



HAL
open science

Chrétiens africains en Europe - Introduction

Sandra Fancello, André Mary

► **To cite this version:**

Sandra Fancello, André Mary. Chrétiens africains en Europe - Introduction. Chrétiens africains en Europe. Prophétismes, pentecôtismes et politique des nations, Karthala, pp.10-40, 2010, Religions contemporaines. halshs-00674242

HAL Id: halshs-00674242

<https://shs.hal.science/halshs-00674242>

Submitted on 16 Nov 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Présentation

Cet ouvrage est issu d'un travail collectif visant à marquer un champ de recherche encore méconnu et peu investi par les chercheurs. Il s'inscrit dans la continuité d'un numéro thématique de la revue *Archives de Sciences Sociales des Religions* sur les « Christianismes du Sud à l'épreuve de l'Europe » (n° 143, oct.-nov. 2008) qui a permis d'apporter un premier éclairage dans la compréhension des enjeux de l'apparition des prophétismes et des pentecôtismes du Sud dans le paysage européen.

Entre 2007 et 2010, ces recherches se sont poursuivies au sein du programme ANR/AIRD « Religions transnationales des Suds : entre ethnicisation et universalisation » (RELITRANS), notamment dans le cadre de l'axe thématique « Entreprises prophétiques africaines (Afrique/Europe) ».

Enfin l'ouvrage rassemble les travaux de l'atelier « Christianismes indigènes et nations missionnaires en Europe/Indigenous Christianities and Missionary Nations in Europe » organisé dans le cadre de la 30^e Conférence internationale de la SISR à Santiago de Compostela (Espagne) sur Les défis du pluralisme religieux (27-31 Juillet 2009). Cet atelier avait pour but de mettre en valeur les contributions de chercheurs européens engagés sur ces terrains novateurs et donner une plus grande visibilité à ces travaux. La richesse des contributions confirme la vitalité de la recherche sur ces thèmes et le nombre croissant de jeunes chercheurs qui s'engagent sur ces terrains d'étude.

Fruit de ces riches collaborations, cet ouvrage est publié grâce au soutien du programme RELITRANS, de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) et du Centre d'Études des Mondes Africains (CEMAf).

La négritude protestante

« *Le protestant français est un noble* » déclare, nous l'avons vu, Émile Léonard. Mais si on lui demande: peut-on réellement parler du protestant français au singulier?, il répond en substance: c'est vrai, il existe plusieurs types de protestants assez dissemblables; cela dit, le protestant français est aussi un "nègre" dans un monde de Blancs. Pourquoi? Parce que, pour les Blancs, tous les Noirs ont tendance à se ressembler malgré leur extrême diversité. Il en est de même des protestants pour les autres Français (1953).

[...]

Il est possible de prolonger la métaphore. Comment réagit un Noir lorsqu'un Blanc lui dit: « La couleur de la peau n'a aucune importance. Tu es un être humain comme moi, nous sommes pareils ! » ? Il n'est guère facile à un Noir d'objecter à un semblable propos. Le Blanc se croit très généreux. Il adopte le ton de celui qui dit une évidence non soumise à discussion. Moyennant quoi, c'est toujours lui qui parle et le Noir n'a qu'à l'écouter, se taire, accueillir chaleureusement tant de largesse et d'amabilité. Depuis vingt-cinq ans, de plus en plus de catholiques disent à des protestants: « L'appartenance confessionnelle n'a pas d'importance. Vous êtes des chrétiens comme nous. Nous sommes pareils. » Que pense alors le protestant français? Il peut accepter ce discours et l'intérioriser. De même que la couleur de la peau, la coloration confessionnelle ne serait pas signifiante. Elle constituerait plutôt une bizarrerie de la nature, un accident de l'Histoire. L'œcuménisme représente alors l'assimilation du protestantisme français dans un ensemble chrétien composé au moins à 95 % de catholiques. L'identité forgée par cet ensemble-là remplace progressivement l'identité protestante. Ce qui n'empêche pas la persistance d'identités plus petites: on peut se considérer comme baptiste (ou luthérien ou réformé) et chrétien, en mettant entre parenthèses le fait

qu'on est protestant, comme on peut se considérer comme Malien ou Sénégalais et être humain en oubliant que l'on est Noir, Africain. Dans cette perspective, c'est le fait d'être chrétien, d'être un membre de l'humanité qui est, cependant, surtout considéré comme important.

Le protestant (ou le Noir) peut aussi refuser de privilégier ainsi la similitude. Puisqu'elle est posée tout à la fois comme une évidence et une valeur, il est obligé de le faire d'une façon qui apparaît agressive, qui étonnera son interlocuteur. Il aura alors tendance à évoquer et invoquer le passé. Le Noir parlera du trafic des esclaves, de la colonisation. Et il ajoutera: « Encore aujourd'hui règne le néocolonialisme ». Le protestant rappellera la Saint-Barthélemy, les dragons du roi et les galères. Et il affirmera: « Encore aujourd'hui, le catholicisme est majoritaire, dominant. » L'interlocuteur – le Blanc, le catholique – est symboliquement rendu coresponsable de rapports inégalitaires issus de l'Histoire. Il hérite même du passé dont, par son propos, il tentait de se démarquer.

Le protestant ou le Noir peuvent, enfin, tenter de répondre un « oui, mais ». Propos subtil, un peu difficile à faire entendre. Il n'est pas commode d'accepter et de refuser en partie un discours qui se veut sans réplique. Il faut arriver à pouvoir dire: « Bien sûr, je suis un être humain, je suis un chrétien, cela ne m'empêche pas d'être aussi un Noir, d'être aussi un protestant. Et d'y tenir. Être humain, chrétien, je l'étais avant votre discours libéral, ce n'est pas lié à votre changement d'attitude à mon égard. Sauf votre respect, je dois pouvoir continuer de l'être à ma façon, d'une manière un peu différente de vous. Ma peau, mon protestantisme ne sont pas des détails insignifiants. Ils font partie de mon individualité propre. »

Jean Beaubérot, *Le protestantisme doit-il mourir ?
La différence protestante dans une France multiculturelle*

Paris, Le Seuil, 1988, pages 133-135.

Introduction

Sandra FANCELLO
André MARY

La présence d'Églises africaines en Europe est un phénomène relativement récent qui accompagna, en les suivant de près, les vagues de migration africaine. Loin d'être le résultat d'une entreprise missionnaire africaine, l'implantation des premières Églises fut à l'initiative des migrants eux-mêmes et répondait à une demande d'encadrement des chrétiens africains qui avaient formé les premières assemblées en exil. L'implantation des premières Églises africaines « indépendantes », associée aux migrants Nigériens, remonte aux années 1980 en Grande-Bretagne où les Nigériens représentent la plus importante communauté de migrants (Adogame, 2001 ; Harris, 2006), et aux années 1970 dans les autres pays européens, comme l'Allemagne (Simon, 2001). Les étudiants nigériens sont à l'origine de l'arrivée des Églises *aladura* dans les années 1960, et les vagues de migration en provenance du Congo et de Côte d'Ivoire ont été suivies de très près par l'implantation des Églises harriste et kimbanguiste en France (Mokoko-Gampiot, 2002) et en Allemagne (Simon, 2001). Les kimbanguistes et les tokoistes arrivent à Lisbonne du Congo (Zaire) et de l'Angola dans les années 1980 et 1990 (Sarró & Blanes, 2009).

Presque simultanément sont apparues des Églises fondées directement sur le sol européen à destination des Africains – chrétiens ou non – en perte de repères (culturels, affectifs et relationnels). Ces assemblées, centres ou ministères, ouvrent sur des lieux d'expression spécifiques et inédits qui bousculent les catégories du religieux correct. Le terme d'Églises de la « diaspora » peut faire problème, mais on ne peut plus seulement parler d'« églises de migrants »

en réduisant les enjeux de l'émergence de ces Églises aux contraintes de la condition de migrants : les ressources de l'imaginaire religieux et ses formes de sociabilité contribuent à donner sens à l'expérience migratoire, comme en témoigne le succès du terme de « migrants-missionnaires » (Fancello, 2006 ; Simon, 2010). On peut encore moins parler d'« Églises ethniques », une catégorie ecclésiale que l'Église catholique, dans sa prétention au monopole de l'universalité, a toujours appliqué aux religions des peuples étrangers, à commencer par le judaïsme en tant que religion d'un peuple particulier. Plusieurs institutions religieuses européennes utilisent également cette appellation, notamment en Belgique (Fancello, 2008). Le milieu universitaire italien a conservé cette expression pour désigner les « Églises de migrants » ou « étrangères » (*Chiese stragniere*)¹. En français, le terme « ethnique » renvoie à un groupe d'appartenance (mossi, fang, ibo), qui ne se confond pas avec la nationalité d'un individu (Nigérian, Congolais, ou autre) et peut comporter une perception péjorative, voire raciale.

L'émergence des Églises africaines, ou plus globalement la présence de chrétiens africains en Europe, s'est imposée depuis plusieurs années comme un champ d'étude et de questionnement qui interpelle aussi bien les autorités, politiques ou ecclésiastiques, en charge de la gestion des cultes, que les chercheurs, sociologues, anthropologues ou missiologues confrontés à de nouveaux terrains de « mission ». Les principes d'une régulation républicaine et sécularisée de l'espace public se sont toujours accommodés des manifestations qui font partie du paysage religieux familier des villes et des campagnes européennes (des cloches des églises aux fêtes catholiques), mais l'irruption intempestive de témoignages de foi et de liturgies du « cri de joie » perçues comme venant d'ailleurs dérange le citoyen européen peu séduit par leur exotisme ou leur zèle spirituel. Les enjeux de la pluralité religieuse en Europe ne concernent plus seulement l'islam et ses périphéries, mais l'identité multiple de « l'héritage chrétien ». Sans parler du défi de certaines formes d'altérité rituelle (possession, exorcisme) régulièrement mises en accusation dans leurs prétentions thérapeutiques ou leurs atteintes aux droits des individus, la question du religieux correct ou de la religiosité incivique est plus que jamais au cœur des débats sur

1. Cf. le titre du colloque : « Le chiese etniche in Italia. Aspetti teorici e ricerche sul campo », Université de Turin, Turin, mars 2007 (Gusman).

l'espace public européen (Fumanti, 2010). Les spécialistes de l'altérité culturelle (anthropologues ou missiologues) ne sont pas les plus à l'aise face à cette perte des protections de la « bonne distance ». Cette irruption de l'autre chez soi tend à inverser les positions de l'observateur et de l'observé, du missionnaire et du missionné.

