

Révolution pentecôtiste au Nigeria

À propos de:

MARSHALL Ruth, *Political Spiritualities. The Pentecostal Revolution in Nigeria*, Chicago, University of Chicago Press, 2009.

UKAH Asonzeh F.K., *A New Paradigm of Pentecostal Power. A Study of the Redeemed Christian Church of God in Nigeria*, Trenton, AfricaWorld Press, Inc, 2008.

ODJO Matthews A., *The End-Time Army. Charismatic Movements in Modern Nigeria*, Trenton, Africa World Press, Inc, 2006.

André Mary



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/23401>

DOI : 10.4000/assr.23401

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2011

Pagination : 61-68

ISBN : 9782713223273

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

André Mary, « Révolution pentecôtiste au Nigeria », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 156 | octobre-décembre 2011, mis en ligne le 14 février 2012, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/23401> ; DOI : 10.4000/assr.23401

André Mary

Révolution pentecôtiste au Nigeria

À propos de :

MARSHALL Ruth, *Political Spiritualities. The Pentecostal Revolution in Nigeria*, Chicago, University of Chicago Press, 2009.

UKAH Asonzeh F. K., *A New Paradigm of Pentecostal Power. A Study of the Redeemed Christian Church of God in Nigeria*, Trenton, AfricaWorld Press, Inc, 2008.

ODJO Matthews A., *The End-Time Army. Charismatic Movements in Modern Nigeria*, Trenton, Africa World Press, Inc, 2006.

L'effervescence « charismatique » – une appellation courante dans ce pays pour désigner les néo-pentecôtistes ou tout simplement les *born again* –, est un phénomène majeur de l'histoire récente du Nigeria, même s'il concerne surtout le Sud, et le monde yoruba de traditions à la fois musulmanes et chrétiennes et berceau de la religion des Orisha. On peut retenir au moins trois enjeux qui situent l'importance de cette « explosion » ou « révolution » pentecôtiste qui éclate dans les années soixante-dix/quatre-vingt. D'abord dans un pays marqué dès les années trente par la multiplication des Églises Indépendantes Africaines (AIC), l'occasion est offerte de mieux mesurer les continuités et les discontinuités au travail, au-delà de l'affichage des ruptures qui caractérisent les pentecôtismes récents. Compte tenu de la place qu'occupe le Nigeria, aussi bien en Afrique que dans le monde, par le biais notamment de ses diasporas, la fameuse dialectique du local et du global y prend une dimension particulièrement critique, surtout après les lendemains du miracle pétrolier des années soixante-dix. Enfin, tout un chacun peut suivre dans les médias le drame des conflits dits « ethniques » et des massacres à répétition entre « chrétiens » et « musulmans » qui ont pour foyer la *Middle Belt* et la région de Jos, un drame structurel qui malheureusement ne cesse de se reproduire de la Côte-d'Ivoire jusqu'au Soudan.

Ruth Marshall est une spécialiste avertie du pentecôtisme nigérian connue dès les années quatre-vingt-dix par des articles associant la connaissance engagée

du terrain et les exigences d'une pensée forte et critique¹. Sa capacité à nouer ensemble les ambitions théoriques et le souci des données de l'enquête, à souligner l'entrelacement du politique et du religieux, et la dimension « révolutionnaire » de l'imagination religieuse est très convaincante. L'ouvrage *Political Spiritualities* constitue déjà une référence dans le monde anglophone et fera date, bien au-delà des cercles critiques et des polémiques qu'il peut susciter. On est loin d'une simple monographie d'Église comme celle que Asonzeh Ukah a consacrée à la *Redeemed Christian Church of God*, une Église historique établie de longue date qui charrie toutes les étapes du pentecôtisme nigérian depuis les Églises de « priants » (*aladura*) des années trente. Il ne s'agit pas non plus d'un état des lieux des mouvements charismatiques et néo-pentecôtistes des années quatre-vingt/quatre-vingt-dix en pays yoruba. Le pionnier de l'étude de ces mouvements, liés à l'effervescence des campus (*campus christianity*), est sans nul doute Matthews Ojo qui s'appuie particulièrement sur la *Deeper Life Bible Church* dont le fondateur, W. F. Kumuyi – avec sa personnalité et sa posture éthique, rigoriste et messianique –, a également beaucoup marqué les lectures de Ruth Marshall. Cette dernière délaisse enfin pour cet ouvrage l'étude comparative des pentecôtismes africains à la manière dont Paul Gifford revisite régulièrement le paysage religieux du pentecôtisme ghanéen et ses évolutions², le Ghana ayant joué un rôle non négligeable à côté du géant nigérian dans cette dynamique religieuse régionale et nationale. Contrairement à l'esprit de l'ouvrage collectif qu'elle a codirigé avec André Corten³, on ne trouvera ici aucune ouverture sur l'expansion transnationale de ce pentecôtisme nigérian qui est aujourd'hui présent dans toutes les capitales européennes, aussi bien qu'aux États-Unis par le biais notamment de la migration yoruba. C'est à partir de la société nigériane, de son histoire présente et des crises traversées par le monde yoruba que se comprend cette explosion pentecôtiste.

