

Les échelles du pluralisme religieux en Afrique subsaharienne

Elisabeth Dorier Apprill
Université de Provence
apprill2@up.univ-mrs.fr

En matière de religions, l'Afrique est communément divisée en deux: musulmane au nord, prolongeant l'aire arabo-musulmane, et chrétienne au sud, avec un gradient de contact qui serait une aire de turbulences. Selon cette représentation, les religions coutumières ne seraient plus que des isolats résiduels (ou des strates de la psychologie collective), enclavés, grignotés par l'un ou l'autre des grands monothéismes. Dans la zone de contact, les pays seraient divisés en deux, avec un Nord musulman et un Sud chrétien. Certains médias emploient le terme de " front " pour désigner ces aires de contacts entre islam et christianisme, y cherchant la source de certains conflits géopolitiques contemporains (comme au Tchad ou au Soudan). Mieux vaut simplement souligner que le religieux imprègne partout la vie sociale et politique des pays africains, que le changement culturel du continent s'exerce dans un contexte dramatique sur le plan économique et social, et que, dès lors, il n'est pas étonnant que le registre du religieux soit associé à certains conflits violents, voire mobilisé par leurs acteurs. Mais cela ne signifie pas qu'il en soit le principal moteur, les relations interconfessionnelles se construisent bien souvent dans le champ du politique plus que dans celui du religieux¹.

L'extraordinaire prégnance du religieux en Afrique Noire ne traduit pas la permanence d'une " culture africaine " qui aurait échappé au changement. Bien au contraire, elle découle de la violence qui a sous-tendu l'entrée du continent dans les échanges mondiaux. Le registre religieux a légitimé les stratégies de domination imposées aux peuples africains, mais il a également fourni des outils de résistance culturelle et enfin de réajustements internes aux sociétés. Le changement religieux arrive d'abord par le nord et l'est, au contact du monde arabo-musulman, selon les axes de commerce caravanier ou maritime, puis suivant les mouvements jihadistes et razzias des 18-19^{ème} siècles, enfin avec la diffusion des confréries. Par les littoraux occidentaux, les implantations européennes, la traite négrière puis la colonisation induisent un bouleversement des structures de production et de l'organisation spatiale du continent (urbanisation, littoralisation des activités agro-exportatrices, migrations) qui est soutenu par les grandes entreprises missionnaires chrétiennes. Une grande créativité religieuse africaine accompagne chacun de ces bouleversements séculaires : exportation/adaptation de cultes traditionnels vers l'Amérique, inculturation rapide des monothéismes importés, emprunts mutuels, synthèses afro-chrétiennes et prophétismes locaux, messianismes " noirs ", syncrétismes entre les croyances magico-religieuses locales et le christianisme, invention de nouveaux " traditionalismes " qui confortent des affirmations identitaires ².

Les périodes d'effervescence religieuse, la naissance des principaux mouvements messianiques ou prophétiques africains³ correspondent aux crises historiques : années 20 (retour des combattants de la grande guerre, début de la grande crise économique), années

¹ LAVERGNE M., 2003 et 2004.

² L'esclavage en Amérique a constitué le contexte d'invention des cultes nouveaux afro-américains comme le candomble (Brésil) ou la santería (Cuba) . Bastide (1971).

³ Elles inquiétaient les pouvoirs coloniaux et les églises missionnaires, et furent documentées par de nombreux rapports administratifs. La sociologie marxiste des années 50 les interprétait comme des mouvements anticoloniaux. BARBIER (JC) DORIER-APPRILL (E) MAYRARGUES (C.), (1996).

40-50 (contraintes de l' " effort de guerre " et durcissement de l'encadrement colonial, revendications égalitaristes et nationalistes, modernisation et début de l'explosion urbaine), années 80-2000 (ajustements structurels, libéralisation, sous emploi des jeunes, guerres civiles). Il en résulte une extrême diversité religieuse. Les recensements nationaux, lorsqu'ils incluent la question des affiliations religieuses, rendent bien compte de cette situation et disqualifient le raisonnement en " aires " religieuses étanches ⁴.

La composition de chaque champ religieux (coutumier, musulman et chrétien) varie suivant les formes locales de la diffusion et des ancrages musulmans, la dynamique concurrentielle des missions protestantes et catholiques, la résistance inégale de rôles culturels régionaux traditionnels (comme le *vodun* au sud Bénin), l'influence des propositions alternatives des prophétismes ou des néotraditionalismes du 20^{me} siècle. Les relations entre Eglises et Etats expliquent certaines spécificités nationales.

En Afrique du Sud, religieux et politique sont étroitement imbriqués, depuis la colonisation. La ségrégation raciale s'est développée précocement (1857) dans le champ religieux avec la création d'églises " filles " réservées aux populations non blanches au sein de l'église réformée hollandaise (NGK)⁵ puis de la plupart des autres Eglises européennes missionnaires (*mainlines churches*). Cette évolution favorise l'éclosion d'églises afro-chrétiennes, dont la plus célèbre est la *Zion Christian church* (1924) qui regrouperait aujourd'hui 3 à 6 millions d'adeptes, avec une influence prépondérante dans le *Gauteng*, centre névralgique du pays. Dans son sillage, d'innombrables églises indépendantes (6 à 7000 dénominations) se sont imposées comme principale forme de mobilisation sociale depuis le temps de l'apartheid.⁶

Dans les régimes marxistes-léninistes qui ont suivi l'indépendance, L'ouverture démocratique s'est accompagnée d'une recrudescence de l'offre religieuse. Au Congo, le Ministère des cultes n'autorisait officiellement que 7 Eglises entre 1979 et 1990 : ce ne sont pas moins de 350 demandes d'exercice de culte qui furent déposées au lendemain de la Conférence nationale. A Brazzaville, lors d'enquêtes menées entre 1995 et 1997, nous avons dénombré plus de 250 églises et chapelles. Le Bénin est passé de 34 confessions recensées dans les années 1980, à 139 officielles en 1994.

La diversité religieuse du continent s'accroît avec l'accélération du processus de mondialisation, la circulation des hommes, la liberté d'expression religieuse retrouvée après la fin des régimes marxistes, une perméabilité plus grande aux nouvelles entreprises missionnaires (fondamentalisme musulman et pentecôtisme) et aux médias transnationaux. Parallèlement, certaines Eglises prophétiques connaissent une expansion non seulement interafricaine mais mondiale (Kimbanguisme, Christianisme céleste).

La multiplication des lieux de culte

Des dénombrements exhaustifs ont été réalisés par des coordinations d'Eglises évangéliques dans plusieurs pays du golfe de Guinée, sur une initiative et des financements Nord-américains⁷. En lui-même, ce projet missionnaire et prosélyte est révélateur de la dynamique pentecôtiste en Afrique de l'ouest : il s'agit de repérer les zones qui seraient " sous-christianisées ". Les mosquées ont aussi été inventoriées, mais les bases de données finales ne retiennent que les lieux de culte chrétiens (7405 recensés au Bénin, soit 1 pour 900 hab.).

Au Bénin, leur chronologie d'implantation révèle un rythme soutenu après la dernière guerre mondiale avec une augmentation sensible après l'Indépendance. La Révolution marxiste-léniniste (1974) marque un certain coup d'arrêt. Le rythme reprend dès 1978 avec plus de 50 créations annuelles, puis s'envole à partir des années quatre vingt avec l'ouverture

⁴ BARRETT D., 1982.