Au-delà d'une relative centralité des études sur un axe nord européen (Angleterre, Hollande, Allemagne), cet ouvrage entend faire place aux contributions novatrices de chercheurs engagés sur des terrains inédits ou qui ont été peu explorés : le Portugal (Ruy Blanes et Ramon Sarró), la Belgique (Maïté Maskens, Anne Mélice et Sandra Fancello), l'Italie (Alessandro Gusman), la Suisse (Jeanne Rey, Sabine Jaggi et Edio Soares) et bien sûr la France (Maixant Mébiame, Bernard Coyault et Damien Mottier). Certaines de ces études renvoient à d'autres « territoires circulatoires » tels que l'Amérique latine (Maïté Maskens, Edio Soares) et le Canada (Frédéric Dejean). De « Nouveaux espaces » qui ne sont pas seulement des marges mais témoignent de la porosité des frontières du champ d'identification des Églises « africaines » et de l'hybridité des communautés diasporiques. Ainsi apparaissent sur la scène européenne de nouveaux acteurs issus d'aires culturelles encore peu présentes dans la littérature sur les « christianismes du Sud »². Les Églises brésiliennes et latino-américaines renouvellent l'intérêt porté aux trajectoires de migration et de conversion, ainsi qu'aux enjeux linguistiques. Après les Églises ghanéennes et nigérianes, congolaises et ivoiriennes, qui renvoient à des pays connus pour être des foyers de l'expansion transnationale des pentecôtismes africains, voici qu'apparaissent des Églises rwandaises ou gabonaises en Belgique et en France, le Gabon ayant connu plusieurs Réveils des années 1930 aux années 1980. Plus inattendus sont les évangélistes indiens récemment apparus dans certaines Églises, y compris africaines. Damien Mottier s'interroge sur les voies d'identification de Selvaraj Rajiah avec les Églises congolaises en France, tandis que Jeanne Rey nous fait entrer dans l'Église pour les Nations, fondée à Genève par un pasteur indien, Philip Kuruvilla, né dans une famille pentecôtiste de l'État de Kérala, une région chrétienne de longue date aujourd'hui travaillée par une forte effervescence charismatique et pentecôtiste (Dempsey, 2001),

2. Voir notamment le numéro spécial des *Archives de Sciences Sociales des Religions* sur les « Christianismes du Sud à l'épreuve de l'Europe », n°143, octobre-novembre 2008, auquel ont également contribué certains auteurs de cet ouvrage.

confirmant le rôle moteur de l'Inde dans l'expansion de la culture pentecôtiste et le concert des nations. De son côté, Chandrakumar Manickam, invité lors de la Conférence « Afrique élève l'Europe » analysée par Sandra Fancello, embraye sur le discours afrocentriste qui fait des chrétiens africains les sauveurs d'une Europe en perdition. Indiens et Africains se rencontrent sur le thème de la dégénérescence de l'Occident appelant la mission inversée.

Le conflit des authenticités

Chrétiens africains ou africains chrétiens ? Faut-il préciser que cet ouvrage ne s'inscrit pas dans un débat sur l'essence du christianisme que nous laisserons aux philosophes ou aux théologiens, ou sur les fondements de l'identité africaine qui travaillent les spéculations ethno-philosophiques et les mouvements afrocentristes ? Les sociologues et anthropologues se font régulièrement prendre aux pièges de ces débats essentialistes alors même qu'ils prétendent s'en démarquer ou s'en débarrasser. N'en déplaise cependant à ceux qui voudraient en finir avec les identités, les questions identitaires, et leur dimension imaginaire (au sens lacanien de la relation en miroir), font partie des enjeux de ce champ d'étude. Le relativisme méthodologique des sciences sociales ne peut ignorer, comme le disait Bourdieu, que le point de vue « indigène » n'est pas relativiste, sachant qu'on est toujours l'indigène (ou l'autochtone) d'un autre.

Ce qui fait l'originalité et l'intérêt de cette arène que représentent les christianismes du Sud en Europe, c'est bien le conflit et le balancement instable des identités revendiquées ou déniées. Se précipiter (comme si c'était une question de salut) sur l'affirmation d'une identité première essentiellement chrétienne revient, d'une certaine façon, à conforter cette omniprésence de la question identitaire. C'est surtout faire beaucoup de concession aux discours des acteurs, en éliminant leurs ambiguïtés et leurs oscillations, et surtout privilégier les actes d'énonciation des pasteurs engagés dans des stratégies de reconnaissance ou de démarcation au sein du champ des « nouvelles Églises ».

La lutte de concurrence et la gestion des ambivalences au plan collectif et individuel entre identité africaine et authenticité chrétienne prend le relais de la longue tradition de « l'interaction première » entre christianité et africanité (Mary, 2008). Le problème identitaire ne se pose

pas seulement en termes d'africanité ou d'ethnicité, assumée ou déniée, il engage aussi pour les convertis l'authenticité chrétienne: «être ou ne pas être un vrai chrétien». L'émergence de la spiritualité *born again* des mouvements évangéliques et pentecôtistes s'inscrit en Europe et aux États-Unis, comme en Afrique, dans une longue tradition de réveils spirituels qui interpelle les logiques d'appartenance et frappe d'inauthenticité les religions héritées du passé. Les conversions assumées à ce type de religiosité dans la situation migratoire ou dans l'incorporation aux diasporas européennes sont à mettre en regard des trajectoires de chrétiens africains qui restent fidèles aux ressources non négligeables des Églises mères africaines ou des Églises missionnaires d'accueil, en matière de solidarité individuelle et collective (à propos de cartes de séjour, de locaux, de contrats de travail ou de marché matrimonial).

Des Églises africaines en Europe ?

Qu'est-ce qui autorise à parler d'Églises africaines, ou encore d'Église nigériane ou congolaise sachant que les chrétiens africains vivant en Europe ne sont pas assignés à ces Églises et se répartissent dans bien d'autres Églises européennes ou internationales ?

- ◇ Le critère de l'appellation ou de la dénomination n'est pas significatif sur ce plan. En réalité, ces Églises ne font pas toujours référence à l'Afrique – pas plus qu'elles ne se désignent comme «pentecôtistes» ou «prophétiques» – dans leurs dénominations plutôt à dominante biblique (*Zion temple, Church of the Lord, Bethel Prayer Church, etc.*) et revendiquent désormais une vocation internationale (*International, Worldwide, etc.*). C'est éventuellement dans les appellations et sigles de fédérations d'Églises dans lesquelles elles s'inscrivent que la référence à l'Afrique ou au pays d'origine, apparaît.
- ◇ L'origine de la fondation ou l'identité du fondateur ? Une grande Église africaine comme la *Church of Pentecost* du Ghana a pour fondateur un missionnaire européen (Fancello, 2006), mais ce cas de figure reste exceptionnel. Si la référence à une appellation ethnique d'origine (yoruba, kikuyu, ngoni) ou à une identité nationale (congolaise, nigériane) a pu être très présente, surtout dans les Églises prophétiques, dans la période historique des Indépendances,

la dimension ethno-nationale est fortement revisitée dans le contexte de la transnationalisation. Nul doute par ailleurs qu'aujourd'hui les Églises africaines fondées en Europe ou créées dans la diaspora, par des Africains ou des pasteurs prophètes d'origine africaine, constituent un phénomène majeur, comme l'illustrent les contributions de Bernard Coyault, de Damien Mottier et de Sabine Jaggi.

- ◇ La composition des assemblées de fidèles? Les origines, les trajectoires, les nationalités, voire la langue du culte ou des chants liturgiques, constituent une indication importante. Il est difficile de trouver en Europe des assemblées entièrement homogènes sur ce plan mais entre des Églises à 80 % de Nigériens, majoritairement Yoruba, comme la *Redeemed Christian Church of God* à Londres (Hunt & Lightly, 2001), ou d'origine kongo parlant le lingala, comme l'Église kimbanguiste en Allemagne ou en France (Simon, 2001; Mokoko-Gampiot, 2004) et des assemblées composées, plurielles, et même réellement internationales, il y a bien des intermédiaires et des écarts significatifs.

L'émergence d'Églises fondées en Europe par des migrants africains aurait dû bousculer ces catégories. Or, pour nombre de ces fondateurs d'Églises, ainsi que pour leurs fidèles, le lien avec l'Afrique demeure central. Plusieurs contributions à cet ouvrage font état des interrogations des chercheurs confrontés au discours de l'universalité de l'identité chrétienne, opposé à une réalité objective: des assemblées de fidèles exclusivement composées de migrants africains, en provenance du même pays ou de la même région d'Afrique. Même dans la rencontre avec les chrétiens européens, telle que l'analysent Sabine Jaggi et Sandra Fancello, les affinités identitaires des membres africains l'emportent sur les enjeux de la rencontre missionnaire.

