



Article scientifique

Article

2022

Published version

Open Access

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

Quand le prophète revient dans la cité pour ramener la paix : le « retour du religieux » à l'épreuve d'un terrain africain. Le cas de l'Église tokoïste en Angola

Carducci, Federico

How to cite

CARDUCCI, Federico. Quand le prophète revient dans la cité pour ramener la paix : le « retour du religieux » à l'épreuve d'un terrain africain. Le cas de l'Église tokoïste en Angola. In: Nouvelles perspectives en sciences sociales, 2022, vol. 18, n° 1, p. 49–83. doi: 10.7202/1097494ar

This publication URL: <https://archive-ouverte.unige.ch/unige:168107>

Publication DOI: [10.7202/1097494ar](https://doi.org/10.7202/1097494ar)

Nouvelles perspectives en sciences sociales



Quand le prophète revient dans la cité pour ramener la paix : le « retour du religieux » à l'épreuve d'un terrain africain. Le cas de l'Église tokoïste en Angola

When the Prophet Returns to the City to Bring Peace: The "return of the religious" to the Test of an African Field. The Case of the Tokoist Church in Angola

Federico Carducci

Volume 18, numéro 1, novembre 2022

Sur le thème : « Le retour du religieux »

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1097494ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1097494ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Prise de parole

ISSN

1712-8307 (imprimé)

1918-7475 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Carducci, F. (2022). Quand le prophète revient dans la cité pour ramener la paix : le « retour du religieux » à l'épreuve d'un terrain africain. Le cas de l'Église tokoïste en Angola. *Nouvelles perspectives en sciences sociales*, 18(1), 49–83. <https://doi.org/10.7202/1097494ar>

Résumé de l'article

Mobilisé souvent à partir du paradigme de la sécularisation et imprégné de sa vision normative, le concept de « retour du religieux » n'a jamais fait l'objet d'une mise à l'épreuve par le bas, qui en vérifie l'opérationnalité. À partir du cas d'une Église prophétique en Angola, l'Église tokoïste, et du retour de son prophète sur la scène politique nationale de l'après-guerre, ce travail propose de déconstruire les biais ethnocentriques et méthodologiques et de faire du concept de retour du religieux une notion opératoire. Pour ce faire, il met en avant une perspective qui rejette toute relation de causalité entre religion et modernité, et qui se focalise sur l'historicité du religieux, sur les formes hétérogènes d'autorité spirituelle et institutionnelle et sur les pratiques quotidiennes. Enfin, l'imbrication entre retour du religieux et fin de la guerre permet de comprendre la reconfiguration des rapports de pouvoir en Angola.

Tous droits réservés © Prise de parole, 2022

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

Quand le prophète revient dans la cité pour ramener la paix : le « retour du religieux » à l'épreuve d'un terrain africain. Le cas de l'Église tokoïste en Angola

FEDERICO CARDUCCI

Université de Genève, Genève, Suisse

En janvier 2001, un évènement pour le moins inédit se produit à Luanda, en Angola, durant la guerre civile qui ravageait le pays depuis plus de 26 ans, opposant le Mouvement populaire pour la libération de l'Angola (MPLA), au pouvoir depuis l'indépendance du pays en 1975, et l'Union nationale pour l'indépendance totale de l'Angola (UNITA). Cet évènement entraîne des conséquences importantes non seulement sur les relations entre les Églises et le gouvernement mais également vis-à-vis des pratiques religieuses des fidèles et citoyens angolais. Un jeune homme d'une trentaine d'années, Afonso Nunes, organise une conférence de presse¹ pendant laquelle il communique publiquement avoir reçu une « visite spirituelle » de la part de Simão Toko, prophète fondateur de l'Église tokoïste dont il est un simple fidèle. Disparu physiquement en 1984, Simão Toko se serait emparé du corps du jeune homme par le biais d'une

¹ La conférence de presse est disponible sur YouTube : <https://www.youtube.com/watch?v=k5HCDN7aAcM>.

opération spirituelle² et, ce faisant, lui aurait confié une double mission de premier ordre : réconcilier la « famille tokoïste », à savoir cette Église fondée à l'époque coloniale qui était divisée en plusieurs factions depuis la mort de Toko, et réconcilier la « famille angolaise », fragmentée par une guerre meurtrière. Si cet épisode est, à l'époque, relativement passé au second plan du fait de l'intensité du conflit qui ne se terminera qu'en 2002 par la mort du leader de l'UNITA, Jonas Savimbi, il aura pourtant marqué les milieux tokoïstes qui l'interprètent comme « le retour du prophète ». Il s'agit en effet d'un phénomène spirituel et sociopolitique qui matérialiserait le dessein et la vision millénaristes du prophète Simão Toko.

En fait, cela prend la forme d'un double retour, qui n'en est pas moins ambigu, dans la mesure où l'opération d'investissement spirituel d'Afonso Nunes en 2001, qui lui confère une autorité prophétique et que reconnaissent la plupart des fidèles tokoïstes, s'accompagne bientôt d'un processus d'institutionnalisation et de bureaucratisation, par lequel Nunes acquiert également le statut d'Évêque de l'Église tokoïste en 2010 et devient le leader d'une importante institution ecclésiale. Dans sa double veste de prophète-évêque, il renoue les relations avec le gouvernement angolais, s'élevant à un acteur important sur la scène politico-religieuse. Ainsi, le retour du prophète implique-t-il le retour du religieux dans l'espace public, après plusieurs décennies d'anti-cléricalisme et d'athéisme d'État, un processus qui vient bousculer les équilibres au sein du champ religieux angolais. Dans les 20 dernières années, cette Église, qui était jusque-là plutôt minoritaire, aura connu une croissance extraordinaire : elle est désormais la deuxième Église chrétienne en Angola avec 2 à 3 millions de fidèles³ et exerce un poids politique d'envergure⁴.

² Cette opération spirituelle est connue, dans les milieux tokoïstes, par l'expression de « *revestimento espiritual* ».

³ Derrière l'Église catholique, principale Église nationale depuis la période coloniale.

⁴ Fátima Viegas, « Panorâmica das religiões em Angola pós-colonial », *Religiões e Estudos*, vol. 1, n° 1, Instituto nacional para os assuntos religiosos (INAR), 2008, p. 11-34.

Ce processus est d'autant plus original que depuis les années 1990 on assiste en Angola, à l'instar d'autres pays africains, à une « pluralisation » et une « diversification » religieuses sur la scène politique et publique nationale, à savoir la multiplication de nombreuses Églises chrétiennes⁵, dont la plupart sont des Églises néo-pentecôtistes, sans pour autant qu'elles acquièrent le même poids que l'Église tokoïste ni que la notion de retour constitue un répertoire de légitimation spirituelle et politique d'une envergure comparable aux tokoïstes. Comment analyser cet épisode de retour comme une dynamique sociohistorique et spirituelle, en considérant sa double et indissociable dimension prophétique et institutionnelle ? Dans quelle mesure cette notion est-elle opératoire pour mieux saisir les relations entre l'État et les Églises et la reconfiguration des rapports de pouvoir dans l'Angola du début du XXI^e siècle ? Loin d'être une dynamique spécifique de l'Angola, le fait religieux est toujours plus visible dans la plupart des pays africains et, plus généralement, de ce qu'on appelle le *Global South*. Si cela a fait l'objet d'une abondante littérature, qui a mis l'accent notamment sur les nouvelles formes de religiosité en y voyant l'expression d'une « résurgence » ou d'un « renouveau » du religieux, marqués par une rupture par rapport au passé et par un nouveau positionnement dans l'espace public et médiatique national⁶, les discussions semblent pour autant être imprégnées d'un certain eurocentrisme. Comment sortir de ces visions eurocentrées et normatives pour « prendre au sérieux » les phénomènes religieux ? Il s'agit de quelques questions auxquelles le présent travail envisage de répondre, à partir notamment de l'exemple de l'Angola et du rôle social et politique que joue l'Église tokoïste et son

⁵ Maud Lasseur et Cédric Mayrargue « Le religieux dans la pluralisation contemporaine. Éclatement et concurrence », *Politique africaine*, n° 123, 2011, p. 5-25.

⁶ Éric Morier-Genoud a bien mis en exergue les limites pratiques et méthodologiques de l'usage de ces expressions telles que « résurgence » ou « renouveau » religieux. Éric Morier-Genoud, « Renouveau religieux et politique au Mozambique : entre permanence, rupture et historicité », *Politique africaine*, n° 134, 2014, p. 155-177.

prophète-évêque, Afonso Nunes. Ce travail repose sur des enquêtes ethnographiques réalisées en Angola entre 2019 et 2021.

Ainsi, dans une première partie je resituerai les principaux débats concernant le retour du religieux, en en soulignant les limites conceptuelles et méthodologiques, et en mettant l'accent sur les approches d'analyse du fait religieux en Afrique, dont je repère un biais normatif et méthodologique. Afin de contourner ce biais, je propose de considérer trois éléments : l'historicité des mouvements religieux, le rapport des fidèles à l'autorité dans son chevauchement et le religieux comme un champ d'action et de subjectivation. Ensuite, dans une deuxième partie, j'illustrerai la particularité du retour prophétique en Angola à partir de 2001 et de la fin de la guerre civile, en me penchant sur sa trajectoire historique, sur les formes ambiguës d'autorité religieuse et sur les pratiques quotidiennes, avant de conclure en identifiant trois échelles d'analyse qui restitueraient l'opérativité de la notion de retour du religieux.

Le retour du religieux : un débat essentiellement occidental-centré

À partir des années 1990 et jusqu'à nos jours, on assiste à un débat fervent et toujours plus complexe à propos de la résurgence dans l'espace public de phénomènes religieux, qu'une certaine littérature a interprétée, entre autres, en termes de « retour⁷ » ou de « revanche⁸ » de Dieu et du religieux. L'accent est souvent mis sur la visibilité du religieux dans l'espace public et la multiplication de formes de religiosité hétérogènes, qui contrediraient un des piliers de la « théorie de la sécularisation », à savoir le « déclin inexorable » du religieux dans la sphère publique

⁷ Harvey G. Cox, *Retour de Dieu. Voyage en pays pentecôtiste*, traduit de l'anglais par Michel Valois, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Ddb. christianis », 1995 [1994] ; John Micklethwait et Adrian Wooldridge, *God Is Back. How the Global Revival of Faith Is Changing the World*, New York, The Penguin Press, 2009.

