



HAL
open science

Les politiques identitaires d'une Eglise africaine transnationale: The Church of Pentecost (Ghana)

Sandra Fancello

► **To cite this version:**

Sandra Fancello. Les politiques identitaires d'une Eglise africaine transnationale: The Church of Pentecost (Ghana). Cahiers d'études africaines, 2003, 4 (172), pp.857-881. halshs-00136914

HAL Id: halshs-00136914

<https://shs.hal.science/halshs-00136914>

Submitted on 15 Mar 2007

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.

Cahiers d'Études africaines, XLIII (4), 172, 2003, pp. 857-881.

Les politiques identitaires d'une Église africaine transnationale *The Church of Pentecost (Ghana)*

Sandra Fancello

La *Church of Pentecost* est une Église ghanéenne qui a des assemblées dans près de cinquante pays. Les zones d'expansion de cette Église semblent suivre, à quelques exceptions près, les routes migratoires de communautés ghanéennes aussi bien en Afrique qu'en Europe. Le choix premier de la vernacularisation a fait de la langue twi la langue de culte de préférence à l'anglais. Mais, depuis peu, en réponse à des tensions internes, à la fois sociales et générationnelles, l'Église a entamé une politique d'adoption des langues nationales, dont le français dans les parties francophones de l'Afrique et de l'Europe. Cette mesure traduit un changement de politique identitaire de l'Église à l'égard de ses fidèles sans pour autant signifier un renoncement à son identité première puisque la classe dirigeante reste essentiellement représentée par les Ashanti du Ghana. L'enjeu identitaire du choix de la langue de culte illustre les types de négociation auxquels l'Église se trouve soumise dans son évolution. Nous nous proposons d'analyser les termes de ces négociations au niveau local et les tensions auxquelles sont confrontés les pasteurs ghanéens sur leurs terres de mission.

De l'Afrique à l'Europe : « Reaching the Unoccupied1»

L'Église de Pentecôte fut fondée par le missionnaire écossais James McKeown envoyé au Ghana en 1937 par l'Église apostolique britannique (Bradford). C'est à la suite d'une dissidence avec cette Église, en 1953, que le missionnaire prend la direction de « ses » assemblées sous la dénomination *Gold Coast Apostolic Church*. L'Église de Pentecôte, qui ne prendra sa dénomination actuelle qu'en 1962, fut l'une des quatre « têtes de file » du mouvement pentecôtiste ghanéen, au même titre que les Assemblées de Dieu (1931)³, l'*Apostolic Church* (Bradford) et la *Christ Apostolic Church*⁴ (1941). Elle serait aujourd'hui la plus importante dénomination pentecôtiste du Ghana⁵. Largement implantée dans les pays côtiers du Golfe de Guinée, sa progression vers les pays de l'intérieur (Burkina Faso, Mali, Niger) semble ralentie, se heurtant au « front musulman » de la bande sahélienne. Mais si l'expansion missionnaire vers le nord (y compris du Ghana) reste assez lente, elle est plus nette en direction des pays côtiers limitrophes tels que la Côte-d'Ivoire, le Togo et le Bénin.

Cette Église est construite sur un mode hiérarchique et son organisation interne est fermement établie. L'administration centrale dirige depuis son siège à Accra toutes les « missions » extérieures, c'est-à-dire hors du Ghana, à partir d'un « Bureau des missions » organisé autour du directeur des Missions internationales. Ce bureau centralise, édite et diffuse les rapports d'activités missionnaires de la *Church of Pentecost* dans le monde⁶, excepté le Ghana qui fait l'objet d'un rapport spécifique⁷. À travers ces rapports, on peut mesurer la puissance de l'appareil gestionnaire de l'administration centrale, le « siège mondial » de la *Church of Pentecost*. Outre les activités de l'Église dans son pays d'origine, le siège gère, sous la forme

d'une administration indirecte, l'évolution des « branches extérieures » jusqu'à la formation et l'affectation des pasteurs et dirigeants. C'est avant tout par le biais de ses « responsables nationaux », parmi lesquels les Ashanti⁸ du Ghana sont fort représentés, que le siège contrôle les Églises « nationales ».

Deux séries d'enquêtes précédemment menées en Afrique et en Europe nous ont permis de prendre en compte les relations des Églises nationales avec l'Église centrale du Ghana. Une première série d'enquêtes fut réalisée au Burkina Faso entre 1999 et 2002. L'histoire et la cartographie de l'expansion de cette Église nous ont conduit, depuis peu, à intégrer dans cette étude les pays côtiers comme le Ghana⁹, siège mondial de la *Church of Pentecost*, et la Côte-d'Ivoire qui est le deuxième pays après le Ghana où cette Église est le mieux implantée – en nombre d'assemblées – et la « mission » francophone la plus importante. Parallèlement et dans une perspective comparative, deux enquêtes ont été amorcées en France, où cette Église s'est implantée depuis le début des années 1990, à Marseille et en région parisienne, ainsi qu'à Bruxelles et Amsterdam. Cette étude est donc centrée sur l'implantation urbaine de cette Église dans trois capitales ouest-africaines (Ouagadougou, Abidjan, Accra) qui donnent une plus grande visibilité aux différentes assemblées, et dans trois capitales européennes (Paris, Bruxelles, Amsterdam)¹⁰ qui abritent des « communautés de fidèles » essentiellement ghanéennes. La justification d'une enquête « multi-sites » est solidaire de l'exploration d'un réseau transnational d'Églises, de pasteurs et de fidèles en migration. L'analyse comparative a pour but de mettre au jour les modalités de l'investissement des Églises dans les processus d'implantation et de « recommunautarisation » en milieu urbain.

La tension entre les enjeux de l'implantation locale et l'inscription dans une entreprise d'évangélisation missionnaire internationale se repère d'abord au niveau du recrutement et de la formation de leaders dirigeant des assemblées locales reliées entre elles par une structure en réseau dont ces leaders sont les représentants. L'extrême mobilité des pasteurs et dirigeants, d'un pays à l'autre, ainsi que la migration des fidèles contribuent à faire exister une communauté transnationale et dynamique. Les pasteurs pentecôtistes sont les agents de liaison des assemblées locales avec l'Église, en tant que « structure » ; ils sont formés par elle, envoyés par elle, ils parlent en son nom et la font exister localement et totalement par une identification forte au foyer ghanéen. Chaque église « nationale », chaque assemblée locale, se pense comme une « branche » de la *Church of Pentecost* du Ghana et un instrument de la conquête missionnaire des « zones non atteintes ».

Ces pasteurs-leaders sont les véritables administrateurs de l'Église dans les zones les plus éloignées de son foyer, y compris en Europe où on les trouve à la tête de communautés de fidèles multiethniques et multinationales. La formation des leaders, qui conjugue formation biblique et management, a d'abord pour but d'en faire les agents de l'expansion missionnaire, en maintenant très forte la référence identitaire au foyer ghanéen. Cependant, alors que l'élite des dirigeants ghanéens cherche à maintenir une identification forte à une Église chrétienne « africaine » qui fait pourtant peu de concessions aux populations locales, les limites et les impasses de cette politique identitaire se révèlent dans la rencontre avec les communautés africaines en Europe. La complexité des enjeux identitaires de la conversion individuelle de fidèles appartenant à d'autres communautés africaines se traduit localement par des négociations au sein même des assemblées, de manière parfois subtile, parfois conflictuelle. L'Église se heurte alors aux limites de son ancrage ethno-national.