L'osmose entre les appellations et dénominations d'Églises et les typologies savantes issues des *Religious Studies* ou des Instituts de théologie, est fortement encouragée par l'évolution des profils des pasteurs fondateurs dont la plupart s'affichent désormais comme «Docteurs» en charge d'une mission «internationale». L'appellation «African International Churches» reprise par G. ter Haar par souci de marquer l'écart avec les connotations «indépendantistes» des AICs, traduit bien l'ambition affichée de ces Églises. Mais comme le souligne Benjamin Simon: «The attribute of internationality can by no means be extended

collectively to all Christian congregations and Churches of African Origin in the Diaspora» (Simon, 2001). À l'inverse, Jeanne Rey nous présente une Église fondée à Genève par un pasteur indien, et qu'elle qualifie d'« internationale », non pour son expansion puisqu'elle n'a pas d'autre implantation, mais pour la composition de son assemblée dont les membres, plurilingues et mobiles, s'inscrivent dans une dimension internationale. L'internationalité suppose, au-delà de l'effet d'annonce, une ouverture de la composition des assemblées à une pluralité d'appartenance nationale et pas seulement l'implantation dans plusieurs pays d'une même communauté d'origine nationale.

Le souci d'inventaire du champ et de classement typologique a dominé les études consacrées dans les années 1950-1960 aux Églises dites « indépendantes » sur le terrain africain pour laisser place à des lectures interactives et plus dynamiques attentives aux alternatives de réponse à la situation coloniale. L'expression Églises Indépendantes Africaines (ou *African Independent Churches – AIC*) désigne, à l'origine, les Églises séparatistes fondées en Afrique, *par* des Africains *pour* des Africains, dans le contexte de l'émergence des nationalismes, en rupture avec les Églises missionnaires. Entretemps, la spécificité des Églises « missionnaires », catholique ou protestantes, anglicane, méthodiste ou adventiste, autant que leur continuité de préoccupations par rapport aux AIC ont été mieux pris en compte, ce qui n'est pas sans prolongement sur le plan des Églises mères européennes travaillées par les politiques d'inculturation ou de contextualisation. L'approche des Églises d'origine africaine dans la diaspora (CAOD selon Simon, 2001) s'ouvre à son tour à une lecture en termes de « générations d'Églises » inscrites dans la longue durée (Kollman, 2010) solidaires des générations de migrants. Le jeu des allers-retours entre les scènes africaines et européennes, entre les centres et les périphéries, autant que les politiques interculturelles ou « œcuméniques » des Églises européennes établies, obligent à penser les identifications religieuses en situation migratoire ou en diaspora en termes de « phases of alternation » (Simon, 2001) bousculant les modèles de l'intégration « séculariste » à l'europpéenne (individualisation, ethnisation, démocratisation).

Contrairement à ce que laissent entendre les lectures intégrationnistes que le discours convenu du multiculturalisme permet de brouiller :

- ◇ On peut vivre en Europe et y travailler depuis plus de vingt ans, et continuer à rester attaché dans sa tête et dans son cœur, à une Église principalement composée d'Africains parlant la langue de son pays. L'Africain « ethnique », comme « l'ethnic American » de Peggy Levitt (2007), se construit à l'image de cette identité schizophrénique de l'américain « irlandais » qui peut n'avoir jamais mis les pieds en Irlande mais se vit entièrement dans cet exil imaginaire comme « pur irlandais » au sein d'une culture et d'un mode de vie largement américanisés.
- ◇ On peut aussi faire l'expérience œcuménique d'une ouverture interculturelle par rapport aux formes de la religiosité africaine, et conclure que la gestion à bonne distance de la différence ou du différend culturel au sein d'une même dénomination d'Église est la meilleure manière de vivre la « communauté en Christ » (voir la contribution de Sabine Jaggi). En un mot, comme l'illustre Danièle Koning à propos des adventistes ghanéens retrouvant à Amsterdam leurs homologues hollandais, l'appartenance à une même Église n'efface pas pour autant les écarts culturels ou les préjugés raciaux réciproques, ni la dissymétrie du rapport d'autorité : pour un adventiste ghanéen, les conduites de ses « frères en Christ » européens participent de la « dégénérescence » de l'Europe (Koning, 2009).

Prophétismes, pentecôtismes et mouvements charismatiques

Les typologies savantes tendent aujourd'hui sous l'effet de la globalisation du champ et de son approche sociologique à se reconfigurer autour des P/CC : *Pentecostal and Charismatic Churches* (Meyer, 2004 ; Robbins, 2004). La rencontre entre pentecôtisme protestant et catholicisme charismatique dans les pays du Nord (Europe, États-Unis), de Boston à Uppsala, est au cœur de cette reconfiguration, mais la thèse de l'émergence d'une culture charismatique globale (Pöwe, 1994 ; Coleman, 2000) doit intégrer l'héritage et les réveils dans les cultures non-européennes de formes de religiosité prophétique faisant appel à des charismes visionnaires et thaumaturgiques, en un mot à la maîtrise des pouvoirs spirituels et de leur transmission (Mary, 2009). Cet ouvrage met plutôt l'accent sur les P/PC : *Prophetic and Pentecostal Churches*, un continuum particulièrement signifiant sur le terrain africain, le terme *charismatic* prêtant à malentendu puisque dans les

pays anglophones comme le Nigeria et le Ghana il tend à désigner les Églises néo-pentecôtistes.

Le scénario qui présente l'irruption des pentecôtismes transnationaux sur la scène africaine comme une rupture marquée par rapport aux prophétismes et aux Églises d'initiative africaine est sérieusement à revoir (Engelke, 2010). L'aventure visionnaire et l'imaginaire biblique de la geste des proto-prophètes africains, Harris et Kimbangu, ont été étouffés sous le poids des histoires édifiantes, des récits miraculeux et des fondations d'Églises nationales qui s'en réclament. William Wade Harris participe pleinement, par ses transes de visitation, ses baptêmes de guérison et son immersion biblique, d'une culture pentecôtiste et messianique (Shank, 1999). Simon Kimbangu, catéchiste baptiste, a accompli son « ministère » de prédication et de guérison en un temps court d'à peine six mois avant d'entrer en prison, une Bible cachée sous ses vêtements. La transmutation du *ngunza* (devin et prophète) en Christ noir, martyr et sauveur des Noirs, dans l'intervalle entre son arrestation en septembre 1921 et la fondation officielle de l'Église kimbanguiste en 1951, trente ans plus tard, relève d'une imagination religieuse qui fait sens pour toute la diaspora noire transatlantique (Sarró & Mélice).

Converties au mot d'ordre pentecôtiste, les lectures anthropologiques ont un peu rapidement renvoyé les *Spiritual Churches* (Ghana) ou les Églises *aladura* (Nigeria) au passé africain (Meyer, 2004). Dans les années 1930, les réveils spirituels du monde yoruba étaient portés par des visionnaires et des « priants », des prédicateurs itinérants qui ont fondé les Églises prophétiques dites « aladura » en bousculant les frontières ethniques et régionales. La matrice *aladura* inspirée par la culture biblique de la puissance de la prière, le souci de pureté, le rôle de la vision et de la prophétie, se révèle aussi « transportable » (Csordas, 2009) dans le Nouveau Monde que la religion des *orisha*. Le continuum entre des Églises comme les Chérubins et Séraphins et les Églises apostoliques ou pentecôtistes était tel, pour John Peel (1968), qu'on peut dire qu'à cette époque tous les chrétiens yoruba sont *aladura*. De 1930 à 2000, les Réveils prophétiques au sein des Églises évangéliques (tels que les décrit Bernard Coyault au sein de l'Église Évangélique du Congo) et le mouvement de pentecôtisation des Églises prophétiques (type Christianisme Céleste, étudié par André Mary) n'ont cessé de se réactiver dans une interaction constante. Aujourd'hui la plus importante Église pentecôtiste

nigériane, et on peut le dire, yoruba, au Nigeria comme à Londres, la *Redeemed Christian Church of God* (Ukah, 2008 ; Hunt & Lightly, 2001 ; Knibbe, 2009) illustre, notamment par la biographie de son chef, Enoch Adeboye, et son habileté à conjuguer pureté et prospérité, une remarquable continuité d'adaptation à partir de ses origines *aladura*.

La culture évangélique et pentecôtiste renoue plus que jamais aujourd'hui, par la voix des grands leaders américains (Peter Wagner et bien d'autres) mais aussi par l'inspiration des pasteurs prophètes nigériens ou congolais avec la veine prophétique (Damien Mottier). Penser en termes de continuité/discontinuité d'une culture prophétique et pentecôtiste ne conduit pas pour autant à céder aux tentations théologiques ou ethno-philosophiques de relecture transhistorique d'une « religiosité africaine » charismatique (Kalu, 2007). Le défi est celui d'une rencontre historiquement située entre les formes diversifiées d'un christianisme prophétique qui a profondément marqué l'imagination religieuse africaine, et les ressources d'une africanité transnationale qui se réinvente dans les cheminements de l'expérience migratoire et les réseaux des communautés diasporiques.

Ethnologisme et communautarisme

L'usage académique, autant qu'indigène, de la notion de diaspora dans ces deux dimensions classiques (dispersion à partir d'un lieu d'origine et reproduction d'une communauté culturelle) n'a pas donné lieu sur le terrain africain européen au même débat que celui qu'alimentent les diasporas noires des Amériques (Chivallon, 2002). L'approche de ce champ religieux transnational offre l'occasion d'une confrontation inédite des paradigmes des sciences sociales en matière de religion et de migration (Levitt, 2003 ; 2007). De la notion pionnière de « territoire circulatoire » (Tarrius, 1997) à celle de « champ social transnational » (Basch, Schiller et *al.*, 2003), en passant par le concept de « communauté diasporique » (Chivallon, 2002) ou encore de « transnations indigènes » (Appadurai, 2001 : 239), la boîte à outils et les concepts à géométrie variable ne manquent pas.