⁸ Gilles Kepel, *La revanche de Dieu. Chrétiens, Juifs et Musulmans à la reconquête du monde*, Paris, Seuil, coll. « L'épreuve des faits », 1991.

et confirmeraient, suivant Peter Berger, que « le monde est [...] aussi furieusement religieux qu'il l'a toujours été⁹ ».

Sans prétendre être exhaustif, ce débat sur la sécularisation s'est penché sur trois dynamiques distinctes, dont le poids heuristique varie selon les différentes écoles d'appartenance : le déclin des pratiques et croyances religieuses parmi les individus, la réduction de la signification sociale de la religion et, enfin, l'émancipation des sphères telles que l'État, l'économie et la société, par rapport aux normes et institutions religieuses¹⁰. Ainsi, la résurgence du religieux et ses tentatives d'interprétation ont alimenté un débat théorique sur les concepts de « *deseccularization* » et de « *post-secularism* ». Si le premier présuppose que la sécularisation se soit déjà produite dans les sociétés modernes et que l'on soit, désormais, face à un retour de la religion¹¹, le « *post-secularism* », à partir des élaborations de Jürgen Habermas, se réfère davantage à la « dé-privatisation de la religion » et à la « présence de groupes religieux dans l'espace public »¹².

Or, ces discussions adoptent souvent comme modèle de référence l'expérience des pays européens et nord-américains, ce qui a de fait amené à une impasse théorique quant à l'applicabilité des catégories employées¹³. Ce biais ethnocentrique n'est d'ailleurs guère étonnant, la notion de sécularisation étant

intrinsèquement et structurellement liée au processus général de modernisation, par lequel la différenciation sociale et la rationalisation mènent à un déclin de la signification sociale des institutions religieuses, qui à

⁹ Cité dans Alain Caillé, Philippe Chanial et François Gauthier (dir.), « Présentation », *Religion. Le retour ? Entre violence, marché et politique*, Revue du MAUSS (La), n° 49, 2017, p. 7.

¹⁰ José Casanova, « Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective », dans Peter Beyer et Lori G. Beaman (dir.), *Religion, Globalization, and Culture*, Leiden, Brill, 2007, p. 101-120.

¹¹ Titus Hjelm, « Is God Back? Reconsidering the New Visibility of Religion », dans Titus Hjelm (dir.), *Is God Back? Reconsidering the New Visibility of Religion*, London, Bloomsbury Academic, 2015, p. 1-16.

¹² Adam Possamai, « Post-Secularism in Multiple Modernities », *Journal of Sociology*, vol. 53, n° 4, 2017, p. 825.

¹³ Lionel Obadia, « Religion(s) et modernité(s) : anciens débats, enjeux présents, nouvelles perspectives », *Socio-anthropologie*, n°s 17-18, 2006, <https://journals.openedition.org/socio-anthropologie/448>.

son tour entraîne le déclin des pratiques et croyances religieuses. En règle générale, plus une société est moderne, moins sa population sera religieuse¹⁴.

Cette perspective classique, qui a longtemps été dominante en sociologie, a tendance à identifier une relation causale entre, d'une part, l'avènement du progrès technique et scientifique, ainsi que de la modernisation politique et culturelle, dont l'expression la plus achevée serait la démocratie, et, d'autre part, la perte de religion, que ce soit en termes d'autonomisation du sujet ou d'affaiblissement du contrôle des autorités religieuses sur le comportement des individus¹⁵.

Cependant, au fur et à mesure que l'on observe une revitalisation des pratiques religieuses, ce paradigme de la sécularisation a été remis en discussion et de nouvelles clés de lecture ont été proposées, suivant trois directions¹⁶. D'abord, lorsque ces pratiques religieuses sont identifiées dans des pays dits « en développement », elles seraient le signe d'un processus de modernisation et de différenciation sociale inachevée ; en revanche, lorsque le religieux devient plus visible même dans des sociétés dites « modernes », cela est interprété par ce que Danièle Hervieu-Léger appelle la « dérégulation institutionnelle du croire religieux¹⁷ », à savoir le fait que la pression du changement entraînée par la modernité induirait les individus à voir dans la croyance religieuse un système de significations et de sens symboliques. Enfin, une troisième interprétation s'intéresse à la « politisation » de la religion, à ses liens de prétendue corrélation avec la violence et à l'émergence d'un « fondamentalisme

¹⁴ José Casanova, « Beyond European and American Exceptionalisms: Towards a Global Perspective », dans Grace Davie, Paul Heelas et Linda Woodhead (dir.), *Predicting Religion. Christian, Secular and Alternative Futures*, Aldershot, Ashgate Publishing, 2003, p. 19, traduit par l'auteur.

¹⁵ Danièle Hervieu-Léger, « Sécularisation », dans Régine Azria et Danièle Hervieu-Léger (dir.), *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige », 2010, p. 1243-1245.

¹⁶ R. Stephen Warner, « Work in Progress Toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States », *American Journal of Sociology*, vol. 98, n° 5, 1993, p. 1044-1093.

¹⁷ Danièle Hervieu-Léger, « Sécularisation », *op. cit.*, p. 1243-1245.

religieux », et elle considère que les sociétés ne se sont pas sécularisées mais seraient encore imprégnées de valeurs religieuses¹⁸.

Ainsi, à partir de ces éléments, on peut se demander dans quelle mesure les débats autour de la sécularisation et du retour du religieux peuvent être adaptés aux dynamiques religieuses en Afrique, et comment sortir d'une vision ethnocentrée ?

Le retour du religieux vu d'Afrique ou le paradoxe du rapport à la modernisation

Les principales approches et théories concernant le fait religieux en Afrique mettent à nu ce que j'appelle un « paradoxe » dans le rapport à la modernisation et dans les interprétations de la littérature. Celui-ci relève du fait que la présence du religieux est perçue soit comme un obstacle, soit comme une conséquence de la modernisation. En effet, il y a un croissant intérêt de la littérature sur le « boom religieux » en Afrique depuis les années 1980 de mouvements issus du Christianisme et de l'Islam.

Or, dans un premier temps, ces dynamiques religieuses semblent avoir été ignorées, ne serait-ce que par la théorie de la sécularisation, sans doute par la conviction que les sociétés africaines n'auraient pas connu de sécularisation et ne seraient donc pas encore entrées dans la modernité. Dans ce sens, la présence du religieux dans les pratiques individuelles et dans l'espace public serait en Afrique un facteur résolument antimoderne. Elle témoignerait du « retard » des sociétés africaines dans le processus de différenciation sociale propre de la modernisation, ou serait « l'expression compensatoire d'une protestation politique ou culturelle interdite d'expression publique¹⁹ ». Quelle que soit la direction de la relation de causalité avec le manque de

¹⁸ Talcott Parsons, « Christianity and Modern Industrial Society », dans Edward A. Tiryakian (dir.), *Sociological Theory, Values, and Sociocultural Change. Essays in Honor of Pitirim A. Sorokin*, New York, The Free Press of Glencoe, 1963, p. 13-70 ; Martin Riesebrodt, « Fundamentalism and the Resurgence of Religion », *Numen*, vol. 47, n° 3, 2000, p. 266-287.

¹⁹ Danièle Hervieu-Léger, « Sécularisation », *op. cit.*, p. 1243.

modernisation et de développement, le religieux est de ce fait perçu comme un obstacle à la modernisation²⁰. Adoptant un biais visiblement culturaliste, cette approche perçoit la religion comme l'expression d'un archaïsme ou d'un fanatisme irrationnel, propre à des cultures et traditions ataviques²¹.

En revanche, dans les récentes contributions scientifiques sur le fait religieux en Afrique, une tendance épistémologique contraire s'affirme, mais qui n'en est pas moins problématique dans le rapport à la modernisation. Elle voit dans la religion une réponse aux crises des États africains, et aux incertitudes individuelles et sociétales créées par la mondialisation. Il est vrai que l'essor de ces mouvements religieux coïncide avec une crise économique et sociale résultant des politiques d'ajustement structurel des années 1980 et avec une graduelle pluralisation politique, institutionnelle et religieuse des États africains à partir des années 1990, ayant mené dans certains cas à une démocratisation²². Cependant, interpréter ces mouvements religieux comme étant une réponse parmi d'autres à une crise matérielle signifie, suivant Ruth Marshall, les réduire à leur fonctionnalité, à des modes d'accumulation, de socialisation ou de combat politique²³. Reste à savoir pourquoi un mouvement religieux s'affirme à un moment historique et dans un espace particulier.

En outre, la religion ne serait pas seulement la réponse à une crise matérielle, mais aussi à une crise identitaire et de représentativité, qui relèverait d'une prétendue incapacité des États-nations à

²⁰ Mayke Kaag et Maud Saint-Lary offrent un aperçu intéressant sur la graduelle évolution des approches sur le rapport entre religion et développement, souvent phagocytés dans les discours normatifs liés à la modernisation (Mayke Kaag et Maud Saint-Lary, « Nouvelles visibilitées de la religion dans l'arène du développement », *Bulletin de l'APAD*, n° 33, 2011, <https://doi.org/10.4000/apad.4073>).

²¹ François Constantin et Christian Coulon, « Religion et démocratie. Introduction à une problématique africaine », dans François Constantin et Christian Coulon (dir.), *Religion et transition démocratique en Afrique*, Paris, Karthala, coll. « Hommes et sociétés », 1997, p. 9-24.

²² Cédric Mayrargue, « Trajectoires et enjeux contemporains du pentecôtisme en Afrique de l'Ouest », *Critique internationale*, n° 22, 2004, p. 95-109.

²³ Ruth Marshall, *Political Spiritualities. The Pentecostal Revolution in Nigeria*, Chicago, University of Chicago Press, 2009, p. 18.

exercer leur monopole sur les ressources morales²⁴, d'une situation de « modernité insécurisée²⁵ ». Encore une fois, la religion exercerait une fonction de signification, de « domestication de la modernité²⁶ », traduisant dans des répertoires locaux et vernaculaires des processus complexes et déstabilisants comme la globalisation et les changements sociopolitiques qui s'y associent²⁷. En ce sens, elle est analysée par le biais d'une relation d'extériorité, véhiculant un message de nature non-religieuse.