L'implantation d'assemblées hors du Ghana soumet l'Église à des contraintes liées aux milieux urbains des capitales étrangères ainsi qu'à la diversité des milieux sociaux et religieux. Qu'il s'agisse de choix délibérés, inscrits dans une stratégie, ou d'acceptation de fait d'une situation contraignante, ce travail d'adaptation se traduit par l'émergence

d'innovations locales. Sur le plan liturgique, les variantes les plus aisément observables portent sur l'usage d'instruments de musique traditionnels, la place faite aux chants et aux danses, en tant qu'éléments intégrés à des séquences de culte telles que la louange ou l'adoration, avec les incidences de ce changement sur la durée des cultes. Ces innovations tiennent pour beaucoup à la place accordée aux cultures locales dans le culte¹¹. Sur ce point, l'Église de Pentecôte se démarque d'autres Églises pentecôtistes qui associent les chants et les danses locaux au paganisme. La politique « culturelle » de l'Église à l'égard des cultures africaines est néanmoins éloignée de « l'inculturation » que pratiquent les Églises prophétiques africaines telles que les Chrétiens Célestes ou les Harristes de Côte-d'Ivoire. Sur le plan religieux également, le discours des pasteurs à l'égard de l'islam tient compte des écarts de situation, par exemple entre le Burkina Faso et la Côte-d'Ivoire, et plus encore entre l'Afrique et l'Europe. Les variantes liturgiques ne peuvent être totalement dissociées des variations liées aux orientations « politiques » de l'Église, véhiculées par le discours des responsables concernant le choix d'une langue de culte, le recours à la traduction, le discours plus ou moins offensif envers les autres religions ou les pratiques de guérison et de délivrance. Chacune des variantes interroge sur l'origine et la mise en œuvre des dispositifs au niveau local, selon qu'ils résultent d'initiatives d'agent locaux ou d'une politique globale émanant de l'Église centrale du Ghana. Cela pose la question de l'autorité de l'Église centrale ainsi que du degré d'autonomie dont disposent les Églises nationales. À noter que certaines variantes locales, pourtant observables d'une assemblée à l'autre, ne sont que très rarement reconnues comme telles par les agents locaux responsables de la gestion du culte même si leur discours témoigne parfois d'une rationalisation après-coup de choix précontraints par le contexte local. La circulation au sein d'un réseau d'Églises (Accra, Abidjan, Ouagadougou, Paris, Bruxelles et Amsterdam), nous a permis de voir à l'œuvre un processus complexe d'intégration de variantes au sein d'un culte pourtant conçu dans la fidélité à une orthodoxie définie par la *Church of Pentecost* du Ghana. La problématique de l'usage des langues de culte illustre particulièrement les tensions et les contradictions de la politique identitaire d'une Église qui se pense à la fois indigène et internationale. Dans de nombreuses assemblées, nous avons pu constater que le problème du choix de la langue de culte fait partie des nombreuses négociations d'une Église avec des assemblées locales qui sont tentées chacune d'adopter la langue vernaculaire ou régionale selon les lieux et leur composition ethnique. À travers une série d'exemples concrets concernant le choix de la langue de culte, nous nous proposons d'analyser les modes d'adaptation, stratégiques ou contraints, de l'Église hors de son foyer, les résistances et les concessions des Églises « nationales » et les dissidences qu'elles peuvent engendrer. Nous verrons comment la structure même de l'Église, portée par une élite de dirigeants, trouve les limites de sa reproduction dans le cadre d'une dynamique transnationale d'évangélisation.

Les enjeux politiques de la langue liturgique

L'impérialisme akan à l'épreuve de l'ivoirité

L'Église de Pentecôte du Ghana, déjà étroitement liée à l'émergence du pentecôtisme ghanéen, semble être aujourd'hui la plus importante dénomination pentecôtiste de ce pays. L'arrivée du missionnaire McKeown à Asamankese, la constitution des premières assemblées en pays ashanti et le recrutement d'agents locaux avaient placé d'emblée les Ashanti à la

direction de cette Église, aux côtés du fondateur dans un premier temps, puis sans partage. À Accra, actuel siège de la *Church of Pentecost*, les cultes se déroulent exclusivement en langue twi ou en langue éwé pour la région Est d'Accra, à l'exception de deux assemblées qui ont adopté, l'une la langue anglaise, l'autre la langue française. Dans le premier cas, c'est au début des années 1990, en réaction au caractère « rural » et « indigène » des cultes en langues vernaculaires que se sont constituées trois assemblées en anglais (*English Assemblies*) : une à Koumassi, et deux à Accra (1993), sous la pression de l'association des étudiants pentecôtistes (*Pentecost Students and Associates* : PENZA). L'assemblée en français (1996), dirigée par un « ancien », lui-même d'origine togolaise (éwé), s'inscrit plutôt dans un projet d'ouverture de l'Église aux fidèles francophones en migration au Ghana, principalement des Togolais et des Béninois. Ces deux assemblées sont réunies dans le complexe ATTC-PIWC (*Pentecost International Worship Centre*) dans le quartier de Kokomlemle à Accra. Si le discours des dirigeants de l'Église sur ces « assemblées en anglais » évoque une volonté d'ouverture de l'Église aux populations migrantes anglophones (particulièrement les Nigériens), l'on ne peut ignorer pourtant la tentative manifeste de démarcation d'une partie des fidèles – certes minoritaire – vis-à-vis de l'usage de la langue twi et de l'identification de l'Église au groupe ashanti. Cette innovation semble couvrir un mouvement « moderniste » de fidèles appartenant à une classe sociale plus élevée qui marque sa distinction par le recours à l'anglais. Ce processus de « désethnicisation » du culte s'accompagne d'autres variations comme la réduction de la place accordée aux danses, une sélection d'instruments de musique plus modernes, de tenues vestimentaires, de coiffures et de chapeaux qui semblent plus inspirés de la culture noire américaine. Cet ensemble d'innovations est au cœur d'un débat qui travaille l'Église depuis le début des années 1990. Ainsi, ce qui se traduit par des variantes d'apparence liturgique témoigne en fait d'une évolution sociale encore limitée mais qui a ses répercussions sur les assemblées d'autres pays. La question est de savoir si l'impulsion de ce mouvement est venue des migrants d'Europe ou du cœur des capitales africaines. Dans les deux cas, la migration des fidèles et des pasteurs est au cœur du processus.

Dans son foyer, l'Église reste cependant encore très fortement marquée par son identité ethnographique. Son expansion en direction des pays limitrophes (Côte-d'Ivoire, Togo, Bénin) ne commence qu'après les années 1950 et se ralentit vers le nord du Ghana, à la frontière avec le Burkina Faso. Les points d'implantation les plus importants restent concentrés dans la zone de peuplement akan. Ainsi, dans un premier temps, l'expansion missionnaire de cette Église, portée par les pasteurs ashanti, se fit essentiellement dans l'espace de la migration ghanéenne et ne se heurta pas immédiatement aux résistances autochtones, compte tenu de l'importance des communautés ghanéennes en Côte-d'Ivoire. C'est pourquoi, parmi les étapes de l'expansion missionnaire de cette Église, il convient de distinguer les terres « de migration » comme la Côte-d'Ivoire des terres « d'implantation » comme le Burkina Faso.

En Afrique, l'implantation de l'Église de Pentecôte est aussi importante en milieu rural qu'en milieu urbain, contrairement à la nouvelle vague des Églises pentecôtistes d'origine anglo-saxonne, qui privilégient le milieu urbain. Cette Église s'inscrit dans une tradition d'Églises plus anciennes, comme les Assemblées de Dieu, qui ont entrepris très tôt l'évangélisation des villages, soutenues en cela par le recrutement et la formation d'auxiliaires autochtones auxquels les missionnaires ont progressivement laissé la charge d'assemblées locales. L'investissement du milieu rural, où le français est peu pratiqué, implique l'organisation de cultes en langue vernaculaire et une forme de délégation à des agents issus de la population locale. Ces jeunes dirigeants sont formés à des fonctions de diacres et d'anciens qui ne nécessitent pas de formation religieuse particulière. Les autres dirigeants sont soumis à plusieurs cycles de formation biblique préparant au Ministère pastoral ou à l'Apostolat¹², pour lesquels ils sont systématiquement envoyés au Collège biblique de l'Église à Accra.