⁵ Église officielle de la province du Cap, qui deviendra l'un des piliers du régime d'apartheid.

⁶ DOLBEAU J-M. (2000). " Christianisme et changement social en Afrique du Sud ", in Faure V. (dir), pp. 85-106.

⁷ Projet ARCEB (Bénin, 2000-2001), Ghana : *National Church Survey 1985-88 et National Church Survey 1993 update 1991-11993* .

démocratique du régime (100 par an de 1980 à 1984 et 475 pour la seule année 1999).⁸ Cette prolifération est surtout liée à l'essor des églises chrétiennes indépendantes qui rassembleraient, en ce début du 3^{ème} millénaire plus de 5000 lieux de culte au Bénin. Mais, s'ils quadrillent l'espace, ces lieux sont très disparates : de la cathédrale à la paillote...et leur fréquentation est inégale : moins de 100 fidèles en moyenne dans les Eglises évangéliques. Parmi elles, une myriade de micro-Eglises revendiquent moins de 30 adeptes.

La multiplication des " lieux de culte " ne témoigne pas toujours d'une augmentation des adeptes d'une confession, car la dimension du bâtiment ecclésial n'est pas seulement fonctionnelle, mais a d'abord une fonction oratoire et ostentatoire. C'est particulièrement vrai pour la multiplication des mosquées dans des régions où l'islam demeure très minoritaire. Dans la région de Porto Novo (sud-est du Bénin), de multiples mosquées se construisent en zone péri-urbaine, activement financées par des particuliers (riches commerçants yoruba) ou par le Koweït. Leur densité ne s'inscrit pas dans une stratégie de conversions massives à l'islam : il s'agit d'abord d'actes de prestige social et d'assurance post-mortem.

Un islam pluriel

Les voies de l'islam au Sahel

L'islam historique a pris, au sud du Sahara des formes spécifiques : traditionalisme souple et tolérant face aux coutumes et aux pratiques magico-religieuses locales⁹ ; mysticisme soufi; structuration en confréries, fortement ancrées dans des contextes régionaux ou nationaux. Il intègre l'enseignement, le recours thérapeutiques et surtout le pouvoir symbolique et politique des *marabouts*. Au Sénégal la *Tidjaniya*, la *Qadiriya*, le *Mouridisme*, ont chacune leurs marabouts, leurs *dahiras* (groupes de fidèles à l'échelle du quartier, de l'entreprise ...) et leur villes saintes. Touba, fondée en 1887 par Cheikh Amadou Bamba, initiateur de la voie mystique mouride¹⁰, est devenue la seconde " ville " du pays avec plus de 500 000 habitants au cœur d'un " territoire mouride " fondé sur un réseau de petites villes et villages et sur le développement d'une agriculture agro-exportatrice¹¹.

Cet islam " africain " sous ses diverses formes demeure largement majoritaire, mais il est contesté par les courants fondamentalistes qui se développent grâce aux échanges avec la péninsule arabique, la plus grande facilité du pèlerinage à la Mecque et l'accès par satellite aux télévisions islamiques.

L'islam radical *wahabite* prône une pureté coranique universelle et la formation d'une Oumma (communauté des croyants) vivant selon la *charia*, et détachée de l'africanité. Opposé aux institutions maraboutiques et étroitement lié à certains réseaux de commerçants " au long cours ", mais également à celui d'intellectuels formés dans les pays arabes, il est au cœur d'enjeux de contestation politique. Il représente une voie de légitimation sociale et d'accès au pouvoir politique pour des contre-élites émergentes arabisantes au sein des sociétés locales, traditionnellement dominées par les mêmes lignées de notables. En plus des mosquées, L'aide des pays arabes permet de construire aussi des *medersas*, souvent intégrées au système scolaire, qui socialisent les jeunes en langue arabe. L'arabisation et la diffusion du radicalisme islamique au sud du Sahara est un phénomène récent¹². Cet islam politique aux visées transnationales fonde sa légitimité sur une triple critique de l'Etat post-colonial, des élites occidentalisées et des cadres " traditionalistes " de l'islam africain. Il demeure très

⁸ BARBIER JC, DORIER APPRILL (2002).

⁹ Ainsi, dans le delta central du Niger, les pêcheurs riverains du fleuve, Bozos islamisés sous la domination peule au 19^{ème} siècle, continuent à honorer les génies de l'eau, ce qui ne les empêche pas de fréquenter la mosquée.

¹⁰ La " voie " mouride est fondée sur l'ascèse, la valorisation du travail, des liens d'aliénation consentie (djebelou) et les dons du fidèle (talibé) à son marabout. Les mourides ont ainsi réalisé la conquête pionnière du Ferlo (1927/45).

¹¹ Pélissier P. (1966), Copans (1988), Guèye C. (2002).

¹² OTAYEK R ; dir, *Le radicalisme islamique au sud du Sahara*, Paris, Karthala, (1993).

minoritaire, combattu par certains gouvernements (Mali), mais puissant, voire instrumentalisé ailleurs (Nigéria, Soudan).

Le paysage des villes sahélo-soudaniennes traduit ce dualisme : il est marqué par la coexistence de 2 catégories de mosquées. Les unes continuent à être édifiées en banco¹³, selon des techniques et une architecture locales : leur forme même renvoie donc à un islam "africain". Elles constituent un lieu de rencontre entre notables et de prise des décisions collectives. Le crépissement annuel de l'édifice, auquel participent tous les hommes de la localité constitue un moment fort de vie collective, comme la prière du vendredi et les fêtes religieuses (tabaski). La présence de mosquées nouvelles témoigne d'une concurrence symbolique et sociale : à Mopti, la "grande mosquée" traditionnelle de banco est située face à la concession du chef coutumier, dans le quartier des vieilles lignées "autochtones". Le muezzin est toujours choisi dans la même famille, que des alliances matrimoniales rattachent à celle des forgerons de la cité. A l'autre extrémité, dans le quartier le plus aisé et moderne (surnommé *million kin*), lotissement récent de maisons de ciment, une imposante mosquée de béton peinte en rose et couronnée de hauts parleurs, associée à une *medersa*, a été financée par de riches commerçants elhadji et wahabites grâce à des appuis financiers saoudiens. La plupart sont originaires du Nord du pays, considérés, de ce simple fait, comme des "étrangers" à la ville (même s'ils y résident depuis des décennies). Ce nouvel édifice, aussi monumental que banalisé dans son architecture, leur permet de compenser leur déficit de légitimité symbolique pour la participation aux affaires politiques locales.

L'islam se diffuse dans les villes le long du littoral du Golfe de Guinée.

Il se propage par les réseaux commerciaux, dans les villes du littoral atlantique, mais reste très minoritaire en effectifs de fidèles. Au Sud-est du Bénin (département de l'Ouémé), moins de 14% d'habitants se revendiquent de l'islam. Cependant, à Porto Novo, vieille cité marchande, la proportion est deux fois supérieure à son environnement rural, à cause de la présence de communautés urbaines et marchandes yoruba anciennes, liées à l'urbanisation. Leur puissance financière et leur maîtrise de l'immobilier se traduit par l'édification d'un nombre de mosquées sans rapport avec le nombre de fidèles.

