



Numéro de revue

2002

Published version

Open Access

This is the published version of the publication, made available in accordance with the publisher's policy.

Les sujets de Dieu

Marshall-Fratani, Ruth (guest ed.); Peclard, Didier (guest ed.)

How to cite

Les sujets de Dieu. In: Politique africaine, 2002, n° 87, p. 5–137.

This publication URL: <https://archive-ouverte.unige.ch/unige:111620>

© The author(s). This work is licensed under a Creative Commons Public Domain (CC0)

<https://creativecommons.org/publicdomain/zero/1.0/>

LE DOSSIER

5

Les sujets de Dieu

COORDONNÉ PAR RUTH MARSHALL-FRATANI ET DIDIER PÉCLARD

INTRODUCTION AU THÈME

LA RELIGION DU SUJET EN AFRIQUE

Depuis une vingtaine d'années, et surtout depuis la fin des années 1980, on assiste partout en Afrique à la montée en puissance de divers mouvements religieux. Les plus visibles et nombreux sont ceux issus des deux grandes « religions universelles » : les mouvements protestants évangéliques (pentecôtismes), le renouveau catholique charismatique, les Églises de guérison, les mouvements islamistes et islamiques. Mais il existe également un foisonnement de mouvements du genre « New Age », comme Eckanckar, le mouvement raélien, le « Grail Movement », de mouvements et cultes dits « néotraditionnels » ainsi que de prophètes et de guérisseurs en tout genre. Cette période, qui correspond à des changements et à des crises politiques et économiques généralisées sur tout le continent, a également été marquée par l'apparition, dans l'espace public urbain (« radio-trottoir », médias de masse, discours politiques et étatiques), de représentations de forces spirituelles occultes et sorcières, et par la croissance d'une inquiétude, voire d'une obsession populaire à leur égard. Mais il est clair que, pour comprendre ce développement du religieux, il ne suffit pas d'évoquer l'intensification de la crise socio-économique et les effets néfastes de la mondialisation, ni les déboires de la politique interne des États africains ou les effets des politiques étrangères des superpuissances. La relation entre le matériel et le spirituel est beaucoup plus complexe que pourrait le laisser croire la vulgarisation par les sciences sociales des thèses marxistes ou wébériennes, et la conjoncture économique et politique n'est pas, en soi, la raison de l'intensification de la quête religieuse, même si elle peut en fournir les conditions de « plausibilité ».

L'ESSOR DU RELIGIEUX : UN REGARD CRITIQUE ¹

En effet, faire appel à des situations de crise – pauvreté, exclusion sociale, globalisation, destruction des formes de sociabilité, faillite des modèles de développement et de modernisation, etc. – pour expliquer l'essor des mouvements religieux, c'est voir dans ces derniers avant tout des modes d'accumulation, de socialisation, de combat politique, ou encore des langages qui traduisent le réel et permettent de le comprendre. Il ne fait pas de doute que cet aspect est un élément important du succès de ces mouvements. Mais, si l'on ne dépasse pas ce constat, deux questions importantes restent sans réponse. Tout d'abord, pourquoi est-ce dans les pratiques religieuses que l'on cherche si souvent des solutions à des situations de crise ? Les réponses à cette interrogation fondamentale sont influencées plus souvent qu'à leur tour par des arguments de type culturaliste selon lesquels un lien ontologique existe entre une culture vue comme un tout homogène et une propension à recourir au spirituel, ou par d'autres, de type formaliste, qui interprètent tout à l'aune de schémas de pensée préétablis par les sciences sociales (de tendance marxiste, wébérienne, durkheimienne ou autres). Ce faisant, on prend pour explication précisément ce qui demande à être expliqué, en le vidant de tout son contenu historique, de sa forme « rare », aléatoire, particulière, fragile.

Ces approches culturalistes ou formalistes ne permettent pas non plus de répondre à la question de savoir pourquoi l'on choisit une forme d'expression religieuse plutôt qu'une autre. Le chômage qui touche de nombreux jeunes Africains en milieu urbain, la violence à laquelle ils sont confrontés, leur exclusion sur le plan politique ou social, la destruction des formes de sociabilité et les changements survenus dans les fondements « moraux » de la réussite n'expliquent pas pourquoi certains vont devenir pentecôtistes, se faire délivrer de la « tradition » et de ses « mauvais esprits » pour mener une « guerre spirituelle », alors que d'autres réinventeront des « traditions » sous le signe de l'authenticité et du retour à l'africanité en prenant véritablement les armes ; elles ne permettent pas non plus de comprendre pourquoi certains trouveront leur voie dans les nouveaux groupes islamiques, ou dans les cultes d'adoration de Satan, tandis que d'autres encore resteront tranquillement chez eux.

Dans ce contexte, il nous a semblé urgent de porter un nouveau regard sur des mouvements au sujet desquels la recherche en sciences sociales reste quelque peu prisonnière des carcans disciplinaires. Pour comprendre la signification politique de ces mouvements et en expliquer l'essor récent, la majorité des études de science politique se penchent plus sur des institutions et des organisations, sur leur participation à une politique identitaire, que sur

les imaginaires et les nouvelles formes de subjectivité politique qu'elles peuvent véhiculer. Les démarches qui privilégient les aspects institutionnels et/ou identitaires de ces mouvements partent d'une conception classique et relativement étroite du politique et du pouvoir. Que ce soit sous l'angle de l'opposition entre l'État et la « société civile » ou à travers une analyse de « l'invention des identités » – plus récemment dans les études sur la globalisation –, les mouvements religieux apparaissent comme des mouvements sociaux parmi d'autres et ne sont pas interrogés en tant que tels pour leur signification politique. On réfléchit peu, en d'autres termes, sur leur sens politique propre. L'échec principal des analyses en science politique ou en sociologie politique s'explique avant tout par leur incapacité à comprendre et à rendre compte de l'historicité des relations entre religion et politique.

Cette critique n'est pas nouvelle : il y a dix ans déjà, Jean-François Bayart plaidait pour le rejet des interprétations « privilégiant les rapports d'extériorité » entre les sphères politique et religieuse ; il dessinait les contours de la « cité culturelle » en Afrique afin de mieux saisir toute la complexité du religieux². Dans un livre plus récent, Christian Coulon et François Constantin nous mettaient à nouveau en garde contre les approches « culturalistes » et les démarches qui relèguent l'expression religieuse à une sorte de « solution par défaut », reprenant les propos d'Achille Mbembe : « Il ne tient pas seulement de l'imaginaire religieux de métaphoriser les rapports de forces et de domination ou de sublimer les aspirations sociales dans les mythes ou des thématiques utopiques. *De par son impact sur les changements historiques, le champ religieux et symbolique d'une société mérite d'être analysé en considération de son exacte importance dans la structuration de ladite société*³. »

Dans d'autres démarches, plus anthropologiques, où le souci de restituer les événements dans leur historicité est repérable depuis quelque temps déjà, on peut malgré tout identifier la présence de deux thèmes qui vont à l'encontre de cette volonté. En premier lieu, et pour simplifier, on y trouve une tendance à voir dans les mouvements religieux la naissance et l'élaboration

1. Ce dossier constitue la première étape d'un projet de recherche plus large. Les réflexions que nous lançons ici seront reprises et développées dans le cadre d'un colloque international intitulé « L'Afrique dans la main de Dieu ? Modernités religieuses et politique », qui devrait se tenir à Abidjan en 2003. C'est donc en tenant compte du caractère non encore abouti de notre démarche scientifique qu'il faut lire les réflexions qui suivent.

2. J.-F. Bayart, « Conclusion : La cité culturelle en Afrique noire », in J.-F. Bayart (dir.), *Religion et modernité politique en Afrique noire. Dieu pour tous et chacun pour soi*, Paris, Karthala, 1993, p. 304.

3. A. Mbembe, *Afriques indociles*, Paris, Karthala, 1988, pp. 18-19, cité in F. Constantin et C. Coulon (dir.), *Religion et transition démocratique en Afrique*, Paris, Karthala, 1997, p. 17, souligné par nous.

d'un « langage vernaculaire » qui aurait pour fonction de traduire dans une forme de « savoir populaire » les processus déstabilisateurs que constituent, entre autres, la globalisation, les relations de domination induites par la colonisation et les régimes postcoloniaux, les crises socio-économiques, la destruction des fondements socioculturels des sociétés. Qu'elles parlent du religieux en termes de symbolique, de métaphore, de métonymie ou même d'imaginaire, ces démarches ne font finalement pas autre chose que de le réduire à une fonction de signification, oubliant par là même qu'il est aussi et peut-être avant tout un champ d'action investi, approprié, détourné même parfois par les croyants. En second lieu, dans d'autres cas non seulement le religieux est considéré comme une « traduction » du réel, mais en outre ce « réel » est compris de manière totalement a-historique, comme l'a fait remarquer Talal Asad dans sa critique de l'idée de « traduction culturelle » et de la réduction, par les sciences sociales, de la religion à une question de croyance ou de rituel⁴.

Si nous voulons saisir le poids des changements religieux sur la production du politique et, à notre tour, insister sur l'historicité de l'expérience religieuse en Afrique, il nous faut commencer par constater que toutes les configurations religieuses actuelles partagent la même contemporanéité. Comme le montre Joseph Tonda dans ce dossier, fétiches, Dieu chrétien, sorcellerie, miracles sont autant de phénomènes modernes et indissociables de la construction du politique en Afrique, que ce soit à l'époque précoloniale, coloniale ou post-coloniale⁵.

Dans un article récent, J.-F. Bayart montre quant à lui la fécondité d'une démarche foucauldienne pour l'appréhension de l'historicité des mouvements religieux, et de leur participation à « la situation stratégique complexe » qu'est la « gouvernementalité du ventre », attirant notre attention sur les différentes « interconnexions » – qui « ne sont pas des isomorphismes » – qui ont marqué les relations entre les « choses » de Dieu, de l'État et de l'économie. Il met en lumière des changements récents survenus dans la configuration de cette formation historique, dus notamment à la libéralisation et à la privatisation qui s'affirment de plus en plus comme des « modes de gouvernement » en tant que « modes de structuration de champ d'action des individus et groupes⁶ ». Il nous suggère de penser ces nouveaux mouvements religieux comme des modes de subjectivation par lesquels les membres se constituent en tant que sujets moraux, prônant des « conduites de vie » et des « stylistiques de l'existence » s'exprimant à travers de nouveaux imaginaires. En tant que modes de subjectivation, ces mouvements coexistent avec d'autres modes et formes de subjectivation, parfois d'une manière antagoniste, parfois en laissant apparaître des interconnexions et des emboîtements.

L'économie morale⁷ du sujet est donc au centre du travail, du message et du succès des nouveaux mouvements religieux. Pour évaluer ces processus de subjectivation religieuse et politique, il est indispensable de se pencher sur la pratique religieuse de leurs adhérents. Nous espérons ainsi mettre en lumière un certain nombre d'interconnexions entre le travail que les sujets de Dieu effectuent sur eux-mêmes et leur insertion dans « le monde ». Même si les manières dont se façonnent les sujets de Dieu et, *a fortiori*, les sujets politiques demeurent très hétérogènes, aléatoires et profondément ancrées dans des terroirs historiques, nous avons voulu diriger notre regard sur des mouvements qui sont actuellement en plein essor et semblent partager certaines caractéristiques. Nous espérons ainsi poser les premiers jalons empiriques d'un débat comparatiste, notamment entre mouvements chrétiens et islamiques.

Mouvements urbains, mouvements de jeunes

Un des traits communs à la plupart de ces nouveaux mouvements est qu'ils ont été fondés et se sont développés dans les villes, à l'initiative d'individus issus de milieux sociaux relativement aisés (étudiants et enseignants du supérieur, cadres, fonctionnaires et cols blancs) et relativement jeunes. Ces mouvements n'attirent en général pas les plus démunis, mais des jeunes relativement bien formés et ayant des ambitions de mobilité sociale. Les moyens dont ils disposent, souvent impressionnants, sont investis économiquement et symboliquement dans des secteurs « modernes » de la société : transactions immobilières, production d'émissions télévisées, publication d'ouvrages, achat de matériel audiovisuel, informatique et de télécommunications. `Amr Khâlid, ce jeune prédicateur « branché » de la jeunesse dorée du Caire dont parlent Patrick Haenni et Tjitske Holtrop dans ce dossier, fait par exemple un usage extensif d'Internet et doit une part non négligeable de son succès à des *talk-shows* télévisés qui n'ont pas grand-chose à envier à leurs pairs américains d'un point de vue technique et formel ; des *talk-shows* au cours desquels est mise en scène, sur un mode très émotionnel, la relation des intervenants avec leur propre religiosité et leur conduite morale.

4. T. Asad, *Genealogies of Religion*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1993. Voir aussi, du même auteur, « Comments on conversion », in P. Van der Veer (ed.), *Conversion to Modernities. The Globalization of Christianity*, New York, Routledge, 1996.

5. Voir aussi J. Tonda, « Capital sorcier et travail de Dieu », *Politique africaine*, n° 79, octobre 2000, pp. 48-65.

6. J.-F. Bayart, « Fait missionnaire et politique du ventre : une lecture foucauldienne », *Le Fait missionnaire*, n° 6, 1998, pp. 9-38, notamment p. 12.

7. B. Berman et J. Lonsdale, *Unhappy Valley*, Londres, James Currey, 1992 ; J. Lonsdale, « Ethnicité morale et tribalisme politique », *Politique africaine*, n° 61, mars 1996, pp. 98-115.

Les jeunes qui animent ces mouvements appartiennent aussi à une « génération » de « déçus » de la postcolonie qui, malgré des histoires personnelles et collectives fort différentes, ont tous plus ou moins fait l'expérience du « lèche-vitrine » qui caractérise les rêves de la globalisation en Afrique, et ont souffert, sinon dans leur chair, du moins dans leur âme, des promesses de développement non tenues et de la faillite des stratégies classiques d'accumulation et d'ascension sociale.

Les « schèmes de l'échec », comme le montre ici J. Tonda, se trouvent au fondement des stratégies d'ascension sociale, par le biais de l'adhésion à des Églises déjà existantes, ou par la création de nouvelles Églises selon une démarche et un esprit entrepreneuriaux. Pour des cadets sociaux en porte-à-faux entre le « monde des Blancs », auquel ils n'ont pas accès, et le « monde traditionnel », qui les déçoit, l'affiliation à des mouvements religieux leur permet sinon de trouver le chemin de la « réussite » sociale et économique⁸, du moins d'atténuer leur « échec ».

Mais, si importante soit-elle, la réussite sociale ou matérielle n'est pas non plus un but en soi pour les adhérents à ces mouvements religieux. Bien plutôt, il s'agit d'encadrer, de justifier et de donner un sens profond à des habitudes de vie et de consommation déjà établies, ou de tracer le chemin spirituel de l'accumulation économique. Ainsi, pour les jeunes Égyptiens, très souvent issus de la bonne bourgeoisie cairote, qui suivent les prédications et les *talk-shows* de `Amr Khâlid, il n'est pas question de renoncer aux fruits de la croissance dont ils sont parmi les principaux bénéficiaires. Et le succès du « shaykh branché » s'explique largement par le fait qu'il a réussi à réconcilier les aspirations mondaines de la jeunesse dorée avec une vision positive, c'est-à-dire non uniquement basée sur la peur, du respect d'une certaine morale religieuse comme gage d'un passeport pour l'au-delà.

Liens transnationaux, relations d'extraversion

L'appartenance à des réseaux transnationaux (et pas simplement diasporiques), voire mondiaux – autant sur le plan du symbolique et de l'imaginaire que sur le plan matériel –, est capitale pour les nouveaux mouvements chrétiens et musulmans. En ce qui concerne les organisations du type « secte » – Raël, Eckanckar, scientologie –, cet élément est évidemment très prononcé, bien que les réseaux en question restent fortement restreints et fermés. Mais on retrouve aussi des liens avec des réseaux transnationaux (souvent criminels) dans les formations religieuses de type « néotraditionnel » (voir l'implication du culte Mamy Wata de Benin City au Nigeria dans des réseaux de prostitution en Europe). Les déplacements internationaux des prophètes et guérisseurs – et de leur public – se sont également intensifiés, créant des

liens régionaux, voire mondiaux entre les experts religieux et leur clientèle. Le prophète-guérisseur nigérian T. B. Joshua a ainsi reçu des malades venant de différents pays européens, et pas uniquement issus de la diaspora africaine, et Kakou Séverin, le prophète ivoirien « nouveau style » dont parle André Mary dans sa contribution, multiplie les voyages à travers l'Afrique et le monde.

Le caractère transnational des mouvements chrétiens et musulmans a une influence importante sur les imaginaires et la subjectivation politique quotidienne des croyants. On assiste notamment à l'importation de conflits et d'enjeux politiques venant d'ailleurs (par exemple le conflit israélo-palestinien) dans les espaces locaux, les voisinages, les relations familiales. En ce qui concerne les mouvements pentecôtistes et islamistes, les prises de position américaines au lendemain des événements du 11 septembre et l'influence, au sein du Parti républicain, des mouvements pentecôtistes regroupés dans la « Christian Coalition » (à laquelle est étroitement affilié le ministre de la Défense Donald Rumsfeld), d'une part, et, de l'autre, la présentation de la lutte islamique comme une lutte anti-impérialiste, ne peuvent pas rester sans répercussions sur le sol africain ; cela laisse entrevoir de nombreuses possibilités d'interconnexions et d'emboîtements avec d'autres discours « nativistes » et « anti-impérialistes » décrits par Achille Mbembe⁹.

La quête individuelle de changement

Contrairement à une opinion répandue, les mouvements religieux que nous observons ne semblent pas prioritairement des mouvements à forte identité collective, où les individus seraient attirés par la puissance des liens communautaires et par la cohésion sociale. Bien que par moments et dans certaines circonstances une mobilisation collective soudée puisse se produire, la quête religieuse qui aboutit à l'adhésion à l'un de ces mouvements reste assez individualiste. On recherche bien sûr la « solution » à des problèmes matériels – argent, santé, travail, amour, enfants –, mais on recherche avant tout de nouvelles façons d'être et de vivre qui, elles, pourraient permettre de résoudre ces problèmes. Il s'agit, en d'autres termes, de la recherche individuelle d'une nouvelle « subjectivité ». C'est à ce niveau-là que l'on voit s'exprimer en pre-

8. Les changements importants survenus récemment dans les registres de la réussite sociale ne sont pas sans échos dans le domaine religieux, comme l'a montré un récent dossier de *Politique africaine*, « Figures de la réussite et imaginaires politiques », n° 82, juin 2001. Voir notamment l'introduction de R. Banégas et J.-P. Warnier, et la contribution de R. Marshall-Fratani, « Prospérité miraculeuse : les pasteurs pentecôtistes et l'argent de Dieu au Nigeria ».

9. A. Mbembe, « À propos des écritures africaines de soi », *Politique africaine*, n° 77, mars 2000.

mier lieu la « volonté politique » de ces mouvements, dans la mesure où le désir de changement politique, économique et social se traduit par la constitution d'une nouvelle existence éthique et spirituelle, autrement dit par le changement de soi.

Le caractère totalisant de l'appartenance religieuse

En même temps, que ce soit à travers un esprit expansionniste (évangélisation, *ihad*) ou sectaire, l'appartenance à ces nouvelles formations religieuses englobe tous les aspects de la vie sociale, politique, économique et culturelle. Les fidèles produisent des discours sur la vie spirituelle et éthique et véhiculent des styles de vie qui peuvent conduire à des révolutions vestimentaires, alimentaires, culturelles, et provoquer des bouleversements dans les relations familiales et sociales. Une vision du monde s'impose, avec son imaginaire de justice et de pouvoir, souvent en utilisant l'idiome de la guerre pour exprimer sa position par rapport à d'autres « visions » du monde, organisations et formations religieuses. Il faudrait réfléchir, dans l'optique de ce constat, à ce qui fait le succès de certaines formes d'expression religieuse plutôt que d'autres – notamment les mouvements pentecôtistes et l'islam d'inspiration chiite. Une telle intensité d'investissement ne s'est pas vue à cette échelle depuis l'époque coloniale, et elle mérite une réflexion comparative avec cette période. Mais, en même temps, il s'agit d'observer comment ces imaginaires « totalisants » sont appropriés, critiqués, détournés et insérés dans des tactiques et des stratégies qui dépassent leur logique propre. Pour y parvenir et renouveler la réflexion sur les relations entre mouvements religieux et politique, il faut, selon nous, s'engager sur la piste féconde d'une analyse en termes de subjectivation morale.

SUBJECTIVATION MORALE ET TECHNIQUES DE SOI

Nous pensons effectivement, avec J.-F. Bayart, que l'étude plus approfondie de la subjectivation morale au sein des mouvements religieux, notamment à travers des techniques de soi, peut constituer une voie heuristique pour comprendre la contribution des mouvements religieux à la production du politique en Afrique. Selon Foucault, c'est autant par le recours à ce qu'il appelle des « techniques de soi », dans un « travail de soi sur soi », que selon des codes moraux et des obligations de soumission en vigueur dans une société que l'individu se construit en tant que sujet moral¹⁰. Ces « techniques de soi » sont distinctes d'autres techniques – de production, de signification, de communication et de domination –, bien qu'il existe entre elles des liens. Elles « permettent à des individus d'effectuer, par eux-mêmes, un certain

nombre d'opérations sur leur corps, leur âme, leurs pensées, leurs conduites, et ce de manière à produire en eux des transformations, une modification, et à atteindre un certain état de perfection, de bonheur, de pureté, de pouvoir surnaturel¹¹ ».

Ainsi, il nous faut essayer de voir dans ces nouveaux mouvements comment s'exprime un code moral, et quels sont les moyens dont ils disposent pour l'imposer – donc faire l'étude des valeurs et des règles, de leur niveau de cohérence et d'explicitation, et analyser les manières de les faire respecter. Il s'agit aussi d'observer le « comportement réel des individus dans [leur] rapport aux règles et aux valeurs qui leur sont proposées » et de voir « comment, et avec quelles marges de variation et de transgression, les individus ou les groupes se conduisent en référence¹² » à ce « code ». Mais il faut aussi prendre en compte un troisième aspect, qui s'exprime à travers les techniques de soi et qui concerne la manière dont, en tant qu'individu agissant, on se reconnaît dans un code d'action, on s'établit, dans un rapport de soi à soi, « non pas simplement comme agent, mais comme sujet moral de cette action », pour reprendre les termes de Foucault. Il convient également de voir comment l'individu se reconnaît et se construit comme sujet moral en pratiquant tout un ensemble de techniques liées au corps (jeûne, habillement, hygiène, façons de le mouvoir, de le faire voir ou de le cacher), aux pensées (examens de conscience, interprétation des rêves, visions), aux conduites et aux âmes (délivrances, purifications).

Les mouvements étudiés dans ce dossier partagent un certain nombre de caractéristiques communes en ce qui concerne les modes de subjectivation morale que l'on peut rapidement évoquer ici, mais qui mériteraient de faire l'objet d'études plus approfondies. D'abord, ces mouvements se positionnent en tant que formes de « re-moralisation » de la société, en se démarquant de certaines règles et façons de se conduire en vigueur. Ces projets de re-moralisation s'expriment en premier lieu par la création d'une éthique personnelle, mais ils se posent aussi comme « re-moralisateurs » de la politique, de l'économie et des pratiques d'accumulation, comme le montrent A. Mary, P. Haenni et T. Holtrop ainsi que P.-J. Laurent dans leurs contributions. Deuxièmement, ils élaborent des codes et des règles de conduite assez clairs et stricts, mais qui ne sont pas forcément le fruit d'une institutionnalisation ni d'une

10. Il faut lire ses « considérations de méthode », trop longues pour être reprises ici, pour bien comprendre la relation entre morale et pratiques de soi. Voir *Histoire de la sexualité. L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, et *Dits et écrits*, vol. 4, Paris, Gallimard, 1994, pp. 555-561.

11. M. Foucault, *Dits et écrits*, vol. 4, *op. cit.*, p. 171.

12. *Ibid.*, p. 555.

hiérarchie ecclésiastique qui aurait des pouvoirs séculiers sur une population. Leur organisation n'est pas marquée par la hiérarchisation d'un clergé, ni par l'existence d'un appareil ou d'institutions accréditant l'autorité de dirigeants religieux qui s'autoproclament inspirés directement de Dieu. Il existe un large degré d'indépendance entre dirigeants mais, en même temps, une forte dépendance morale et financière de ceux-ci à l'égard de leurs fidèles. Enfin, l'autorité purement spirituelle du dirigeant est une dimension importante de son pouvoir. Ce mode d'organisation et d'institutionnalisation semble s'appliquer à nombre de mouvements au sein de l'islam, comme on peut le voir dans l'article de P. Haenni et T. Holtrop, dans les travaux sur les communautés baay-fall au Sénégal ou encore dans l'islam ivoirien étudié par Marie Miran¹³, mais aussi dans les mouvements pentecôtistes, évangéliques et prophétiques, y compris des mouvements comme Mungiki, analysé ici par Hervé Maupeu.

Ce qui est frappant dans ces nouveaux mouvements, c'est que la conduite morale ne semble pas se manifester en premier lieu en fonction de l'observation stricte de codes, mais plutôt comme l'expression d'une spiritualité profonde et intérieure. Tout changement dans ce monde doit commencer par un changement de soi, semblent exprimer ces jeunes. On pourrait dire avec Foucault, parlant de la révolution iranienne, que l'adhésion à ces mouvements ne se fait pas en fonction de l'attrait d'un code et de son application, mais parce que la religion semble être « la promesse et la garantie de trouver de quoi changer radicalement leur subjectivité » en renouant avec une expérience spirituelle¹⁴.

Par exemple, Jean-François Werner note les changements survenus récemment dans le mouvement baay-fall chez les Mourides du Sénégal, voyant dans « la plasticité de [cet] islam, une utilisation mise à profit par des jeunes, qui, à l'encontre de l'orthodoxie des docteurs de la loi, privilégient une interprétation individualiste et littérale du Coran et manifestent un penchant pour une conception mystique de l'islam, au détriment de son aspect normatif¹⁵ ». Xavier Audrain, dans une récente étude sur les jeunes Baay-Fall urbains, relève également ces changements, et met l'accent sur l'importance de la spiritualité individuelle et intérieure dans l'attraction des jeunes pour le mouvement et dans leur compréhension de la soumission au marabout, l'affirmation de la subjectivité s'effectuant paradoxalement par la remise de soi au *seriñ*, le guide spirituel. Un des jeunes Baay-Fall l'explique ainsi :

« Parce que Baay-Fall c'est pas un habit que l'on porte quoi, parce que Baay-Fall c'est à l'intérieur... Ces vieux [il parle des anciens Baay-Fall, et des différences avec les Baay-Fall contemporains] ils ont vécu le *daara*; [...] nous c'est pas le cas, et puis nous on est des

hommes modernes, mais toujours la foi, c'est l'intérieur quoi, parce que Maam Cheikh Fall, c'est pas l'apparence qu'il a choisi, c'est l'intérieur pas l'extérieur¹⁶. »

Même l'application de la charia au Nord-Nigeria ne doit pas être comprise, ainsi que le montre Murray Last, comme le signe que la pratique de l'islam ne peut se différencier de la politique, ni comme l'expression du désir d'être un meilleur musulman en appliquant plus pleinement la loi. Avant d'être instrumentalisé politiquement, le mouvement en faveur de l'application de la charia était d'abord et avant tout une demande populaire – à laquelle les gouverneurs ont dû répondre sous peine d'être accusés d'apostasie –, revendiquant une forme de justice « plus juste » et plus morale¹⁷.

Bien que les règles et les valeurs qu'exprime la conduite morale font l'objet de nombreux prêches et d'écrits, d'exhortations et d'incitations, leur « vérité » n'est pas imposée par des pouvoirs institutionnels ni même sociaux bien établis ; très souvent, le croyant doit se battre contre les pouvoirs institutionnels en place – les formes de sociabilité « traditionnelles », la famille, l'école, d'autres organisations ou formes plus anciennes de sa confession, parfois même l'État – pour pouvoir adopter sa nouvelle conduite, comme le montre ici P.-J. Laurent. Il fonctionne ainsi sur un mode de véridiction qui est celui de la « révélation », où l'individu est invité à chercher la vérité à l'intérieur de lui-même. Il est révélateur que ce soit très souvent après une épreuve personnelle que la « vérité » de la voie religieuse « s'impose » à l'individu, comme une voix qui l'appelle de l'intérieur, parfois malgré lui. Dans ce sens, les fidèles des prédications du jeune shaykh `Amr Khâlid ont beaucoup en commun avec les « *born-again christians* ». Ce mode de « révélation » renvoie également à l'économie du miracle mise en évidence par J. Tonda dans son article, et dont parlent également A. Mary et P.-J. Laurent. Le miracle prend en quelque sorte et la place de « preuve » de la véracité de la « révélation ».

13. M. Miran, « Vers un nouveau prosélytisme islamique en Côte d'Ivoire : une révolution discrète », *Autrepart*, n° 16, octobre 2000, pp. 139-160.

14. M. Foucault, *Dits et écrits*, vol. 4, *op. cit.*, p. 749.

15. J.-F. Werner, « Itinéraires individuels à la marge », in A. Marie (dir.), *L'Afrique des individus*, Paris, Karthala, 1997.

16. Cité par X. Audrain, *Baay Fall du temps mondial : individus modernes du Sénégal*, mémoire de DEA d'Études africaines, Université Paris-I, 2002. Maam Cheikh Fall, disciple de Cheikh Amadou Bamba, est le fondateur de la confrérie baay-fall. Le ou la *daara*, l'école coranique, correspond aussi, pour les Baay-Fall, à une unité de travail.

17. M. Last, « The Shari'a in context: people's quest for justice today and the role of courts in pre- and early-colonial northern Nigeria », à paraître. Voir aussi M. Last, « La charia dans le Nord-Nigeria », *Politique africaine*, n° 79, octobre 2000, pp. 141-152.

SUBJECTIVATION MORALE ET POLITIQUE

Mais les sujets de Dieu ne sont pas uniquement des sujets moraux : si les processus de subjectivation morale se caractérisent par un travail actif et libre de la part du sujet, ce dernier n'est pas indépendant des relations de pouvoir, propres à toute relation sociale, ni des rapports de pouvoir politique. En premier lieu parce que, « à la manière dont le sujet se constitue d'une façon active, par les pratiques de soi, ces pratiques ne sont pas néanmoins quelque chose que l'individu invente lui-même. Ce sont des schémas qu'il trouve dans sa culture et qui lui sont proposés, suggérés, imposés par sa culture, sa société et son groupe social¹⁸ ». Par exemple, la circulation de schémas, de formes et de codes religieux, de prêches et de prédications, d'objets de la culture matérielle culturelle, ainsi que la circulation de divers « techniques de soi » et « styles de vie », est l'expression de rapports de pouvoir et de jeux stratégiques au cœur des processus de globalisation. Il faut reconnaître par ailleurs que, dans leurs pratiques de prédication et dans leur stratégie de prosélytisme, tout comme dans leur manière de problématiser les conduites, les règles et les modes de vie, les mouvements religieux procèdent par emprunt les uns aux autres, emprunts qui peuvent être vus comme des tactiques dans le cadre d'antagonismes et de relations très conflictuelles. Ainsi, dans le sud du Nigeria, des mouvements de jeunes musulmans organisent des « *rallies* » afin que le public puisse venir « rencontrer Allah » ! Marie Miran¹⁹, tout comme P. Haenni et T. Holtrop dans ce dossier, montre également des similitudes dans les techniques de soi caractéristiques de l'islam et des mouvements pentecôtistes ou évangéliques.

En second lieu, le travail sur soi par des techniques de soi constitue une façon de se « gouverner » soi-même et s'effectue à travers des rapports complexes aux autres. En cela, il est indissociable, en tant que produit et élément productif d'une forme historique de « gouvernement », compris comme une façon de « structurer le champ d'action éventuel des autres²⁰ », d'un travail sur la société. Dans la mesure où, pour ces mouvements, le changement de soi est une manière de changer la société, ils sont l'expression d'une « spiritualité politique » : « Le problème politique le plus général n'est-il pas celui de la vérité ? Comment lier l'une à l'autre, la façon de partager le vrai et le faux et la manière de se gouverner soi-même et les autres ? La volonté de fonder entièrement à neuf, l'une et l'autre, l'une par l'autre (découvrir un tout autre partage par une autre manière de se gouverner, et se gouverner tout autrement à partir d'un autre partage), c'est cela la "spiritualité politique"²¹. »

Mais, en même temps, « ces programmations de conduite, ces régimes de juridiction / véridiction²² » ne sont pas uniquement l'expression d'une volonté,

ou des projets de réalité utopistes, et ne sont pas non plus des « imaginaires » au sens où ils ne seraient pas réels. Comme le dit notre philosophe, « ce serait se faire du réel une idée bien maigre ». Leur élaboration et leur déploiement impliquent toute une série de pratiques et de stratégies diverses qui, à travers des manœuvres et des luttes, investissent d'autres lieux, d'autres stratégies et techniques, d'autres institutions, et s'interconnectent avec d'autres formes de subjectivation, transformant ces dernières et se transformant à leur contact. C'est dans cette mesure que les mouvements religieux sont des sites de production du politique.

Ainsi, par exemple, peut-on observer des interconnexions entre les processus de « privatisation de l'État » et les modes de subjectivation religieuse. Ces dernières, en effet, s'inscrivent aussi dans les dynamiques de « décharge²³ » qui ont été si importantes dans l'histoire de l'État colonial et dans la mise en place de l'État postcolonial, reprenant le flambeau des missions et réactivant des techniques de subjectivation et des « processus disciplinaires » qui leur étaient propres dans des domaines clés comme la santé ou l'éducation. Ainsi que le montre J. Tonda à propos de certaines Églises pentecôtistes, un autre mode de production des discours « vrais » sur la maladie, ses causes et les moyens de la guérir, est apparu. Au Nigeria, par ailleurs, certains départements universitaires du Sud, notamment en sociologie des religions, commencent à laisser produire des thèses et des mémoires qui n'ont pratiquement plus de lien avec les règles de scientificité qui régissent la production de savoirs « vrais », mais qui sont autant de prédications ou d'exégèses à la gloire de Jésus, tandis que dans le Nord, notamment à l'université de Zaria, des collègues politologues d'inspiration marxiste et résolument « laïcs » ont été plus ou moins obligés de démissionner. Parallèlement, des « universités » chrétiennes privées s'ouvrent, qui n'ont pas pour premier objectif de former et de légitimer un clergé, mais d'offrir un « savoir chrétien » à la population. Les fonctions de police également peuvent faire l'objet d'une « décharge » au profit des mouvements religieux, notamment des vigiles, comme le montre H. Maupeu,

18. M. Foucault, *Dits et écrits*, vol. 4, *op. cit.*, p. 719.

19. M. Miran « Vers un nouveau prosélytisme islamique en Côte d'Ivoire... », art. cit.

20. M. Foucault, *Dits et écrits*, vol. 4, *op. cit.*, p. 237.

21. *Ibid.*, p. 30. Pour Foucault, « vérité » « ne veut pas dire l'ensemble des choses vraies qu'il y a à découvrir ou à faire accepter, mais l'ensemble de règles selon lesquelles on démêle le vrai du faux et l'on attache au vrai des effets spécifiques de pouvoir ». *Dits et écrits*, vol. 3, Paris, Gallimard, 1994, p. 159.

22. M. Foucault, *Dits et écrits*, vol. 4, *op. cit.*, p. 29.

23. B. Hibou, « La "décharge" : un nouvel interventionnisme », *Politique africaine*, n° 73, mars 1999.

ou comme l'atteste le cas du mouvement islamique Pagad en Afrique du Sud²⁴. Enfin, Murray Last montre à quel point l'application de la charia au nord du Nigeria relie les questions de spiritualité et de salut éternel à tout un ensemble de problèmes pratiques, réels, quotidiens et éminemment politiques :

« [L'application de la charia] exige la formation ou la re-qualification [...] de juges (jusqu'au niveau de la Cour suprême pour les appels) mais aussi d'avocats dans la mesure où la Constitution nigérienne autorise les avocats dans tous les tribunaux. Cela nécessite aussi d'instituer et de former un nouveau système policier (la « hisba »), vu que la police de l'« Autorité indigène » (Native Authority) a été démantelée il y a trente-cinq ans en même temps que les autorités indigènes. Cela suppose également un personnel adéquat pour exécuter les peines comme il faut (pas simplement pour les flagellations rituelles, mais, par exemple : comment et où exactement une lapidation doit-elle être faite et par qui ? Est-ce qu'un public plein de bonne volonté finira par jeter les pierres, ou, au contraire, un dispositif spécial sera-t-il mis en place pour prévenir cela ? La télé sera-t-elle présente, comme ce fut le cas pour les exécutions « conventionnelles » ? Un assassin sera-t-il exécuté de la même manière qu'il a tué ses victimes – et si oui, qui se chargera, disons, de l'occire à coups de couteau ? Les amputations de la main peuvent être faites par des chirurgiens, mais, si cela est exigé, qui retirera une oreille ou un œil comme il est prévu selon le principe « œil pour œil » ?). [...] La charia, dans ce contexte, est alors devenue bien plus qu'un enjeu pratique. Au fond, appliquer la charia constitue un test de la foi de chacun : ne pas réussir à juger un cas convenablement ni à prescrire la peine adéquate a des effets sur votre être destiné à expérimenter le feu éternel de l'enfer. En tant que juge, craignez-vous réellement les feux de l'enfer ? Est-ce une réalité pour vous ? Jusqu'à quel point pouvez-vous présumer de la clémence d'Allah, de sa compassion, quand viendra le Jugement dernier, si vous échouez à appliquer une peine clairement spécifiée par Lui ou Son Coran ? Ce n'est pas de la rhétorique, ce sont des questions bien réelles auxquelles les individus sont tenus de répondre au Nord-Nigeria²⁵. »

Les événements récents survenus en Côte d'Ivoire nous montrent, si besoin était, à quel point les modes de subjectivation par la guerre et l'ethnonationalisme, basés sur l'autochtonie et la territorialisation, peuvent donner lieu à des interconnexions meurtrières avec la subjectivation religieuse. De nombreux chercheurs ont déjà attiré l'attention sur les affinités que certains nouveaux mouvements religieux cultivent avec un langage et un imaginaire guerriers et violents ; et l'on voit cela à l'œuvre lorsque prophétisme rime avec « vigilantisme », comme c'est le cas pour les Mungiki analysés par H. Maupeu, ou dans certains discours pentecôtistes et islamistes. Aujourd'hui en Côte d'Ivoire, ces « imaginaires » résonnent du bruit très concret du crachotement des armes et des cris de guerre. Comme le note A. Mary dans l'épilogue de son texte, écrit dans les premiers jours de la crise, le langage de la « guerre mondiale contre Satan » et de la « délivrance » a trouvé un écho terrible dans certains journaux, à la radio, à la télévision, et dans les discours publics de certains hommes politiques ou ceux des « jeunes patriotes ». La guerre contre

les « terroristes », contre les « forces du mal » « impies » et « démoniaques » ou contre les « sorciers » ne s'est pas encore exprimée en termes d'identité religieuse – on ne brûle pas de mosquées et l'on ne s'attaque pas aux églises. Mais le langage de la guerre se traduit par la haine de l'autre, de l'étranger, des « jaloux » qui viennent « nuitamment » pour « voler » et « tuer », et la délivrance se trouve, aux yeux de certains et non des moindres, dans la « purification » des terres de l'« Éburnie » des étrangers pour pouvoir fonder enfin la « nouvelle Jérusalem »²⁶. La « christianisation » des discours de l'État ivoirien aujourd'hui prend pour cible la « menace islamiste », mais aussi et surtout les pouvoirs sorciers des « terroristes » et de ceux qui les ont soutenus. Ainsi, la dénonciation du Burkina Faso comme « instigateur » et « commanditaire » des troubles s'explique selon une lecture sorcière que l'on peut trouver en filigrane tous les jours dans la presse²⁷. Blaise Compaoré veut détruire la Côte d'Ivoire, terre de Dieu, par jalousie, en utilisant des soldats « du Nord » et des mercenaires. Pour pouvoir se doter de son pouvoir sorcier de déstabilisation, ou pour en payer le prix, il doit sacrifier des siens – en l'occurrence, les trois millions d'immigrés vivant en Côte d'Ivoire... Le scénario n'est malheureusement pas un montage d'un de ces films nigériens sur les « pouvoirs occultes » dont parle Birgit Meyer²⁸. Il est terriblement réel. Les luttes autour de la vérité, du pouvoir de s'imposer comme celui qui la détient – entre la propagande de l'État, celle des insurgés, les voix du peuple, des partis politiques et des organisations religieuses et laïques, les interventions des médias internationaux et les médiations diplomatiques – sont devenues ô combien focales. Mais, en même temps, vivre le déroulement de ces événements au jour le jour confirme, si besoin était, que ces interconnexions n'ont rien de nécessaire ni d'évident, et que leur articulation obéit à une logique historique, c'est-à-dire aux contingences des luttes, du hasard et de l'accident ■

Ruth Marshall-Fratani, SOAS, Abidjan

Didier Péclard, IEP Paris, Université de Bâle

24. X. Renou, « Pagad : du "vigilantisme" à la lutte de libération, ou l'échec d'un millénarisme islamiste sud-africain », à paraître dans *Politique africaine*.

25. M. Last, « The Shari'a in context... », art. cit.

26. Voir le texte de la rubrique Conjoncture dans ce même numéro.

27. Selon *L'Œil du Peuple*, un organe nationaliste proche du pouvoir, même la France s'y serait mise. L'ambassadeur de France, Renauld Vignal, serait ainsi un « génocidaire avéré », selon leur « une » du mardi 15 octobre 2002, car envoyé par la France au Rwanda et au Congo pour semer les massacres et les désastres. Selon cette logique, il doit avoir des pouvoirs sorciers d'ubiquité absolument redoutables pour pouvoir être en poste en Argentine et aux Seychelles et avoir fait son travail de génocidaire au service de la France en même temps au Rwanda et au Congo !

28. B. Meyer « Prières, fusils et meurtre rituel. Le cinéma populaire et ses nouvelles figures du pouvoir et du succès au Ghana », *Politique africaine*, n° 82, juin 2001, pp. 45-62.

JOSEPH TONDA

ÉCONOMIE DES MIRACLES ET DYNAMIQUES DE « SUBJECTIVATION/CIVILISATION¹ » EN AFRIQUE CENTRALE

CET ARTICLE SUGGÈRE QUE L'ÉCONOMIE (AU DOUBLE SENS DE PRINCIPE ET DE COMMERCE) CONTEMPORAINE DES MIRACLES DE LA FOI, DES FÉTICHES, DES MAGIES ET DES SORCELLERIES PROCÈDE DES MÊMES « STRUCTURES DE CAUSALITÉ » QUE LES PROCÈS DE « SUBJECTIVATION/CIVILISATION » DES PRODUCTEURS, CONSOMMATEURS ET/OU VICTIMES DES MIRACLES EN AFRIQUE CENTRALE.

Le contexte socio-historique africain contemporain est caractérisé par les effervescences corrélées des miracles de la foi, des magies, des fétichismes et des sorcelleries. Dans cet univers, agents, moyens et lieux de production et de consommation des miracles rendent incertaines les limites entre, d'une part, des modalités dites « occultes », « traditionnelles » ou « païennes » des officines des *nganga* et autres spécialistes qui travaillent avec des « pièces détachées », comme on appelle à Libreville des organes humains prélevés sur des corps morts ou vivants², et, d'autre part, celles dites « publiques » des Églises de la guérison divine. L'incertitude concerne aussi les limites entre les transactions matérielles en argent, en marchandises importées, en biens locaux de consommation, et les transactions symboliques, notamment les charismes. L'argent sert par exemple à payer les dîmes et autres requêtes commandées par la foi pour obtenir en retour santé, prospérité économique, puissance politique, enfants, succès aux examens, protections diverses. De ce point de vue, on peut dire que l'argent est *investi* (dans tous les sens de ce mot) pour produire des profits, car « les gens viennent aujourd'hui à l'église dans l'attente d'un miracle, surtout financier. Pour aider à la réalisation de ce miracle, on leur demande sans cesse de donner de l'argent pour le travail de Dieu, un investissement qui leur sera rendu, selon un texte biblique, au "centuple"³ ». Mais il sert également à obtenir les mêmes avantages dans les lieux peuplés d'esprits autochtones

ou internationaux divers. Ainsi, les transactions matérielles conditionnent, reproduisent les transactions symboliques, et réciproquement. Sont également marquées par cette incertitude les lignes de partage entre usages spirituels, usages magiques (magies noires, magies blanches⁴), usages sorcellaires, usages fétichistes des pouvoirs extraordinaires des uns et des autres. Pour tout dire, le miracle relie l'espace privé à l'espace public, la science à la religion, oblitère la frontière entre le monde dit « visible », le « premier monde », et le monde dit « invisible », le « deuxième monde⁵ », provoquant des dilemmes profonds : comment discerner les figures de Dieu, du diable et du sorcier dans les imaginaires de la foi, des croyances et du pouvoir ? Comment déterminer des identités qui ne seraient pas travaillées par l'incertitude et l'ambiguïté ?

Tout se passe alors comme si la matrice des significations imaginaires qui fondent la vie d'une société se mettait à fonctionner, si l'on peut dire, « à l'imaginaire⁶ », c'est-à-dire à vide, de manière dérégulée, commandée par l'incertitude. Ce constat d'une incertitude manifeste et généralisée sur les limites en tout genre, dans un monde où le miracle est non seulement une marchandise, mais aussi une valeur d'usage ambivalente, à la fois diabolisée, divinisée, sorcellarisée, fétichisée, magifiée, soutenue par des significations imaginaires sociales dérégulées et en expansion exponentielle, ne suscite généralement que théodicées ou idéologies charismatiques. Sous des formes diverses et variées, celles-ci insistent sur l'extériorité du Dieu chrétien par rapport à ces effervescences des miracles et de la foi, fussent-elles pentecôtistes,

1. N'étant pas foucauldien, et usant par effraction/infraction de concepts de M. Foucault, dérogeant peut-être à la qualité exigée par la ligne générale de l'argumentaire de ce numéro, nous ne pouvons espérer ici, au mieux, que suggérer quelques effets de connaissance par le télescopage de notions foucauldienne avec d'autres.

2. Lire à ce sujet C. Toulabor, « Sacrifices humains et politique : quelques exemples contemporains en Afrique », in P. Konings, W. van Binsbergen et G. Hesselting (dir.), *Trajectoires de libération en Afrique contemporaine. Hommage à Robert Buijtenhuijs*, Paris, Leiden, Karthala, ASC, 2000, pp. 207-221. Voir aussi J. Tonda, « Fétichisme politique, fétichisme de la marchandise et criminalité électorale au Gabon », communication au colloque *Voter en Afrique : différenciations et comparaisons*, 7-8 mars 2002, Bordeaux, AFSP, CEAN-IEP.

3. R. Marshall-Fratani, « Prospérité miraculeuse : les pasteurs pentecôtistes et l'argent de Dieu au Nigeria », *Politique africaine*, n° 82, juin 2001, p. 34.