L'esprit de cet ouvrage se veut fidèle au pluralisme disciplinaire et méthodologique : approche géographique et historique, ethnographique et micro-sociologique, sans ignorer les données statistiques disponibles

et les questions posées au plan politique et juridique. L'alternative de l'entrée par les terrains du Sud, l'Afrique principalement mais pas uniquement, ou de l'entrée par les sociétés européennes (ou américaines), reste ouverte sur les constructions «à la frontière», jeux d'emprunt et de transfert, d'aller-retour ou d'entre-deux. La priorité accordée aux monographies d'institutions (Églises mères ou Ministères), au suivi des parcours prophétiques ou à l'observation *in situ* d'actions débordant sur l'espace public (campagnes d'évangélisation, affaires) dépend bien sûr des types de religiosité en présence et des problématiques privilégiées: d'un côté des lieux et des personnages prophétiques sacralisés, travaillés par les liens généalogiques et les problèmes de succession du pouvoir spirituel; de l'autre des groupes éphémères déterritorialisés se construisant dans l'appropriation interactive d'une compétence de membre, autant que dans le conflit et la scission.

S'en tenir sur ce terrain novateur à la reconduction du vieux clivage entre un ethnologisme méthodologique en quête d'identité culturelle communautaire et une sociologie globale des réseaux de transmigrants misant sur les ressources de la localité, risque de conduire à passer à côté de la complexité du sujet (Glick-Schiller *et al.*, 2006). Les sociologues et politologues des migrations s'interrogent depuis longtemps sur ces formes de communautarisme «transnational» dont le paradigme est fourni par les Mourides sénégalais et leur «territoire circulatoire», de Touba à New York en passant par Marseille. Les ressources que peuvent apporter des identités religieuses inséparables de l'entretien des «liens ethniques» avec le pays obligent à rompre avec une analyse des phénomènes migratoires en termes d'assimilation. L'apport des «transnations indigènes» a conduit à mettre l'accent sur les imaginaires qui informent l'expérience migratoire et sur les pratiques spatiales plus ou moins virtuelles entre centre et périphérie. Les transnations se nourrissent du lien entretenu avec un lieu d'ancrage identitaire plus ou moins imaginaire ou imaginé, un lieu «to feel at home» qui a sa version «en double» dans la société dite d'origine autant que dans la société d'accueil. Selon les auteurs du classique *Nations Unbound*: «An essential element of transnationalism is the multiplicity of involvements that transmigrants sustain in both home and host societies. We are still groping for a language to describe these social locations. Transmigrants use the term "home" for their society of origin, even when they clearly have also made a home in their country settlement» (Basch *et al.*, 2000 : 7). Si certains migrants croisent périodiquement les frontières, à la manière

des mourides sénégalais, et sont appelés pour cela des « transmigrants » (Riccio, 2006), on compte aussi un grand nombre d'individus dont les vies sont depuis longtemps ancrées dans la société d'accueil mais qui sont toujours intégrés dans des réseaux qui les relient – par les flux de personnes, de marchandises ou d'informations sur le Web – à leur pays d'origine. Peggy Levitt évoque à ce propos le type « *dual national* » ou le « *cosmopolitan* » qui pratique la double identification dans des espaces interstitiels au pays d'adoption et au *home land* mais pour lequel « *home has roots* » (Levitt, 2007 : 77-81). Les pasteurs prophètes africains relèvent bien de ce type.

L'idée d'une « communauté diasporique », qui relie ceux qui sont partis à ceux qui sont restés, subvertit complètement la linéarité des parcours migrants qui primait dans les travaux les plus anciens. La notion de « communauté » qui prend le relais de celle de « groupe ethnique » peut s'avérer illusoire mais l'utilisation du concept de « communauté transnationale » (Portes, 1996) permet justement de comprendre comment les migrants, grâce à des réseaux qui traversent les frontières nationales, peuvent vivre des « dual lives », des « vies doubles » entre leur terre d'origine et leur pays d'accueil. Les liens « ethniques » élargis aux solidarités nationales, ou plus globalement les « liens forts » au sens de l'analyse de réseaux, ne sont qu'une modalité parmi d'autres de ressources d'identification.

En passant des mondes des transmigrants caraïbéens ou philippins aux mondes des Églises africaines des banlieues européennes, les auteurs du *National Unbound* tendent à opposer le paradigme du « champ social transnational » aux ressources d'intelligibilité des « ethnic lens » (Glick-Schiller, Çağlar, Guldbrandsen, 2006). L'injonction initiale à lire la formation des communautés transnationales au-delà des frontières ethnocentriques de l'espace national américain laisse place désormais à une invalidation globale et systématique des lectures anthropologiques en termes d'« ethnic lens » qui confine à l'euro-centrisme. Les ressources de la localité citoyenne des villes moyennes européennes associées à celle de la spiritualité pentecôtiste sont censées prendre le relais de celles du « homeland ». L'espace de la localité et les politiques associatives offriraient aux migrants convertis, membres d'assemblées ou de réseaux d'individus *born again*, une opportunité d'incorporation exceptionnelle dans une cité multiculturelle gagnée à Jésus. La dénonciation du « nationalisme méthodologique », qui vaut surtout pour les nations « du

sud» (Ghana, Nigeria, Congo), entend manifestement ignorer la réalité et l'ancienneté des grandes Églises nationales nigérianes ou ghanéennes implantées en Europe. Celles-ci accueillent en grande majorité des ressortissants de leur pays, des jeunes hommes et surtout des femmes qui viennent en Europe renforcer leur capital universitaire pour mieux se faire une place dans leurs pays d'origine.

La dénonciation des œillères ethnologiques et communautaristes se nourrit de l'amalgame entre ethnicité et nationalité privant les Africains de toute conscience historique et de l'accès à une histoire et une identité politique nationale. Nul doute que les nations africaines ont du mal à rompre avec les « ethno-nations » qui ont marqué leur histoire et hantent leur présent, mais que dirait-on si les appellations nationales européennes étaient traitées comme des marqueurs ethniques ? Par ailleurs, comme le soulignent ici Ramon Sarró et Anne Mélice, l'ethnicité fait référence aujourd'hui à des liens sociaux élargis et à des modes de sociabilité bien éloignés du ghetto ethnique.

Africains, ou d'origine africaine : l'exigence descriptive

« Être africain » relève, rappelons-le, d'une identification récente. L'« Africain » a pris le relais du « Nègre » du langage colonial et en Europe l'appellation « Africain d'origine » fonctionne souvent comme un mode de désignation euphémisée du « Noir ». L'africanité, comme stratégie d'identification et comme ressource, loin d'être l'œuvre d'Africains d'Afrique, s'est construite sur le terrain des « diasporas », dans le triangle atlantique, non sans « racines » chrétiennes (Palmié, 2007). La tension et l'oscillation entre une africanité fondée sur l'identification d'une origine (l'Afrique) ou d'une filiation (les Afro-descendants), et une condition « noire » construite dans l'histoire de l'esclavage, l'expérience de la colonisation ou de la migration, travaillent les diasporas noires des Amériques. En Europe et selon les pays, la « question noire » se pose dans des termes différents : l'appellation *Black Churches* relativement banalisée chez nos collègues britanniques est impensable dans une France républicaine dont le passé « racaliste » est pourtant bien connu³.

3. Pour la longue histoire du paradigme racial, et du racialisme, dans l'idéologie républicaine, voir Reynaud Paligot (2009).

L'hégémonie du discours multiculturaliste ou cosmopolitiste véhiculé par les acteurs peut conduire à dénoncer la pulsion catégorisante et stigmatisante de l'enquêteur en quête d'origine « ethnique ». Le rôle de l'enquêteur n'est pas de décider de l'identité de ses interlocuteurs mais le travail ethnographique ne peut s'en tenir à la simple parole des acteurs. Il faut au moins rendre compte de la complexité et du jeu ambivalent des interactions entre identité d'assignation et identité de revendication. La place du référent africain et le lien récurrent avec l'Afrique, dans les discours et les pratiques des acteurs, qui sont aussi souvent des migrants, ne peuvent être ignorés au prétexte que face à l'observateur extérieur, ils s'affirment d'abord comme « chrétiens ». Qu'il le veuille ou non, la posture de l'ethnologue « chez soi » le place en représentant de sa société d'appartenance et c'est aussi à elle que s'adresse le discours des acteurs à travers lui. La dénonciation des discriminations ne dispense pas de l'exigence de description dense de la construction interactive et contextuelle des identifications des uns et des autres dans les situations locales. On pense à ces chrétiens africains (kimbanguistes ou pentecôtistes) qui pensent être reconnus avant tout comme chrétiens et qui se retrouvent assignés par les politiques culturelles municipales à jouer le rôle d'Africains « ethniques » qu'on attend d'eux, une « racialisation » non dite sous couvert d'incorporation locale qui ne trompe personne (Glick-Schiller *et al.*, 2006 : 625). Qui dupe l'autre dans ces situations ? Les autorités locales qui vantent la « culture africaine » ou les chrétiens africains qui se croient reconnus en tant que « chrétiens » dans le (double) discours des Européens ? Leur prétention à la reconquête spirituelle de l'espace public européen sur fond d'évangélisme musical ouvre sur toutes sortes de malentendus⁴.

Les difficultés de désignation auxquelles sont confrontés les chercheurs engagés sur le terrain des communautés africaines en Europe illustrent ces conflits de conscience (mauvaise conscience ou de double conscience) et se traduisent par une prudence lexicale qui finit par brouiller le regard et même par effacer ce qui se donne à voir. La réticence des auteurs (sociologues, anthropologues, ethnographes) à désigner leurs interlocuteurs en tant que « migrants africains », « Africains » ou plus simplement « Congolais » ou « Nigérien », témoigne d'un embar-

4. Voir par exemple la contribution de Ramon Sarró et Anne Mélice sur le calendrier kimbanguiste ou de Maïté Maskens sur l'évangélisation des prostituées dans les rues de Bruxelles.

ras équivalent à celui que suscite l'usage de catégories raciales (Fassin, 2006). Lorsqu'un chercheur tente d'expliquer qu'il est le seul « blanc » au sein d'une communauté de fidèles « africains » ; ou que certaines Églises ne convertissent pas ou peu parmi les « Européens », il peut dire qu'il n'y a pas « d'Européens » ou de « Français », de « Belges » ou de « nationaux » parmi les fidèles. Mais les membres présumés « d'origine africaine » peuvent aussi être de nationalité belge ou française. Pour ne pas dire « Blancs » (pas plus qu'ils ne diraient « Noirs » en parlant des Africains, belges ou pas), plusieurs auteurs recourent à l'usage colonial inversé du terme « autochtone », une appellation qui peut choquer certains spécialistes, historiens et sociologues des migrations au même titre que « Français de souche ». Par ses catégories de désignation, l'anthropologue comme auteur ne peut se cacher à lui-même ce qu'il veut dire au lecteur : s'il est « Blanc », ils sont « Noirs ».