La progression de l'islam ne signifie pas toujours instrumentalisation politique. Celle-ci n'est pas développée au Bénin, contrairement au Nigeria voisin, où le déploiement d'un courant fondamentaliste, soutenu de l'extérieur, se manifeste par des agressions répétées à l'encontre des musulmans modérés, des chrétiens ou des adeptes d'autres religions (violences ethnico-religieuses dans les villes d'Ibadan et Kano- 2001 et 2004- et de Lagos - 2002).

La politisation du religieux est ancienne au Nigeria : l'administration britannique, pour contrôler le nord du territoire, s'était appuyée sur l'ordre aristocratique issu du *jihad*, en utilisant l'islam comme ciment idéologique et social. Elle avait écarté les missions chrétiennes des aires islamisées, précisant ainsi le rôle de l'appartenance confessionnelle comme pôle identitaire, et avait ainsi préparé l'antagonisme Nord-Sud et les affrontements communautaires contemporains. Les régimes militaires successifs, pour se maintenir en place de manière autoritaire, se légitimèrent aussi par la menace d'une guerre civile à base confessionnelle et d'un éclatement de l'unité nationale (Nicolas, 1995).

L'absence d'une telle instrumentalisation politique des particularismes régionaux religieux au Dahomey colonial, puis durant la période marxiste-léniniste n'est sans doute pas seule à expliquer la cohabitation relativement pacifique entre confessions. Dans le sud-Bénin, les contacts islam/chrétienté sont anciens et étroitement liés au développement urbain : de Ouidah à Porto-Novo, cathédrales et grandes mosquées coexistent depuis près d'un siècle.

L'individuation urbaine des fidèles est propice au soufisme. Deux nouveaux mouvements soufis se sont installés à Porto-Novo à la fin des années quatre-vingt-dix. De tendance libérale, ils prônent le dialogue avec les chrétiens et leur origine exogène traduit une posture

¹³ Argile battue, mêlée à de la paille et du fumier.

ouverte sur le monde¹⁴. Des mouvements d'inspiration wahhabite essaient de phagocytter les communautés musulmanes, mais celles-ci résistent. Leur présence se manifeste par un prosélytisme sonore, source de conflits de voisinage.

La diversité des églises chrétiennes

Le christianisme est marqué historiquement en Afrique par le poids institutionnel et démographique des grandes églises issues des missions, sorties renforcées des Conférences nationales où elles ont joué un rôle moteur. Il est enrichi de multiples variantes d'origine africaine : séparatismes protestants¹⁵, grands mouvements messianiques (le *kimbangisme* en Afrique centrale à partir de 1921¹⁶) et prophétiques comme le *harrisme* en Côte d'Ivoire (1913)¹⁷, le mouvement des *Chérubins et Séraphins* (1925) ou le *Christianisme Céleste* dans le golfe de Guinée (1947)¹⁸

Obnubilé par la représentation d'une "avancée" de l'islam, on oublie souvent la puissance des dynamiques chrétiennes actuelles en Afrique, entre le golfe de Guinée et l'Afrique du sud. Or l'audience populaire et l'influence des grandes églises chrétiennes d'origine missionnaire ne se dément pas. Elles étendent leur maillage paroissial, acquièrent de nouveaux lieux de culte et d'encadrement social dans les zones péri-urbaines. A la faveur de la fin des régimes marxistes, elles récupèrent leurs écoles ou centres de soins qui avaient été nationalisés, elles ouvrent de nouveaux lieux de proximité (dispensaires, écoles) grâce au retournement de certains financements internationaux vers les canaux caritatifs¹⁹.

Elles ont été colorées par des mouvements internes de renouveau charismatique (ou de "réveil" selon une terminologie plus répandue chez les Protestants), plus ou moins bien acceptés par les hiérarchies, et relayées par une multitude de séparatismes.

Parallèlement, les Eglises prophétiques "historiques" ont acquis un poids et une légitimité remarquables.

La diffusion des cultes prophétiques s'internationalise

Les Églises prophétiques nées entre les années 20 et 50, comme les cultes *Aladura* du Nigeria²⁰ font désormais partie, au même titre que les autres traditions cultuelles, des patrimoines religieux nationaux. Mais leur diffusion se défie, dès le début, des frontières politiques. Les "prophètes" dont l'investiture divine se manifeste par la réalisation de faits extraordinaires et miracles de guérison²¹ sont tous d'anciens catéchistes baptistes ou salutistes formés dans les missions chrétiennes. Ce sont aussi, presque toujours, de grands voyageurs. On ne peut distinguer d' "aires" ou de frontières des cultes prophétiques. Ceux-ci progressent plutôt suivant des lignes de flux, de migrations, établissant seulement, par points d'ancrage successifs, une emprise réticulaire sur les espaces.

La diffusion du "lassysme"²² au Congo Brazzaville, cartographiée par l'administration coloniale, se calque, depuis Pointe Noire, sur la ligne de chemin de fer Congo-Océan. Entre les deux Congo, la circulation des prophètes (ou *ngounzas*) d'une rive à l'autre du fleuve est l'une des manifestations les plus éloquentes de la proximité culturelle et de la mobilité des hommes le long d'une frontière qui, pour être "naturelle", n'en constitue pas moins une "invention" coloniale. Avant les indépendances, nombre de "prophètes" circulent entre les

¹⁴ L'ordre de *Nimattullahi*, dont le siège régional est à Abidjan et le siège international à Londres, et la *Alawiya* d'origine algérienne et dont le siège international est en France).

¹⁵ DE LUZE B., (1991).

¹⁶ ASCH S., (1983).

¹⁷ BUREAU, (1971).

¹⁸ DE SURGY A., (2001).

¹⁹ DORIER-APPRILL E. (1998-b).

²⁰ PEEL J (1968) ; RAY, (1993)

²¹ BALANDIER G. (1955), DOZON J.P (1995).

²² Ce culte prophétique fondé par Zéphirin Lassy à Pointe Noire est encore l'un des principaux au Congo.

deux rives, pour échapper aux arrestations. Simon Kimbangu, le plus célèbre d'entre eux²³, ne fondera jamais lui-même d'Eglise, mais de nombreux groupuscules se réclamant du prophète Noir se développent le long du fleuve. Celui-ci n'a jamais constitué une barrière culturelle, c'était au contraire un axe d'échanges : de part et d'autre, les mêmes populations se retrouvent, avec des fonds culturels semblables, et l'activité frontalière (agriculture, pêche, commerce) y est ancienne. Cette perméabilité favorise l'éclosion, dès les années trente, de "foyers" *ngounzistes* (et spécialement *kimbanguistes*) du côté français, autour des points de franchissement les plus aisés pour les pêcheurs-paysans qui font le trajet quotidiennement. La diffusion s'est réalisée ensuite selon les axes de migrations. Cette histoire confère à tous les fidèles ngounzistes le fort sentiment de partager une même identité religieuse par delà les frontières étatiques. En une journée de marche et de pirogue, depuis Boko au sud de Brazzaville on atteint N'Kamba, la " nouvelle Jérusalem " kimbanguiste, bourgade rurale avec son temple de 37 000 places. Fondée dans la clandestinité, puis légalisée au moment des indépendances, l'Eglise de Jésus Christ sur terre par le prophète Simon Kimbangu (EJCSK), liée au pouvoir mobutiste au Zaïre, est devenue extrêmement puissante²⁴. Dirigée tour à tour par des fils de Kimbangu, forte de millions d'adeptes, elle est présente non seulement dans les deux Congo (3,5M soit environ 16% population au Congo démocratique), mais aussi en Angola et en Europe parmi la diaspora kongo (France et Belgique notamment).