Entre violence et crises d'autorité : le religieux enfermé dans la causalité

Par ailleurs, deux autres points soulevés par la littérature viennent, à mon avis, étayer ce paradoxe du rapport du religieux à la modernisation, en introduisant comme élément d'analyse le rapport à l'État et à l'autorité. Le premier point est la relation privilégiée que la religion entretiendrait avec la violence. En effet, une partie de ce nouvel intérêt pour les relations entre religion et politique dérive de la fréquente association entre religion et violence, notamment à la suite des événements du 11 septembre 2001²⁸. S'inscrivant dans une lecture culturaliste, ce débat identifie dans la croyance la cause même de la violence, ou une source de légitimation²⁹. Samuel Huntington voit d'ailleurs dans la

²⁴ Arjun Appadurai, *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997, cité dans André Corten et Ruth Marshall (dir.), *Between Babel and Pentecost. Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*, Bloomington, Indiana University Press, 2001, p. 3.

²⁵ Pierre-Joseph Laurent, *Les pentecôtistes du Burkina Faso. Mariage, pouvoir et guérison*, Paris, IRD et Karthala, coll. « Hommes et sociétés », 2003, https://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/divers15-06/010030163.pdf.

²⁶ Birgit Meyer et Peter Geschiere, « Introduction », dans Birgit Meyer et Peter Geschiere (dir.), *Globalization and Identity. Dialectics of Flow and Closure*, Oxford, Blackwell, 1999, p. 1-14.

²⁷ Ruth Marshall, *Political Spiritualities. The Pentecostal Revolution in Nigeria*, *op. cit.*, p. 22.

²⁸ Titus Hjelm, *op. cit.*

²⁹ Philippe Portier, « Religion et violence dans le monde contemporain », *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires*, n° 19, 2018, <https://doi.org/10.4000/cerri.1970>.

religion la seule différence qui prévaut sur les autres différences identitaires, dans une « guerre civilisationnelle³⁰ ».

L'association entre violence et religion inclut également un autre élément : la faiblesse ou l'absence de l'autorité de l'État, symptôme d'un État « faible », voire « failli », entravant toute modernisation. C'est ainsi que la religion est un facteur invoqué pour expliquer les conflits contemporains et les guerres civiles, dont de nombreux pays africains auraient été l'exemple paradigmatique. Mais la question qui se pose est la suivante : la violence religieuse relève-t-elle de l'incapacité de l'État à exercer son autorité, y compris dans l'exercice de la violence légitime, ou serait-elle plutôt la cause même de cette faiblesse, menant l'État à sa « faillite³¹ » ? Le rapport de causalité est manifestement ambigu et flou. Néanmoins, cette vision entérinée, me semble-t-il, les biais du paradigme de la sécularisation, ne serait-ce que dans sa stricte association avec la théorie de la modernisation. Cette effervescence religieuse et la conflictualité qu'elle entraîne incarneraient en effet l'antithèse d'une société moderne et sécularisée et la faiblesse des institutions et de l'autorité étatiques³².

Toutefois, en Afrique subsaharienne la violence est loin d'être uniquement de nature religieuse, et elle l'est souvent moins par rapport à la violence sociale et de l'État³³. En bref, le rapport

³⁰ Samuel p. Huntington, *Le choc des civilisations*, traduit de l'anglais par Jean-Luc Fidel, Paris, Odile Jacob, 2000 [1996], p. 401.

³¹ À ce propos, ce n'est guère étonnant qu'une certaine littérature s'inspire de ce paradigme du choc des civilisations et propose une sorte d'équivalence entre « violence religieuse » et « faillite de l'État », citant souvent comme exemples les cas de la Somalie et de l'Afghanistan, dans lesquels la présence de mouvements islamistes exerçant une prise sociale et politique importante, tels qu'Al Shabaab et les Talibans, serait le signe d'États faillis (*failed States*).

³² Matthias Basedau, Birte Pfeiffer et Johannes Vüllers, « Bad Religion? Religion, Collective Action, and the Onset of Armed Conflict in Developing Countries », *Journal of Conflict Resolution*, vol. 60, n° 2, 2016, p. 226-255. Pour une vision plus complète sur les principaux éléments du débat entre religion et guerres civiles, voir Isak Svensson, « Civil War and Religion: An Overview », dans Paul A. Djupe, Mark J. Rozell et Ted G. Jelen (dir.), *Oxford Research Encyclopedia of Politics and Religion*, Oxford, Oxford University Press, 2019.

³³ Jean-François Bayart, *Violence et religion en Afrique*, Paris, Karthala, coll. « Petit volcan », 2018, p. 15-19.

entre violence et religion est tributaire de dynamiques historiques locales bien plus articulées que ne le laissent croire les approches culturalistes³⁴.

Un deuxième élément problématique du paradigme de la sécularisation concerne la désinstitutionnalisation du religieux. Celle-ci se réfère à l'émergence de formes de religiosité individuelles et subjectives, et à une dissociation entre le croire et l'autorité. Par-là, le rapport à la vérité serait remis en jeu, dépendant moins de l'autorité que de l'expérience spirituelle vécue par le croyant. Cette tendance est revendiquée par le pentecôtisme, qui met l'accent sur les dons de l'Esprit reçus par le fidèle, inaugurant une relation directe avec ce dernier sans l'intermédiation de l'institution religieuse.

Cependant, l'émergence de leaderships charismatiques dans les trajectoires d'adhésion et de conversion religieuses est strictement liée aux dynamiques du champ religieux : cela explique, par exemple, l'existence de chevauchements entre « l'autorité charismatique » et « l'autorité institutionnelle », que l'on repère visiblement chez le prophète-évêque Afonso Nunes en Angola³⁵.

Cette difficulté à saisir les imbrications entre les deux formes d'autorité et la tendance à dissocier les formes subjectives du croire de la dimension institutionnelle et du champ religieux reflètent la posture sceptique adoptée par la littérature face aux formes classiques de l'autorité institutionnelle et étatique. En d'autres termes, puisque ces mouvements émergent dans une crise conjoncturelle de l'État et de son autorité, accentuée par une libéralisation sociopolitique et par la globalisation, ils canaliseront cette crise et proposeront des formes alternatives d'autorité.

³⁴ Plusieurs études de terrain ont montré la faiblesse et l'ethnocentrisme des approches culturalistes. Voir Murray Last, « Muslims and Christians in Nigeria: An Economy of Political Panic », *The Round Table*, vol. 96, n° 392, 2007, p. 605-616 ; Denis Pelletier, « Violence et religion », *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, n° 76, 2002, p. 25-33.

³⁵ Yannick Fer, « L'autorité "charismatique" à l'épreuve du terrain : les formes de l'autorité en contexte pentecôtiste », *L'Année sociologique*, vol. 71, 2021, p. 477-499.

Quelques repères méthodologiques pour appréhender le « retour du religieux »

Étant donné ces limites, trois repères méthodologiques permettent à mon avis de complexifier le débat sur le retour du religieux en Afrique, en s'affranchissant des biais liés à la sécularisation et à la modernisation, et de recentrer l'analyse sur les éléments de terrain, tels qu'ils se dressent, dans mon cas, dans l'étude de l'Église tokoïste en Angola.

Le premier point consiste à sortir d'une relation de causalité entre religion, modernité et État, dont se nourrissent les lectures culturalistes, à propos du retard des sociétés africaines dans la modernisation, ou fonctionnalistes, mettant l'accent sur la crise politique, économique, institutionnelle et symbolique des États africains et de leurs systèmes d'autorité. En revanche, comme « le fait religieux est contingent et circonstanciel³⁶ », tout mouvement devrait être appréhendé dans son historicité, « en considération de son exacte importance dans la structuration » d'une société³⁷. Cela implique une précaution méthodologique, celle d'étudier les imbrications entre religion, société et État « par le bas³⁸ », à partir du contexte local, en prenant en compte l'expérience des individus, leurs « pratiques quotidiennes » mais aussi la spécificité du champ religieux. C'est bien ce que je propose de faire à travers l'étude du cas de l'Angola. Ce point de l'historicité émerge à partir d'une analyse à l'échelle proprement religieuse, focalisée sur la trajectoire spirituelle et sur les logiques intrinsèques du religieux.

³⁶ Jean-François Bayart, *Violence et religion en Afrique*, *op. cit.*, p. 9.

³⁷ Achille Mbembe, *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et État en société postcoloniale*, Paris, Karthala, coll. « Chrétiens en liberté », 1988, p. 18-19, cité dans François Constantin et Christian Coulon, « Religion et démocratie. Introduction à une problématique africaine », dans François Constantin et Christian Coulon (dir.), *Religion et transition démocratique en Afrique*, Paris, Karthala, coll. « Hommes et sociétés », 1997, p. 17.

³⁸ Jean-François Bayart, « Société civile et imbrication des durées en Afrique : un retour sur le "politique par le bas" », *Politique africaine*, n^{os} 161-162, 2021, p. 139-162.

Le deuxième point touche à la nécessité de repenser les rapports entre le croyant/fidèle et les institutions religieuses, afin d'éviter à la fois la surinterprétation institutionnelle et la surinterprétation individualiste. Si les mouvements religieux peuvent être saisis « comme des modes de subjectivation » permettant un nouveau rapport à soi et aux autres³⁹, on n'observe pas toujours un « libre réemploi par les individus des ressources symboliques offertes par les traditions »⁴⁰ ni un « déplacement du lieu de la vérité du croire de l'institution vers le sujet croyant⁴¹ ». Il y a certes un travail de bricolage et de synthèse symboliques, mais celui-ci dépend des répertoires dont se saisit l'autorité religieuse, comme c'est le cas chez les prophètes africains et encore plus chez le prophète-évêque Nunes et le répertoire de la paix⁴². Dans ce sens, la mise en relation personnelle avec Dieu est régulée aussi bien par le travail de l'institution ecclésiale⁴³ que par l'acceptation de l'autorité charismatique du prophète. Je propose ce repère méthodologique en me focalisant sur une échelle d'analyse interactionnelle, partant d'observations de terrain et cherchant à démêler les chevauchements des formes d'autorité et leurs logiques.

