriolle*
Le Ghana, *Patrick Puy-Denis*
Hawaii, *Alain Ricard*
L'Indonésie, *Robert Aarsse*
L'Irak, *Pierre Pinta*
La Libye, *Pierre Pinta*
Madagascar, *Pierre Vérin*
Malte, *Marie Lory*
La Mauritanie, *Muriel Devey*
Mayotte, *Guy Fontaine*
Le Mexique, *Christian Rudel*
Le Mozambique, *Daniel Jouanneau*
La Nouvelle-Calédonie, *Antonio Ralluy*
Le Portugal, *Christian Rudel*
La Roumanie, *Mihaï E. Serban*
Les Seychelles, *Jean-Louis Guébourg*
Le Sultanat d'Oman, *Bruno Le Cour Grandmaison*
La Syrie, *Jean Chaudouet*
La Tunisie, *Ezzedine Mestiri*
La Turquie, *Jane Hervé*
Le Vietnam, *Joël Luguern*

Collection ***Les Afriques***

Affaire Claustre (L'). Autopsie d'une prise d'otage, *Claustre P.*
Afrique est-elle protectionniste ? (L'), *Hibou B.*
Afrique et le monde des esprits (L'), *Haar G. ter*
Ajustement structurel en Afrique (L'), *Duruflé G.*
Algérie par ses islamistes (L'), *Al-Ahnaf M., Botiveau B. et Fregosi F.*
Assassinat de Lumumba (L'), *De Witte L.*
Bataille des entreprises publiques en Côte-d'Ivoire (La), *Contamin B.*
Cause des armes au Mozambique (La), *Geffray C.*
Chemins de la guerre et de la paix (Les), *Marchal R. et Messiant C.*
Commerce frontalier en Afrique centrale (Le), *Benafla K.*
Côte d'Ivoire, l'année terrible, *Vidal C.*
Défi de l'ethnisme (Le). Rwanda et Burundi (1990-1996), *Chrétien J.-P.*
Démocraties ambiguës en Afrique centrale, *Bernault F.*
Ebrahim Hussein. Théâtre swahili et nationalisme tanzanien, *Ricard A.*
Économie camerounaise (L'), *Aerts J.J., Cogneau D.*
Économie sud-africaine au sortir de l'apartheid (L'), *Cling J.-P.*
Effervescence religieuse (L'), *Seraphin Gilles*
Énergie sociale à Abidjan (L'), *Le Pape M.*
Esprit d'entreprise au Cameroun (L'), *Warnier J.-P.*
Femmes dans la guerre d'Algérie (Des), *Amrane-Minne D. D.*
Ghana, une révolution de bon sens, *Chavagneux C.*
Impossible retour (L'), *Walker Clarence E.*
In Township Tonight !, *Coplan D. B.*
Juge en Côte d'Ivoire, *Zorro-Bi E.*
Longue marche de la modernité africaine (La), *Copans J.*
Mort de Diallo Telli (La), *Diallo A.*
Odyssée Kabila (L'). Trajectoire pour un Congo nouveau ?, *Willame J.-C.*
Patrice Lumumba. La crise congolaise revisitée, *Willame J.-C.*
Peuple du fleuve (Le), *Bureau R.*
Prophète de la lagune (Le). Les harristes de Côte-d'Ivoire, *Bureau R.*
Religion de la vie quot. chez des Marocains musulmans (La), *Ferrié J.-N.*
Religion et modernité politique en Afrique noire, *Bayart J.-F. (dir.)*
Sahel au XXI^e^ siècle (Le), *Giri J.*
Sénégal peut-il sortir de la crise ? (Le), *Duruflé G.*
Sénégal sous Abdou Diouf (Le), *Diop M.-C. et Diouf M.*
Sociologie des passions (Côte-d'Ivoire et Rwanda), *Vidal C.*
Sorcellerie et politique, *Geschiere Peter*
Togo sous Eyadéma (Le), *Toulabor C. M.*
Tunisie, le délitement de la cité, *Khiari S.*