4. C. Toulabor soutient qu'il faudrait distinguer ces différents registres et récuse l'ambivalence de la sorcellerie. Nous pensons que la distinction est sans doute indispensable pour des raisons pédagogiques et analytiques, mais qu'en réalité un principe unique est au fondement de l'efficacité de toutes ces « puissances » dans le monde globalisé.

5. F. De Boeck, « Le "deuxième monde" et les "enfants-sorciers" en République démocratique du Congo », *Politique africaine*, n° 80, décembre 2000, pp. 32-57.

6. A. Corten et A. Mary, « Introduction », in A. Corten et A. Mary (dir.), *Imaginaires politiques et pentecôtismes*, Paris, Karthala, 2001.

c'est-à-dire s'originant dans la forme ultime de la civilisation de Dieu : les États-Unis. Elles font valoir que la puissance à laquelle s'abandonnent les Africains dans les lieux charismatiques, pentecôtistes de la guérison divine en Afrique est un « complexe fascinant⁷ » constitué par les spécialistes des dispositifs rituels traditionnels, assimilés aux agents personnels du démon, coalisés avec les légions de sorciers, les dieux païens de possession, les marchandises (re)fétichisées, le capital international, le Saint-Esprit ancestralisé et les esprits internationaux, comme Mami Wata, qui « parodient » le système symbolique du Christ qui leur serait irréductiblement extérieur. Autrement dit, toutes ces puissances revanchardes seraient en insurrection armée de paganisme contre Jésus, la Raison, l'État, l'Écriture⁸. Pourtant, les travailleurs de Dieu, notamment pentecôtistes, insistent eux-mêmes sans se lasser et sans le savoir sur l'appartenance commune de la figure chrétienne de Satan, de l'État, de la Bureaucratie, de l'Armée, de la Banque, de la Sorcellerie au *même monde*. Dans leurs inflexions fonctionnalistes et normatives, ces idéologies laissent entendre que, face aux ravages de la sorcellerie⁹, les Églises remplissent une fonction psychiatrique ou médicale d'intégration, suggérant ainsi en filigrane une extériorité radicale de la sorcellerie et des Églises.

Pour sortir de ces théodicées, il faut s'interroger sur la nature des « forces » historiques réelles, dont la transfiguration est au principe des imaginaires de l'efficacité des « techniques de soi », c'est-à-dire des techniques qui « permettent à des individus d'effectuer, par eux-mêmes, un certain nombre d'opérations sur leur corps, leur âme, leur pensée, leurs conduites, et ce de manière à produire en eux une transformation, une modification et atteindre un certain état de perfection, de bonheur, de pureté, de pouvoir surnaturel¹⁰ », dans l'économie des miracles.

La « perfection », la « pureté » et le « pouvoir surnaturel » sont précisément des moyens de production des miracles, dans les Églises et ailleurs. Tandis que les techniques dictées par les divinités qui permettent d'obtenir ces moyens sont, entre autres : toutes les privations de nourriture, de boisson, de tabac, de satisfaction de désir sexuel ; toutes les règles qui proscrivent de se couper les cheveux, de porter tel ou tel vêtement, tel ou tel bijou, de couvrir ou de dénuder telle ou telle partie du corps ; toutes les règles d'hygiène corporelle observées de manière scrupuleuse, ainsi que des postures ou des exercices corporels, mentaux, constitués de récitation chantées ou non, de prières, de formules magiques, de versets bibliques, etc. Bref, toutes ces *disciplines* qui ont pour vocation de produire des sujets en les *assujettissant* (c'est-à-dire en les constituant « comme sujet aux deux sens du mot¹¹ ») à des pouvoirs surnaturels, afin de « fixer leur identité, la maintenir ou la transformer en fonction d'un certain nombre de fins...¹² ».

Or, la « perfection », le « bonheur », la « pureté » et le « pouvoir surnaturel » comme « fins » des « techniques de soi » dans l'économie des miracles n'ont pas les mêmes *valeurs*, suivant les lieux de leur recherche, depuis la colonisation. Celles-ci font en effet l'objet de disputes entre partisans de théodicées et sociodicées qui ont fortement partie liée à la fois avec l'ethnocentrisme, le relativisme culturel et le culturalisme¹³. Des notions telles que « sorcellerie », « diable », « satanisme », « religion », « fétichismes », etc., donnent également lieu à des disputes et à des clivages institutionnels¹⁴. De ce fait, les « techniques de soi » prescrites dans les lieux des miracles de la guérison divine, ou dans ceux où officient des *nganga*, ne permettent aux individus de s'appliquer à les mettre en œuvre afin d'atteindre un état de « pouvoir surnaturel » que parce qu'ils les « jugent » plus efficaces par rapport à d'autres qui sont dévalorisées ou disqualifiées idéologiquement et politiquement. Il arrive certes que les « choix » ne soient pas perçus comme incompatibles par les « sujets », dans la mesure où ceux-ci ne se privent pas, dans la plupart des cas, de négocier la terreur idéologique des lieux de production de miracles. Il n'empêche que ces « choix » s'inscrivent nécessairement dans les vicissitudes des rapports de forces en vigueur dans la société coloniale ou postcoloniale.

Dans ce sens, les adhésions à des systèmes de significations imaginaires sociales dont l'efficacité est reconnue par les individus échappent peu à l'arbitraire d'une violence symbolique, expression d'une violence matérielle, physique, *originnaire* ou *actuelle* d'institutions, de techniques, d'entités historiques réelles. Penser le contraire, c'est méconnaître dangereusement les effets des socialisations que supposent les mises en œuvre des « techniques de soi » historiquement produites et accréditer l'authenticité, c'est-à-dire la naturalité du charisme ou des pouvoirs surnaturels, et donc du fétichisme de l'autonomie des objets ou des esprits doués d'un pouvoir extraordinaire. Nous

7. B. Meyer, « Les Églises pentecôtistes africaines, Satan et la dissociation de la "tradition" », *Anthropologie et société*, 22 (1), 1998, p. 78.

8. R. Devisch, « "Pillaging Jesus" : Healing churches and the villagisation of Kinshasa », *Africa*, 66 (4), 1996.

9. F. De Boeck, « Le "deuxième monde" et les "enfants-sorciers"... », art. cit.

10. M. Foucault, cité par Y. Michaud, « Des modes de subjectivation aux techniques de soi : Foucault et les identités de notre temps », *Cités : philosophie, politique, histoire*, n° 2, 2000, p. 27.

11. M. Foucault, *La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 81.

12. *Ibid.*, p. 28.

13. Voir sur ces notions C. Grignon et J.-C. Passeron, *Le Savant et le populaire. Misérabilisme et populisme en sociologie et en littérature*, Paris, Gallimard, le Seuil, coll. Hautes Études, 1989.

14. Voir V. Faure, « L'occulte et le politique en Afrique du Sud », in V. Faure (dir.), *Dynamiques religieuses en Afrique australe*, Paris, Karthala, 2000, pp. 175-205.

reconduirions, ce faisant, les théodicées instruites par un fantasme qui veut qu'il existe des imaginaires légitimes et des imaginaires illégitimes, les premiers étant considérés comme de *vrais* imaginaires, les seconds de *faux*. De manière plus précise encore, nous nous inscrivons dans la logique du « Grand Partage¹⁵ », et accepterions le présupposé théologique et téléologique qui veut que l'imaginaire chrétien, en tant qu'imaginaire d'une religion de sortie de religion¹⁶, soit le seul imaginaire vrai, naturel, ontologiquement congruent avec l'imaginaire capitaliste, scientifique, technique ; tandis que l'imaginaire païen, indocile¹⁷, caractérisé par la plasticité de ses figures, schèmes et logiques de pensée, serait seul comptable des effervescences actuelles de l'économie des miracles en Afrique et des délires de l'irrationalisme qu'elle entraîne.

L'identification des « forces » qui participent de l'imaginaire de l'efficacité des « techniques de soi » déployées dans les lieux de production des miracles peut s'opérer à partir des questions suivantes : comment qualifier, dans un contexte historique de dérégulation des significations imaginaires sociales, les « techniques de soi » mises en œuvre depuis la colonisation jusqu'à la postcolonisation et dont la prétention est non seulement de fixer des identités *valorisées*, mais aussi de produire des miracles *légitimes*, aussi bien dans les lieux du travail de Dieu que dans ceux du travail des *nganga* ? Qui définit les fins légitimes en fonction desquelles ces « techniques de soi », forcément conflictuelles, sont mises en œuvre dans l'économie des miracles dans la contemporanéité africaine ?

Nos hypothèses peuvent se formuler de la manière suivante : 1) ces procès de « subjectivation » et les « techniques de soi » qu'ils impliquent sont, dans le contexte socio-historique *contemporain*, des procès de *civilisation*, au sens actif de « civiliser » qui inclut la rationalisation¹⁸ par la scolarisation, l'industrialisation, le développement, la christianisation, la politisation, etc., coextensive à la rationalisation par le « dialogue sans fin » où « chacun des partenaires objectivise son propre monde au contraste de celui de l'autre et "invente" une cohérence et une différence non encore formulée auparavant¹⁹ » ; 2) ces procès de civilisation/subjectivation, qui s'inaugurent avec la colonisation et se poursuivent avec la postcolonisation, sont coextensifs, en Afrique centrale, des procès d'institutionnalisation de l'économie actuelle des miracles, ou économie des pouvoirs surnaturels ; 3) dès lors, la puissance civilisatrice qui définit les fins en fonction desquelles des « techniques de soi » conflictuelles sont mises en œuvre et perçues comme efficaces est nécessairement constituée par les « forces » ou les significations imaginaires sociales relevant à la fois des temporalités précoloniales, coloniales et postcoloniales. Nous proposons de l'appeler le « Souverain moderne », à savoir : la science, la technique, l'État, le capital, le Dieu chrétien, le Blanc, le Noir, le génie sorcier²⁰.

Nous soutenons que ce Souverain moderne est partie prenante des « structures de causalité » des miracles et de la civilisation/subjectivation qui le constituent. Nous désignons par cette notion de « structures de causalité » les structures constituées par les dialectisations des figures (Dieu, le Blanc, Satan, le Sorcier, le Diable, le Noir, les Ancêtres, Mami Wata, etc.), logiques et schèmes (notions de réussite, de pouvoir, de force, d'exploitation, de justice, de solidarité, de domination, d'échec, etc.) appartenant à des temporalités en décalage ou *contradictoires*, mais aussi « complices », faites de connivences complexes, de la tradition, de la modernisation et de la globalisation, mais relevant de la *même contemporanéité*.

Ces structures de causalité des miracles du Souverain moderne civilisateur sont donc : 1) au fondement de la foi, des croyances aux miracles et de leur propagation ; 2) des procès coloniaux de civilisation/subjectivation transformant, simplifiant ou amplifiant les procès précoloniaux, reproduits ensuite par les procès (post)coloniaux de développement. Parce que le système du Souverain moderne n'est pas désincarné, nous faisons valoir que les décalages et contradictions de temporalités sont articulés à trois formes de rapports en interaction : les rapports de connaissance et de pouvoir/commandement ; les rapports aux classes d'âge et de genre, et les rapports aux choses de Dieu, de l'État et du capital.

15. B. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, 1997 (1^{re} éd. 1991).

16. M. Gauchet, *Le Désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985.

17. Voir A. Mbembe, *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et État en société postcoloniale*, Paris, Karthala, 1988, et R. Otayek et C. Toulabor, « Innovations et contestations religieuses », *Politique africaine*, n° 39, septembre 1990, pp. 109-123. Voir aussi R. Devisch, « "Pillaging Jesus" ... », art. cit., pour le paradigme de la « parodie », B. Meyer, « Les Églises pentecôtistes africaines... », art. cit., et P. Geschiere, *Sorcellerie et politique en Afrique. La viande des autres*, Paris, Karthala, 1995, pour le paradigme d'une modernité complice de la sorcellerie, mais qui exclut Jésus sous sa figure pentecôtiste des structures de causalité du malheur et des miracles.

18. La subjectivation par la rationalisation s'inscrit dans le paradigme de Norbert Elias. Celui de Herbert Marcuse, à la suite de Weber et de l'école de Francfort, voit dans la rationalisation une entrave à la subjectivation. Lire à ce sujet D. Martuccelli, *Sociologies de la modernité*, Paris, Gallimard, « coll. Folio/Essais », 1999.

19. Nous reprenons ici l'idée de J. et J. Comaroff, résumée par H. Behrend dans *La Guerre des esprits en Ouganda, 1985-1996. Le mouvement du Saint-Esprit d'Alice Lakwena*, Paris, L'Harmattan, 1997, p. 172.

20. Nous développons longuement cette notion dans J. Tonda, *La Guérison divine en Afrique centrale*, Paris, Karthala, 2002. Le Souverain moderne se distingue du « complexe fascinant » de B. Meyer en ce que sa puissance inclut celles du Dieu chrétien et du génie sorcier en interactions dialectiques (Jésus et le génie sorcier sont des puissances associées, identiques, parce qu'ambivalentes. Sur l'ambivalence de Jésus, lire Mathieu : 10, 34-36, ou Luc : 12, 51-53).

LES RAPPORTS DE CONNAISSANCE ET

DE POUVOIR/COMMANDEMENT

Le problème de la vérité à laquelle on accède par la connaissance est inséparable, dans l'économie des miracles²¹, de celui du pouvoir. En colonie et en postcolonie, la thématique de la connaissance civilisatrice est manifeste dans les imaginaires de la connaissance écrite ; thématique récurrente dans l'économie des miracles du Dieu historique, Dieu des missions, c'est-à-dire Dieu de la Mission civilisatrice, de la science, de la technologie, du capital et des esprits dans lesquels il se démultiplie. Il s'agit donc du Dieu à propos de qui Marc Augé écrit : « Le christianisme débarque avant ou sans le colonisateur, parlant de la vraie force et des vrais miracles ; en un sens la force matérielle des conquérants militaires lui sert de preuve, comme s'il en était le secret chaque jour dévoilé ; l'évidence de cette force constitue par elle-même un message et une démonstration, dont l'existence du christianisme à son tour formule la réalité historique en vérité essentielle²². »

Heike Behrend²³ a montré comment les rapports de connaissance autour de l'écriture et d'un sacré d'inspiration chrétienne ont déterminé les rapports de commandement dans la guerre qu'Alice Lakwena, prophétesse guerrière ougandaise du mouvement Holy Spirit, livrait contre les troupes gouvernementales. Pourtant, les esprits internationaux qui la possédaient n'étaient pas tous des maîtres de l'écriture. Un esprit comme Franco, du Zaïre, n'était pas nécessairement un esprit intellectuel. Il manifesterait même, avec d'autres esprits, l'irruption des figures hétérodoxes de la réussite²⁴ dans les sociétés postcoloniales. Mais les ordres de Franco et des autres esprits devaient nécessairement être transcrits par un corps de spécialistes de l'écriture et de son *interprétation*. Le miracle d'une victoire des Holy Spirit Mobile Forces contre l'armée gouvernementale passait ainsi nécessairement par la capacité des lettrés, maîtres de l'écriture, à transcrire et à interpréter les ordres des esprits. Pour comprendre cette « magification » de l'écriture au service du commandement militaire des Holy Spirit, il faudrait sans doute la relier en partie au travail syncrétique réalisé par les missionnaires blancs dans les vicissitudes de traduction de « Dieu chrétien » par un terme local, comme le montre H. Behrend²⁵. Mais les mésinterprétations missionnaires (qui avaient conduit à désigner le Dieu chrétien du nom d'un esprit de la tuberculose) ont eu pour contrepartie structurale, dans la dialectique du « dialogue » imposé par les missionnaires, la mésinterprétation productive réalisée par les « indigènes » entre l'identité chrétienne et l'identité de lettré ou de civilisé : les chrétiens s'appelaient « *Readers* ». L'écriture civilisatrice, c'est-à-dire le mode de « subjectivation » mis en mouvement sous la tutelle du Dieu chrétien et des esprits

qui le démultiplient, est bien ici une technique inséparable du « pouvoir surnaturel » du Souverain moderne.

On peut encore aller plus loin et relier la notion de commandement militaire des esprits à celle de « commandement » tout court qui récapitule, comme le démontre Achille Mbembe, les notions de « gouverner », de « commander » et de « civiliser » en colonie. En effet, civiliser, comme commander, exprime le droit « d'exiger, de contraindre, d'interdire, d'obliger, de punir, de récompenser, d'être obéi, bref, d'enjoindre et diriger²⁶ ». Il est impossible d'envisager des modes de subjectivation/civilisation coloniaux en dehors de ce paradigme bien particulier. Le travail de l'imagination dérégulée qui produit les Holy Spirit Mobile Forces en postcolonie est ainsi un révélateur de la civilisation/subjectivation missionnaire qui participait d'un nouveau régime de commandement instruit par les rapports de connaissance régis par la magie de l'écriture. Notamment parce que cette dernière est une technologie de civilisation/subjectivation du Souverain moderne, le Dieu chrétien et ses incarnations coloniales et postcoloniales, parmi lesquelles figurent l'école, l'armée et l'État, lieux de commandement par excellence. C'est pourquoi ce même travail de l'imagination est au principe du « gouvernement » des enfants-sorciers de Kinshasa, organisés « en groupes assez mouvants qui sont régis suivant un modèle de type militaire [...], se décernent des grades, de sergent à général [...], et chacun monte dans la hiérarchie chaque fois qu'il tue ou "mange" une victime²⁷ ». Les galons qui indiquent les grades militaires sont ici l'équivalent structural des diplômes que confère la maîtrise de l'écriture dans le système scolaire que les enfants-sorciers n'auront pas fréquenté (ou ne fréquentent plus). Les grades-diplômes sont liés à un imaginaire des miracles caractéristique des structures de causalité du Souverain moderne, comme l'atteste le fait qu'il importe de « tuer » et de « manger » une victime chaque fois que l'on veut monter en grade. Dans le « gouvernement » des enfants-sorciers, fonctionnant suivant le modèle du commandement militaire du Souverain moderne, la sorcellerie occupe la position des esprits internationaux d'Alice Lakwena et de ses Holy Spirit

21. Rappelons que par « économie des miracles », nous entendons aussi bien les logiques, principes des miracles que le champ de constitution des miracles en produits-marchandises et en produits-dons.

22. M. Augé (dir.), *La Construction du monde. Religion, représentations, idéologie*, Paris, Maspero, 1975, p. 7.

23. H. Behrend, *La Guerre des esprits en Ouganda...*, *op. cit.*

24. Lire à ce propos R. Banégas et J.-P. Warnier, « Nouvelles figures de la réussite et du pouvoir », *Politique africaine*, n° 82, juin 2001, pp. 5-21.

25. H. Behrend, *La Guerre des esprits en Ouganda...*, *op. cit.*, p. 176.

26. A. Mbembe, *De la postcolonie*, Paris, Karthala, 2001, p. 53.

27. F. De Boeck, « Le "deuxième monde" et les "enfants-sorciers" ... », art. cit., p. 39.

Mobile Forces. La sorcellerie et les esprits internationaux, comme l'Église dans laquelle les « enfants-sorciers » vont mettre en œuvre les « techniques de soi » civilisatrices du Christ sous la direction des pasteurs, ainsi que le montre De Boeck²⁸, sont tous des « forces » en interaction dynamique dans les structures de causalité des miracles du Souverain moderne. En termes plus clairs, la sorcellerie, le Christ, les esprits internationaux, en tant qu'*expressions* de forces matérielles historiques réelles²⁹ du Souverain moderne, sont à l'œuvre aussi bien dans les Églises que dans les familles ou dans les groupes des enfants-sorciers.

Dans ce même registre de l'imaginaire des rapports de connaissance et de commandement constitutifs des structures de causalité des miracles du Souverain moderne, dont le dispositif de validation de référence est l'*examen*, Georges Balandier a souligné comment l'*échec* de Simon Kimbangu aux *examens* « qui lui permettraient d'être consacré ultérieurement en tant que pasteur », et qui l'a conduit à ne conserver que le titre inférieur de « catéchiste³⁰ », fut décisif dans sa vocation messianique chrétienne et charismatique. Le prophète Simon Kimbangu opérait des guérisons miraculeuses qui authentifiaient son « pouvoir surnaturel ». Ce faisant, il ne faisait que s'inscrire dans la logique du travail de Dieu inauguré par Jésus lui-même, qui « appuyait entièrement sa propre légitimité sur le charisme magique qu'il ressentait en lui³¹ », et qui se laissait authentifier par les guérisons miraculeuses.

Nous avons décrit ailleurs comment le schème de la connaissance écrite était, en postcolonie, au principe du *syndrome du prophète* : prétentions qu'ont des individus confrontés à des précarités identitaires à réaliser les miracles de la guérison sous tutelle divine en fusionnant religion, magie et science envers et contre des orthodoxies socio-épistémologiques, tout en s'appropriant par la force de l'imaginaire statuts et identités valorisés acquis d'ordinaire grâce à la magie de l'écriture³². De même, la bureaucratie observable dans l'Église pentecôtiste du prophète ancien combattant Ezaï à Brazzaville, qui se manifeste par la présence de plus de dix « bureaux » et de secrétaires affectés aux « services » justifiant cette pléthore bureaucratique, répond à la logique des rapports de connaissance constitutifs des relations de commandement et/ou de « pouvoir surnaturel » du Souverain moderne en colonie et en postcolonie.

Dans l'Église de la Mission du cèdre du prophète William Yoka Nguendi, à Brazzaville, nous avons également fait valoir le rôle joué par les rapports de connaissance coextensifs à des rapports de « pouvoir surnaturel » et/ou de commandement en montrant comment, quelques semaines avant la guerre de 1997, un « message prophétique » *imprimé, signé et diffusé* par le prophète, annonçant l'échec du président Sassou à l'élection de 1997, avait provoqué la réaction des miliciens et militants de ce dernier qui exercèrent des violences

à l'encontre des adeptes de William³³. Dans cette même perspective, nous avons révélé comment, par les « allusions » du discours idéologique dans le « Camp Nord », au Congo, le schème de la connaissance écrite, articulé à ceux de la consommation/consumation des marchandises et des pouvoirs surnaturels dont étaient crédités les différents protagonistes, avaient fortement structuré non seulement les rapports de commandement militaire, mais aussi la haine et la violence de la guerre³⁴.

Par ailleurs, comme chez le prophète Papa Ezaï, la guérison du corps souffrant chez William, à l'exemple du salut/victoire militaire chez Alice Lakwena, dépendait du scrupule des transcriptions des messages divins.

Dans un prophétisme que nous avons également étudié ailleurs, « Made-moiselle³⁵ », divinité blanche transfigurant la Vierge Marie et Mami Wata, composantes paradigmatiques du Souverain moderne (la Vierge Marie est une figure charismatique emblématique du travail de Dieu, et Mami Wata représente l'esprit de la marchandise, et donc du capital³⁶), c'est autour d'un livre qu'une des versions du mythe situe l'origine des pouvoirs surnaturels

28. F. De Boeck, « Le "deuxième monde" et les "enfants-sorciers" ... », art. cit., p. 39.

29. Cette position épistémologique n'implique pas un refus de principe des analyses qui font valoir la « dimension propre » des mouvements religieux, qui ne doivent pas se réduire à des « expressions » des forces politico-économiques. Notamment parce que les phénomènes religieux auraient une signification pour les individus eux-mêmes, dans la mesure où ils « gèrent » leur souffrance et leurs incertitudes. De plus, les analyses qui considèrent ces phénomènes en termes d'« expressions » de phénomènes qui seraient « plus réels » reproduiraient le schéma moderniste qui sépare religion et politique... schéma qu'il faudrait, dit-on pourtant, éviter en étudiant la religion pour elle-même et non comme reliée à la politique... C'est pour envisager simultanément ces injonctions paradoxales que nous avons introduit la notion de « Souverain moderne » qui signifie les dialectiques au sein de mêmes structures contemporaines de causalité de souffrances et d'incertitudes, la religion, la politique, l'économie, mais aussi la science, la technique, la sorcellerie ou les fétiches. Cette notion capitalise ainsi tous les profits théoriques du *fétichisme de la marchandise* (Marx) et du *fétichisme politique* (Bourdieu) en les complétant par le *fétichisme du corps-sexe*. Sur cette dernière notion, voir J. Tonda, « Des affaires du corps aux affaires politiques », *Social Compass*, 48 (3), 2001, pp. 403-420.

30. G. Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Paris, PUF, 1982 (1^{re} éd. 1955), p. 428.

31. M. Weber, *Économie et société*, Paris, Plon, 1971, t. 1, p. 465.

32. J. Tonda, « Le syndrome du prophète. Médecines africaines et précarités identitaires », *Cahiers d'études africaines*, 161, XLI (1), 2001, pp. 139-162.

33. J. Tonda, « Des affaires du corps aux affaires politiques », art. cit.

34. J. Tonda, « La guerre dans le "Camp Nord" au Congo-Brazzaville : ethnicité et ethos de la consommation/consumation », *Politique africaine*, n° 72, décembre 1998, pp. 50-67.

35. J. Tonda, « Capital sorcier et travail de Dieu », *Politique africaine*, n° 79, octobre 2000, pp. 48-65.

36. Voir sur cet aspect B. Meyer, « Commodities and the power of prayer : pentecostalist attitudes towards consumption in contemporary Ghana », in B. Meyer et P. Geschiere (eds), *Globalisation and Identity : Dialectics of Flow and Closure*, Oxford, Blackwell, 1999, pp. 151-176 ; R. Devisch, « La violence à Kinshasa, ou l'institution en négatif », *Cahiers d'études africaines*, 150-152, XXXV (2-4), 1998, pp. 441-469. Pour une critique de ces auteurs, et une interprétation de Mami Wata comme composante du Dieu chrétien en tant que Souverain moderne, voir J. Tonda, *La Guérison divine en Afrique centrale*, op. cit.

qu'elle prodiguait. Jean Ndombakissa, paysan mboko de l'arrière-pays du Nord-Ouest congolais, dont le nom fut associé dans les années 1950 à un syncrétisme selon Georges Dupré³⁷, prétendait avoir inventé au cours des années 1980 une « écriture magique arabe » associée à une divination au moyen d'une « télévision » invisible. Les miracles de la guérison qu'était censé opérer Jean Ndombakissa par les manipulations magiques de sa « télévision » et de l'« écriture arabe » qu'il était seul à pouvoir déchiffrer symbolisent ici la puissance inséparablement civilisatrice et magique du Souverain moderne. La preuve la plus irréfutable de cette assertion est administrée par l'attitude des responsables politico-administratifs locaux et nationaux, imprégnés de matérialisme dialectique, qui le consultaient, et qui recevaient des *fiches* sur lesquelles était écrit en « arabe » « Professeur Ndombakissa », un titre qu'il s'était attribué du fait de la maîtrise proclamée de cette écriture « arabe ». Ceux-ci ne doutèrent jamais de l'authenticité de cette écriture, et encore moins de celle de la « télévision » miraculeuse du « Professeur ». Ils participèrent au contraire activement à la *croissance* en la puissance magique associée de l'écriture « arabe » et de la « télévision » par laquelle devait se réaliser le miracle de leur salut politique ou matériel et de leur guérison.

Pour comprendre cette complicité active des producteurs et des consommateurs de miracles engagés pourtant dans des rapports de commandement superposés à des rapports de connaissance bien particuliers (le Parti unique marxiste-léniniste, en tant qu'intellectuel collectif, armé de l'idéologie matérialiste, justifiait ses prétentions hégémoniques au commandement sur la base de la connaissance scientifique-matérialiste), il faut revenir au contexte socio-historique du commandement colonial et postcolonial dans lequel le « Professeur » et ses clients étaient socialisés.

En effet, les représentants du monde colonial avaient créé, développé et entretenu un marché des miracles dans lequel toute la génération des prophètes, pasteurs, féticheurs, dirigeants de la postcolonie des années 1980 et 1990 avaient été familiarisés. Aussi bien la scolarisation que les apprentissages des métiers techniques (conducteurs d'engins, cuisiniers, maçons, menuisiers, etc.) se déroulaient, au cours des années 1950 et 1960, dans un contexte où la croyance en la magie faisait dépendre succès et échecs de la possession ou non de magies. « Les magies », comme mot intégré dans les langues locales, signifiait la « magie des Blancs ». Elles étaient à ce titre un *capital* ou une ressource indispensable dans ces nouveaux apprentissages qui étaient, simultanément, des procès de civilisation/subjectivation apparemment contradictoires, dans la mesure où ils étaient censés émanciper du monde holiste et irrationnel des appartenances lignagères et claniques, fonctionnant sur la base de la « charte mythique » de la sorcellerie et des ancêtres, tout en

aliénant à une autre charte mythique. Le plus important cependant est que, ce faisant, ils travaillaient à inscrire le miracle et la rationalité civilisatrice coloniale dans les structures de causalité d'une puissance unique dont l'hégémonie économique, militaire, politique, religieuse, médicale, culturelle et sociale porte le nom de Souverain moderne.

Le champ de l'économie des miracles du Souverain moderne en colonie était si dynamique et prospère qu'il attira même l'attention des plus hautes autorités coloniales, comme l'atteste un extrait de la lettre du haut commissaire français à la lutte contre le charlatanisme adressée le 13 octobre 1953 aux gouverneurs et chefs des territoires :

« De diverses sources, me sont signalés les agissements d'individus sans scrupules, domiciliés en France et à l'étranger, qui exploitent la crédulité publique, spécialement celle des Africains, en vendant des talismans, amulettes, parfums, médaillons miraculeux, bagues-fétiches, bracelets porte-chance et autres bijoux porte-bonheur. Les offres de ces objets sont fréquemment faites par le moyen de prospectus habiles ou de catalogues alléchants répandus parmi la population autochtone. Parfois, cette publicité frauduleuse vante l'infaillibilité de certaines recettes, prières cabalistiques, neuvaines, etc., pour obtenir certains avantages : trouver une fiancée, obtenir un bon emploi ou un avancement, ou encore réussir à un examen. Quelle qu'en soit la forme, le procédé peut être qualifié, au moins sur le plan moral et social, d'escroquerie... Souvent, le charlatan se donne des titres, "professeur", "diplômé", "lauréat", etc. »

Dans une lettre du gouverneur hors classe de la France d'outre-mer, chef du territoire du Gabon, datée du 12 décembre 1953 et adressée aux chefs de région et de district, les noms de quelques-uns de ces charlatans sont évoqués : « [...] le nommé Ruchpaul dit "Hindou Sankara" dont les agissements se sont manifestés notamment en 1948 et 1949 au Gabon par la vente à des écoliers de Port-Gentil de talismans réputés "capables de leur assurer le succès aux examens" et un certain Rosset, condamné "pour des agissements s'apparentant à ceux de Ruchpaul". »

En postcolonie, une revue célèbre, *Bingo*, éditée en France, avait continué à répandre la croyance en l'économie des miracles du Souverain moderne jusqu'aux années 1970. Cette revue contribua fortement au succès commercial des magies d'une certaine « Madame Milla », résidant à Paris, ville symbolisant dans bien des représentations africaines l'au-delà où les âmes des morts sont transportées en Boeing³⁸.

37. G. Dupré, *Un ordre et sa destruction*, Paris, Orstom, 1997.

38. Nous venons de retrouver au cours d'une récente mission de recherche effectuée avec Florence Bernault dans le Sud-Gabon, précisément à Mouila, cette représentation imaginaire que nous avons connue dans le Nord-Est gabonais (Ogoë-Ivindo) et dans le Nord-Congo (Cuvette congolaise) dans les années 1970.

Le travail de Dieu catholique n'était pas en reste dans le développement de ce marché colonial des miracles. En distribuant médailles, scapulaires, chapelets, en restreignant la diffusion de la Bible, en entourant le bréviaire d'une aura mystique dans des collectifs humains dont les dispositions mentales n'étaient pas affectées en profondeur par un long processus de désenchantement du monde, le catholicisme missionnaire travailla *objectivement*, si l'on peut dire, à la constitution de la sorcellerie, de la magie et des fétiches en capital du travail de Dieu, comme le prouve sa rentabilisation à la fois symbolique et économique par le pentecôtisme aujourd'hui³⁹. La médaille de saint Christophe, recherchée par les conducteurs de gros engins et autres techniciens subalternes de la colonie, fut à ce propos le médiateur paradigmatique de la foi et de la magie du christianisme. Ce fétichisme du catholicisme a conduit à un raisonnement simple et redoutable : si les prêtres « pratiquent la magie », les Noirs ne peuvent pas être à la hauteur des Blancs par la simple maîtrise de l'écriture et des techniques, car, pour que cette maîtrise ait lieu, il leur faut acquérir « les magies ». D'où l'engouement pour la Rose-Croix et la franc-maçonnerie dans les milieux de la connaissance lettrée, qui sont par ailleurs fortement criminalisés⁴⁰, entre autres par le pentecôtisme, en tant que milieux par excellence des détenteurs du, ou des préposés au pouvoir / commandement du Souverain moderne, sous la figure de l'État. L'imaginaire de la « Bible des francs-maçons » ou des rosicruciens, comme on peut le repérer dans une ville comme Libreville, au Gabon, ainsi que celui des « livres de magie » censés être lus dans les lieux spécialement aménagés à cette fin dans les maisons de ces « magiciens », ou lors de leurs initiations à la « vraie Connaissance », redoublent ainsi l'imaginaire des miracles des prêtres catholiques par ailleurs crédités d'être « en réalité », eux aussi, des rosicruciens ou des francs-maçons et des trafiquants d'âmes. Ces imaginaires révèlent et insistent ainsi sur l'appartenance des travailleurs de Dieu, des rosicruciens, des francs-maçons, en tant que gens de connaissance lettrée, détenteurs du pouvoir d'État ou préposés à sa détention, aux mêmes structures de causalité des miracles du Souverain moderne. Leur criminalisation en tant que *sorciers* commanditaires de meurtres destinés à obtenir, moyennant de l'argent, ce qu'on appelle à Libreville les « pièces détachées humaines⁴¹ », indispensables à la fabrication des magies du pouvoir, montre bien comment ces *initiés* à la « vraie Connaissance » révélée par la Bible relèvent des mêmes structures de causalité des miracles du Souverain moderne sous ses figures de Dieu et de l'État.

Le pentecôtisme, qui constitue aujourd'hui la plus grande industrie des miracles de Dieu⁴² et du génie sorcier, avait bien avant les années 1950, au cours des premiers « Réveils » des années 1930, ému plus d'un agent de la christianisation coloniale sur l'ambiguïté des rapports entre cette formation chré-

tienne et le monde des miracles en Afrique centrale, et notamment au Gabon⁴³. Son nouvel essor dans les années 1980 s'est par ailleurs réalisé en grande partie par la diffusion des témoignages *écrits* ou *imprimés* des guérisons miraculeuses ; mais, surtout, par une fétichisation absolue de la Bible qui aboutit à un principe de disqualification de toute connaissance autre que celle du Livre. La vérité qui exige la soumission au(x) commandement(s) de Dieu, et de s'astreindre à appliquer des « techniques de soi » indispensables à l'obtention du pouvoir surnaturel, est dans la magie de l'imprimé. Dès lors, ces « techniques de soi », mises en œuvre dans les lieux pentecôtistes de production des miracles de Dieu, s'imposent comme des techniques d'*assujettissement* au Souverain moderne : le Dieu chrétien, le capital, le génie sorcier, la science, la technique, l'État, dont la transfiguration est au fondement de la croyance à leur efficacité.

Les Églises de guérison qu'étudie Devisch au Congo-Kinshasa ne sont pas hétérogènes au schème du pouvoir de la connaissance écrite et du commandement du Souverain moderne : les « Églises de guérison ont rejeté et révisé le cadre (post)colonial de référence dans l'établissement de l'identité et du rôle de l'individu dans la sphère publique de l'État-nation [...] là où la socialisation moderne a été imposée à travers la lecture et l'écriture, et là où la stratification coloniale a été introduite à travers un processus d'encodage...⁴⁴ ». Une rupture avec le cadre (post)colonial qui s'organise sur le rejet émotionnel et obsessionnel de l'écriture est commandée par la magie de l'écriture. Elle est donc un lien profond et non une *parodie* de lien. On ne peut donc pas soutenir, comme le fait cet auteur, l'extériorité du Dieu chrétien par rapport aux structures de causalité des malheurs et des miracles du Souverain moderne dans les Églises de guérison à Kinshasa, lorsqu'il écrit que celles-ci « représentent, en partie, une réponse à l'intrusion coloniale belge, l'État

39. Lire R. Marshall-Fratani, « Prospérité miraculeuse... », art. cit.

40. J.-F. Bayart, « Le "capital social" de l'État malfaiteur, ou les ruses de l'intelligence politique », in J.-F. Bayart, S. Ellis et B. Hibou, *La Criminalisation de l'État en Afrique*, Bruxelles, Complexe, 1997, pp. 62-63.

41. Voir J. Tonda, « Fétichisme politique, fétichisme de la marchandise et criminalité électorale au Gabon... », art. cit.

42. Voir par exemple A. Corten, « Miracles et obéissance. Le discours de la guérison divine à l'Église universelle », *Social Compass*, 44 (2), 1997, pp. 283-303.

43. A. Mary, « La violence symbolique de la Pentecôte gabonaise », in A. Corten et A. Mary (dir.), *Imaginaires politiques et pentecôtisme. Afrique/Amérique*, Paris, Karthala, 2001.

44. R. Devisch, « "Pillaging Jesus"... », art. cit., p. 577.

moderne et le consumérisme capitaliste. Elles essaient de renverser les modèles étrangers de la modernité et de guérir les plaies psychosociales infligées par le “blanchissement” effectué par les écoles et les Églises chrétiennes⁴⁵ ».

Le cas d'étude que nous voudrions présenter maintenant est intéressant à double titre. D'abord parce qu'il concerne une prophétesse leader local d'un syncrétisme tirant sa légitimité d'un livre mythique et du schème du pouvoir de l'Intelligence (écrite) divine. Ensuite parce que cette prophétesse engage, sur la base de ce rapport, un duel magique avec un redoutable culte initiatique masculin : Ndjobi, véritable religion des crânes et des fétiches. Le rapport de connaissance et de pouvoir/commandement se superpose ainsi à un rapport de genre. Le contexte de ce conflit de genre et de connaissance/pouvoir, qui traduit aussi bien l'incidence du travail de l'imagination que du travail syncrétique sur des figures et schèmes de pensée contradictoires, mais contemporains, a lieu dans une cité rurale du Nord-Ouest congolais, Étoumbi, plongée dans une profonde désespérance sociale depuis la fermeture de son agro-industrie en 1987.

Il s'agit d'Yvonne Mpissa, connue sous le pseudonyme de « Mama Mokangu », responsable de l'Église traditionnelle Ayelessili⁴⁶ à Étoumbi. Ayelessili tient son nom du lingala *mayèlè*, « intelligence », et *esili*, « fini ». Cette expression, dans le langage courant, exprime l'expérience d'un rapport de connaissance désespérant : la fin de l'intelligence, c'est l'expression limite de la finitude, et par là d'un déficit cognitif, constituant d'après Jean Baechler l'un des trois déficits à l'origine historique de l'imaginaire religieux⁴⁷. Ainsi, Ayelessili serait l'ultime recours thérapeutique qui sauve lorsque tout ce qui a été entrepris a échoué. Contrairement à d'autres mouvements religieux, Ayelessili ne se réclame pas du christianisme et n'utilise pas la Bible. La présence d'un livre invisible y est cependant évoquée. En 1990, le conflit entre Ndjobi et Ayelessili connut un épisode particulièrement fort. Ayant un jour reçu un malade, les spécialistes de Ndjobi devaient se rendre dans leur sanctuaire pour les épreuves habituelles de guérison. Les voyant passer en direction de la forêt où se trouve leur sanctuaire, Yvonne décida alors de les attaquer.

« Je me suis bien habillée comme il faut. En esprit, je suis partie en forêt et j'ai tenu deux bougies, l'une dans la main droite, l'autre dans la main gauche. J'avais aussi mis une soutane et de la poudre et j'étais dans les lieux avant eux. J'étais debout. Quand ils sont arrivés, ils m'ont vue et se demandaient : “Mais cette femme, nous l'avons laissée à la maison, non. Comment a-t-elle fait pour se retrouver ici ?” Dans le doute, ils ont dépêché l'un des leurs au village pour s'assurer si c'était vraiment moi qui étais devant eux. Le type revint, ahuri, du village en disant : “Je viens de la voir au village en train de laver ses assiettes.” Deux autres personnes envoyées au village deux fois de suite vont confirmer la présence à la fois au village et en forêt d'Yvonne. Depuis ce jour, les gens de Ndjobi ne me cherchent plus, ils ne parlent plus de moi. »

Après ce duel victorieux avec Ndjobi, Yvonne dut connaître les affres de la prison à Owando en 1996, à la suite d'une opération de « lavement » de villages dans la Cuvette-Ouest qui se termina très mal : des « sorciers » qu'elle accusa furent exterminés par leurs présumées victimes et une plainte fut déposée contre elle. La justice et l'État prirent alors fait et cause pour les sorciers, confirmant ainsi l'appartenance commune du travail de Dieu, de l'argent, de la sorcellerie, du livre et de l'État aux mêmes structures de causalité du malheur et des miracles du Souverain moderne.

RAPPORTS DE CONNAISSANCE/POUVOIR ET DE CLASSES D'ÂGE

L'irruption de Mademoiselle, que nous avons déjà évoquée plus haut, au Gabon et au Congo en 1955 sous l'impulsion du prophète Jean-Boncœur Émane, originaire de la région de la Sangha, dans le Nord-Congo, s'accompagna d'une adhésion massive des jeunes. Ce mouvement symbolisait ainsi les nouvelles temporalités du Souverain moderne en rupture avec les temporalités de la tradition, même s'il dut utiliser pour cela des idiomes et des pratiques symboliques de ces dernières temporalités. Il constituait ainsi un lieu de déploiement des dialectiques des temporalités constitutives des structures de causalité des miracles du Souverain moderne. Dans toutes les versions du mythe d'origine que nous avons restituées dans *La Guérison divine*⁴⁵, la divinité *blanche* confie à ses élus la mission de « détruire tous les médicaments et fétiches laissés par les ancêtres afin qu'il n'y ait plus de secrets pour personne ». L'un des plus grands « médicaments » laissés par les ancêtres chez les Kota auprès de qui Mademoiselle recruta ses tout premiers prophètes est *Mongala*, génie aquatique, que les initiés appellent aussi *Mama* (la mère), autour duquel s'organisaient le culte des jumeaux et, surtout, les initiations du rite de passage lors de la circoncision. Les prophètes de Mademoiselle, à l'exemple de Ndengéi, de Mouwa et surtout de Pascal Zoaka Zoaka, réussirent à provoquer des conversions à la religion de Mademoiselle et à montrer aux femmes le secret de *Mongala* : à savoir que la terrible voix caverneuse qui les terrorisait tant, et qui était censée être celle d'un *nkunku* (esprit), était

45. R. Devisch, « "Pillaging Jesus" ... », art. cit., p. 577.

46. Une étude approfondie d'Ayelessili a été réalisée par M.-E. Gruénais, « From spirits to the Bible : Ayelessili, or the impossible church (Congo-Brazzaville) », *Social Compass*, 48 (3), 2001, pp. 387-402.

47. J. Baechler, « Religion », in R. Boudon (dir.), *Traité de sociologie*, Paris, PUF, 1990, pp. 423-459.

48. J. Tonda, *La Guérison divine en Afrique centrale*, op. cit.

la voix d'hommes particulièrement entraînés ou doués, dont certains étaient des ventriloques. Mademoiselle, dont le nom biblique était Élisabeth, était doublée, dans son panthéon chrétien, de Jean-Baptiste.

Pour réaliser la rupture avec les temporalités des anciens, temporalités des « mauvais médicaments », temporalités du clan et du lignage, c'est-à-dire ici du monde des *ânés*, Mademoiselle et Jean-Baptiste n'ordonnaient pas seulement de détruire des « médicaments ». Ils pouvaient aussi ordonner l'adultère et attacher le sens de leur mission à la réalisation de l'inceste. Monseigneur Pascal Zoaka Zoaka nous avait confié en 1994 qu'il devait sa vocation prophétique à un adultère commis avec la femme de Jean Ndombakissa, le grand *nganga* du Nord-Congo que nous avons évoqué plus haut, alors que Zoaka Zoaka se trouvait chez celui-ci à la fin des années 1940 avec sa sœur, qui était en traitement chez le puissant *nganga* : « Celui-ci voulut me prendre à son service pour le commerce. Mais Jean-Baptiste s'y opposa et m'ordonna de coucher avec sa femme. Ce que je fis. Après quoi, Ndombakissa m'arrêta pour adultère et je fus battu, jugé et relâché. Jean-Baptiste me promit une vengeance sur Ndombakissa. » Cette « vengeance » se réalisa en 1957, Pascal étant à cette date en possession de tous ses « pouvoirs surnaturels ». Détail très important, ces pouvoirs lui furent transmis par Jean-Baptiste, par l'intermédiaire de Marion, un exploitant d'or français au service duquel Zoaka avait travaillé à Nona, dans le Nord-Gabon, comme boussolier. Le boussolier Pascal Zoaka Zoaka avait en effet été « informé » par Jean-Baptiste que celui-ci lui destinait un livre, grâce auquel il exercerait sa nouvelle mission, par l'intermédiaire de Marion. Pourquoi cette médiation par Marion ? Parce que, nous répondit Zoaka Zoaka, « Jean-Baptiste est esprit et moi, simple mortel. Il le confia à Marion parce que Marion était magicien. Mais Marion, sentant le danger, refusa de me remettre mon livre. C'est pourquoi Jean-Baptiste m'ordonna d'attaquer Marion pour récupérer mon livre que je n'ai finalement jamais récupéré ». Quant à l'inceste, qui fut aussi lié à la vocation prophétique de Pascal Zoaka Zoaka, une des versions du mythe d'origine soutient qu'il fut commis de force par celui-ci avec sa sœur, sous les ordres de Jean Ndombakissa, furieux après la découverte de l'adultère de sa femme avec Zoaka Zoaka.

Comme chez Simon Kimbangu, le plus grand des prophètes d'Afrique centrale du ^{xx}e siècle, la vocation prophétique de Zoaka Zoaka est marquée, à l'origine, par le schème de l'échec : échec dans la récupération définitive du livre, c'est-à-dire de la *connaissance/pouvoir* que lui destinait Jean-Baptiste par l'intermédiaire du *magicien* Marion. Jean-Baptiste, Marion le magicien sont ici des figures du Souverain moderne. Tout se passe ainsi comme si le pouvoir surnaturel de Zoaka Zoaka, à la fois *exprimait* (dans l'imaginaire) et *signifiait* (sur le plan symbolique⁴⁹) fondamentalement l'échec historique, réel, subi

par les « anciens » et leurs « médicaments » face à la force matérielle et/ou à la magie des Blancs transfigurée dans leur Dieu. C'est pourquoi ce pouvoir surnaturel s'inscrit résolument dans les temporalités du Souverain moderne, car l'inceste qui l'enfante en fait un pouvoir d'esclave. En effet, du point de vue de la logique des clans patrilineaires, comme ceux des Ndjem et des Kota dont sont membres Jean-Bonccœur Émane et Zoaka Zoaka, le statut d'esclave hante l'identité de l'enfant issu d'une relation incestueuse, parce qu'il n'a qu'un clan : celui de sa mère, celui de son père étant non identifiable. Ce n'est donc pas un hasard si le travail de Dieu, au service duquel se met Zoaka Zoaka, est identifié à une divinité féminine blanche, donc étrangère. Les figures structurellement homologues de l'étranger, de l'esclave, du Blanc et de la femme-mère (qui rappelle la figure du génie aquatique Mama, l'autre nom de Mongala, mais aussi la Vierge Marie), ainsi que les schèmes de la magie (du Blanc Marion), du livre (la connaissance scientifique et biblique du Blanc), de l'échec et des « médicaments » sorcellerisés ou diabolisés des anciens, engagés dans des interactions dialectiques des temporalités de la tradition et de la modernité, donnent ici une image claire des rapports à l'œuvre dans les structures de causalité du Souverain moderne. Autrement dit, les rapports entre les aînés et les cadets dont Mademoiselle exprime le caractère contradictoire sont constitutifs de la même contemporanéité.

