SAMSON Fabienne. — *Des musulmans dans une église chrétienne : l'Église universelle du Royaume de Dieu au Sénégal*

André Mary

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/etudesafriaines/35045>

DOI : 10.4000/etudesafriaines.35045

ISSN : 1777-5353

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 15 septembre 2021

Pagination : 732-736

ISBN : 978-2-7132-2878-0

ISSN : 0008-0055

Référence électronique

André Mary, « SAMSON Fabienne. — *Des musulmans dans une église chrétienne : l'Église universelle du Royaume de Dieu au Sénégal* », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 243 | 2021, mis en ligne le 01 septembre 2021, consulté le 13 septembre 2021. URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/35045> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/etudesafriaines.35045>

Ce document a été généré automatiquement le 13 septembre 2021.

© Cahiers d'Études africaines

SAMSON Fabienne. — *Des musulmans dans une église chrétienne : l'Église universelle du Royaume de Dieu au Sénégal*

André Mary

RÉFÉRENCE

SAMSON Fabienne. — *Des musulmans dans une église chrétienne : l'Église universelle du Royaume de Dieu au Sénégal*, Pessac, Presses universitaires de Bordeaux (« Études culturelles »), 2019, 214 p., bibl.

- 1 Le lecteur ne trouvera pas dans ce livre des informations inédites ou renouvelées sur l'expansion de cette Église « chrétienne » en Afrique, qui est en réalité une Église pentecôtiste d'origine brésilienne construite sur le modèle catholique « universel », et qui place l'islam au cœur de son combat spirituel contre les forces sataniques à la source des malheurs de l'Afrique. Les quelques « musulmans » rencontrés « dans » cette Église en ignorent globalement l'identité et l'origine, et ne sont pas vraiment des « adhérents », des « fidèles » ou encore moins des « convertis » ; leur fidélité à l'islam fait partie au mieux de leur héritage ou de leur paysage dans un pays à 90 % musulman. Difficile *a priori* de tirer de cette transplantation limitée, éphémère, et finalement interrompue de cette Église « dissimulée » dans certains quartiers de Dakar ou de Saint-Louis, quelque conclusion sur l'ouverture/fermeture de la société sénégalaise, et de sa jeunesse, aux spiritualités d'inspiration chrétienne.
- 2 L'auteure a choisi de transformer un cas d'échec du prosélytisme de l'Universelle et des « conquérants de la foi », et surtout l'impasse d'une enquête impossible dans un milieu connu pour son refus de tout observateur ou chercheur (selon les consignes de « discrétion » de l'évêque fondateur Edir Macedo), en un rebondissement

méthodologique et épistémologique finalement très « classique ». Selon la leçon de J. Favret-Saada, en l'absence d'objet (ou face à la dénégation), il faut au moins des sujets. La rencontre masquée (ici en micro caché) des sujets et les jeux de suspicion et de dissimulation réciproques des identités, des fidèles, des pasteurs, et de la chercheuse, dévoilent un « sujet en soi ».

- 3 Selon un scénario également bien connu dans l'enquête en milieu initiatique ou « sectaire », la clé de l'accès à la parole « indigène » reste la rencontre de l'informateur privilégié et ami, qui est ici au rendez-vous, et la complicité d'un cercle ou d'un réseau d'individus à bonne distance des institutions, de leurs clercs, et de leurs temples, sinon de leur société native et de leurs familles. Cultivant l'atopie ou l'entre-deux religieux, dans l'intimité et les échanges privés avec l'interlocutrice, « anthropologue », femme et blanche, la bonne entente des entretiens se construit sur un même partage d'expérience des « nouvelles spiritualités » et de leurs quêtes de sens. En somme, pour suivre Olivier Roy cité par l'auteure, le nouveau catéchisme de la « sainte ignorance » qui s'impose aux « communautés de foi » et aux sujets « en recherche » brouille à dessein les lignes d'appartenance, tout en soulignant les clivages¹.
- 4 Le vrai défi sociologique et anthropologique, le mystère, sinon le « miracle », est que l'Universelle (l'Universal)² au Sénégal ne change rien à son message « universel », fidèle en ce sens à une « catholicité exemplaire », et en même temps se présente, par la voix (quelque peu « ventriloque ») du fameux pasteur Ferraz comme « une simple spiritualité supplémentaire » (p. 72) qui n'entend pas remettre en cause les héritages religieux et surtout l'harmonie des familles. D'ailleurs, conformément au catéchisme de la culture pentecôtiste, « ce n'est pas une religion ». À la limite, si l'on prenait au mot ce nouveau *credo*, on pourrait s'interroger dans ce contexte sur la nécessité et le sens de la « dissimulation » de la part des pasteurs aussi bien que des fidèles. Mais, de fait, la dissimulation est bien présente, selon les dires de l'auteure, comme peuvent en juger ceux qui ont un jour assisté aux assemblées de cette Église : pas de sermons « intransigeants » contre les autres religions (p. 156) ; pas de témoignages flagrants ou directs, toujours selon l'auteure, de guérisons miraculeuses ou de dons d'argent (p. 87) ; pas d'étalage ostentatoire de billets de banque ou de quatre-quatre rutilantes des « bigmen » de la foi ? Et plus surprenant, pas outre mesure de « manifestations » intempestives, choquantes et dérangeantes. De quoi y perdre son latin « universel » à la mode pentecôtiste ?
- 5 Pour mieux s'adapter à cette réalité en trompe-l'œil, à ces discours non incompatibles et ces adhésions non exclusives, l'anthropologue s'adapte comme il se doit en faisant table rase des paradigmes usés de la sociologie moderne ou postmoderne des mouvements religieux (synchrétisme, bricolage, etc.). L'hybridité, et surtout les procédés de l'hybridation au sens de Bakhtine, s'est pourtant imposée, particulièrement chez les anthropologues brésiliens, pour rendre compte de la cohabitation incongrue au sein de l'Universelle, d'une culture pentecôtiste charismatique et médiatique, avec ses miracles de la foi agissante et sa magie sacramentelle, et d'une entreprise ecclésiastique très hiérarchique d'évêques fascinée par la forme catholique³.
- 6 Mais il ne s'agit pas ici à vrai dire de l'invention d'une religion avec ses prophètes et ses messies, mais comme dit d'« une nouvelle façon de vivre l'expérience religieuse, intime et totalement individuelle » (p. 127). Seul le paradigme aveugle et passe-partout du « cumul » (version « génie du paganisme » ou « collage » postmoderne), qui a pour vertu comme le *mana* d'ignorer la contradiction, est censé être au cœur du travail