L'analyse des médiations locales de cette « révolution » religieuse nigériane pensée comme un « événement » hérite du travail collectif, initié dans les années quatre-vingt, associant une équipe de la School of Oriental and African Studies de Londres et l'Institut Français de Recherche en Afrique d'Ibadan. La mise en perspective historique de l'événement se nourrit également du cadre épistémique de la rencontre coloniale reconstruit savamment par le travail historiographique

1. Voir, entre autres : Marshall Ruth, « Power in the name of Jesus: social transformation and pentecostalism in western Nigeria revisited », in Ranger T., Vaughan O., (eds.), *Legitimacy and the State in Twentieth Century Africa*, 1993, Basingtoke, Macmillan, p. 213-246 ; Marshall-Fratani R., « Mediating the Global and Local in Nigerian Pentecostalism », *Journal of Religion in Africa*, 28-3, 1998, p. 278-315 ; et 2001, « Prospérité miraculeuse : les pasteurs pentecôtistes et l'argent de Dieu au Nigeria », *Politique Africaine*, 82, p. 24-44.

2. Gifford Paul, *Ghana's New Christianity, Pentecostalism in a Globalizing African Economy*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 2004.

3. Corten André, Marshall-Fratani Ruth, (eds.), *Between Babel and Pentecost: Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*, London, C. Hurst & Co., 2002.

de John Peel et de l'inspiration première de ses analyses du Réveil Aladura des années trente⁴. Chemin faisant, les apports parallèles de Karin Barber sur l'espace « ethnique » public yoruba ou de Andrew Apter sur le pan-nationalisme yoruba, ou encore le vaste chantier ouvert par Birgit Meyer au Ghana sur les confessions sataniques et la théologie des « narratives », sont judicieusement mobilisés⁵. Cet ouvrage présente donc une synthèse très dense des travaux anglophones les plus significatifs sur ce terrain de recherche. Mais il s'agit aussi d'un essai qui soutient une thèse, ou un noyau de thèse, qui appelle la discussion, et surtout d'un carrefour épistémologique où le paradigme théologico-politique interpelle les pesanteurs du « politico-religieux » correct et les lectures instrumentales du religieux – un paradigme qui mériterait d'être discuté en tant que tel sur la base des textes de référence (de Claude Lefort à Achille Mbembe en passant par Christoph Schmidt et Gayatri C. Spivak).

Trois défis majeurs travaillent cet ouvrage :

1- Comment prendre au sérieux la signification politique du changement religieux sans le réduire à une forme d'expression ou de ressource, un langage ou une métaphore d'intérêts « réels » d'un autre ordre (économique ou autres) ? Comment faire valoir sa dimension de « force agissante », productrice d'historicité et de recommencement, sans pour autant créditer a priori cette « révolution » de l'agencéité qu'elle s'accorde et de l'efficacité morale et spirituelle, pas seulement « symbolique », qu'elle entend conférer à la puissance de l'Esprit au regard de l'histoire ?

2- Comment penser le « miracle » d'une révolution pentecôtiste inscrite dans une tradition du « réveil spirituel » dont les formes n'ont finalement rien de spécifique, mais qui font soudainement sens dans une situation d'insécurité morale et spirituelle qui n'est pas elle-même inédite ? La politique affichée de rupture des *born again* (*breaking with the past*) émerge en effet sur fond de crise économique et sociale intense, mais aussi de répétition du scénario inaugural de la rencontre coloniale et des promesses non tenues de l'évangélisme missionnaire.