Un autre mouvement qui surgit quelques années avant Mademoiselle dans les mêmes régions frontalières du Congo et du Gabon, le mouvement *le Ngol* (De Gaulle⁵⁰), également appelé « la Mère », s'inscrit dans la même logique. Il se proclamait lui aussi, comme le souligne un rapport cité par Georges Balandier, « le champion des jeunes contre la tyrannie des anciens ». De Gaulle-la Mère empruntait beaucoup au capital magique du christianisme missionnaire : chapelle, presbytère, nef, autel, cierges, cloche, ostensor, confession publique. Dans les années 1990, à Étoumbi, Ndjobi, qui revendiquait son affiliation à De Gaulle-la Mère, était considéré par les jeunes comme l'incarnation exemplaire de la classe d'âge des aînés et de la sorcellerie contre lesquelles ils luttaient. Une lutte qui se structurait ainsi sur un double rapport : un rapport de connaissance et un rapport de classe d'âge, la majorité des jeunes avaient fréquenté l'école et la ville. Il s'agit donc d'une expression des tensions qui caractérisent, de manière générale, les rapports entre déficits de capital

49. Nous tenons cette distinction de C. Geffray, *Trésors. Anthropologie analytique de la valeur*, Strasbourg, Arcanes, 2001, p. 103.

50. Sur ce mouvement, voir F. Bernault, *Démocraties ambiguës. Congo-Brazzaville, Gabon : 1940-1965*, Paris, Karthala, 1996.

culturel scolaire (schème de *l'échec*) et vocations au travail de Dieu, d'une part, et leur expression et signification en termes d'actions nuisibles de la classe d'âge des aînés, d'autre part. Les descriptions qui suivent tentent de serrer de plus près ces rapports. Yvon-Blaise Ngounouka, vingt-cinq ans au moment de l'enquête, en 1994, a quitté le collège en troisième, par « manque de soutien ». En 1980, il est employé et choriste à l'Église catholique à Brazzaville avant de la quitter parce que, dit-il, « ils ont des bréviaires, des livres spéciaux que vous ne pouvez pas lire. Même la Bible n'y était pas accessible. Et d'ailleurs, même la Bible était en contradiction avec ce que font les prêtres ; je crois qu'il y avait une espèce de secret... ».

Ne fréquentant plus le collège et encore moins l'Église, Yvon-Blaise se lance dans « la vie des femmes » et la « délinquance ». « Abandonné » par sa famille, il vit à Brazzaville chez des amis. Huit ans après avoir quitté l'Église, son frère aîné lui demande un jour de l'accompagner à une paroisse de Talangai à Brazzaville : « Là-bas, on pouvait rester et être nourri pourvu de faire quelques travaux. » Yvon-Blaise est ainsi pris en charge par les pasteurs de l'Église du Saint-Esprit : « Je ne voulais pas tant y rester parce que je pensais que c'était de la magie. » Une bible lui est offerte et il vécut dans la paroisse de l'Église du Saint-Esprit jusqu'en 1993. En 1994, rupture : « Parce que j'ai pris conscience ; j'avais une bible et je comparais. » La rupture fut d'autant plus inévitable que les chefs de l'Église « n'acceptaient pas la liberté d'opinion. Ils ne suivent pas ce qui est écrit ».

Rentré à Étoumbi, Yvon-Blaise et un groupe d'autres jeunes créent leur propre Église, intitulée « Nouvelle Alliance ». Yvon-Blaise fait alors partie de ces jeunes naufragés d'une situation de désespérance sociale non maîtrisée par la ville, l'école, la famille, l'État, les Églises historiques, etc. À Étoumbi où ils échouent, avec pour capital symbolique la Bible, substitut de diplômes qui n'ont pu être obtenus et transfiguration de la puissance blanche, ces préposés malheureux au statut de « Blancs » peuvent s'ériger en chefs tout-puissants d'Églises et acquérir d'un seul coup le pouvoir, le prestige et tous les autres profits afférant au statut social soutenu par le schème structurant de la magie de l'écriture. Tabou, Aymé, Émile, mais aussi Omondjo, titulaire d'une maîtrise de psychologie de l'université de Nice, et bien d'autres jeunes confrontés à la difficulté d'être de nouveaux « Blancs », s'improvisent alors comme chefs d'Églises nouvelles ou de groupes d'évangélisation.

Parce que l'identité de « Blanc », qu'ils n'ont pu acquérir par la fréquentation de l'école et qu'ils approchent dans l'imaginaire par la magie de la Bible, implique qu'ils se démarquent de la « tradition » et de ses pratiques qu'ils satanisent, mais aussi parce que, de toute façon, le christianisme néo-fondamentaliste qu'ils véhiculent enferme le principe d'une rupture avec la « tradition », les

jeunes pasteurs-prophètes d'Étoundi se devaient de s'attaquer à Ndjobi. C'est ainsi qu'Yvon-Blaise, mais aussi Aymé, son ancien chef, investissent le sanctuaire de Ndjobi, une nuit de l'année 1990, s'emparent des objets culturels, les aspergent d'eau bénite et disposent ensuite de la poudre bénite tout le long du sentier qui conduit au sanctuaire.

Cette violence contre Ndjobi, exercée au nom de Dieu et de la lutte contre la sorcellerie, apparaît à l'analyse comme l'expression d'un désir partagé par une grande partie de la jeunesse déscolarisée, inquiète de son avenir. Ayant le sentiment de subir les effets d'une situation dont ils n'ont pas la maîtrise, ces jeunes inscrivent l'interprétation de leur malheur dans les rapports sociaux de classes d'âge qui, traditionnellement, impliquent les solidarités non seulement entre aînés et cadets mais aussi entre pairs. C'est ce que montrent tous les discours des jeunes organisés en associations dans la localité. Pour tous ces jeunes, en effet, Ndjobi est une institution identifiable à la classe d'âge des aînés et à Satan. Les aînés, ce sont les « *basendzi* ⁵¹ », des non-« civilisés », autrement dit des *illettrés*, ceux qui ne peuvent pas être considérés comme des « Blancs ».

Les rapports entre les jeunes et les vieux y étaient caractérisés par Nicolas, niveau terminale, secrétaire polyvalent d'« Air au village ⁵² », comme des rapports de « méfiance ». Nicolas justifie ce sentiment par ce qu'il appelle des « faits palpables », notamment les « noyades des jeunes au fleuve ». Pour Nicolas, mais aussi pour la presque totalité des jeunes, ces noyades sont « provoquées par les vieux : quand on consulte, ce sont des groupes de vieux, et même les vieilles femmes qui sont accusés ». Pour Norbert Boula, président du GVEK ⁵³, « les problèmes de sorcellerie bloquent l'évolution des jeunes. C'est le grand mal. Les parents bloquent les jeunes : nos vieux sont insatisfaits. Ils veulent avoir de l'argent pour obtenir de petites filles de vingt ou vingt-cinq ans ». Et, pour avoir cet argent, « les vieux utilisent des animaux invisibles qui vont subtiliser le produit des ventes des jeunes propriétaires des kiosques ». Même s'ils reconnaissent qu'il existe aussi de jeunes sorciers, la sorcellerie est fondamentalement, pour Nicolas, Norbert et leurs amis, un attribut des vieux, en particulier ceux « qui ont raté leur vie. »

Ainsi, au cœur des rapports entre jeunes et vieux, cadets et aînés, se pose la question de l'échec dans la vie. Même Étienne Tang-Tang, d'origine camerounaise, affilié à l'Udéco ⁵⁴, et qui déclare ne pas croire à la sorcellerie, considère l'échec comme l'élément central d'appréhension des rapports entre les classes

51. *Basendzi*, pluriel de *monsendzi*, déformation du français « mon singe ».

52. Association d'Initiatives pour Rétablir Agréablement et Utilement le Village.

53. Groupement de Vendeurs ayant des Kiosques.

54. Union pour le développement économique de la Cuvette-Ouest.

d'âge. Pour Étienne, c'est la « paresse » qui explique les accusations de sorcellerie portées par les jeunes à l'encontre des vieux, « parce que les jeunes sont paresseux, veulent toujours se laisser prendre en charge par leurs parents ». Et Étienne de conclure : « La sorcellerie, ça se passe dans les idées, c'est de l'imagination. Le vrai problème, c'est la paresse. »

S'il fallait une preuve supplémentaire de ce que le schème de l'échec est au principe des rapports que les cadets entretiennent avec les aînés, nous l'avons dans ce propos du président du GVEK, en réaction à l'argument d'Étienne Tang-Tang : « Tous les jeunes ne s'attaquent pas aux parents pour des échecs. Je sais que j'ai raté mon examen, mais l'école m'a appris à calculer... On ne peut pas tout rater dans la vie : j'ai choisi le commerce. Mais qu'est-ce qui pousse les vieux à venir me subtiliser mon argent ? Le problème est que le vieux qui a travaillé toute sa vie à l'usine et qui n'a pas épargné a échoué comme moi qui ai échoué à mon examen. »

La notion d'échec est, pour les jeunes, une notion chargée de connotations scolaires. Elle signifie, pour eux-mêmes mais aussi pour leurs parents, l'échec d'être « Blanc ». À Étoumbi, où l'usine est fermée, les possibilités de devenir « Blanc » sont très limitées. Alors, les « débrouillardises » vont porter sur le « commerce des kiosques » ou d'autres types de commerces... dont le *travail de Dieu*. Cette dimension commerciale du travail de Dieu est reconnue aussi bien par les jeunes travailleurs de Dieu que par les membres des associations non religieuses. Notamment à travers l'accusation qu'ils portent sur les « sectes qui font le commerce » ou sur Ndjobi. Et, effectivement, la vérité économique de l'entreprise religieuse est bien mise en exergue dans la localité à travers d'importantes transactions financières entre, d'une part, les adeptes ou clients, et d'autre part Ndjobi et les Églises de la guérison divine. En effet, à Ndjobi ou chez Yvonne, les sommes demandées pour les soins, les recherches de coupables en cas de soupçons de sorcellerie ou de « lavement de corps » ou de « village », peuvent atteindre 300 000 ou 350 000 francs CFA.

Mais la logique de l'échec était tellement prégnante que, comme par une sorte de fatalité métaphysique qui désespère toute volonté de sortir de son engrenage, les jeunes déscolarisés ayant « choisi » le commerce de Dieu comme moyen à la fois de « réussite » sociale et de destruction de Ndjobi n'ont pu éviter, malgré toute leur ardeur prophétique, d'essayer un nouvel échec face à cet adversaire redoutable. Pourtant, au début des années 1990, Ndjobi était pratiquement « mort » du fait de la guerre que lui livraient les jeunes pasteurs-prophètes, devenus intarissables sur la victoire qu'ils avaient obtenue en convertissant des *nganga* Ndjobi ayant renoncé à leurs pratiques « sataniques ». Ainsi, en octobre 1996, lors d'une mission d'enquête à Étoumbi, quelle ne fut pas notre surprise en constatant l'assurance arrogante des « ndjobistes » sollicités pour

la guérison des cas les plus désespérés, sur lesquels avaient échoué les travailleurs de Dieu et le centre médical. Le contexte politique de décompression autoritaire avait permis à Ndjobi – de s'affirmer de nouveau en faisant valoir son droit d'exister comme les autres, puisque ce nouveau contexte n'autorisait plus quiconque à exercer des actes de violence à son encontre. De plus, la mort d'Aymé en 1994, le jeune prophète le plus déterminé à détruire Ndjobi – qui habitait Brazzaville et renforçait son charisme avec les effets symboliques de cette résidence urbaine (l'urbanité brazzavilloise renvoyant à un imaginaire de l'au-delà que symbolise généralement l'Europe) –, mais crédité d'avoir été incapable de lutter avec la seule puissance de la Bible contre le culte traditionaliste, avait fini de consacrer, provisoirement sans doute, la victoire des vieux et l'échec des jeunes.

LES RAPPORTS AUX CHOSES DE DIEU, DU CAPITAL ET DE L'ÉTAT

Depuis une vingtaine d'années, l'économie des miracles et le travail de Dieu qui la développe constituent un puissant dispositif de police généralisée et particulièrement vigilante des corps. Le moyen en est l'ensemble des interdits ou des ordres dictés sur la consommation des marchandises de luxe qui doivent ou non parer le corps. Mais il en existe un autre : toutes les règles d'hygiène et la moralisation. Le cas de l'« Hôpital de Dieu » est exemplaire.

Au moment de l'enquête, en 1994, ce centre est dirigé par une femme de cinquante ans, née au Bas-Zaïre, divorcée. Les soins à l'Hôpital de Dieu sont prodigués tous les jours, sauf le dimanche. Il est fermé au mois d'août. La réception des malades est organisée sur le modèle des dispensaires et chaque malade doit se munir d'un carnet de soins acheté sur place au prix de 100 francs CFA. Elle est toujours conditionnée par deux séances de prière : la première réunit Martine et ses vingt-cinq collaborateurs dans une maison, la seconde se pratique avec les malades. Puis Martine appelle ceux qui sont en cours de traitement pour leur distribuer leurs remèdes. Par la suite, elle reçoit les nouveaux malades, qui se voient donner un numéro d'ordre ; des questions leur sont posées sur leur appartenance religieuse, sur la date de leur baptême, sur leurs avortements (pour les femmes) ou sur leurs incitations à avorter (pour les hommes), sur leurs précédents recours. On exhorte les malades qui ne sont affiliés à aucun mouvement religieux à adhérer à une communauté religieuse, à choisir entre les Églises catholique, protestante, kimbanguiste et l'Armée du Salut, reconnus par l'État. Toutes les autres Églises sont considérées comme des « sectes », c'est-à-dire des lieux où l'on est censé pratiquer la magie.

La guérison divine dépend de l'observance de règles précises : la charité, la foi en Dieu, la fidélité entre conjoints, surtout si le motif de consultation est

la stérilité. La jalousie et la haine sont proscrites. Ces recommandations une fois faites, Martine reçoit les malades individuellement, prie avec eux et leur prescrit un traitement. Il est procédé chaque jeudi à un contrôle des malades. Les patients sont soumis à un rite appelé « Tais-toi ! ». Sous la direction personnelle de Martine sont exposés publiquement les motifs de consultation des malades, leur état à leur arrivée au centre, le traitement reçu et les résultats obtenus. « Tais-toi ! » est le cri de victoire scandé par l'assistance pour marquer la supériorité du centre sur les *nganga*, sur l'hôpital (notamment dans les cas de stérilité), sur les conjurations familiales, et pour rappeler combien il est inutile d'aller dépenser de l'argent auprès des autres thérapeutes. C'est enfin une victoire sur Satan, qui symbolise la jalousie, la rancune et la sorcellerie. Il existe un second rituel appelé « Convocation ». À la suite d'un rêve visionnaire sur les obstacles à la guérison de certains malades, Martine convoque ces derniers afin qu'ils confessent leurs difficultés quotidiennes : dettes (par exemple factures d'eau ou d'électricité impayées), disputes avec des parents ou des voisins, etc. Le traitement peut être suspendu en attendant que le malade règle ses problèmes.

Ce qui est frappant dans l'organisation et le fonctionnement de l'Hôpital de Dieu, c'est le souci de l'ordre ou, plus précisément, de rationalisation et de discipline. Rien, dans cet « hôpital », ne se fait en dehors des règles établies. Ainsi, il ne peut y avoir aucune anticipation sur les étapes, rigoureusement définies, du processus thérapeutique. C'est d'ailleurs au « major » de l'« hôpital », qui est une femme, qu'il incombe la tâche d'expliquer les règles du centre aux nouveaux patients : ils ne doivent en aucun cas cracher dans l'enceinte de l'hôpital, il leur faut enlever leurs chaussures et porter des sandales spéciales pour se rendre aux toilettes, dont ils sont tenus d'ouvrir la porte après leur passage pour les aérer ; des poubelles sont mises à leur disposition et rien ne peut être jeté par terre dans l'enceinte du centre. Des propos fermes leur sont tenus sur l'exigence et l'impératif de propreté, à l'occasion desquels il leur est rappelé que ce sont les malades qui ont rendu insalubres les hôpitaux publics. Il leur est signifié aussi l'interdiction de s'appuyer aux murs... S'agissant des précautions prises pour éviter la transmission du virus du sida, notons qu'il est interdit de se faire des incisions sur la peau avec des lames de rasoir achetées ailleurs que dans l'« hôpital ». Après les incisions, le coton et les lames usagés doivent être ramenés par les malades chez eux en vue de leur destruction. En aucun cas ils ne doivent être jetés dans les poubelles de l'« hôpital ».

Martine est tellement préoccupée par les impératifs d'ordre, de discipline et d'hygiène que rien ne peut se faire sans son avis. Aussi l'Hôpital de Dieu est-il extrêmement centralisé. Contrairement à la plupart des « cliniques »

du travail de Dieu, celle de Martine n'utilise ni bougie, ni eau bénite. Guérisseurs du centre et malades doivent continuer à prier dans leur église habituelle. Elle explique aux malades que son « hôpital » n'est ni une paroisse, ni une « association », ni une secte, ni un centre de *bonganga* (terme générique désignant l'ensemble des savoirs, des techniques et des arts traditionnels de guérison).

À bien des égards, ce centre de guérison divine diffère peu des autres hôpitaux du travail de Dieu : lutte contre la sorcellerie et les fétiches, prescriptions morales, opposition aux « sectes » sont autant de caractéristiques communes à l'ensemble des mouvements religieux. Cependant, son fonctionnement sur le modèle du dispensaire et d'une administration très à cheval sur les règles en font un lieu caractéristique de l'adhésion à l'ethos et à la puissance du Souverain moderne. L'Hôpital de Dieu est de ce point de vue un démenti de la thèse de la « parodie » défendue par René Devisch. Comment ne pas voir dans le souci très affirmé de l'ordre, de l'hygiène et de la morale citoyenne une volonté de discipliner, de rationaliser et de procéder à une subjectivation des victimes des processus de modernisation et de développement en situation d'incertitude ? Comment ne pas y voir également une volonté de faire acquérir aux « malades » des *habitus* de propreté selon les normes biomédicales ? Guérir les corps individuels, à l'Hôpital de Dieu, c'est simultanément assainir l'ordre social pris dans la sphère des relations interindividuelles des patients. C'est aussi être en règle avec les services publics ou privés, par exemple les sociétés nationales d'électricité et d'eau.

Les rapports à l'État sont en effet présents dans les disciplines des corps de l'Hôpital de Dieu. Les mots « Tais-toi ! », « Convocation », le souci d'être en règle avec les services d'électricité et d'eau, sociétés d'État, traduisent la prégnance de l'imaginaire de la puissance de l'État. L'imaginaire de l'Hôpital de Dieu cumule les disciplines de l'État et les disciplines des missions coloniales, de l'armée. Il s'inscrit ainsi dans la suite logique du travail de Dieu en colonie, où il constituait les appareils idéologiques et répressifs d'État.

Le carcan disciplinaire imposé dans cet « hôpital », et qui procède ainsi d'une logique de soumission à l'ordre sociopolitique, suscite en fait peu de stratégies d'indocilité dans la mesure où son principe est celui de l'*assujettissement* absolu au travers d'un travail intensif sur soi, condition de réalisation de la guérison divine dans tous les lieux charismatiques-pentecôtistes : investissement soutenu et vigilant dans la prière, la louange, le respect scrupuleux des normes éthiques ; sobriété, rapports sexuels réduits à la consommation exclusive du corps du conjoint, recherche de contact corporel avec le divin par les voies de la transe, rapport au corps mystique du Christ par les Écritures et les expériences visionnaires, rejet de la vie mondaine, etc.

Ce qui caractérise, nous semble-t-il, l'ensemble des faits qui viennent d'être évoqués est la difficulté de distinguer l'imaginaire du réel, le rationnel de l'irrationnel, le fonctionnel du symbolique, Dieu du diable et du génie sorcier, la réussite de l'échec, etc. Toutes ces figures, tous ces schèmes sont marqués par le paradoxe de la redondance⁵⁵ qui les fait se reproduire dialectiquement : le Dieu civilisateur des missions apporte la subjectivation rationnelle, l'intellectualisation par les techniques du corps (au sens de Mauss) de la biomédecine et de l'hygiène en même temps que par les techniques de soi de la magie des médailles, des chapelets, des scapulaires, du Livre, de la bureaucratie. Les procès de subjectivation qu'il engage, en tant que référent idéologique ultime de la Mission civilisatrice, sont simultanément des procès de civilisation par l'économie des miracles de la franc-maçonnerie, de la Rose-Croix, qui sont redondants avec l'économie des miracles des talismans, des médailles, des livres, des stylos magiques, de De Gaulle-la Mère-Ndjobi, de Mademoiselle, de Mami Wata, de Madame Milla, de Franco ou de Hindou Sankara. C'est sous sa tutelle idéologique que l'Église et l'État paganisent, sorcellerisent, fétichisent, diabolisent et criminalisent ces agents et produits de l'économie des miracles qu'ils travaillent ainsi à mettre en place. En ce sens, le *fétichisme* est ce qui constitue l'économie, au sens de logique, de la dynamique de subjectivation/civilisation du Souverain moderne, comme le démontre l'ultime exemple suivant : le culte de l'élégance et de la réussite matérielle des jeunes pasteurs pentecôtistes américanisés ne souligne pas seulement sa redondance avec le *fétichisme de la marchandise* et du corps à l'œuvre dans la religion de la Sape à Bacongo⁵⁶, mais également avec le *fétichisme politique* de la pompe ecclésiale du catholicisme ayant fortement influencé la subjectivation/civilisation par les « mises en objets⁵⁷ » somptuaires des Églises indépendantes ■

Joseph Tonda

Université Omar-Bongo de Libreville (Gabon)

55. Sur le paradoxe de la redondance, lire Y. Barel, *Le Paradoxe et le système*, Grenoble, PUG, 1979, pp. 118-119.

56. J. D. Gandoulou, *Dandies à Bacongo : le culte de l'élégance dans la société congolaise contemporaine*, Paris, L'Harmattan, 1989.

57. Sur cette notion, voir J.-P. Warnier, *Construire la culture matérielle. L'homme qui pensait avec ses doigts*, Paris, PUF, 1999, pp. 109-111.

PATRICK HAENNI ET TJITSKE HOLTROP

MONDAINES SPIRITUALITÉS...

ʿAMR KHÂLID, « SHAYKH » BRANCHÉ DE LA JEUNESSE DORÉE
DU CAIRE

ʿAMR KHÂLID, PRÉDICATEUR EN VOGUE AU SEIN DE LA JEUNESSE CAIROTE, DOIT UNE BONNE PART DE SON SUCCÈS AU FAIT QU'IL RÉPOND AUX ATTENTES D'UNE JEUNESSE PLUTÔT AISÉE, EN QUÊTE DE SPIRITUALITÉ MAIS PAS PRÊTE À RENONCER À SES AVANTAGES MATÉRIELS POUR AUTANT. EN ANALYSANT LA TRAJECTOIRE DE CE JEUNE « SHAYKH » ROMPU À L'UTILISATION DES NOUVEAUX MÉDIAS, CET ARTICLE MONTRE QUE L'INNOVATION RELIGIEUSE EN ÉGYPTE EST MOINS AFFAIRE DE DOCTRINE QUE DE PRATIQUES SOCIALES OÙ LES DYNAMIQUES DE L'INDIVIDUATION JOUENT UN RÔLE CENTRAL.

Depuis 1997, l'Égypte vit au rythme des polémiques suscitées par un nouvel entrant dans le champ religieux : ʿAmr Khâlid, jeune star de la prédication et tête de file des « nouveaux prédicateurs » (*al-shuyûkh al-gudad*). Entrepreneurs religieux en général autoproclamés, ces derniers s'adressent aux jeunes dans leur langage, avec empathie et sans appareil. Ils balisent une sorte de troisième voie entre le discours des ulémas d'al-Azhar, « démodés et vivant dans leur tour d'Ivoire¹ », et celui de l'islam politique, éprouvé par ses liens réels ou supposés avec la violence ayant meurtri l'Égypte jusqu'en 1997, au moment précisément où ʿAmr Khâlid commence à acquérir une notoriété publique.

De prime abord, ʿAmr Khâlid apparaît comme un produit religieux dérivé de « l'échec de l'islam politique » (O. Roy) ou du « déclin de l'islamisme » (G. Keppel) et de la répression contre tous ceux qui entendirent politiser la référence au sacré. Il nous semble pourtant qu'il serait plus heuristique de quitter les approches par trop politico-centrées dans lesquelles l'« islamisme » reste implicitement l'étalon auquel il conviendrait de rapporter toute forme

1. Jugement d'un supporter de ʿAmr Khâlid cité dans *al-Ahram Hebdo*, 21-27 novembre 2001.

de *revival* religieux. La prédication « branchée » de Khâlid n'est pas forcément le fruit du blocage du système politique qui aurait contraint l'« islamisme » à abandonner le politique. `Amr Khâlid a joué d'emblée sur un autre registre : la demande de sens au sein des classes moyennes. L'engagement politique n'a jamais vraiment été son « truc ». S'il a flirté un temps avec les Frères musulmans sur les campus, il n'y trouva pas son compte et ne fit pas long feu dans les rangs de la confrérie. Son grand projet est définitivement ailleurs : remettre dans le droit chemin les enfants de la bourgeoisie perdue, selon le sens commun, dans les délices délétores de la matérialité et du consumérisme.

Car `Amr Khâlid est d'abord un moraliste au message incurablement conventionnel. Il en appelle à l'accomplissement des prières, au respect des parents et des professeurs, à la patience, au port du voile, à la discipline et à la générosité envers le pauvre. Et même quand il aborde un sujet politique comme la Palestine, il ne peut faire autre chose qu'en proposer une lecture morale. Pour lui, la perte d'al-Quds serait due au laxisme moral et religieux des musulmans, à l'abandon de la prière de l'aube, à la drague, au *make-up* et au refus du voile.

Pourtant, ce moralisme, loin de correspondre exclusivement à un repli frileux et conservateur dans les drapés sécurisants des questions de mœurs, contient en germe des dynamiques bien réelles de modernisation religieuse. Et si Khâlid a connu un tel succès, c'est avant tout parce que son style a su relayer et formaliser les mutations de la culture religieuse de la jeunesse dorée : affirmation générationnelle, affirmation des femmes, reconstitution volontariste de nouveaux modes d'acquisition du savoir religieux au sein de groupes de jeunes, relâchement relatif de l'encadrement familial. Les explications en termes d'islamisation trouvent ici leurs limites. Non pas qu'elles soient fausses, mais elles ne parviennent pas à saisir les transformations des imaginaires et pratiques religieuses qui ont permis à Khâlid de toucher un si large public au sein de couches de la population que l'on imaginait jusqu'à peu hors de toute « tentation islamiste », plus dans la mondanité que dans l'au-delà. Or, la force de Khâlid réside précisément dans sa capacité à réconcilier l'une et l'autre.

Car le prêche de `Amr Khâlid est formaté aux attentes de ce nouveau public, à la fois mondain et en quête de piété, mais certainement pas prêt à renoncer aux gains matériels et sociaux acquis durant les deux dernières décennies d'*infitâh*². Il ne s'agit plus de vendre les délices de l'au-delà aux laissés-pour-compte de l'ouverture économique, mais de moraliser l'ici-bas pour ses bénéficiaires et de distiller un « supplément d'âme » à l'existence comblée d'une jeunesse parfois dorée, éduquée toujours, moderne sur de nombreux plans et, en tous les cas, en proie à des dynamiques d'individuation qui ne peuvent pas ne pas marquer leurs attentes religieuses.

Dans ce contexte, ils sont nombreux à se retrouver dans la rhétorique de `Amr Khâlid. Car qu'est-ce que son discours sinon un appel constant aux cœurs plutôt qu'à la crainte des tortures de l'outre-tombe et du Jugement dernier dans lequel se délecte la prédication classique depuis une vingtaine d'années ? Pour réveiller les consciences religieuses transies de ceux à qui « Dieu s'est ouvert », les mettant à l'abri du besoin, Khâlid leur offre un produit religieux taillé sur mesure. Foi mondaine mettant l'accent sur la paix intérieure, réflexivité, constitution de « communautés émotionnelles », refus d'une pratique religieuse où le respect du rite se suffirait à lui-même, rejet de la vision d'un Dieu châtieur au profit d'une perspective plus « cool » où Dieu est amour ; le prêche de `Amr Khâlid, ou plutôt l'expérience religieuse qu'il propose, se vit selon les canons de la modernité, sinon de la postmodernité.

Par ailleurs, dans le contexte de l'accumulation débridée de ces deux dernières décennies stipendiée par la presse, son discours vient à point nommé justifier la richesse selon deux argumentaires. D'abord, il s'agit d'en finir avec les « jeunes branchés » (*al-shabâb al-riwish*) incarnés, dans une des caricatures du site de Khâlid³, par la figure de « Sharîf Motorola⁴ », cet incurable flambeur perdant son temps à courir les filles en BMW, arrosant sur son passage les passants de musique pop égyptienne à pleins tubes. En lieu et place, `Amr Khâlid propose un modèle de richesse vertueuse et de salut par les œuvres, réinventant pour l'occasion une certaine forme d'éthique protestante qui fait aussi du riche le « favori de Dieu », comme le dit sans ambages un de ses supporters ayant bien compris l'essence de son message. Et ses détracteurs de la presse laïque ne l'ont pas manqué, qui l'ont affublé du surnom un brin sarcastique de « Sha`rawî de la jeunesse dorée » (*Sha`rawî⁴ awlâd al-dhawât*).

Les formes de piété proposées par Khâlid sont donc moins à mettre à l'étal de la menace islamiste qu'à inscrire au carrefour de deux problématiques. Elles se situent d'abord au cœur de la modernisation et de l'individuation de l'expérience religieuse, dans un contexte que l'on osera qualifier de « post-islamiste⁶ ». Elles participent ensuite à l'invention d'une nouvelle culture de

2. Politique d'ouverture entamée par Anouar Sadate et suivie à des rythmes divers depuis lors.

3. <www.forislam.com>. Le site est partiellement traduit en anglais.

4. La marque de téléphone cellulaire est évidemment le symbole de l'ostentation et de ce consumérisme hétébété que Khâlid vilipende à longueur de prêches.

5. Ancien ministre des *Waqfs* sous Sadate, Muhammad Mitwallî Sha`rawî était le *shaykh* le plus populaire dans les années 1980, connu spécialement pour ses explications du Coran.

6. Pour notre approche du post-islamisme : « Ils n'en ont pas fini avec l'Orient. De quelques islamisations non islamistes », in O. Roy et P. Haenni (dir.), « Le post-islamisme », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, numéro spécial 85-86, Aix-en-Provence, Edisud, 1999.

classe au sein des bénéficiaires de *l'infitâh*, en quête simultanée – et bien complémentaire – de respectabilité sociale et de représentativité politique les inscrivant dans un imaginaire religieux tout sauf contestataire.

**LES RÉSEAUX DE LA PRÉDICATION BOURGEOISE... DU CLUB
DE CHASSE AUX « SALONS ISLAMIQUES »**

Pourtant, Amr Khâlid ne doit pas seulement son succès à une adéquation entre son style et la *Weltanschauung* de la jeunesse des classes aisées. Il le doit aussi à l'appui des réseaux de prosélytisme au sein de la bourgeoisie cairote, en particulier des réseaux féminins, fruit indirect de l'affirmation des femmes. Il a pu notamment compter sur deux supports : d'une part la chaire à prêcher de la mosquée du Club de chasse (*Nâdî al-Saîd*), le club des nouvelles fortunes et, d'autre part, les réseaux de prédication des « artistes repentantes » (*al-fananât al-mu`tazilât*).

Tout commence au milieu des années 1980 au *Nâdî al-Saîd*, lors de la première vague de retours des émigrants des pays du Golfe. Les plus chanceux s'établissent dans les beaux quartiers, Muhandissîn en particulier où est situé le *Nâdî al-Saîd*. À cette période, le club, contrairement à l'ensemble des autres clubs huppés du Caire, opte pour une politique facilitée d'adhésion, abaissant de manière drastique les frais d'inscription. En quête de distinction, ou de lieux de sociabilité à la hauteur de leurs nouveaux moyens, beaucoup de revenants du Golfe y font donc leur entrée. Parmi eux, à en croire l'hebdomadaire *Rose al-Yûsuf*⁷, on trouverait de nombreux sympathisants des Frères musulmans ou, en tous les cas, des représentants d'une bourgeoisie pieuse réislamisée au contact du wahabisme saoudien. À la fin des années 1980, ceux-ci lancent une OPA sur le conseil d'administration du club, au moment où les Frères sont en train de conquérir les institutions de la société civile, syndicats professionnels en tête. Ils ont bien compris que, dans le contexte d'islamisation de la société, le *Nâdî al-Saîd*, en proie à une administration chaotique et soumis aux excès d'« immoralisme » des fils de « nouveaux riches », comme on les nomme de manière péjorative, représente un espace de recrutement prometteur. En tête de cette bourgeoisie pieuse, on trouve Mashûr Ahmad Mashûr, homme d'affaires et ingénieur, Sâmih Hilâl et Sharîf Abu Majîd, deux professeurs de Polytechnique, correspondant tous trois à la figure de l'« ingénieur barbu » ayant assuré l'essor de l'islam militant au cours des années 1970. À petits pas, ils commencent à manifester leur présence avec des revendications minimales comme la rénovation de la mosquée du club, l'organisation de sessions de mémorisation du Coran ou la mise en place de cours de religion pour les femmes. De 1992 à 1996, courtisés par le président du club, ils arrivent à mar-

quer de nombreux points : la grande mosquée est rénovée, des cours de religion sont assurés et, sur la chaire à prêcher, les prédicateurs se succèdent, évincés les uns après les autres sur les conseils avisés des services de sécurité. Les rapports entre le président et les représentants de la bourgeoisie pieuse se tendent vite à mesure que la présence de ces derniers se politise. Ils commettent notamment l'erreur de placer un ancien membre de la *Gamâ`a islâmiyya* comme *imâm* de la mosquée. Lors de la mise en candidature du poste de vice-président, ils réussissent ensuite à faire avorter les ambitions du général Ahmad Hamâm, gouverneur d'Asyût et ancien membre des services de sécurité à Gîza, qu'ils exébraient depuis longtemps à cause de son implication dans la répression des groupes islamistes. En 1996, les rapports de forces se renversent. Sabbûr se fait réélire de manière triomphale à la tête du club et a à nouveau les coudées franches vis-à-vis du groupe des religieux. Il dissout rapidement le comité de gestion de la mosquée, reprend en main le comité des affaires religieuses. Quant au sermon du vendredi, il est finalement annulé.

C'en est alors fini du Club de chasse comme avant-poste de l'islamisation bourgeoise. Mais le mouvement est lancé. En revanche, l'islamisation se dépolitise de manière croissante pour se concentrer sur les questions morales, prenant alors appui sur un autre phénomène qui se constitue, lui, bien en dehors du champ politique : le salon islamique (*al-salûn al-islâmî*), version islamisée du salon littéraire qui connut ses heures de gloire en Égypte dans les années 1930⁸. Cette « invention de la tradition » que l'on doit aux artistes repentantes (*al-fananât al-mu`tazilât*) se diffuse ensuite au sein des femmes de la bonne société, contribuant à y installer encore un peu plus des sociabilités pieuses en leur donnant un cadre quasi institutionnel fondé autant sur la prédication que sur la pratique de l'évergétisme.

Dans les classes aisées, un nouveau modèle de piété bourgeoise se développe durant la seconde moitié des années 1990. À Muhandessîn, les hommes d'affaires et commerçants, souvent des *returnees* du Golfe contraints à interrompre leur exil doré en raison de la guerre du Golfe, demandent à leurs employées de se voiler. À peu près à la même époque, sous l'égide de cette bourgeoisie pieuse, une ancienne tradition se réinvente, celle de la table de charité de ramadan⁹, balisant aujourd'hui l'ensemble des beaux quartiers

7. Rose al-Yûsuf, 24 août 2001.

8. On lira à ce propos les écrits de Mai Ziadé sur les salons littéraires et les bals de charité dans l'Égypte libérale.

9. Sur ce phénomène, voir « Gérer les normes extérieures ; le penchant occidental de la bienfaisance en Égypte », *Les Visions de l'Occident*, Actes du colloque « Visions de l'Occident », *Égypte/Monde arabe*, n° 30-31, 2^e-3^e trimestre 1997.

d'une ostentation religieuse inconnue sous cette forme et avec cette ampleur avant la seconde moitié des années 1990. Les boutiques de voiles « branchés » fleurant bon la globalisation, « al-*muhajaba* home », « al-Salâm shopping center et autres “Flash pour femmes voilées” » (le tout en anglais sur les affiches), commencent à faire leur apparition. Dans ce contexte, la prédication de `Umar `Abd al-Kâfî, disciple de Sha`rawî et, pour certains, père spirituel de `Amr Khâlid, commence à faire toujours plus d'adeptes au sein des femmes de l'élite. `Umar `Abd al-Kâfî est un ancien du Club de chasse, privé de prêcher pour avoir tenu des propos jugés anti-coptes. Celui que l'on appelle « le *shaykh* des stars », ou le « *shaykh* des femmes », réussit en quelques années à se poser en recteur de conscience d'actrices, d'épouses de ministres, de diplomates ou d'hommes d'affaires. Al-Kâfî est à l'origine du phénomène des « actrices repentantes » qui défraya la chronique dans la première partie des années 1990 (et, de façon nouvelle depuis quelques mois, à l'instigation de `Amr Khâlid). Les artistes repentantes sont ces anciennes vedettes du petit écran, du cinéma ou du théâtre qui renoncent à l'exercice de leur profession, se replacent sous le regard de Dieu, adoptent le foulard et commencent à prêcher la bonne parole dans leur milieu, ce qui suppose des supports et des relais. Le plus aisément disponible est le salon.

Par ce biais, nombre d'anciennes auditrices de Kâfî se transforment en porte-parole de son discours et réinstaurent, à travers les leçons privées qui se multiplient, cette vieille tradition à l'origine laïque qu'était le salon littéraire. Leur vision religieuse est un salafisme intransigeant. Rappelons que Kâfî a soutenu la *fatwa* de Khomeiny contre Salman Rushdie, qu'il a appelé les musulmans à ne pas saluer les chrétiens, qu'il a la mixité en aversion et que, pour lui, le travail des femmes ne doit être accepté qu'en cas de nécessité. Quant aux prédicatrices, portant souvent le *niqâb*, le voile intégral, elles en appellent volontiers à la soumission au mari, à la polygamie (toujours préférable à l'adultère) et, évidemment, au port du voile¹⁰.

Parmi les femmes ayant joué un rôle prédominant dans la réinvention islamisée de la tradition du salon, on trouve Yasmine al-Khayyâm, qui fut un temps le porte-parole informel de `Umar `Abd al-Kâfî. On sait peu de chose sur cette femme discrète et très méfiante à l'égard des médias. Selon l'épouse d'un ancien ambassadeur, Yasmine est très active dans les cercles des femmes de la haute bourgeoisie qu'elle sillonne sans relâche pour y prêcher l'observance et le port du voile. Fille du *shaykh* al-Hussarî, un ancien récitateur connu du Coran, elle gère la mosquée portant le nom de son père, où elle prêche la religion et la morale. Par ses cours, elle touche un public nombreux, en particulier les étudiantes de l'université américaine. La mosquée al-Hussarî est ainsi devenue la pierre tournante des artistes repentantes autant en matière de

prosélytisme que d'évergétisme, accueillant jusqu'à aujourd'hui les leçons de Khâlid. Dans ces cercles figure aussi *Shaykha* Sharîn. Version féminine de Khâlid, Sharîn est apparue au grand public en 1997 au même moment que lui. De bonne famille également, elle a fait ses preuves dans les clubs, en l'occurrence celui d'Héliopolis, avant de se faire inviter dans les maisons de personnes aisées pour y prêcher la bonne parole. À l'instar de Khâlid, elle met une insistance toute particulière sur le vêtement. Elle est élégante, porte une `abâya¹¹ modernisée mais pudique et des écharpes dernier cri selon les canons de la mode de la bourgeoisie pieuse. Comme lui, elle est sortie des lieux privés pour donner des cours à la mosquée al-Saddîq, puis à celle de la place al-Higâz, toutes deux situées dans le quartier huppé d'Héliopolis. Comme lui encore, elle est jeune, a suivi un cursus universitaire non religieux à la faculté de sciences économiques et politiques de l'université du Caire, et assiste à des cours de perfectionnement en religion à l'Institut des études islamiques dépendant du ministère des *Waqfs*. Et, surtout, elle insiste de la même manière sur un refus du discours autoritaire fondé sur la peur : « Je ne parle pas de licite et d'illicite, mais de préjugés et de fautes », déclara-t-elle non sans ambiguïté à *al-Ahram Hebdo*.

On pourrait multiplier les exemples. Ce qu'il convient de noter, c'est que la nouvelle piété bourgeoise est à la fois peu politisée et très prosélyte, suscitant souvent l'hostilité ou l'irritation de l'entourage, parfois bien sécularisé ou porteur d'une piété traditionnelle qui ne sied pas aux jeunes, vivant selon des régimes de subjectivité religieuse différents. Marginalisée dans son environnement social, la piété individuelle, privée d'appuis et de relais, aboutit à la formation d'*in-groups* pieux. Ou alors elle se lie aux réseaux des actrices repentantes : des réseaux de sociabilité comme les salons, mais aussi des institutions (cliniques, écoles coraniques, orphelinats, islamo-*business*) qui se créent dans le prolongement de cette nouvelle piété remettant ces femmes sur le chemin de l'éthique de bienfaisance propre à toutes les bourgeoisies traditionnelles. Mais, surtout, elles leur permettent de s'affirmer dans l'espace public selon des ethos (les œuvres, la moralité) et des modes de sociabilité (les salons) qui ne

10. G. Abdo, *No God but God. Egypt and the Triumph of Islam*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

11. Sorte de vêtement féminin long originaire des pays du Golfe, la `abâya a fait l'objet d'une « réinvention de tradition » dans les rangs des classes aisées pieuses. La `abâya branchée et pudique a été popularisée par le magazine de mode pour femmes voilées *Élégance et pudeur*, dont la propriétaire n'est autre que Karîma Hamza, une speakerine revoilée comptant parmi les toutes premières artistes repentantes.

sont pas sans similitudes avec ce que vécut la bourgeoisie dans la France du début du XIX^e siècle, et dont la démonstration de l'usage de la morale comme stratégie de distinction à l'égard de la plèbe n'est plus à faire¹².

**LA « SUCCESS STORY » DE `AMR KHÂLID... DES CERCLES
DE L'ISLAMISATION BOURGEOISE À L'ISLAMO-BUSINESS**

C'est dans ce contexte d'islamisation bourgeoise que s'inscrit l'aventure de `Amr Khâlid. Son succès, dans un premier temps, il le doit autant à l'agitation pieuse au Club de chasse qu'aux sociabilités des salons islamiques. Khâlid, comme la plupart des nouveaux prédicateurs, est jeune. Il est né en 1967 à Alexandrie. Titulaire d'un diplôme de commerce délivré par l'université du Caire, il travaille comme vérificateur de comptes. Son père, Muhammad Hilmî Khâlid, était médecin à la présidence de la République. Sa mère est la petite-fille d'Ibrâhîm Abd al-Hâdî Pasha, ancien Premier ministre aux temps du roi Farouq. Ses origines sociales conditionnent autant son discours que ses tribunes, qui vont très vite s'avérer les clubs et les demeures des personnes des classes supérieures, sans oublier certaines mosquées, toutes situées dans des quartiers huppés (Muhandissîn, Ma`âdî, la ville nouvelle du Six-October, Heliopolis).

Pour ce grand adepte de foot, tout commence au Club de chasse au sein d'un groupe d'amis. Lors de l'anniversaire de l'un d'entre eux, il est tenu de prononcer un discours. `Amr Khâlid parle alors de l'islam, à la suite de quoi on lui demande des cours de religion. Très vite, son aura s'étend, jusqu'à lui permettre de prendre la succession de `Umar `Abd al-Kâfî sur la chaire à prêcher du club¹³ qui, en ces années d'agitation pieuse, fait un peu figure de siège éjectable. `Amr Khâlid n'y reste pas longtemps, subissant le même sort que ses prédécesseurs. Mais, quand il est exclu en 1996 par le président, il est déjà connu et apprécié de la bourgeoisie, toujours plus sollicité par les femmes du monde en quête de leçons religieuses (*durûs dîniyya*).

C'est durant cette période qu'il se lie au mouvement de la repentance. Yasmine al-Khayyâm l'introduit encore un peu plus dans le monde des salons. Mais, surtout, elle lui offre une tribune qui va compenser son éviction du Club de chasse : la chaire à prêcher de la mosquée de son père. C'est à ce moment que `Amr Khâlid devient une véritable personnalité publique et qu'il commence à attirer l'attention des médias. Le grand saut de Khâlid a lieu lorsqu'il est nommé à la mosquée al-Maghfira, à `Agûza, en plein cœur du Caire, où il rencontre un succès impressionnant : lors de son prêche du samedi après-midi, les artères à proximité de la mosquée sont systématiquement bloquées et le public se compte en centaines, voire en milliers de per-

sonnes. La mosquée déborde et les voisins, sympathisant avec le jeune prédicateur, invitent souvent ses supporters sur leurs balcons où ils installent des haut-parleurs¹⁴. Quant aux vendeurs des cassettes de ses sermons, ils capitalisent un maximum sur la ferveur des jeunes dévots, et leurs stands sont pris d'assaut. Interdit de prêcher sans doute en raison de son succès trop massif, Khâlid passe ensuite à la mosquée al-Gama`, située dans la ville du Six-Octobre, plus excentrée, donc moins menaçante, où il prêche depuis la fin 2001.

En parallèle, il entre dans une phase de véritable marketing commercial. En premier lieu, il se lance sur le marché des cassettes. Celles qui portent sur les thèmes « *al-`Ibâdât* » (les dévotions) et « *al-Akhlâq* » (les principes moraux) remportent un succès foudroyant et tiennent encore la vedette lors de la dernière Foire du livre du Caire. Ses liens avec Yasmîn al-Khayyâm mettent Khâlid en contact avec les sociétés d'audiovisuel gravitant autour des artistes repentants. La société al-Nûr al-Islâmiyya, qui diffuse ses prêches sur cassettes, est ainsi dirigée par un ancien joueur de football repentant passé aux affaires qui s'est fait fort de promouvoir le discours des « nouveaux prêcheurs », `Amr Khâlid, mais aussi `Umar `Abd al-Kâfî ou Muhammad Jibrîl.