Le troisième et dernier point consiste à se démarquer d'un rapport d'extériorité entre religieux et politique, où le religieux ne serait qu'un canal de représentation, de signification, de domestication ou d'interprétation d'une réalité externe, et à le saisir plutôt comme un « champ d'action investi, approprié, détourné même » par le croyant⁴⁴. Comme le remarque Kevin Lewis O'Neill, les études sur les relations entre Christianisme et

³⁹ Ruth Marshall et Didier Péclard, « La religion du sujet en Afrique », *Politique africaine*, n° 87, 2002, p. 8.

⁴⁰ Danièle Hervieu-Léger, « Sécularisation », *op. cit.*, p. 1245.

⁴¹ Danièle Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, coll. « Sciences humaines et religion », 1993, p. 247, cité dans Yannick Fer, « Le travail "invisible" de l'institution pentecôtiste. "Relation personnelle avec Dieu" et mécanismes de la transformation biographique », *Genèses*, n° 124, 2021, p. 33.

⁴² André Mary, « Prophètes pasteurs. La politique de la délivrance en Côte d'Ivoire », *Politique africaine*, n° 87, 2002, p. 69-94.

⁴³ Yannick Fer, « Le travail "invisible" de l'institution pentecôtiste... », *op. cit.*

⁴⁴ Ruth Marshall et Didier Péclard, *op. cit.*, p. 8.

citoyenneté ont longtemps privilégié un rapport « pédagogique », où la religion apprendrait aux fidèles à être de bons citoyens et agir comme tels. Cette vision prône elle aussi une relation d'extériorité, qu'accentue une nette distinction entre sphères publique et privée, entre pensée et action⁴⁵. Au contraire, le religieux peut être saisi comme un mode historique de gouvernement, d'action sur soi et sur les autres, dans le sens de production de nouvelles conduites de vie⁴⁶, qui mobilise plusieurs codes moraux et par lequel les fidèles négocient leur rapport à soi, à la société et à l'autorité. En partant d'une échelle d'analyse individuelle pour mon cas angolais, reparcourant les trajectoires d'adhésion et les pratiques quotidiennes, j'ai en effet identifié l'émergence d'un processus ambigu de « subjectivation citoyenne », lié à la fois à la trajectoire spirituelle de l'Église tokoïste et à ses imbrications avec le pouvoir angolais.

Retour du prophète et reconfiguration des rapports de pouvoir en Angola

Après avoir discuté les principales tendances de la littérature sur le fait religieux et leurs limites, je me focalise dans cette partie sur le cas de l'Angola et de l'Église tokoïste, dont l'intérêt consiste en la possibilité qu'il offre de déconstruire par le bas le paradoxe du rapport à la modernisation et de l'impasse de la théorie de la sécularisation. En effet, le « double retour » que l'on observe dans l'Église tokoïste depuis 2001, non seulement du prophète mais également d'une visibilité et d'une interaction avec le gouvernement angolais, ne peut être saisi qu'à partir des trois repères méthodologiques susmentionnés: d'abord, la nécessité d'inscrire ce mouvement dans son historicité, à savoir sa trajectoire historique et spirituelle et celle des interactions avec l'État en Angola, d'autant plus que les relations Églises-État ont accompagné

⁴⁵ Kevin Lewis O'Neill, « But Our Citizenship is in Heaven: A Proposal for the Future Study of Christian Citizenship in the Global South », *Citizenship Studies*, vol. 13, n° 4, 2009, p. 333-348.

⁴⁶ Max Weber, *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 1996.

l'évolution de la guerre pour l'indépendance et de la guerre civile jusqu'en 2002 ainsi que la transition à la paix; ensuite, l'observation des dynamiques de chevauchement entre l'autorité charismatique et l'autorité institutionnelle (ecclésiale) du prophète-évêque Afonso Nunes, afin de saisir l'originalité de cette Église et de son leadership par rapport à d'autres mouvements religieux ainsi que l'adhésion massive de fidèles depuis son retour ; enfin, l'avantage de considérer le religieux comme un champ d'action, où le retour devient un répertoire que s'approprient les fidèles pour renégocier leur rôle dans la société et leur rapport à l'État.

Du communautarisme Zombo au nationalisme angolais : l'historicité de l'Église tokoïste dans le champ religieux

La spécificité du positionnement de l'Église tokoïste dans le champ religieux angolais depuis l'époque coloniale est un élément fondamental pour comprendre le poids qu'elle exerce aujourd'hui et pour inscrire le phénomène du retour dans son historicité. Cette Église a été fondée en 1949 par Simão Toko, ancien instituteur de la mission baptiste (BMS, *Baptist Missionary Society*), originaire de la région d'Uíge, dans le Nord de l'Angola, qui avait dès le début une posture très critique à l'égard des missions protestantes, de leur structure et organisation, accusées de donner trop peu de voix aux populations locales et d'imposer des modèles religieux, spirituels et de leadership eurocentrés. La mission baptiste était une des trois principales missions protestantes présentes en Angola à l'époque coloniale (avec la mission méthodiste et les missions congrégationalistes) et elle agissait surtout dans les régions du nord de l'Angola, habitées majoritairement par les Bakongo, et dans les zones frontalières de l'ancien Congo belge.

Son activité d'instituteur amena Simão Toko à rejoindre le centre de la mission, dans la ville de Léopoldville, où il intégra la communauté d'expatriés originaires du Nord de l'Angola, les

Bazombo, et la chorale de Kibokolo, qu'ils avaient fondée⁴⁷. Ce groupe choral acquit avec le temps une certaine notoriété au sein de la mission, grâce aux enseignements qu'il dispensait, en kikongo et en portugais, à ses disciples, dans lesquels il prônait la nécessité de se libérer mentalement de l'oppression coloniale, étape indispensable pour que les disciples puissent habiter de nouveau leur terre natale (le Nord de l'Angola), par le biais d'une « guerre sainte⁴⁸ ».

Le processus d'investiture spirituelle de Simão Toko doit donc être saisi dans ce rapport spécifique avec la mission baptiste et dans son rôle de leader d'un groupe choral Zombo. Ainsi, en 1946 à l'occasion d'une grande conférence protestante internationale organisée à Léopoldville, la chorale de Kibokolo dirigée par Simão Toko entonna un chant avec un contenu plus politique que ce qu'il avait été convenu, suscitant la désapprobation des autorités missionnaires⁴⁹. En outre, lors de la même conférence, Simão Toko, en tant que représentant chrétien « autochtone » de la mission baptiste invité à adresser un vœu à Dieu, invoqua publiquement la présence de la force du Saint-Esprit et de la parole de Dieu en Afrique et auprès des Africains.

À la suite de cette conférence, et compte tenu des prises de position critiques à l'égard de la mission baptiste, les relations entre celle-ci et Simão Toko se crispèrent. D'autant plus qu'en 1949, alors qu'il était réuni en prière avec certains disciples pour recevoir un signe du vœu adressé à Dieu, Simão Toko reçut l'investiture spirituelle du Saint-Esprit, qui lui conféra la mission de répandre sa parole et remémorer l'Église de Notre Seigneur

⁴⁷ Ruy Llera Blanes, *A Prophetic Trajectory. Ideologies of Place, Time and Belonging in an Angolan Religious Movement*, New York, Berghahn, 2014 ; Federico Carducci et Didier Péclard, « Être tokoïste pour être citoyen. Pratiques religieuses et subjectivation citoyenne en Angola », *Lusotopie*, vol. 20, n^{os} 1-2, 2021, p. 1-19, <https://journals.openedition.org/lusotopie/2254> ; F. James Grenfell, « Simão Toco: An Angolan Prophet », *Journal of Religion in Africa*, vol. 28, n^o 2, 1998, p. 210-226.

⁴⁸ Entretien avec un membre du groupe des 12, Mais Velhos, ancien élève de Simão Toko dans la chorale de Kibokolo à Léopoldville (Luanda, 15.03.2019).

⁴⁹ Ruy Llera Blanes, *op. cit.*, p. 52.

Jésus Christ dans le Monde⁵⁰. À partir de ce moment, le groupe de Simão Toko et de ses disciples fit l'objet d'une véritable répression, menée à la fois par les autorités missionnaires, qui ne reconnaissaient point son opération spirituelle et l'expulsèrent de la mission, et par les autorités coloniales, aussi bien belges que portugaises, qui le soupçonnaient de cacher des velléités subversives.

Après avoir été expulsés du Congo belge et rapatriés dans la colonie portugaise qu'était l'Angola, les tokoïstes furent éparpillés dans l'ensemble du territoire angolais, afin de les priver de leurs réseaux d'action Bazombo, ce qui finit paradoxalement par alimenter leur activité prosélyte et les transformer en un mouvement religieux national et non plus lié uniquement à sa base Zombo. D'autant plus que la mission prônée par Simão Toko visait une libération nationale du joug colonial par la paix et par le rejet de toute logique d'inimitié.

À ce propos, un autre élément d'historicité mérite d'être soulevé. En effet, la figure et la trajectoire de Simão Toko présentaient de fortes similarités avec un autre prophète issu, lui aussi, de la mission baptiste et des groupes Bakongo au Congo belge : il s'agit de Simon Kimbangu, dont la trajectoire prophétique, aboutissant à l'institutionnalisation de l'Église kimbanguiste, entraînera des répercussions importantes dans les relations avec l'État indépendant du Zaïre (l'actuelle République démocratique du Congo)⁵¹. Bien que les figures de Simão Toko et de Simon Kimbangu présentent plusieurs traits communs et s'inscrivent dans le « contexte plural » des mouvements prophétiques dans l'espace Kongo à l'époque coloniale⁵², les répertoires mobilisés par Simão Toko et son projet spirituel et politique exalteront la spécificité de l'État colonial en Angola et finiront par nourrir un projet nationaliste. Ce n'est donc pas un hasard que, malgré les

⁵⁰ Il s'agit du nom officiel de l'Église, en portugais *Igreja de Nosso Senhor Jesus Cristo no Mundo*.

⁵¹ Anne Mélice, « Le kimbanguisme et le pouvoir en RDC », *Civilisations*, vol. 58, n° 2, 2009, p. 59-80, <https://doi.org/10.4000/civilisations.2035>.

⁵² Wyatt MacGaffey, *Modern Kongo Prophets. Religion in a Plural Society*, Bloomington, Indiana University Press, 1983.

divisions ethniques en Angola et leur réification alimentée par les missions protestantes et par les trois mouvements nationalistes, Simão Toko fut considéré dès le début comme le premier « nationaliste angolais », son projet spirituel promouvant une libération et une conscientisation nationale et s'autonomisant par rapport aux noyaux Zombo et Kongo⁵³.