Si les diacres et les anciens, plus impliqués auprès des populations locales, sont le plus souvent des autochtones, il n'en est pas toujours de même pour les pasteurs, les apôtres et les dirigeants nationaux. Ces derniers sont quasi systématiquement issus du groupe ashanti du Ghana ou plus largement du groupe akan, qui s'étend sur toute la moitié sud du Ghana et une partie de la Côte-d'Ivoire. De ce fait, l'on pourrait dire, compte tenu de l'état actuel de nos recherches, que les pasteurs ivoiriens sont les plus proches auxiliaires des pasteurs ghanéens, y compris en Europe. Cet état de fait est, semble-t-il, le résultat d'un lien à la fois historique et linguistique liant les Ashanti du Ghana et les Agni de Côte-d'Ivoire. Les Agni, étant eux-mêmes originaires du Ghana, se sont déplacés vers la Côte-d'Ivoire au cours de nombreuses migrations depuis le XVII^e siècle et « se considèrent comme parents des Ashanti » (Retord 1981 : 148). Par ailleurs, la langue *agni*, comme le *twi*, appartient au groupe des langues kwa de la Volta-Comoé : la proximité de ces deux langues permet aux pasteurs ivoiriens d'origine agni d'être des auxiliaires de choix au sein de l'élite ghanéenne de cette Église. La maîtrise de la langue *twi*¹³ et de l'anglais sont des marqueurs d'identité forts et quasi incontournables parmi les « qualifications » requises pour la direction de cette Église, y compris hors du Ghana, de même que la centralisation systématique des rapports d'activités missionnaires et de gestion des Églises « nationales » à Accra, sont autant de signes d'allégeance au siège ghanéen centralisateur.

La force de l'identification, les rappels d'allégeance à la direction ghanéenne et la permanence des marqueurs identitaires les plus manifestes ont provoqué des réveils nationalistes face à ce qui est perçu comme une manifestation de l'impérialisme ghanéen. En Côte-d'Ivoire, tout particulièrement, une dissidence récente au sein de l'Église de Pentecôte révèle un débat engagé avec violence depuis les années 1980. Un premier mouvement de division avait donné lieu à quatre groupes dissidents dont un subsiste aujourd'hui sous la direction d'un ancien fidèle nommé Yao Bio. Ce groupe exerça d'abord sous le nom « Ministère évangélique Yao Bio » jusqu'au début des années 1990 avant d'adopter le nom « Église de Pentecôte de Côte-d'Ivoire ». Réagissant à ce qu'elle considère comme une usurpation de la dénomination, l'Église de Pentecôte ghanéenne engagea une action en justice contre le groupe dissident en 1997. Les termes du débat, tels qu'ils ont été repris publiquement par la presse ivoirienne, prirent rapidement le tour d'une polémique sur la légitimité d'une Église « ghanéenne » en Côte-d'Ivoire. Les principaux arguments avancés par « l'Apôtre » [autoproclamé¹⁴] Yao Bio portent sur le mode de gestion des Églises « nationales » par le siège ghanéen. Il dénonce, entre autres, l'omniprésence des dirigeants ghanéens dans les assemblées ivoiriennes qui témoigne, selon lui, de la réticence de l'Église centrale à accorder certaines formes d'autonomie à son homologue ivoirienne et de la rigidité de l'organisation interne de l'Église, naturellement inspirée du modèle ghanéen¹⁵. C'est ainsi que le conflit en apparence confessionnel prend progressivement une ampleur politico-médiatique et que le débat se déplace de la sphère religieuse locale à la sphère politique nationale, voire internationale, lorsqu'il oppose Ivoiriens et Ghanéens. Une procédure juridique a été entamée à l'encontre de Yao Bio à l'initiative du Ghanéen Michaël N'Tumy, actuel président de la *Church of Pentecost International*, qui était alors le responsable national de l'Église de Pentecôte en Côte-d'Ivoire (1991-1996). La « bataille médiatique » se joue donc entre, d'une part, une Église, la « première », revendiquant strictement le droit à l'exclusivité de sa dénomination et, d'autre part, une Église « nationale » devenue autonome et revendiquant la « propriété ivoirienne » de l'Église de Pentecôte « de Côte-d'Ivoire ». C'est ici que se télescopent les notions contradictoires de « branche extérieure » (vue du Ghana) et d'Église « nationale » (qui se voudrait plus « autochtone ») qui révèlent à elles seules les écarts de perception de l'entreprise missionnaire entre les dirigeants ghanéens et leurs auxiliaires nationaux.

Face à l'élitisme des dirigeants de la *Church of Pentecost*, on peut dire que s'opposent en Côte-d'Ivoire deux formes de « préférence nationale ». Les termes du discours de Yao Bio s'inscrivent fort à propos dans un contexte national ivoirien qui tend à considérer comme une « agression extérieure » la présence « d'étrangers » dans le pays, et qui place la question de « l'ivoirité » au cœur du débat public¹⁶. Le dissident Yao Bio puise lui-même abondamment dans le registre « colonial » pour décrire la situation, parlant de « colonisation » (plutôt que d'évangélisation)¹⁷ et « d'autonomisation » (plutôt que de dissidence)¹⁸. De fait, ce débat illustre une fois de plus les tensions et les contradictions qui sont au cœur de l'attachement de cette Église à son foyer et de l'identification qu'elle attend de ses membres, et la confrontent aux effets de cette politique identitaire au niveau local. Dans le même temps, l'on ne peut séparer ce procès de la résistance des nationalismes dénonçant la domination anglo-saxonne dans les relations internationales¹⁹. La fascination pour la superpuissance associée au refus de la domination crée ce mélange d'attraction et de révolte, puisque même dans la dissidence nationaliste, il ne s'agit pas d'un simple rejet de la Structure, mais du droit à la reproduire dans ses propres termes sans avoir à s'identifier au modèle (dominant et dominateur). Les termes de ce conflit entre le siège ghanéen et sa « mission ivoirienne » rappellent le débat qui opposa à ses débuts le missionnaire James McKeown à l'*Apostolic Church* de Bradford concernant le statut et la reconnaissance des « pasteurs noirs » formés par le missionnaire lui-même. Dans les deux cas, le siège central qui reconnaît la nécessité de déléguer à des agents autochtones la gestion de ses missions se refuse dans le même temps à leur accorder un statut équivalent aux missionnaires, comme en témoigne cet extrait cité par E.K.Larbi (2001 : 213) : « The Constitution also stipulated that an African could be an apostle to blacks but not an apostle of the whole church. The Executive of Bradford Missionary Council is said to have previously passed a motion that a white missionary who was not an Apostle could not work under an African Apostle. »

Si la Constitution de l'Église de Pentecôte ne laisse rien paraître à ce sujet, l'exclusivité des pasteurs ghanéens dans la direction de ses assemblées est pourtant manifeste, à peu d'exceptions près²⁰. Mais la présence de personnel ghanéen dans les « branches extérieures », si elle est un choix délibéré du siège, correspond aussi à un espace de migration ghanéenne en Afrique comme en Europe. L'antériorité des routes de migration par rapport à l'expansion missionnaire a contribué à l'implantation de l'Église dans des régions déjà habitées par des communautés ghanéennes. C'est ce qui a permis aux pasteurs ghanéens de continuer à prêcher en langue twi même hors du Ghana, comme c'est le cas en Côte-d'Ivoire, où face à une multitude de langues locales et en l'absence de langue « ethnique » commune ou dominante, les migrants ont pu conserver l'usage de la langue twi et l'Église de même. D'autant plus que dans le cas de la Côte-d'Ivoire comme au Ghana, la zone d'implantation de l'Église de Pentecôte est concentrée dans le sud-est du pays, assimilée au pays akan qui comprend les Agni. C'est en réaction à cette implantation ghanéenne que Yao Bio s'affirme partisan de « l'ivoirisation » de l'Église de Pentecôte, notamment en usant de la langue française comme langue de culte, quitte, dans sa volonté d'émancipation, à renouer avec la langue coloniale. Ainsi, la langue française qui fut jadis l'instrument de la domination devient paradoxalement l'instrument de défense de l'identité culturelle ivoirienne face à l'impérialisme ethno-nationaliste du voisin anglophone.