La diffusion de ses vidéocassettes, elle, est assurée par un autre homme d'affaires, ex-responsable du marketing d'une société d'automobiles. Quatre émissions sont enregistrées et diffusées sur Dream, une chaîne de variétés appartenant au magnat égyptien de la presse Ahmad Bahgat et destinée à promouvoir son complexe immobilier Dream Land. Si les managers de Dream ne lésinent pas sur les présentatrices sexy, ils sont bien décidés à ne pas laisser passer l'opportunité de dividendes dérivés des dynamiques de réislamisation. Avec ses *talk-show* islamiques, première du genre en Égypte, Khâlid accède alors au petit écran et, progressivement, commence à conquérir des audiences toujours plus larges, notamment dans les pays du Golfe. Avec quelque excès, mais non sans pertinence, *Rose al-Yûsuf* le décrivait comme un « fils de la globalisation et des sociétés multinationales » : « *in pursuit of a muslim globe* », c'est `Amr Khâlid lui-même qui le dit¹⁵.

12. Voir J.-P. Aron, *Le Pénis et la démoralisation de l'Occident*, Paris, Grasset, 1978.

13. Les témoignages diffèrent à ce propos. Selon l'un de ses amis, il aurait été depuis longtemps un membre bien connu du club. Il commença par de la lecture du Coran et des cours de religion aux enfants. Puis, lors d'un voyage à l'improviste du prédicateur qui le précéda, il le relève à point levé et accède ainsi à la chaire à prêcher.

14. Selon *al-Hayyât* du 7 décembre 2001.

15. Mot d'ordre de son site Internet.

On ne saurait cependant expliquer son succès simplement par l'efficacité du « marketing de la repentance », toujours *Rose al-Yûsuf* dixit. Sur son chemin à la conquête de la bourgeoisie, `Amr Khâlid a avant tout su trouver le ton juste, et « mettre les formes » qui convenaient à son public.

**D'AMOUR ET DE REPENTANCE... LA RHÉTORIQUE BRANCHÉE
DU « SHA`RAWÎ DE LA JEUNESSE DORÉE »**

Car `Amr Khâlid, c'est d'abord un style. Celui du *golden boy* pieux qui parle aux enfants des bénéficiaires de l'*infîtah* à partir de leurs préoccupations, qu'il partage parce qu'ils sont du même monde. Résolument *casual*, il refuse les conduites de distinction du *shaykh* traditionnel, autant dans le registre du vêtement que de la parole. Non seulement Khâlid récuse le titre de « *shaykh* », lui préférant celui d'« *oustâdh* » (professeur), mais il rejette aussi la barbe et la *galabiyya* du *shaykh* traditionnel pour le menton glabre et le pantalon-chemise. Il s'adresse à son public sur un ton décontracté en arabe dialectal et, lorsqu'il recourt à l'arabe classique pour citer des propos du Coran ou du *hadith*¹⁶, il les traduit presque systématiquement. À côté de cela, il n'hésite pas à se risquer à de francs éclats de rires.

`Amr Khâlid, c'est aussi le refus de l'enseignement autoritaire et *ex cathedra* du *shaykh* traditionnel. En lieu et place, il privilégie le dialogue avec son assistance, les passages dans le public, le jeu des questions et réponses et le recueil de témoignages de son public, qu'il écoute avec soin sans jamais juger. Le message de Khâlid est présenté de façon *soft* et empathique : usage constant du « nous », incantations systématiques à la fraternité, recours massif au dialectal, renoncement affirmé à l'usage de la menace du Jugement dernier et des tortures attendant le pêcheur dans l'au-delà si répandu dans le prêche classique de ces deux dernières décennies. Et, si Khâlid insiste tant sur le thème de l'amour, c'est bien dans une volonté affichée de se distinguer de ses prédécesseurs par trop axés sur la menace des châtiments de l'enfer : « La dévotion envers Dieu motivée par la peur, cela suffit, déclara-t-il ainsi. "Je me dévoue de peur de l'enfer ou de la mort, je me donne à Dieu par crainte des tortures d'outre-tombe", cela n'est pas la vraie relation à Dieu. J'en veux pour preuve la quantité de versets parlant de l'amour de Dieu envers ses créatures. Je ne veux plus de relation fondée sur le principe "J'ai peur de Lui, donc je suis contraint de l'adorer". Non, je veux une relation fondée sur l'amour. » L'amour représente ainsi un substitut de la crainte, mais aussi une posture alternative à l'égard du divin qui sera lourde de conséquences. Elle va fondamentalement conditionner le style `Amr Khâlid, l'amenant à inventer une expérience religieuse résolument moderne sans qu'il n'ait de visée proprement moderniste.

C'est sans doute son émission *Kalâm min al-qalb* (« propos du fond du cœur ») qui illustre le mieux le caractère novateur de la prédication de Khâlid. *Kalâm min al-qalb* est un *talk-show* de facture religieuse filmé dans les locaux de l'ancien cabaret-théâtre *Rivoli*, « remoralisé » pour l'occasion à l'image des artistes repentants présentes à titre d'« hôtes d'honneur » de l'émission. Le titre même (« propos du fond du cœur ») est déjà en soi l'indicateur d'une subjectivité religieuse moderne, sinon postmoderne. Car, pour Khâlid, le cœur – et non la peur – doit être au fondement de la foi. Et, dans sa vision, le cœur est certes l'amour, mais aussi l'intériorité et l'intersubjectivité. C'est d'ailleurs le principe de l'émission : « Nous voulons extraire la réalité de vos cœurs et la faire arriver dans nos cœurs », déclara Khâlid en introduction du premier épisode consacré à un long témoignage de Suhayr al-Bablî sur sa repentance et son retour à l'observance. L'émission ne trahira d'ailleurs pas ces pétitions de principe tant elle surprend par l'accent mis sur l'introspection, l'autocritique (*al-naqd al-dhâtî*) et les échanges de témoignages personnels de retour à l'observance avec un public à peu près intégralement composé de jeunes des classes aisées. C'est ainsi que, sans mauvaise foi aucune, Khâlid relève, en conclusion du premier épisode de *Kalâm min al-qalb*, que « nous ne sommes pas ici pour faire un show, ni pour nous mettre en scène. Nous sommes venus pour raconter nos sentiments, pour exprimer les émotions de gens qui aiment Dieu et que Dieu aime ».

Les images introductives du DVD de l'émission annoncent d'emblée la couleur et tiennent singulièrement de la graphie *new age* : l'image de la *Kaaba* (logo de Mekka, la compagnie assurant la diffusion de son émission) s'affiche sur un fond étoilé. Elle s'efface ensuite pour laisser la place à une terre aride et craquelée. Soudain, celle-ci s'ensemence d'un rayon de lumière descendant du ciel qui transforme le sol en un paysage verdoyant duquel surgissent en rangs serrés une série de cœurs rouges. Amour et repentance, donc... Quant à l'insistance sur les cœurs, elle ne se démentira pas par la suite, à l'image de ces encadrés laissant apparaître des extraits de versets coraniques où il est question d'amour : « Dieu aime les repentants et les purs », « Dieu aime les patients », « Si vous aimez Dieu, suivez-moi et Dieu vous aimera »...

Élégie du cœur et de l'amour, *Kalâm min al-qalb* est aussi un culte de l'intériorité. Entièrement dévouée à la mise en scène dramatisée de la subjectivité du public, l'émission est balisée par l'expression des émotions les plus diverses, allant du sourire tranquille de celui qui a d'ores et déjà trouvé la paix de l'âme

aux gros plans de visages secoués de sanglots dont les significations sont d'ailleurs fort diverses (dévotion profonde, regret). L'intériorité, c'est aussi celle des témoignages décrivant le retour à l'observance selon des chemins toujours sinueux et ponctués de drames affectifs, de crises sentimentales et d'une récurrente proximité de la mort (décès de proches, maladies).

Par la pratique du témoignage, c'est bien l'individu, son expérience et son vécu intime qui font la matière de *Kalâm min al-qalb*. On est à cent lieues du prêche traditionnel focalisé sur les interdits et le respect des convenances, niant de fait la possibilité d'existence du croyant comme sujet de sa propre foi. L'émission est consacrée en priorité à des dialogues menés par `Amr Khâlid, à grand renfort de confessions, avec différentes « étoiles » repentantes, « étoiles du monde de l'art », comme Khâlid qualifia l'actrice repentante Suhayr al-Bablî, ou « étoiles du monde du sport », à l'image de l'ex-footballeur Nâdir al-Sayyid. Et, pour sortir du giron de l'élite et baliser le chemin de l'exemple, l'émission montre ensuite des jeunes, filmés chez eux en vidéo, qui témoignent de leur expérience de la repentance.

L'émotion, et non plus seulement le respect des obligations, est placée au cœur de la nouvelle religiosité proposée par Khâlid. C'est bien ainsi que l'entendent ceux qui s'affirment dans une éthique de l'intention contre les appels au respect des rituels de Khâlid, curieusement passés sous silence. C'est aussi dans ce sens que vont les affirmations des supporters de ces derniers, lesquels, avec une insistance sans doute nouvelle, parlent du pleur comme d'une dimension particulière de l'expérience religieuse. Quant au premier épisode de *Kalâm min al-Qalb*, il s'achève sur une incantation collective ponctuée des sanglots bruyants de l'invitée du jour, Suhayr al-Bablî, qui étouffe visiblement sous le poids de l'émotion – ou n'a rien perdu de son art du spectacle. C'est toujours dans le même esprit, croisant les répertoires de la repentance et de l'émotion, que la série de prêches sur la « réforme des cœurs » (*islâh al-qulûb*) débute par l'image d'un œil sanglotant sur un cœur imbibé de larmes. De manière assez logique, la thématique de l'amour de Dieu, présentée la larme à l'œil, conduit le public à la problématique du pardon (*al-ghufrân*). Le glissement est constant, du côté des orateurs, de l'une à l'autre. Le pardon, signe par excellence de l'amour de Dieu, est un répertoire activé de lui-même par celui de la repentance ; on voit en effet mal l'utilité d'une repentance qui ne serait pas accompagnée d'un geste de pardon. De manière moins instrumentale, un amour sans pardon est également impensable, c'est à tout le moins ce qu'exprimèrent certains des intervenants durant la séance.

L'insistance sur l'amour est permanente, et Khâlid ne manque pas une occasion de renvoyer la balle à son public, à en appeler au témoignage et à construire cette intersubjectivité si novatrice dans la trajectoire du prône en

Égypte. Ainsi, lorsque dans la salle un jeune lui demande comment l'on peut reconnaître les signes de l'amour de Dieu à notre égard, il relance la question au public et recueille un défilé enthousiaste de témoignages sur les faveurs que Dieu a rendues aux personnes prenant le micro. Témoignages de foi mais aussi témoignages d'un mode de vie élitaire, car l'intersubjectivité est plus forte si elle se construit par l'évocation d'un même monde social. Pour l'un, l'amour de Dieu se manifesta lorsqu'il reçut une augmentation massive de salaire lui ayant permis de se marier l'année suivante¹⁷. Pour un autre, Dieu lui a prouvé son amour en l'incitant à renoncer à un projet de voyage en France et en Italie pour lui préférer un pèlerinage à La Mecque. L'amour de Dieu, c'est aussi des invocations exaucées « dix jours durant », des visas octroyés *in extremis*, et il émerge toujours dans un monde où se dessinent succès et prospérité.

Ainsi, de fil en aiguille, `Amr Khâlid transforme de manière novatrice le rapport binaire entre l'orateur et son public en quelque chose de plus fusionnel, rappelant les « communautés émotionnelles » fondées sur la pratique du témoignage de foi qui caractérise l'expérience religieuse des *born-again christians*. Il prétend d'ailleurs moins prêcher la bonne parole que « s'adresser à vos cœurs à partir de notre cœur », profession de foi de l'émission. Sur la base du principe de participation, ses procédures rhétoriques visent toujours la création d'un « nous » fusionnel au sein duquel il est entièrement partie prenante. Il reconnaît inmanquablement avoir fauté, demande que l'on œuvre ensemble à sa grande ambition, la « réforme des cœurs » (*islâh al-qulûb*), et réclame la miséricorde de Dieu pour le public mais aussi pour lui-même : « Nous avons tous commis des erreurs. Et nous voulons tous, toi et moi, sortir de la mosquée avec la ferme volonté d'appliquer ce que nous y avons appris cette semaine¹⁸. »

Loin des incantations du prêcheur traditionnel sur l'authenticité musulmane à préserver contre vents et marées de la globalisation et de l'occidentalisation, *Kalâm min al-qalb* participe bien d'une modernité tout entière axée sur l'expérience de la subjectivation et de la réflexivité, sur la personne s'auto-évaluant en public et sans jugement, d'ailleurs moins selon une logique de débat que de communion émotionnelle suscitée par l'évocation de témoignages porteurs de consensus. Ainsi, c'est à partir des principes du *talk-show* que le public peut s'inclure dans une communion régie par le refus affiché du prêche hautain et prescriptif. Le public participe et Khâlid s'efface parfois, écoute,

17. À cette occasion, Khâlid ne manqua pas d'ironiser, lorsqu'il apprit que le premier salaire de l'intervenant s'élevait à 200 £E : « En quelle année était-ce ? », remarqua-t-il en éclatant de rire, ignorant peut-être que les petits salaires de la fonction publique, encore aujourd'hui, sont parfois bien inférieurs à cela.

18. Ses cours de religion sont hebdomadaires.

approuve ou supporte ceux qui prennent la parole pour parler de leurs doutes, de leurs espoirs ou de leur expérience religieuse livrée au su de tous en sachant qu'ils n'encourront de toute façon pas de condamnation directe. Car `Amr Khâlid a bien compris que son public est lassé de la fixation obsessionnelle sur les tortures qui attendent le pêcheur dans l'outre-tombe et que, pour la jeunesse dorée, la religion est moins une affaire de justice sociale et de châtiments que de paix intérieure.

LES VERSETS ISLAMIQUE DE L'ESPRIT DU CAPITALISME

Si Khâlid en appelle moins à la peur de Dieu qu'à l'amour du prochain, ce n'est pas par hasard. Son discours se positionne en permanence dans le monde réel, un réel mondain, fait de soucis d'enfants des classes aisées, un monde qu'il s'agit d'aseptiser, de rendre religieusement rose et sans aspérités. `Amr Khâlid n'a pourtant pas de stratégie de classe. De manière affichée, il cible le public des « jeunes jusqu'à trente-cinq ans », comme il le déclara dans un de ses prêches. Si son public est socialement classé, et bien classé, ce n'est pas le fruit d'une intention délibérée, mais celui de logiques structurelles et d'effets de réseaux. Ainsi, l'accès aux clubs où se rend Khâlid est réservé à leurs membres et ceux-ci, cela va sans dire, sont riches. Dans la même veine, atteindre la ville du Six-Octobre autrement qu'en voiture n'est pas facile. Quant aux chaînes satellitaires sur lesquelles est diffusé *Kalâm min al-qalb*, elle ne sont évidemment pas à la portée de tous. Et que dire des sociabilités de salon au sein desquelles il continue de circuler et qui sont aussi, pour le moins, socialement sélectives et élitaires ?

C'est dans ce contexte de *da`wa bi-l-rawshana*, de « prédication branchée¹⁹ », qu'il faut comprendre le discours de Khâlid sur la richesse. Alors que, pour un *shaykh* Kichk, s'adressant de préférence aux déshérités, le dénuement est un signe de pureté préparant les lendemains qui chantent dans l'au-delà, pour Khâlid la richesse est un signe d'élection divine et permet de faire preuve d'excellence en matière de foi sans que la vie mondaine soit rejetée à l'étal des perversions. Pour Khâlid, la richesse est une forme d'appel à la responsabilité sociale du croyant vivant dans l'aisance²⁰. `Amr Khâlid, sur ce point, développe un imaginaire où fusionnent les deux répertoires de la richesse comme signe d'élection divine et du salut par les œuvres. Ce jeune ingénieur l'a bien compris ainsi, lui qui considère que « si parfois [`Amr Khâlid] utilise des propos dans lesquels il cite les gens riches, c'est pour montrer combien la richesse est un cadeau du ciel et que le musulman fortuné est le favori de Dieu, car il va dépenser sa fortune pour la cause de Dieu et dans les œuvres de bienfaisance²¹ ».

C'est bien l'intention de Khâlid qui, dans un de ses élans d'enthousiasme, lança un jour à son public : « Je veux être riche pour que les gens me regardent et disent "tu vois : un religieux riche", et ils aimeront notre Père à travers ma richesse. Je veux avoir de l'argent et les meilleurs vêtements pour faire aimer aux gens la religion de Dieu (*rabbînâ*, littéralement "notre père"). » Face au discours populaire stigmatisant les possédants ayant accumulé durant l'*infitâh* comme des usurpateurs de la nation, la richesse est un moyen de communier en religion avec autrui et avec les plus démunis : « Je veux avoir de l'argent pour pouvoir inviter les gens aux repas de rupture du jeûne et leur faire aimer ce jeûne. » Pour Khâlid, l'argent permet en somme au musulman d'exceller en religion : « Je veux être riche pour utiliser mon argent dans la voie de Dieu et pour vivre une vie digne. » Et si la richesse est un signe d'élection divine, réciproquement, « si tu regardes les conditions économiques déplorables dans lesquelles les gens vivent, tu verras derrière cela un péché. Tu commets un péché et Dieu te prive de tes revenus²² ». Le message est clair : les inégalités ne sont pas le fruit des dynamiques intrinsèques à la société ou au système politique égyptien, mais le fruit de la volonté de Dieu.

Que dit en somme `Amr Khâlid à ses fidèles ? Que l'argent n'est pas une tare, que la richesse peut bien être vertueuse pour peu que son détenteur fasse preuve de générosité et « invite les gens aux repas de rupture du jeûne ». Bref, pour Khâlid, qui se pose implicitement comme bonne conscience des nantis, l'argent n'a pas d'odeur. Il ne parle en effet jamais des sources de la richesse mais exclusivement des modalités de sa dépense qui se doit, au minimum, d'être fondée sur le principe de responsabilité sociale. Et rien de tel alors qu'un peu d'évergétisme « pour avoir l'esprit tranquille avec Dieu », comme nous le déclara un ancien ministre passé aux affaires.

Pourtant, Khâlid est prudent. Dans un argumentaire qui n'est pas sans analogie avec l'éthique protestante décrite par Max Weber, il encourage la bienfaisance et les œuvres, mais condamne en revanche l'ostentation gratuite : « Il faut limiter notre caractère dépensier, qui fait qu'à chaque fois que la facture de téléphone arrive, c'est le drame et la tristesse à la maison. » Il se

19. On doit le qualificatif à *Rose al-Yûsuf*, hebdomadaire qui, il faut le dire, ne porte pas Khâlid dans son cœur...

20. À noter que le thème de la responsabilité sociale, vieille constante de la société égyptienne assise sur une éthique du don et des œuvres, a été massivement développé par le régime depuis son revirement néolibéral et son rapprochement concomitant avec les milieux d'affaires dans le milieu des années 1990.

21. Kamel, ingénieur, disciple de `Amr Khâlid, cité par *Al-Ahram Hebdo*, 21-27 novembre 2001.

22. Extrait de son prêche *al-Shabâb wa al-sayf*, « Les jeunes et l'épée ».

demande ainsi en quoi la femme au foyer a besoin d'un téléphone portable, « pourquoi l'étudiante à l'université veut-elle absolument changer de téléphone cellulaire deux fois par année parce qu'un nouveau modèle est arrivé sur le marché ? ». Dans un pays où plus de 50 % de la population vit en dessous du seuil de pauvreté, une telle interrogation identifie clairement son public... C'est en somme une leçon de morale d'un fils de l'aristocratie aux enfants des bénéficiaires de l'*infitâh*, souvent frappés du sceau de l'égoïsme et de l'incivisme ou, à tout le moins, perçus comme tels. Ainsi cette magnifique envolée pour le moins socialement « classée » : « Nous sommes tous en état de faute. Car nous avons tous parké nos voitures²³ devant la mosquée parce que nous ne voulons pas faire quelques pas. Résultat : les voisins sont en colère. Quel est le tort de nos voisins qui nous interpellent ? Va-t-on leur dire "Partez, nous implorons²⁴ Dieu" ? » Le côté « éthique protestante » de la prédication de Khâlid transparaît aussi dans la valorisation de l'effort. Dans sa « leçon sur la patience », il appelle ses ouailles à revaloriser ce principe dans une vision large : « La patience ne doit pas simplement concerner l'application des obligations religieuses. Elle doit aussi concerner les activités productives [...] la patience ce n'est pas le laxisme [*lâ mubâlâ*], mais la persévérance dans l'effort. » Il continue dans cette logique à recommander un usage efficace du temps, et part en croisade contre le loisir inutile et... les excès de sommeil. Autant de pertes de temps qui pourraient être investies à des fins plus utiles comme « la préparation d'une thèse de doctorat ou l'apprentissage du Coran ». Très entrepreneurial, Khâlid considère que « le premier point, dans la construction d'une vie sérieuse, c'est la nécessité de définir des objectifs, et de les inscrire par écrit quelque part ». Dans la même veine, il exhorte son public à être productif, « productif dans l'aide que tu prodigues à tes amis, productif dans l'accomplissement des œuvres, productif pour le développement de la société ». Et, sans surprise, il en vient à valoriser l'ambition : « Une des preuves de l'amour de Dieu, c'est qu'il te pousse à être ambitieux, qu'il te donne l'ambition d'être toujours plus haut, de t'élever toujours plus haut dans la société. » Ce ne sont pas les responsables marketing de l'entreprise de chasseurs de tête Career Middle East, qui arrose le site de Khâlid de ses annonces publicitaires, qui diront le contraire (soyons juste, l'encart publicitaire ne va pas uniquement à Career Middle East, mais aussi à des appels à ne pas oublier al-Quds).

Dans une période néolibérale marquée par la dérégulation, les privatisations et l'accumulation politique croissante de la bourgeoisie postnassérienne dont les enfants forment le gros de son public, `Amr Khâlid formalise en somme une éthique économique pas très éloignée de celle de la philanthropie anglo-saxonne. On y retrouve les appels à l'évergétisme, le thème du salut par les

œuvres, celui de la responsabilité sociale des possédants. De manière plus locale, `Amr Khâlid incarne le fils de bonne famille qui invite ses pairs à renouer avec l'esprit de notabilité des anciennes fortunes.

MORT AU VOLANT, FOI AU TOURNANT : POUR UN USAGE

CIRCONSPÉCT DES PLAISIRS

Signe d'élection divine, la richesse est simultanément un danger, celui de la fuite éperdue dans la mondanité. Si Khâlid ne le dit jamais en termes explicites, le thème de la perte dans la matérialité se tient toujours à l'ombre de celui de la repentance. À chaque épisode de *Kalâm min al-qalb*, une partie est consacrée à un témoignage d'un jeune racontant son retour dans le droit chemin de l'observance, un chemin balisé par les décès des victimes des excès de la jeunesse dorée. Ainsi, Sharîf, un des invités, expose comment il a peu à peu quitté une vie n'ayant d'autre règle que la fuite forcée dans les abus de tout genre, vécus avec fierté le jour et regrettés la nuit au pied du lit. Il y parle de la mort frôlée dans un accident de voiture, des décès de ses amis, et `Amr Khâlid rebondit constamment en commentant : « Un de tes propos, en vérité, a retenu mon attention. Tu as dit que chaque jour ou l'autre, un de tes amis décédait. En vérité, je suis très surpris de l'augmentation dramatique de la mort auprès de nos jeunes ; l'un meurt d'overdose [en arabe dans le texte], l'autre dans un accident de voiture. Comment as-tu vécu cela ? » C'est évidemment sans surprise que Sharîf conclut alors qu'« il fallait que je me sauve pendant qu'il est encore temps » (c'est évidemment de salut de l'âme qu'il s'agit).

La mort est donc bien le symbole de la perte morale des classes bourgeoises contemporaines. Jamais neutre, par le simple fait des exemples ainsi donnés, elle devient socialement située et inscrite dans le cadre du discours du sens commun sur les excès des « nouveaux riches » : overdoses, `Amr Khâlid le rappelle, d'autres témoignages du public y ajoutent des décès liés à l'abus d'alcool, les chevauchées nocturnes se terminant la mort au volant.

C'est sur de telles prémisses que Khâlid peut alors se poser comme le garde-fou moral de la jeunesse dorée. Un rôle d'autant plus recherché depuis que la « secte des adorateurs de Satan²⁵ » et qu'une rivalité mortelle pour une fille,

23. Vu la très forte imposition douanière, le coût de la moins chère des voitures d'occasion en Égypte équivaut à plus de quatre ans de salaire pour un petit fonctionnaire.

24. Il joue ici sur les mots : interpellier et implorer sont synonymes en arabe.

25. La « secte des adorateurs de Satan » (*'ibâdat al-Shaytân*), ainsi qualifiée par la presse, a été fondée par un groupe de fils de bonne famille.

dans le club branché Arkadia, ont attiré les feux de la presse sur les dérives des enfants de l'élite. C'est d'ailleurs en exemple de la jeunesse dorée qu'il est volontiers perçu. Ainsi, un professeur d'arabe, visiblement de bonne famille, a jugé bon de prendre la parole en faveur de `Amr Khâlid dans un hebdomadaire très favorable à ce dernier, *al-Ushû*, selon l'argumentaire suivant : à la suite de la demande d'une de ses étudiantes de repousser un examen pour qu'elle puisse suivre une leçon de Khâlid, il écoute des cassettes de ce dernier. Surpris par son érudition et son bon niveau d'arabe, il voit tout de suite en lui un homme de connaissance « capable de sauver la jeunesse égyptienne de menaces comme l'homosexualité ou la secte des adorateurs de Satan ». Selon lui, `Amr Khâlid offre aux jeunes ce modèle qui leur faisait jusqu'alors défaut et les ramène à l'observance, sans pour autant les fanatiser.

La morale est l'autre grand répertoire de *Kalâm min al-qalb*. La « leçon sur la morale » (*halqa al-hayâ'*) est ainsi tout entière parsemée d'extraits du *hadith* du genre : « La morale n'amène que le bien », « si toute religion a ses valeurs, la valeur de l'islam c'est la morale », « si Dieu s'emporte contre un de ses serviteurs, il lui retirera toute morale », « la morale est une partie de la foi »... Pierre obsidionale de la foi – Khâlid le répète en de maintes occasions –, la morale consacre l'aboutissement de l'itinéraire de la repentance, du chemin vers la lumière. Ce chemin que l'émission met clairement en scène : de la petite tribune où Khâlid reçoit son invité, une sorte de rampe métallique en forme de tapis se déroule jusqu'à une sphère de lumière illuminée au pied du public. Et, à l'image de Sharîf, la repentance signifie non pas le retour à la foi, qui n'a jamais disparu, mais l'abandon d'une vie présentée comme anémique et ponctuée d'excès en tout genre. Pour les femmes, la repentance, surdéterminée par la morale, ne pouvait faire autrement que de se focaliser non moins systématiquement sur la question du foulard, comme pour Nermine, revenue à l'observance scrupuleuse et au port du foulard après avoir perdu son fiancé dans un accident de voiture à quatre jours de son mariage, alors qu'elle se trouvait en Angleterre. Et, dans le public, il n'y a pas de témoignage de femmes qui ne porte sur le port du voile.

`Amr Khâlid n'est pourtant pas un moraliste comme les autres. Sa morale est une morale de classe. Ce n'est pas un tribun populiste haranguant la plèbe sur les abus de la bonne société, à l'image des caricatures sur la morale que l'on peut voir sur son site Internet. L'une d'entre elles s'adresse à l'Égyptien *lambda*. Dans le premier wagon du métro, une femme voilée, seule, est suivie de wagons mixtes bondés à l'extrême ; une image dont la leçon est : aimer ton prochain plus que toi même (*al-aithâr*) fait que tu ne t'opposes pas à ce que les femmes aient un wagon qui leur soit réservé. Pour le reste, la morale est destinée à la jeunesse de l'élite. Dans une autre caricature, un jeune *riwish*,

« branché » en Golf GTI, téléphone à ses amis sur le dernier Nokia pour savoir s'ils vont aller au restaurant « très cher » ou seulement au restaurant « cher ». Morale : « Ne crois pas toujours que le monde n'est pas à ta taille et que tu as besoin d'un monde un peu plus vaste. » À ce touchant appel à la « modestie » (*al-tawâdu`*) s'ajoute un appel à la patience (*al-sabr*). Deux petits mendiants en guenilles s'agrippent au pantalon d'un homme bien vêtu et lui demandent quelques pièces pour pouvoir acheter un téléphone portable à leur mère malade. Morale : « Ayez bon cœur et... supportez les "calamités" (*balâwî*) que l'on voit chaque jour dans la rue. » Quant au troisième cas, c'est une invitation à la patience exemplifiée par le conseil donné à ce conducteur de voiture de s'arrêter devant un bus déversant son lot de passagers sur la route pour éviter d'avoir à subir les insultes de ces derniers...

Tout rigoriste qu'il soit, pour `Amr Khâlid, moralisation ne rime pas avec privation. Le grand message de Khâlid, qui marque incontestablement un point de rupture avec la prédication de ces vingt dernières années en Égypte, consiste à vouloir réunir à nouveau « la religion et la vie » (*al-dîn wa al-hayât*) sans laisser la première s'hypertrophier au point d'étouffer la seconde. Son public ne l'a parfois que trop bien compris. Khâlid, lors d'un prêche sur le foulard, ne s'en était-il pas pris une fois à ses auditeurs, exhortant « le cœur brisé », selon ses termes, la gent masculine à cesser d'utiliser ses sermons pour flirter avec les filles à la sortie de la mosquée ? Plus sérieusement, pour la plupart des personnes interviewées, « se rapprocher de Dieu » n'implique pas de changement fondamental dans leur existence. Elles ne lisent guère plus, les femmes se voilent parfois mais pas toujours. Nous ne sommes plus à l'heure du grand « voyage du doute à la certitude²⁶ » des années 1970-1980, mais à l'heure des accommodations partielles, de la révision à la hausse des codes de l'austérité à l'intensification relative des pratiques dans un contexte social traditionnellement pieux (certaines familles) ou réislamisé (l'espace public en général, les lieux de travail). Suhayr al-Bablî elle-même insista à plusieurs reprises sur le fait que la repentance n'a pas, dans son cas, signifié de véritable sacrifice, « mais simplement de petits ajustements ». Bref, la rectitude morale n'implique pas le refus des plaisirs mondains de l'existence, à commencer par le sport, que `Amr Khâlid, en ancien fondateur de l'équipe des moins de 18 ans du club Ahlî, n'a de cesse de valoriser. Son DVD intitulé « Leçon sur la morale » est d'ailleurs édifiant à ce propos : sur la pochette, on voit, dans un cercle divisé en deux par une barre transversale en forme de vague pouvant difficilement

26. Titre d'un des livres de Mustafâ Mahmûd, ancien sympathisant marxiste converti à la cause de l'islam.

évoquer autre chose que le logo de Nike, ou éventuellement celui de Pepsi, un portrait de Khâlid en haut à gauche grand sourire et lunettes de soleil et, en dessous à droite, un gardien de but plongeant dans les filets, rappelant l'ancienne profession de son invité du jour, Nâdir al-Sayyid. D'ailleurs, lors du dernier match Égypte-Maroc, `Amr Khâlid a été bon joueur, avançant son prêche à la mosquée al-Maghfira pour que son public, ou lui-même, puisse suivre le match dans la soirée en direct sur le petit écran. Dans la même veine, s'il est toujours tiré à quatre épingles et aime se faire photographier une paire de lunettes de soleil à la mode sur les yeux, c'est « pour montrer que le respect des enseignements religieux ne signifie pas qu'il faille pour autant se priver des jouissances de la vie », comme le disait à son propos une de ses adeptes. S'il s'agit certes pour lui de réconcilier « la vie et la religion », le retour à la seconde ne doit pas se faire au détriment de la première, et tout l'art du style de Khâlid réside dans la fusion entre l'une et l'autre. On l'a vu dans ses styles vestimentaires ou dans ses modes de prise de parole, dans le recours, sur son site Internet, à la caricature « humoristique » pour prêcher les principes moraux qu'il défend, comme la patience et la modestie. De manière caricaturale, réconcilier « la vie et la religion », c'est prêcher sous une forme de *talk-show* religieux au sein des locaux d'un ancien cabaret-théâtre. Cette ambition se repère aussi en filigrane du titrage de certaines de ses interventions. Ainsi, une de ses cassettes, plagiat d'un titre du film d'Ihsân `Abd al-Quddûs (*al-Banât wa al-saif*, soit « les filles et l'été »), s'appelait « Les jeunes et l'été » (*al-Shabâb wa al-saif*). Inspiration mondaine d'une série de discours dont le message est : oui à la plage, mais attention aux dangers qu'elle recèle. Il faut donc, selon ses termes, développer un « modèle islamique pour l'été », invitation à jouir des plaisirs de la mer sans pour autant jeter Dieu avec l'eau du bain. Ni les principes moraux qu'il véhicule.

DANS LE MONDE, DANS LEUR MONDE. SOCIABILITÉS

BOURGEOISES ET « IN-GROUPS » PIEUX

De manière évoquant encore une fois singulièrement les *born-again christians*, la repentance ne signifie pas une retraite de la société impure ni un enfermement dans la mosquée (sur le modèle *takfir wa hijra*, par exemple) ou un exil intérieur, mais un redéploiement de la personne au sein de groupes de jeunes pieux d'un même milieu, dans une dynamique croissant, selon des alchimies diverses, islamisation et individuation. Ainsi, Hebba, jeune femme de 29 ans qui vit avec sa mère et travaille à la Citybank, où elle est suffisamment bien placée dans la hiérarchie pour gagner généreusement sa vie. Bien qu'elle se soit fiancée à plusieurs reprises, ses tentatives ne se sont jamais concrétisées par

un mariage. Durant le ramadan 2001, elle commence à se rendre aux leçons de `Amr Khâlid, invitée par des amis. Elle se voile durant l'été 2002 et ajourne progressivement tout projet de mariage. Pour elle, il est hors de question de se marier uniquement parce que son entourage commence à se faire pressant à ce sujet. Elle a des attentes très claires – elle veut un homme religieux, mais qui ait du temps à lui consacrer –, et elle ne les sacrifiera pas pour satisfaire la société ou sa famille. Ses projets immédiats concernent sa carrière à la banque et l'ambition qui mûrit de se lancer en parallèle dans la prédication, qu'elle destine surtout à ses collègues et amis rencontrés sur son lieu de travail.

Dans la même veine, Magda, une femme dans la quarantaine, entama son retour à l'observance il y a sept ans, retour soigneusement couplé à des ambitions professionnelles et à différents projets dans l'islamo-business. Après la rédaction de deux livres sur les synthèses possibles entre médecines alternatives et islam, elle a d'ores et déjà ouvert une boutique de produits macrobiotiques dont elle attribue la paternité au Prophète, qui aurait utilisé les mêmes produits. Elle donne également des cours de religion sur les chaînes satellitaires (la chaîne saoudienne Iqra, ou Orbit). Son modèle est `Amr Khâlid, dont elle est une auditrice assidue. Son aura est alors suffisante pour qu'elle puisse créer, à son niveau, un petit groupe pieux, composé de jeunes gens de son quartier – huppé – de Heliopolis, tous de jeunes entrepreneurs en début de carrière partiellement engagés dans l'islamo-business. L'un d'eux, par exemple, s'appuie sur les conseils de Magda pour donner une teneur plus religieuse au nouveau concept d'un programme scolaire qu'il est en train de monter pour une école privée. Tous viennent de rentrer d'un petit pèlerinage qu'ils ont fait en groupe.

On perçoit bien la logique des rapports entre islamisation et individuation. La référence religieuse permet à de nouvelles solidarités de se tisser en dehors de la famille, surtout du côté des femmes dont elle légitime en quelque sorte l'individuation (je ne me marie pas dans l'immédiat pour préparer ma carrière de prédicatrice). Elle permet à des innovations souvent très *new age* (le yoga islamique, la médecine parallèle islamique) de faire leur chemin, rendant éventuellement possible la conversion de ces nouveaux savoirs religieux en projets économiques assis sur des *in-groups* pieux que l'on décrit volontiers par le terme de *shilla* (petit groupe de solidarité très soudé, formé la plupart du temps au sein de l'université). Ainsi, on le voit, loin de s'opposer à la modernisation de la société ou d'être une réaction à celle-ci, le renouveau pieux de la bourgeoisie encadre parfois, soutient souvent, et accompagne toujours des mutations sociologiques traversant la société urbaine égyptienne contemporaine. Des mutations dont la pierre obsidionale semble bien être – encore une fois – l'individuation ou, à tout le moins, une remise en cause

partielle de la famille patriarcale classique : affirmation des femmes dans le champ religieux (fréquentation des mosquées, multiplication des sections de femmes dans de nombreux lieux de culte, ouverture d'une section féminine de l'institut de formation des prédicateurs d'al-Azhar), sortie précoce des jeunes du contrôle familial (circulation des femmes le soir, prise d'appartements indépendants du domicile des parents), développement de sociabilités de jeunes pour le loisir mais aussi pour le pèlerinage, volonté de vivre un amour romantique hors des sentiers battus, relative « décompression des normes » (Mona Abaza) en matière de sexualité notamment grâce au très islamique « mariage coutumier²⁷ » qui fait fureur sur les campus. De manière moins lascive, l'individuation, c'est aussi la formation d'*in-groups* pieux sous forme de « communautés émotionnelles », dont *Kalâm min al-qalb* n'est que l'épiphénomène médiatique, mais aussi des réseaux économiques et de sociabilités de classe qui assurent de manière volontaire, et sur des modes nouveaux, la transmission du savoir religieux en dehors des sociabilités qui en furent traditionnellement responsables (l'école, la famille, le *shaykh* de la famille ou du quartier).

C'est dans ce contexte d'individuation correspondant moins à des phénomènes d'atomisation que d'affirmation, tant générationnelle que féminine, face à l'encadrement « patriarcal » traditionnel, qu'il faut comprendre les exhortations de Khâlid à bien choisir ses amis, ou la remarque de l'une des intervenantes de *Kalâm min al-qalb* pour qui la plus grande faveur que lui ait accordée Dieu, ce sont des amis pieux. Si les jeunes participant à l'islamisation bourgeoise ne refusent pas la mosquée, ils construisent leurs solidarités religieuses hors d'elle, dans le monde de leur classe, à partir de laquelle, précisément, `Amr Khâlid leur parle. Ainsi, pour la plupart des jeunes témoignant dans le cadre de l'émission, le modèle, parfois le portrait de la personne les ayant ramené à l'observance n'est jamais une personnalité religieuse. C'est toujours le « grand frère », le dévot érudit qui préfère tendre la main que juger, actif et sportif, dont `Amr Khâlid constitue l'incarnation par excellence. Ce point est important : on ne revient pas à l'observance par le truchement de la famille ou de la mosquée, mais à partir des cercles d'amis constitués dans le cadre de la vie bourgeoise (clubs, écoles privées, entreprises du secteur privé) de la trempe du groupe qui, au Club de chasse, permit à `Amr Khâlid d'entamer son chemin vers la gloire il y a cinq ans de cela.

LES CHEMINS DE TRAVERSE DE L'INNOVATION RELIGIEUSE

L'aventure de `Amr Khâlid montre bien combien l'innovation religieuse se fait hors de tout véritable *aggiornamento* doctrinal, ce à quoi Khâlid s'oppose finalement ouvertement. Ce n'est d'ailleurs pas à des Arkoun ou à des Charfi

que s'en prend `Amr Khâlid, mais à tous ces réformateurs peu inspirés qui parcourent les sentiers de la religiosité populaire. Ainsi, dans les caricatures de son site, « Fanous le facilitateur », incarnation du *shaykh* plutôt « cool », est systématiquement voué aux sarcasmes et au mépris. « Abu Jahl », l'« ignorant », convaincu – à tort évidemment – de détenir la vérité et justifiant par quelque argument religieux alambiqué son laxisme, est une autre figure stigmatisée d'une réforme possible. La mauvaise fille voilée, surgeon déviant de l'islamisation, laissant apparaître quelques cheveux tombant sur des yeux maquillés avec une vigueur toute égyptienne, est également convoquée au banc des accusés. En dehors du scripturalisme, point de salut, le message de Khâlid est clair.

La modernisation religieuse dont nous avons fait l'inventaire tout au long de ces quelques pages ne correspond ainsi nullement à la problématique de la modernisation de l'islam à laquelle s'escriment quelques intellectuels, avec le monde académique pour principale audience. À ce titre, le paradoxe de `Amr Khâlid, à savoir la capacité réelle de faire du neuf dans l'espace religieux à partir d'un rigorisme aussi douceâtre qu'intransigeant, dessine sans doute le chemin de l'une des formes possibles d'innovation religieuse dans l'Égypte de demain. Non pas par la voie royale d'un nouveau discours théologique, mais par les chemins de traverse de l'interaction entre mutations culturelles et pratiques religieuses.

Parce que ces mutations (individuation, subjectivation) ne sont pas seulement présentes au sein de la bourgeoisie (même si les ressources matérielles et culturelles de celle-ci les favorisent), parce que la modernisation se fait sans altération du dogme et des conventions socio-religieuses établies, parce que le recours aux médias de masse lui permet d'atteindre des publics plus larges, et enfin parce que l'individuation n'est pas une condition nécessaire pour préférer un discours axé sur l'amour et non sur la peur, `Amr Khâlid est en train de quitter, depuis un ou deux ans, le ghetto doré des lieux exclusifs de la bonne société dans lequel ses réseaux l'avaient un temps enfermé.

Dans ce contexte, l'enjeu pour Khâlid est bien de trouver un positionnement capable de stabiliser ses clientèles, c'est-à-dire de concilier des attentes divergentes. D'abord parce que ses nouveaux publics sont porteurs d'attentes qui

27. Le mariage coutumier (*zawâj `urfî*) est une alliance contractée par deux personnes devant deux témoins. Sans enregistrement officiel, il peut se faire sans que les parents en aient connaissance et rend parfaitement licite l'acte sexuel notamment. L'establishment cléricale ne cesse de le dénoncer, non sans contradictions, précisément parce qu'il est un affront ouvert au contrôle des familles sur leurs enfants, mais aussi parce qu'il s'est soldé par nombre d'enfants illégitimes.

ne sont pas seulement morales ou spirituelles, mais aussi, crise économique aidant, politiques. On voit ainsi mal Khâlid continuer à esquiver des questions comme celles de la justice sociale, de l'inégalité ou de l'autoritarisme des gouvernants. En revanche, cela lui coûterait sans doute une partie de ses anciens auditeurs et certainement la tolérance du ministère de l'Intérieur, lui qui a déjà contribué à son éviction du Club de chasse et de la mosquée al-Maghfira. Il y a donc tout lieu de penser que, à terme, Khâlid sera structurellement contraint à se replier sur les élites, leur apportant la paix de l'âme tant face à Dieu que face aux inégalités sociales, participant à sa manière au renforcement des nouvelles formes d'accumulation et d'inégalité se constituant à l'ombre de l'ajustement néolibéral de la société égyptienne ; cet ajustement déjà bien en route dans le champ religieux, des *Gamâ`ât islâmiyya* aux Frères musulmans cautionnant la contre-réforme agraire²⁸ en passant par les idéologues du *Wasat*, ces jeunes islamistes appelant à la libération de la nation musulmane, au souffle coupé par l'étreinte étouffante de l'État centralisateur postcolonial²⁹. L'islamisation « post-islamiste » est définitivement dans l'air du « temps mondial » ■

Patrick Haenni et Tjitske Holtrop
CEDEJ, Le Caire

28. Durant l'été 1997, le gouvernement décida de libérer le prix de la location des terres agraires, gelé par un décret datant de la période nassérienne. Cette décision fut à l'origine de nombreux soulèvements dans les campagnes égyptiennes, se soldant par des dizaines de morts. La rupture fut alors consommée entre les leaders historiques de la *Gamâ`a islâmiyya* en prison et les militants de base, d'autant plus que ceux-ci se sentaient déjà trahis par les appels à la trêve des premiers lancés en début d'année. L'attentat de Louxor survint quatre mois après que les leaders de la *Gamâ`a* ont apporté leur caution à la politique dérégulatrice du régime.

29. Pas très éloigné de la philanthropie anglo-saxonne, les leaders du *Wasat* proposent pour ce faire, notamment, la privatisation totale des ministères de l'Enseignement et de la Santé, et de substituer à une politique sociale de l'État une politique des œuvres gérée par la société civile.

ANDRÉ MARY

PROPHÈTES PASTEURS

LA POLITIQUE DE LA DÉLIVRANCE EN CÔTE D'IVOIRE

EN CÔTE D'IVOIRE, UNE RENCONTRE SINGULIÈRE S'EST OPÉRÉE ENTRE L'HÉRITAGE D'UNE TRADITION PROPHÉTIQUE, L'OUVERTURE D'UNE CRISE PROFONDE DE LÉGITIMITÉ DU POUVOIR POLITIQUE ET L'IRRUPTION SUR LA SCÈNE POLITICO-MÉDIATIQUE AUTANT QUE RELIGIEUSE D'UNE GÉNÉRATION DE PROPHÈTES PASTEURS QUI PRENNENT POSITION DANS L'ESPACE PUBLIC. LA POLITIQUE DE LA DÉLIVRANCE INSPIRÉE PAR CES HOMMES DE DIEU LIE LE RETOUR DE LA PROSPÉRITÉ ET LA RÉCONCILIATION NATIONALE À L'ÉRADICATION DES DÉMONS DU PAYS, CE QUI N'EST PAS SANS RISQUE, COMME L'ILLUSTRE L'ACTUALITÉ RÉCENTE, DE RELANCE DE LA GUERRE DES ESPRITS.