3- Enfin comment rendre compte dans cette conjoncture des années quatre-vingt/quatre-vingt-dix (le boom pétrolier et l'effondrement du petro-naira) de cette « médiation » singulière du global et du local qui conduit une religion transnationale, inspirée de l'évangélisme américain, à fournir la trame de la vocation messianique du peuple yoruba ?

L'auteure n'est pas la première, face à « l'événement », à nous inviter à « penser avec Foucault », mais il s'agit ici d'une véritable conversion intellectuelle au

4. Peel J. D. Y, *Religious Encounter and the Making of the Yoruba*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 2000.

5. Meyer Birgit, *Translating the Devil, Religion and Modernity among the Ewe in Ghana*, Edinburgh University Press, 1999.

sens fort puisque la manière dont Foucault « révolutionne l'histoire » (selon les termes et le credo de Paul Veyne⁶) trouve une forte résonance dans cette lecture de la « révolution pentecôtiste » nigériane. Les accents de cette rencontre entre le pouvoir de l'action au sens foucauldien et les enchantements de la « foi agissante » (*action faith*), pourraient par moment laisser entendre que les *born again* sont foucauldiens sans le savoir. Dans le lignage du « Foucault au Congo » de Jean-François Bayart, Ruth Marshall nous offre un véritable « Foucault au Nigeria »⁷. Nul doute, en même temps, que le paradigme de la « gouvernementalité » et son « discours », fortement repris et diffusé par Bayart, offrent un cadre épistémique prometteur pour penser la « rareté » du fait pentecôtiste et sa dimension d'événement arbitraire (voir Paul Veyne) ; il invite surtout à comprendre la fabrication des sujets de Dieu à partir des relations d'assujettissement aux nouvelles formes de religiosité et de contrôle moral. La thèse majeure selon laquelle la clé de la spécificité de ce pentecôtisme nigérian se trouve dans les « techniques de soi » qu'il inculque et plus particulièrement dans celles qui misent sur les relations de soi à soi, est passionnante même si le cadre épistémique retenu semble un peu large par rapport à l'enjeu de la nouveauté présumée et du caractère situé de cette éthique de l'authenticité chrétienne à la nigériane.

Faisant directement écho au programme *born again* de la « rupture avec le passé », l'auteure entend faire table rase des vieux paradigmes de l'anthropologie culturelle (syncrétisme, hybridité, bricolage) et de leurs avatars récents (malentendu productif, revanche du paganisme ou domestication de la modernité). Ces lectures seraient de simples concessions à l'idéologie de l'authenticité indigène et à l'extériorité de la culture coloniale et restent prises, comme la notion de syncrétisme, dans le jeu des artefacts et des différences instituées par la rencontre missionnaire. Ceci dit, une fois passés les effets d'annonce de la table rase théorique affichée, il apparaît bien que pour penser en termes de « médiations » le défi du mélange (*merging*) des logiques globales de la rationalité moderne et des ontologies locales, il s'avère nécessaire d'intégrer la manière dont le pouvoir de « la tradition », assimilée au fétichisme et à la sorcellerie, fait retour au cœur même de sa diabolisation. On ne peut donc faire l'économie des outils analytiques, notamment anthropologiques, qui permettent d'éclairer les ambiguïtés et les ambivalences reconnues qui travaillent les « sujets de Dieu ». On pense à celles que révèlent particulièrement les nouvelles formes de pouvoir, les économies du prestige ou les pratiques de délivrance avec leur imaginaire de la mémoire des origines de la « malédiction ancestrale » (*the sins of the fathers*). Pour comprendre les modalités historiques et culturelles différenciées des techniques de travail sur

6. Veyne Paul, « Foucault révolutionne l'histoire », in Veyne P., *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Seuil, 1971, p. 385-429.