d'analyse (p. 29) et survit à la « table rase » des outils obsolètes. On voit mal cependant ce que recouvre le « cumul » totalement individuel et intime, ou « privé », au sens propre ou figuré, sans le sens des écarts en matière de croyances ou de pratiques qui prévaut dans la sphère publique ? Le défi analytique des contradictions du discours et des conduites se donne à voir et à entendre au cœur du culte (et finira par miner les adhésions les plus sincères) : comment interpréter par exemple la reprise de la lecture du Coran dans une liturgie pentecôtiste martelant le Nom de Jésus (p. 99) et la supériorité de la Bible ? Plus facile sans doute d'embrayer sur la diabolisation de l'imaginaire familial des *djinn*s dans la « guérison divine », même si les pasteurs brésiliens doivent se transformer eux-mêmes en « instituteurs » dans des pays païens qui n'ont pas de mémoire incorporée des esprits vodu.

- 7 Mais que dire de la célébration en terre d'islam de la « Jérusalem céleste », du pèlerinage en Terre d'Israël, ou du réveil soudain, dans ce climat de tolérance, et de complémentarité inclusive, du discours guerrier et de l'appel au combat spirituel, contre le Diable et ses complices, qui ressemble comme un frère ennemi à celui de la « guerre sainte » que connaissent bien les musulmans ? Au-delà de la rhétorique de la prédication de la foi à distance des religions, s'impose la « matérialité » du Livre, la puissance de la Bible, que l'on brandit ostensiblement à la place du Coran, ou le chandelier à sept branches qui l'emporte sur la croix. L'invocation par l'auteure d'une dissimulation dite « pragmatique » peut bien mettre sous le boisseau les *credo* théologiques ou les incompatibilités liturgiques, mais comment concilier l'inconciliable : la prière « au nom de Jésus » et/ou « au nom de Mohamed ? » (p. 51) ? l'engagement dans la campagne d'évangélisation à la place de la Tabaski ? le détournement « en cachette » de l'argent de l'achat des moutons au profit du sacrifice pour l'Église (p. 100) ? Ces tactiques de détournement ne sont pas *a priori* ce qu'on appelle une « accommodation », un arrangement avec la règle dans la fidélité à l'esprit ; elles n'ont qu'un temps : les sorties de « bons musulmans », des « vieux » indignés, ne manquent pas, et les jeunes suivront.
- 8 On aura compris que cette situation de « dissimulation », dans l'entre-deux, n'est pas propice à quelque entreprise de synthèse œcuménique ou même « d'hospitalité » interreligieuse. La fascination qu'exerce le pasteur va de pair avec des rejets agressifs. On a du mal, pour autant, à repérer les voies ou les signes d'une créativité ou de l'ingéniosité. Au détour des motifs pragmatiques d'adhésion et surtout des refus déclarés par les sujets lors des entretiens, sur le plan religieux mais surtout éthique et existentiel, s'égrènent une série de blocages, de refus assumés et d'incompatibilités énoncées (« je ne peux pas prononcer cela », « je ne peux pas dire ou répéter », etc.). Il s'agit moins d'une posture ambivalente — « je sais bien mais quand même » — que d'une stratégie de « dérobade » ou d'une ingéniosité du faire-semblant que Balandier retrouvait en situation coloniale dans le rapport à la « religion dominante du blanc ».
- 9 Sur le plan anthropologique, les « pré-contraintes » du signifiant et du sens des matérialités préoccupent beaucoup l'auteure (l'encens, les mouchoirs blancs, l'eau bénite, l'huile sainte) ; et il y a de quoi faire dans ce monde commun de la magie des « bouts de papier », des versets du Coran ou des talismans. Mais qu'en est-il plus intimement, au regard de la problématique annoncée, des habitus de la corporéité qu'impose le dispositif de délivrance ? Pas de sujets, selon Foucault, sans contrôle du moi ni des modes de subjectivation : quel accommodement des formes de subjectivation imposées ou cultivées par les dispositifs de la confession ou de l'exorcisme ?