Dans les rapports du politique et du religieux, la figure du prophétisme occupe une place à la fois cruciale et paradoxale. Le prophète, c'est l'incarnation même de l'imagination religieuse et de sa force inaugurale et transcendante, l'individu inspiré qui parle directement au nom de Dieu, et de la relation personnelle qu'il entretient avec celui-ci, à tous les hommes et se permet d'interpeller à ce titre les institutions détentrices de la grâce et le pouvoir politique établi. Mais cet homme de Dieu se fait si bien le porte-parole des attentes collectives et trouve à ce point les mots pour le dire dans un langage faisant immédiatement sens pour tous qu'il apparaît comme l'homme des situations de crise, et autorise toutes les lectures en termes de métaphore des réalités politiques fondamentales ou en termes d'instrumentalisation religieuse des enjeux identitaires du présent. Par rapport à l'idéal type wébérien qui ouvre sur une multiplicité de variantes, les personnages de la scène africaine sont peu orthodoxes et cumulent ou empruntent tour à tour les rôles de prophète messianique, de prophète guérisseur, ou encore de prophète d'Église. Les prophètes et prophétesses du Soudan, de l'Ouganda ou du Congo nous font découvrir d'autres figures où l'image du prophète de paix se conjugue avec celle du prophète de guerre engagé par les armes dans la lutte contre le mal

et l'éradication des mauvais esprits¹. La question n'est pas seulement typologique, elle est aussi celle des paradigmes de l'approche des prophétismes. Entre des ethnologues qui ont vu dans ces phénomènes une dégénérescence ou une contamination de l'ordre tribal traditionnel qui perturbait leur propre terrain et des sociologues qui se sont emparés de ces « mouvements prophétiques » pour confirmer la crise des sociétés coloniales ou postcoloniales, comment renouveler la lecture des formes contemporaines du prophétisme africain ? À distance des lectures néo-wébériennes en termes de mouvements sociaux et de situations de crise, les idiomes prophétiques africains invitent à considérer la manière dont les modèles charismatiques et visionnaires véhiculés par un certain nombre de passeurs de frontières sont appropriés et se construisent en rapport avec les attentes d'une communauté ethnique, nationale ou de réseaux transnationaux. En Afrique de l'Ouest, nul doute que la Côte d'Ivoire, compte tenu de la richesse des personnages prophétiques ayant marqué son histoire et de l'existence d'une véritable tradition prophétique, faite de liens de filiation et d'identification, de rituels de reconnaissance et de transmission, se prête particulièrement à ce type de lecture².

La continuité des pasteurs prophètes d'aujourd'hui par rapport à la génération des prophètes harristes, fondateurs d'Églises ou de communautés prophétiques, ou prophètes guérisseurs (dont le plus célèbre fut sans doute Atcho de Bingerville), est incontestable : les centres de « délivrance » actuels prennent objectivement le relais des villages thérapeutiques du type Bregbo, avec d'ailleurs la même bienveillance des autorités politiques. La diversité de la tradition prophétique locale facilite sans doute les filiations : entre les prophètes itinérants et prosélytes préoccupés de convertir des fidèles, les prophètes d'Églises créateurs de cultes plus ou moins syncrétiques et les prophètes guérisseurs installés dans leur pays, leur village, leur ethnie, les identifications sont toujours possibles et les écarts générationnels se brouillent. Il reste néanmoins, comme n'a cessé de le rappeler M. Augé, que le prophète est celui qui inscrit les problèmes de l'individu dans une vision globale de l'ordre social et de la crise et que sa vision n'est ni simplement politique, ni simplement religieuse³.

Dans la lecture récente que ce dernier esquisse de l'idéal type du prophétisme comme « anticipation » de la situation de mondialisation, il est significatif que la référence à l'exemple « paradigmatique » d'Harris s'impose : Harris n'est-il pas le prophète des « temps modernes », le prophète qui voyage et casse les logiques territoriales en s'adressant à des assemblées d'individus délocalisés et, surtout, qui court-circuite les échanciers politiques, oublié par l'Église harriste elle-même, en proie à ses divisions, et par de petits prophètes guérisseurs enfermés dans des dispositifs rituels trop restreints ou

dans l'histoire singulière de leur ethnie ? « Le mythe de Harris, note M. Augé, fait aujourd'hui partie de l'histoire ivoirienne. Mais les cultes prophétiques n'en constituent qu'une série d'échos affaiblis⁴. » Les nouveaux prophètes pasteurs font justement retour à la geste initiale d'Harris, renouant avec la « veine prophétique » de la tradition biblique et de la mouvance pentecôtiste à laquelle, sans conteste, il appartenait⁵.

Ces prophètes de la ville, de la cité, sont détenteurs d'une vision de salut à transmettre à toutes les nations et à tous les hommes (Blancs et Noirs). Pasteurs mais aussi passeurs de frontières, ils se veulent, comme Harris, au-delà des dénominations ou confessions particulières et ne connaissent que la parole de la Bible. Le défi d'une montée préoccupante de la sorcellerie que les prophètes paysans cherchaient à relever dans la situation coloniale est désormais relayé par la menace pesante des agissements du diable à l'échelle locale et mondiale et les promesses de délivrance. Sur ce plan, les vertus de la belle tolérance païenne entre l'animisme, le catholicisme et l'islam, qu'incarnait à sa manière Houphouët-Boigny, ne sont plus à l'ordre du jour. La Côte d'Ivoire est entrée dans une autre époque, dans une autre forme d'alliance entre le religieux et le politique, sans sortir pour autant, comme on se propose de le montrer, d'un régime théologico-politique.

Le prophétisme n'est pas vraiment par lui-même porteur d'un imaginaire politique, il récupère et bricole les schèmes symboliques disponibles et pratique le télescopage de leurs traductions dans les diverses sphères de l'existence, de la « renaissance » à la « délivrance ». Les dispositifs rituels qu'il met en place (confessions, témoignages, exorcismes, miracles) font irruption dans l'espace public, inspirent le discours politique et créent des effets discursifs qui dérèglent la syntaxe du dicible, déplacent les limites du possible et du pensable. Selon Castoriadis⁶, c'est dans l'imaginaire qu'une société invente à chaque instant les significations sociales inaugurales qui décident de ce que sont ses « vrais » problèmes, irréductibles aux réalités rationnelles ou fonctionnelles du moment. Mais, dans cette problématique de l'imagination originaire et constituante, l'imaginaire n'est pas une chaîne ininterrompue d'images, une cascade

1. H. Behrend, *La Guerre des esprits en Ouganda*, Paris, L'Harmattan, 1997.

2. J.-P. Dozon, *La Cause des Prophètes*, Paris, Le Seuil, 1995

3. M. Augé, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris, Aubier, 1994, pp. 140-144.

4. *Ibid.*, p. 153.

5. Sur cette relecture « pentecôtiste » d'Harris, voir D. A. Shank, *Prophet Harris, the « Black Elijah » of West Africa*, Leiden, New York, Cologne, E. J. Brill, 1994.

6. C. Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Le Seuil, 1975. Dans cette continuité, voir également l'introduction de A. Corten et A. Mary (dir.), *Imaginaires politiques et pentecôtismes*, Paris, Karthala, 2000.

d'analogies en miroir qui fonctionnerait en dehors des contraintes du symbolique. Sans le recours aux médiations symboliques et aux régulations sociales d'une mémoire collective disposant de cadres, de lieux et de repères, ou d'un ordre symbolique instaurant la séparation de l'un et de l'autre, garantissant l'ouverture à l'autre et le renouvellement du même, l'imaginaire est condamné à l'impasse régressive de la répétition du même et de l'enfermement dans l'entre soi. La conversion prophétique du politique qui passe par la médiation du couple de l'homme d'État, sauveur providentiel, et du prophète de Dieu comporte (pour reprendre les termes lacaniens) tous les pièges d'une relation duelle et spéculaire qui finit par engendrer une synthèse imaginaire de la pensée appliquée et de l'action inspirée. Car c'est bien le caractère « imaginaire » du travail symbolique de synthèse qu'entreprend le prophète dans son effort pour faire le lien entre les attentes individuelles et les aspirations collectives qui est en question : aliénation ou subversion ? Compulsion répétitive ou anticipation ? Faut-il conclure à l'impasse d'un imaginaire prophétique, simple reflet de l'ambiguïté et des contradictions du réel, enfermé dans une relation en miroir entre le Bien et le Mal, entre le Noir et le Blanc, entre le Diable et le bon Dieu, entre le Même et l'Autre, et donc impuissant à se dialectiser ? Ou faut-il reconnaître à l'imagination prophétique un rôle de médiation symbolique et sociale, autrement dit de production du sens de l'évènement et d'anticipation des situations à venir ?

UN PROPHÈTE IVOIRIEN « PUR »

Deux prophètes sont morts en Côte d'Ivoire pendant l'année 2001 : Papa Nouveau, une des figures de la première génération des prophètes harristes ivoiriens (dont Jona Ahui), un prophète en son pays, un « prophète pur » selon Houphouët ; et Kacou Séverin, « prophète de toutes les nations », le profil type des nouveaux pasteurs prophètes qui occupent la scène ivoirienne, particulièrement depuis la crise politique ouverte par le coup d'État de décembre 1999, et qui ne cessent de se distinguer les uns des autres par les mêmes prophéties sur la crise spirituelle du pays⁷.

Le prophète Papa Nouveau (de son vrai nom « Dagri Najva »), fondateur de l'Église « Papa Nouveau », une Église dissidente de la mouvance harriste, est mort le 20 septembre 2001 dans son village de Toukouzou Hozalem (*toukou zou*, le lieu du génie ; *hozalem*, la nouvelle Jérusalem), en pays avikam (sous-groupe akouri), comme l'a annoncé le président du Conseil national de l'Église. L'évènement aurait pu ne pas dépasser la scène locale, mais il a pris d'emblée une dimension nationale par l'importance que la presse lui a accordée et par la présence des plus hautes autorités du pays à ses funérailles. La mort de ce

dernier « prophète de la lagune » marque en effet symboliquement la fin de toute une époque de l'histoire ivoirienne et du rôle politique des figures prophétiques d'inspiration harriste (Jona Ahui, Albert Atcho) dans la production de l'imaginaire de l'identité ivoirienne. « Papa Nouveau fait partie de la race des prophètes purs », déclarait Houphouët-Boigny en septembre 1990. Il était de fait un prophète typiquement ivoirien, liant un fort ancrage local et ethnique – réhabilitant, comme le dit J.-P. Dozon, une « ethnologie à part entière⁸ » – et une vocation à parler au nom de Dieu pour tous les Ivoiriens, conjuguant les valeurs des cultes traditionnels de fécondité (au point de prôner la polygamie et de tolérer l'adultère) et l'ouverture vers la modernité et le développement (par la création d'écoles et de dispensaires), soutenant enfin, dès les années 1930, le mouvement nationaliste et pratiquant la bonne entente avec les Blancs. L'exemple type de cette gestion des ambivalences et des contradictions de la situation qui ont fait la force du prophétisme ivoirien.

Les extraits de presse et les hommages rendus à l'occasion de sa mort sont significatifs. Papa Nouveau est d'abord le « simple pêcheur de la lagune » qui, en 1937, a sa révélation à travers deux signes envoyés par Dieu (une colombe et une bague) et se voit confier une « mission » (« mission d'évangélisation » dirait-on aujourd'hui, « mission de libération des Noirs » comme on l'appelait à l'époque), mission poursuivie de façon ininterrompue pendant soixante-quatre ans. Il est celui qui annonce – comme tous les prophètes ivoiriens dignes de ce nom – l'indépendance du pays et l'arrivée au pouvoir présidentiel d'Houphouët-Boigny, son double « lettré », dès 1945, comme le certifie le texte officiel de la déclaration prophétique de 1937 mis au point par les clercs de son Église⁹.

Il reste enfin celui qui, à l'image d'Harris, a fait de la prison pour avoir « prédit » un monde où Noirs et Blancs seraient égaux (« en mangeant à la même table »). La présence des trente enfants du prophète à ses funérailles témoigne, entre autres, de sa bénédiction divine et de la réussite de toute une vie au service du « développement » et de la prospérité du peuple akouri.

Houphouët-Boigny lui a rendu hommage, Bédié l'aurait courtoisé et, plus récemment, le général Gueï, écarté du pouvoir, se serait réfugié auprès de lui pour solliciter ses conseils. Il a, enfin, prédit un destin présidentiel à Laurent

7. Les données de cet article ont été recueillies lors de trois missions d'enquête en Côte d'Ivoire (décembre 1999, juillet 2001, mars-avril 2002) et financées par l'IRD (unité « Constructions identitaires et mondialisation » dirigée par Marie-José Jolivet).

8. J.-P. Dozon, *La Cause des prophètes*, op. cit.

9. Repris dans A. Nouveau (dir.), *Hommage à Papa Nouveau*, Abidjan, Ceda Abidjan, 1997. Cet hommage est à l'initiative d'un fils du prophète auteur d'une thèse d'État en sociologie du développement.

Gbagbo alors que celui-ci était à la tête du FPI. Un mois avant sa mort, en août 2001, la presse ivoirienne, qui l'a toujours présenté comme un prophète très « écouté de l'autorité politique, dont les visions et prophéties se sont toujours révélées justes », lui faisait jouer une dernière fois son rôle dans le contexte de la préparation du Forum sur la réconciliation nationale. Invitant les hommes politiques et les Ivoiriens à la paix et à la réconciliation, Papa Nouveau rappelait alors et comme il se doit que celle-ci ne peut venir que de la volonté de Dieu. Plus inquiétant en revanche, mais significatif de la manière dont la prophétie épouse les attentes de la communauté, il déclarait avoir reçu depuis longtemps « un message de Dieu qui demande aux Ivoiriens de ne pas confier la direction de leur Côte d'Ivoire à une autre communauté... Dieu même veut que la Côte d'Ivoire soit dirigée par des Ivoiriens¹⁰ ». Au propos faussement énigmatique – « Alassane lui-même sait qui il est¹¹ » – s'ajoute ce double discours : « Dieu ne m'a pas dit que les hommes du Nord veulent attaquer ceux du Sud. Dieu ne m'a jamais mis en garde sur cela. Si Dieu le fait un jour, je prendrai mes dispositions par rapport à cela... » Faisant de sa vie, selon les termes de Marc Augé, « un signe prophétique », il a affirmé (notamment à l'occasion des élections de 1994) que tant qu'il vivrait, il n'y aurait pas de guerre en Côte d'Ivoire... Lors de son enterrement, son cercueil s'est arrêté devant un des « tam-tam parleurs » (les *atoughblan*, instruments traditionnels harristes), sans doute pour transmettre un ultime message, selon la tradition ivoirienne de l'interrogation du cadavre.

D'autres présences à ses funérailles permettent de mesurer les filiations affichées et les évolutions significatives en cours. Outre les représentants de la principale branche de l'Église harriste issue de Jona Ahui, y assistaient les deux frères ennemis qui prétendent l'un et l'autre au *leadership* de l'Église du christianisme céleste en Côte d'Ivoire, Zagadou, chef de diocèse nommé officiellement en 1995 par le successeur du prophète fondateur Oschoffa, le nigérian Bada, et J.-B. Édiémou, destitué tout aussi officiellement en 1986 mais opérant depuis la mort de Bada un retour spectaculaire en force et en légitimité grâce, entre autres, à sa nomination providentielle à la présidence du « Forum des religions » (ou des religieux) qui participe du processus de réconciliation nationale initié par le président Gbagbo. Si Papa Nouveau n'a pas été invité officiellement au Forum des religieux, son président, J.-B. Édiémou, n'a jamais manqué de se réclamer de sa filiation spirituelle. Outre le ministre d'État, ministre de l'Intérieur et de la Décentralisation, on pouvait voir aussi à l'enterrement le directeur de protocole de la présidence, un fils du pays, ancien fidèle « naturel » de l'Église de Papa Nouveau qui l'a néanmoins quittée en 1983 pour se convertir au protestantisme méthodiste, en rupture avec sa famille et ses proches. Son parcours est très significatif de la génération (il est

né en 1949) de ces Ivoiriens scolarisés qui, à la différence de leurs vieux pères harristes qui allaient jusqu'à leur interdire d'ouvrir la Bible, se sont mis à la lire. Dans les divisions actuelles de l'Église de Papa Nouveau, divisions qui se retrouvent un peu partout au sein de la mouvance harriste, la « famille du prophète » tend à considérer l'Église comme une propriété familiale et s'oppose au président de l'Église qui milite pour une évolution structurelle, et en quelque sorte pour la bureaucratisation du charisme prophétique. Comme le dit à sa façon une admiratrice du messie d'Hozalem, « il faut pouvoir continuer l'œuvre de Papa Nouveau sans être obligé de prophétiser ». Mais le directeur du protocole de la présidence d'un État officiellement « laïc » se fait surtout l'écho d'un autre discours prophétique que l'on retrouve aujourd'hui partout dans la bouche des nouveaux pasteurs prophètes de Côte d'Ivoire, et surtout dans l'entourage du « premier président chrétien¹² » du pays :

« La Côte d'Ivoire amorce une phase spirituelle au plan de son développement. Il faut que mes frères se réveillent. Et se préparent à accueillir les Églises. Il faut que les gens soient prêts à écouter Jésus-Christ. L'heure est venue pour que les gens se parlent par rapport à la Bible. Je souhaite que les parents comprennent qu'il n'y a pas des dieux, mais un seul Dieu qui peut tout donner. C'est le Dieu de l'Éternel. »

Ce discours peut-être lu comme un retour au message méthodiste et messianique d'Harris autant que comme une conversion au discours des nouveaux « hommes de Dieu ».

LE « PROPHÈTE DE TOUTES LES NATIONS »

Depuis sa mort tragique dans un accident de voiture le 13 avril 2001, le « prophète de toutes les nations » Kacou Séverin est entré à son tour dans la mythologie ivoirienne, bien au-delà des frontières de l'Église « Foursquare », dont il était le président, et de toute la mouvance évangélique. Il faut dire

10. *L'Inter*, n° 993 du 20 août 2001.

11. Il s'agit d'Alassane Dramane Ouattara, dirigeant RDR, Premier ministre sous Houphouët-Boigny, dont la « véritable » nationalité serait, selon ses détracteurs, burkinabè. Refusé de carte d'identité nationale par Gueï, puis par Gbagbo, jusqu'en juillet 2002, il ne serait toujours pas éligible.

12. Ce titre ferait se retourner dans sa tombe l'homme de la basilique de Yamoussoukro, mais, pour toute la mouvance évangélique, il va de soi que « chrétien » signifie « converti » (*born-again*), la seconde République étant assimilée à la seconde conversion, le baptême de l'Esprit, au sens pentecôtiste du terme.

que les circonstances de sa mort sont en elles-mêmes une provocation à l'imaginaire : mourir à 37 ans un vendredi 13, et surtout un vendredi saint, il n'en faut pas plus pour alimenter une identification au Christ qui était déjà un des éléments essentiels de sa prédication et de sa mission, et l'espoir, auquel ont cru sincèrement ses proches, de sa résurrection imminente. La crise spirituelle qui a commandé toute sa vie se produit durant la première année de ses études de droit à l'université d'Abidjan. Une nuit, alors qu'il est en proie à la forte angoisse de mort qui ne cesse de le hanter, il se met à crier vers Dieu, lequel, en retour, se révèle à lui et lui apporte la paix. Quelque temps plus tard, il tombe gravement malade au point d'être transporté dans le coma à l'hôpital de Treichville. C'est là qu'intervient sa deuxième révélation : Jésus-Christ en personne lui redonne la vie et le délivre des forces maléfiques, en échange de l'accomplissement d'une mission, annoncer dans le monde entier, en tant que « prophète des nations », la puissance de la résurrection et du salut en Jésus-Christ.

Le « témoignage » de cette expérience de « ressuscité » (conforme à celle des grands prédicateurs américains, tel Hagin) constitue le premier capital de son entreprise prophétique et le conduit à renoncer à ses études universitaires pour se lancer dans un périple initiatique : Liberia, États-Unis, Canada, Allemagne, Antilles, où il entreprend, en parfait autodidacte, sa formation biblique et s'exerce aux techniques de la prédication au contact des télévangélistes américains. À la même époque, les jeunes pasteurs docteurs du Nigeria profitent de leur voyage outre-atlantique et de la fréquentation des réseaux évangéliques internationaux pour acquérir un style de vie, se familiariser avec de nouveaux produits théologiques (comme la doctrine de la prospérité) et des méthodes de gestion qu'ils vont réinvestir sur le marché religieux local¹³.

Si l'on prête au prophète Kacou une affiliation aux Assemblées de Dieu que fréquentait de fait sa femme Willie avant qu'il ne l'épouse en 1994, c'est l'Église Foursquare, reconnaissant « l'importance de son témoignage », qui l'a accueilli en son sein, dès l'âge de 24 ans, et c'est dans cette Église qu'il a brûlé les étapes de la carrière de pasteur. L'Église évangélique internationale Foursquare, d'origine américaine, dont le siège pour l'Afrique de l'Ouest est implanté depuis 1955 au Nigeria, est connue pour les méthodes spectaculaires employées par sa fondatrice, Mrs McPherson, dans les années 1920 ; en difficulté sur le terrain ivoirien à la fin des années 1980, elle trouvera dans ce jeune pasteur prophète une occasion de reprendre de l'élan. Lorsque le second président de l'Église pour la Côte d'Ivoire, Louis Kwago, meurt en 1995, c'est Kacou Séverin lui-même qui en prend la présidence. Il devait terminer son mandat en 2001.

Le prophétisme du révérend Kacou Séverin n'est pas confiné à un ministère de la prophétie qui se pratique dans certaines Églises sur la base d'un don de visionnaire, ni assimilable à un charisme d'institution ou à un statut de haut rang qui se retrouve dans beaucoup d'Églises africaines. Sa vocation de « prophète de toutes les nations » s'est révélée très vite inséparable d'une entreprise de fondation d'un « Ministère de la puissance de l'Évangile » (MPE) échappant aux frontières dénominationnelles. Difficile de savoir ce qu'il en était des liens de Kacou avec l'Église américaine de Foursquare ni des vellétés d'autonomisation de l'Église de Côte d'Ivoire, mais le MPE relève clairement de sa propre initiative locale. Née d'un groupe de prière réuni à Bouaké, l'association est devenue une véritable entreprise internationale, ayant son propre site Internet, son siège mondial à Paris, ses appels à partenariat, ses campagnes de croisade et d'évangélisation et son futur centre de délivrance. On reconnaît là une stratégie courante des leaders religieux africains qui consiste à utiliser les ressources et le réseau d'une « dénomination » internationale établie tout en montant parallèlement leur propre association, centre ou ministère, qui, surtout en cas de divergence, peut devenir à son tour une Église autonome. La gestion du dépôt sacré du MPE et du fonds de « commerce » de ses prédications (ou de sa biographie) est depuis son décès dans les mains de sa femme et de sa famille. La création en 2000 d'un « Ministère des femmes de la puissance de l'Évangile », une association placée sous la présidence de madame Kacou Séverin, n'a pas eu de suite, mais « Madame » continue à chaperonner tout un mouvement féminin interdénominationnel qui prône explicitement l'accès des femmes à la prédication et à la fonction de pasteur, et pourquoi pas de « prophétesse », renouant ainsi avec le message de la fondatrice de Foursquare, Mrs McPherson.

Avec ses qualités incontestables de prédicateur, d'exégète, de metteur en scène et, très vite, de producteur de cassettes, de créateur de sites et d'organisateur de campagnes, Kacou Séverin apparaît comme un entrepreneur, un homme d'affaires, gérant son réseau international et ses voyages à l'étranger, utilisant en permanence son ordinateur portable... mais c'est aussi un prophète inspiré donnant à voir et à entendre une sensibilité extrême à la crise du pays et au drame national en cours. Sa prouesse prophétique première concerne la vision du coup d'État « jamais vu » de 1999 et la chute de Bédié, qu'il aurait cherché à prévenir en interpellant sa femme, qui l'aurait alors écarté et ignoré.

13. Voir R. Marshall-Fratani, « Prospérité miraculeuse : les pasteurs pentecôtistes et l'argent de Dieu au Nigeria », *Politique africaine*, n° 82, juin 2001, p. 33.

Par la suite, comme bien d'autres, il aurait également prévu l'échec de Gueï et, surtout, annoncé la résurrection de la Côte d'Ivoire avec l'avènement d'un premier président « chrétien ». Les campagnes et croisades d'évangélisation de Kacou Séverin, organisées entre autres à l'hôtel Ivoire et annoncées par des affiches aux titres évocateurs (*Les Nations face au retour de Jésus*), se sont confondues avec la campagne présidentielle et, selon de nombreux témoins, étaient honorées de la présence du candidat Gbagbo.

Une des premières cassettes produites par le MPE (*Comment sauver la Côte d'Ivoire ?*) donne le ton de la prédication et le contenu de son message prophétique. Dans le discours « puissant » et martelé de Kacou, la Côte d'Ivoire apparaît comme une personne à laquelle chacun est invité à s'identifier, une personne qui vit, souffre, tombe, et se relève à la manière du Christ lors de sa montée au Calvaire et de l'épreuve de sa « descente en enfer¹⁴ ». Le destin du pays est véritablement christique et prophétique. La Côte d'Ivoire doit écouter désormais ce que Dieu, l'« Esprit », a transmis aux prophètes et dit aux Églises. Il n'y a pas de salut et de prospérité en dehors de Dieu et du renouvellement de l'alliance avec son peuple, la nation ivoirienne, par la médiation de son « Fils ». La Côte d'Ivoire a trop mangé, le miracle ivoirien a été perverti par le fétichisme et le maraboutage des hommes d'affaires, par la pédophilie, l'homosexualité, l'adultère et la corruption de ses leaders, elle s'est convertie à Satan qui était jaloux de sa réussite. Seules la conversion à la parole de Dieu, à sa « puissance », et l'élection d'un président qui aura accepté Jésus et reçu l'onction divine peuvent aider le pays à se relever. Nul ne peut gouverner sans la volonté de Dieu.

Les enjeux présents de la Côte d'Ivoire sont totalement transmués par son identification à la « Terre biblique » et aux lieux où s'est joué le destin du peuple d'Israël (le mont Sinaï, les murs de Jéricho, le Golgotha). Un idiome biblique n'est pas seulement symbolique ou métaphorique puisque l'alliance avec Israël, scellée de son vivant par Houphouët-Boigny et constamment entretenue par les voyages réguliers de pasteurs sur les lieux saints, est posée comme un impératif absolu pour tous ceux qui prétendent sauver la Côte d'Ivoire¹⁵. La dramatisation christique de l'enjeu des élections (en termes de chaos, de guerre contre Satan) ne débouche sur aucune consigne électorale, mais sur la conversion à la seule force spirituelle de la prière et du jeûne, censée l'emporter sur les fusils et les armes pour « chasser les démons guerriers ». La délivrance de la Côte d'Ivoire est clairement entre les mains des hommes de Dieu rassemblés et mobilisés derrière un président « chrétien ».

Le scénario de la mort sacrificielle relève d'une lecture rétrospective (post-prophétique) qui laisse entendre que Kacou avait « annoncé sa mort ». Dans une autre de ses cassettes, *Gethsemane*, qui reprend une de ses prédications,

son identification au Christ, à la prière au jardin des Oliviers témoigne d'une interrogation sur le don de sa vie et encourage chez ses disciples une lecture en termes de discours prémonitoire. L'identification à la passion du Christ, un de ses thèmes forts, induit une lecture en termes de sacrifice volontaire et rédempteur, contribuant au salut et à la renaissance de la Côte d'Ivoire. Son successeur à la tête de l'Église Foursquare, le pasteur Kouamé, n'hésite pas à confirmer qu'il portait le « fardeau de la Côte d'Ivoire ». Mais une telle lecture cohabite, comme souvent dans le contexte africain, avec une lecture en termes de sacrifice sorcellaire : il aurait été victime des forces des ténèbres qui l'ont toujours menacé. C'est là que resurgit une sombre affaire de procès pour difamation engagé par la Rose-Croix contre Soumah Yadi, président du Parti libéral, ancien membre de la confrérie pendant vingt-huit ans, et récemment converti dans le cadre de l'Église Foursquare, et contre le pasteur Séverin Kacou, qui aurait eu la confirmation, lors d'une vision, de six agressions contre Soumah Yadi et de la malfaisance diabolique des rose-croix.

SE DÉLIVRER DU MAL ET DE L'ESPRIT DE PAUVRETÉ

Kacou Séverin est une figure emblématique de toute une génération de pasteurs ou d'hommes de Dieu qui jouent les prophètes et chantres de la « refondation » : parmi eux, le pasteur « docteur », ex-détective, R. Dion, fondateur de l'Église protestante baptiste Œuvres et missions de Côte d'Ivoire, et le pasteur Yao Bio, fondateur de l'Église pentecôtiste de Côte d'Ivoire et entrepreneur d'un important centre d'évangélisation et de délivrance. La presse ne cesse de mettre en concurrence ces nouveaux prophètes en liant le charisme de guérison dont on les crédite (en matière de sida notamment) et le poids des effets d'annonce profondément inspirés et parfaitement redondants sur les défis « spirituels » qui attendent le pays. La rhétorique qui consiste à adjoindre à tous les termes courants du discours politique (refondation, réconciliation, développement, réajustement) les qualificatifs de « spirituel » ou « prophétique » est toujours porteuse d'effet. Les pasteurs se prêtent au jeu et tiennent le rôle de consultants des « grands », comme les devins traditionnels ou les prophètes du

14. La théologie de la « double mort » de Jésus véhiculée par les prédicateurs américains (Hagin et autres) soutient qu'après sa mort physique sur la croix, il a dû subir une mort spirituelle et renaître à nouveau en enfer.

15. Comme le disent S. Ellis et G. ter Haar : « *The evolving political language of Africa tends to regard politics as a metaphor for movements in a spirit world rather than vice versa.* » Voir S. Ellis et G. ter Haar, « Religion and politics in sub-saharan Africa », *Journal of Modern African Studies*, 36 (2), 1998, p. 186.

temps d'Houphouët. Même s'il est lui-même « inspiré de Dieu », le président est de toute façon censé avoir son pasteur, comme d'autres ont leur marabout... et les supplications vont bon train.

Associée, au plan individuel, à l'exorcisme et aux promesses de guérison divine et miraculeuse, la « délivrance » comporte toujours une dimension collective de guerre spirituelle et de libération des forces maléfiques. Elle est, désormais, adoptée par toutes les Églises, toutes mouvances confondues (catholique charismatique¹⁶, protestante ou « africaine »), qui emboîtent le pas et se doivent d'afficher des réunions, des séances, des campagnes, des séminaires, des prières de délivrance. Même les Églises « africaines », souvent pourchassées par la mouvance évangélique, s'offrent des prières de délivrance. Ce champ, ou ce marché, ouvre surtout une opportunité d'investissement et d'entreprise pour des pasteurs, prophètes, visionnaires (on ne parle plus de guérisseurs ni de tradipraticiens...) qui n'ont pas le charisme d'un Kacou Séverin, mais se mettent du jour au lendemain à exercer à leur compte un ministère de voyance et de guérison, souvent en dehors des Églises. Plus besoin de s'embarasser, comme les grands prophètes de jadis, à fonder une Église. Il suffit de se réclamer d'un « centre d'évangélisation et de délivrance », d'un « Institut biblique international », d'un « sanctuaire de prière » ou d'une « clinique spirituelle », des appellations plus anonymes, presque fonctionnelles, dont les plus célèbres doivent quand même leur rayonnement au charisme médiatique de leur « pasteur ». La délivrance n'est pas une question de « religions », d'Églises ou de dénominations, mais de foi en la « puissance de l'Esprit », tel est le nouveau leitmotiv. L'influence des pays anglophones de l'Afrique de l'Ouest, Ghana et Nigeria, est attestée par les appellations mêmes que l'on retrouve à tous les coins de rue (« Ministry of Action Faith », « Foursquare », « Winners Chapel », « World Wide Jesus Crusade », etc.), mais il existe aussi une filière européenne et francophone qui se retrouve notamment dans les cursus universitaires de formation biblique ou théologique affichés par ces pasteurs guérisseurs ou évangélistes, ex-sorciers ou ex-détectives. La liste, fort longue, des pays fréquentés dans le monde fait partie de leur carte de visite. Diplômés, docteurs, ingénieurs, la plupart écrivent des livres, éditent des cassettes de leur témoignage pour mieux se faire connaître.

Il est étonnant de voir avec quelle facilité la thématique de la délivrance du mal se conjugue, dans les écrits et les prédications de ces pasteurs, avec la théologie ou l'éthique de la prospérité spirituelle et matérielle, de la réussite et de la victoire comme signes de la bénédiction divine, véhiculée par les écrits et témoignages des leaders américains (Osborn, Copeland, Hagin) et des pasteurs nigériens (Idahosa, Adeboye). La rupture avec une éthique fondée sur la pauvreté comme paradigme de l'humilité et du sacrifice volontaire (ou sur le

ressentiment des « souffreteux de l'existence », comme dirait Nietzsche) est consommée. L'équation qui liait la richesse à la malignité et la pauvreté à la sainteté s'inverse. Lorsque l'onction de prospérité est sur une personne, elle est censée profiter à tous ceux qui lui font du bien. La pauvreté est en revanche clairement une malédiction, à l'image de la nudité même qui a frappé Satan et, plus tard, Adam à la suite de leur désobéissance. Le pauvre est celui qui est dominé par l'« esprit de pauvreté », et cet esprit est un esprit envieux, dominé par la jalousie, la rancune à l'encontre de ceux qui ont réussi, d'où la tentation de la sorcellerie, arme du faible, du petit. La condition de pauvreté encourage le péché et la délivrance du mal passe donc clairement par la libération de l'esprit de pauvreté.

Le succès de cet ethos de la prospérité est solidaire de sa plasticité et de la manière dont il fait directement écho à l'imaginaire populaire de la sorcellerie. Car s'il est admis que les « grands » sont toujours soupçonnés d'être des sorciers dont la richesse se nourrit de la substance vitale des autres, en définitive ceux qui sont accusés de sorcellerie sont toujours les petits, jaloux et envieux de la réussite scolaire, professionnelle ou économique des autres. Celui qui veut réussir et gagner sait qu'il lui faudra faire preuve d'agressivité vis-à-vis de ceux qui se mettent sur son chemin. Au-delà de la question du financement des sectes, le changement d'ethos qui traverse toute la mouvance évangélique va bien dans le sens d'une américanisation des valeurs de l'existence et d'une conversion à l'économie libérale : droit à s'élever au-dessus des autres, droit de réussir individuellement, droit à gagner de l'argent, droit de se battre et d'être agressif, droit à prendre des risques. Les pasteurs sont d'ailleurs là pour donner l'exemple par la réussite, même modeste, de leur entreprise. Mais la Côte d'Ivoire n'est pas le Nigeria : on n'y connaît pas de « pasteurs riches¹⁷ ». Dans les relectures ivoiriennes du « secret de la prospérité¹⁸ », la condamnation de l'enrichissement fondé sur la corruption ne fait pas de doute et la richesse n'a jamais été un signe univoque de bénédiction.

16. La grande figure du courant charismatique au sein du catholicisme ivoirien est l'abbé Norbert Abékan, formé à l'école du père Hegba du Cameroun, suspendu par le cardinal Yago, inquiet du succès de ses messes de délivrance à la paroisse Saint-Jean de Cocody. Voir N. Abékan (abbé), *Mon combat contre le Diable*, Abidjan, Ceda Abidjan, 1996.

17. Ruth Marshall-Fratani note que même au Nigeria ces figures de la réussite ostentatoire restent marginales. Voir R. Marshall-Fratani, « Prospérité miraculeuse... », art. cit., p. 27.

18. Voir, entre autres, M. Vako (révérend), *Le Secret de la prospérité. Comment être délivré des blocages financiers*, éditions Vivre pour Christ, s. d. Le contre-discours a bien du mal à se faire entendre. Voir D. Bourdanne, *L'Évangile de la prospérité : une menace pour l'Église africaine*, Abidjan, Presses bibliques africaines, 1999.

Bien plus, il n'y a pas vraiment d'incompatibilité entre les vertus prônées par l'éthique de la prospérité et les règles classiques d'un certain ascétisme du travail, de l'hygiène, de la probité, de la fidélité associé à la réussite de classes moyennes urbaines (salariés et fonctionnaires) qui ont, plus que d'autres, la haine de la pauvreté et sont les premières à savoir ce qu'il en est de la jalousie de ceux qui n'ont pas réussi, ou qui sont restés au village¹⁹.

L'IDIOME DE LA DÉLIVRANCE ET LA POLITIQUE DU PARDON

L'idiome de la délivrance des pasteurs prophètes a trouvé un large écho dans le dispositif élargi mis en place dans le cadre de la réconciliation nationale. Drôle de régime théologico-politique que celui de cet État ivoirien qui se veut officiellement laïc, mais dont le président fondateur n'a cessé de pratiquer les concessions les plus ostentatoires au triomphalisme catholique et de lier son sort aux protections fétichistes et au respect des féodalités religieuses en place. Tout se passe comme si la « transition » inaugurée par le général Gueï et la « refondation » engagée par Gbagbo (les mots sont importants) ne changeaient pas grand-chose à ce régime politico-religieux. Le nouveau président, qui a le cursus d'un homme du Sud, d'éducation catholique mais de formation universitaire et laïque, celui qui a inauguré la deuxième République, la « République des professeurs », succédant à celle des « planteurs », fait désormais partie de ces chefs d'État africains (Kerekou II, Museveni) qui doivent une partie de leur succès à leur « conversion » et au poids électoral de la mouvance évangélique.

Comme le notent S. Ellis et G. ter Haar : « *In Africa, unlike in Europe or North America, there is reason to believe that political elites do not use religion solely as a means of increasing their base of popular support but that in many cases they also believe that access to the spiritual world is a vital resource in the constant struggle to secure advantage over their rivals in political in-fighting*²⁰. » Nul doute en tout cas que les prétentions prophétiques des pasteurs sont venues apporter au chef du FPI la légitimité « spirituelle » dont il avait besoin pour compenser la fragilité d'une élection affectée par le débat sur les conditions d'éligibilité²¹. En retour, toute la politique de réconciliation nationale et le dispositif parajuridique et religieux mis en place est venu conforter la place et le rôle des hommes de Dieu dans l'espace public de la nouvelle République.

Même si la politique du « dialogue » et de la « réconciliation » entre les clans, les ethnies, les partis... et les religions passe après coup pour une tradition ivoirienne initiée par Houphouët et reprise par tous ses successeurs, le nouveau président de la deuxième république de Côte d'Ivoire (comme ses voisins du Burkina Faso ou du Ghana) était naturellement « converti » aux

vertus du modèle sud-africain du pardon et de la réconciliation. Le Forum de réconciliation nationale préparé pendant toute l'année 2001 par la Commission Vérité, repentance et pardon est pourtant bien éloigné du dispositif juridico-religieux complexe inventé par Nelson Mandela et Desmond Tutu. Si le « massacre de Yopougon » est l'un des enjeux de ce dispositif, la notion de « crime contre l'humanité » ou de « crimes de sang » impardonnables n'a jamais été à l'ordre du jour pour les autorités de la nouvelle République. Point question non plus de procédure liant l'aveu au pardon comme formule de compromis entre l'amnistie générale et les poursuites judiciaires individuelles. Le principe de la séparation entre les procédures juridiques (ou les tribunaux militaires), chargées d'établir la vérité et la justice, et les commissions de médiation, visant la réconciliation, est de règle. L'enjeu du forum de décembre 2001 a clairement été le compromis politique intervenu entre les quatre leaders en présence (ce que les opposants appellent la réconciliation par « en haut »).

C'est le même principe de séparation, écho de la laïcité de l'État, qui a présidé à la mise en place parallèle du Forum des religions (ou des religieux). Si le président a refusé que la commission de réconciliation soit présidée par un homme de Dieu, le rôle des Églises dans cette politique de réconciliation et de pardon a d'emblée été considéré par tous comme essentiel, et les représentants des Églises ont été des acteurs privilégiés autant que des médiateurs recherchés de cette politique, à l'image de ce qui s'est joué lors des conférences nationales. Pendant toute l'année 2001, les représentants des Églises et de toutes les religions ont été invités à se prononcer au sein de ce forum, et dans toute la presse, sur l'exigence de justice, les vertus de la confession et de

19. D. Maxwell fait également observer qu'au Zimbabwe la doctrine de la prospérité s'accorde avec des idiomes plus familiers comme la promotion des « talents », une idéologie de petits artisans urbains luttant pour la reconnaissance et la respectabilité de l'esprit d'industrie. D. Maxwell, « "Delivered from the spirit of poverty"? Pentecostalism, prosperity and modernity in Zimbabwe », *Journal of Religion in Africa*, XXVIII (3), 1998, p. 358.

20. S. Ellis et G. ter Haar, « Religion and politics in sub-saharan Africa... », art. cit., p. 188.

21. Rappelant (comme bien d'autres) qu'il avait prophétisé par deux fois devant des milliers de personnes l'élection de l'actuel président, le pasteur M. Vako écrit : « J'ai réalisé tout de suite que cet homme avait sur lui une onction divine pour faire de la politique. Je veux dire que ce n'est pas un hasard s'il est devenu politicien, mais par un appel de Dieu. C'est ce "feu du Ciel" qu'on appelle l'unction qui lui donnait la force et le charisme de dénoncer sans parti pris, les inégalités et les injustices... Un jour, en l'écoutant parler à la télévision, je reçus la forte conviction que cette langue qui parle, prêchera l'Évangile de Jésus-Christ. La parole était tellement forte dans mon cœur que depuis ce jour, je l'appelle intérieurement le révérend Laurent Gbagbo (*sic*). » Voir M. Vako (révérend), *Le Secret de la prospérité...*, op. cit., p. 52.

la repentance et la grâce du pardon accordé par Dieu à ceux qui le demandent. Les paradoxes de ce dispositif ne manquent pas, puisque les religieux sont invités à assumer une mission de médiation par rapport aux divisions du champ politique, ou à la « déchirure sociale », en s'engageant à ne pas colporter leurs propres divisions au sein de ce champ – ce que certains, les « chrétiens », considèrent que d'autres, les « musulmans », ont parfaitement encouragé. On demande aux religieux à la fois de ne « pas faire de politique », à l'occasion des élections et notamment du vote de la Constitution, alors même qu'il s'agit des fondements de la communauté nationale et de la définition de la citoyenneté, et d'être partie prenante d'une politique de réconciliation qui engage l'idée qu'on se fait des fondements du vivre ensemble.

La place privilégiée ou relativement surévaluée qu'occupent sur cette scène politico-religieuse les Églises chrétiennes ou prophétiques africaines, harristes ou célestes, n'est sans doute pas sans rapport avec leur rôle d'emblème de l'identité nationale ivoirienne et de la « sagesse africaine ». Leurs représentants sont très présents dans le dispositif du débat au regard des représentants des Églises catholiques et protestantes historiques (plutôt en retrait), même si les exclus (Deima, Mission harriste, etc.) se plaignent de leur relégation, et donnent à voir dans le même temps la division légendaire de ces Églises. La mouvance évangélique mise moins, pour sa part, sur les ressources de la sagesse africaine des génies ou prophètes locaux que sur un mouvement spirituel mondial, « une force spirituelle universelle qui se déversera sur toute la Côte d'Ivoire dans les mosquées, les églises, les temples, les stades » et qui produira des miracles et des merveilles. Si les visites, campagnes et croisades des grands prédicateurs internationaux, invités par les fédérations ou regroupements d'Églises (comme la Feci, Fédération évangélique de Côte d'Ivoire, ou le Refice), sont courantes, elles ont pris une résonance particulière dans cette politique de réconciliation. Les grands hommes de Dieu se mobilisent au service du nouveau « miracle ivoirien ». La venue fin août 2001, quelques jours avant le démarrage du Forum sur la réconciliation (alors prévu pour septembre), du « plus grand homme de Dieu d'Asie » et dirigeant de la plus grande Église mondiale (1 million de fidèles), le pasteur Yonggi Cho de la Yoido Full Gospel Church (Séoul), crédité de nombreuses guérisons miraculeuses et accompagné de plusieurs hommes d'affaires coréens, a été présentée comme « un signal fort ». Selon le « docteur » Kouadio André, président de la Feci : « Cette rencontre qui est placée sous le haut patronage du chef de l'État, son Excellence Laurent Gbagbo, sera une occasion pour les Ivoiriens de se pardonner, de cultiver l'amour entre eux, de se convertir afin que la bénédiction pleuve sur notre pays, la Côte d'Ivoire, pour que la réconciliation nationale prônée par le gouvernement se réalise dans sa totalité²². »

Outre le fait que ce pasteur entrepreneur et homme d'affaires a été accueilli à l'aéroport par madame Gbagbo, reçu en audience par le chef de l'État et accompagné dans sa campagne d'évangélisation par le président et Madame, ses effets d'annonce sont clairs : « Jésus-Christ a racheté les péchés des Ivoiriens... La main de Dieu est sur la Côte d'Ivoire. La Côte d'Ivoire va prospérer sur le plan économique et sur le plan industriel comme la Corée. Le pays sortira de la pauvreté. J'ai prié pour la Côte d'Ivoire chaque jour avant mon arrivée et cette semaine tous les Coréens prient pour vous. » L'« Évangile de la prospérité » est donc au rendez-vous : « On peut faire des affaires merveilleuses avec la foi chrétienne. » le Forum de la réconciliation à peine conclu, ce fut le tour, fin janvier 2002, de la venue du « plus grand serviteur de Dieu de tous les temps », le « pasteur docteur » Tommy Lee Osborn, un des leaders et producteurs de l'Évangile de la prospérité. Reçu également par le président, le docteur a déclaré d'emblée : « Je suis très fier d'être venu dans ce pays. Je suis venu pour annoncer à ce pays que sa destinée se trouve entre les mains du Seigneur Jésus-Christ et qu'il est une nation bénie. Dieu relèvera ce pays²³. »

Si les démons auxquels s'attaque traditionnellement le discours politique de la délivrance sont le fétichisme et la sorcellerie avec lesquels « pactisent » les Églises afro-chrétiennes, le danger suprême aujourd'hui pour toute cette mouvance, en Côte d'Ivoire comme ailleurs, est bel et bien l'islam secrètement « diabolisé » par les pasteurs²⁴. Le Forum des religions opère sur fond d'œcuménisme, de reconnaissance, de tolérance, tout en pratiquant une discrimination subtile, une mise en accusation à peine euphémisée à l'encontre de ceux qui seraient tentés de vouloir relancer ou exploiter la guerre des religions et l'opposition entre un Nord musulman et un Sud chrétien. Le danger de l'ethnisation de la vie politique, largement encouragée par la politique de l'ivoirité, et les dérives de l'opposition historiquement construite entre le monde baoulé ou akan et celui des Dioula, qui a fini par imposer l'idée d'un Nord musulman et d'un Sud chrétien²⁵, menacent aussi bien les Églises chrétiennes que l'islam. C'est contre ce danger que s'efforce de lutter, entre autres, le Conseil national islamique (CNI) depuis sa fondation en 1993, prenant

22. *Notre Voie*, n° 963, 12 août 2001.

23. *Emmanuel-Presse*, n° 6, mars 2002.

24. Marie Miran observe que la formation du Conseil national islamique en 1993 à l'initiative d'étudiants, d'intellectuels ou de cadres « réformistes » refusant l'assignation à un islam ethnique, en l'occurrence dioula, est aussi une réponse à l'agressivité croissante des pratiques d'évangélisation des Églises protestantes. Voir M. Miran, « Vers un nouveau prosélytisme islamique en Côte d'Ivoire : une révolution discrète », *Autrepart*, n° 16, 2000, p. 145.

25. Voir J.-P. Dozon, « La Côte d'Ivoire entre démocratie, nationalisme et ethnonationalisme », *Politique africaine*, n° 78, juin 2000, p. 54.

position dès l'époque de Bédié contre les risques de l'idéologie de l'ivoirité ou contre l'article 35 de la nouvelle Constitution qui exclut, selon les termes mêmes du président, le « vagabondage de nationalité », et fait peser le soupçon sur la citoyenneté ivoirienne de certains membres de la communauté nationale.