Le *Christianisme Céleste*, avec 1300 paroisses au Bénin et plus de 2000 au Nigéria est devenu l'une des principales églises afro-chrétiennes du continent. Cette église hiérarchisée autour d'un siège central a une stratégie de quadrillage de l'espace. Fondée en 1947 dans l'Ouémé par S. Oshoffa, elle aborde la Côte d'Ivoire en 1950, le Nigéria en 1952 (le prophète fondateur s'y établit définitivement en 1977), le Gabon, puis le Congo par Pointe-Noire. Il connaît désormais une diffusion en Europe (une quarantaine de paroisses au Royaume Uni, une vingtaine de paroisses déclarées à Paris, des implantations aux Antilles) où son influence s'étend au-delà de la seule diaspora béninoise.

Môles coutumiers, innovations néo-traditionnelles

Le champ coutumier se maintient souvent en arrière plan des monothéismes, plus rarement avec un ancrage d'ampleur régionale, comme au sud-est du golfe de Guinée. Le vodun est une culture régionale partagée originaire du pays yoruba (où les divinités sont appelées *orisha*) qui s'est étendue sur tout le Sud-ouest Nigérian, Sud Bénin, Sud Togo et Sud Est Ghana, et qui a été exportée en Amérique latine à la faveur de la traite des esclaves²⁵.

Le terme "vodun" couvre des pratiques religieuses diverses (culte des ancêtres, des morts, des jumeaux, génies tutélaires (*legba*), etc.). Cette religion est surtout connue pour son système divinatoire (le Fa), et ses divinités possédantes, qui exigent l'initiation des possédés par des retraites longues au sein de sanctuaires, dénommés "couvents" en français courant. Il s'agit d'enclos familiaux tenus par un prêtre. Des malades en traitement peuvent aussi y séjourner. Les sanctuaires voduns accompagnent l'installation ou le déplacement des familles fondatrices des hameaux lignagers devenus des villages ou sous-quartiers urbains. Au sein de chaque collectivité familiale, des préposés sont chargés de l'entretien de ces lieux sacrés.

La revalorisation des cultes traditionnels devient aujourd'hui un enjeu électoral auprès du monde rural. Ainsi, au Bénin, le vodun, réhabilité comme patrimoine culturel national a bénéficié d'une innovation insolite : l'institution d'une fête officielle et chômée pour les fonctionnaires, célébrée par des défilés auxquels assistent des représentants de l'Etat.

²³ Né en 1889. Formé et baptisé au sein de la Baptist Mission society du Congo belge, il commence à pêcher, à guérir des malades, et à susciter un mouvement populaire à la suite d'une " vision " en 1921. Sa prédication dure à peine un an, car il est vite arrêté par l'administration belge et meurt en déportation en 1951.

²⁴ ASCH S. (1982).

²⁵ BASTIDE R. (1973).

Enfin, des innovations néotraditionnelles récentes et souvent animées par des jeunes ou des déclassés sociaux revendiquent avec force l'autochtonie, tout en se posant en rupture avec l'ancestralité locale. Elles vont de pair avec des recompositions identitaires autour de l'ethnicité et de l'ancrage territorial. Très dispersés, ces cultes, syncrétiques, se distinguent par la prédominance revendiquée d'une tradition "reconstruite" voire inventée, additionnée d'un usage de la Bible (ce qui ne les empêche pas de se présenter parfois comme des Eglises chrétiennes). Ils s'adaptent sous la pression des jeunes, et dans un contexte de conflit de générations assez marqué qui se combine avec la manipulation politique des identités (cultes de *Thron* au Bénin, mouvance *Boulamananga* au Congo²⁶).

Les dynamiques transnationales du pentecôtisme

L'expansion du pentecôtisme est la dynamique religieuse majeure de la fin du 20^{ème} s. Venues d'Amérique, les *Assemblées de Dieu* s'implantent au Burkina dès de 1921,. Comme les autres Eglises missionnaires occidentales de l'époque, elles privilégient l'évangélisation de villages et forment des "paysans-évangélistes", promoteurs d'innovations agricoles, d'un ethos de la réussite individuelle et de la modernité villageoise,²⁷ qui leur valent un grand succès en pays mossi. L'église, devenue indépendante, est l'une des principales du pays (5% des habitants, 2600 lieux de cultes et 2500 pasteurs en 2004). Les *Assemblées* ont choisi le Burkina comme plaque tournante dans la phase initiale de leur développement : elles gagnent le Ghana en 1931 ; en 1936 le premier évangéliste mossi est déposé au nord Togo par un missionnaire américain. Le pentecôtisme se diffuse suivant les itinéraires de migrations mossi vers les pays côtiers.

Parallèlement, une politique missionnaire active de l'église mère de Springfield (Missouri) contribue à la propagation dans toute la sous-région : ainsi le Nigéria a-t-il accueilli plus de 90 couples de missionnaires américains les années trente et 1990.²⁸ L'expansion du pentecôtisme touche aujourd'hui l'ensemble du continent. Le nombre de lieux de culte des seules *Assemblées de Dieu* en Afrique serait passé de 12 000 environ en 1988 à 25 000 en 1999 (de source interne à l'Eglise).

Mais les *Assemblées de Dieu* n'ont pas le monopole : la mouvance pentecôtiste est très éclatée en innombrables et parfois minuscules communautés soudées au charisme de leurs leaders. Elles se multiplient, s'autonomisant par segmentations successives qui contribue à un élargissement et une "banalisation" de la sensibilité religieuse pentecôtiste.

Malgré la "multiplication de l'offre" et les rivalités inévitables qui en découlent, il existe une indéniable connivence qui conduit les églises pentecôtistes à chercher à fonctionner en réseau, échangeant des informations, des invitations, organisant ponctuellement des cultes communs.

Au Congo, la liberté de culte proclamée en 1991, favorise l'expansion fulgurante d'une offre religieuse renouvelée, où ces églises pentecôtiste tiennent une place remarquable. Elles se singularisent par leur jeunesse (La plupart ont moins de 10 années d'existence), leur ouverture mondiale, leur succès rapide auprès des élites citadines, des modes de fonctionnement très décentralisés, une absence d'ancrage territorial et une structuration en réseaux très souples qui cherchent à se ramifier dans l'ensemble du pays en transcendant les clivages ethno-régionaux, affichant une aspiration commune à l'ouverture et la transterritorialité.²⁹ Les "entrepreneurs religieux" valorisent auprès de leurs fidèles leur appartenance à des réseaux transnationaux ramifiés, qui répond en quelque sorte à l'universalisme du message biblique. Mais il serait très réducteur de n'examiner la floraison du pentecôtisme que comme l'épiphénomène d'une dynamique mondiale de "globalisation du religieux"³⁰. Même si elle est

²⁶ DORIER-APPRILL E. KOUVOUAMA A. (1998).

²⁷ Les *Assemblées de Dieu* au Burkina devraient une part de leur attractivité sociale à la promotion du mariage par consentement mutuel, au refus de la polygamie et du lévirat. LAURENT P.J. (2003).