Sur le terrain ivoirien, l'affrontement s'étend aux luttes pour le monopole du prophétisme en matière de réconciliation nationale qui a vu les leaders religieux « prophétiser » sur l'issue du Forum de réconciliation, entamé en 2001, y compris certains leaders de la *Church of Pentecost*. Parmi eux, une prophétesse ghanéenne installée dans le quartier de Yopougon, « Maman Hagar », qui est à la tête d'un des nombreux camps de guérison de cette Église et dont la presse ivoirienne se fait l'écho, au même titre que pour le « Prophète » Yao Bio²¹, en

publiant : « Maman Hagar (servante de Dieu) fait des révélations [...] : “à l’issue du forum, Gbagbo, Bédié, Alassane et Guéi s’embrasseront. La Côte-d’Ivoire rejaillira”²²». Le « pasteur-prophète » Yao Bio qui s’inscrit dans la tradition prophétique ivoirienne, conteste la légitimité prophétique à son homologue ghanéenne qui, pourtant installée de longue date, s’exprime exclusivement en twi et en anglais. La question du choix de la langue cristallise les tensions de la rencontre entre les identités culturelles mobilisées et la « tentation ethno-nationaliste²³ » est de ne reconnaître de légitimité qu’aux « prophètes en leur pays ».

Le cas du mooré ou la crise de la vernacularisation

Le Burkina Faso est l’une des toutes premières extensions de la *Church of Pentecost* du Ghana, alors sous la dénomination *Ghana Apostolic Church*, puisque c’est à la fin des années 1950 qu’un groupe de pasteurs burkinabè se rend au Ghana afin d’y négocier une affiliation au groupe de James McKeown. Parmi eux, le pasteur Pinnoaga Yanogo, d’origine mossi, qui sera le responsable national de l’Église de Pentecôte du Burkina Faso jusqu’à sa mort en 1988. Dans le cas du Burkina Faso, mis à part l’intermède de deux responsables nationaux ghanéens (1989-1996) après le décès du pasteur P. Yanogo et jusqu’à la nomination de l’actuel responsable national, également d’origine mossi, l’on peut dire que l’Église est restée aux mains des pasteurs mossi et le culte exclusivement en mooré. L’absence de migration ghanéenne au Burkina Faso et la prise en main de l’Église par les pasteurs mossi fait du Burkina Faso un cas d’exception qui, à la fois s’affranchit de la tutelle ghanéenne et reproduit localement le modèle dominant de l’exclusivité ethno-nationale transposée en pays mossi. Replacée dans le contexte religieux burkinabè, cette jeune Église semble proche des Assemblées de Dieu, au point que l’on ne peut exclure l’hypothèse d’une influence directe compte tenu de la place historique qu’occupe cette Église dans ce pays.

Dès la première enquête en pays mossi, l’on pouvait observer une préférence nette des assemblées locales pour la langue vernaculaire, le mooré, aussi bien en milieu rural qu’en milieu urbain. Ce fait ne surprend guère concernant le milieu rural, villageois et agricole, où peu de personnes, à part le pasteur, connaissent la langue française. Une des conséquences de ce choix est que le recrutement s’opère, dans un premier temps, au sein d’un groupe « ethnique » correspondant à un groupe linguistique. Au Burkina Faso, comme l’a suggéré P.-J. Laurent (1999a), la priorité donnée à l’évangélisation du pays mossi par les missionnaires américains des Assemblées de Dieu a abouti à une forme « d’indigénisation » de l’Église. Sur ce point, l’Église de Pentecôte adopte la même stratégie que les Assemblées de Dieu, et c’est ce qui en fait une Église « rurale » ou « indigène » aux yeux des fidèles comme des dirigeants.

Dans une seconde partie de la même enquête, située cette fois en milieu urbain et durant laquelle l’attention fut portée tout particulièrement sur l’Église centrale de Ouagadougou, nous avons pu constater que le mooré constituait, là encore, la langue de culte de préférence. Ceci tient au fait que la capitale actuelle du Burkina Faso fut également la capitale historique du royaume mossi précolonial²⁴. De même à Ouahigouya, ancienne capitale du royaume mossi précolonial du Yatênga, aujourd’hui sous-préfecture de la province du même nom, l’assemblée de l’Église de Pentecôte adopta dès ses débuts (2000) la langue mooré comme langue de culte, d’où il résulta inévitablement que les premiers convertis furent des Mossi. Mais, dans le même temps, des Églises comme les Assemblées de Dieu ou l’Église apostolique et la Mission apostolique, également de la mouvance pentecôtiste (sans parler de l’Église catholique), avaient déjà adopté la langue française comme langue de culte, tout en ménageant une place à la langue locale sous la forme d’un dédoublement des cultes.

Ce n'est que très récemment que semble être apparue au sein de l'Église internationale une tendance, que nous dirions dans un premier temps interne à l'Église, encourageant les Églises « nationales » à opter pour la langue nationale de préférence aux langues vernaculaires locales. Lors d'un culte général à Abidjan (2001), un pasteur de district chargé de faire part aux assemblées locales de cette nouvelle préférence annonça publiquement que les cultes se dérouleraient dorénavant exclusivement en langue française. Plusieurs arguments furent évoqués dont le principal insistait sur la vocation missionnaire internationale de l'Église de Pentecôte qui passe désormais par l'adoption des langues « internationales » comme l'anglais et le français (dont l'aire linguistique recouvre une partie importante de l'Afrique de l'Ouest, avec ses projections sur les pays francophones européens : France, Belgique, où l'Église est également implantée et qui sont des destinations de migrations africaines en Europe). À cela s'ajoute une volonté affichée de l'Église d'ouvrir ses assemblées à toutes les populations locales, parfois de langues différentes, en adoptant une langue nationale commune qui permettrait de repousser les barrières linguistiques et, du même coup, ethniques. Le pasteur ajoute néanmoins que l'option de la langue française comme langue de culte, et plus spécifiquement de prédication, ne doit pas empêcher les fidèles de s'exprimer chacun dans leur langue durant les séquences du culte réservées aux prières d'intercession ou à la louange et aux chants.

Dans le même temps, à Ouagadougou (2001) se négociait le dédoublement du culte en deux sections, mooré et français. Plusieurs arguments sont évoqués par les pasteurs au cours d'entretiens : la volonté d'ouverture de l'Église aux autres populations de la capitale d'une part, et la pression d'une partie des fidèles (mossi) pour l'organisation d'un culte en français, d'autre part. Ce dernier point traduit un rejet de la langue vernaculaire locale par les fidèles ayant un niveau de formation suffisamment élevé pour leur donner une bonne maîtrise de la langue française. Ici, le choix de la langue marque une limite entre des types et des catégories de fidèles habituellement mêlés dans une assemblée socialement hétéroclite. Plus encore, le choix de la langue française renvoie à une perception négative de la langue vernaculaire perçue comme appartenant à la société traditionnelle. La langue française, en revanche, est perçue comme « la langue des Blancs », la langue des « lettrés », facteur de promotion sociale et marqueur identitaire fort au sein de catégories professionnelles qualifiées comme les fonctionnaires de l'administration, les enseignants, les employés de banques, etc., couramment appelés « les hommes du papier »²⁵, en référence à la culture de l'écrit. Le dédoublement du culte en français et en mooré dans un pays où cette Église est implantée depuis plus de quarante ans, montre que l'Église est travaillée aujourd'hui par la tension entre le statut d'Église « indigène », dans laquelle chaque fidèle peut prier et chanter dans sa langue, et son ambition d'ouverture internationale.