Dans le débat entre les religieux, c'est clairement l'islam, dont la représentation est censée être problématique, qui est invité à s'entendre et à parler d'une seule voix. Les débats télévisés qui font écho au forum sont révélateurs de cet enjeu²⁶. Au-delà des discours convenus sur l'amour, la paix, la réconciliation, la justice, ou sur la réconciliation avec Dieu ou avec soi-même comme préalable à la réconciliation avec les autres, il apparaît clairement que le débat ne se passe pas tant entre chrétiens et musulmans (même si c'est l'équilibre affiché dans les tables rondes : trois chrétiens – baptiste, catholique, céleste – et trois musulmans) qu'entre certains musulmans et les autres. Il y a dans ce concert un empêcheur de tourner en rond, le Centre national islamique, et son représentant l'imam Idriss Koudouss, qui se démarque nettement des autres représentants de l'islam, prêts à s'en remettre à Allah et surtout à s'en tenir à la stricte neutralité politique. La position du CNI, qui appelle notamment à marquer son soutien ou son désaveu par l'appel à des pratiques de jeûne de trois jours au moment des échéances politiques importantes, consiste clairement à assumer un rôle de conscience et de rappel des fondements du vivre ensemble, un rôle de mise en garde du politique et des politiques, sans parti pris. Le CNI a fait connaître très tôt son hostilité à la politique dangereuse pour l'unité nationale de l'ivoirité « à la Bédié », et il a appelé explicitement à l'abstention lors du vote de la Constitution. Il est pour la réconciliation nationale, mais « dans la vérité » et « dans la justice » à propos des massacres d'octobre 2000. Sa position en faveur d'une intervention active non dans la politique mais sur les conditions mêmes du jeu démocratique l'isole quelque peu dans ce débat, même si d'autres peuvent souligner ponctuellement, et souvent contradictoirement, l'exigence de réconciliation et de justice, la nécessaire neutralité politique et le rappel à l'ordre des politiques au nom de leur appartenance religieuse et de leur attachement déclaré aux lois de Dieu. Le paradoxe suprême de ce « procès » intenté à l'islam est qu'il repose sur la diabolisation non d'un islam extrémiste ou fondamentaliste, mais au contraire d'un islam réformiste plutôt respectueux du pluralisme local des traditions musulmanes, un islam qui est, pour des raisons d'intérêt évidentes, la seule composante religieuse à soutenir pleinement le principe de la laïcité de l'État ivoirien²⁷.

Il est assez étrange de voir rappeler dans ce débat par certains (peu à vrai dire) l'idée que la Côte d'Ivoire est un État laïc, où la neutralité politique des religions s'impose et où, réciproquement, l'État est censé reconnaître le droit

au pluralisme religieux, et d'entendre dans le même temps, sans contradiction apparente, un discours théocratique qui soutient que « la Côte d'Ivoire appartient à Dieu » (*sic*), que rien ne peut se passer en Côte d'Ivoire sans la volonté de Dieu, y compris la réconciliation. Pratiquement, il est admis par tous les religieux que tous les politiques fréquentent les églises ou les mosquées, et qu'à ce titre ils sont censés obéir à leurs engagements, témoigner de leur foi dans leur activité politique et rendre des comptes aux autorités de leurs religions d'appartenance. La position du président de l'Église Foursquare, le pasteur Kouamé Gnépé Marius qui a succédé à Kacou Séverin, est très claire à ce sujet : « Seuls les chefs religieux peuvent emmener tous les leaders politiques au forum... Il aurait fallu qu'on passe par les prêtres, pasteurs, imams, en gros les chefs religieux des communautés auxquelles appartiennent Gbagbo, Gueï, Bédié et Alassane, pour parler à ses leaders politiques. Si ces hommes politiques croient en Dieu, c'est qu'ils écoutent leurs chefs religieux qui transmettent le message divin... Les hommes de Dieu dans chaque communauté doivent jouer ce rôle pour que le forum réussisse²⁸. »

Les prémisses de cette position sont sans ambiguïté et sans doute partagées par tous les hommes de Dieu : « Tous les problèmes qui arrivent à un peuple ou à une personne ont toujours une base spirituelle. Les problèmes que nous vivons chaque jour ne sont que le résultat de ce qui s'est déjà passé dans le spirituel. Notre apport est de prier véritablement afin que Dieu touche le cœur des uns et des autres pour que le pardon soit effectivement au rendez-vous. » L'idée d'une régulation proprement laïque du jeu politique semble totalement exclue d'un débat où les religieux qui ne font pas de politique interpellent les politiques sur leur engagement religieux... Il existe un lien fort entre les ambiguïtés du débat sur l'identité et la citoyenneté ivoirienne et celles qui entourent la conception de la laïcité à l'ivoirienne.

Les religieux se refusent dans l'ensemble à se laisser enfermer dans le « camp de la Vérité et de la Justice » (celui des droits de l'homme), certains préférant s'en tenir au vœu pieux d'un pardon qui suppose la confession, les Harristes n'hésitant pas à parler de « purification ». Mais prier pour le « pardon de Dieu » a aussi comme envers, du moins pour les pasteurs ou

26. Nous nous référons notamment ici au débat diffusé le 17 juillet 2001 sur TVI.

27. Voir la table ronde organisée par le CNI le 20 avril 2001 sur le thème « La laïcité, quelles réalités en Côte d'Ivoire », où Idriss Koudouss rappelle que la « laïcité n'est pas opposée à la religion » et qu'il serait urgent d'appliquer la Constitution de ce pays.

28. *Actualité*, 23 août 2001.

prophètes de la mouvance évangélique et pentecôtiste, la lutte déclarée contre les démons, la guerre spirituelle contre le mal sous toutes ses formes physiques et sociales. La politique du pardon va de pair avec une politique de la délivrance qui n'hésite pas à pratiquer le soupçon et même l'accusation à peine euphémisée (les migrants qui se mêlent aux gens du Nord, les mauvais citoyens, les ennemis qui n'aiment pas et critiquent la Côte d'Ivoire de l'intérieur et de l'extérieur...). La politique de la délivrance prend manifestement le pas sur la politique de la repentance, et ne dénonce pas les mêmes maux que la politique de la vérité et de la justice exigée par les autres (les victimes du soupçon). Le discours de la délivrance, parce qu'il s'inscrit dans une guerre des esprits, peut prendre la forme d'un discours de haine de « l'autre qui vous veut du mal ». Mais il existe aussi une version sacrificielle de la délivrance, la lutte contre les forces mystiques du mal pouvant conduire selon le modèle du Christ jusqu'au sacrifice, plus ou moins volontaire, de sa vie. Le président de Foursquare, revenant sur la mort « sacrificielle » de Kacou Séverin, précise qu'il a eu avant sa mort des visions touchant à la mission que Dieu lui avait confiée pour la Côte d'Ivoire : « C'est quand il est parti en Israël que Dieu lui a dit qu'on ne pouvait pas le comprendre mais que les fidèles le comprendront plus tard. Je sais qu'il avait encore beaucoup de choses à faire à l'extérieur mais Dieu, ces dernières années, l'a ramené en Côte d'Ivoire pour porter le fardeau du pays. Et pour cela, il était même prêt à aller jusqu'au sacrifice suprême. » Dans le même esprit, on a pu entendre dans certaines Églises que les massacres de Yopougon étaient des déchirements à vivre comme une épreuve, un sacrifice à offrir à Dieu.

L'HOMME DE DIEU, LE MÉDIATEUR, LE « RESTITUÉ »

On l'a dit, il est plutôt paradoxal de voir confier aux religions un rôle clé de médiation quand on sait à quel point elles sont les lieux par excellence de la division, des conflits de succession et de l'excommunication réciproque. L'incarnation suprême de ce paradoxe est illustrée par le président même de ce Forum des religieux, Jacob Blin Édiémou, promu homme de Dieu et médiateur avec quelque soutien politique et la complicité des médias, qui n'a cessé depuis 1985 d'alimenter la chronique des divisions et d'être au cœur des conflits de leadership qui agitent l'Église du christianisme céleste à laquelle il se rattache. Fondateur d'une Église autonome d'Oschoffa (du nom de son fondateur), la représentativité de cet « oschoffiste » par rapport à l'Église mère n'est déjà pas évidente, mais que dire de sa désignation « officielle » par le tirage au sort ? Nul doute pour lui comme pour d'autres qu'il faut y voir la « main de Dieu ». Selon nous, la position médiatique et politique occupée par ce per-

sonnage clé que la presse ivoirienne désigne, plus que tout autre, comme l'« homme de Dieu » tient à la manière dont il cumule habilement les deux formes de charisme prophétique qui décident du langage autorisé sur la « volonté de Dieu » en ce pays. Entre les prophètes de l'identité ethnique et les pasteurs transnationaux, il incarne plus particulièrement cette génération de prophètes ethnonationaux et de chantres de la refondation qui s'affichent comme ayant à cœur le souci de sauver la Côte d'Ivoire, et considère le peuple ivoirien comme élu de Dieu²⁹.

Édiémou aime à rappeler qu'il est né sous le signe de l'eau et que sa naissance s'inscrit dans une dette vitale à l'égard d'une société de génies sorciers qui lui donne sa force et lui assure réussite sociale et professionnelle en échange du sang de quelque victime³⁰. C'est en pleine ascension sociale, au moment où il est admis dans la société des « grands » (inspecteur des Finances et attaché de cabinet du ministre) et qu'il détient tous les signes de la richesse (les chèques en blanc), qu'il est brusquement confronté à une dette inassumable, le sacrifice de sa petite sœur. Le récit de sa conversion au christianisme céleste reprend le scénario du duel entre le prophète et le sorcier que l'on retrouve dans tous les récits prophétiques ivoiriens : une véritable épreuve de force entre les « pouvoirs mystiques » de son double et la puissance de Dieu qui est dans les mains du prophète Oschoffa. Vaincu par ce dernier, à l'image de saint Michel terrassant le dragon, il est enfin délivré de l'emprise des génies sorciers ; mais le cercle du prophète et du sorcier s'est inversé, car le prophète qui l'a sauvé lui demande à son tour un autre « sacrifice » en échange d'une promotion accélérée et du partage des secrets de l'Église : la consécration de sa vie à Dieu et le renoncement à son travail dans le monde. Cette élection divine et sa promotion exceptionnellement rapide au rang d'évangéliste et de chef de diocèse ne pouvaient que susciter la jalousie des autres, surtout des siens, les Célestes ivoiriens. Édiémou, l'homme colérique, le sorcier converti, est donc resté le « diable » qu'il incarne aux yeux des autres (lui-même cultivant à merveille le rappel de son passé de grand sorcier et la menace du réveil et de la colère de son double diabolique), mais, comme aimait à le dire le célèbre prophète guérisseur Atcho : « Le diable est un esprit que Dieu aime. »

Sa « destitution » comme « chef de diocèse » et son excommunication officielle, après la mort du prophète Oschoffa, en 1985, et à la suite du conflit qui l'oppose au prétendant à la succession de celui-ci, le « pasteur » Bada,

29. Voir, *infra*, la reproduction de l'une de ses interviews, donnée à *Notre Voie* le 17 octobre 2002.

30. Nous reprenons ici quelques éléments d'un récit de vie recueilli lors d'un de nos entretiens mais auquel la presse donne un large écho.

chef du diocèse du Nigeria, le conduisent à fonder sa propre Église autonome d'Oschoffa. L'homme de Dieu Édiémou ne peut pas se dire « prophète », et encore moins « pasteur » – deux titres qui sont, au sein du christianisme céleste, originellement liés au fondateur et qu'on ne saurait à ses yeux usurper –, mais il s'est toujours inscrit dans une filiation spirituelle privilégiée avec le prophète Oschoffa (dont il garde symboliquement la clé du tombeau et avec la famille duquel il entretient des relations fortes) et se pense comme le « chef naturel » de l'Église céleste ivoirienne, le champion historique de son « ivoirisation » face aux frères béninois et nigériens (Houphouët-Boigny, rappelle-t-il, la désignait comme l'« Église d'Édiémou »).

Marginalisé par les structures officielles de l'Église, Édiémou a toujours réussi à utiliser son autonomie en tissant des liens avec le réseau international des Célestes (au Nigeria, en Europe, ou aux États-Unis), en créant son site Internet, et en profitant de son charisme médiatique national pour parler au nom de Dieu et du Prophète. Il a surtout réussi, dans le conflit qui l'oppose à son frère ennemi, Zagadou, la « créature parachutée de Bada », à se faire reconnaître comme une « victime » de l'usurpateur nigérien, et à préparer, en attendant son heure, une opération savamment construite sur le plan international et médiatique de « réhabilitation » en son pays. Le miracle attendu, conforme au « choix de Dieu », a incontestablement été sa désignation à la présidence du Forum des religieux. Son rôle de médiateur entre les catholiques (monseigneur Agré) et les musulmans (Idriss Koudouss), entre les chrétiens « évangéliques » et les chrétiens « africains », est incontestable et l'on peut dire que le Forum des religieux a eu, en son temps, un succès, à la fois médiatique et politique, réel.

Le 21 avril 2002, Édiémou, l'homme de Dieu, de la réconciliation et de la refondation nationale, organise dans la foulée sa propre « restitution » comme chef de l'Église céleste de Côte d'Ivoire. L'évènement est total et relève bien d'une politique de l'évènement annoncé, produit et géré, avec la complicité des médias et un soutien ministériel. Édiémou a un sens incontestable de l'organisation du spectacle cérémoniel et de l'esthétique des choses de Dieu ; et, comme souvent en Afrique, tous les déçus, tous les exclus, tous les humiliés parmi les Célestes ivoiriens se rangent derrière celui qui est le plus « fort » (beaucoup le désignent même comme le « chef des religions » de Côte d'Ivoire). Les ralliements sont nombreux et les délégations du Nigeria, du Bénin, du Gabon et de France donnent à l'évènement sa dimension internationale. Sur le plan de l'Église, il marque la consécration d'Édiémou comme « suprême évangéliste », le grade nécessaire à sa nomination comme chef de diocèse par un certain Jesse, titulaire du même grade et lui-même chef de diocèse du Nigeria. Le paradoxe est qu'il fallait qu'un dissident en son pays, qui se pense

lui-même comme le chef « naturel » de l'Église du Nigeria (et prétend à ce titre occuper la place de pasteur de l'Église mondiale), procède à la « restitution » d'un « senior évangéliste » déchu qui s'est toujours fait connaître historiquement par sa fibre « ivoirienne » et sa révolte face aux prétentions d'un pasteur « autoproclamé » nigérian à qui il doit sa « destitution ».

Mais cet événement religieux est éminemment politique et la façon dont Édiémou a su exploiter et rentabiliser le capital de reconnaissance que lui a conféré sa présidence du Forum des religieux, aussi bien au sein de son Église qu'à l'extérieur, témoigne d'un réel charisme. En invitant à son sacre tous ses « collègues » du forum, il reçoit la consécration du cercle des représentants des autres religions : harristes, méthodistes, catholiques, musulmans, tous sont présents. Monseigneur Agré s'est sans doute fait excuser et n'est que représenté, mais le clou attendu de la cérémonie est la visite d'Idriss Koudouss. Édiémou, prenant la suite d'Agré à la présidence du forum, a beaucoup contribué à intégrer Idriss Koudouss dans la communauté des « religieux » et, en tant que président du Forum des religieux, il s'est même permis de demander publiquement pardon à Allasane Ouattara (ce qui explique, entre autres, la présence à cette cérémonie politico-religieuse de la présidente du RDR, H. Diabaté).

Comme tous les prophètes ivoiriens, et à l'image notamment de Papa Nouveau qui était « un père pour lui », Édiémou n'a cessé de faire de sa vie un signe prophétique en créant lui-même l'évènement. Cultivant son image de sorcier converti, de diviseur médiateur et d'excommunié restitué, le charisme de ses paroles annonciatrices se nourrit de la force des schèmes religieux de la conversion et de la délivrance. En un mot, cet homme de Dieu incarne plus que d'autres sur la scène ivoirienne, par ses contradictions et dans ses paradoxes, à la fois toutes les vertus de l'ambivalence héritées de la tradition prophétique ivoirienne et cette capacité à inscrire les enjeux du présent dans le « plan de Dieu » qui caractérise les pasteurs prophètes.

ÉPILOGUE : LE RETOUR DES DÉMONS GUERRIERS

La Côte d'Ivoire a renoué avec la violence et les tentations du « coup de force ». Au regard des derniers événements de septembre 2002, le moins que l'on puisse dire est que la politique de réconciliation « par le haut » a échoué. Le dispositif qui devait conduire à « nous pardonner », comme disait le président Gbagbo lors du Forum de décembre 2001, n'a pas réussi à exorciser les démons guerriers du pays. Les prophètes ne manqueront pas de souligner qu'ils avaient mis en garde les hommes politiques, et tous les hommes de Dieu appelleront à « prier pour la paix » et à demander « pardon à Dieu »,

à opposer la force de la prière à celle des fusils (visibles ou invisibles). Mais l'heure est peut-être venue, dans un contexte où les ressources sécuritaires et identitaires qu'apportent les réseaux religieux sont censées prendre le relais d'un État défaillant ou servir de refuges contre la violence d'État, de s'interroger sur les dérives d'un idiome politique de la délivrance qui mise sur la puissance agressive de l'Esprit et la guerre déclarée aux « forces du mal » (pour reprendre là encore les mots de l'Adresse à la nation du président). Quand on entre dans ce qu'on appelle les Églises évangéliques, pentecôtistes ou charismatiques, on ne peut qu'être surpris par la violence de certaines formes de prédication qui parlent moins le langage de l'amour et du pardon que celui de la guerre des esprits : « Ce soir, c'est la guerre ! Celui qui veut me tuer, je le tue, je l'extermine » (et la foule de répéter). La conversion y est présentée comme le meilleur « blindage » contre les démons de l'inconversion et les mauvais esprits de la pauvreté. Le prix accordé aux vertus évangéliques de la puissance du sang versé ne relève pas d'un simple discours métaphorique mais participe d'une culture de la violence que l'on dénonce par ailleurs.

L'imaginaire de la délivrance des forces du mal redonne, si l'on peut dire, de la force au discours politique mais, pour juger de sa « performance », il importe de considérer avec attention les dispositifs culturels où le diable est convoqué, et la manière dont ceux-ci fabriquent des individus invités à rompre avec les esprits familiaux qui les hantent et à rejoindre la famille des « frères et sœurs en Christ ». Au cœur des débats anthropologiques des années 1970 sur les « confessions en diable » du prophète Atcho, il y avait l'idée que le chemin qui mène à l'individualisation des sujets passe par la rupture avec le schème de la persécution, l'acceptation d'un moi divisé et l'intériorisation de la culpabilité³⁰. En prenant le relais des villages thérapeutiques, les centres de délivrance des Églises pentecôtistes prétendent accompagner un procès de conversion individuelle qui fait également l'économie de la culpabilité en liant la guérison aux satisfactions régressives de l'accusation de l'autre dévorant et mortifère. La contrepartie de ce procès de subjectivation est que l'autonomie des individus va souvent de pair avec la diabolisation de l'autre proche qui vous « attache » et, plus globalement, avec la « satanisation » de la famille.

La promotion des dispositifs narratifs de la délivrance au rang d'idiome politique et du charisme prophétique comme langage politique autorisé conduit à s'interroger dans les mêmes termes sur le projet communautaire d'une mouvance religieuse qui, pour sauver la Côte d'Ivoire de ses maux et la gagner à Christ, compte exclusivement sur le peuple de Dieu, « le vrai Peuple de la Nation », et fait peser le soupçon, à défaut de l'accusation, sur les étrangers, les inconvertis (les païens, les catholiques, les musulmans). Une politique du

pardon qui fait l'économie à la fois de la justice et de la confession et pratique plus volontiers le soupçon et l'exorcisme est une politique qui témoigne moins de la performance d'une imagination religieuse alternative que d'un fonctionnement à l'imaginaire. Par son aspiration à un État délivré enfin du mal de la division, sa confiance dans une puissance de l'Esprit opérant sans médiation, son souci de porter témoignage de l'unité organique du peuple de Dieu, le discours théocratique du pentecôtisme rompant avec les promesses du prophétisme peut sombrer à tout instant dans les impasses identitaires de l'ethnonationalisme à l'africaine ■

André Mary,

Institut d'études africaines MMSH, Aix-en-Provence

30. Voir A. Zempleni, « De la persécution à la culpabilité », in C. Piauxt (dir.), *Prophétisme et thérapeutique, Albert Atcho et la communauté de Bregbo*, Paris, Hermann, 1975, pp. 153-219.

LES VÉRITÉS DU SUPÉRIEUR ÉDIÉMOU

Le supérieur-évangéliste Édiémou Blin Jacob, chef du diocèse de l'Église du christianisme céleste de Côte d'Ivoire, parle de la guerre imposée à son pays et révèle ce que Dieu lui a dit à propos de ce conflit.

Notre Voie : *Depuis la nuit du 18 au 19 septembre, la Côte d'Ivoire est attaquée, elle vit une crise aiguë sans précédent. Quel est votre point de vue sur cette situation ?*

Supérieur Édiémou : [...] Nous mettons notre espoir en Dieu qui savait que cela devait arriver et sait quand cela va finir. Donc nous devons tous nous tourner vers le Dieu à qui appartient le monde.

N. V. : *Vous aviez dit [...] que vous saviez ce qui allait se passer ?*

S. E. : C'est Dieu qui savait quand cela allait commencer et quand cela prendra fin. Nous disons qu'il ne fait rien sans au préalable révéler à un de ses enfants parmi son peuple. Dieu étant aussi africain, l'Africain doit consulter. Il doit savoir qu'hier il consultait les sorciers, les fétiches mais maintenant, c'est Dieu qu'il doit consulter. On doit laisser Dieu nous diriger. Et donc Dieu qui savait que cela devait arriver ne pouvait pas accepter que cela advienne sans avoir révélé cela à un enfant de ce pays. C'est pourquoi nous disions que Dieu nous l'avait révélé et nous en sommes tous conscients.

N. V. : *La situation est compliquée. Il y a eu mort d'homme. Aujourd'hui la Côte d'Ivoire est occupée depuis plus de deux semaines par des terroristes...*

S. E. : Voyez-vous, quand les choses viennent, Dieu ne peut rien. N'a-t-on pas planté le drapeau du Burkina Faso en Côte d'Ivoire ? Ce sont des signes prémonitoires de la crise. Quand ces signes sont arrivés, nous ne sommes pas allés au fond. Nous avons pensé que la réconciliation allait tout arranger. J'ai été le seul à scander « Attention ! » au moment où tout le monde semblait heureux après le Forum pour la réconciliation nationale.

N. V. : *D'où venait votre assurance ?*

S. E. : C'est de Dieu. Mais on ne prend personne au sérieux. Dieu savait qu'il y avait un danger. Je le savais. J'ai même révélé à un journal qu'un commando spirituel attaquerait la Côte d'Ivoire. Personne n'a pris cela au sérieux. Peut-être parce que ça venait du patron d'une Église africaine. Nous disons que quand le chef de l'État n'était pas encore au pouvoir, il y avait des pasteurs qui étaient avec lui mais au moment où il est président de la République qu'il sache qu'il a aussi Édiémou avec lui. Dieu ne fait rien sans au préalable prévenir ses enfants et Dieu nous a prévenus. Mais la situation était trop belle, alors quand un prophète dit quoi que ce soit, on s'y intéresse pas. Et maintenant c'est arrivé et nous sommes obligés de faire face. Pour le moment, nous prions Dieu. Mais là, c'est sérieux parce que le commando diabolique est là en ce moment et la Côte d'Ivoire est divisée en deux. Nous acceptons tout ce que les autres font pour pouvoir sauver la Côte d'Ivoire mais nous disons qu'à l'heure actuelle, il y a deux choses à faire.

N. V. : *Lesquelles ?*

S. E. : Nous interpellons les grandes puissances, la France et les États-Unis afin d'aider la Côte d'Ivoire et demander aux rebelles de déposer les armes et de négocier avec le président élu démocratiquement. L'autre aspect, c'est le côté spirituel. Nous demandons à tous les croyants de prier. Car toute autorité émane de Dieu. Quand le président partait à San Pedro pour s'y reposer, j'y étais déjà en esprit. Quand le président se rendait à Rome, Édiémou y était déjà. Je fais des choses de façon bénévole qui n'ont pas de sens aux yeux des humains. Mais qui ont un sens devant Dieu. J'ai fait ces rapprochements simplement pour vous dire que ce qui se passe ici, Dieu à sa main dessus. Le Dieu des Armées à qui appartient la victoire donnera la victoire à la Côte d'Ivoire. Nous sommes les disciples africains du Christ.

PIERRE-JOSEPH LAURENT

EFFERVESCENCE RELIGIEUSE ET GOUVERNANCE

L'EXEMPLE DES ASSEMBLÉES DE DIEU DU BURKINA FASO

LE SUCCÈS DES ASSEMBLÉES DE DIEU AU BURKINA FASO DOIT SE LIRE DANS UN CONTEXTE DE « MODERNITÉ INSÉCURISÉE », OÙ LES LIENS COUTUMIERS DE SOLIDARITÉ ET D'ENTENTE S'EFFRITENT ET OÙ LA FAIBLESSE DE L'ÉTAT NE PERMET PAS D'ASSURER LA SÉCURITÉ D'UNE PARTIE IMPORTANTE DE LA POPULATION. EN OFFRANT DES ESPACES PRIVILÉGIÉS DE SOCIALITÉ, ET EN LIANT CONVERSION ET RITUELS DE GUÉRISON DIVINE, LES ASSEMBLÉES DE DIEU S'AFFIRMENT COMME UNE SOLUTION MIRACULEUSE À LA SOLITUDE, À LA MALADIE, À L'ADVERSITÉ, À LA SOUFFRANCE PHYSIQUE OU SOCIALE, ET À LA QUÊTE DE SOI.

Ce texte voudrait rendre compte du rôle tenu par l'Église des Assemblées de Dieu au sein de la société burkinabè contemporaine. La porte d'entrée privilégiée sera ici l'observation des transformations des relations avec l'entourage (voisins, amis, parents, promotionnaires...), et notamment celles induites par les pratiques sociales des fidèles de l'Église pentecôtiste. Il sera donc discuté de la gestion du rapport à l'entourage comme enjeu du politique, soit de ce qui est relatif à la société organisée. De toute évidence, il convient de prendre en considération un moment particulier du développement de cette région où, d'une part, les processus de régulation sociale à l'œuvre au sein de la société rurale mossi se trouvent partiellement élucidés, grâce aux comparaisons avec d'autres sources normatives que peuvent désormais établir les populations, mais où, d'autre part, l'État ne parvient pas toujours à imposer une allégeance effective, pleine et entière, à l'identité citoyenne, que ce soit en matière foncière, matrimoniale ou dans le cadre de la recherche de la sécurité pour les biens et les personnes.

Il semble aujourd'hui établi que, en 2025, 60 % de la population de l'Afrique de l'Ouest sera urbaine. Au-delà de cette prévision, l'urbanisation récente et rapide de cette région d'Afrique et l'émergence des villes transforment la

manière même de vivre en commun. Lorsqu'on change de lieu pour aller du village à la ville, on change aussi de logique, passant d'une situation où l'on se connaît personnellement à un anonymat conduisant à une certaine atomisation du social. Les anciens modes de régulation de la vie collective subissent des transformations, des bouleversements, des adaptations pour pouvoir répondre au défi que représente, pour la majorité des groupes de population qui débarquent dans les zones en voie d'urbanisation, la recherche de la meilleure sécurité sociale et économique. Confrontées à l'urgence de réguler la vie en commun (accès au foncier, sécurité des biens et des personnes, approvisionnement, eau potable, gestion des déchets...), les populations produisent (sans forcément attendre les injonctions de l'État) des formes diverses d'organisation collective, ou encore de gouvernance. À titre d'exemple, il suffit d'évoquer les modes d'urbanisation et de gestion de la vie en commun de villes comme Ramatoulaye au Burkina Faso, Iméco au Bénin ou Touba au Sénégal. Les Églises constituent un de ces modes.

L'installation de l'Église des Assemblées de Dieu au Burkina Faso date de 1921. Depuis le début du ^{xx}e siècle et à partir de l'Église mère, aujourd'hui située à Springfield, au Missouri, plusieurs implantations missionnaires se sont établies sur le continent africain. En 1999, à l'occasion de leur 85^e anniversaire, célébré en grande pompe aux États-Unis, les Assemblées de Dieu revendiquaient 32 millions de fidèles, 1 208 écoles bibliques et 174 657 lieux de culte répartis dans 158 pays¹. Les communautés les plus importantes se trouvent au Brésil avec près de 13 millions de fidèles², aux États-Unis avec 2,5 millions d'adhérents ; les Églises du Nigeria, du Pérou et de Corée comptent plus de 1 million de convertis³, celles du Mexique, d'Argentine⁴ et du Burkina Faso rassemblent chacune environ 0,5 million de fidèles. Les Assemblées de Dieu appartiennent au « mouvement pentecôtiste moderne » qui émerge aux États-Unis à la fin du ^{xix}e siècle au sein des communautés de « Réveil du Saint-Esprit ».

L'Église des Assemblées de Dieu du Burkina Faso a joué un rôle important dans l'expansion du mouvement pentecôtiste sur le continent africain. Il est fréquent de rencontrer aujourd'hui des pasteurs mossi à la tête de missions installées dans différents pays du continent. De même, l'influence des Assemblées de Dieu burkinabè sur les Églises sœurs d'Afrique est notoire. La mouvance pentecôtiste du Burkina Faso, dans laquelle s'inscrivent les Assemblées de Dieu, est estimée à 500 000 personnes, soit environ 5% de la population totale du pays⁵. C'est donc par leur efficacité et leur capacité d'organisation que les pentecôtistes, minorité agissante, jouent un rôle notoire au sein de la société burkinabè.

Ce texte s'appuie sur une longue observation des pratiques des fidèles des Églises des Assemblées de Dieu, et notamment de leurs implications dans l'édification des villes émergentes du Burkina Faso. Avec comme fil conduc-

teur l'observation de l'institution et de la gestion du capital relationnel comme enjeu du politique, il apparaît utile de rappeler quelques principes qui ont régi et qui régissent encore partiellement le gouvernement de la société coutumière mossi. Ces données permettront de mieux cerner, avec toutes les nuances requises, le bricolage aujourd'hui à l'œuvre autour de la gestion des affaires locales, dans laquelle l'Église des Assemblées de Dieu est impliquée au même titre que d'autres institutions.

Ainsi, dans la société coutumière mossi, à la faveur de subtiles relations basées sur le don et la dette, l'entourage constitue la source privilégiée de l'institution de la confiance (*kis-sida* ou *basêm-yam*), de la sécurité économique et la meilleure garantie de la survie à long terme. Au-delà, l'objet de la politique, pour tout un chacun, devient la sauvegarde de l'entente (*wuum taaba*) entre les lignages (*buudu*) par-delà la haine (*bèma*), la jalousie (*soukiri*) et le désir d'accumuler pour soi. En d'autres termes, ce que je propose de nommer la « concorde coutumière » privilégie l'entente et évite par-dessus tout les conflits ; elle n'est assimilable ni à un principe de justice qui expliciterait le vrai du faux, ni à la distinction établie entre la propriété individuelle et les biens publics dans la « concorde civile ». Je m'attacherai donc à rendre compte des processus internes de transformation de la société, ainsi qu'à étudier la participation des groupes locaux à l'édification de la société burkinabè contemporaine. Pour rappeler les termes de ce débat, j'ai le plus souvent utilisé ici les termes de « société mossi » pour désigner la société mossi telle qu'elle se donne à voir aujourd'hui, de « société mossi coutumière » pour attirer l'attention du lecteur sur le processus diachronique de transformation de la société coutumière, et de « société burkinabè » pour traiter de la société multiethnique produite par l'État-nation, avec toutefois l'intention de marquer le *continuum* rural/urbain et ethnie/société. La thèse que je défends peut brièvement s'énoncer de la façon suivante : le passage de la « concorde coutumière » à la « concorde civile », s'il en est, qui impliquerait la généralisation de *kis-sida* (la confiance), jusqu'à présent confinée dans la sphère de la parenté, à l'ensemble

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

2. E. L. Nascimento, « Praise the Lord and pass the catch-up », *News from Brasil*, cover story, 1995.

3. N. Luca, « Pentecôtisme en Corée », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 105, 1999, pp. 99-123.

4. A. Corten, *Le Pentecôtisme au Brésil. Émotion du pauvre et romantisme théologique*, Paris, Karthala, 1995, p. 75.

5. En 1996, à l'occasion de leur 75^e anniversaire, les Assemblées de Dieu rassemblaient près de 400 000 membres baptisés sur une population de 10,5 millions d'habitants (recensement de décembre 1996), 1 800 pasteurs et 1 750 lieux de culte (sources officielles des Assemblées de Dieu en 1996).

de la société, demeure problématique dans le contexte d'une modernité que je qualifierai d'insécurisée et d'insécurisante. C'est précisément au regard de cette problématique que je propose d'analyser la place de l'Église pentecôtiste au sein de la société.

**ENTRE LA « CONCORDE COUTUMIÈRE » DÉLIQUESCENTE
ET UNE « CONCORDE CIVILE » EN TROMPE L'ŒIL : LA GOUVERNANCE
PENTECÔTISTE ?**

Je propose, comme préalable, de présenter de manière schématique ce qui a été progressivement établi dans des recherches précédentes⁶. J'avais suggéré, avant tout par souci de schématisation, et donc de clarification de l'exposé, de réserver la notion de « concorde coutumière » aux formes de la survie collective ou de la recherche de la meilleure sécurité économique, sociale et politique, pour un individu et plus largement pour sa famille (*buudu*, segment de lignage), lorsque celle-ci repose sur le recours à l'entourage, d'abord celui que constitue la parenté (groupe de filiation et d'alliés), ensuite celui que représentent les autres lignages. Ce processus de recherche de la sécurité par la dépendance de l'entourage s'appuie sur deux grands principes : l'instauration de la confiance (*kis-sida*) au sein de la parenté surtout et l'imposition de l'entente (*wuum taaba*) entre les lignages qui composent l'ensemble de la société mossi. Le premier principe consiste à instaurer la confiance entre des personnes dans le cadre restreint du groupe de parenté (*rôgom*), constitué sur la base de la filiation et de l'alliance. Autrement dit, *kis-sida* se rencontre avant tout au sein de la parenté, ce qu'évoque par ailleurs la formule « sans famille (*same buudu*) tu disparais. » Cela signifie qu'en dehors de la confiance, *kis-sida*, établie par les relations de parenté, l'emporte la défiance, *samb-sambe*⁷.

Le second principe qui traverse la « concorde coutumière » est l'entente (*wuum taaba*, ou encore *zemes taaba*). Ce principe vient précisément tempérer la défiance (*samb-sambe*) qui règne *a priori* entre les lignages. L'entente peut être comprise comme une véritable idéologie, relative à un mode de gestion consensuelle des relations entre les groupes qui composent la société mossi et dont les membres vivent dans un climat de méfiance permanent. *Wuum taaba* se distingue de *kis-sida* en ce qu'elle ne la postule pas, mais repose plutôt sur l'intérêt supérieur accordé à la coexistence pacifique entre des lignages se concevant comme mutuellement interdépendants en ce qui concerne de multiples prestations sociales (mariages, funérailles), l'entraide contre l'adversité (malheurs, maladies, famine) ou encore la défense collective. *Wuum taaba* ne renvoie pas à un principe de régulation sociale, articulé sur une autorité en mesure d'imposer à tous le respect de règles collectivement acceptées et

établissant une distinction nette entre le bien et le mal. Positivement, *wuum taaba* renvoie à un mode de gouvernement qui repose à la fois sur une forme de pacification de la société et sur la crainte – entretenue par les tenants des pouvoirs locaux, c’est-à-dire les personnages en mesure d’imposer *wuum taaba* (*tengnaaba* : le chef naam ; *tengsoaba* : le chef de terre ; *tim mor soaba* : celui qui possède des remèdes ; *nin-giindi* : littéralement l’homme à tendon, l’homme public ; *silimsoaba* : l’homme dignement rusé ; *poésé* : gens du pardon ; *baga* : le devin...) – de ruiner la sécurité économique et sociale qu’offre la collectivité, à savoir le recours à l’entourage dans l’adversité⁸.

L’entente réside donc dans un arrangement entre les lignages pour juguler les inévitables conflits inhérents à la vie collective sans pour autant vider la querelle. Cependant, elle ne porte pas uniquement sur un mode de gouvernement des personnes, elle participe aussi à la production de biens particuliers. L’entente comme mode de relations entre les lignages qui composent la société vient contrecarrer les forces centripètes propres aux rapports de confiance établis entre parents. En quelque sorte, l’espace lignager manifeste une tendance à la rétention des biens qu’il est possible d’assimiler à des biens privés. En conséquence, à côté de ce qu’il conviendrait d’appeler les « biens privés lignagers », les biens collectifs représentent la perception qu’ont les autres des biens qu’un lignage particulier considère comme lui appartenant. Dans ce sens, l’entente limite l’appropriation des biens par un lignage et instaure un consensus autour d’un idéal de biens collectifs. Cette production imaginaire des biens collectifs consiste dans le maintien, toujours potentiellement possible, de l’accès de tous aux biens de chacun.

Ces premiers éléments qui brossent à gros traits les contours de la « concorde coutumière » étant rappelés, je propose à présent de rendre compte des conséquences sur la vie collective des tentatives d’institutionnalisation d’une forme de « concorde civile » à travers la triple influence de la colonisation, des instances de la coopération au développement et des institutions internationales.

6. Voir à ce propos P.-J. Laurent, « Sémantique populaire du détournement dans les associations de développement en pays mossi (Burkina Faso) », in G. Blundo (dir.), *Monnayer les pouvoirs. Espaces, mécanismes et représentations de la corruption*, Genève, Paris, Cahiers de IUED, PUF, n° 9, 2000, pp. 221-248, « Le *big man* local ou la “gestion coup d’État” de l’espace public », *Politique africaine*, n° 80, décembre 2000, pp. 169-181, et « L’espace public dans une ville émergente d’Afrique de l’Ouest. Aux frontières de la théorie des conventions, l’anthropologie prospective ? », *Recherches sociologiques*, XXXII (1), 2001, pp. 101-126.

7. Cela n’est pas sans rappeler l’idée majeure de Claude Lévi-Strauss pour qui l’alliance (le mariage) repose sur une confiance réciproque faite de contrats et de dettes. C. Lévi-Strauss, *La Famille*, Paris, Gallimard, 1956, p. 120.

8. Pour de plus amples informations sur la notion d’entente, voir P.-J. Laurent, *Une association de développement en pays mossi. Le don comme ruse*, Paris, Karthala, 1998, pp. 243-261.

Depuis la fin des années 1980, réduit à la portion congrue par les politiques d'« ajustement structurel » et la doctrine de la bonne gouvernance (démocratisation, multipartisme et décentralisation⁹), l'État postcolonial déliquescents¹⁰ a finalement engendré un moment de « modernité insécurisée ». Dans cette situation, les possibilités licites d'entrevoir le chemin de la survie à long terme se sont amenuisées pour la majorité de la population, amplifiant ainsi le sentiment d'insécurité. Ainsi, par exemple, la part de l'offre de l'enseignement officiel et de la santé s'amincit devant l'augmentation des services privés payants. On observe également une croissance de la corruption¹¹, ainsi que des sentiments de peur et de méfiance. En d'autres termes, le temps de la « modernité insécurisée » conjugue l'affaiblissement de la prise en charge coutumière de la vie commune et les difficultés de l'État à organiser les conditions de la survie de pans entiers de sa population.

Dès lors que, dans les représentations collectives, cette forme d'État renvoie avant tout aux possibilités de captation de ressources, celui-ci repose, aux yeux des populations, sur un processus normatif largement importé¹², ou du moins éloigné de leurs pratiques¹³. Il jouit d'une faible légitimité car il demeure toujours partiellement identifié à une « affaire de Blancs », et, face à lui – à l'image de *L'Étrange destin de Wangrin*¹⁴ –, l'attitude jugée la plus digne reste la ruse. Dans ce sens, la notion d'espace public est considérée comme une intention vertueuse, identifiée à l'« image officielle » qu'il convient d'afficher à l'adresse des partenaires occidentaux¹⁵. Les institutions démocratiques laissent alors apparaître leur nature hétéronome ; l'espace public peut dans ce cas ressembler à un trompe-l'œil¹⁶.

Les groupes de population, confrontés à la fois à la fragilisation du monde coutumier et à l'amenuisement de *kis-sida rôgom* (la confiance de la parenté) et de *wum taaba moogho* (l'entente de la société mossi), mais également à une quasi-absence de généralisation de nouveaux rapports de confiance inhérents à l'ensemble de la société contemporaine (« concorde civile »), vivent dans la hantise de ne plus disposer de recours dans l'adversité. Dès lors, le sentiment d'insécurité s'accroît, en même temps qu'est survalorisée l'appartenance à des réseaux sociaux de nature soit magico-religieuse, soit politico-économique, ou encore à des réseaux sociaux composés de parents, de voisins et d'amis.

Je propose d'utiliser le terme de « concorde civile » pour désigner l'instauration des conditions d'une accumulation pour soi, c'est-à-dire une situation où la satisfaction de l'intérêt individuel, étendu au plus grand nombre de personnes, implique l'édification d'un espace public. Autrement dit, les relations sociales s'établissent ici sur un état de confiance, généralisé cette fois à tous les membres de la société, confiance qui implique l'existence d'un ensemble complexe de règles reconnues par tous, garanties par une instance supérieure,

en l'occurrence l'État de droit¹⁷. Il ne s'agit donc plus, comme dans la société coutumière mossi, de rendre compte d'une situation où la confiance (*kis-sida*) est réservée aux relations de parenté et où l'entente (*wuum taaba*) est établie entre les lignages de la société. De même, la « concorde civile » conduit à la production de citoyens dotés de droits et de devoirs ; d'individus gratifiés d'une responsabilité pleine et entière.

Il apparaît maintenant plus clairement que – sous l'impact d'abord de la période coloniale, sous l'impulsion ensuite des institutions internationales de coopération et plus largement enfin sous les effets de la globalisation – l'actuelle tentative de généralisation des grands principes qui régissent la « concorde civile » à l'ensemble de la société implique de profonds bouleversements, dont témoigne l'effervescence religieuse qui traverse aujourd'hui le plateau central. Au regard de ce contexte singulier, la « concorde civile » apparaît comme un point de vue normatif, importé essentiellement, au départ du moins, par des acteurs extérieurs. Si ce constat est fondé, il convient de rendre compte de ce qui se passe dans la gestion des rapports sociaux et des biens collectifs lorsque la « concorde coutumière » se trouve mise à mal et que la « concorde civile » n'est pas réellement en mesure de s'imposer. La difficulté d'une telle situation peut s'énoncer de la manière suivante. Dans un environnement de « modernité insécurisée », quand l'État n'est pas en mesure de garantir durablement la paix, l'enseignement, la santé, la sécurité sociale et économique pour une majorité de la population, la généralisation de *kis-sida*, la confiance, qui régit les relations de parenté dans la société coutumière mossi pour atteindre une forme de confiance élargie à tous les membres de la société

9. Voir à ce propos A. Esteves, P.-J. Laurent et J.-P. Peemans, *Stabilité politique, ethnicité et dimensions socio-économiques de la gouvernamentalité locale*, Bruxelles, AGCD, 1996.

10. J.-P. Olivier de Sardan, « Dramatique déliquescence des États en Afrique », *Le Monde diplomatique*, février 2000, pp. 12-13.

11. Voir G. Blundo (dir.), *Monnayer les pouvoirs...*, op. cit., et G. Blundo et J.-P. Olivier de Sardan (dir.), « La corruption au quotidien en Afrique de l'Ouest », EHESS/IUED/IRD, rapport final, octobre 2001.

12. Voir B. Badie, *L'État importé. L'occidentalisation de l'ordre politique*, Paris, Fayard, 1992.

13. Notamment en matière foncière ou matrimoniale.

14. Roman d'Amadou Hampâté Bâ.

15. Voir P.-J. Laurent, *Une association de développement en pays mossi...*, op. cit.

16. P.-J. Laurent, « L'espace public dans une ville émergente d'Afrique de l'Ouest... », art. cit.

17. Le sens de la « concorde civile » renvoie à l'idée de tenir conjointement la même corde et de la tirer dans le même sens (admirablement peinte, durant le trecento, pour le palais public de Sienne par A. Lorenzetti). Voir le débat entre J.-P. Changeux et P. Ricœur, *Ce qui nous fait penser. La Nature et la Règle*, Paris, Odile Jacob, 1998 (notamment le chapitre 6 : « Le désir et la norme »). Voir aussi L. Boltanski et L. Thévenot, *De la justification ? Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, 1991.

(dans le sens, ici, de l'acceptation par tous d'un principe supérieur commun permettant de contenir dans l'admissible les désaccords), reste difficile à instaurer. Autrement dit, il se fait jour un déficit de confiance entre tous les membres de la société, et c'est ce déficit que viennent, pour leur part, combler les Assemblées de Dieu. Ou, si l'on veut, l'état actuel de défiance, *samb-sambe*, exprime une absence de conciliation entre l'intérêt de l'individu et la solidarité sociale. De sorte qu'il me semble possible de parler d'inexistence de l'espace public, étant entendu que celui-ci n'est pas équivalent aux espaces collectifs de la société coutumière mossi. Dès lors que l'absence de l'État est avérée dans certaines situations, l'institution d'affaires publiques peut s'observer dans des espaces particuliers avec ou sans relation à l'État. Ainsi, l'élaboration de services publics peut renvoyer à un espace de gouvernance (celui que constitue un marché, un hôpital ou encore un périmètre maraîcher) qui n'est pas forcément explicitement relié à l'État. La bureaucratie africaine peut alors se caractériser par le despotisme et les privilèges accordés aux connaissances ; la personnalisation des relations s'oppose ici à l'anonymat d'une bureaucratie au service des citoyens.

L'environnement de la « modernité insécurisée » renvoie au moment particulier de la généralisation de la propriété individuelle et à l'émergence, en l'absence d'un véritable espace public garanti par l'État de droit, d'une forme de protocapitalisme en mesure de réguler, c'est-à-dire d'apaiser, les relations entre les personnes. En conséquence, les rapports sociaux restent essentiellement magiques, réglés par le truchement de la manipulation de forces invisibles que traduisent l'émergence sans précédent d'une forme de sorcellerie, inédite à ce jour, et le développement de mouvements religieux. C'est donc aussi la permanence d'une pensée magique, religieuse, et d'une conception de la personne, certes en voie de transformation mais toujours essentiellement basée sur un « moi » composé de plusieurs instances, qu'il conviendra de prendre en compte¹⁸.