²⁸ NORET J. (2004).

²⁹ DORIER-APPRILL E. (1996).

³⁰ BASTIAN J-P., CHAMPION F. ROUSSELET K. (2001) ; CAPONE S.(2004).

indéniablement liée à la mondialisation, cette créativité religieuse prolifique possède des racines urbaines locales qui articulent des dynamiques exogènes concertées (missions organisées par les Assemblées de Dieu, par des églises brésiliennes) à des dynamiques d'interactions locales. A Brazzaville où j'ai enquêté sur les réseaux pentecôtistes, de profonds liens d'inter connaissance préexistaient entre la plupart de ces acteurs religieux qui ont suivi des itinéraires communs ou divergents (universitaires, politiques, professionnels et aussi religieux) pendant la période communiste³¹. La composition et la répartition spatiale des réseaux d'églises pentecôtistes présents est ici révélatrice des aspirations différenciées et des tensions sociales qui traversent la société congolaise et le champ religieux lui-même. Les 3 principaux réseaux brazzavillois se distinguent par les profils nettement différenciés des responsables : selon l'ancienneté de leur pratique, leur âge, leur condition socio-économique, leurs positions dogmatique et leurs liens internationaux

- des aînés socialement et politiquement déclassés, revendiquant un pentecôtisme inculturé dans la tradition locale

- des élites sociales et culturelles, bien insérées localement et aspirant à une inscription multiforme dans des réseaux mondiaux (comme le " *full godspel*" ou *communauté des hommes d'affaires du plein évangile*), réseau mondial et influent au sein d'organisations internationales

- de très jeunes " diplômés sans emploi" -qui se perçoivent comme des élites frustrées- , et construisent leur propre théologie consolatrice de la prospérité.

Echelles et temporalités du pluralisme religieux

On assiste aujourd'hui à une accélération *simultanée* des principales dynamiques religieuses, qu'elles soient endogènes (les avancées locales de l'islam suivant les réseaux commerciaux du Sahel vers le littoral, le développement d'églises prophétiques, l'apparition de nouveaux cultes néo-traditionnels) ou exogènes (la puissance des missions protestantes anglosaxonnes, le développement de formes importées de pentecôtisme, la poussée d'un islam radical et la multiplication des mosquées nouvelles grâce aux financements des pays arabes). Toutes les composantes du champ religieux connaissent un essor important : foisonnement de néotraditionalismes qui revendiquent avec force un ancrage ethno-régional (faisant parfois écho aux revendications territoriales violentes des milices partisans), multiplication de nouvelles Eglises indépendantes évangéliques et pentecôtistes locales ou exogènes (européennes, anglosaxonnes, brésiliennes), et qui véhiculent, au contraire, des valeurs universalistes, implantation d' Eglises transnationales, qui cherchent à toucher les élites du pays.

Dans le contexte de crise économique et de déstabilisations sociales, l'audience exceptionnelle des Eglises dans les milieux urbains est étroitement liée à leur rôle social d'encadrement de proximité et à leur prise en charge physique et morale de la maladie et de l'infortune. Cette dernière prend la forme de prières collectives pour les malades, ou, plus directement, pratiques de vision et de guérison par la prière³². La guérison passe souvent au premier plan des préoccupations et constitue parfois explicitement le motif d'adhésion religieuse. Les églises jouent également un rôle de compensation face au déclassement social en permettant l'expression et la promotion de jeunes diplômés qui se trouvent évincés de la sphère de l'emploi moderne, ou de celle du pouvoir politique. Dans le cas de Kinshasa, Brazzaville, de l'Afrique du sud , de Lagos, des situations de fragmentation urbaine et d'anomie semblent clairement corrélées avec la prolifération des églises. Au Bénin au contraire, elles foisonnent dans un contexte de paix civile.

Il serait simpliste de se limiter à une interprétation fonctionnaliste (ou mécaniste ??) en

³¹ DORIER-APPRILL E. (2001).

³² La plupart des Eglises chrétiennes s'accordant avec l'interprétation " traditionnelle " pour attribuer la cause première du malheur ou de la maladie au dérèglement du champ des pouvoirs occultes.

réduisant l'effervescence religieuse contemporaine aux effets de la crise récente. La recherche de "protection" ne prime pas sur la croyance, ni sur la dimension affective. Certaines Eglises s'avèrent fortement communautaires, d'autres jouent le rôle de catalyseur de nouveaux liens sociaux interethniques, ou de "nœuds" de réseaux transnationaux ouverts sur le monde. Or les affiliations religieuses individuelles peuvent être multiples, autant que les territorialités qui leurs sont liées.

Le champ du religieux constitue simultanément un champ de constructions identitaires locales et nationales, et l'un des vecteurs historiques du processus de la mondialisation du continent africain, à travers les réseaux de cultes universalistes, dont les plus dynamiques sont aujourd'hui l'islam et les courants chrétiens pentecôtistes³³. Ils sont interconnectés à toutes les échelles avec les réseaux d'échanges économiques et de pouvoir. C'est d'ailleurs l'une des raisons historiques de la propagation de l'islam vers le littoral du Golfe de Guinée ou, aujourd'hui, du protestantisme à travers des leaders politiques soucieux d'affirmer leurs liens avec les Etats Unis et s'appuyant sur une strate émergente d'entrepreneurs religieux. Ceux-ci appartiennent souvent aux élites cultivées, bien insérées localement et aspirant à une inscription multiforme dans des réseaux mondiaux.³⁴

Les exemples du Congo et du Bénin, montrent la nécessité de prendre en compte diverses temporalités dans la structuration de champs religieux territoriaux, et soulignent l'importance des échelles fines dans l'analyse des dynamiques socio-spatiales de diffusion des mouvements. L'approche géographique conduit à nuancer les interprétations trop globales des dynamiques religieuses africaines, et permet de ne pas les réduire à un seul niveau d'analyse (le politique, la crise sociale ...). Elle permet de tenir compte de l'empilement des logiques d'acteurs et des territorialités ainsi que de la diversité et de la complexité des contextes régionaux.

Le pluralisme religieux à l'échelle urbaine

Si la répartition territoriale des croyants n'implique pas toujours leur cohabitation, celle-ci est inévitable dans les milieux urbains, Ce sont donc potentiellement des espaces de friction, ou, au contraire, d'apprentissage de régulations. A grande échelle, ce pluralisme religieux, s'exprime par la proximité de lieux de culte d'obédiences variées et par l'interpénétration des aires de recrutement des fidèles. Selon les contextes géopolitiques, il génère des cohabitations tranquilles et tolérantes, ou des tensions et conflits, comme c'est le cas au Nigéria ... ou au contraire s'implanter une tolérance religieuse. Ainsi, des incidents entre musulmans et adeptes d'un culte vodun, à Porto-Novo en avril 1993, ont été circonscrits par les élites locales, qui, à l'initiative de musulmans libéraux de la place, ont suscité la formation d'un "*Comité national de suivi et de coordination du dialogue islamo-chrétien et religions traditionnelles*"

Une division religieuse de l'espace

Le pluralisme religieux s'inscrit dans le tissu urbain. Le quartier, ou l'emplacement d'un édifice cultuel matérialise l'état des relations historiques entre un mouvement religieux et le pouvoir local ou national; la puissance financière du mouvement; sa stratégie d'expansion; le type de population visée. La typologie religieuse des quartiers est liée à leurs caractéristiques sociales, culturelles, ethniques. Dans le détail, les localisations de lieux de culte dans les villes africaines répondent à l'interaction de logiques à la fois pragmatiques, foncières, territoriales et -parfois seulement, aux logiques du sacré.