Dans ce sens, l'émergence du mouvement tokoïste allait bousculer les équilibres dans le champ religieux angolais, caractérisé jusque-là par une contraposition entre l'Église catholique, historiquement associée au pouvoir colonial, et les Églises protestantes, qui avaient une posture résolument anticoloniale mais qui étaient également extrêmement divisées entre elles, pour plusieurs raisons⁵⁴. Ces divisions exerçaient une influence majeure sur la structuration des trois mouvements nationalistes anticoloniaux, le MPLA, l'UNITA et le FNLA⁵⁵, qui s'appuyaient tous sur les Églises protestantes pour renforcer leur base sociale, mais aussi pour accentuer leurs différences grandissantes quant à leurs projets politiques pour l'indépendance.

Par ailleurs, alors que les Églises protestantes étaient souvent en opposition, voire en confrontation directe avec l'État colonial, le mouvement fondé par Simão Toko adopta une posture politique originale, en dépit de la dure répression qu'il subissait, ne serait-ce que pour sa neutralité, motivée par le refus de joindre les mouvements de libération nationale au nom d'un principe de non-participation et d'une doctrine résolument pacifiste, et sur la conviction que l'indépendance ne pouvait être acquise que par une lutte spirituelle et un dialogue avec les autorités coloniales⁵⁶. Cette posture inédite n'aura toutefois pas empêché les tokoïstes d'être reniés à la fois par les milieux nationalistes, les considérant

⁵³ Alfredo Margarido, « L'Église Toko et le mouvement de libération en Angola », *Le Mois en Afrique : revue française d'études politiques africaines*, n° 5, 1966, p. 80-97.

⁵⁴ Pour plus d'éléments, voir Christine Messiant, 1961. *L'Angola colonial, histoire et société. Les prémisses du mouvement nationaliste*, Bâle, p. Schlettwein Publishing, 2006 ; Didier Péclard, *Les incertitudes de la nation en Angola. Aux racines sociales de L'Unita*, Paris, Karthala, coll. « Les Afriques », 2015.

⁵⁵ Front national pour la libération de l'Angola.

⁵⁶ Ruy Llera Blanes, *op. cit.* ; James Grenfell, *op. cit.*

comme des traîtres à la cause de libération nationale, et par les autorités coloniales, qui s'acharnèrent contre eux et envoyèrent Simão Toko en exil forcé en 1963 aux Açores (Portugal), où il restera jusqu'à la chute du régime d'*Estado Novo* en 1974⁵⁷.

Par-delà cette double répression, Simão Toko joua un rôle important dans la période de transition qu'inaugura la Révolution des Œillets au Portugal en 1974. Après son retour en Angola, il confirma sa volonté de contribuer à une transition à l'indépendance pacifique, promouvant le dialogue entre les trois mouvements nationalistes, dont les luttes intestines s'exacerbaient, et le gouvernement de transition portugais. La référence à la paix, dans un contexte toujours plus tendu et conflictuel, devint donc son répertoire de légitimation prophétique (et politique) principal.

Il convient de préciser que la démarche politique de Simão Toko répondait à une vision et une clairvoyance prophétiques et reposait sur la conviction qu'une transition par les divisions et par la conflictualité provoquerait une guerre plus sanglante que celle combattue pour l'indépendance⁵⁸. Pour cette même raison le prophète fut très engagé dans des tentatives de médiation et de dialogue entre les trois leaders nationalistes, avec l'appui du gouvernement de transition portugais, en charge de la transition à l'indépendance de l'Angola entre 1974 et 1975. Malgré ses tentatives de conciliation⁵⁹, son projet ne sera pourtant pas mis en pratique, surtout à cause du rejet des leaders nationalistes. L'accession à l'indépendance en 1975 viendra au contraire exacerber les conflictualités entre les mouvements nationalistes, notamment entre le MPLA, parti au pouvoir, et l'UNITA, si bien que, jusqu'en 2002, le pays aura connu une guerre civile aux lourdes conséquences pour la population.

⁵⁷ Josep Sánchez Cervelló, « El tocoísmo: entre la religión y la política en los años de la colonización portuguesa del África », *Studia Africana*, vol. 22, 2011, p. 103-120.

⁵⁸ Cet élément a été mentionné dans plusieurs entretiens réalisés avec des fidèles tokoïstes, entre 2019 et 2021.

⁵⁹ D'après un entretien réalisé à Luanda, l'ancien chef du gouvernement militaire portugais, António de Spínola, aurait proposé à Simão Toko de devenir le leader politique de la transition angolaise et le premier président du pays, une fois l'indépendance acquise. Il s'agit cependant d'informations que je n'ai pas pu vérifier.

Anticléricalisme, libéralisation et dépolitisation : les ambivalentes relations entre l'État et les Églises pendant la guerre civile

La période de l'indépendance fut caractérisée d'une part par un fort sentiment anticlérical du parti au pouvoir, le MPLA, relevant de sa posture marxiste-léniniste, et d'autre part par le creusement des divisions entre les Églises protestantes, qui continuaient à servir de réservoir social et logistique aux deux partis en conflit⁶⁰. Les relations entre l'État et les Églises changeront seulement vers la fin des années 1980 et au début des années 1990, après que le gouvernement-État-MPLA aura inauguré un processus de libéralisation politique et religieuse. Celui-ci fut un tournant important dans la politique ecclésiale du gouvernement et également dans les relations État-Églises : en effet, en 1992 le gouvernement angolais, sous la pression de la communauté internationale, opta pour une timide ouverture démocratique dans un contexte de trêve partielle du conflit, se traduisant dans la mise en place des premières élections, mais aussi dans l'émergence d'organismes de représentation de la société civile. Cela répondait même à l'exigence du gouvernement de regagner le soutien de la population, ébranlé par le conflit. Quant à sa politique ecclésiale, le gouvernement rétablit les relations avec les Églises, y compris l'Église catholique, et reconnut officiellement plusieurs dizaines d'Églises, dont beaucoup étaient (néo-)pentecôtistes et charismatiques, qui se trouvèrent dans une situation de compétition, exacerbée par le conflit et l'afflux de fidèles. C'est ainsi que cela servait la stratégie de cooptation, de neutralisation, voire de dépolitisation élaborée par le gouvernement, visant à réduire l'autonomie des Églises, qui dépendaient financièrement du soutien du gouvernement, et améliorer son image au niveau national, pour accaparer plus de soutien⁶¹. De telles dynamiques historiques

⁶⁰ Je me réfère notamment à l'Église méthodiste, qui était proche du MPLA (parti au pouvoir) et à l'Église congrégationaliste, qui était plus proche à l'UNITA.

⁶¹ Pour une vision plus exhaustive du rôle des Églises pendant la guerre civile en Angola, voir Benedict Schubert, *A Guerra e as Igrejas. Angola 1961-1991*, Bâle, p. Schlettwein Publishing, 2000.

expliquent pourquoi le cas de l'Angola sera même emblématique de l'incapacité des Églises, du fait de leur situation de compétition et de leurs liens avec le gouvernement, à se fédérer autour d'une initiative œcuménique pour demander publiquement de mettre fin à la guerre⁶², contrairement aux engagements observés dans d'autres situations de transition post-guerre en Afrique⁶³. La guerre se terminera donc par une écrasante victoire militaire du MPLA, à la suite de l'élimination physique de Jonas Savimbi, chef de la guérilla de l'UNITA, et par l'anéantissement politique et militaire de l'UNITA, sans qu'aucune véritable négociation pour la transition à la paix n'ait été entamée⁶⁴.

En ce qui concerne l'Église tokoïste dans la période après l'indépendance, elle a été phagocytée dans le « non-rôle » des Églises sur la scène publique pendant la guerre ainsi que dans les stratégies de cooptation du gouvernement. En revanche, contrairement aux autres Églises, elle est demeurée dans une position de neutralité vis-à-vis des partis en conflit. Par ailleurs, la disparition physique du prophète Simão Toko en 1984 créa une importante crise de succession dans l'Église, avec trois principaux groupes revendiquant leur légitimité et leur leadership respectifs, au point qu'en 1987 le gouvernement angolais reconnut officiellement l'Église tokoïste dans une forme tripartite⁶⁵.

⁶² Michael Comerford, « The Angolan Churches from the Bicesse to the Luena Peace Agreements (1991-2002): The Building of a Peace Agenda and the Road to Ecumenical Dialogue », *Journal of Religion in Africa*, vol. 37, n° 4, 2007, p. 491-522 ; Christine Messiant, « Les Églises et la dernière guerre en Angola (1998-2002) », *Le Fait missionnaire*, vol. 13, n° 1, 2003, p. 75-117 ; Didier Péclard, « The "Depoliticizing Machine". Church and State in Angola since Independence », dans Paul Christopher Manuel, Alynna Lyon et Clyde Wilcox (dir.), *Religion and Politics in a Global Society. Comparative Perspectives from the Portuguese-Speaking World*, Lanham (Maryland), Lexington Books, 2013, p. 139-160.

⁶³ Roberto Morozzo Della Rocca, *Mozambique de la guerre à la paix. Histoire d'une médiation insolite*, traduit de l'italien par Caterina Lauricella et Jean-Pierre Delville, Paris, L'Harmattan, 1998 [1997].

⁶⁴ Christine Messiant, « Fin de la guerre, enfin, en Angola. Vers quelle paix ? », *Politique africaine*, n° 86, 2002, p. 183-195.

⁶⁵ Il s'agit du seul cas d'une Église en Angola reconnue officiellement dans une forme tripartite, les trois ailes étant : les 12 Mais Velhos (12 anciens), les

Marquées par une offensive militaire du gouvernement MPLA contre les ennemis de l'UNITA, les dernières années de guerre civile coïncident enfin avec l'arrivée du fidèle Afonso Nunes, qui en 2001 fait son apparition publique et annonce son intention de réunifier l'Église et de mettre un terme à la guerre civile, réitérant sa volonté de dialoguer avec l'État pour contribuer à la paix et à la réconciliation de la société angolaise⁶⁶.