7. Bayart Jean-François, « Foucault au Congo », in Granjon M.-C. (éd.), *Penser avec Michel Foucault. Théorie critique et pratiques politiques*, Paris, Karthala, 2005, p. 183-222.

soi qu'offrent les dispositifs pentecôtistes, l'auteure ne se contente pas, heureusement, des concepts de l'ingénierie foucauldienne forgés à l'épreuve du christianisme antique ; elle bricole à sa façon avec les ressources qu'offre le stock des références anthropologiques contemporaines sur la culture « populaire » yoruba en matière de sorcellerie et de corruption et sur « l'idiome culturel » du pouvoir, le fameux *asé* (l'énergie, le pouvoir) de l'ontologie yoruba. On ne voit d'ailleurs pas pourquoi le paradigme historique de « l'interaction première » des catégories de pensée du paganisme et du christianisme inspiré de John Peel, conduirait sur le plan analytique à s'interdire de faire la différence et à invalider a priori toute différence culturelle. Il est d'ailleurs paradoxal de retirer toute pertinence analytique aux écarts institués par l'imagination religieuse de l'évangélisme colonial entre mondes païen et chrétien, alors même que ces écarts, dans les schèmes du mal ou dans les formes du salut, sont fortement réveillés par les pentecôtismes contemporains.

L'invalidation affichée des apports d'une anthropologie culturelle des formes symboliques et dispositifs culturels des christianismes africains (à la manière des travaux de Jean & John Comaroff) a clairement pour envers un recours enchanté aux révélations théologiques de la philosophie et ouvre la voie à l'apport le plus discutable de l'ouvrage pour un africaniste : une surinterprétation herméneutique de la description des pratiques. L'herméneutique du sujet moral pentecôtiste peut sans doute s'éclairer par la prise en compte des techniques de soi qui informent cette spiritualité, mais telles qu'elles sont présentées ici ces techniques n'ont rien de spécifique par rapport au « souci de soi » des exercices ignaciens, aux examens de conscience et à la « conviction de péché » de la tradition protestante et méthodiste. Comme le confirme l'inventaire des pratiques de prière et de louange, de « parler en langues » ou de délivrance qui ont fait le succès de la liturgie pentecôtiste des grands leaders nigériens, la « rareté » de ces dispositifs culturels s'est surtout quelque peu routinisée et « objectivée », notamment par le biais de leur médiatisation et de leur diffusion dans toute l'Afrique et dans la diaspora. L'impératif annoncé de la description des pratiques de cette spiritualité « en acte » ne se traduit pas par une approche interactive de la performance de ces « actes de foi » en situation, mais glisse systématiquement vers l'analyse de discours et le privilège accordé aux méditations et commentaires herméneutiques (le chapitre IV sur les techniques de soi multiplie les références d'auteurs et de penseurs philosophes). Pour comprendre la force du discours moral et théologique d'un pasteur comme William F. Kumuyi (*Deeper Life*) et surtout l'éthos des dispositions qu'il prétend incarner et inculquer, rien ne vaut apparemment une « heure de philosophie ».

L'abîme qui sépare cependant les écrits pauliniens sollicités (et encore plus les exégèses théologiques et philosophiques des penseurs de la tradition juive) des prédications très pragmatiques et du spiritualisme prosaïque des pasteurs pentecôtistes reste difficile à combler. On en prendra la mesure avec la place

accordée à l'herméneutique du « messianisme de la crucifixion » de Giorgio Agamben (relisant Saint Paul en dialogue avec Weber et Foucault, p. 143) mobilisée comme clé de lecture du paradoxe de la « force de la faiblesse » qui serait au fondement du messianisme pentecôtiste. S'il faut jouer l'effet de philosophie, la lecture nietzschéenne de *La généalogie de la morale* et la dénonciation de cette machination cléricale de la force des faibles (dominés par l'esprit de rancune et de ressentiment) qui fait douter les forts de leur volonté de puissance, seraient finalement plus en phase avec l'esprit de l'*empowerment* et de la théologie de la prospérité de l'éthos pentecôtiste.