L'Universelle s'est particulièrement fait connaître au Brésil et en Afrique par une « libération » sous contrôle des ouvriers, par l'imposition des mains, qui reprend les techniques du corps de la possession dans la gestion des maux de l'esprit : « arrêtez de souffrir ». Les alternatives que la « délivrance » pentecôtiste offre par rapport aux techniques du corps et de soi que pratiquent les islams, confrérique, mouride ou réformiste, ou les cultes de possession type N'doep, au Sénégal, sont évoquées en passant mais il manque le suivi de quelques itinéraires thérapeutiques des sujets concernés. Sur le plan des manifestations collectives et des mises en scène de soi, on sait que la confrontation à l'*ethos* corporel des cultures locales aux États-Unis⁴ ou en Europe a souvent conduit les pasteurs pentecôtistes à modérer les « manifestations », les débordements de la transe du Saint-Esprit.

- 10 Les revisites sur le terrain pendant dix ans, la situation quasi expérimentale du remplacement complet du staff dirigeant, ont permis à l'anthropologue de mettre à l'épreuve les premières impressions, et de relativiser les effets d'annonce. La relation de confidentialité et d'attachement que les jeunes filles ont pu nouer avec les jeunes pasteurs s'est heurtée à l'impératif de la mobilité et de l'interchangeabilité des affectations pastorales. Le discours de « l'inclusion des autres religions » s'est révélé particulièrement clivant dans la société sénégalaise. En dix ans, le cercle des jeunes « convaincus » ou curieux mais lucides s'est dispersé avant de s'en aller. Le constat est sans appel : « Plusieurs aspects de l'IURD leur déplaisent au point que la pratique du cumul religieux leur devient impossible : ils n'arrivent plus à concilier les précontraintes de leur croyance première avec les impératifs de l'Universelle » (p. 175).
- 11 L'élargissement de la focale, en conclusion, se prive de l'éclairage comparatif à partir d'autres lieux d'observations de terrains africains où l'Universelle s'affronte à des situations locales d'hégémonie musulmane, d'Abidjan à Kampala en passant par Libreville. L'Afrique centrale, où les pays de forte implantation islamique ne manquent pas, est étonnamment absente ou lointaine dans les références comparatives de cette étude. Le terrain du Nigeria, où s'affrontent un pentecôtisme « charismatique » et une théologie de la prospérité « sans dissimulation » pas très éloignés de l'*ethos* de l'Universelle et un islam réformiste et même fondamentaliste, pourrait offrir un horizon de comparaison à cette exceptionnalité sénégalaise. Des entreprises comme Christ Embassy sont apparemment déjà présentes au Sénégal. L'auteure reconnaît le caractère « unique » de cette stratégie d'adaptation par « dissimulation » dont elle fait état, en la rapportant à une conjoncture politico-religieuse singulière de l'islam confrérique, mais aussi à la personnalité exceptionnelle d'un pasteur et évêque, Ferraz, qui ne manque pas d'étonner au regard de ce que l'on sait de la stratégie « universelle » de l'Église et du contrôle hiérarchique des pasteurs. La médiation des pasteurs lusophones angolais, qui a joué un rôle décisif dans la stratégie d'évangélisation de cette Église brésilienne dans les autres pays d'Afrique (Côte d'Ivoire, Gabon, Congo), est apparemment reconduite avec le temps sur le terrain sénégalais (p. 172). Les entrepreneurs de la foi agissante au Nigeria comme au Brésil savent qu'ils seront « sacrifiés », pris entre les effets d'annonce de leur succès tapageur et éphémère et le déclin inexorable de leur charisme et de leurs promesses.

NOTES

1. Voir O. ROY, *La sainte ignorance. Le temps de la religion sans culture*, Paris, Éditions du Seuil, 2008.
 2. La version portugaise raccourcie est en effet couramment reprise en Afrique.
 3. A. MARY, « Le pentecôtisme brésilien en Terre africaine », *Cahiers d'Études africaines*, XLII (3), 167, 2002, pp. 463-478, <[http://journals.openedition.org/ etudesaficaines/](http://journals.openedition.org/etudesaficaines/) 152>.
 4. Voir T.J. CSORDAS, *The Sacred Self. A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*, Berkeley, University of California Press, pp.178-179, où l'auteur parle de « domestication of deliverance ».
-

AUTEURS

ANDRÉ MARY

CNRS-EHESS, Paris