L'innovation du culte dominical s'imposait à l'Église dans une perspective d'ouverture aux autres groupes ethniques dont la capitale est composée, et aux migrants d'autres pays francophones de l'Afrique de l'Ouest (Béninois, Togolais) dans le but de se débarrasser de l'image d'une Église « exclusivement mossi ». Cette ouverture va dans le sens d'une « politique » globale qui rejoint celle évoquée dans le cas d'Abidjan selon laquelle l'adoption de langues « internationales » constitue le fer de lance de l'expansion transnationale du pentecôtisme africain²⁶ en Afrique, d'une part, où ces deux langues sont les plus représentées, et vers l'Occident, d'autre part, où l'anglais passe pour le symbole fort de la mondialisation. Dans le cas du Burkina Faso, la nouveauté de cette mesure affecte l'Église dans son fonctionnement interne qui consiste à établir en tous lieux des pasteurs mossi²⁷. La promotion de la langue française comme langue de culte rend une partie de ces fondements caduque. Peut-on s'attendre alors à voir les pasteurs mossi passer la main à quelques représentants

d'autres groupes ethniques burkinabè (bissa, lobi, gurunsi, etc.) unis par l'usage d'une langue commune?

Dans l'assemblée centrale de Ouagadougou, l'organisation du culte en français suppose de diviser la matinée du dimanche en deux cultes ; le premier en français de 7h à 9h, le second en mooré de 9h à 11h. Les réunions de prières organisées les autres soirs de la semaine (mardi, mercredi et vendredi) se font toujours en mooré. Le dédoublement du culte a pour effet indirect de raccourcir considérablement la durée du culte. Alors qu'il pouvait durer de trois à quatre heures auparavant, il est réduit aujourd'hui à deux heures. Une partie de l'économie de temps est due aux contraintes de la traduction qui n'existent plus. De plus, l'enchaînement des cultes dans un même lieu impose un respect et une certaine rigidité des horaires et de la durée du culte tout à fait inhabituelle. La nouvelle formule, plus rigide, laisse peu de place à l'improvisation dans les séquences rituelles et à l'expression des fidèles, notamment au cours des prières collectives. Le culte est réduit à un enchaînement de séquences rituelles ordonnées selon une succession stable et fidèle à la structure générale du culte pentecôtiste. Ce fait a également pour conséquence de réduire, avec la durée du culte, le temps réservé aux chants et aux danses qui constituent une des caractéristiques importantes de cette Église dès ses débuts²⁸.

Pour justifier cette mesure, l'Apôtre national évoque le fait que le recours à la traduction simultanée du mooré en français avait pour effet d'allonger considérablement la durée du culte, ce qui représentait une contrainte pour certains convertis. La qualité de la traduction simultanée est aussi invoquée comme une limite à la compréhension du prêche (du « message » qui est aussi un « enseignement »). Dans sa précipitation, le traducteur a souvent bien du mal à maîtriser simultanément les notions du vocabulaire chrétien dans les deux langues²⁹. L'Apôtre, lui-même mossi, souligne la difficulté de maintenir un « enseignement » en mooré compte tenu, selon lui, du manque de vocabulaire approprié de cette langue dans le registre religieux : certains termes, sans équivalent dans la langue mooré sont traduits par des expressions tirées de la langue commune ou des cultes traditionnels, ce qui peut constituer de graves contresens aux yeux des pentecôtistes³⁰. Le premier travail de vernacularisation largement entamé par les missionnaires des Assemblées de Dieu avait abouti à une traduction des notions du vocabulaire chrétien et de la Bible dans la langue mooré³¹. Ce travail donna lieu à une production de catégories nouvelles englobant elles-mêmes, au point de les confondre, des catégories préexistantes dans la langue mooré. Ainsi, et spécialement parmi les catégories du Mal, l'expression *siis wêns* regroupe indifféremment les catégories de génies tels que les *kinkirsi*, les *kimse*, les *tê-kugri*³² qui peuvent être aussi bien protecteurs que malfaisants, ou encore les *djinns* eux-mêmes empruntés à la religion musulmane. Tous sont indistinctement diabolisés à titre d'agents du Diable, *wêng soba*, le maître du Mal. De même, la traduction des noms de Dieu mobilise les noms tels que *Wênde*, *Wênnaam*, *Zu-soaba*, attribués au dieu mossi aussi bien qu'au dieu chrétien. Or, dans leur refus de toute compromission avec la religion traditionnelle, certains fidèles ne semblent plus s'accommoder de la proximité linguistique des catégories mobilisées. L'Apôtre lui-même conclut à la nécessité d'adapter le culte autant que le « message » aux auditeurs d'une « certaine classe ». Ainsi, en attendant que seul subsiste le culte en français, le dédoublement du culte en deux langues pourrait n'être qu'une étape nécessaire à la politique affichée d'ouverture d'une Église « grand public » rompant avec la religiosité africaine des premiers groupes missionnaires (mossi, ashanti, etc.).

À Ouahigouya cependant, compte tenu du faible effectif de l'assemblée, le dédoublement n'a pu être envisagé. Les directives de l'Église semblent avoir privilégié, dans ce cas, l'usage de la langue française puisque nous avons pu constater que le pasteur, qui dirigeait auparavant un

culte exclusivement en mooré, adopta subitement le français. Ce revirement, qui plaça le pasteur dans une situation délicate face à une assemblée essentiellement moréphone, illustre la fermeté et la soudaineté de cette nouvelle « politique ». Pourtant, si le choix de la langue française s'inscrit dans une ambition d'ouverture multi-ethnique, insistant sur la portée transnationale du culte pentecôtiste, il se heurte aux milieux sociaux où la langue française est peu pratiquée. L'assemblée de Ouahigouya est un cas rarement rencontré (de jeune assemblée) qui, au lieu de se constituer d'abord autour d'un noyau de fidèles, s'est vue contrainte dans sa survie à l'ouverture sur un extérieur encore incertain³³. Les Mossi premièrement convertis ne peuvent espérer voir s'organiser un culte en mooré qu'à la condition que l'effectif de l'assemblée permette un dédoublement des cultes. Or, il est probable, au moins dans un premier temps, que la pratique immédiate d'un culte en français, plutôt que de fidéliser les premiers convertis de cette assemblée, ne l'ouvre à un public francophone qui contribuerait à renouveler l'assemblée dans sa composition sociale et « ethnique » au risque de perdre ses premiers fidèles³⁴. La stratégie globale d'expansion missionnaire vers « l'étranger », du plus proche³⁵ au plus lointain bouscule « l'élite intérieure » que constituent les Mossi dans l'Église de Pentecôte du Burkina Faso, et plus encore les Ashanti dans leurs zones de migration.

Églises de migrants ou Églises en migration ?

Dans son ouvrage *Halfway to Paradise*, Gerrie ter Haar (1998 : 99) considère l'Église de Pentecôte comme une des Églises pentecôtistes africaines les plus largement représentées en Europe avec un grand nombre de « branches » (i.e. Églises « nationales ») reliées entre elles par un solide réseau d'échanges. Ces Églises « nationales », si elles disposent d'une autonomie relative, ne sont pas à proprement parler « indépendantes ». Dans les stratégies d'implantation européenne, la *Church of Pentecost*, comme d'autres Églises africaines issues de l'entreprise missionnaire coloniale, a su mettre à profit ses relations avec les anciennes puissances coloniales, l'Angleterre et la Hollande dans le cas du Ghana. L'Angleterre en particulier constitua très tôt un des relais importants de l'expansion de cette Église en Europe, compte tenu des liens établis avec l'Église Elim – à laquelle appartenait dans sa jeunesse le missionnaire James McKeown, avant sa conversion à l'Église apostolique britannique – (ter Haar 1998 : 103 ; Wyllie 1974 ; Leonard 1989 ; Larbi 2001). Mais la migration ghanéenne en Europe est également massive en direction des Pays-Bas, compte tenu des relations entretenues historiquement entre le Ghana et la Hollande (Van Dijk 2002 : 89-97). Si l'ampleur actuelle des réseaux d'Églises contribue à brouiller les pistes migratoires, une lecture en termes historiques telle qu'elle est développée par R. Van Dijk permet d'identifier, dans le cas de la Hollande, au moins trois vagues de migration : celle des premiers migrants des années 1970, celle du regroupement familial et des premières communautés de convertis (1980) qui ouvre la voie à l'implantation des Églises dans un troisième temps. Ainsi, l'on peut supposer que l'implantation des Églises africaines en Europe, loin de précéder ou d'accompagner la migration, est elle-même le résultat de la formation des communautés africaines en Europe³⁶. L'implication actuelle des Églises dans la migration des fidèles est l'objet de peu d'analyses, compte tenu des difficultés à mettre au jour ces processus « d'accompagnement des migrants ». Néanmoins, le seul fait que les nouveaux migrants aient été convertis dans leur pays d'origine laisse supposer deux choses : il est probable que l'Église joue bien aujourd'hui ce rôle d'encadrement et d'accompagnement de la migration par le biais de ses réseaux ; l'Église ne convertit pas en Europe : les assemblées observées semblent d'avantage s'accroître par l'arrivée de nouveaux migrants que par la conversion des

Africains d'Europe³⁷. La structure pour le moins « hermétique » du réseau communautaire incite moins au prosélytisme que dans les capitales africaines.