Ce moment particulier conduit à une véritable « crise sorcière¹⁹ » se nourrissant de la crainte inspirée par l'amenuisement de *kis-sida rôgom*, soit de la confiance de la parenté. Pour sa part, l'entente, *wuum taaba*, soit l'idéologie de la gestion consensuelle des relations entre les lignages propre à la société coutumière mossi, peut se transformer en une loi du silence, véritable omerta, devant les problèmes rencontrés dans la gestion de biens collectifs, en l'absence d'un véritable espace public garanti par des pouvoirs institués et des instances de contrôle. Tout se passe comme si l'accumulation faisait peur aussi bien à celui qui s'y risque, en raison des jalousies qu'elle suscite et des incertitudes qui pèsent à long terme sur la pérennité des ressources, qu'à celui qui s'estime injustement écarté des principes de l'entraide coutumière (*kis-sida* et

wuum taaba) par l'égoïsme, selon lui, de celui qui amasse. La dépendance mutuelle, soit le recours potentiel à l'entourage, reste au cœur de l'établissement de ce type d'accumulation et précise encore le sens à donner à l'idée d'une « modernité insécurisée ».

Ce qui paraît vaciller dans ce climat de suspicion sapant la confiance dans la parole de l'autre est l'établissement d'un lien social pacifié. À défaut, les relations avec l'entourage s'établissent sur le doute, la crainte, la peur, la rancœur et la recherche d'un *modus vivendi* basé sur l'accumulation (réelle ou supposée) de puissances magiques (fétiches) ou physiques, en vue d'établir (dans l'imaginaire et/ou concrètement) un équilibre fondé sur la crainte de la violence possédée par l'autre, violence censée à la fois le protéger et menacer son entourage.

Autrement dit, c'est la violence que je peux mobiliser à titre personnel qui permet d'instaurer la relation à l'autre. Ce processus n'est toutefois que le revers d'un principe moralisateur rencontré dans les Églises, plus que jamais impliquées dans la gestion des forces de l'invisible. Ainsi, l'Église pentecôtiste et plus particulièrement les communautés protestantes rassemblées autour de leur pasteur se montrent capables d'établir un climat de sécurité et de confiance, sur la base du respect des principes divins. La confiance est avant tout restaurée entre « frères et sœurs en prière » qui respectent le même système d'interdits. Par la conversion au pentecôtisme, la perception des relations aux autres se transforme, à travers l'adoption d'une vision essentiellement dualiste du monde. La société coutumière, défaite, équivaut désormais à un principe démoniaque vis-à-vis duquel il convient d'avoir l'audace de se distancier, au même titre que « la société (moderne) » identifiée « au monde », c'est-à-dire à un univers corrompu où règnent la violence, la peur et la défiance... En référence à la Bible qui crée « un monde », les protestants peuvent désormais décoder les rapports sociaux en termes de bien et de mal. De sorte que les convertis peuvent se mouvoir dans la noirceur « du monde », dotés qu'ils sont de la capacité de discerner le bien (le respect des principes bibliques et, par-delà, l'instauration de relations avec autrui basées sur la confiance, la justice, le pardon) du mal (le démon et les pratiques qui y renvoient).

18. Voir, par exemple, *La Notion de personne en Afrique noire* (ouvrage collectif), colloques internationaux du CNRS, n° 544, Paris, l'Harmattan, 1973.

19. Voir P. Geschiere, « Sorcellerie et modernité : retour sur une étrange complicité », *Politique africaine*, n° 79, octobre 2000, pp. 17-32.

MODERNITÉ INSÉCURISÉE ET RECHERCHE

D'UN LIEU D'APAISEMENT

La situation qui vient d'être décrite éclaire sur la ferveur des fidèles engagés dans les rituels de guérison, qu'il convient de comprendre comme une aspiration à plus de paix, de concorde, par l'observance, d'abord entre soi, des préceptes de la Bible, c'est-à-dire de principes moraux. En définitive, ces espoirs expriment la volonté de renouer avec un cadre de vie plus normatif, garantissant mieux la sécurité de tous. Ainsi, par la stricte observance d'un système d'interdictions, les croyants instaurent un nouvel ordre qui repose sur l'apaisement des relations sociales et l'établissement de la confiance entre frères et sœurs en prière.

Pasteur Patrice à l'occasion d'une prédication : « Mais comprenez bien, les promesses de Dieu sont conditionnées. Il ne peut pas agir à côté de sa parole. Vous trouvez dans le *Deutéronome* 12, 28 : si tu obéis à Dieu et que tu mets en pratique ses commandements, l'Éternel, ton Dieu, te donnera le bonheur. »

Cette analyse renvoie à une histoire longue de la présence d'abord d'un État colonial, puis de l'installation d'un État postcolonial peu effectif pour certains groupes de la population. Dans le cadre de notre recherche, cette aspiration à un cadre de vie plus normatif renvoie en quelque sorte à un « appel d'État ». Cela met l'accent sur une situation où l'Église pourrait devenir la référence normative pour la vie en commun (n'est-ce pas le cas de la cité mouride de Touba au Sénégal ?), voire, dans d'autres circonstances encore, l'État tout court !

Cette situation s'appréhende mieux à la lumière du récit que me fit, en janvier 2001, un important négociant en bétail d'une grande ville du Burkina Faso. Alors que je m'étonnais de l'ampleur de la distribution de nourriture qu'il organisait pour les mendiants chaque vendredi, jour de la prière des musulmans, il m'affirma se protéger ainsi contre les risques d'attaque en sorcellerie. Son existence, m'expliqua-t-il, était ingrate jusqu'au jour où, ne pouvant plus vivre en paix tant il était dérangé par la foule des quémandeurs, il se résolut à embaucher un « redistributeur ».

Depuis lors, il confie chaque mois à celui-ci 3 millions de francs CFA à l'attention des malades et 1 million pour nourrir les miséreux. À la suite de quoi, la conscience tranquille, le négociant décida d'engager des gardes armés pour protéger sa propriété. L'aumône ainsi organisée équivaut, selon ses dires, à un impôt, rendu obligatoire par la crainte des attaques en sorcellerie, ourdies, estime-t-il, par des membres de son entourage. En même temps, il assure son passeport pour l'au-delà. La sorcellerie qui endette les riches devient ainsi, en quelque sorte, la sécurité des pauvres. Le commerçant m'assura encore qu'il

était disposé à payer 10 à 20 % d'impôt pour se libérer du poids de l'entourage. Il s'agit donc bien ici d'une situation où la « concorde coutumière » (*kis-sida*, la confiance et *wuum taaba*, l'entente) se trouve partiellement préservée, en même temps que demeurent hypothétiques les principes de la vie en commun à l'œuvre dans la « concorde civile », et notamment l'instauration de l'« espace public ».

Cette aspiration à vivre dans un environnement apaisé s'observe également dans l'activité d'évangélisation des fidèles des Assemblées de Dieu. Ces derniers tentent par leurs pratiques de convaincre les autres (les impurs) du bien-fondé des règles qui régissent la vie de la communauté pentecôtiste (identifiée à l'« Œuvre de Dieu »), afin d'étendre au plus grand nombre – par le témoignage de l'excellence d'une vie sainte rayonnant dans la noirceur « du monde » (identifié, selon eux, à une certaine élite corrompue) – le respect de leurs principes éthiques. Vue sous cet angle, la fougue missionnaire des pentecôtistes tend à édifier, sur terre, les conditions d'un mode idéal de gouvernance et la cité de la « Toute-Puissance ».

La « crise sorcière » qui s'installe, fruit d'un déficit de légitimité de l'État-nation autant que de l'élucidation partielle des processus de régulation des sociétés coutumières, renvoie, paradoxalement, à une forte percée de l'individualisme, en même temps que se perpétuent des modes magiques (enchantés) de contrôle de l'entourage, par le truchement de manipulations sorcières. Celles-ci, néanmoins, diffèrent notablement de celles qui sont en vigueur au sein de la société coutumière mossi. Dans la modernité de cette région d'Afrique « insécurisée », tout se passe comme si une forme d'individualisme²⁰ – qui n'implique pas ici le désassujettissement²¹ – parvenait à s'articuler à l'univers normatif de la dépendance de l'entourage propre à la « concorde coutumière », et ce non sans raviver la peur, la violence, la jalousie, la rancœur, la vengeance, l'allégeance qui saturent, plus encore, les relations humaines et suggèrent l'idée d'une résurgence des « pouvoirs sorciers²² ».

20. Certes, une certaine forme d'individualisme des unités domestiques est un phénomène qui n'est pas récent.

21. Dans le sens donné par Alain Touraine : « Le triomphe de la modernité, c'est la suppression des principes éternels, l'élimination de toutes les essences et de ces entités artificielles que sont le Moi et les cultures [...] ». A. Touraine, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1992, p. 46.

22. F. Bernault et J. Tonda (dir.), « Pouvoirs sorciers », *Politique africaine*, n° 79, octobre 2000.

GESTION MAGIQUE ET GESTION RELIGIEUSE DE L'ENTOURAGE

Cet « accès de sorcellerie » est induit par l'accumulation de richesses par certains et l'amoncellement de difficultés pour d'autres. La gestion de l'entourage par la manipulation des forces de l'invisible apparaît ici comme un avatar de la société contemporaine sahéenne. En d'autres mots, la « crise sorcière » ambiante vient résoudre, de manière inédite, le délicat dilemme de l'accumulation, dans un environnement qui garantit imparfaitement la recherche de la sécurité économique et sociale de la majorité de la population. La sorcellerie, à défaut de mieux, devient la sécurité sociale du pauvre, car les nantis, toujours incertains de l'avenir, ont eux aussi gardé un pied dans l'engrenage du recours à l'entourage en cas de difficulté. Dans cette ambiance de « modernité insécurisée », les relations de parenté et, plus métaphoriquement, « le village » demeurent un repli potentiel lors des revers de fortune. Il est ainsi très courant de rencontrer des citadins maintenant des contacts avec les parents restés au village. Les « ressortissants », pour reprendre le désignatif villageois, se révèlent d'ailleurs très sourcilieux sur les droits fonciers (coutumiers), montrant ainsi que le mythe du retour au village – certes comme notable, par exemple au milieu d'une exploitation agricole moderne – traverse les rêves de plus d'un fonctionnaire. Les villageois, prompts à la flagornerie, les récupèrent alors aisément dans leurs réseaux de dépendance, car, sensibles à l'importance qui leur est accordée, les ressortissants sont constamment sollicités pour résoudre les problèmes de famille (*buudu*), tels la scolarité des jeunes restés au village, les hospitalisations coûteuses, les mariages et les funérailles...

Nonobstant les transformations rapides et profondes que connaît aujourd'hui la société mossi, les relations de parenté se perpétuent, au-delà de la différenciation paysans-nantis, même si elles ne renvoient plus vraiment aux formes antérieures de *kis-sida* et de *wuum taaba*. Ces relations permettent d'entretenir un même univers de conventions, au sein duquel demeurent vivaces des modes d'instauration de la sécurité par le recours à l'entourage (la constitution d'un capital relationnel), et ce malgré les écarts flagrants entre les styles de vie ruraux et urbains. On le pressent, l'univers de la dépendance de l'entourage vu comme une alternative dans la quête d'une meilleure sécurité se révèle une arme à double tranchant pour celui qui a caressé l'ambition d'amasser pour lui-même. Dons et croyances se complaisent dans la polysémie et l'ambiguïté, laissant toute grande ouverte la porte à la gestion sorcière : la manipulation des forces de l'invisible comme principe de contrôle du lien social.

Oumarou : « Les responsables villageois d'une banque de céréales ou d'un moulin (activités collectives promues dans un village par une association paysanne) sont souvent coincés, ils ne savent pas comment faire pour satisfaire leurs amis, leurs "beaux" [beaux-parents] [...]. Il existe des relations qui sont très lourdes et qui coïncent fortement le gestionnaire. Si tu ne veux pas écouter ces gens-là, ils peuvent te causer des problèmes : attaques en sorcellerie, maraboutage, et parvenir à détruire l'activité elle-même. »

Plus que jamais, le fortuné ou celui que l'on considère comme tel cherche à se protéger des rancœurs réelles ou supposées de parents qui s'estiment injustement laissés pour compte. Plus encore, le nanti tente d'acquérir des protections magiques (fétiches, gris-gris, etc.) qui ne peuvent finalement qu'être similaires à celles qu'utilisent les villageois pour les affecter.

Pasteur Isaïe (ancien féticheur et marabout) : « Chez mon tuteur, nous fabriquions [...] des ceintures protectrices. Ce sont des habits traditionnels que nous cousions sous forme de ceinture. Pour les rendre efficaces, nous prélevions certaines racines d'arbre [...]. Le vieux prononçait des incantations ; la ceinture était alors possédée par un génie qui était la force d'un arbre au bois dur. La ceinture protégeait son détenteur des coups de fusil [...]. Comme il était un marabout réputé, il recevait des gens de tenue (en uniforme), des gens qui occupaient de hautes fonctions : des fonctionnaires et des chefs de projet ; avec ces derniers surtout nous gagnions facilement de l'argent... »

La crainte ressentie par celui qui se sent envié le pousse à orienter ses puissances magiques nouvellement acquises plutôt vers la protection que l'agression. Les féticheurs, terme générique utilisé pour désigner ici l'apparition récente d'une grande diversité de « voyants²³ », offrent leurs services indifféremment aux parties en présence. Véritables aiguilleurs d'une communication étrange entre des groupes humains rivaux mais partageant les mêmes croyances, ils assurent aujourd'hui un rôle non négligeable dans le gouvernement de la vie collective. Dans cet environnement, les Églises des Assemblées de Dieu peuvent être comprises comme une autre voie à la manipulation magique des rapports entre individus. Et, dans ce sens, on y décèle un désir de vivre en paix.

Pasteur Isaïe : « En fait, les *kinkirse* (génies) me faisaient peur. Ils ne me laissaient pas tranquille car j'avais beaucoup de choses à faire pour les servir : je les invoquais par des formules et ils étaient obligés de venir. Je savais qu'ils pouvaient m'emmener là où je ne voulais pas ; j'avais très peur de cela. Sans cesse les esprits venaient la nuit pour me demander de les accompagner : je ne pouvais plus dormir. Cependant ce qui me faisait encore plus

23. Dans le sens ici de personnages censés voir, c'est-à-dire expliquer et manipuler, les relations invisibles et magiques de l'entourage et donc de la vie commune dans son ensemble.

peur c'était le nombre de plus en plus grand de personnes qui me sollicitaient (pour obtenir des protections magiques), dont des "autorités" et des "hommes de tenue" [...].

J'ai commencé à comprendre que ce que je faisais, je le vivais comme un fardeau. Bien sûr, "j'étais bien posé" (je gagnais beaucoup d'argent) mais la nuit surtout, lorsque je dormais, les *kinkirse* venaient [...]. J'ai eu très peur de mourir. À cette époque beaucoup de choses se passaient dans ma vie et se bousculaient dans ma tête : c'est la parole de Dieu qui commençait à arriver. Les *kinkirse*, les génies, étaient là en même temps que le Saint-Esprit. Aujourd'hui j'ai compris que l'Esprit saint voulait que je quitte le monde satanique.»

Ainsi, la conversion aux principes éthiques formulés par la Bible et la participation aux rituels de guérison animés par les croyants-guérisseurs²⁴ peuvent être interprétées comme la recherche d'un lieu d'apaisement où s'exprime la confiance entre « frères et sœurs en prière ». L'aspiration à une nouvelle synthèse y est forte ; elle met en jeu d'une part certains principes de la « concorde coutumière », d'autre part le souhait de l'individu d'accéder à une forme de consommation de biens.

Pasteur Isaïe : « Je m'en souviens, c'était un mercredi de janvier 1997. Acquérir une moto est une grande chose et ce n'est pas simple [...], j'ai demandé aux frères et aux sœurs de prier pour moi, pour que je puisse l'utiliser en paix. Ensemble nous avons prié et le Seigneur s'est révélé à l'un d'entre nous. Un frère a eu une vision pendant la prière et a su que quelqu'un du village tenterait de me faire du mal par l'entremise d'un accident. Effectivement, le 3 mai 1997 à six heures huit du matin, j'ai eu un accident à Ouagadougou, avec cette moto... »

Autrement dit, le rôle des Assemblées de Dieu dans la société burkinabè se comprend essentiellement dans l'expérience quotidienne de la confiance établie entre les fidèles au sein de leur communauté. De manière caricaturale, deux grands moments dans la perception des rapports aux autres développés par les fidèles de ces Églises se dégagent ; deux manières de traiter l'entourage qui, certes, ne s'opposent pas, mais plutôt coexistent à la faveur de la confrontation à une « modernité insécurisée ».

Tout d'abord, j'ai montré ailleurs²⁵ comment, en milieu rural surtout, la conversion à un Dieu tout-puissant permettait de rendre tangible, ou simplement supportable, l'idée de liberté, soit l'intention d'accumuler pour soi ou de choisir son conjoint, par exemple. Le converti recourt à la protection d'un Dieu plus fort que les persécuteurs potentiels que représentent dorénavant son lignage, ses voisins, ses amis et, plus globalement, les instances de la « concorde coutumière ». Ces derniers se positionnent comme des ayants droit face à celui qui est tenté par une aventure plus personnelle, ici la conversion au pentecôtisme. À cette fin, l'entourage se rappelle au bon souvenir du fidèle – dont les anciennes appartenances identitaires continuent d'exister.

Ensuite, *a contrario*, là où s'amenuisent les tissus organisationnels de la société coutumière, en milieu populaire citadin surtout mais désormais aussi en milieu rural, la diabolisation de l'autre (à l'œuvre chez les protestants) peut conduire, à la faveur d'une contre-manipulation des forces de l'invisible par un croyant-guérisseur, par exemple, à réintroduire de nouveaux liens « de socialité », d'autres rapports de dépendance et de confiance. Ainsi, l'offre de guérison des Assemblées de Dieu vise à amener les malades à l'évidence de la conversion, c'est-à-dire à imaginer de nouveaux rapports à l'entourage. Dans ce cas, se convertir, et donc guérir, équivaut à sortir de la confusion et donc à trouver une issue à un choix, jusqu'ici impensable, entre les principes de la « concorde coutumière » de la recherche de la sécurité et les principes inhérents à la « concorde civile ».

C'est dans ce sens que les Assemblées de Dieu représentent une voie bricolée de gestion des rapports sociaux, une voie très différente du chemin tracé par les « nouveaux pouvoirs sorciers » qui articulent l'insécurité et la violence. La « gestion sorcière » de la vie commune repose sur un sentiment largement partagé de persécution : des groupes vivent dans la peur et la crainte de l'autre, dans l'omniprésence de la violence et de la vengeance. Comme on le voit, la société issue de la « crise sorcière » favorise l'émergence de personnes dotées d'une double personnalité et donc potentiellement affectées par des troubles de persécution. C'est précisément à leur chevet que se portent l'Église des Assemblées de Dieu et plus particulièrement les croyants-guérisseurs.

Les troubles de la persécution, ou encore les « troubles du vivre ensemble », renvoient à une situation où des personnes sont animées par la volonté d'adhérer à une certaine forme de vie occidentalisée, mais où tout se passe comme si la décision sur la manière d'y parvenir restait impossible à prendre. La permanence de l'indécision renforce l'espoir d'édifier une synthèse inédite entre des modes d'existence. Le travail syncrétique repose ici sur une souffrance, engendrée par une indécision, qui semble se commuer en un mode de gestion. Les hésitations qui en résultent émergent d'un brouillard identitaire, produit d'une attente sans cesse prorogée, en raison d'un choix impossible à faire.

24. Croyants-guérisseurs *wend nor ressa* (l'interprète de Dieu) ou *wend nam tem tuumd da* (celui qui fait le travail de Dieu) : fidèles baptisés de l'Esprit saint et qui possèdent, entre autres dons, celui de guérison ; les croyants-guérisseurs se situent le plus souvent à la lisière de la doxa pentecôtiste.

25. P.-J. Laurent, *Mariage, pouvoir et guérison chez les pentecôtistes du Burkina Faso*, Paris, IRD, Karthala, 2002 (notamment le chapitre 6, partie 2), à paraître.

Elisé Sawadogo (1996) : « En mai 1995, je me suis rendu dans le village de Tampoui Tenga pour participer à une semaine d'évangélisation. Avant de m'y rendre, j'ai prié et j'ai eu une vision : "La nuit, un pasteur viendra me voir pour me parler. Il aura une voiture..." »

Plus tard, arrivé au village, dix pasteurs, en poste dans les environs, attendaient. Le soir, avant de débiter la séance d'évangélisation, un pasteur arriva en voiture. Je ne le connaissais pas. Au moment de rentrer dans l'église, les pasteurs présents, ainsi que leurs épouses, m'ont demandé de prier afin de nous assurer de la protection de Dieu. Pendant la prière, Dieu m'a montré qu'un pasteur était malade. Il souffrait du dos et des reins. J'ai directement informé les pasteurs de ma révélation : "Un pasteur était en train de préparer un voyage en Suisse. Mais cette nuit-là, il sera guéri. Il voyagera à l'étranger mais pas pour soigner sa maladie [...]". La nuit du troisième soir, le pasteur Charles, celui qui avait la voiture, est venu me voir. Nous avons prié ensemble. À la fin du séjour, j'ai demandé à tous ceux qui avaient été guéris de venir témoigner en public de l'efficacité de l'Esprit. Lors de la cérémonie finale, le pasteur Charles a déclaré avoir eu des problèmes de reins, mais que, grâce à la prière, la douleur était partie. Il a ajouté qu'il croyait être complètement guéri.

Plus tard, lorsqu'il m'a rendu visite chez moi à Ouagadougou, le mal avait repris. J'ai pu lui expliquer la cause de sa maladie : elle était due à des sorciers [...]. Je lui ai expliqué qu'un jour, il a dû trouver en dessous de son bureau un bout de tissu avec trois aiguilles, munies de fils de couleurs différentes. Il aurait piétiné le fétiche, déposé là par quelqu'un qui voulait lui nuire. À présent, le fétiche le possède (dans la sémantique des Assemblées de Dieu, il s'agit moins de possession de génie que du démon). Dieu m'a alors révélé, en songe, que les membres de sa coopérative, dont il est responsable, voyaient sa maison au centre d'une grande cage. De nombreux singes étaient accrochés aux parois extérieures de la cage. Les animaux poussaient des cris et ils passaient leurs mains à travers le grillage. Et lui, le pasteur, se trouvait au centre de la cage avec sa famille... »

Le défi des protestants consiste à vouloir, par-dessous tout, s'éloigner des modes de régulation propres à la société coutumière, en empruntant malgré tout certains de ses principes, à défaut de mieux, semble-t-il !

Rasamsé Ouedraogo (croyant-guérisseur à Ouagadougou) : « Pendant l'épidémie de méningite, je vous ai demandé la raison pour laquelle vous partiez vous faire vacciner. Je vous ai répondu que celui qui irait se faire vacciner sorte de l'Église. Jésus a la force pour guérir, donc avec cette force pourquoi aller faire les vaccins ? Dieu nous a aidés, nous avons été protégés. [...] Et la foi ? Pendant la méningite, le pasteur a fait le tour de la mission et il a dit : "Je loue la méningite au nom de Jésus. Ce n'est pas au sein de la mission que tu vas entrer." Et la méningite a obéi. La méningite n'a pas obéi au Pasteur, mais à Jésus. La méningite n'est pas venue ici, mais à côté, à quelques mètres, la méningite faisait des ravages. »

Ce récit rappelle la situation de confusion, décrite précédemment, qui conduit à prendre en considération à la fois l'individu, sujet de la modernité, et l'entraide communautaire. Il induit un puissant mécanisme syncrétique²⁶. Ici, l'autre qui oblige, et c'est là le paradoxe, représente en même temps un recours potentiel. L'autre, même s'il demeure pauvre et paysan, reste utile au nanti dans la quête de la sécurité socio-économique, à défaut par exemple de pouvoir compter sur un emploi stable, la sécurité sociale et une retraite garan-

tie par l'État. L'entourage se retrouve tout au plus relégué à une plus grande distance, mais jamais il ne pourra réellement être nié. Le dilemme inhérent à la concomitance de deux systèmes sémantiques est bien mis en évidence dans le témoignage de cette fidèle lors d'une cérémonie collective de délivrance.

« Je suis professeur à l'université. Les médecins m'ont dit que je ne pourrais pas accoucher, mais aujourd'hui j'ai un fils (la foule crie et applaudit). Jésus peut tout et j'en suis témoin. Je tenais à avoir un enfant et j'aurais tout dépensé pour ça. Je ne veux pas me vanter mais mon mari avait les moyens. J'ai donc tenté tout ce qu'il était possible de faire, mais en vain, et, comme je suis vétérinaire, je peux dire qu'en matière de reproduction je m'y connais. Je suis protestante mais je ne croyais pas au miracle. Je ne voulais pas prier pour cela, parce que, de toute façon, je pensais que ce n'était pas mon genre. Non, je ne voulais pas me rabaisser à ces croyances.

Un jour on m'a dit qu'à l'église de Tanghin-barrage il y a un homme qui prie et que Dieu accomplit des miracles par son intermédiaire. Quand je suis venue chez lui pour le consulter, il m'a dit que je souffrais d'un blocage et qu'aucun médecin ne pourrait me soigner. Et il m'a dit de prendre la décision d'obéir à Dieu et il m'a donné deux semaines pour revenir lui dire que j'étais en début de grossesse. Je suis rentrée chez moi ; je doutais encore du Dieu de miracle mais je tenais tellement à avoir un enfant. Le lendemain, j'ai fouillé toute ma vie et tout ce que j'ai fait de mal. C'était au début décembre 1995, le 14, j'ai fait un examen et effectivement j'étais enceinte. »

J'ai montré que la société est traversée par des formes de régulation de la vie collective qui renvoient à des univers sémantiques *a priori* incompatibles. Toutefois, à travers les actions d'éclat de personnages notoires de l'Église des Assemblées de Dieu, ces univers disjoints semblent pouvoir susciter un dialogue ou, à tout le moins, conduire à une sorte de bricolage social.

Un croyant-guérisseur lors d'une séance d'exorcisme (en privé) d'une jeune fille : « Que la maladie sorte de ses pieds par le nom de Jésus-Christ ! (Le croyant-guérisseur a une vision qu'il interprète aussitôt.) J'ai vu deux veaux noirs sortir. J'ai aussi vu un chien, un chien comme le chien des Blancs qui sortait : c'est l'adultère ! Il voulait la paralyser. Si elle n'était pas venue consulter aujourd'hui, elle serait paralysée. Le génie a dit en sortant qu'il voulait paralyser une partie de son corps. Comme le génie a déjà commencé son travail, elle va effectivement se paralyser. Mais ce n'est qu'une prophétie de génie, le mal disparaîtra vite... »

26. Pour André Mary, « la problématique du travail syncrétique, conçu comme dialogue, confrontation ou compromis entre les formes, impose de renouer avec une pensée dialectique mais aussi de redonner du sens à la matière symbolique, à la valeur substantielle des éléments dans le jeu des échanges ». Voir A. Mary, *Le Défi du syncrétisme*, Paris, EHESS, 1999.

Les Assemblées de Dieu répondent aux bouleversements sociaux par des réajustements parfois inédits et successifs des formes du « vivre ensemble ». Ainsi, celui qui s'estime injustement écarté de l'entraide communautaire peut toujours tenter d'agir par le truchement du diable (le diable au sens du génie impliqué dans l'exorcisme, c'est-à-dire de l'autre qui persécute) sur celui qui accumule égoïstement, car ce dernier continue, lui aussi, à croire en cette force diabolique que peut manipuler l'autre. Il se reconstitue ainsi une continuité de pensée entre les parties en présence, qui, en quelque sorte, partagent les mêmes conventions, malgré leurs différents modes de vie.

Bargo Towende (croyant-guérisseur) : « Nous avons alors instruit le vieux (un fidèle d'une Église de la banlieue de Ouagadougou). Nous avons fait des calculs ensemble et nous lui avons dit que c'est sans doute parce qu'il n'était pas fidèle à sa dîme (*wènnam pùître*) que des problèmes vont lui arriver. Il a alors avoué qu'effectivement il ne prélevait pas fidèlement sa dîme. Nous lui avons conseillé de l'enlever correctement à partir de ce jour. »

La guérison divine des pentecôtistes, qui porte sur la restauration de la sécurité économique et sociale, rétablit, dans ce cas, la conjonction entre des groupes de fidèles plus pauvres et des groupes plus nantis. Le travail thérapeutique des Assemblées de Dieu conduit les protestants à réinventer un univers sémantique isomorphe, capable d'instituer des réseaux d'entraide inédits entre les croyants. En d'autres mots, l'offre de guérison de l'Église des Assemblées de Dieu porte sur le rétablissement de la confiance en soi, d'abord, et envers les autres (convertis), ensuite. Dès lors, le lieu du religieux et par extension la place des Assemblées de Dieu au sein de la société burkinabè semblent actuellement avoir pour fonction de pallier, avec d'autres acteurs (religieux), une sorte de déficit d'État, et donc d'occuper pleinement le champ politique.

Le succès des pentecôtistes peut se comprendre ainsi : l'individu, toujours en quête de la sécurité, continue, malgré une prise de distance relative avec l'entourage, à le craindre, mais il se met désormais aussi à redouter « l'autre de lui-même » qui lui fait peur. Cette autre figure de « lui-même », ou plus exactement cet « anti-moi », inquiète car il exprime concrètement la figure, désormais honnie, envahissante, mais combien toujours trop proche, de la condition paysanne. La diabolisation du monde – de l'entourage qui persécute celui qui accumule, et qui renvoie plus largement aux croyances coutumières – par les croyants exprime aussi la diabolisation d'une partie de soi-même.

Pasteur Charles : « Je sais que nous allons tous mourir, mais le royaume de Dieu (*arzâna*) existe. Je crois que là-bas, il n'y a pas de problème ; il n'y a plus non plus de soucis : les gens peuvent vivre bien là-bas. Et puis, "on ne revient plus dans le monde" » (allusion aux cultes des ancêtres, dans le sens ici de ne plus « revenir » après la mort, dans le monde, dans la condition de paysan).

En d'autres termes, le capitaliste en herbe ou confirmé a beau rechigner devant les obligations communautaires, il n'en reste pas moins affecté par la rancœur des autres, en raison des incertitudes qui planent sur sa propre émancipation définitive de la « concorde coutumière ». Le spectre de la « modernité insécurisée » réapparaît toujours. Elle va de pair avec un rapport au monde où le désenchantement n'a pas beaucoup de sens. La sécurité des personnes nécessite ici le maintien, à l'état de veille, du recours à l'entourage, et donc le renforcement de la pensée magique – qui affecte et qui oblige – comme mode de gestion de la vie en commun.

Diallo Issa, du village de Bourkoundouba et animateur à la fédération Wend-Yam : « Il y a des gens qui, à l'occasion d'acquisition de biens, n'oublent jamais leurs amis, voilà pourquoi ces gens ont toujours leur famille à côté d'eux. Il y a par contre des personnes qui n'ont aucune conscience de leur famille, peut-être parce qu'ils ont assez d'argent. En tout cas, le paysan qui n'est pas suffisamment aisé se méfie beaucoup de créer des ennuis à la famille ; il préférera parfois éviter de créer un problème avec la famille plutôt que de rechercher un profit. »

C'est dans ce sens que l'imaginaire politique est ici structuré par des forces invisibles, dont la manipulation permet de jouer avec des sentiments tels que la crainte, le doute et la peur, qui conduisent à l'endettement, au don et donc à la dépendance qui sécurise, et que viennent manier, pour leur part, les pentecôtistes. La prise en considération des « esprits » devient une condition de la survie populaire. Et cette donnée est pleinement assumée à travers les rituels de guérison organisés par les Églises des Assemblées de Dieu.

La prise en considération par les protestants des forces de l'invisible – globalement identifiées à la rancœur, à la jalousie, à la haine, à la persécution, à la dépendance, à la dette –, du lien social, gravite autour des « pathologies du vivre ensemble » et donc du politique. La croyance dans un imaginaire politique traversé par des forces surnaturelles conduit les fidèles à mettre en œuvre les éléments d'une ré-interprétation culturelle dans le but de s'adapter aux aléas d'une société aux prises avec de profondes transformations.

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

**LA GOUVERNANCE PENTECÔTISTE COMME UNE FIN
PROVISOIRE À L'INDÉCISION**

Ce qui frappe immédiatement le lecteur de travaux consacrés aux autres Églises pentecôtistes, notamment du Brésil, du Mexique, de Corée, d'Afrique du Sud, du Ghana ou encore du Nigeria, c'est une certaine similitude dans l'expression du malheur, se traduisant par la symbolique du corps possédé des fidèles affligés et soulagés grâce à l'exorcisme pratiqué par des croyants investis du don de guérison, d'une part, et d'autre part dans un rapport quotidien à la Bible, laquelle devient un véritable « mode d'emploi du monde » permettant de discriminer le bien du mal, par l'expérience personnelle de la puissance divine et l'émotion de la communauté croyante²⁷.

Tout se passe comme si nous étions en présence d'une expression médiatisée et déjà mondialisée de la souffrance, du malheur et de la quête d'un bonheur terrestre, dans une frange de « laissés pour compte » de la globalisation. Toutefois, à côté de ces manifestations transnationalisées, il convient de repérer l'exceptionnelle capacité d'adaptation de ces Églises aux situations particulières.

Avec l'Église des Assemblées de Dieu du Burkina Faso, notre interrogation a surtout porté sur l'éclatement de l'univers villageois ancestral mossi, perçu désormais par certains comme une « vieille peau » dont il faut se débarrasser. Ce processus se rencontre, essentiellement, dans le mouvement d'urbanisation et l'instauration de relations sociales plus anonymes qui l'accompagne. Toutefois, il serait erroné de penser que la prise de distance avec les modalités qui régissent la vie en commun des Mossi, la « concorde coutumière », *kis-sida rôgom* (la confiance de la parenté) et *wum taaba moogho* (l'entente de la société mossi, soit l'idéologie du consensus), mène *ipso facto* à la généralisation de la « concorde civile » et donc à l'adoption des principes de citoyenneté, d'espace privé et d'espace public, mais aussi d'affaire publique et de gestion de la pluralité au sein de l'État-nation. Cette transition forcée entre la « concorde coutumière » et la « concorde civile » a créé plus d'insécurité que de sécurité. En pays mossi coexistent aujourd'hui plus qu'hier, comme par empilement, différentes sources de pouvoirs et de contre-pouvoirs, sans qu'aucun ne puisse vraiment s'imposer. Cette situation a favorisé l'insécurité, la défiance et la corruption.

Il s'agit d'un moment particulier de généralisation de la propriété individuelle et de l'émergence d'une forme de protocapitalisme, en l'absence d'un véritable espace public garanti par des représentants de l'État de droit en mesure de réguler, c'est-à-dire d'apaiser, les relations conflictuelles entre les personnes. À défaut d'un mécanisme de régulation de la violence inhérente

à la vie en commun, la conduite de la collectivité est laissée à la discrétion d'un face-à-face permanent entre les individus, où les confrontations, réelles ou supposées, entre puissances magiques – offensives ou protectrices – deviennent la norme. Limité dans sa capacité de promouvoir un climat de sécurité et de confiance pour la majorité des citoyens, l'État postcolonial ajusté et décentralisé a conduit à une crise de confiance ; elle se solde par un « accès de sorcellerie » induit par une augmentation des inégalités sociales. Dans les quartiers populaires de Ouagadougou, les églises protestantes s'affirment comme un lieu de grande socialité et se montrent capables, à travers les manifestations miraculeuses de l'Esprit saint relayées par des croyants-guérisseurs, de résoudre solitude, maladies, souffrance, chômage et adversité.

Aujourd'hui, il convient de se situer dans un contexte singulier d'érosion de la capacité coercitive de la « concorde coutumière », mais, si l'accumulation est souhaitée, elle est rarement atteinte. La « modernité insécurisée » met l'accent sur le constat que la présence envahissante des autres – par l'expression des désirs des individus-sujets (de la modernité) qui s'expriment de plus en plus ouvertement – devient chaque jour plus insupportable. Confrontés à pareille situation, les croyants-guérisseurs des Assemblées de Dieu répondent en imposant la conversion à une autre puissance, qui doit permettre aux fidèles de se mouvoir dans la société contemporaine burkinabè, où les formes coutumières du vivre ensemble (*kis-sida* et *wuum taaba*), certes diabolisées, jouent cependant toujours un rôle : celui où les stratégies de survie, pour une majorité de personnes, nécessitent (pour un temps encore) la recherche d'un *modus vivendi*, fait de dons et de dettes, avec l'entourage (les parents, voisins, amis, promotionnaires).

Si la prière de délivrance des démons a toujours appartenu au rituel des Assemblées de Dieu du Burkina Faso, son institutionnalisation sous une forme collective et hebdomadaire s'est généralisée dans le milieu des années 1980, en même temps qu'est apparu le phénomène des croyants-guérisseurs. À travers la guérison divine, les Assemblées de Dieu fournissent des explications cohérentes à des affections et à des souffrances, dont bon nombre concernent

27. J.-P. Willaime, « Le pentecôtisme : contours et paradoxes d'un protestantisme émotionnel », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 105, 1999, pp. 5-28 ; J.-P. Bastian (dir.), *La Modernité religieuse en perspective comparée. Europe latine-Amérique latine*, Paris, Karthala, 2001 ; A. Corten et R. Marshall-Fratani (eds), *Between Babel and Pentecost : Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*, Londres, Hurst, 2001 ; A. Corten et A. Mary (dir.), *Imaginaires politiques et pentecôtistes. Afrique/Amérique latine*, Paris, Karthala, 2000 ; P.-J. Laurent et A. Mary (dir.), « Prophètes visionnaires et guérisseurs de l'Afrique subsaharienne contemporaine », *Social Compass*, 48 (3), septembre 2001, pp. 307-480.

des pathologies du « vivre ensemble » ; elles surgissent au sein d'une société en proie à des transformations rapides et multiples. La conversion vient provisoirement suspendre l'indécision qui, chez la majorité des fidèles, résulte d'hésitations entre les principes de la vie en commun de la société coutumière et les modes d'existence liés à l'individu sujet de la modernité. Les pentecôtistes s'insèrent dans un *no man's land*, où ils répondent à ces déficits temporaires d'identité par des bricolages inédits, et suffisamment proches des préoccupations de certains groupes de population pour apaiser l'insécurité ressentie, par une offre de symbolisation et d'appropriation des situations vécues. Tenue pour miraculeuse et donc immédiate, la guérison pentecôtiste renvoie ainsi à un acte de foi, à une conversion basée sur l'expérience personnelle qu'un autre monde (apaisé) serait à portée de main. Les pratiques de guérison des Assemblées de Dieu s'inscrivent dans une longue prise en charge des patients, confrontés à la défaite de leur ancien monde ■

Pierre-Joseph Laurent

Université de Louvain-la-Neuve (Belgique)

HERVÉ MAUPEU

MUNGIKI ET LES ÉLECTIONS

LES MUTATIONS POLITIQUES D'UN PROPHÉTISME KIKUYU
(KENYA)

MUNGIKI, MOUVEMENT RELIGIEUX ISSU DU PROPHÉTISME KIKUYU ET MILICE POLITIQUE CONNUE ET CRAINTE POUR LA VIOLENCE DE SES ACTIONS, EST APPARU SUR LA SCÈNE POLITIQUE KENYANE DANS LES ANNÉES 1990. IL A SU SÉDUIRE LES JEUNES KIKUYU EN JOUANT NOTAMMENT SUR LA MÉMOIRE DE LA RÉVOLTE MAU-MAU ET SUR L'ETHOS DU « VIGILANTISME ». CET ARTICLE MONTRE COMMENT SES TENTATIVES DE S'IMPOSER COMME UN ACTEUR POLITIQUE AUTONOME POUR LES ÉLECTIONS DE DÉCEMBRE 2002, DONT IL A FAIT LE CŒUR DE SON MESSAGE PROPHÉTIQUE, RISQUENT EN FAIT DE CONSACRER SON ABSORPTION PAR L'ÉLITE POLITIQUE EN PLACE.

Au Kenya, les milices politiques prospèrent depuis la fin des années 1980. Chaque élection générale voit l'apparition d'armées privées communément appelées « Jeshi » et fonctionnant au service d'un leader politique. En 1992, « Youth for Kanu'92 » a encadré les réunions politiques du parti au pouvoir¹. En 1997, la Kanu (Kenya African National Union) a utilisé essentiellement les services de Jeshi ya Mzee et, surtout, l'opposition a multiplié les milices. Rien qu'à Nairobi, on en comptait au moins trois. Bref, la sphère politique a tendance à cantonner les jeunes dans un rôle de gros bras.

Dans ce paysage, la situation de Mungiki tranche singulièrement. Tout d'abord, cette organisation cumule plusieurs activités. Outre celle, récente, de milice politique, elle remplit des fonctions de *vigilants* (gestion collective de la sécurité de certains quartiers), dirige des entreprises privées (notamment des

1. H. Maupeu, « Vie et mort d'un groupe de pression électoral : l'exemple de "Youth for Kanu'92" au Kenya (1992-1993) », in F. Grignon et H. Maupeu (dir.), *Annuaire de l'Afrique orientale 2000*, Paris, L'Harmattan, 2000.

fermes) et, surtout, elle constitue depuis une quinzaine d'années un mouvement religieux de type prophétique particulièrement influent dans la diaspora kikuyu de la Rift Valley et dans les villes de la Province Centrale. Mungiki en vient à incarner un véritable projet politique qui semble convaincre certaines catégories de jeunes. La secte aspire ainsi à devenir un acteur politique autonome. Elle prétend représenter les jeunes indépendamment des autres forces politiques.

À la veille des élections générales de 2002, Mungiki apparaît donc comme une alternative originale au service de la jeunesse kikuyu. Mais son positionnement politique ne s'est cristallisé que récemment. Afin de cerner la trajectoire politique de la secte, il semble nécessaire de retracer son histoire intellectuelle (comment sa conception du politique et de l'action politique a évolué) ainsi que l'histoire de sa politisation (comment elle s'est progressivement introduite sur la scène politique). Nous développerons ici l'idée que son idéologie s'est essentiellement constituée dans le cadre du nationalisme kikuyu. Mais Mungiki se heurte à un marché politique fortement institutionnalisé, offrant de fortes capacités d'assimilation des expressions de la société civile. Ainsi, dans sa recherche hégémonique, l'État kenyan est parvenu progressivement à euphémiser les originalités de son message.

Cette analyse nous conduira à nous positionner dans le débat qui fait rage dans l'historiographie kenyane du mouvement mau-mau, où deux écoles sont en train de s'opposer. Les « conservateurs » partent de l'hypothèse de travail selon laquelle « les mouvements politiques sont un simple produit de l'interaction entre des conditions sociales telles qu'elles sont directement vécues et une direction tactiquement experte », pour reprendre les termes de la critique que leur a adressée John Lonsdale²; cela les amène à privilégier la politique par le haut. Une autre école, essentiellement constituée d'anthropologues ou de tenants d'une histoire sociale, explore les modes de subjectivation politique que les différents groupes sociaux développent. Ses représentants soulignent les dimensions morales et intellectuelles du passé mau-mau et mettent ainsi au jour des débats dont on retrouve les échos contemporains dans l'action politique de Mungiki. Conciliant ces deux approches, nous examinerons les mutations de la doctrine politique de Mungiki à trois moments cruciaux de son histoire : lors de son apparition (début des années 1990), lors de son entrée sur la scène politique (peu après les élections générales de 1997) puis en 2002, à l'orée d'une élection générale qui doit assurer la succession du président Moi.

**L'APPARITION DE MUNGIKI (FIN DES ANNÉES 1980-
DÉBUT DES ANNÉES 1990)**

Quelle est la véritable nature du mouvement Mungiki ? Cette question a fait l'objet de nombreuses controverses. À l'origine, Mungiki apparaîtrait comme un prophétisme construit contre les aînés défailants et contre l'État oppresseur. Mais, au fil de son histoire, l'interprétation de ces oppositions et les modes d'action qu'elles supposent ont fortement évolué. Le mouvement présente aujourd'hui trois caractères principaux : c'est un prophétisme constitué essentiellement de jeunes hommes et dont l'action politique se caractérise par une violence extrême symbolisée par le meurtre de plusieurs dizaines de Kamjesh (un gang contestant la mainmise de la secte sur les transports en commun dans l'est de Nairobi) en décembre 2001 et le massacre, toujours à Nairobi, d'une vingtaine de Talibans (un groupe de *vigilants* associés à un parti politique concurrent) en mars 2002. Comment les Mungiki se sont-ils progressivement militarisés ? On trouve des racines d'une telle évolution dans l'idéologie fondatrice du groupe même si, à l'époque, la conversion à la violence politique n'était pas inéluctable.

*Les massacres ethniques de la Rift Valley comme
événements-traumatismes*

Il existe de multiples récits d'origine de Mungiki ; néanmoins, la secte semble être apparue dans deux foyers de la Rift Valley, Molo étant l'un de ses lieux de propagation. Située dans les « Terres blanches » anciennement occupées par les colons britanniques, cette zone a attiré durant l'entre-deux-guerres de nombreux squatters kikuyu. Après l'indépendance, le régime Kenyatta a favorisé l'installation de nombreuses familles kikuyu pour calmer les frustrations occasionnées par la répression de la révolte mau-mau. Au début du ^{xx}e siècle, ces terres étaient occupées par des populations apparentées actuellement aux Kalenjin. Dans les années 1960, le leader politique kalenjin Daniel arap Moi a accepté l'arrivée massive des Kikuyu afin d'intégrer les sommets de l'État. Mais cette population kikuyu s'avérera une nuisance pour les gouvernants. Avec la reconnaissance du pluripartisme au début des années 1990, les Kikuyu rejoignent l'opposition et l'élite au pouvoir organise dans la Rift Valley de vastes nettoyages ethniques qui touchent prioritairement la diaspora

2. J. Lonsdale, « La pensée politique kikuyu et les idéologies du mouvement mau-mau », *Cahiers d'études africaines*, XXVII (3-4), 1987, p. 339.

kikuyu. Plusieurs centaines de personnes sont tuées et près de 200 000 Kenyans deviennent des réfugiés intérieurs³. Molo se situe au cœur de ces dynamiques. En bons fonctionnalistes, les fondateurs de la secte racontent qu'ils ont essayé de trouver une réponse à leur impuissance face à un État policier mais également face à l'élite kikuyu qui les a laissés tomber. Vision un peu rapide qui oublie qu'à l'époque ces jeunes ont intégré dans leur panthéon la figure charismatique de K. Matiba, le challenger de Daniel arap Moi lors des premières élections multipartisanes en 1992. Mieux que tout autre, Matiba était parvenu à séduire les cadets sociaux en ancrant son message dans une version populiste et pro-jeune du nationalisme kikuyu, à l'aide d'épigones comme le fameux chanteur J. Kamaru. Son échec électoral de 1992 a certainement contribué à radicaliser les messages de Mungiki à la fin des années 1990. Cela ne conduira pas la secte à rejeter le principe de la procédure électorale, mais nous verrons qu'elle lui assigne un sens qui a peu de choses à voir avec la théorie démocratique libérale.