Deux points méritent d'être retenus pour comprendre la particularité de l'Église tokoïste dans son historicité et son positionnement dans le champ religieux angolais : d'abord, vu la politisation et la polarisation du champ religieux depuis l'époque coloniale et les liens étroits que les Églises chrétiennes ont entretenus avec les mouvements nationalistes, l'Église tokoïste a toujours fait état d'exception, par sa posture anti-belligérante au nom d'une doctrine pacifiste et d'un principe de neutralité, ceci au prix d'une double répression par l'État. Le répertoire de la paix a donc été un élément central dans le dessein d'engagement spirituel lancé par Simão Toko. Ensuite, le retour sur scène du prophète par la personne d'Afonso Nunes vient matérialiser un alignement historique entre la trajectoire de la guerre et la trajectoire propre de l'Église tokoïste, conférant à l'image et aux discours de l'Église une cohérence historique, temporelle et discursive hors du commun. Le point d'union entre ces deux éléments est constitué par la dimension prophétique, dans la mesure où le retour du prophète accomplirait les différentes prophéties annoncées par Simão Toko à l'époque coloniale et corroborerait le dessein tokoïste⁶⁷.

18 Classes e 16 Tribos (18 Classes et 16 Tribus) et les Anciãos Conselheiros da Direção Central (Les anciens conseillers de la direction centrale).

⁶⁶ Afonso Nunes a même adressé à l'Assemblée nationale son Plan pour la paix, intitulé « *Deus volta a falar aos Angolanos* » (Dieu parle à nouveau aux Angolais), qui contient plusieurs propositions pour la résolution du conflit (voir Ruy Llera Blanes, *op. cit.*, p. 159). Par ailleurs, lors de sa prise de parole publique à Luanda, il annonce qu'un dialogue avec l'État serait la condition nécessaire pour qu'il puisse agir et qu'en son absence il renoncerait à sa mission (voir le lien suivant : <https://www.youtube.com/watch?v=k5HCDN7aAcM>).

⁶⁷ En fait, le « retour » du prophète au début des années 2000 concrétiserait trois prophéties de Simão Toko, liées entre elles et combinant une dimension spirituelle avec une dimension sociale : la première se réfère à l'annonce de

La personnification du prophète entre autorité charismatique et autorité institutionnelle

La croissance de l'Église tokoïste dans le champ religieux ainsi que la visibilité qu'elle acquiert sur la scène politique sont foncièrement liées à la figure de son leader, Afonso Nunes. Ce dernier doit être analysé dans sa double et ambiguë fonction d'autorité spirituelle (prophétique), en tant que personnification spirituelle du prophète Simão Toko, et institutionnelle (ecclésiale), en tant qu'Évêque de l'Église. Ces deux formes d'autorité sont indissociables, dans la mesure où, dès le début de son apparition publique, il a associé son investiture spirituelle à un projet social et politique d'envergure, visant à réunifier l'Église tokoïste, à construire un grand temple central et à dialoguer avec les autorités étatiques pour mettre un terme à la guerre en permettant la réconciliation de la société angolaise⁶⁸. Son projet était d'autant plus ambitieux que les Églises chrétiennes n'avaient jusqu'alors pas osé défier la stratégie belliciste du gouvernement. Nunes sembla réaliser cette ambition dans toutes les missions qu'il s'était attribuées. Premièrement, il a été capable de réunifier une très large partie de l'Église tokoïste, qui le reconnaît comme la véritable personnification du prophète, exception faite pour quelques groupes minoritaires⁶⁹, et il a même fait construire un

Simão Toko qu'il reviendrait sous une autre apparence et que certains disciples ne le reconnaîtraient pas ; la deuxième annonçait le risque imminent d'une guerre civile, suite aux divisions des mouvements nationalistes au moment de l'indépendance, et sa promptitude à revenir sur scène pour y mettre un terme ; la troisième clamait que l'Église ferait l'expérience de changements sans précédent dans l'année 2000. (Source : entretiens avec des membres de deux courants de l'Église tokoïste, Luanda, mars 2019). Voir aussi Ruy Llera Blanes, *op. cit.*, p. 156.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 156-159. Par ailleurs, ce chevauchement d'autorité contribue à rendre difficile une claire distinction entre les deux « autorités » pendant ses prises de parole, puisque Nunes parfois s'exprime en tant que Simão Toko et parfois en tant qu'Afonso Nunes, utilisant un jeu d'expressions verbales difficile à démêler.

⁶⁹ Il s'agit notamment de deux des trois branches officielles de l'Église, à savoir les Douze Anciens, et les 18 Classes et 16 Tribus, qui contestent sa légitimité spirituelle et l'accusent d'être un « faux prophète ».

énorme temple à Luanda pouvant recevoir jusqu'à 30 000 personnes⁷⁰. Ensuite, d'après les récits tokoïstes que j'ai recueillis⁷¹ et qui circulent fréquemment dans les milieux tokoïstes, Nunes aurait même concrètement contribué à mettre fin à la guerre⁷². Enfin, l'Église dont il est le leader a été capable de renouer ses relations avec l'État angolais après l'expérience de la répression coloniale et postcoloniale, mettant en place de nombreux partenariats visant à renforcer la paix et l'harmonie sociale, en incitant tout fidèle à respecter le gouvernement et se soumettre à son autorité⁷³. Elle a en même temps entamé un processus de bureaucratization ecclésiale, qui a conféré à Nunes le titre d'évêque de l'Église (*Bispo*, en portugais)⁷⁴. Ceci lui a permis de s'étendre sur l'ensemble du territoire angolais, par le biais d'une dense structure ecclésiale dans toutes les provinces, et de mettre en place plusieurs institutions civiques, telles qu'une Université, de nombreux complexes scolaires et une radio⁷⁵.

⁷⁰ Des images du temple en question peuvent facilement être repérées sur Google images. Voir aussi : « Inaugurada Catedral da Igreja Tocoïsta », *Jornal de Angola*, 18 août 2012, consulté le 21 mars 2021, <https://jornaldeangola.ao/ao/noticias/detalhes.php?id=252183>.

⁷¹ Grâce à plusieurs dizaines d'entretiens réalisés à Luanda entre 2019 et 2021.

⁷² Selon ces récits, Afonso Nunes, après avoir rendu visite en février 2002 dans la ville de Saurimo à des conscœurs Tokoïstes dont les enfants avaient été enlevés par l'UNITA, en suscitant leur douleur et désespoir, aurait décidé que la guerre finirait immédiatement, et la mort de Savimbi et la signature de l'accord de paix, survenues quelques temps après, entre février et avril 2002, seraient bien la confirmation de l'efficacité et la validité de son œuvre prophétique.

⁷³ « Reafirmada parceria com a Igreja Tocoïsta », *Jornal de Angola*, 27 décembre 2011, consulté le 23 mars 2021 (source d'archive) ; « Igreja Tocoïsta deve ser parceira do Governo », *Jornal de Angola*, 17 décembre 2018, consulté le 8 septembre 2020, <https://jornaldeangola.ao/ao/noticias/detalhes.php?id=419312>.

⁷⁴ Cette institution de l'évêché est en effet pratiquement absente dans les principales Églises prophétiques en Afrique, malgré les processus de bureaucratization qu'elles ont toutes connu, et elle reprend la structure propre de l'Église catholique.

⁷⁵ « Rádio Tocoïsta deve contribuir na pacificação dos espíritos », *Angola Agência Press*, 16 juillet 2015, consulté le 28 mai 2021, http://cdn2.portalangop.co.ao/angola/pt_pt/noticias/sociedade/2015/6/29/Radio-Tocoïsta-deve-contribuir-pacificacao-dos-espíritos-bispo-Afonso-Nunes,378621c4-bbf7-4395-bdaf-f20649b61eb6.html.

Fort de cette légitimité prophétique, Afonso Nunes est devenu un partenaire important du gouvernement et notamment de l'ancien Président José Eduardo dos Santos, dont il revendiquait être un « proche ami ». Il a fait de la paix et de la réconciliation les référents principaux aussi bien dans le cadre de son action publique et civique que pour justifier sa proximité avec le gouvernement, souvent critiquée par les deux autres courants de l'Église, lui reprochant de trahir la neutralité propre de Simão Toko. Or, cette posture politique du prophète-évêque et de son Église par rapport à la réconciliation demeure ambiguë, puisqu'elle semble renforcer l'image d'un président pacificateur et réconciliateur⁷⁶, négligeant les ambiguïtés de la guerre civile, les responsabilités du gouvernement et du président, ainsi que la façon dont la paix fut atteinte. De fait, Nunes entérine ce que Jon Schubert appelle le « récit dominant » de la paix⁷⁷.

Dans ce sens, la légitimité prophétique dont dispose Afonso Nunes est, d'un côté, tributaire de la trajectoire historique de l'Église et de son positionnement par rapport à la guerre et à la paix et, de l'autre, elle s'entremêle aux relations institutionnelles avec le gouvernement. Elle n'est en aucun cas liée uniquement aux qualités personnelles et au charisme d'Afonso Nunes. Cela permet de voir comment les dimensions spirituelle, institutionnelle et personnelle viennent se chevaucher dans son affirmation publique et produisent un profil d'autorité historiquement original. Pour cette même raison, l'adhésion des fidèles passe par la subordination à cette double forme d'autorité du prophète-évêque à son discours de paix et réconciliation, et à sa posture de condescendance envers le gouvernement.

⁷⁶ Cela a été visible même dans les déclarations de Nunes à la suite du décès de l'ancien Président de la République José Eduardo dos Santos, disparu en juillet 2022, repérables sur la chaîne officielle de l'Église sur Youtube, au lien suivant : <https://www.youtube.com/watch?v=WTcxpzig16vs&t=30s>.

⁷⁷ Jon Schubert, « 2002, Year Zero: History as Anti-Politics in the "New Angola" », *Journal of Southern African Studies*, vol. 41, n° 4, 2015, p. 1-18.