³³ CORTEN A. ET MARSHALL-FRATANI R. éd., (2001), DORIER-APPRILL, (2001).

³⁴ Comme le "*full godspel*" ou *communauté des hommes d'affaires du plein évangile*, réseau mondial et influent au sein d'organisations internationales.

Dans les centres politico-administratifs, la présence de cathédrales catholiques ou anglicanes ou d'anciens temples protestants marquent les héritages de l'histoire missionnaire coloniale. Les grandes églises transnationales qui bénéficient de financement extérieurs ou de cotisations substantielles de fidèles aisés y investissent fréquemment de vastes salles de conférences, palais des congrès, sièges des partis politiques ou syndicats, bars-dancings ou cinémas reconvertis (une dizaine de cas à Brazzaville, pas seulement par l'Eglise pentecôtiste Universelle du Royaume de Dieu, d'origine brésilienne). Périodiquement, des espaces publics comme les places, les palais des congrès ou les stades sont loués pour l'organisation de grandes prédications.

A Brazzaville, la majorité des sièges d'Eglises de Réveil et pentecôtistes exogènes, les ordres spiritualistes, l'AUCM (Moon) se trouvent dans les quartiers résidentiels péri-centraux où vivent les élites (habitat de villas et lotissements et immeubles produits par l'Etat) et où de grandes paroisses des églises de l'œcuménisme " officiel " sont également implantées (comme le siège de l'églises kimbanguiste au Congo). On ne rencontre presque aucune Eglise prophétique locale dans ces quartiers aisés, à l'urbanisme réglé, où le foncier est cher. En tant que lieu d'accueil des migrants étrangers en quête d'emploi, les quartiers populaires péri-centraux proches des grands marchés offrent un vivier de jeunes adultes en quête d'un ancrage, de solidarités pour affronter les difficultés de l'anonymat. C'est ici, ou que se concentrent les petites chapelles communautaires d'origine nigériane à Cotonou. A Brazzaville, Poto-Poto ou Ouenzé, quartiers d'accueil de migrants d'origines diverses constituent des espaces de multiculturalisme religieux avec une présence ouest-africaine qui explique celle de l'islam, absent partout ailleurs, et d'Eglises prophétiques exogènes, comme le Christianisme Céleste. La densité des lieux de culte y est comparable à celle des bars ou des épiceries ! Les petites églises indépendantes s'y mêlent aux grandes succursales des Eglises protestantes fondamentalistes ou des cultes charismatiques

En revanche, les nébuleuses d'Eglises prophétiques, messianiques ou syncrétiques locales se concentrent dans tous les espaces d'agrégation ethno-régionale : certains quartiers anciens, ou bien des périphéries très excentrées, presque complètement mono-ethniques.

En périphérie, les logiques pragmatiques et foncières dominent : loin des yeux du pouvoir, la surveillance est moindre, les rassemblements y étaient plus faciles, pendant les régimes totalitaires. De nombreuses églises ont élu domicile dans des zones marginales, non constructibles dont l'accès au foncier demeure plus aisé. Il n'est pas rare que l'église soit édifiée sur une parcelle temporairement prêtée par un fidèle. Souvent aussi, comme à Soweto, petites églises ou groupes de prière n'ont pas de lieu attiré, se réunissant dans des locaux publics (écoles), mis à disposition par les collectivités.

Dans toute l'Afrique, les églises néo-traditionnelles ou prophétiques valorisent souvent leurs localisations à l'écart de la ville, dans les zones humides des espaces périphériques par la sacralité des lieux : ravins et vallons " ou passent les esprits " ou génies de l'eau. Même si l'on peut penser que le choix de l'implantation en zone inondable, par exemple, est surtout dictée par des contraintes foncières, la volonté de créer des villages saints ou " jérusalems terrestres ", souvent mentionnée dans les cultes prophétiques, justifie l'acquisition de terrains parfois fort éloignés des villes, où les fidèles effectuent des pèlerinages et des chantiers de travail le dimanche.³⁵

Nombre de ces églises occupent ou annexent ponctuellement des lieux " sacrés " situés hors de l'espace bâti, tels que rivière, cascade, fontaine, arbre, qui peuvent constituer des lieux de rassemblement périodique. La plage de Sème Podji, au sud de Porto Novo, est un lieu de grand pèlerinage pan-africain pour deux églises prophétiques : les Chrétiens célestes et les Chérubins et séraphins. Signalée depuis l'autoroute, équipée de cabines téléphoniques solaires à l'attention des fidèles, on la découvre encombrée de débris de bougies consumées après les cérémonies.

³⁵ DOZON, (1995). Etude de cas in DORIER-APPRILL, (2002).

Porto-Novo, ou la cohabitation tranquille

Une cohabitation fondatrice

A Porto Novo, la cohabitation religieuse vodun- islam- christianisme est fondatrice de la ville, incarnée par la présence symbolique, dans le centre-ville, d'édifices culturels monumentaux : le *temple des trois chasseurs* vodun yoruba, la cathédrale catholique de construction coloniale, le séminaire méthodiste, la grande mosquée à façade néo-baroque qui fait la célébrité de la ville, la nouvelle grande mosquée carrelée à la manière de celles des pays arabes située en périphérie,

Bien que la majorité des citoyens revendique une confession chrétienne, la division ethno-religieuse de l'espace est marquée une forte association yorubas /islam, dans la partie sud-est de la ville. Le paysage urbain est profondément marqué par le sacré, avec des institutions traditionnelles urbaines fortes au moins du point de vue symbolique et identitaire et qui ont une inscription visible : temples, églises, plus de 80 mosquées, arbres sacrés que respectent les opérations d'urbanisme. Au Bénin, le patrimoine religieux ne relève pas de la " conservation ". Vivant et entretenu, c'est un patrimoine de béton et de tôle : ainsi sont donc les portiques des couvents voduns les plus respectés, ou les tombeaux des ancêtres. A l'échelle microgéographique, les territoires urbains du sacré sont aussi jalonnés d'un semis de symboles discrets, même en plein centre-ville : telle motte de terre, tel amas de tessons protégé d'une vague tôle rouillée, chargé de pouvoirs et d'interdits.

Le tissu urbain ancien est organisé en quartiers familiaux ponctué de " placettes " équipées de multiples dispositifs servant de cadre à des déplacements sacrés ritualisés dans l'espace : portiques, sanctuaires, arbres sacrés. De grandes cérémonies coutumières et processions s'y déroulent, selon un calendrier interne aux collectivités familiales ou aux couvents voduns. L'usage festif des places peut être partagé par d'autres groupes culturels ou sociaux (avec le consentement de la collectivité familiale). En effet, croyances et pratiques coutumières cohabitent, au sein des familles, avec les grands monothéismes. Des catholiques et musulmans participent à des associations de masques qui régissent le contrôle social traditionnel. A l'intérieur des associations, et surtout des tontines, le pluralisme religieux est fréquent.