Certaines formes d'euphémisation des catégories identitaires aboutissent ainsi à un trompe l'œil sociologique et le souci bien pensant d'éviter tout soupçon de colonialisme ou de racisme conduit à mettre sous le boisseau les contradictions qui sont au cœur de l'expérience des sujets. En parlant d'un sujet « d'origine africaine », « congolaise » ou « nigériane », l'observateur ne permet pas à ses collègues et lecteurs de savoir s'il s'agit d'un migrant (1^{re} génération) ou d'un enfant de migrants (2^e génération), voire au-delà, ce qui n'est pas négligeable au regard de la compréhension des trajectoires migratoires et des effets de génération. Ce flou pudique en amène un autre : quels que soient la place et le sens de leur identité africaine pour ces migrants et/ou leurs descendants, certains d'entre eux, éventuellement nés en Europe, peuvent avoir eu accès à la citoyenneté européenne en ayant acquis la nationalité de leur pays de résidence. À ce titre ils ne sont plus à proprement parler « Africains », ni « Congolais », mais « Français » ou « Belges ». Leurs enfants (qui dans certains pays ont le choix de leur nationalité, voire de la double nationalité) peuvent à leur tour choisir d'être, par exemple « Congolais » et/ou « Belge ». Mais la carte d'identité nationale d'une personne ne nous renseigne pas sur son parcours biographique, sa provenance géographique, son identité sociologique, culturelle. Plus signifiante est sans doute la manière dont elle se définit elle-même, se désigne ou non, parfois au détour d'une phrase, comme « Ghanéen/ashanti », « Congolais/kongo », « Gabonais/fang », ou encore « Français/antillais ». La métaphore du protestant « nègre » dans un monde catholique « blanc » (Baubérot, 1988 : 133) illustre bien les pièges de l'effacement généreux des différences.

Les catégories par lesquelles sont parfois désignés les observateurs extérieurs dans ces Églises sont moins souvent évoquées. Si le chercheur peut se trouver mal à l'aise face aux termes d'adresse qui l'interpellent et interrogent sa présence incongrue, les acteurs, fidèles ou pasteurs, font un usage familier et décomplexé des catégories raciales telles qu'elles ont cours dans de nombreux pays africains, notamment à l'égard des Européens, en un mot des Blancs. La Bible participe de longue date à cette banalisation du langage des races en noir et blanc, une racialisation qui n'est pas exempte de racisme. L'observateur extérieur et ses semblables (la société à laquelle il appartient) sont couramment désignés par les termes « White » et même « White face » (Koning, 2009), ou encore « indigenou », « natives » qui empruntent au registre colonial (Fancello, 2008). L'assignation à l'altérité raciale ne vient pas toujours des « racistes blancs ». Mais à la différence des acteurs qui sont libres de s'exprimer « en noir et blanc », le chercheur averti de la banalisation de la traduction raciale des différences culturelles, et sensible aux glissements de la racialisation au racisme, a pour tâche de rendre compte de l'ambivalence des catégories du langage et de leur logique du flou⁵.

Communauté retrouvée et mission inversée

Le scénario de la « communauté retrouvée » (Fancello, 2006), offrant à des migrants africains en perte de repères une communion fraternelle sécurisante en lien étroit avec le pays d'origine, introduit aux attentes et aux promesses d'une ouverture progressive, par-delà les frontières culturelles, aux Européens. Le thème de la « mission inversée » fait de l'Europe un champ missionnaire inédit pour les chrétiens africains. Il faut rappeler cependant que l'imaginaire dont il se nourrit est déjà inscrit en creux dans le discours des premiers missionnaires eux-mêmes en rupture avec une Europe laïque qui s'est éloignée de la loi de Dieu. L'entreprise de conversion des premiers chrétiens africains participe de la préparation de la reconquête spirituelle d'une Europe matérialiste et athée « ayant tué Jésus dans l'âme de ses enfants » (Trilles, 1912). La mission contient dès le départ le scénario de son inversion :

5. Sur les logiques du déni ou de la dénégation, voir Fassin (2006 : 143).

« Mais il se lèvera, le jour de la victoire. Quand maint d'entre nous, dans le sillon fécondé par ses sueurs et ses larmes, aura déposé sa vie comme germe, quand missionnaires, religieuses catholiques, se seront offerts pour le salut de nos Fang, il se lèvera le jour de la victoire. Et alors, j'en ai la confiance, sur cette race régénérée planera haut et ferme le signe de la Rédemption, la Croix de notre Jésus. Relevés, anoblis, par le Christ, ils marcheront alors, les fils de nos païens d'aujourd'hui, à la conquête de leurs frères, encore dans la barbarie de leurs superstitions et d'eux, peut-être, pour nous viendra un jour le salut. » (Trilles, 1912 : 257).

Mais les logiques d'inversion fonctionnent toujours à la fois au symbolique, sur la base d'un jeu de permutations des places et des valeurs entre le centre et la périphérie, le Nord et le Sud, en même temps que sur un mode imaginaire: chacun des pôles de référence entretient des relations en miroir ambivalentes avec l'autre et tend à se dédoubler. L'Europe, le monde des Blancs, peut incarner pour les migrants africains la Terre promise et la libération attendue par rapport aux liens de malédiction et à la sorcellerie « africaine ». Mais cette même Afrique « noire » est promue, par ses souffrances historiques et le réveil de la révélation primitive, au rang de peuple élu et salvateur d'une Europe dégénérée sombrant dans la corruption des mœurs et le consumérisme matérialiste. La victoire attendue contre les forces du Diable misait sur la pureté intacte de l'âme des Pygmées ou l'authenticité retrouvée par la conversion de « nos chers petits nègres » ou natifs indiens pour reconquérir la vieille Europe dépravée. Le message des prophètes africains, relayé par leurs Églises, conforte également l'idée que l'appropriation du « secret des Blancs » contenu dans la Bible va de pair avec le voyage en Europe, celle-ci s'imposant comme le lieu de passage obligé d'une reconquête spirituelle du monde.

Dans cette reconquête missionnaire, qui n'est pas moins complexe que celle qui confronta les missionnaires européens et américains aux Africains dans le contexte colonial, les malentendus culturels suscitent tension et malaise de part et d'autre: les chrétiens africains, si prosélytes soient-ils, ne convertissent guère au-delà des frontières communautaires et leur malaise dans la culture accentue un peu plus le sentiment d'être à la marge d'une société peu accueillante, discriminante et peu sensible à la fibre missionnaire des chrétiens du Sud. Un certain nombre d'hypothèses ont été formulées dans la littérature anthropologique et sociologique, quant au faible impact de l'entreprise missionnaire des

Églises africaines à destination des Européens. L'ostracisme des sociétés européennes vis-à-vis des chrétiens migrants africains ou issus de l'immigration, a pour envers la spécificité endogène des christianismes africains. Certaines Églises sont bien apparues d'emblée, dans leur processus d'implantation, comme des institutions d'encadrement de la migration africaine en Europe (Adogame, 2001 ; Hunt & Lightly, 2001 ; Harris, 2006 ; Fancello, 2008). Mais la partition communautaire, pour ne pas dire la ségrégation, ne fut pas toujours à l'initiative exclusive des uns ou des autres. Européens et Africains témoignent d'un malentendu culturel partagé qui alimente l'oscillation entre séparatisme et œcuménisme. Quel qu'ait été son processus d'autonomisation (fondation, filiation, séparation), chaque communauté cherche en même temps à s'inscrire dans le vaste réseau institutionnel et confessionnel qui fédère les Églises pentecôtistes à l'échelle d'un pays, ou de l'Europe.

Au-delà de la quête de légitimité (à défaut de « reconnaissance⁶ ») et de l'inscription dans un paysage religieux national, bien souvent déjà occupé par une Église historiquement et socialement dominante (catholique, anglicane, orthodoxe), de plus en plus nombreuses sont les Églises africaines qui se lancent dans le défi de ré-évangélisation des Européens, répondant par là à des intérêts différenciés. La conversion de « Blancs » vise davantage à faire la preuve que ces Églises ne sont pas des ghettos communautaires qu'à « sauver les âmes », même si dans le discours missionnaire des pasteurs et fidèles, ces deux propositions sont inversées. Le discours de la ré-évangélisation de l'Europe a fait l'objet de multiples lectures notamment au regard du constat partagé de l'absence de conversion effective des « Blancs ». La présence des populations métisses ou caribéennes ou des communautés de Français

6. Certains pasteurs et chrétiens africains lient leur légitimité à coexister avec les Églises dominantes (catholique et protestantes) à une inscription institutionnelle qu'ils traduisent par : « Nous sommes reconnus par l'État ». En dehors du fait que, en France : « la République ne reconnaît aucun culte », illustrant un régime de laïcité souvent perçu par ces chrétiens comme « le rejet de la religion », ce besoin de reconnaissance est en partie hérité de l'insécurité religieuse liée aux régimes d'interdiction puis de reconnaissance des Églises (souvent qualifiées de « sectes ») par les régimes de Parti Unique en Afrique. Aujourd'hui, en France comme dans plusieurs pays africains, les Églises prennent la forme d'associations culturelles enregistrées auprès de la Préfecture, du Ministère de l'Intérieur ou d'un Ministère des Cultes selon les pays, une forme d'inscription purement administrative qui satisfait peu des chrétiens en quête de reconnaissance publique.