Le choix de la lignée inspiratrice des penseurs élus par l'auteure (de Derrida à Agamben, en passant par Arendt et Levinas), mais aussi des pasteurs nigériens de référence (de Kumuyi à Adebayo) n'est pas indifférent. La surinterprétation théologico-philosophique des discours pastoraux préside à une lecture théologico-morale et politique très orientée : la révolution pentecôtiste « nigérienne » serait porteuse d'un messianisme mystique, antimatérialiste, antiritualiste et anti-institutionnel et la politique de la spiritualité qui l'anime serait fondamentalement une politique de l'intégrité et de la pureté morale cultivant l'expérience de l'intériorité d'une relation de soi à soi, encourageant une éthique de la conviction intime.

Ce messianisme « paulinien » et cette piété de la « crucifixion de soi » ne sont pas, il est vrai, sans écho dans le pentecôtisme ascétique de la Deeper Life et de son inspirateur, le pasteur Kumuyi, mais cette éthique est en porte-à-faux avec le pentecôtisme de la réussite en ce monde et de la prospérité qui fait le succès de cette mouvance depuis la fin des années quatre-vingt-dix, autrement dit depuis plus de vingt ans. L'auteure met bien en évidence deux veines prophétiques du pentecôtisme nigérien qu'elle présente souvent comme deux vagues historiques : d'un côté la version « originelle » héritière du *Holiness Revival* des années trente, celle d'un pentecôtisme ascétique et messianique, expression d'un conservatisme moral en posture de retrait par rapport aux valeurs mondaines ; et d'autre part la version plus récente et désormais plus répandue d'un pentecôtisme de la « prospérité » ouvert aux valeurs de la réussite matérielle véhiculées par les médias et incarnées par des entrepreneurs charismatiques dont la figure pionnière fut Benson Idahosa. Tout le problème est que l'ambiguïté et les ambivalences de ces deux politiques spirituelles notamment au regard de l'ontologie locale des rapports de force et de sens, du manichéisme du bien et du mal, et de la palette des techniques de soi (de la prière de louange à l'exorcisme de délivrance) rend problématique toute ligne de démarcation entre le Diable et le bon Dieu. D'autant plus que la matrice historique et inaugurale du Réveil Aladura continue à travailler ses héritiers spirituels au-delà des velléités de réforme et de démarcation, comme l'illustrent les évolutions de la Redeemed Church et les positions de son fondateur, le pasteur Adebayo, qui a pu incarner jusque dans les années quatre-vingt-dix « a holiness – and “righteousness” – oriented doctrine » (p. 309),

mais qui a su composer avec le temps l'idéal de la sainteté et l'économie spirituelle de la prospérité.

Il reste que, dans ce travail, l'idéal-type de l'éthos du pentecôtisme nigérian, celui qui inspire l'analyse des ressorts de l'*agency born again*, se réfère principalement à cette spiritualité de l'intériorité morale et de l'intimité spirituelle qu'incarne la veine originelle. Le témoignage fort et très émouvant de Grace qui fournit l'épilogue de l'ouvrage, un récit d'une surabondance de sens qui exclut, selon l'auteure, toute analyse, relève clairement de la tradition « *holiness* » des années quatre-vingt. Le pentecôtisme de la prospérité et de la performance et ses pasteurs « milliardaires », qui occupent le devant de la scène à partir de 1995, viennent manifestement pervertir ce qui faisait la force spirituelle du Réveil. Les ressorts de l'agencéité morale se déplacent en alimentant l'énergie positive du sujet par l'agressivité vis-à-vis des autres diabolisés (les inconvertis, les musulmans). D'où la dissymétrie frappante (finalement très wébérienne) du privilège accordé aux techniques des relations de soi à soi (examen de soi et restitution, confession et témoignage des actions de foi) par rapport aux techniques de pouvoir sur les autres (exorcisme des démons et guerre spirituelle) et leurs médiations « fétichistes ». Les nouveaux « territoires sorciers » qu'offrent les mises en scène médiatisées de l'épreuve de corps à corps entre les pasteurs, l'Esprit Saint et les démons, et les techniques exorcistes de fabrication dramaturgique de l'omniprésence du Diable, qui attirent les anthropologues, sont mis sous le boisseau. La fascination qu'exercent sur l'auteure, dans la filiation de Foucault, les techniques de la « vérité »⁸, de l'obligation de vérité sur soi, dans leur dimension verbale plus que théâtrale, l'emporte manifestement sur les mises en scène de l'aveu et les traitements spectaculaires de la malédiction. Un tel privilège s'accorde mieux sans doute avec l'idée bien chrétienne qu'on peut se faire des progrès du sujet moral.