Parmi les capitales européennes, Londres, Bruxelles, Amsterdam et Paris sont celles qui attirent le plus de migrants ouest-africains. Dans la banlieue parisienne se trouvent de nombreuses Églises indépendantes africaines accueillant des migrants de l'Afrique de l'Ouest francophone pour une bonne part, mais également, et depuis peu, des pays anglophones tels que le Ghana et le Nigeria (ter Haar 1998 : 101). En Italie, la *Chiesa di Pentecosta* semble rassembler actuellement la plus importante communauté de convertis de l'Église de Pentecôte en Europe³⁸. Le réseau qui se tisse entre les Églises africaines d'Europe passe par les itinéraires de migrations des fidèles et des pasteurs eux-mêmes, y compris au sein de l'Europe. Les premiers comme les seconds, parmi les plus qualifiés, multiplient les formations et emplois, à la différence près que les pasteurs et dirigeants, contrairement aux fidèles, ne sont jamais assurés d'aucune stabilité selon une stratégie de l'Église qui consiste à déplacer et intervertir les dirigeants après une période de présence qui peut varier de quelques mois à plusieurs années. Si la mobilité des pasteurs est aisément repérable au vu de leurs « missions » successives, la migration des fidèles ne peut être mise au jour que par le recueil patient d'éléments biographiques tenus au secret et d'autant mieux gardés qu'ils évoquent la migration et la résidence parfois clandestine de certains d'entre eux. Compte tenu de ces éléments, les itinéraires de migration semblent se concentrer plutôt au nord de l'Europe, sur un axe qui va de Londres à Bruxelles, Amsterdam et Hambourg en passant par Paris. L'importante communauté de fidèles de la *Chiesa di Pentecosta* pourrait être la conséquence partielle des durcissements de la législation dans plusieurs pays européens, dont la France, qui obligerait les vagues d'immigration à se réorienter vers l'Italie, comme cela semble être le cas pour les Mourides (Saint-Blancat 1998).

En France, notre attention s'est portée sur les assemblées de Marseille et Paris depuis le début de l'année 2001, auxquelles viennent s'ajouter quelques observations concernant les assemblées de Bruxelles et Amsterdam. Chacune de ces assemblées est exclusivement constituée de Ghanéens dont certains sont résidents de longue date. La forte proportion de fidèles ashanti dans ces assemblées semble leur accorder un « droit naturel » à reproduire un culte en langue twi. L'usage de cette langue n'implique pas nécessairement le recours à la traduction (en français par exemple), pas plus que le culte en mooré ne donnait lieu à une traduction systématique. Le caractère initialement « indigène » de cette Église, attire des fidèles qui s'identifient avant tout à leur langue « ethnique ». Cependant, l'usage exclusif de la langue twi (et donc le recrutement exclusif d'un groupe donné, assimilé à un groupe de langues, ici les langues akan) maintient l'assemblée dans un enfermement, une sorte de « ghetto culturel », contraire aux objectifs de l'évangélisation missionnaire dont ces fidèles se font les agents. La création récente d'assemblées en français à Paris et Bruxelles semble une concession de l'Église aux communautés africaines francophones. Ce dédoublement du culte vient le plus souvent se greffer sur l'assemblée « centrale » de langue twi, installée dans le « temple central » de la capitale. Aux Pays-Bas cependant, les assemblées sont entièrement ghanéennes, y compris dans la capitale.

À Marseille, l'assemblée, exclusivement ghanéenne est entièrement constituée de fidèles ashanti. Dès les débuts, les cultes furent donc organisés en langue twi (certains fidèles de langue ga³⁹, ont appris le twi afin de suivre le culte). Beaucoup de ces fidèles ont une mauvaise maîtrise de la langue française et, outre le twi, ont plutôt recours à l'anglais⁴⁰. Cette assemblée se présente comme un cas similaire à l'assemblée de Ouahigouya au Burkina Faso : dans la continuité de la procédure engagée par l'Église, les fidèles de cette assemblée se préparent à accueillir, contre leur gré, un nouveau pasteur dans la perspective d'adopter le

français comme langue de culte. Comme à Ouahigouya, le faible effectif de cette assemblée ne laisse aux fidèles aucune alternative sous la forme d'un dédoublement des cultes qui aurait permis de maintenir plus longtemps un culte en langue twi.

Concernant cette assemblée en particulier, l'identité ghanéenne, voire ashanti, semble première dans la constitution du groupe comme « association de migrants », plutôt que dans la constitution de l'assemblée pentecôtiste. Celle-ci semble s'être constituée en tant que telle, sous couvert de l'Église de Pentecôte, bien après la formation du groupe lui-même. Quelques entretiens réalisés auprès de fidèles laissent entendre que la plupart d'entre eux, plutôt d'éducation anglicane ou presbytérienne, se trouvaient en Europe bien avant leur conversion et se sont convertis au moment de l'affiliation à l'Église de Pentecôte de France négociée par ce qui semble avoir été une « délégation » chargée d'établir et de concrétiser cette affiliation. Certains témoignages évoquent des conversions tardives de conjoints précédemment anglicans ; la conversion pentecôtiste d'un des conjoints incite le second à faire de même après un certain temps, plusieurs mois, des années parfois. Par ailleurs, l'assemblée ne disposant pas (encore) d'un lieu de culte, est installée dans les locaux d'une Église anglicane du centre ville, laquelle compte parmi ses fidèles quelques Ghanéens. Les conséquences de cette « présence pentecôtiste » ne tardèrent pas à se traduire par le transfert de quelques convertis anglicans à l'assemblée pentecôtiste, sur la base, là encore, d'une affinité identitaire. L'origine ethno-nationale transcende ici les appartenances religieuses. Cette stratégie « d'adoption » par une « Église-mère », également évoquée par A. Mokoko-Gampiot (2002) à propos des Églises harriste et kimbanguiste en France, rejoint les propos de G. ter Haar (1998) selon lesquels l'implantation d'Églises africaines en Europe passe par le relais d'Églises précédemment missionnaires dans le pays d'origine, comme les Églises anglicane ou presbytérienne dans le cas du Ghana. Le cloisonnement relatif de ces réseaux communautaires en Europe contribue à en faire des « micro-sociétés qui s'adaptent plus qu'elles ne s'insèrent » (Mokoko-Gampiot, 2002 : 54).