Collection ***Chrétiens en liberté***

Essais

A contretemps. L'enjeu de Dieu en Afrique, *Eboussi Boulaga F.*
Afrique de la raison, Afrique de la foi, *Hebga Meinrad P.*
Charles de Foucauld. Le chemin vers Tamanrasset, *Chatelard Antoine*
Chroniques congolaises. De Léopoldville à Vatican II, *Olivier Bernard*
Comprendre l'Afrique, *Luneau René*
Dire l'évangile avec les mots d'aujourd'hui, *Corbineau Jean*
Femmes et prêtres mariés dans la société d'aujourd'hui, *Landry J.*
Il était une fois l'arche de Lanza, *Moussali-Martinet Claire*
Jeunes des rues en Tanzanie, *Boissieu (de) Arnaud*
Journal d'Oscar Romero (traduit par *Maurice Barth*)
Laurent ou l'itinéraire d'un prêtre-ouvrier, *Lémonon Michel*
Lettres et messages d'Algérie, *Claverie Pierre*
Libres paroles d'un théologien rwandais, *Ntezimana Laurien*
Longue marche en Chine avec l'évangile, *Leclerc du Sablon J.*
Ma part d'Afrique, *Ferrer José Luis*
Monique Maunoury, une disciple de Charles de Foucauld, *M. Cl. Bergerat*
Naissance d'une Église africaine (Tchad), *Hallaire Jacques*
On ne revient jamais de Madagascar, *Durand Paul*
Oscar Romero. Esquisses pour un portrait, *Lopès-Vigil Maria*
Paroles de Dieu, paroles de fête, *Corbineau Jean*
Le Pentecôtisme au Brésil, *Corten André*
Quarante jeunes martyrs de Buta, *Bukuru Z.*
Renouer avec ses racines, *Kabasele F.*
Théotime, chroniques de la vie monastique, *Fr. Hubert Denis*

Questions disputées

Défis de l'évangélisation dans l'Afrique contemp., *Santedi Léonard*
Dieu peut-il mourir en Afrique ? *Messi-Metogo Eloi*
Dogme et inculturation en Afrique, *Santedi Léonard*
Dynamique de la mission chrétienne, *Bosch David*
Église du christianisme céleste (L'), *Surgy (de) Albert*
Église locale et crise africaine, *Diouf Léon*
Eucharistie du mil (L'), *Jaouen René*
Évêques africains au concile Vatican II (1959-1965), *Messina Jean-Paul*
Homme africain au milieu du gué (L'), *Bureau René*
Lire la Bible en milieu populaire, *Mabundu Massamba Fidèle*
Paroles et silences du Synode africain, *Luneau René*
Pour des Églises régionales en Afrique, *Ndongala Maduku Ignace*
Repenser la théologie africaine, *Ela Jean-Marc*
Synode africain (Le), *Cheza Maurice*
Vie et ministère des prêtres en Afrique, *Kumbu ki Kumbu E.*