Rien n'est plus significatif de ce parti pris de la « rationalisation » morale, au sens wébérien, que la relativisation (par l'auteure se réclamant elle-même de certains pasteurs) du pouvoir miraculeux de l'imposition des mains « au nom de Jésus » comparé aux simples vertus de la prière, ou encore la dénégation de l'efficacité de l'onction d'huile sainte au profit exclusif de la « puissance du verbe » (p. 157). Ce sont là sans doute des postures de dénonciation du fétichisme que l'on peut rencontrer chez les pasteurs les plus « éclairés », comme Kumuyi, mais elles confirment à leur façon, y compris sur le mode de la dénégation, la complexité originaire des catégories du paganisme et du christianisme. Il faut l'observation de longue durée d'un John Peel (voir sa préface à l'ouvrage de Ukah, 2008), pour rappeler que ce pouvoir sacré attribué à l'huile sainte, fortement lié au charisme du pasteur, est un héritage du monde *aladura* parfaitement

8. Selon l'auteure qui préfère le terme français : « *Veridiction* implies the act or experience of telling the truth but also implies the modes and conditions in which this or that truth may be told and be accepted », p. 266.

repris par le pasteur Adeboye dans le cadre de la Redeemed Church mais aussi réactivé aujourd'hui par la théologie de l'*anointing* (le pouvoir de l'onction) des nouveaux pasteurs charismatiques (Oyakhilome de Christ Embassy et bien d'autres). Des *born again* aux *aladura*, la continuité se conjugue avec les ruptures et l'ambivalence continue à travailler les esprits et les corps. En un mot, il n'y a pas de miracle, ni vraiment de révolution : on est toujours dans une dialectique historique de la continuité et de la discontinuité des catégories du pouvoir spirituel.

La bonne nouvelle de l'émergence d'une « religion du sujet en Afrique »⁹ a pu alimenter quelque malentendu en donnant l'impression de s'inscrire dans la continuité du paradigme de l'individualisme religieux cher aux sociologues de la modernité religieuse. On aura compris néanmoins que le sujet moral pentecôtiste auquel se réfère Ruth Marshall n'a rien à voir avec le sujet kantien de l'esprit des Lumières, attaché aux valeurs de la conscience et de la rationalité, prônant une éthique de l'autonomie et de la responsabilité. Son mode de « subjectivation » est fortement ancré dans la division subjective de la force du désir et des souffrances du corps, pris dans les rapports de force entre pouvoirs spirituels, habité par les démons intérieurs et l'enfer des autres, en attendant une délivrance qui ne peut venir que de la soumission à l'Esprit Saint. La traduction en termes de « théologie politique » de cette politique spirituelle nous éloigne des préoccupations et de l'esprit d'une théologie de la « libération ». L'auteur nous laisse entendre que la théologie « négative » du pentecôtisme tire sa force de son ambivalence et de son oscillation entre théologie de la souveraineté divine et théologie de la communauté fraternelle (p. 165). Mais l'imaginaire prophétique de la communauté égalitaire, virtuelle et délocalisée, des « frères et sœurs en Christ » conforte en réalité le monopole pastoral du charisme et la tentation théocratique qui fait écho au régime de la charia imposé dans les États du Nord Nigeria. Bien plus, le combat spirituel d'une « Nation gagnée à Jésus » se construit sur une police des consciences, le contrôle de l'authenticité du soi et l'exclusion de l'autre inconverti, païen et surtout musulman. L'auteur persiste et signe : « Dieu n'est pas démocrate » (p. 209)¹⁰.

André MARY
IIAC (EHESS-CNRS)
andre-mary@wanadoo.fr

9. Voir le numéro de *Politique Africaine* sur « Les sujets de Dieu », coordonné par Ruth Marshall et Didier Péclard, n° 87, 2002.

10. Voir également, Ruth Marshall : « “God is not A Democrat” : Pentecostalism and Democratisation in Nigeria », in Gifford P., (ed.), *Christianity and Africa's Democratisation*, Leiden, Brill, 1995, p. 239-260.