Un second pôle de développement de Mungiki se situe à Laikipia, une zone semi-désertique de la Rift Valley. Le fondateur officiel de la secte, Kamunya Njoroge wa Muiruri, a développé sa ferme dans la Location de Gitwamba (Division de Ng'arua), et cette exploitation reste l'un des foyers principaux du groupe. Les Kikuyu ont occupé massivement la région de Laikipia depuis la fin des années 1960. L'ethos de cette communauté a été exploré en détail par Y. Droz⁴ qui, mieux que tout autre, aide à comprendre le contexte dans lequel la secte s'est développée. L'idéal de réussite kikuyu pousse de nombreux individus à migrer afin de créer ailleurs une ferme qui serve de base à l'éclosion d'un lignage. Ce modèle se heurte de nos jours à une situation de pénurie de terres disponibles. Dès lors, depuis une trentaine d'années, les Kikuyu avides de réussite cherchent à conquérir des terres de moins en moins adaptées à leurs types de production agricole. Or, Laikipia est une zone particulièrement peu propice à leur forme d'économie. Dès lors, les familles de migrants s'y entêtent et survivent en ranimant des liens avec leurs familles d'origine restées dans la Province Centrale, et en espérant des miracles qu'un climat difficile car irrégulier peut laisser périodiquement espérer. Y. Droz souligne la quête de parousie qui pousse ces migrants à investir en grand nombre les Églises pentecôtistes. Mungiki incarne également ce nécessaire espoir de parousie, mais la secte ne recrute pas dans les mêmes catégories sociales. Alors que le pentecôtisme séduit les exploitants agricoles et en particulier les femmes, Mungiki vise plutôt les jeunes plus ou moins intégrés dans le système productif. Au début des années 1990, les deux organisations ne sont pas en concurrence. Elles participent encore, l'une sur le mode chrétien, l'autre sur le mode néo-traditionnel, du même complexe millénariste kikuyu cerné par Y. Droz et qui

lui fait dire « à défaut de pouvoir s'inscrire dans le territoire foncier, ou de s'effectuer au moyen d'une réalisation professionnelle ou politique, l'accomplissement de soi passe aujourd'hui fréquemment par l'adhésion à un nouveau mouvement religieux, dans l'espoir d'être récompensé lors du millenium, ou, pour les plus audacieux, par la fondation d'une église⁵ ». Mais Mungiki développera progressivement une opposition structurelle avec les pentecôtismes qui s'exprimera violemment à la fin des années 1990.

Mungiki apparaît dans plusieurs foyers de la diaspora kikuyu de la Rift Valley au moment où cette communauté voit son organisation sociale violemment affectée par les nettoyages ethniques de la région de Molo et par les vols de bétail (*cattle rustling*) perpétrés par les populations pastorales de Laikipia. À l'époque, ce prophétisme ne se différencie guère de celui des Akorino, le principal prophétisme kikuyu. Il est peu politisé et n'a pas encore développé les thèmes antichrétiens, pro-circoncision et antigouvernementaux qui feront ultérieurement sa marque de fabrique. Il semblerait que cette mutation se soit amorcée à partir du développement de liens avec un autre prophétisme kikuyu, *The Tent of the Living God*. Dans une interview accordée à la sociologue Grace Nyatugah Wamue⁶, Ngonya wa Gakonya, le fondateur de TTLG, présente Mungiki comme un schisme de sa secte. Auprès des journalistes du *People*, il se montre amer : « *They are my prodigal sons but went astray without having got the gist of the cultural teachings I had to offer as their spiritual leader*⁷. » Il est vraisemblable qu'au milieu des années 1990 les leaders de Mungiki aient ressenti le besoin d'impliquer leur mouvement religieux dans la vie politique. Ils se seraient donc rapprochés de TTLG, alors le seul prophétisme kikuyu engagé en politique. Mais, à l'approche des élections de 1997, Gakonya a flirté avec la Kanu sans que cela ne rapporte de dividendes clairs ; Mungiki a lâché le vieux prophète et pris son autonomie.

C'est au milieu des années 1990 que l'élite de Mungiki commence à forger l'imaginaire politique du Mbari ya Iregi, le « lignage des jeunes gens en colère », comme ils aiment à s'appeler. Ceux-ci se situent dans une certaine continuité de la révolte mau-mau, qu'ils s'emploient constamment à définir et à redéfinir au gré des événements.

3. H. Maupeu, « État kenyan et conflits ethniques dans la Rift Valley (1991-1993) », *Studia Africana* (Barcelone), mars 1994, pp. 37-46.

4. Y. Droz, *Migrations kikuyus : des pratiques sociales à l'imaginaire*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 1999.

5. Y. Droz, « Les formes du millénarisme en pays kikuyu », in J.-L. Groaters (dir.), *Mouvements millénaristes en Afrique et dans la diaspora*, Bruxelles, Académie royale des sciences d'outre-mer, 2001.

6. G. N. Wamue, « Revisiting our indigenous shrines through Mungiki », *African Affairs*, n° 100, 2001, pp. 405-428.

7. *The People*, 23 mai 1999.

La réactivation de la mémoire mau-mau

À chacune de ses mutations, Mungiki trouve dans la référence mau-mau des ressources renouvelées. Dès sa création, la secte s'inscrit dans cette filiation. Son élite est issue du milieu des anciens combattants mau-mau : son fondateur prétend avoir participé aux combats des années 1950 et le porte-parole du mouvement est le petit-fils d'un célèbre général mau-mau. De plus, la direction de Mungiki consulte régulièrement d'anciens Mau-Mau. Mais la secte ne capte qu'une parcelle de la légitimité mau-mau, qui apparaît de nos jours comme un héritage ambiguë et protéiforme ; d'autant plus que, depuis l'indépendance, la plupart des associations d'anciens combattants sont devenues légitimistes et sont utilisées par la Kanu pour diviser le vote kikuyu. Ainsi, les administrations ont l'habitude de faciliter les démarches de ces organisations, délivrant automatiquement des permis pour leurs meetings. En octobre 2001, The Mau Mau War Veterans n'ont eu aucun problème pour faire enregistrer un nouveau parti, apparemment très prospère. Dès lors, les relations entre ces associations et Mungiki ne sont guère chaleureuses. En août 2000, la secte s'est vu interdire l'accès au Ruring'u Stadium (Nyeri) à l'occasion du 50^e anniversaire mau-mau. Certains jeunes militants ont été arrêtés et torturés. Les associations d'anciens combattants craignent d'autant plus l'habileté médiatique de Mungiki qu'elles souffrent d'un manque de crédibilité lié à la corruption et aux scandales qui les minent.

Même si Mungiki est rejeté par certaines organisations d'anciens combattants, la secte incarne une part de l'héritage mau-mau. En effet, le mouvement des années 1950 représentait sur le plan religieux un prophétisme qui sert aujourd'hui de référence à l'ensemble de la nébuleuse prophétique kikuyu. Par ailleurs, les Mau-Mau avaient recruté dans la masse des *ahoi* (locataires / dépendants) qui, depuis les années 1930, perdaient progressivement leurs droits sur la terre, les chefs de lignage (*mûthamaki*) ayant enregistré les terres à leur nom et évincé de ce qui était devenu « leur » propriété la plupart des dépendants. Les squatters et le prolétariat urbain avaient également rejoint les rangs de Mau-Mau, autant de personnes qui n'avaient plus accès à la terre (source d'accomplissement de soi) ni aux femmes, faute d'argent pour payer les compensations matrimoniales qui ne cessaient d'augmenter durant cette période. Mau-Mau incarne donc également la révolte des cadets sociaux contre des aînés qui refusent de partager la richesse et repoussent indéfiniment l'installation des jeunes.

En ce sens, Mau-Mau apparaît dans la légende nationaliste kikuyu comme la guerre des jeunes et des laissés-pour-compte qui rejettent la religion des colonisés et retournent à la tradition pour exiger par les armes ce qui leur est dû. Mungiki a puisé dans le registre mau-mau des éléments différents selon

les modalités de son engagement en politique. Dès ses débuts, la secte a trouvé dans la vie du maquis un modèle d'organisation sociale et de gestion du quotidien. Dans les communautés Mungiki, les rapports hommes/femmes, les relations hiérarchiques comme l'établissement des normes s'inspirent des traditions ranimées par les combattants mau-mau. Surtout, les Mungiki suivent les leçons de ces derniers quand il s'agit de s'adapter à la clandestinité. Tout comme Mau-Mau, Mungiki n'est pas un mouvement homogène. Les leaders de la secte ont le monopole de la communication avec les médias, ce qui leur permet de présenter une unité largement fictive du prophétisme. En fait, Mungiki est une vague fédération de communautés largement autonomes. Il existe ainsi un clivage fort entre les Mungiki des champs, essentiellement concentrés dans la Rift Valley, et les Mungiki des villes qui prospèrent dans les bidonvilles des cités kikuyu. Là encore, l'histoire mau-mau semble se reproduire. Certaines cérémonies comme les baptêmes publics permettent de réunir ponctuellement plusieurs groupes. De plus, certaines fermes servent de camps d'entraînement à la guérilla. On y apprend notamment à bricoler les armes. À beaucoup d'égards, les Mungiki se veulent les continuateurs fidèles de la révolution mau-mau. Nous verrons qu'avec la politisation et la militarisation consécutive de Mungiki, la secte utilise également le référent mau-mau dans la définition de son idéologie et de sa stratégie.

LA POLITISATION ALÉATOIRE DE MUNGIKI

(APRÈS LES ÉLECTIONS GÉNÉRALES DE 1997)

Mungiki apparaît au sein d'une diaspora kikuyu traumatisée par les nettoyages ethniques de la Rift Valley. Une certaine jeunesse trouve dans ce prophétisme des explications et des modalités de sortie à la crise. Mais l'imaginaire politique ainsi créé n'induit pas nécessairement un passage à l'action violente, même si les Mungiki y sont préparés. En l'occurrence, le débordement du champ religieux, de plus en plus autonome pour entrer explicitement en politique, est largement forcé par les persécutions policières. Les forces de l'ordre se livrent à une prophétie autoréalisante dans la mesure où le mouvement s'est alors explicitement politisé.

La persécution étatique comme déclencheur de la militarisation de Mungiki

Les persécutions contre Mungiki commencent dès le milieu des années 1990, mais elles restent alors seulement cantonnées à quelques villes. Peu après les élections générales de 1997, la secte est systématiquement poursuivie et ses fidèles torturés.

• *La riposte violente des Kikuyu à la seconde vague de nettoyages ethniques de la Rift Valley (1997)*

Nous avons vu que la circonscription de Molo constitue une zone tampon, objet de disputes récurrentes entre Kikuyu, Kalenjin et Ndorobo. En 1997, lors des secondes élections multipartisanes, Molo est l'un des sièges que la Kanu entend remporter. Le parti au pouvoir a débauché le parlementaire local, qui appartient au FORD-A (Forum for the Restoration of Democracy-Asili) ; le chef de l'État lui-même visite en sa compagnie les différentes localités de la circonscription afin de prêcher la réconciliation. Ces manœuvres se révèlent infructueuses : les citoyens renvoient Njenga Mungai et élisent à sa place Kihika Kimani, du Democratic Party⁸. Kimani s'est fait connaître dans les années 1970 comme le leader de la plus importante société d'achat de la GEMA, l'élite kikuyu proche de J. Kenyatta et résolument hostile au vice-président de l'époque, Daniel arap Moi. Arrivé aux sommets de l'État, Moi éliminera la GEMA et Kimani se retrouvera en prison, accusé de détournements de fonds.

Kimani est un politicien populiste auquel de nombreux Kikuyu de la région doivent leur lopin de terre. Son nouveau succès électoral est à l'origine d'une vendetta conduite par certains politiciens kalenjin. Peu après le scrutin, sa ferme est envahie par des squatters et des bandes de jeunes attaquent des familles kikuyu de la région de Njoro. Or, cette fois, les Kikuyu réagissent immédiatement et très violemment. Sur les 70 morts recensés, près de la moitié sont des Kalenjin. Cette stratégie d'autodéfense met rapidement fin aux attaques. La riposte violente face aux agressions néo-étatiques a été perçue comme un succès par les Kikuyu, et cela a infléchi leur perception d'une action politique efficace. Après cinq années de désespoir où ils s'étaient sentis lâchés par tout le monde, le recours à la violence leur donne l'impression de reprendre leur avenir en main. À cet égard, la politisation progressive de Mungiki exprime le changement d'état d'esprit de la diaspora kikuyu tout autant que les particularismes de l'imaginaire politique de Mungiki. Parce que la secte incarne un prophétisme kikuyu orthodoxe, elle se connecte facilement aux différentes versions plus ou moins radicales d'un nationalisme kikuyu particulièrement vivace. Mungiki réussit ainsi à promouvoir une idée de la justice sociale et de la responsabilité politique : le mouvement veut faire reconnaître la valeur-travail investie dans les fermes kikuyu, ce qui rend les expulsions intolérables. Il propose le juste respect d'un contrat social qui voudrait que l'État laisse les entrepreneurs kikuyu s'exprimer en fonction de leur talent. En situation de persécution, le recours à la violence politique est légitime, mais elle doit suivre un certain code moral. À la violence ensauvagée des nettoyages ethniques, à l'animalisation des Kikuyu dans les discours des gouvernants⁹, Mungiki

répond par une conception « civilisée » de la violence. Tant dans ses discours que dans ses pratiques meurtrières, Mungiki s'efforce de ritualiser ses massacres. Ainsi, en mars 2002, des membres du mouvement ont tué à Kariobangi (est de Nairobi) une vingtaine de *vigilants* Luo, et les ont émasculés pour signifier qu'ils tuaient des non-circonsis. De même, les viols et les meurtres de femmes et d'enfants sont soigneusement évités. Mungiki développe l'idée que les pratiques violentes ne sont qu'un aspect de sa croisade de moralisation de la vie sociale kikuyu et plus globalement kenyane.

La diaspora kikuyu de la Rift Valley renonce dorénavant à sa passivité politique, et cette configuration nouvelle des conflits communautaires conduit les forces de l'ordre à s'intéresser aux organisations structurant les jeunes Kikuyu, et en particulier à Mungiki. Peu importe, pour les représentants de l'État, que Mungiki n'ait pas participé directement aux tensions. Il est pour eux évident que de jeunes fidèles ont été mêlés aux bagarres en tant que membres des familles agressées. La répression contre Mungiki a été d'autant plus rude que la police s'est trouvée confrontée, dans la ville de Nakuru, à des combats entre la jeunesse de la Kanu et celle du DP pour le contrôle des stations de bus, combats où les Mungiki étaient partie prenante.

- *Persécution policière et judiciaire des Mungiki*

Les brimades contre les Mungiki commencent au début des années 1990, mais elles se systématisent et sont mises en scène après les élections de 1997. En 1993, 44 personnes appartenant à Kayole Estate (Nairobi) sont emprisonnées. La même année, 61 membres de Mungiki sont poursuivis à Nakuru pour prise illégale de serment visant à organiser la résistance contre les Kalenjin. Là encore, ils seront relâchés pour preuves insuffisantes. La persécution judiciaire débute à la fin de l'année 1994, quand près de 60 personnes sont arrêtées dans le berceau même de Mungiki, à Laikipia. Ce procès est symptomatique de la nouvelle jurisprudence qui s'instaure à propos de Mungiki, et sert de modèle aux poursuites massives qui se multiplient dans la Province Centrale ainsi que dans la Rift Valley. Ces 63 individus sont accusés d'avoir administré illégalement des serments, d'appartenir à une organisation illégale et

8. C. Médard, *Territoires de l'ethnicité*, thèse de doctorat de géographie, Université Paris-I, 1999.

9. L'élite étatique diffuse alors l'idée d'un complot ourdi par la secte barbare des Mungiki. Cette figure de l'« ennemi intérieur » présente de nombreux avantages. Comme le remarque Alexandre Koyré, « l'existence de l'« ennemi intérieur » implique et indique la présence au sein de la Cité de groupes non-intégrés, non embrassés par le lien social ». Voir A. Koyré, *La Cinquième Colonne*, Paris, Éditions Allia, 1997, p. 15.

d'avoir participé à une assemblée non autorisée. À six reprises, leur demande de liberté conditionnelle est rejetée. Ils sont jugés en octobre 1995. L'arrêt de onze pages rejette les accusations de tentative de meurtre et de prise de serment et ne retient que l'inculpation pour appartenance à un groupe non reconnu et pour la participation à une assemblée illégale. Pour ces deux motifs, chaque inculpé est sanctionné de deux ans de prison plus neuf mois, des sanctions inhabituellement sévères à l'aune de la jurisprudence nationale. Cette décision attire l'attention des ONG des droits de l'homme qui vont soutenir et publier les procès des Mungiki durant les années 1990. À l'évidence, l'activisme de ces organisations a contribué à la politisation progressive des Mungiki, qui ont appris à se servir habilement des médias.

Après les élections de 1997, le président Moi lance une série d'attaques personnelles contre Mungiki qu'il intègre dans une campagne de lutte contre le satanisme. Comme après chaque scrutin, de vastes rumeurs accusent le président de se livrer à des cultes sataniques. Ainsi, en 1998, de nombreux Kenyans murmurent que, lors de son investiture, il a prêté serment sur une bible rouge dédiée au culte satanique. Le chef de l'État riposte alors en se présentant comme le grand exorciste de la nation. Les services de presse de la présidence ressortent le rapport officiel commandé en 1994 à l'évêque catholique Kirima sur le satanisme au Kenya. Le président Moi multiplie les interventions sur les dangers de ces cultes, qu'il associe de plus en plus souvent à Mungiki. Parallèlement, il reçoit à plusieurs reprises des repentis de ce mouvement qu'il sermonne avant de leur accorder son pardon. Le point d'orgue est atteint le 14 novembre 1998, lors d'une cérémonie à l'Afraha Stadium de Nakuru à laquelle assistent les ministres les plus importants, l'ensemble des parlementaires de la province ainsi que l'équipe municipale au complet. À cette occasion, le député de Molo, Kihiga Kimani, fait parader une cinquantaine de jeunes qui confessent leur appartenance à Mungiki et affirment avoir pris part à un serment visant à déstabiliser le régime¹⁰. Cette cérémonie où le fidèle bat sa coulpe rappelle bien sûr les messes fondamentalistes ou pentecôtistes où les confessions publiques précèdent le pardon divin accordé sous forme de miracles. Dans ce contexte, le président Moi, grand maître des cérémonies, joue le rôle de représentant de Dieu sur Terre en donnant une absolution toute chrétienne. Le lendemain, un représentant de Mungiki fait savoir que les jeunes gens exhibés à Nakuru n'appartenaient pas à son organisation et qu'ils avaient été recrutés par Kimani sur un vaste chantier de construction à Engashura. Cela n'empêche pas le président Moi de recevoir en avril 1999 de nouveaux repentis dans sa maison de Kabarak (Nakuru). Là encore, les confessions sont suivies d'un pardon assorti d'une condamnation du mouvement Mungiki jugé « *satanic and retrogressive*¹¹ ». Moi en profite pour faire allusion

à un épisode bien connu de la guerre mau-mau, le massacre de Kolloa en 1950, où des guérilleros se sont laissé tuer après avoir été convaincus par un prophète que les balles ne pourraient les atteindre. Le message est clair : les prophétismes s'inspirant de Mau-Mau sont voués à l'échec et n'ont aucun avenir.

Grâce à l'intervention du chef de l'État, Mungiki se trouve projeté sur le devant de la scène publique en même temps que la police multiplie ses efforts pour éradiquer la secte. Le mouvement s'emploie alors à contourner cette persécution en se cachant derrière les musulmans.

L'échec de la voie islamique (2000-2001)

Début septembre 2000, l'élite de Mungiki se convertit à la religion musulmane lors d'une grande cérémonie à la mosquée Sakina de Mombasa. Les Mungiki cherchent ainsi à intégrer une communauté respectée que les gouvernants ne peuvent impunément attaquer¹². Ce qui fait dire au porte-parole de la secte que « *the harassment of Mungiki members would now be seen as an insult to Muslims worldwide*¹³ ». Ils rejoignent néanmoins l'islam en tant que groupe particulier. Les leaders de Mungiki expliquent que « *Mungiki was going to assume the role of a fully-fledged Muslim movement like the Mujahiddin in Afghanistan*¹⁴ ». De plus, la secte ne renonce pas à son nom. Elle peut également continuer ses prières en plein air qui s'apparentent aux *Muhadhars* des musulmans.

Mais, pour que la stratégie des Mungiki fonctionne et que l'islam constitue une protection contre les persécutions de l'État, il faut que les musulmans les acceptent comme des leurs. Or, les réactions des musulmans sont significatives de leur extrême fragmentation et des divisions qui les agitent, notamment quand il s'agit d'aborder des questions politiques. Au niveau local, à Mombasa, cette conversion a provoqué la colère du député local, S. Nassir, qui supporte mal tout évènement se déroulant dans la mosquée sponsorisée par son ennemi intime, l'homme d'affaires Tahir Sheikh Said, couramment appelé TSS.

10. *Sunday Nation*, 15 novembre 1998, p. 28 ; *The Weekly Review*, 16 avril 1999, p. 12.

11. *The Herald*, 25 avril-1^{er} mai 1999.

12. La conversion des Mungiki n'est pas sans rappeler celle des nombreux Kikuyu de Nairobi au début des années 1950, quand le pouvoir colonial essayait de purger la ville des populations de la Province Centrale jugées trop proches de la guérilla mau-mau. À l'évidence, le mouvement mau-mau ne cesse d'inspirer la stratégie de Mungiki.

13. *The Daily Nation*, 3 septembre 2000.

14. *The People*, 4 septembre 2000.

Les imams répondent vertement à Nassir. Au niveau national, si de nombreux musulmans ont observé la conversion de Mungiki avec étonnement, ils considèrent souvent que ces jeunes sans religion ont ainsi sauvé leur âme. De fait, pour de nombreux milieux conservateurs, les Mungiki sont des sauvages et des enfants dont il faut contrôler la progression et l'éducation. De plus, les Mungiki sont proches de la tendance chiite de l'*Umma*, ce qui provoque la colère des sunnites¹⁵. Bref, les musulmans ont appréhendé les Mungiki avec suspicion, scepticisme et, souvent, un sentiment de supériorité que les jeunes convertis n'ont pas supporté longtemps.

Durant la fin de l'année 2000, les crises se sont succédé. Divers organismes musulmans ont trouvé à redire sur l'intervention d'une représentante Mungiki. Les mobilisations contre les cultes du Diable et contre les Églises pentecôtistes ont suscité les critiques du SUPKEM, l'organisation qui gère les relations entre l'État et les musulmans. Les Mungiki ont régulièrement participé aux manifestations de rue convoquées par les imams, mais ils ont attiré l'attention par leur comportement désordonné et violent. Finalement, les liens se sont progressivement distendus durant la première moitié de 2001, et les jeunes Kikuyu ont quitté pour la plupart les cours des mosquées. Il faut dire que la protection musulmane était devenue moins nécessaire, puisque l'élite de Mungiki avait négocié des alliances avec les leaders kikuyu de la Kanu, le parti au pouvoir.

LA PAROUSIE DES ÉLECTIONS GÉNÉRALES DE 2002

Au fil de sa politisation chaotique, Mungiki a progressivement situé les élections générales de 2002 au centre de sa prophétie. En s'appuyant sur ses multiples activités, le mouvement a réussi à rendre son approche convaincante auprès d'un certain public de jeunes Kikuyu. Mais, plus il intègre le jeu électoral, plus il se fragilise, les professionnels de la politique réussissant à déminer les aspects les plus radicaux de son message.

Les élections comme promesse prophétique

Mungiki développe une conception des élections qui doit se lire au regard des perceptions populaires des deux régimes politiques successifs de la post-indépendance. *A posteriori*, les Kikuyu se souviennent de l'ère Kenyatta comme d'un âge d'or où la prospérité de tous était assurée. Avec l'arrivée au pouvoir du président Moi en 1978, ils ont provisoirement perdu leur droit légitime à diriger et, surtout, ils ont subi toutes les avanies d'un pouvoir dictatorial. Leur purgatoire a commencé. Puis, après l'échec du candidat kikuyu aux élections de 1992, K. Matiba, un immense sentiment de culpabilité s'est emparé

de nombreux Kikuyu. Du moins, le thème de la culpabilité kikuyu a été décliné sous des formes diverses dans de nombreux discours locaux. Pourquoi leur leader, K. Matiba, n'a-t-il pas été élu ? La division de l'opposition, la tricherie électorale ne semblent pas des explications satisfaisantes. Le chanteur kikuyu le plus célèbre du xx^e siècle, J. Kamaru, a trouvé les mots exprimant les sentiments de nombreux Kikuyu. Dans des cassettes extrêmement populaires, il explique que les Kikuyu ont fauté et qu'ils sont collectivement responsables. Dieu les a punis. Ils doivent se repentir. Kamaru répond à cette crise en créant sa propre Église pentecôtiste et en organisant de vastes croisades. La voie pentecôtiste est explorée par de nombreux Kikuyu, en particulier par les femmes et les classes moyennes. Mungiki apporte pour sa part une autre réponse à la culpabilité kikuyu.

Pour le mouvement, en effet, les Kikuyu ne sont pas collectivement responsables d'une situation que seuls certains d'entre eux ont provoquée. Si les difficultés actuelles sont dues à l'action de l'État, la faute n'en incombe pas moins en premier lieu aux anciens qui ont abandonné les traditions kikuyu assurant l'unité et la force de la communauté. Du fait de leurs erreurs, les aînés doivent laisser la place aux jeunes. Le message et le militantisme des Mungiki s'articulent ainsi directement au champ politique électoral, puisque le scrutin de 2002, qui est au cœur de leur vision millénariste, doit amener ce qu'ils appellent l'« *itweka* », le changement de génération au pouvoir. Ce faisant, ils réactualisent un vieux concept qui avait disparu de la langue kikuyu et que l'on ne rencontrait plus guère que dans les écrits des anthropologues, où les Mungiki trouvent certains des éléments de leur idéologie.

L'anthropologie classique et en particulier les structuro-fonctionnalistes comme L. Leakey et J. Kenyatta leur ont appris que l'organisation politique kikuyu reposait sur un système générationnel. Avant l'arrivée des Britanniques, les Kikuyu s'organisaient en classes d'âge et en générations. L'essentiel du pouvoir était détenu par la génération des anciens, qui essayaient de reculer au maximum le moment où la génération des cadets prendrait en charge la gestion du pays. Néanmoins, tous les trente à cinquante ans, les aînés laissaient le pouvoir à la génération suivante au cours d'une cérémonie, l'*itweka*, qui se déroulait dans l'ensemble des régions habitées par les Kikuyu. Dans un télescopage des différentes époques de l'histoire kikuyu, les Mungiki sont en quête de ce que le J. Kenyatta des années 1930 appelait « *the spirit of*

15. P. M. Kagwanja, *Facing Mount Kenya or Facing Mecca ? The Mungiki, Ethnic Violence and the Politics of Moi Succession in Kenya, 1987-2002*, mimeo, KHRC, 2002.

*ituika*¹⁶ », afin de réaliser l'âge d'or que les Kikuyu avaient connu sous le J. Kenyatta des années 1960-1970. Dès lors, ils prennent le nom de « Mbari ya Iregi » (la famille des jeunes rebelles), du nom de la génération des Iregi qui, dans la mythologie kikuyu, ont mis fin à la tyrannie de la monarchie et institué *l'itweka*, « évènement fondateur de la démocratie kikuyu qui repose sur la rotation pacifique du pouvoir¹⁷ » au travers d'une « révolution constitutionnelle¹⁸ ». Les Mungiki retrouvent donc de puissants symboles de dénonciation des dérives de l'État. Ils se présentent ainsi comme la génération montante qui prépare activement le changement d'époque. Dans le contexte moderne, *l'itwika* se réalisera durant le scrutin de l'an 2002, l'image est d'autant plus convaincante que ces élections doivent assurer la succession du président Moi. Mais la rhétorique de *l'itwika* implique des contraintes, car *l'itweka* n'est pas un coup d'État. Il faut se concilier les aînés, les payer afin qu'ils livrent leurs secrets. La communauté se reforme par l'unité de tous les groupes. De plus, les anciens concèdent le pouvoir aux plus méritants, aux plus prospères de la génération qui suit. En ce sens, ce sont les autres activités sociales des Mungiki qui en font les héritiers légitimes des hommes au pouvoir.

L'économie morale du « vigilantisme »

Durant les années 1990, les jeunes de Mungiki ont multiplié leurs activités, cherchant à moderniser la figure néotraditionnelle du guerrier qui, selon eux, est toujours opérationnelle. Ils défendent en effet l'idée que le guerrier est le vecteur de la moralisation de la société, en particulier en période de crise, et tentent ainsi de contourner la situation de dépendance habituelle des jeunes afin de devenir des acteurs à part entière du jeu social. Or, la métaphore du guerrier reste relativement forte dans les représentations sociales des Kikuyu, et globalement des peuples kenyans. S'il existe de nos jours de multiples incarnations de cette figure, la plus littérale est incontestablement celle des *vigilants*, et en particulier des *vigilants* en situation urbaine.

Mungiki est impliqué dans de multiples activités de sécurité (ou d'insécurité, selon le point de vue où l'on se place). La secte assure depuis la fin des années 1990 des missions occasionnelles auprès d'hommes politiques kikuyu de diverses tendances. Ancien leader mau-mau et ancien ministre des Affaires locales, K. Kamotho est l'un des *big men* qui a le plus précocement engagé les Mungiki afin d'assurer la sécurité de ses meetings, mais également pour des coups de force particuliers. En août 2000, des Mungiki ont incendié une effigie d'Uhuru Kenyatta devant le mausolée de son père jouxtant les bâtiments du Parlement. Ils ont pris le temps de bombarder la façade du poste de police voisin avec des œufs pourris et des tomates, sans que les forces de l'ordre ne réagissent. À Nairobi, personne n'ignorait l'identité du ministre qui avait

demandé aux forces de l'ordre de rester dans leur caserne. Kamotho était depuis dix ans le représentant des Kikuyu au gouvernement. Or, il constatait la marginalisation progressive de son patron, le vice-président Saitoti, ainsi que la promotion par le président Moi d'un jeune politicien richissime, Uhuru Kenyatta. Kamotho avait raison de craindre Kenyatta junior puisque ce dernier lui succédera en décembre 2001 à son portefeuille de ministre.

Les milices des hommes politiques sont particulièrement nombreuses. Lors du scrutin de 1997, au moins trois d'entre elles se faisaient concurrence à Nairobi. Pour les élections législatives à venir, tous les candidats dans les circonscriptions de la capitale ont d'ores et déjà annoncé qu'ils se dotaient de *Jeshi* (armée). Bien entendu, ces groupes de jeunes sont appelés à s'affronter plus ou moins violemment. Les Mungiki se sont jusqu'à présent essentiellement heurtés aux Kamjesh, faisant entre octobre 2001 et février 2002 une vingtaine de morts dans le quartier de Dandora. Les Kamjesh sont liés au député de la circonscription voisine, David Mwenje, qui les avait engagés en 1997 afin de se défendre contre *Jeshi wa Mzee* (la milice de la Kanu). En contrepartie, ils auraient obtenu un site de nettoyage des *matatu* (minibus) du quartier¹⁹. Certains ont interprété les tueries de Dandora comme un banc d'essai commandité par Mwenje afin de tester les forces de Mungiki dans la capitale. Il semble que ces affrontements soient en réalité liés au contrôle des lignes de *matatu*, domaine dans lequel quasiment toutes les milices sont impliquées. Depuis la fin des années 1990, Mungiki assure la sécurité et reçoit de l'argent de la part de tous les *matatu* circulant sur les lignes de Dandora. La secte contrôle également la route de Thika. Elle entretient ainsi des liens privilégiés avec plusieurs hauts fonctionnaires de la police qui possèdent un grand nombre de minibus dans le quartier. Elle est donc régulièrement informée des opérations de police prévues, d'autant que Mwenje, qui assiste en tant que député aux réunions sur la sécurité du City Council ou de la police étatique, a fait connaître à plusieurs reprises les résultats de ces meetings. Avant tout, cette activité assure des revenus réguliers et probablement importants à l'organisation. De plus, elle

16. J. Kenyatta, *Facing Mount Kenya*, Londres, Martin Secker & Warburg, 1938, p. 196.

17. J. Lonsdale, « The prayers of Waiyaki. Political uses of the kikuyu past », in D. M. Anderson et D. H. Johnson (eds), *Revealing Prophets. Prophecy in Eastern African History*, Londres, James Currey, 1995, p. 276.

18. J. Kenyatta, *Facing Mount Kenya*, op. cit., p. 186.

19. Communication personnelle de Deyssi Rodriguez Torres, pour qui les Kamjesh sont essentiellement constitués des enfants de la rue qu'elle a étudiés dans les années 1990. Voir notamment D. Rodriguez-Torres, « Entre informel et illégal. Survivre à Nairobi », *Politique africaine*, n° 70, juin 1998.

emploie un grand nombre de fidèles de Mungiki dans l'est de la capitale. Depuis 2001, la secte a acheté ses propres *matatu*, qu'elle exploite dans l'ouest du pays. Dans cette nouvelle activité, elle se heurte à l'hostilité des concurrents car elle casse les prix.

Le travail des Mungiki dans le domaine des *matatu* les a rendus particulièrement populaires. En effet, durant les années 1980, les consommateurs se plaignaient des vols et de la violence des jeunes faisant payer les tickets. L'augmentation du prix des transports aux heures de pointe irrite également les Nairobiens. Dans ce contexte, la mainmise de Mungiki sur certaines lignes a été vécue comme une entreprise de moralisation d'un secteur qui semblait dépourvu de régulation. La secte impose en effet une sécurité, un respect du client, et en particulier des femmes, qui sont particulièrement appréciés.

Mungiki n'a pas seulement investi le secteur des transports. Dans l'est de la capitale, le groupe se met au service des propriétaires qui ont régulièrement besoin de gros bras pour assurer le bon fonctionnement de leurs bâtiments. Mungiki procure donc des occupations somme toute valorisantes à un grand nombre de jeunes qui ont peu de chance de trouver ailleurs des emplois. Mais cette explication purement économique et matérialiste explique mal la popularité de la secte dans certains milieux. Mungiki offre plus que des emplois. Du moins, les jeunes rejoignent la secte en vertu d'un calcul qui n'est pas seulement économique ; ils ont une perception plus complexe de leur intérêt. Leur stratégie est largement conditionnée par l'extrême vulnérabilité des adolescents et des jeunes adultes dans les quartiers est de Nairobi, où ces derniers sont en effet la cible quasiment exclusive de la justice expéditive (*mob justice*). Ces attaques visent moins les voleurs (il est toujours difficile de prendre quelqu'un sur le fait) que les personnes soupçonnées de vols. Or, le soupçon pèse toujours sur les jeunes, mal acceptés dans des quartiers où leur intégration massive est quasiment impossible. La plupart des foyers sont constitués de familles monoparentales. Les mères parviennent à s'intégrer à travers les réseaux d'associations, et en particulier des groupes d'entraide qui les aident à améliorer leurs revenus quotidiens. En revanche, les jeunes ne bénéficient pas de ce maillage de contacts. Ils ne peuvent pas non plus s'appuyer sur une famille étendue qui n'existe que très rarement dans les bidonvilles de la capitale. Cet isolement est d'autant plus important que de nombreux jeunes sont récemment arrivés en ville. Une enquête démographique récente montre qu'aujourd'hui encore près des deux tiers des Nairobiens sont issus du milieu rural. Ils arrivent en général dans la capitale entre 17 et 23 ans²⁰. Bien sûr, ils ont des points de chute, le plus souvent des membres des associations de leur village. Mais ces liens sont rarement suffisants pour éviter le soupçon. Dès lors, les jeunes perçoivent vite la nécessité de rejoindre les rangs d'un

groupe de pairs capable de les protéger. À cet égard, Mungiki offre un appréciable espace sécurisé de relations sociales. En tant que *vigilants*, les fidèles sont au service des notables du quartier et, ainsi, immédiatement intégrés, dans une position relativement claire pour tous les habitants du voisinage.

Il est possible de lire certaines mobilisations de Mungiki au regard de ces tactiques d'intégration des membres de la secte. En effet, celle-ci présente un répertoire d'actions très varié. Durant l'automne 2000, le groupe a multiplié des manifestations contre le culte satanique. À plusieurs reprises, les Mungiki ont défilé dans le quartier de Milimani et menacé d'incendier le temple des francs-maçons, couramment accusés au Kenya de se livrer à des rites diaboliques. Ces prises de position se sont déroulées dans un contexte de panique grave dans les quartiers populaires de la ville. Vers la fin de l'été, plusieurs enfants ont été torturés et assassinés. De plus, des morceaux de cadavres ont été régulièrement retrouvés dans les fossés. Cette situation a provoqué une multiplication des accusations sorcellaires. Comme souvent, les victimes en furent les personnes âgées. Un grand-père accompagnant sa petite-fille chez elle a ainsi été tué par une foule déchaînée.

Les travaux de Suzette Heald, qui a profondément renouvelé l'anthropologie de la violence, aident à comprendre pourquoi Mungiki s'est impliqué dans ce psychodrame de l'automne 2000 à Nairobi. Mieux que tout autre, elle montre les liens étroits existant dans l'ethos Gisu (la communauté ethnique qu'elle étudie en Ouganda) entre le vol et la sorcellerie. Elle considère notamment les deux types d'accusations comme « *the idiom for placing the individual outside the limits of customary law and familial obligations*²¹ ». Cela n'est pas un hasard si les deux délits sont frappés de la même sanction : la mort. Même si ces accusations ne sont pas similaires ni synonymes, elles relèvent d'un même mode de réponse sociale à une déviance. Or, cette sensibilité à une faible intégration sociale semble d'autant plus forte à Nairobi que les Nairobiens ont l'impression d'être de plus en plus agressés par les voleurs comme par la sorcellerie. Ce sentiment d'insécurité touche toutes les catégories sociales, mais avant tout les habitants des bidonvilles. Dès lors, en se mobilisant contre le culte satanique, les fidèles de Mungiki se prémunissent contre les accusations. Ils restent à distance de cette zone à risque où les accusations les plus variées

20. Communication personnelle de Philippe Bocquier qui a mené avec le Département des études démographiques de l'université de Nairobi une vaste enquête dont les résultats vont être publiés en 2002 et 2003.

21. S. Heald, *Manhood and Morality*, Londres, Routledge, 1999, p. 73.

peuvent d'autant que Mungiki, en tant que prophétisme, a toutes les créances pour contrer les attaques sorcellaires. Bref, l'efficacité performatrice de ces mobilisations tient à l'identité multiple de Mungiki. Les Mungiki peuvent accuser les francs-maçons car leur institution, comme les Églises pentecôtistes, s'est spécialisée dans la lutte contre la sorcellerie. De plus, leur menace d'incendier le temple est prise au sérieux car ce sont des *vigilants* habitués à recourir à la violence.

Mungiki tient solidement de fortes cohortes de jeunes Kikuyu plus ou moins désœuvrés, mais ce constat ne doit pas masquer la forte différenciation sociale qui traverse la secte. L'ethos égalitaire du groupe n'empêche pas l'existence de différences sociales et hiérarchiques marquées. Ainsi, à Nairobi, les enfants des propriétaires constituent une élite au sein de la secte. Ils sont souvent à l'origine des mobilisations du mouvement. De plus, les candidats aux élections locales présentés par Mungiki sont tous issus de ce milieu. Enfin, l'organisation des différentes communautés Mungiki fragilise sa capacité politique.

L'ÉCHEC DE L'AUTONOMISATION POLITIQUE DE MUNGIKI

Pendant des années, Mungiki a fait croire à son autonomie politique. Enfin une organisation qui aspirait à faire des jeunes des acteurs politiques qui ne soient pas cantonnés dans un rôle de miliciens. Mais, pour participer au jeu électoral, il faut intégrer le système partisan. Il convient alors de démontrer sa représentativité et d'accepter le mode de fonctionnement du milieu politique. Or, la capacité de mobilisation de Mungiki semble finalement plus modeste que ne l'espéraient certains parrains politiques. Et, en rejoignant la Kanu, le radicalisme des messages politiques de la secte s'événue sérieusement.

Recherche désespérément parti politique

Au début de l'année 2002, Mungiki a lancé sa campagne électorale. Le porte-parole du groupe, Ndura Waruinge, a annoncé sa candidature dans sa région d'origine, Molo. Le fils du fondateur de la secte, Maina Kamunya Njenga, souhaite pour sa part remporter le siège de Laikipia ouest où se situe la ferme principale du groupe. La secte a également fait savoir qu'elle présenterait des candidats de poids dans deux circonscriptions de Nairobi. Encore faut-il qu'ils reçoivent l'investiture d'un parti politique.

Mungiki a longtemps entretenu un flou artistique sur sa véritable affiliation. Durant le second semestre 2001, la secte était associée à un groupuscule du nom de « Sisi kwa Sisi ». Le mouvement a semblé attirer certains seconds couteaux de la politique comme l'ancien secrétaire général de Safina, Mwandawiro

Mghanga, et le secrétaire pour l'organisation du Social Democratic Party, Oliver Seki. Mais, en 2002, Sisi kwa Sisi paraît avoir disparu. Dès lors, Mungiki a reporté ses espoirs sur le parti de Kenneth Matiba, Saba Saba Asili. Début avril, cette organisation politique a procédé à l'élection de ses délégués nationaux. Un représentant de Mungiki a été élu. La secte semble avoir trouvé un parti de rattachement, sauf que Saba Saba Asili n'est pas officiellement enregistré et qu'il ne peut donc pas présenter de candidats. De plus, il est difficile de prévoir si Matiba a réellement l'intention de participer aux prochaines élections. En 1992, il était arrivé deuxième après Moi, et les candidats de son parti avaient remporté la majorité des sièges kikuyu. En 1997 cependant, il ne s'était pas présenté aux élections et n'avait investi aucun candidat. En 2002, il ne semble plus dans l'opposition. Son groupe hôtelier ainsi que son journal, *The People*, ont connu des difficultés financières ; son empire économique aurait été sauvé par une intervention du pouvoir. Dès lors, Mungiki se trouve contraint de flirter de plus en plus clairement avec la Kanu, ce qui tend à brouiller les messages d'une organisation qui s'est toujours dite radicalement opposée au régime en place.

Le facteur Uhuru

Mungiki a rejoint de fait la Kanu en soutenant la candidature à la présidence d'Uhuru Kenyatta. La secte capitalise sur le mythe Kenyatta, ce qui n'est pas sans danger pour un mouvement qui a longtemps prétendu incarner les rêves des « petits ». En soutenant la dynastie Kenyatta, elle joue sur le thème ambiguë de la royauté dans la théorie politique kikuyu. Ainsi que le précise J. Lonsdale, « cela a quelque chose à voir avec la combinaison de fascination et de répulsion avec laquelle les Kikuyu, peuple sans État au sens classique, envisageait l'idée de monarchie. La monarchie symbolisait la tyrannie, mais contenait peut-être aussi la promesse d'un système politique reposant sur la responsabilité [...]. La monarchie semble aussi structurellement nécessaire à un mythe de l'unité nationale kikuyu qui puisse en même temps satisfaire toute la diversité locale du pays kikuyu. Les Kikuyu paraissent avoir repris très vite à leur compte ce qu'on appelle souvent un mythe paysan de légitimité royale mais qui concerne seulement les paysans soumis à des rois²² ». Bref, la conversion à la « monarchie » Kenyatta ne relève pas seulement du pragmatisme, même si, dans l'esprit de nombreux Kikuyu, Uhuru incarne l'espoir de reconquête du pouvoir. En s'attachant au rejeton Kenyatta, Mungiki ne soutient pas seulement un ploutocrate, il opte également pour un régime de responsabilité jugé nécessaire après un quart de siècle de gabegie. Ce faisant, il renonce à une vision

22. J. Lonsdale, « La pensée politique kikuyu et les idéologies du mouvement mau-mau », art. cit., p. 348.

égalitariste de la démocratie. On passe ainsi d'une démocratie sociale à une démocratie élitiste ; or, ce message aura du mal à convaincre un public qui attend une doctrine populiste. Cette mutation de la secte transparaît également dans les suites du massacre de Kariobangi.

Le massacre de Kariobangi (mars 2002)

En mars 2002, les fidèles du prophétisme Mungiki ont tué une vingtaine de Luo liés à un parti concurrent. Le massacre visait clairement à terroriser certaines catégories d'électeurs. De plus, Mungiki cherchait à s'imposer comme le groupe dominant de *vigilants* dans l'est de la capitale. La secte a été officiellement interdite, mais ses membres ont bénéficié d'une totale impunité. Depuis, les Mungiki règnent sur les bidonvilles de Nairobi par la peur, d'autant qu'ils ont multiplié les activités de *vigilants* censées témoigner de leur moralité. De nombreux marginaux en ont fait les frais. Les enfants de la rue ont particulièrement été visés. Ces jeunes sont en effet toujours soupçonnés de vols. Ils sont également suspectés d'être proches des Kamjesh, qui restent les bêtes noires des Mungiki. Dès lors, un grand nombre de ces enfants ont été massacrés, au point que les ONG qui s'occupent d'eux voient leurs activités paralysées. Leur clientèle quitte provisoirement l'est de la ville pour se réfugier au centre-ville.

De nos jours, la stratégie des Mungiki de Nairobi semble parasitée par de nombreux effets pervers. Quand la secte se positionnait dans l'opposition, elle semblait apporter des réponses satisfaisantes aux problèmes des habitants des bidonvilles. En particulier, son entreprise de moralisation de la vie quotidienne rencontrait l'assentiment de nombreux jeunes. La sécurisation des *matatu*, la lutte contre la délinquance et les incivilités ont fortement contribué à sa popularité. Les mobilisations des Mungiki contre la corruption et contre le détournement des terres publiques a marqué les consciences. Enfin des gens qui n'en restent pas au niveau des discours et qui se bougent réellement ! Sauf que, maintenant, leurs actions semblent présenter les mêmes pathologies qu'ils dénonçaient. Ainsi, certains groupes de la circonscription d'Embakasi se sont emparés de terres, officiellement pour construire les nouveaux bureaux de la Kanu. Dans la circonscription de Kasarani, l'argent d'Uhuru Kenyatta coule à flot et enrichit de nombreux Mungiki. Des sommes importantes sont également utilisées pour abreuver d'alcool illégal les jeunes électeurs potentiels. Bref, Mungiki apparaît de plus en plus comme une quelconque armée politique. Tout comme les groupes de jeunes utilisés par la Kanu lors des précédentes élections générales, Mungiki ne chercherait pas à convaincre les électeurs mais seulement à leur faire peur. Ceux qui votent mal s'exposent à sa colère sanglante.

Le mouvement Mungiki a donc progressivement placé les élections générales de 2002 au centre de son projet prophétique. Mais son engagement dans la politique électorale l'amène à euphémiser ses messages, qui perdent alors toute leur force. L'élite politique réussit ainsi à assimiler ce groupe de jeunes et à évacuer du débat politique les questions délicates qu'ils posaient. Cette absorption de Mungiki n'est pas acceptée par tous les fidèles et les leaders du mouvement se trouvent de plus en plus contestés. Déjà, plusieurs groupes se présentant comme les « vrais » Mungiki ont fait sécession pour rejoindre le camp des autres prophétismes kikuyu, qui sont majoritairement quietistes et électoralement apolitiques. La Kanu a vraisemblablement noyauté politiquement Mungiki, et il ne reste plus grand-chose de la secte qui faisait rêver les jeunes Kikuyu à la fin des années 1990 ■

Hervé Maupeu

Ifra (Nairobi)-Crepao (Pau)