Partout, mais surtout en périphérie et dans les espaces péri-urbains on assiste à un développement de nouveaux lieux de cultes dominés en nombre par les églises prophétiques et pentecôtistes, surtout le christianisme céleste qui est ici dans sa région d'origine.³⁶ Dans la région de Porto Novo, enfoncées au bout de pistes étroites, ces petites églises de la grande périphérie sont signalisées et fléchées depuis les routes. Même bâtis sur des terrains informels, les édifices culturels ne sont pas soumis aux contraintes des déguerpissements lors des opérations de cadastrage.

La juxtaposition religieuse dans les espaces péri-urbains

L'agglomération de Porto-Novo déborde aujourd'hui du côté de Cotonou où se forme une véritable conurbation tout comme vers le nord, où une péri-urbanisation active est liée au redéversement de citoyens venus des vieux quartiers de la ville. Même si le nombre de mosquées est parfois important, ces zones demeurent tournées vers les cultes coutumiers, et connaissent une grande diversité de composantes chrétiennes.

Des chapelles catholiques, desservies par des catéchistes, s'ajoutent aux Eglises paroissiales. Les communautés protestantes " historiques " et les musulmans construisent des bâtiments plus spacieux, en dur. Mais ce sont surtout les Eglises prophétiques et celles de la mouvance " pentecôtiste " qui, à l'initiative de groupes de prière locaux, créent de nouveaux lieux de culte en matériaux légers (terre, bambous etc.). La part des " chrétiens indépendants " atteint des scores records pour le pays : de 30 à 40% au recensement de 1992. Il s'agit surtout des Chrétiens célestes, qui sont ici sur les lieux de la révélation faite à leur prophète-

³⁶ BARBIER J.-C., DORIER-APPRILL E. (2002).

fondateur, auxquels s'ajoutent, des fidèles des Eglises évangéliques de réveil, venant du Nigeria, fréquentées par des natifs autant que par de nouveaux venus dans la zone.

L'insertion des cultes nouveaux dans des zones péri-urbaines encore peu peuplées traduit parfois de simples stratégies foncières des Eglises. Mais l'abondance des implantations cultuelles révèle surtout l'importante mutation sociale et résidentielle que connaissent ces espaces devenus concurrentiels, comme le montre l'empilement de panneaux indicateurs aux carrefours (qui, vérification faite, conduisent effectivement à des églises).

L'ancienneté du phénomène atteste de l'intégration précoce entre villes et campagnes dans cette région. Ainsi à Kétonou (4500 hab), bourg situé au bout d'une piste, sur la rive du lac Nokoué, on trouve l'Eglise Protestante Méthodiste du Bénin, première installée (1890) puis Boda-Owa (église protestante yoruba, séparée de l'EPMB, 1929), les Chérubins et séraphins (1936) et une mosquée (1970) : 4 grands édifices en dur. L'église catholique Saint Michel (1950) et l'église évangéliques se sont implantés après, suivis par les Chrétiens célestes (1980). On retrouve cette juxtaposition de grands bâtiments cultuels au cœur des villages lacustres de la vallée de l'Ouémé, par ailleurs très riches en lieux de culte de divinités coutumières. Les églises, avec les équipements publics, sont les seuls bâtiments en dur : elles occupent les meilleurs emplacements non inondables, quand les maisons sont de simples baraques sur pilotis.

Dans les petits centres péri-urbains, on assiste à une surenchère dans les constructions, dont la taille est souvent surdimensionnée. Ainsi, la nouvelle église du Christianisme céleste d'Adjarra, en cours d'achèvement, s'élève à 10 mètres de haut et s'étend sur 24 mètres de largeur et 40 de longueur, le tout en béton. Peuplée de 13 000 habitants, Adjarra possède 23 autres lieux de cultes, dont la moitié apparus depuis 1990 : l'église catholique, le temple méthodiste, 8 mosquées (dont une nouvelle "mosquée Koweït"), 3 autres paroisses du christianisme céleste (toutes construites en dur sur des parcelles appartenant à l'Eglise), les Assemblées de Dieu, le plein évangile Foursquare.

La majorité des églises dites "évangéliques" ou apostoliques, qui relèvent de la mouvance pentecôtiste sont de très petits édifices en matériaux précaires, fréquentés par quelques dizaines de fidèles, comme cette "Eglise de la Foi en Jésus Christ pour la Victoire" créée en 1998 par un évangéliste Nigérian, qui réunit 30 fidèles dans un bâtiment de bambou ; Souvent les parcelles sont louées ou prêtées par des adeptes en attendant de bâtir leur propre maison, ce qui explique le caractère précaire des édifices. Malgré une indéniable compétition, elles entretiennent souvent des liens œcuméniques, qui s'expriment par de fréquents échanges d'invitations.

Comme les cultes prophétiques, leur localisation, en périphérie des anciens noyaux villageois, le plus loin possible des temples voduns et des églises chrétiennes historiques révèle aussi la persistance de tensions socio-culturelles locales qui rendent difficile l'accès au sol au cœur des hameaux pour les nouvelles Eglises (elles offrent de lutter contre la magie vodun tout en offrant les mêmes services de pratiques de vision et de guérison).

Bacongo, à Brazzaville : les fondements messianiques d'une culture urbaine territorialisée

L'ensemble Bacongo/Makélékélé³⁷ est depuis longtemps le foyer, à Brazzaville, d'une double sensibilité contestataire et messianique toujours très prégnante, enracinée dans l'identité Kongo-Lari. De nombreux cultes prophétiques et messianiques nés au sud du Pool (*kimbanguisme*, et surtout *matsouanisme*³⁸) ont été réprimés et peuvent compter leurs martyrs et leurs lieux sacrés à proximité immédiate de la capitale. Plusieurs dizaines de minuscules Eglises indépendantes de type néotraditionnel (que l'on désigne, dans le sud du Pool, sous le nom générique de *Bula mananga*), fondées par des jeunes gens du quartier sont le fer de lance d'une affirmation identitaire forte. Les jeunes "pasteurs" fondent leur légitimité sur une initiation auprès d'un aîné, tout en revendiquant l'inspiration du Saint-Esprit biblique,

³⁷ Vidé de ses habitants par l'armée et pillé en 1998-99.

³⁸ Matsoua, fondateur en 1926 de l'Amicale des originaires de l'AEF n'a jamais prétendu, de son vivant, créer un culte. SINDA (M.), *Le messianisme congolais et ses incidences politiques*, Payot (1972).

via Simon Kimbangu et des prophètes kongo de la période de l'indépendance. Matsoua est toujours vénéré comme figure tutélaire, associé à celle d'illustres "ancêtres" de l'histoire Kongo et de l'histoire politique récente du pays, quelques emprunts à des rites traditionnels, plus ou moins recomposés, entretiennent l'ambiguïté avec les pouvoirs de la magie traditionnelle. Ces nombreuses petites Eglises tiennent des discours violemment nationalistes, "anti-intellectuel" souvent "anti-Blanc", valorisant l'identité, voire même la suprématie universelle Kongo à travers le *Nzambi a Mpungu* (Dieu tout puissant) de lointains -et hypothétiques- cultes bantous. Toutes ces minuscules Eglises de quartier se prétendent églises *Kongo dia ntotila* : littéralement "Congo de la terre des ancêtres". Bernard Kolelas, maire de Brazzaville, qui assistait périodiquement à leurs cultes, était lui même crédité par ces jeunes de certains pouvoirs visionnaires. Cette dimension essentielle est parfaitement intégrée dans la pratique de tous les hommes politiques qui prétendent exercer un leadership à Brazzaville.