Le « retour du prophète » comme répertoire d'action et de légitimation par les fidèles

L'expérience de retour du prophète dans la cité, par-delà la trajectoire spirituelle et historique plutôt cohérente mentionnée, est également un élément incontournable des pratiques religieuses au niveau des fidèles, qui se l'approprient dans leur quotidien. Non seulement nombreux sont ceux qui « retournent » à l'Église du prophète-évêque⁷⁸, mais plusieurs établissent et redécouvrent un nouveau rapport à soi et aux autres dans le contexte sociopolitique de réconciliation de l'après-guerre, grâce à leur relation avec le prophète-évêque. Dans ce sens, le retour ne se limite pas à la dimension spirituelle ou politico-institutionnelle, dont on a illustré les dynamiques de chevauchement, mais devient un catalyseur de l'expérience religieuse et sociale du fidèle même. Cette réappropriation se met en pratique à la fois par la prière et par des conduites de vie qui sont orientées à la paix et à la réconciliation, suivant deux directions pour le moins ambivalentes.

D'un côté, cette réappropriation implique un retour aux gestes du prophète Simão Toko et à ses enseignements, censés orienter le fidèle, et notamment à sa vision d'une société angolaise harmonieuse, pacifique et tolérante, et à son message de respect de l'autorité, y compris celle de l'État. En effet, même si les tokoïstes de la nouvelle génération n'ont pas directement connu le prophète Simão Toko, et qu'ils ne sont pas issus de familles tokoïstes, ils se donnent dans leur quotidien la tâche de « se comporter selon la volonté de Simão Toko⁷⁹ », avec qui ils instaurent une relation spirituelle directe au travers de songes et

⁷⁸ Il est difficile de dresser un bilan complet sur les trajectoires personnelles d'adhésion à l'Église, mais selon les éléments recueillis, une bonne partie de ces adhésions serait due au retour à l'Église d'anciens fidèles tokoïstes, ou de leurs familles, qui s'en étaient éloignés à la suite de la disparition du prophète, que ce soit à cause de l'absence d'un leadership unifiant ou de la répression subie par l'Église et de la difficulté d'en faire partie et de participer à ses initiatives.

⁷⁹ Élément tiré de quelques entretiens avec des jeunes fidèles tokoïstes, réalisés en Angola en juillet 2021.

de visions. Pourtant, la relation qu'ils entretiennent avec l'esprit de Simão Toko n'est ni un « don » qu'ils auraient reçu à l'instar des dons du Saint-Esprit qu'offre le pentecôtisme⁸⁰, ni un privilège irréversible. Elle s'acquiert à travers une activité de prière intense, sans laquelle le fidèle ne peut se définir comme un « vrai Tokoïste ».

D'un autre côté, la réappropriation subsume le retour, dans la sphère privée et publique, d'une moralité, c'est-à-dire la réaffirmation de tout un ensemble de valeurs morales et civiques qui sont perçues comme étant décadentes, et que les fidèles s'engagent à remettre en œuvre par un travail de régénérescence morale de soi et de la société. Ces valeurs ne sont pourtant pas abstraites du contexte sociopolitique contemporain, et elles incluent le rejet total de la corruption, du vandalisme mais aussi de comportements qui ébranleraient l'autorité parentale et celle des institutions et qui compromettraient la pacification et la bonne cohabitation dans la société angolaise. Cette deuxième forme de réappropriation du « retour » s'inspire néanmoins du projet politico-social mis en place par Afonso Nunes, dans lequel la lutte pour une régénérescence morale de la société est un pilier de la collaboration institutionnelle avec le gouvernement⁸¹. Il est d'ailleurs intéressant de constater que, surtout après la transition politique de 2017 et l'accession au pouvoir de João Lourenço comme nouveau Président du pays (MPLA), une opération de « rachat » moral, dans le sens d'une restauration de l'autorité publique et d'une « guerre » morale contre la corruption, a été entamée⁸². Ce discours est souvent mobilisé pour condamner toute initiative de mobilisation et protestation publique, que la jeunesse angolaise organise régulièrement, pour contester le gouvernement et ses pratiques autoritaires et pour revendiquer une discontinuité par rapport au passé.

⁸⁰ Yannick Fer, « L'autorité "charismatique" à l'épreuve du terrain... », *op. cit.*

⁸¹ Voir « Bento Bento destaca contribuição da Igreja Tocoïsta no resgate dos valores morais », *Agência Angola Press*, 8 août 2021, consulté le 21 janvier 2022, <https://www.angop.ao/noticias/sociedade/bento-bento-destaca-contribuicao-da-igreja-tocoista-no-resgate-dos-valores-morais/>.

⁸² « Operação Resgate lançada em Angola », RFI portugês, 30 octobre 2018, consulté le 7 septembre 2020, <https://www.rfi.fr/pt/angola/20181030-operacao-resgate-lancada-em-angola>.

L'Église tokoïste fait le même appel au respect de l'autorité du gouvernement, reprenant visiblement le discours du président. Le répertoire du rachat moral est tellement révélateur de la proximité entre l'Église et le gouvernement que, selon les tokoïstes, le Président João Lourenço s'en serait emparé, pour renforcer ses liens avec Afonso Nunes. Quoi qu'il en soit, cette réappropriation témoigne d'une soumission à l'autorité spirituelle et ecclésiale, et au gouvernement.

En considération de ces éléments, le retour du prophète auprès des fidèles, qui s'exprime par une nouvelle relation personnelle avec Simão Toko, alimentée par la pratique de la prière et par le rejet de la logique ami-ennemi dans la vie quotidienne des fidèles, et par le travail de rétablissement d'une certaine moralité en décadence, peut être analysé comme un répertoire d'action mais aussi de « subjectivation citoyenne ». En effet, le processus en cours implique d'une part la constitution d'un nouveau sujet moral, qui agit sur soi et sur les autres à travers des dispositifs et des conduites de vie spécifiques, voués à renforcer la paix dans la société angolaise, dans la lignée de l'action de Simão Toko et de sa personnification ; d'autre part, ce processus implique également un assujettissement au pouvoir politique, et au « récit dominant » de la réconciliation nationale. C'est ainsi que s'articule l'ambiguïté du rapport au politique de l'Église et des fidèles tokoïstes, qui sont les agents de la paix et de la réconciliation mais ils sont aussi « agis » par l'ordre politique et par la vision sociétale et politique qu'il impose⁸³.

Conclusion

La discussion sur le retour du religieux en Afrique a été phagocytée par les débats autour de la sécularisation et des perspectives ou limites de la modernisation, et de ce fait elle a négligé, ne serait-ce que méthodologiquement, les spécificités et les trajectoires locales, mobilisées en l'occurrence soit pour dénoncer un éventuel retard ou une distorsion par rapport à des paradigmes préconçus, soit au nom d'une prétendue spécificité culturelle de

⁸³ Federico Carducci et Didier Péclard, *op. cit.*

certaines sociétés. Le concept de « retour du religieux » a donc peu été saisi comme une notion potentiellement opératoire pour comprendre les relations entre religion et politique.

Dans ce sens, le cas de l'Angola montre que l'on peut bien parler d'un retour du religieux, en l'occurrence du prophète dans sa version institutionnalisée de prophète-évêque, d'autant plus que cette notion assume une signification importante dans la trajectoire de légitimation charismatique et institutionnelle et dans les pratiques religieuses des fidèles au quotidien : elle est donc révélatrice d'un nouveau rapport individuel et sociétal à l'État, et d'un nouveau régime de subjectivation citoyenne, par lequel s'articule un véritable accommodement politico-religieux. Le concept de retour du religieux est donc bien opératoire, à condition que l'on s'éloigne du rapport de causalité longtemps subsumé par le paradigme de la sécularisation, dont la conséquence a été le paradoxe du rapport à la modernisation, et que les trois échelles d'analyse ci-dessous soient prises en considération dans leur indissociabilité.

- 1) L'échelle proprement religieuse, dans laquelle le retour s'inscrit dans une trajectoire spirituelle, dans ses « logiques intrinsèques » et son irréductibilité à des raisons non religieuses⁸⁴, au détriment de toute lecture utilitariste ou même culturaliste. Cette échelle relève moins de la causalité que de la contingence des rapports de pouvoir, et ne peut être saisie que par le biais de l'historicité, comme le montre la particularité de la figure du prophète Simão Toko et de son Église dans le champ religieux angolais, ainsi que dans la trajectoire historique de la transition à l'indépendance et de la guerre civile en Angola.
- 2) L'échelle interactionnelle, à savoir celle de la combinatoire ou de l'interaction mutuelle entre religion et politique, démontrée par la persistance de formes plurielles et

⁸⁴ Jean-François Bayart, *État et religion en Afrique*, Paris, Karthala, coll. « Petit volcan », 2018, p. 13.

hétérogènes d'autorités⁸⁵. Dans ce sens, alors que le retour du religieux est observable dans beaucoup de pays en Afrique et ailleurs, il s'inscrit dans des dynamiques sociopolitiques locales qu'on ne peut pas contourner, ce qui explique pourquoi, en Angola, le mouvement prophétique de l'Église tokoïste a connu une croissance et une visibilité si rapides dans l'après-guerre, au détriment d'autres Églises chrétiennes. Cette échelle d'analyse permet également d'observer l'interaction entre des formes subjectives du croire et les mécanismes ambigus et contradictoires de régulation de l'autorité, où le rôle de l'institution, aussi bien religieuse que politique, n'est ni prépondérant ni contourné.

- 3) L'échelle individuelle, dans laquelle le retour peut être analysé comme un dispositif de régénération morale et citoyenne, donc comme un répertoire d'action et de subjectivation, par lequel le fidèle opère des changements sur soi et dans son rapport aux autres, met en pratique des conduites de vie et, ce faisant, négocie son rôle dans la société et son rapport à l'État.

⁸⁵ Jean-François Bayart (dir.), *Religion et modernité politique en Afrique noire. Dieu pour tous et chacun pour soi*, Paris, Karthala, coll. « Les Afriques », 1993.