Antillais qui n'entendent pas être assimilés à des Africains, ne suffit pas à relativiser le fait auquel tout observateur est confronté, et conduit plutôt à poser le problème de la racialisation des identités religieuses.

La dimension rhétorique de ce discours pastoral et ecclésial peut trouver une justification « pragmatique » dans les effets d'*empowerment* qu'il est censé susciter auprès des fidèles migrants-missionnaires invités à se penser et à agir comme chargés de mission (Coleman, 2003 : 18-23). Comme dans bien d'autres communautés prophétiques missionnaires, la mission d'évangélisation est d'abord une entreprise intersubjective de revitalisation de soi qui attend sa validation du groupe ; elle mise sur l'expérience du voyage, les vertus du cheminement, plus que sur la confrontation de face à face avec l'autre inconverti qu'il s'agit de sauver (voir la contribution de Maïté Maskens). Les médias constituent à ce propos un outil missionnaire indispensable qui permet à la fois d'alimenter l'image présente des populations non-atteintes, et de maintenir la distance par rapport à cette place rhétorique de l'autre en perdition auquel le discours donne corps.

Il reste à prendre toute la mesure du discours en double de la « mission en retour » en commençant par la double scène de son inscription et de son interlocution. En prenant appui sur une étude concernant les Églises adventistes d'origine ghanéenne à Amsterdam, Danielle Koning (2009) aborde de front la question de la « brèche » qui sépare le discours de la mission inversée et les pratiques effectives de ces Églises. Il faut distinguer le discours virtuel que celles-ci adressent à la communauté imaginée des « autochtones » de la société d'accueil et les pratiques qui visent l'intégration communautaire du cercle élargi des compatriotes et apparentés. Les Conférences « Afrique élève l'Europe », dont Sandra Fancello livre une analyse de discours, illustrent les écarts et les contradictions du double discours des orateurs eux-mêmes, tandis que les préoccupations immédiates, morales, familiales et sociales des membres, qui sont aussi des migrants, sont retraduites dans les termes du « plan de Dieu », sans véritable souci des attentes.

Le message que de nombreuses Églises anglicanes ou protestantes établies adressent dans les capitales européennes aux attentes communautaires des pays du Sud est celui d'une politique de « l'unité dans la diversité » qui, sous couvert de « contextualisation », n'est pas toujours si éloigné de la « ségrégation ethnique ». La reconnaissance de « congrégations ethniques » ghanéennes par l'Église adventiste à Amsterdam

passer par l'idée que finalement les liens ethno-nationaux sont la voie la plus efficace de la missionnalisation. D'une certaine façon, les Églises africaines de type *aladura* pratiquent la même politique des liens forts. Dans des communautés cultivant une parenté spirituelle ancrée dans une logique d'appartenance ethno-nationale, les voies de la « mission » et du prosélytisme s'accomplissent beaucoup moins par le biais de « campagnes d'évangélisation » opérant dans une société d'individus que par les opportunités qu'offrent les liens de proximité et de sociabilité « primaire » (parenté, amitié, voisinage). Les rencontres paroissiales élargies organisées à l'occasion des événements festifs que sont les naissances, les mariages ou les anniversaires, fournissent autant de lieux missionnaires à l'adresse des ressortissants nationaux.

La « pentecôtisation » des paradigmes

La dénonciation épistémologique du « nationalisme culturel » et des « œillères ethniques » se fait au profit des vertus d'un individualisme méthodologique qui a d'étonnantes affinités avec les aspirations des élites *born again*. On comprend que le slogan « Chrétien d'abord » puisse être mis en avant par les pasteurs comme passeport pour le village global et comme la seule voie de salut par rapport à l'impasse de l'authenticité africaine et ses promesses de solidarité, mais de là à se convertir à l'universalité indiscutée d'une identité chrétienne du sujet moral, promue au rang de voie royale de l'incorporation dans l'espace civique européen, il y a de quoi s'interroger. Les fortes concessions faites à l'anthropologie du sujet moral pentecôtiste et au régime de vérité qu'il présuppose (Pöwe, 1994 ; Marshall, 2009) peuvent conduire à se demander si l'anthropologisation du pentecôtisme, son élection ou sa re-conversion comme objet anthropologique légitime, faisant suite à l'aversion des ethnologues vis-à-vis de cette forme de religiosité, ne s'accompagne pas en retour d'une « pentecôtisation » de l'anthropologie (Coleman, 2006 ; Engelke, 2010 : 179). On pense à deux traits parmi d'autres qui sont au cœur du sujet : 1°) le langage de l'expérience du discours pentecôtiste 2°) l'engagement individuel affiché du croire.

Sous prétexte de donner la parole aux acteurs, pourquoi faudrait-il se soumettre à l'effet d'imposition du discours des pasteurs sur la transcendance de la foi chrétienne et se convertir au langage transculturel de l'expérience spirituelle ? L'universalisme eurocentriste chrétien, parti-

culièrement catholique, a imposé sa doctrine de la foi en pratiquant au cours de l'histoire l'accommodement avec les cultes régionaux, les croyances populaires et la diversité ethnique. L'authenticité chrétienne revendiquée par les pentecôtistes exclut a priori le double jeu, elle fait appel à la sincérité de l'expérience, au discours de la véridiction, une source de discrimination redoutable entre les vrais et les faux chrétiens. Il est paradoxal de créditer le pentecôtisme d'un sens du cosmopolitisme universaliste (ou de faire passer Jésus pour un agent de la cité multiculturelle) alors qu'il constitue un champ de discrimination identitaire dénonçant la tolérance des Églises établies vis-à-vis de l'inauthenticité chrétienne et relançant constamment le combat contre les inconvertis, les musulmans et « les autres ».

Le discours pentecôtiste met aussi en avant l'impératif de la rupture avec le passé, identifié à la coutume et à la loi des ancêtres, comme condition d'accès au soi authentique. On connaît le mot d'ordre « *Breaking with the past* » que certains anthropologues ont pris à la lettre (Meyer, 1998) en faisant de cette rupture une conversion à la modernité. Mais faut-il pour autant faire de cette rhétorique de la conversion comme changement radical de vie un paradigme incontournable de la lecture des trajectoires de conversion ? Comme le soutient Engelke (2010) ce discours de la rupture avec la tradition masque en partie le réaligement sur une autre tradition inspirée par le récit biblique, et surtout le recours à des pratiques de guérison de la mémoire qui visent, selon un paradoxe bien connu, à se souvenir pour mieux oublier. L'expérience migratoire constitue bien une rupture mais elle fonctionne aussi comme « the realignment of rupture » (2010 : 179) en invitant les chrétiens africains à renouer avec leur histoire et les grands récits de leurs nations, sans parler de la réactivation de la mémoire collective d'expériences traumatisantes (mémoire de l'esclavage, des guerres coloniales ou des génocides). La force de l'imagination religieuse africaine, ce n'est pas seulement celle d'un évangélisme musical qui donne de la chaleur et de l'émotion à des églises refroidies, ce sont aussi les attentes de délivrance des « liens de la malédiction » qui ont une résonance par rapport aux maux des Européens.

Cosmopolitisme des nationalités & politique spirituelle des nations

Le discours de la mission inversée s'inscrit bel et bien dans le cadre de l'héritage biblique d'une politique des nations qui s'est toujours exprimée dans le langage des races, et non dans la langue du cosmopolitisme universaliste. La mission inversée c'est aussi une politique de « racialisation » inversée comme en témoigne ici la rencontre entre ces christianismes du Sud et les thèses de l'afrocentrisme (Fancello, 2006a; 2010). Les politiques de reconquête spirituelle des Églises évangéliques sont inséparables d'une politique des Nations (nations premières, nations noires, nations bibliques). Elles sont portées par des sujets collectifs qui se pensent comme membres d'une nation imaginée ou imaginaire à retrouver (à l'image des fameuses « tribus perdues d'Israël »), mais elles ont aussi pour cible, notamment dans les mouvements pentecôtistes, des nations à conquérir ou à « gagner à Jésus » (*Reclaiming the nation for God*). Cette politique peut emprunter les symboles et les emblèmes du concert des Nations, mais elle invite surtout à renouer, au-delà du folklore, avec le mystère d'une nation spirituelle et à rompre avec le mythe de l'État-nation moderne, l'institution d'un ordre juridique, politique et symbolique faisant table rase du passé et issu de la seule volonté populaire incarnée par l'État⁷.

L'internationalisation d'un réseau d'Églises nationales (type Assemblées de Dieu) a été une des voies majeures des stratégies d'expansion missionnaires. Les grands rassemblements internationaux de type évangélique continuent à mobiliser la symbolique du cosmopolitisme des nationalités (l'affichage des drapeaux et des étendards, y compris dans les temples). Cet internationalisme cosmopolite aux couleurs des drapeaux nationaux cohabite parfaitement avec des formes de

7. Ce discours en double sur la nation qui travaille le monde évangélique et pentecôtiste n'est pas sans évoquer les deux formes de discours historique mobilisant la nation comme sujet de l'histoire mises en évidence par Foucault (1997: 62 et 11): 1°) d'un côté la forme romaine et républicaine qui fait appel à la souveraineté de l'Etat comme opérateur de la loi et garant des droits du sujet universel – 2°) de l'autre la forme « hébraïque et biblique » faisant appel à la dimension prophétique et patriotique de « la guerre perpétuelle des races » comme levier de l'histoire et de la victoire des justes sur les autres. Ce monde « biblique » des nations est sans frontières et sans Etat, sans régime particulier de gouvernement : « La nation circule derrière les frontières et les institutions » (*Ibid.*, p. 117).

pan-nationalisme (yoruba, kongo) dont les imaginaires transcendent les frontières symboliques des États-nation. L'imagination instituante des États-nation et les liturgies de leurs communautés imaginées n'ont d'ailleurs jamais complètement rompu avec les imaginaires des proto-nations. Pour Hobsbawm, les « proto-nations » se nourrissent de la relation imaginaire qu'elles entretiennent avec tel ou trait identitaire et communautaire pris en soi: la langue, le territoire, et bien sûr la religion (Hobsbawm, 1992). L'exemple paradigmatique de la « Sainte Russie » montre que les icônes auront toujours une puissance sacrée sans comparaison avec les artefacts que sont les emblèmes nationaux.