La reproduction de cultes en langue twi au sein des Églises de Pentecôte d'Europe illustre bien un mode « d'adaptation » qui ne permet pas pour autant l'intégration de ces communautés aux sociétés dans lesquelles elles évoluent. L'Église, encore une fois tiraillée dans ses choix, a trouvé dans le dédoublement des cultes une ouverture au monde, selon son ambition, sans renoncement à son identité originelle. Ainsi, à Paris, où l'assemblée est à majorité ghanéenne, mais se veut ouverte aux nombreux Ivoiriens et Togolais, une partie des cultes, en langue twi (les mercredi, vendredi et dimanche après-midi) rassemble les fidèles ghanéens tandis qu'une autre (mardi, jeudi et dimanche matin) rassemble et mêle les fidèles originaires de l'Afrique francophone (Ivoiriens, Togolais, Béninois) pour un culte en français. L'assemblée en français de Paris, comme l'assemblée en anglais d'Accra, marque un net décalage avec les autres assemblées (de Marseille par exemple) dans sa composition sociale. Essentiellement composée d'Ivoiriens, elle compte aussi quelques Ghanéens qui, par leur pratique de la langue française, manifestent leur distance à l'égard de l'assemblée centrale ghanéenne usant de la langue twi. La composition de l'assemblée en français, plus jeune que l'assemblée centrale, ne permet cependant pas de réduire ce phénomène à une crise « générationnelle ». Il y va également de l'émergence de catégories de fidèles à distance de la « logique communautaire » entretenue par l'Église à travers l'usage de la langue twi. La tentation de reconnaître à la langue twi le statut de « langue sacrée », au même titre que le yoruba dans les Églises aladura du Nigeria ou les cultes afro-américains, et aux Ashanti le rôle de « missionnaires » porteurs d'un pouvoir qui resterait associé à l'usage de la langue twi, se heurte, dans la liturgie pentecôtiste, à l'importance accordée à la prédication qui veut « toucher » le fidèle et « gagner son âme ». La « Parole », dans le culte pentecôtiste, devient le mode de protection et de lutte contre les forces maléfiques qui peuplent la vision du monde

pentecôtiste. De même que les premiers efforts de « vernacularisation » visaient à diffuser le « message » chrétien à « tous les peuples », les concessions de l'Église actuelle à l'égard des assemblées en français et anglais visent à maintenir la cohérence de l'entreprise missionnaire et la cohésion au sein d'une communauté « transnationale » de fidèles.

Langues du Diable et interprètes de Dieu

La traduction des notions du vocabulaire chrétien en langue vernaculaire a été au cœur de la problématique de l'appropriation africaine du christianisme à la différence de la stratégie de l'islam qui n'a jamais séparé son message de la langue arabe. La vernacularisation prenait le risque des malentendus, mais n'avait pas de doute sur la possibilité de transmettre l'évangile dans les langues locales. Birgit Meyer (1999), dans son ouvrage *Translating the Devil*, propose une analyse détaillée des enjeux de la « vernacularisation » à travers la rencontre entre les missionnaires piétistes allemands et les populations éwé. Privilégiant les catégories du Mal, elle montre que ce travail se traduit par la « diabolisation » des catégories préexistantes et étrangères au christianisme : le culte des ancêtres (*adefiewo*), est assimilé à la « magie noire/black magic » (*dzoduame*) ou à la « sorcellerie/witchcraft » (*adze*) (*ibid.* : 54-111). C'est désormais l'usage de la langue vernaculaire elle-même qui est diabolisé par les pentecôtistes en tant qu'elle renvoie à une pratique populaire et à une image de la pauvreté des gens de la terre (par opposition aux « hommes du papier »). L'accès à un certain mode de vie citadin, résultant en général d'une formation scolaire, voire universitaire et francophone, rend caduque sinon la connaissance, du moins la pratique de la langue vernaculaire. La langue française est donc ici, comme l'écrivait M. de Certeau (1975 : 12), « le véhicule qui permet l'accession aux emplois de l'administration, l'outil qui établit la discrimination sociale ». La réticence actuelle à vouloir concéder aux langues vernaculaires une place au sein du culte, assimile pour certains l'attachement à ces langues à une régression dans un passé précolonial ou à la résurgence d'un passé historique personnel pour des personnes qui, le plus souvent, ont connu la vie villageoise, ses conditions de vie et ses pratiques magico-religieuses avant d'en venir au pentecôtisme qui les condamne sévèrement. À la différence des itinéraires incertains de conversions successives, de l'animisme à l'islam, puis au christianisme, il faut insister sur le caractère non réversible de la conversion pentecôtiste entendue comme une « rupture totale avec le passé » (Meyer 1997). Dans l'histoire personnelle comme dans l'histoire des événements, la conception progressiste de l'histoire traduit les ambitions des dirigeants et des fidèles, en particulier ceux d'une « certaine classe », et assimile toute référence au passé culturel à une régression.

La pratique d'une langue de culte exclusive, comme langue sacralisée qui voudrait transcender les milieux ethniques et sociaux, y compris dans les pays francophones, se heurte à la structure des représentations locales des notions du vocabulaire chrétien dans les langues vernaculaires. Si le recours à la traduction simultanée avait ses contraintes, le choix d'une langue nationale est pour beaucoup de fidèles un arbitraire tout aussi violent, sinon plus, que le choix précédent. Contrairement au choix premier qui ménageait l'apparence d'une concession faite aux cultures locales, le second ne laisse aucune alternative. De plus, le recours à la traduction qui précédait le dédoublement des cultes avait permis l'émergence d'une catégorie de fidèles, proches de la classe dirigeante : les « interprètes ». Plus ou moins qualifiés, ils n'en sont pas moins au croisement des mondes, entre l'élite des dirigeants et les assemblées multiethniques et multinationales, personnages d'autant plus hybrides et multiples qu'ils évoluent dans plusieurs univers linguistiques⁴¹. Ils maîtrisent les langues à la fois vernaculaires (twi), nationales (français) et « internationales » (anglais) en plus de leur propre langue (agni, fanti ou éwé). Plusieurs niveaux d'opposition apparaissent alors entre ces

langues. D'une part, la langue vernaculaire (twi), langue privilégiée au sein de cette Église, de préférence même à l'anglais, est une langue « en expansion » c'est-à-dire qui étend sa zone d'influence par le biais de la migration de ses locuteurs mais non par la diffusion de la langue à d'autres groupes (comme c'est le cas des langues « véhiculaires », le dioula par exemple, que beaucoup d'Africains connaissent, en plus de leur propre langue). D'autre part, bien que le français et l'anglais soient toutes deux les langues des colonisateurs, l'attrait de l'anglais vient de ce qu'elle est à la fois la langue d'État du Ghana et langue internationale. La concession faite aux assemblées en français résulte en partie des échanges migratoires entre le Ghana et les pays francophones, compte tenu de l'espace linguistique du français de part et d'autre du Ghana.

Une profonde remise en cause de l'usage des langues vernaculaires dans le culte ébranlerait la tradition d'évangélisation d'une Église « rurale » et « indigène » dans ses modes d'investissement du milieu villageois et la délégation autochtone de la gestion des assemblées en milieu rural. C'est ici qu'intervient la distinction entre les modes d'implantation des Églises locales, selon qu'il s'agit d'une implantation « parachutée » comme au Burkina Faso (alors que le nord du Ghana restait faiblement atteint et en l'absence de migration ghanéenne dans ce pays), ou des stratégies d'implantation d'une Église qui suit les routes migratoires des communautés ghanéennes à travers l'Afrique comme en Côte-d'Ivoire, ou en Europe (Belgique, Pays-Bas). L'adoption récente et encore limitée des langues nationales peut être perçue comme l'instrument de l'intégration des communautés africaines en Europe, même si le recours à l'anglais à défaut d'apprendre la langue du pays (Pays-Bas) y compris dans les pays francophones (Belgique), peut apparaître comme un nouveau « refuge communautaire » pour les migrants ghanéens en Europe. Le double statut de la langue anglaise illustre le double jeu des Églises et communautés ghanéennes à l'égard de leur intégration dans les pays européens. Quant à la création d'assemblées en français à Accra, Abidjan, Ouagadougou, Paris et Bruxelles, ou en anglais également à Accra ou Bruxelles et Londres⁴², elle semble résulter plutôt d'une concession de l'Église en réponse à une crise interne que d'un changement profond dans la mesure où, dans les zones de migration ghanéenne, l'usage du twi reste le marqueur identitaire le plus fort de ces communautés de fidèles.

Bibliographie

ALEXANDRE, R. P.

1953 *La langue mooré*, t. 1 et 2, Dakar, IFAN.

CANU, G.

1981 « Le mooré », in J. PERROT (dir.), *Les langues dans le monde ancien et moderne, Afrique subsaharienne*, Paris, CNRS éditions : 111-115.

DE CERTEAU, M., JULIA, D. & REVEL, J.

1975 *Une politique de la langue*, Paris, Folio histoire.

DOZON, J.-P.