Collection ***Dictionnaires et langues***

Apprends l'arabe tchadien (J'), *Jullien de Pommerol P.*
Apprends le bambara (J'), *(+ 8 cassettes), Moralès J.*
Apprends le wolof (J'), *(+ 4 cassettes), Diouf J.-L. et Yaguello M.*
Arabe dans le bassin du Tchad : le parler des Ulâd Eli (L'), *Zeltner J.-C. et Tourneux H.*
Arabe tchadien : émergence d'une langue véhiculaire (L'), *Jullien de Pommerol P.*
Dictionnaire arabe tchadien-français, suivi d'un index français-arabe et d'un index des racines arabes, *Jullien de Pommerol P.*
Dictionnaire caraïbe-français (avec cédérom), *Breton R.P. R.*
Dictionnaire du malgache contemporain (malgache-français et français-malgache), *Rajaonarimanana N.*
Dictionnaire français-éwé, suivi d'un index éwé-français, *Rongier J.*
Dictionnaire français-foulfouldé et index foulfouldé, Dialecte peul de l'Extrême-Nord du Cameroun, *Parietti G.*
Dictionnaire français-haoussa, suivi d'un index haoussa-français, *Caron B. et Amfani A.H.*
Dictionnaire igbo-français, suivi d'un index français-igbo, *Ugochukwu F.*
Dictionnaire kiswahili-français et français-kiswahili, *Mertens G.*
Dictionnaire peul de l'agriculture et de la nature (Diamaré, Cameroun), *Tourneux H. et Yaya Daïrou*
Dictionnaire pluridialectal des racines verbales du peul (peul-français-anglais), *Seydou C. (dir.)*
Dictionnaire pratique du créole de Guadeloupe (Marie-Galante), *Tourneux H. et Barbotin M.*
Dictionnaire swahili-français, *Lenselaer A.*
Dictionnaire touareg du Mali, *Heath J.*
Dictionnaire usuel yoruba-français, suivi d'un index français-yoruba, *Sachnine M.*
Dictionnaire wolof-français et français-wolof, *Diouf Jean-Léopold*
Grammaire fondamentale du bambara, *Dumestre G.*
Grammaire moderne du kabyle, *Naït-Zerrad K.*
Grammaire pratique de l'arabe tchadien, *Jullien de Pommerol P.*
Langues africaines (Les), *Heine Bernd*
Nord-Cameroun à travers ses mots (Le), *Seignobos C. et Tourneux H.*
Syntaxe historique créole, *Alleyne M.*
Vocabulaire peul du monde rural, Maroua-Garoua (Cameroun), *Tourneux H. et Yaya Daïrou*

Achevé d'imprimer en novembre 2006
sur les presses de la Nouvelle Imprimerie Laballery
58500 Clamecy
Dépôt légal : novembre 2006
Numéro d'impression : 611021

Imprimé en France

Sandra Fancello est anthropologue, docteur de l'École des hautes études en sciences sociales. Chercheur associée à l'Unité de recherche « Constructions identitaires et mondialisation » de l'Institut de recherche pour le développement (IRD), ainsi qu'au Centre d'études interdisciplinaire des faits religieux (CEIFR-EHESS), elle poursuit ses recherches sur les pentecôtismes indigènes en Afrique de l'Ouest et sur les enjeux de l'implantation des Églises africaines en Europe.

Dès les premières missions méthodistes, baptistes et anglicanes, des pays comme le Ghana, le Nigeria, le Liberia et la Sierra Leone, constituent des plaques tournantes de l'expansion des protestantismes en Afrique. Depuis l'épopée ivoirienne et ghanéenne du passeur de frontières libérien W. W. Harris (1913-1914) qui a inspiré de nombreuses Églises prophétiques africaines au cours du XX[e] siècle, la créativité religieuse de ces pays se confirme, contribuant à dessiner les contours d'un christianisme africain original. Le cas exemplaire de l'Église de Pentecôte du Ghana, fondée par un missionnaire écossais dissident, illustre la manière dont les pentecôtismes africains, loin d'être des agents de l'évangélisme américain, constituent, de longue date, le creuset d'une identité ethnonationale transmuée par la référence à la nation biblique. Cette Église a produit des générations de pasteurs ashanti pour lesquels le « plan de Dieu » appelle le Ghana à ré-évangéliser le monde. Les malentendus de la politique identitaire d'une Église qui a l'âme d'une « nation missionnaire » sont au cœur des scissions qui accompagnent son implantation dans les pays francophones voisins (Burkina Faso, Côte-d'Ivoire, Togo) mais aussi dans les capitales européennes.

Les ambivalences de cette entreprise religieuse à la fois « indigène » et transnationale se retrouvent au cœur des parcours de conversion des fidèles. Alors que la conversion « au village » se traduit par un changement de vie, une rupture avec l'ancrage familial et l'univers de la coutume, en ville, et dans l'aventure de la migration, la délivrance du Mal introduit à une nouvelle forme de contrôle communautaire. Bien plus, l'utopie d'une assemblée délocalisée de « frères et sœurs en Christ » a pour envers une forme de ré-ethnicisation des individus trans-migrants.

Collection
« Religions contemporaines »

9 782845 868229

ISBN : 2-84586-822-7