L'émergence récente des transnations religieuses « indigènes » est à la fois la reprise et l'envers d'un processus qui vise à se réapproprier la catégorie de nation inscrite de longue date dans l'histoire de l'interaction coloniale. Le rôle des spéculations autour de la « race noire » (*negro race*), du panafricanisme et du thème de la « nation africaine » véhiculées entre autres par des intellectuels cosmopolites et hybrides comme E. Blyden (1994), sur toute la côte de l'Afrique de l'Ouest, est capital. Des prophètes comme W. W. Harris ont été élevés et instruits dans cette littérature de la fin du XIX^{ème} où se mêlent la conscience de l'ethnicité linguistique et culturelle, la sensibilité à la race noire et l'imaginaire millénariste de la nation biblique. Les proto-nations « ethniques » africaines se sont forgées dans la rencontre avec l'imaginaire des nations bibliques. On peut dire que la référence missionnaire, et indigène, aux nations bibliques est fondamentalement imaginaire, fondée sur des traits identitaires largement fantasmés (langues, tribus, chefferies, polygamie, pratiques rituelles, etc.). Mais elle est aussi, dans la situation coloniale comme dans la situation « globale » d'aujourd'hui, structurée et structurante, matrice de structuration et d'identification: elle se réfère à un modèle de lien communautaire, à des valeurs communautaires, en tension ou en conflit avec la nationalité et la citoyenneté des États-nation, et avec le marquage imposé et arbitraire de leurs frontières.

La relation contemporaine à l'imaginaire de la Terre d'Israël (et pas seulement au peuple d'Israël) est une donnée fondamentale dans les milieux pentecôtistes, du Brésil à l'Afrique d'aujourd'hui. On pense entre autres à la liturgie de la montée au Sinaï dans l'Église Universelle du Royaume de Dieu (Edio Soares). Cet imaginaire se déplace parfois sur le terrain politique, dans l'Église pour les Nations (Unies) à Genève (J. Rey) ou comme le montre l'intervention des Chrétiens

Amis d'Israël lors de la Conférence « Afrique élève l'Europe » observée par Sandra Fancello. Les ressorts de l'identification indienne ou africaine à la « Terre d'Israël » sont d'abord les ressources de légitimation qu'offre l'assimilation généalogique et culturelle à un « peuple » composé de « tribus », les tribus perdues d'Israël auxquelles sont assimilés les Éthiopiens ainsi que les Indiens ou les Polynésiens. L'Ancien Testament, c'est le prestige de la reconnaissance d'une religion « tribale » et patriarcale reposant sur des pratiques sociales (polygamie), des rituels de purification et des prescriptions (circoncision), qui expriment les lois naturelles de la « race ». C'est dans le « miroir de la Bible » que les ethnies indiennes, polynésiennes ou africaines ont appris à se penser dans un monde de « nations » (Saura, 2004). Mais la Bible n'offre pas seulement un « miroir » de l'ordre social ancien, perdu et retrouvé. Elle offre aussi la clé d'une histoire d'exil et de retour à la Terre Promise, le récit comporte une intrigue explicative de la malédiction « ancestrale » et l'annonce des promesses de salut et de rédemption d'un peuple déchu et élu. En reprenant la trame biblique, les premiers catéchistes « patriotes » africains (à l'image du Révérend Samuel Johnson, l'auteur de *The History of the Yorubas* [1937]) ont transmué la conscience aiguë d'une singularité ethnique et locale, en une conscience historique de la transcendance religieuse et de la mission universelle de leur peuple et de leur pays.

Le procès d'identification au peuple d'Israël que l'on retrouve un peu partout dans le monde (des Mapuches aux Fang du Gabon, en passant par la Polynésie) prend des formes messianiques, même si on sait que la mythologie de la « Terre d'Israël » a été largement inventée par l'idéologie nationale sioniste. Mais le plus important, c'est le modèle transnational, à la fois universaliste et particulariste, du peuple élu associé ici à un pluralisme de tribus dispersées et appelées à se rassembler, à se retrouver. Les généalogies raciales issues des spéculations sur les tribus perdues (les Indiens, les Polynésiens, sans parler des Noirs associés au fils de Cham) alimentent depuis des siècles les imaginaires des prophètes de ces nations (ou de ces nations de prophètes).

L'imaginaire panafricaniste des nouvelles nations s'inscrit particulièrement dans une sociodicée de la malédiction et du salut rédempteur conjuguée en noir et blanc. Dans les Églises évangéliques et pentecôtistes, le « mystère de la nation » va de pair avec le ministère de la mission. Les nouveaux prophètes pasteurs de la mouvance évangélique (aussi bien que les prédicateurs du réveil islamique) sont à la fois des

passagers de frontières qui tirent leur prestige de leurs voyages et les courtiers locaux d'une culture globale charismatique. Ces acteurs religieux jouent « les prophètes de toutes les nations » sur la scène médiatique internationale, et se transforment dans leurs pays en chantres du renouveau d'une identité nationale fondée sur l'alliance exclusive de la nation et de Dieu, et la guerre déclarée contre Satan et les forces du Mal. Le pentecôtisme biblique se conjugue très bien (comme dans toute la tradition américaine) dans le discours de certains prédicateurs avec un messianisme et un populisme patriotique.

Nations missionnaires et *Spiritual Mapping*

La dénonciation des liens de la malédiction ancestrale donne à entendre et à voir en même temps la force toujours active de ces liens et conforte leur présence et leur puissance. Cette politique de lutte spirituelle engagée dans les territoires missionnaires du Sud dès le XIXe siècle prend avec le « spiritual mapping » des années 1990 une autre tournure en s'appliquant au cœur de l'Europe à l'éradication des « esprits territoriaux » qui sont attachés à certains lieux : les cinémas, les marchés, les carrefours, et plus largement les villes, les quartiers. La « délivrance » comme reconquête des âmes n'a plus exclusivement pour cible l'individu interpellé en tant que tel dans sa relation personnelle d'intériorité à Dieu. Les campagnes d'évangélisation ne s'adressent plus à des « frères en Christ » anonymes rassemblés dans des « non-lieux » (stades, hall de gare). Le plan de Dieu passe désormais par ces unités collectives que sont les pays, les nations, et l'on découvre que les nations font partie (comme pour toute l'entreprise missionnaire) des opérateurs du plan divin (Wagner, 2008).

Cette entreprise mondiale de re-territorialisation vise d'abord à cibler les territoires « locaux » du mal, les fameux « esprits territoriaux » étant assimilés systématiquement aux esprits démoniaques. Il faut rappeler ici le poids de la cosmologie chrétienne fondée sur le partage du Ciel et de la Terre, celle-ci restant fondamentalement le territoire du Prince du Mal. En s'incarnant, Jésus (la ré-incarnation du nouvel Adam) lance un défi politique à Satan et s'engage dans la bataille pour la reconquête du royaume abandonné. Certains théologiens parlent à ce propos de « re-colonisation » du monde : « Earth was to be a colony of heaven » (Wagner, 2008 : 15). Le combat spirituel participe de la qualification

des lieux et d'une certaine façon, dans cet imaginaire, c'est « l'axe du mal » qui oriente la structuration de l'espace spirituel et préside à la définition de l'altérité religieuse (l'autre, païen ou musulman). L'action missionnaire apparaît comme une percée en terrain ennemi et préside à l'instauration réactive d'un nouveau découpage spirituel du territoire. Le manichéisme du Bien et du Mal acquiert ainsi une force supplémentaire en se re-localisant et en affrontant les lieux de perte.