Ces Eglises néotraditionnelles revendiquent aussi un attachement aux lieux de leur implantation dans le sud du Pool et dans le quartier, invoquant des motifs magiques ou mystérieux (même si le faible prix du foncier dans ces espaces est sans doute une raison majeure). Cette capacité de sacralisation de l'espace urbain fondée sur le recours à des mythes fondateurs anciens et contemporains peut aussi s'interpréter comme une entreprise de marquage territorial. Bien exploité par une organisation politique, ce genre de pratique peut fournir des activistes facilement convaincus de la légitimité du recours à la violence pour défendre leur vérité et leur territoire, comme le relate A. Kourouma dans *Allah n'est pas obligé...* A Brazzaville, lors des guerres, de nombreux jeunes *Ninjas* appartenaient à ce type de groupe religieux.³⁹

BARRETT D. B. (1982), *World Christian Encyclopedia*, Oxford/ Nairobi/ New-York, Oxford University Press, 1010 p.

BASTIAN J-P, CHAMPION F., ROUSSELET C., DIR, (2001), *La globalisation du religieux*, l'Harmattan, 282 p.

BONNEMAISON J., dir., (1999). *Le territoire, lien ou frontière ? t1, Les territoires de l'identité*. Paris, IRD-L'Harmattan, coll. Géographie et cultures, t1 315 p.

BUREAU R. (1971), *Le prophète Harris et le harrisme en Côte d'Ivoire*, Abidjan, Institut d'ethno-sociologie - Université d'Abidjan, 194 p.

ASCH S. (1983). *L'Eglise du Prophète Kimbangu - de ses origines à son rôle actuel au Zaïre (1921-1981)*, Paris, Karthala, 342 p.

BALANDIER G. (1955), *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire*, Paris, PUF, 529 p.

BARBIER JC, DORIER APPRILL (2002), " Cohabitations et concurrences religieuses dans le golfe de Guinée. Le sud-Bénin, entre vodun, islam et christianismes. ", *Bulletin de l'association des géographes français*, pp. 223-236.

BARBIER JC DORIER-APPRILL E., MAYRARGUES C. (1996), *Les formes contemporaines du christianisme en Afrique Noire*, IEP Bordeaux, CEAN, coll. Les bibliographies du CEAN, n°9, 65 p.

BREGAND D. (1997), " Des titans et des mosquées. Les alhadji transporteurs de Parakou... " in *Revue Islam et sociétés au sud du sahara*, n°11, Paris ed. Maison des sciences de l'homme, pp . 39-53.

COPANS J. (1988) *Les marabouts de l'arachide*, Paris, Karthala, 263 p.

DE LUZE B. (1991), " La situation actuelle des différentes Eglises ", in *Le protestantisme en Afrique au sud du Sahara, Afrique contemporaine*, n°159, 3ème trimestre pp. 20-31.

DE SURGY A., 2001 (a). *L'Eglise du christianisme céleste ; un exemple d'Eglise prophétique au Bénin*. Paris, Karthala, 332 p.

DE SURGY A., 2001 (b). *Le phénomène pentecôtiste en Afrique Noire, le cas béninois*. Paris, L'Harmattan, 469 p.

³⁹ DORIER-APPRILL, (1997).

- DEVISCH R. (1996). "Le "pillage de Jésus" les Eglises de guérison et la villagisation de Kinshasa ", *Cahiers Africains*, n°19-20, Association Belge des africanistes, L'Harmattan.
- DORIER-APPRILL E. (1994). " Christianisme et thérapeutique à Brazzaville ", *Politique Africaine*, n°55, oct 1994, pp. 133-139.
- DORIER-APPRILL E. (1996). " Les enjeux socio-politiques du foisonnement religieux à Brazzaville ", *Politique africaine*, n°64, 129-134, déc. 1996.
- DORIER-APPRILL E. (1997), " Guerres des milices et fragmentation urbaine à Brazzaville ", *Hérodote* n°86-87, 4ème tri 97, pp 182-221.
- DORIER-APPRILL (E), KOUVOUAMA (A.) et al. (1998-a), *Vivre à Brazzaville, modernité urbaine et crise au quotidien*, Karthala, 384 p.
- DORIER-APPRILL E. (1998-b), " Eglises et ONG caritatives à Brazzaville : activisme socio-politique ou religieux ? " in Deler JP, Fauré Y (dir), *ONG et développement, société, économie, politique*, Karthala, 1998, pp. 559-572.
- DORIER-APPRILL E. KOUVOUAMA A. (1998-c), " Pluralisme religieux et société urbaine à Brazzaville ", in *Afrique Contemporaine*, ed La documentation Française, Paris, 2^{ème} tri 1998, pp. 58-76.
- DORIER-APPRILL E. (2001) "The new pentecostal networks of Brazzaville", in Corten, A. & Fratani-Marshall, R. (eds.), *Between Babel and Pentecost: Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*, London/ Bloomington, IN, Hurst Publisher/ Indiana University Press, pp. 293-308.
- DORIER APPRILL (2002), "Les églises néo-traditionnelles dans le pluralisme religieux africain. Le cas de Mvulusi, une église guérisseuse à Brazzaville ", *Géographie et Cultures*, n°42, été 2002, pp. 73-92.
- DOZON (J.-P.), (1995). *La cause des prophètes*, Paris, Le Seuil, (La librairie du XXe siècle), 300 p.
- FAURE V. (dir), (2000). *Dynamiques religieuses en Afrique australe*, Paris, Karthala, 354 p.
- GUEYE C. (2002) *Touba, la capitale des mourides*, Paris, Karthala, 532 p.
- LAURENT P-J (2003), *Les pentecôtistes du Burkina Faso. Mariage, pouvoir et guérison*, Paris, Karthala, 442 p.
- LAVERGNE M. (2004) "Soudan : L'engagement de paix est-il sincère ?" dans *Marchés Tropicaux* n°3056 - vendredi 4 juin 2004 pp. 1284 à 1286
- LAVERGNE M. (2003) " Soudan : à qui profite l'aide humanitaire ? ", in Weissman F.dir., *A l'ombre des guerres justes. L'ordre international cannibale et l'action humanitaire*, Flammarion, coll. Populations en danger, pp. 145-167.
- MACGAFFEY W. (1983), *Modern Kongo Prophets : Religion in a Plural Society*, Bloomington, Indiana University Press,.
- NORET J., (2004), " Les assemblées de Dieu du Burkina Faso en contexte ", in *Revue Civilisations*, vol. LI, n°s 1-2, *Religions transnationales*, pp. 171-182.
- PELISSIER, P. (1966), *Les Paysans du Sénégal*, Imprimerie Fabriques St Yriex, 940 p.
- SAUTTER, G., (1966), *De l'Atlantique au fleuve Congo, une géographie du sous-peuplement*, Paris-La Haye, 582 p.
- SINDA M., (1972), *Le messianisme congolais et ses incidences politiques*, Payot.
- ZORN J.-F., (1991), " Les débuts du protestantisme en Afrique ", *Afrique contemporaine*, n°159, pp. 15-20.
- Revue " *Civilisations* " (2004), vol. LI, n°s 1-2, *Religions transnationales*, 223 p.