Bibliographie

- Appadurai, Arjun, *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997.
- Basedau, Matthias, Birte Pfeiffer et Johannes Vüllers, « Bad Religion? Religion, Collective Action, and the Onset of Armed Conflict in Developing Countries », *Journal of Conflict Resolution*, vol. 60, n° 2, 2016, p. 226-255.
- Bayart, Jean-François (dir.), *Religion et modernité politique en Afrique noire. Dieu pour tous et chacun pour soi*, Paris, Karthala, coll. « Les Afriques », 1993.
- Bayart, Jean-François, *État et religion en Afrique*, Paris, Karthala, coll. « Petit volcan », 2018.
- Bayart, Jean-François, « Société civile et imbrication des durées en Afrique : un retour sur le “politique par le bas” », *Politique africaine*, n°s 161-162, 2021, p. 139-162.
- Bayart, Jean-François, *Violence et religion en Afrique*, Paris, Karthala, coll. « Petit volcan », 2018.
- Blanes, Ruy Llera, *A Prophetic Trajectory. Ideologies of Place, Time and Belonging in an Angolan Religious Movement*, New York, Berghahn, 2014.
- Caillé, Alain, Philippe Chanial et François Gauthier, « Présentation », dans Alain Caillé, Philippe Chanial et François Gauthier (dir.), *Religion. Le retour ? Entre violence, marché et politique*, *Revue du MAUSS (La)*, n° 49, 2017, p. 5-26.
- Carducci, Federico et Didier Péclard, « Être tokoïste pour être citoyen. Pratiques religieuses et subjectivation citoyenne en Angola », *Lusotopie*, vol. 20, n°s 1-2, 2021, p. 1-19, <https://journals.openedition.org/lusotopie/2254>.
- Casanova, José, « Beyond European and American Exceptionalisms: Towards a Global Perspective », dans Grace Davie, Paul Heelas et Linda Woodhead (dir.), *Predicting Religion. Christian, Secular and Alternative Futures*, Aldershot, Ashgate Publishing, 2003, p. 17-29.
- Casanova, José, « Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective », dans Peter Beyer et Lori G. Beaman (dir.), *Religion, Globalization, and Culture*, Leiden, Brill, 2007, p. 101-120.
- Cervelló, Josep Sánchez, « El tocoísmo: entre la religión y la política en los años de la colonización portuguesa del África », *Studia Africana*, vol. 22, 2011, p. 103-120.

- Comerford, Michael, « The Angolan Churches from the Bicesse to the Luena Peace Agreements (1991-2002): The Building of a Peace Agenda and the Road to Ecumenical Dialogue », *Journal of Religion in Africa*, vol. 37, n° 4, 2007, p. 491-522.
- Constantin, François et Christian Coulon, « Religion et démocratie. Introduction à une problématique africaine », dans François Constantin et Christian Coulon (dir.), *Religion et transition démocratique en Afrique*, Paris, Karthala, coll. « Hommes et sociétés », 1997, p. 9-24.
- Corten, André et Ruth Marshall (dir.), *Between Babel and Pentecost. Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*, Bloomington, Indiana University Press, 2001.
- Cox, Harvey G., *Retour de Dieu. Voyage en pays pentecôtiste*, traduit de l'anglais par Michel Valois, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Ddb. christianis », 1995 [1994].
- Fer, Yannick, « L'autorité "charismatique" à l'épreuve du terrain : les formes de l'autorité en contexte pentecôtiste », *L'Année sociologique*, vol. 71, 2021, p. 477-499.
- Fer, Yannick, « Le travail "invisible" de l'institution pentecôtiste. "Relation personnelle avec Dieu" et mécanismes de la transformation biographique », *Genèses*, n° 124, 2021, p. 31-53.
- Grenfell, F. James, « Simão Toco: An Angolan Prophet », *Journal of Religion in Africa*, vol. 28, n° 2, 1998, p. 210-226.
- Hervieu-Léger, Danièle, *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, coll. « Sciences humaines et religion », 1993.
- Hervieu-Léger, Danièle, « Sécularisation », dans Régine Azria et Danièle Hervieu-Léger (dir.), *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige », 2010, p. 1241-1248.
- Hjelm, Titus, « Is God Back? Reconsidering the New Visibility of Religion », dans Titus Hjelm (dir.), *Is God Back? Reconsidering the New Visibility of Religion*, London, Bloomsbury Academic, 2015, p. 1-16.
- Huntington, Samuel P., *Le choc des civilisations*, trad. de l'anglais par Jean-Luc Fidel, Paris, Odile Jacob, 2000 [1996].
- Kaag, Mayke et Maud Saint-Lary, « Nouvelles visibilités de la religion dans l'arène du développement », *Bulletin de l'APAD*, n° 33, 2011, <https://doi.org/10.4000/apad.4073>.
- Kepel, Gilles, *La revanche de Dieu. Chrétiens, Juifs et Musulmans à la reconquête du monde*, Paris, Seuil, coll. « L'épreuve des faits », 1991.
- Lasseur, Maud et Cédric Mayrargue « Le religieux dans la pluralisation contemporaine. Éclatement et concurrence », *Politique africaine*, n° 123, 2011, p. 5-25.

- Last, Murray, « Muslims and Christians in Nigeria: An Economy of Political Panic », *The Round Table*, vol. 96, n° 392, 2007, p. 605-616.
- Laurent, Pierre-Joseph, *Les pentecôtistes du Burkina Faso. Mariage, pouvoir et guérison*, Paris, IRD et Karthala, coll. « Hommes et sociétés », 2003, https://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/divers15-06/010030163.pdf.
- MacGaffey, Wyatt, *Modern Kongo Prophets. Religion in a Plural Society*, Bloomington, Indiana University Press, 1983.
- Margarido, Alfredo, « L'Église Toko et le mouvement de libération en Angola », *Le Mois en Afrique : revue française d'études politiques africaines*, n° 5, 1966, p. 80-97.
- Marshall, Ruth, *Political Spiritualities. The Pentecostal Revolution in Nigeria*, Chicago, University of Chicago Press, 2009.
- Marshall, Ruth et Didier Péclard, « La religion du sujet en Afrique », *Politique africaine*, n° 87, 2002, p. 5-19.
- Mary, André, « Prophètes pasteurs. La politique de la délivrance en Côte d'Ivoire », *Politique africaine*, n° 87, 2002, p. 69-94.
- Mayrargue, Cédric, « Trajectoires et enjeux contemporains du pentecôtisme en Afrique de l'Ouest », *Critique internationale*, n° 22, 2004, p. 95-109.
- Mbembe, Achille, *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et État en société postcoloniale*, Paris, Karthala, coll. « Chrétiens en liberté », 1988.
- Mélice, Anne, « Le kimbanguisme et le pouvoir en RDC », *Civilisations*, vol. 58, n° 2, 2009, p. 59-80, <https://doi.org/10.4000/civilisations.2035>.
- Messiant, Christine, 1961. *L'Angola colonial, histoire et société. Les prémisses du mouvement nationaliste*, Bâle, p. Schlettwein Publishing, 2006.
- Messiant, Christine, « Les Églises et la dernière guerre en Angola (1998-2002) », *Le Fait missionnaire*, vol. 13, n° 1, 2003, p. 75-117.
- Messiant, Christine, « Fin de la guerre, enfin, en Angola. Vers quelle paix ? », *Politique africaine*, n° 86, 2002, p. 183-195.
- Meyer, Birgit et Peter Geschiere, « Introduction », dans Birgit Meyer et Peter Geschiere (dir.), *Globalization and Identity: Dialectics of Flow and Closure*, Oxford, Blackwell, 1999, p. 1-14.
- Micklethwait, John et Adrian Wooldridge, *God Is Back. How the Global Revival of Faith Is Changing the World*, New York, The Penguin Press, 2009.
- Morier-Genoud, Éric, « Renouveau religieux et politique au Mozambique : entre permanence, rupture et historicité », *Politique africaine*, n° 134, 2014, p. 155-177.

- Morozzo Della Rocca, Roberto, *Mozambique de la guerre à la paix. Histoire d'une médiation insolite*, traduit de l'italien par Caterina Lauricella et Jean-Pierre Delville, Paris, L'Harmattan, 1998 [1997].
- Obadia, Lionel, « Religion(s) et modernité(s) : anciens débats, enjeux présents, nouvelles perspectives », *Socio-anthropologie*, n^{os} 17-18, 2006, <https://journals.openedition.org/socio-anthropologie/448>.
- O'Neill, Kevin Lewis, « But Our Citizenship is in Heaven: A Proposal for the Future Study of Christian Citizenship in the Global South », *Citizenship Studies*, vol. 13, n^o 4, 2009, p. 333-348.
- Parsons, Talcott, « Christianity and Modern Industrial Society », dans Edward A. Tiryakian (dir.), *Sociological Theory, Values, and Sociocultural Change. Essays in Honor of Pitirim A. Sorokin*, New York, The Free Press of Glencoe, 1963, p. 13-70.
- Péclard, Didier, « The “Depoliticizing Machine”. Church and State in Angola since Independence », dans Paul Christopher Manuel, Alynna Lyon et Clyde Wilcox (dir.), *Religion and Politics in a Global Society. Comparative Perspectives from the Portuguese-Speaking World*, Lanham (Maryland), Lexington Books, 2013, p. 139-160.
- Péclard, Didier, *Les incertitudes de la nation en Angola. Aux racines sociales de L'Unita*, Paris, Karthala, coll. « Les Afriques », 2015.
- Pelletier, Denis, « Violence et religion », *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, n^o 76, 2002, p. 25-33.
- Portier, Philippe, « Religion et violence dans le monde contemporain », *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires*, n^o 19, 2018, <https://doi.org/10.4000/cerri.1970>.
- Possamai, Adam, « Post-Secularism in Multiple Modernities », *Journal of Sociology*, vol. 53, n^o 4, 2017, p. 822-835.
- Riesebrodt, Martin, « Fundamentalism and the Resurgence of Religion », *Numen*, vol. 47, n^o 3, 2000, p. 266-287.
- Schubert, Benedict, *A Guerra e as Igrejas. Angola 1961-1991*, Bâle, p. Schlettwein Publishing, 2000.
- Schubert, Jon, « 2002, Year Zero: History as Anti-Politics in the “New Angola” », *Journal of Southern African Studies*, vol. 41, n^o 4, 2015, p. 1-18.
- Svensson, Isak, « Civil War and Religion: An Overview », dans Paul A. Djupe, Mark J. Rozell et Ted G. Jelen (dir.), *Oxford Research Encyclopedia of Politics and Religion*, Oxford, Oxford University Press, 2019.

- Viegas, Fátima, « Panorâmica das religiões em Angola pós-colonial », *Religiões e Estudos*, vol. 1, n° 1, Instituto nacional para os assuntos religiosos (INAR), 2008, p. 11-34.
- Warner, R. Stephen, « Work in Progress Toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States », *American Journal of Sociology*, vol. 98, n° 5, 1993, p. 1044-1093.
- Weber, Max, *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 1996.