Conclusion

La logique territoriale des religions de conversion trouve ainsi sa cohésion dans la référence à une ligne de front de l'agir spirituel plus que dans l'arrimage à des centres de spiritualité qui se démultiplieraient et viseraient à s'étendre par contagion en prenant appui sur des territoires sacrés et des lieux sanctuarisés (Touba, Nkamba, Imeko), autant de ramifications de la source originelle. En passant de la cosmogonie céleste des prophètes africains (célestes ou kimbanguistes) engagés dans une lutte au corps à corps avec les démons du pays (Bénin, Congo) aux guerres de prière des pasteurs charismatiques contre les esprits territoriaux, on ne peut que s'interroger sur le sens et la portée des rapports de force mobilisés. Philippe Gonzalez (2008) évoque ces grands rassemblements évangéliques européens associés à la fête nationale où l'on prie sur le drapeau suisse, un emblème qui incarne en la circonstance la puissance de l'Esprit Saint. Toutes les charges symboliques de ce dernier (croix blanche sur fond rouge, le sang de Jésus) se voient investies non seulement d'une valeur symbolique, mais d'une force de bénédiction et de sanctification de la Nation suisse renforçant sa mission spirituelle de purification. On peut facilement faire une lecture politique de ces actes symboliques, elle s'impose et elle n'est pas sans fondement. Mais cette rencontre étonnante sur le terrain du langage de la force spirituelle entre le fondamentalisme évangélique de l'Esprit de puissance et la sacralité territoriale des charismes prophétiques africains bouscule nos évidences ontologiques régionales et notre rationalité éthique.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ADOGAME Afe, 2001, « Betwixt Identity and Security: African New Religious Movements (ANRMs) and the Politics of Religious Networking in Europe », *A paper presented at The 2001 Conference. Preliminary Version*, 10 p. <<http://www.cesnur.org/2001/london2001/adogame.htm>>
- ADOGAME Afeosemine, 2004, « Engaging the Rhetoric of Spiritual Warfare: the Public Face of Aladura in Diaspora », *Journal of Religion in Africa*, vol.34 (4), pp. 493-522.
- APPADURAI Ajun, 1996, *Modernity at Large, Cultural Dimensions of Globalization*, University of Minnesota Press (trad. fr., *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot, 2001).
- BASCH Linda, GLICK-SCHILLER Nina, SZANTON BLANC Cristina, 2000 [1994], *Nations Unbound, Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nation-States*, New York, Routledge.
- BAUBÉROT Jean, 1988, *Le protestantisme doit-il mourir ?*, Paris, Le Seuil.
- BLYDEN Edward W., 1994 [1888], *Christianity, Islam and the Negro Race*, Baltimore, Black Classic Press.
- CHIVALLON Christine, 2002, « La diaspora noire des Amériques. Réflexion sur le modèle de l'hybridité de Paul Gilroy », *L'Homme*, n° 161, pp. 51-74.
- COLEMAN Simon, 2000, *The Globalisation of Charismatic Christianity: Spreading the Gospel of Prosperity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- COLEMAN Simon, 2003, « Continuous Conversion? The Rhetoric, Practice, and Rhetoric Practice of Charismatic Protestant Conversion », in Buckser A. Glazier S.D. (éds.), *The Anthropology of Religious Conversion*, Rowman & Littlefield Publishers, INC, Oxford.
- COLEMAN Simon, 2006, « Studying "Global" Pentecostalism. Tensions, Representations and Opportunities », *Pentecostudies*, vol.5, n°1, pp.1-17.
- CSORDAS Thomas, 2009, *Transnational Transcendence. Essays on Religion and Globalization*, Los Angeles, University of California Press.
- COX James L. and Ter HAAR Gerrie (Ed.), 2003, *Uniquely African? African Christian Identity from Cultural and Historical Perspectives*, Africa World Press, Inc, Trenton.
- COYAULT Bernard, 2004, « Églises issues de l'immigration dans le paysage protestant français: de la "mission en retour" à la mission commune », *Information-Évangélisation. Revue bimestrielle de l'Église Réformée de France*, n°5, pp. 3-18.
- DEMPSEY Corinne G., 2001, *Kerala Christian Sainthood. Collisions of Culture and Worldview in South India*, Oxford, Oxford University Press.
- ENGELKE Matthew, 2010, « Past Pentecostalism: Notes on Rupture, Realignment, and Everyday Life in Pentecostal and African Independent Churches », *Africa*, vol. 80 (2), pp.177-199.

- FANCELLO Sandra, 2006a, « Akanité et pentecôtisme : identité ethno-nationale et religion globale », *Autrepart*, n° 36 : « La globalisation de l'ethnicité ? », pp. 81-98.
- FANCELLO Sandra, 2006b, *Les aventuriers du pentecôtisme ghanéen. Nation, conversion et délivrance en Afrique de l'Ouest*, Paris, IRD-Karthala.
- FANCELLO Sandra, 2008, « Les pentecôtismes indigènes. La double scène européenne et africaine », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n° 143 : « Christianismes du Sud à l'épreuve de l'Europe », pp. 69-89.
- FASSIN Didier, 2006, « Nommer, interpréter. Le sens de la question sociale », in Fassin E. & Fassin D. (éds.), *De la question sociale à la question raciale ?*, Paris, La découverte, pp.27-44.
- FASSIN Didier, 2006, « Du déni à la dénégation. Psychologie politique de la représentation des discriminations », in Fassin D. et Fassin E. (éds.), *De la question sociale à la question raciale ? Représenter la société française*, Paris, La Découverte, pp. 142-165.
- FOUCAULT Michel, 1997, « *Il faut défendre la société* », *Cours au Collège de France. 1976*, Paris, Seuil-Gallimard.
- FUMANTI Mattia, 2010, « 'Virtuous Citizenship' : Ethnicity and Encapsulation among Akan-Speaking Ghanaian Methodists in London », *African Diaspora* Vol.3, pp. 1-30.
- GLICK-SCHILLER Nina, ÇAGLAR Ayşe, GULDBRANDSEN T.C., 2006, « Beyond the Ethnic Lens: Locality, Globality, and Born-again Incorporation », *American Ethnologist*, vol. 33 (4), pp. 612-633.
- GONZALEZ Philippe, 2008, « Reclaiming the (Swiss) nation for God: the politics of Charismatic prophecy », *Etnográfica*, vol.12 (2), pp.425-451.
- HARRIS Hermione, 2006, *Yoruba in Diaspora. An African Church in London*, Palgrave Macmillan, London.
- HOBBSAWM Eric J., 1992, *Nations et nationalisme depuis 1780*, Paris, Gallimard.
- HUNT Stephen, LIGHTLY Nicola, 2001, « The British black Pentecostal "revival" : identity and belief in the "new" Nigerian churches », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 24 (1), pp. 104-124.
- KALU Ogbu (ed.), 2007, *African Christianity: An African Story*, Trenton, Africa World Press.
- KNIBBE Kim, 2009, « "We did not come here as tenants, but as landlords": Nigerian Pentecostals and the Power of Maps », *African Diaspora*, vol. 2 (2), pp. 133-158.
- KOLLMAN Paul, 2010, « Classifying African Christianities, Part Two: The Anthropology of Christianity and Generations of African Christians », *Journal of Religion in Africa*, vol. 40, pp.118-148.
- KONING Danielle, 2009, « Place, Space and Authority. The Mission and Reversed Mission of the Ghanaian Seventh-day Adventist Church in Amsterdam », *African Diaspora*, vol. 2 (2), pp. 203-226.

- LEVITT Peggy, 2003, « "You Know, Abraham Was Really the First Immigrant": Religion and Transnational Migration », *International Migration Review*, vol. 37 (3), pp. 847-873.
- LEVITT Peggy, 2004, « Redefining the Boundaries of Belonging: The Institutional Character of Transnational Religious Life », *Sociology of Religion*, vol. 65 (1), p. 1-18.
- LEVITT Peggy, 2007, *God Needs No Passport. Immigrants and the Changing Religious Landscape*, New York, The New Press.
- MARSHALL Ruth, 2009, *Political Spiritualities. The Pentecost Revolution in Nigeria*, Chicago, The University of Chicago Press.
- MARY André, 2008, « Africanité et christianité: une interaction première », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n° 143: « Christianismes du Sud à l'épreuve de l'Europe », pp. 9-30.
- MARY André, 2009, *Visionnaires et prophètes de l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala.
- MEYER Birgit, 1998, « "Make a Complete Break with the Past". Memory and Post-colonial Modernity in Ghanaian Pentecostalist Discourse », *Journal of Religion in Africa*, XXVIII (3), pp. 316-349.
- MEYER Birgit, 2004, « Christianity in Africa: From African Independent to Pentecostal-Charismatic Churches », *Annual Review of Anthropology*, vol. 33, pp. 447-474.
- MÉZIÉ Nadège, 2008, « Les évangéliques cartographient le monde. Le *spiritual mapping* », *Archives de Sciences sociales des Religions*, n° 142, pp. 63-85.
- MOKOKO-GAMPIOT Aurélien, 2002 « Harrisme et kimbanguisme: deux Églises afro-chrétiennes en Île-de-France », *Hommes & Migrations*, n°1239, pp. 54-66.
- MOKOKO-GAMPIOT Aurélien, 2004, *Kimbanguisme et Identité noire*, Paris, L'Harmattan.
- PALMIÉ Stephan, 2007, « Out of Africa », *Journal of Religion in Africa*, vol. 37, pp. 159-173.
- PEEL John, 1968, *Aladura: A religious Movement Among the Yoruba*, Oxford University Press.
- PORTES Alejandro, 1996, « Transnational Communities: Their Emergence and Significance in the Contemporary World-System », in Korzeniewicz R. P. et Smith W. C. (éds.), *Latin America in the World Economy*, Westport, CT: Greenwood Press, pp. 151-168.
- PÖWE Karla (ed.), 1994, *Charismatic Christianity as a Global Culture*, Columbia (SC), University of South Carolina Press.
- REYNAUD PALIGOT Carole, 2009, *La république raciale. Paradigme racial et idéologie républicaine (1860-1930)*, Paris, Presses Universitaires de France.

- RICCIO Bruno, 2006, « Transmigrants mais pas nomades: transnationalisme mouride en Italie », *Cahiers d'études africaines*, n°181, pp. 95-114.
- ROBBINS J., 2004, « The Globalisation of Pentecostal and Charismatic Christianity », *Annual Review of Anthropology*, vol. 33, pp. 117-43.
- SARRÓ Ramon, BLANES Ruy, 2009, « Prophetic Diasporas. Moving Religion Across the Lusophone Atlantic », *African Diaspora*, vol.2 (1), pp. 52-72.
- SAURA Bruno, *La société tahitienne au miroir d'Israël, un peuple en métaphore*, Paris, CNRS Éditions.
- SHANK David, 1999, « Le pentecôtisme du prophète William Wadé Harris », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n° 105, pp. 51-70.
- SIMON Benjamin, 2002, « Christians of African origin in the German Speaking Diaspora of Germany », *Exchange*, vol. 31 (1), pp. 23-35.
- SIMON Benjamin, 2010, *From Migrants to Missionaries. Christians of African origin in Germany*, Franckfurt, Peter Lang.
- TARRIUS Alain, 1997, « Territoires circulatoires des migrants et espaces européens » in Hirschorn M. et Berthelot J.-M. (éds.), *Mobilités et ancrages. Vers un nouveau mode de spatialisaton ?*, Paris, L'Harmattan.
- TER HAAR Gerrie, 1998, *Halfway to Paradise. African Christians in Europe*, Cardiff Academic Press.
- TRILLES Henri, 1912, *Chez les Fang ou Quinze années de séjour au Congo français*, Lille, Desclée De Brouwer et Cie.
- UKAH Azonzeh, 2008, *A New Paradigm of Pentecostal Power, A study of the Redeemed Church of God in Nigeria*, Trenton, Africa World Press, Inc.
- WAGNER Peter, 2008, *Dominion! How Kingdom Action can Change the World*, Grand Rapids, Chosen Books.