1995 *La cause des prophètes. Politique et religion en Afrique contemporaine*, Paris, Éditions du Seuil.

2000 « La Côte-d'Ivoire entre démocratie, nationalisme et ethnonationalisme », *Politique africaine*, 78 : 45-62.

DUBLEMORTIER, N.

1995 *Analyse du discours dans un culte pentecôtiste*, Paris, L'Harmattan.

GIFFORD, P.

1994 « Ghana's Charismatic Churches », *Journal of Religion in Africa*, XXIV (3) : 241-265.

1998 *African Christianity. Its Public Role*, London, Hurst & Co.

HAAR, G. ter

1994 « Standing up for Jesus : A Survey of New Developments in Christianity in Ghana », *Exchange*, 23 : 3.

1995 « Ritual as Communication : A Study of African Christian Communities in the Bijlmer District of Amsterdam », in J. PLATVOET and K. VAN DER TOORN, *Pluralism and Identity. Studies in Ritual Behaviour*, Leiden, Brill : 115-142.

1998 *Halfway to Paradise. African Christians in Europe*, Fairwater, Cardiff Academic Press.

HERAULT, G.

1981 « Les langue kwa », in J. PERROT (dir.), *Les langues dans le monde ancien et moderne, Afrique subsaharienne, pidgins et créoles*, Paris, CNRS éditions : 139-145.

LARBI, E. K.

2001 *Pentecostalism. The Eddies of Ghanaian Christianity*, CPCS (Centre of Pentecostal and Charismatic Studies), SAPC, series 1, Accra-Ghana, Dansoman.

LAURENT, P.-J.

1999a « L'Église des Assemblées de Dieu au Burkina Faso : histoire, transitions et recompositions identitaires », *Archives de Sciences sociales des Religions*, 105 : 71-97.

1999b « Conversions aux Assemblées de Dieu chez les Mossi du Burkina Faso : modernité et sociabilité », *Journal des africanistes*, 68 (1-2) : 67-99.

LEONARD, C.

1989 *A Giant in Ghana. 3,000 churches in 50 years. The Story of James McKeown and The Church of Pentecost*, Chichester, New Wine Press.

MEYER, B.

1997 « "Make a Complete Break with the Past". Memory and Post-colonial Modernity in Ghanaian Pentecostalist Discourse », *Journal of Religion in Africa*, XXVI, 4 : 1-34.

1999 *Translating the Devil : Religion and Modernity among the Ewe in Ghana*, Edumburg, Edumburg University Press.

MOKOKO-GAMPIOT, A.

2002 « Harrisme et kimbanguisme : deux Églises afro-chrétiennes en Île-de-France », *Hommes & Migrations*, 1239 (septembre-octobre) : 54-66.

PERROT C.-H. & VAN DANTZIG, A.

1994 *Marie-Joseph Bonnat et les Ashantis*, Paris, Édition de la Société des Africanistes.

RETORD L. A. G.

1981 « L'agni. Variété dialectique sanvi », in J. PERROT (dir.), *Les langues dans le monde ancien et moderne, Afrique subsaharienne*, Paris, CNRS Éditions : 147-151.

SAINT-BLANCAT, C.

1998 *L'islam de la diaspora*, Paris, Bayard.

VAN DIJK, R.

2002 « Ghanaian Churches in the Netherlands : Religion Mediating a Tense Relationship », in I. VAN KESSEL (ed.), *Merchants, Missionaries & Migrants : 300years of Dutch-Ghanaian Relations*, Amsterdam, KIT Publishers ; Accra, Ghana, Sub-Saharan Publishers : 89-97.

WYLLIE, R. W.

1974 « Pioneers of Ghanaian Pentecostalism : Peter Anim and James Mc Kweon », *Journal of Religion in Africa*, VI (2) : 109-122.

Notes

- 1 L'expression est tirée du titre d'un document vidéo de la *Church of Pentecost* produit à l'occasion de la « journée des Missions McKeown/McKeown Missions Day », le 10 mars 2002, intitulé "Reaching the Unoccupied". A Documentary Video on Missions and its Challenges, PENTMEDIA (Audio Visual Department) Accra, Ghana.
- 2 Après avoir adopté la dénomination « Ghana Apostolic Church » au moment de l'indépendance du Ghana, en 1957.
- 3 L'Église des Assemblées de Dieu est la première Église pentecôtiste entrée au Ghana par le fait de missionnaires américains, passés par le Burkina Faso (1920-1931) d'où ils atteignirent le Ghana en 1931. Basés à Kumbungu, près de Tamale, ils commencèrent à évangéliser le nord du pays (Yendi, Tamale, Walewale, Bawku, Bolgatanga), correspondant à la zone sahélienne des populations voltaïques (Dagomba et Mamprusi), s'inscrivant ainsi dans la continuité de l'évangélisation des Mossi du Burkina Faso telle qu'elle est décrite par P.-J. LAURENT (1999a). Ils arrivèrent à Koumassi, en pays ashanti, en 1944 (LARBI 2001 : 71-72, 92 n.56).
- 4 Cette Église est elle-même issue d'une première collaboration de James McKeown avec le Ghanéen Peter Anim dans les années 1937-1939 au terme de laquelle Peter Anim se sépara du missionnaire pour créer sa propre Église, alors que McKeown demeura encore pour un temps au service de l'Église apostolique britannique.
- 5 Et la deuxième Église chrétienne après l'Église Catholique, voir G. TER HAAR (1994 : 224) et P. GIFFORD (1994).
- 6 Outre l'Europe et les vingt et un pays africains où elle est déjà implantée (Afrique du Sud, Bénin, Botswana, Burkina Faso, Gabon, Gambie, Ghana, Guinée, Guinée-Bissau, Lesotho, Liberia, Malawi, Mali, Niger, Nigeria, Sénégal, Sierra Leone, Tanzanie, Togo, Zambie et Zimbabwe), l'Église de Pentecôte a des assemblées aux États-Unis, au Canada, en Australie, en Inde et au Japon ainsi qu'au Proche-Orient (Israël, Liban).
- 7 Chaque année, le Bureau des missions édite un document intitulé « Rapport de la Commission Missionnaire » concernant les missions « extérieures » (*external branches*) et un document intitulé « Headquarters, regional/Areas, Movements, Committees and Boards Reports », concernant le seul Ghana. Seul le rapport des Missions fait l'objet d'une traduction en français par les interprètes du Bureau des missions.
- 8 Peuple de la région centrale du Ghana dont la capitale historique est Koumassi, formée autour du chef Osaï Tutu (1695-1731) qui fut le fondateur de la Confédération ashanti. Forme la principale communauté du Ghana. Pendant le règne d'Osei Bonsu (1809-1824), l'impérialisme ashanti fut à son apogée (PERROT & VAN DANTZIG 1994).
- 9 Ces missions ont été effectuées dans le cadre de l'axe « Conversion identitaire et religions transnationales » de l'Unité de recherche IRD « Constructions identitaires et mondialisation », en 2001 et 2002.
- 10 Nous prendrons en compte aussi l'assemblée de Marseille, encore en cours d'observation, afin d'alimenter la comparaison avec d'autres assemblées françaises ou européennes.
- 11 Il est fréquent qu'au cours d'un culte spécial, ou d'une veillée, la séquence réservée aux chants et aux danses laisse place aux danses « indigènes » par lesquelles chaque groupe (en Côte-d'Ivoire, bété, baoulé, agni...) se donne en représentation devant l'assemblée qui accompagne en frappant des mains et en chantant des cantiques.
- 12 Le statut d'Apôtre est le titre le plus élevé de l'organisation hiérarchique de cette Église. Théoriquement, les dirigeants doivent avoir occupé successivement les fonctions de diacre, ancien, pasteur et apôtre. Les fonctions de responsable national n'impliquent pas nécessairement le titre d'Apôtre – certains responsables nationaux sont des pasteurs – bien qu'il soit de fait le plus fréquent. Les « Prophètes » ne sont pas intégrés en tant que tels dans la hiérarchie de l'Église, bien qu'il leur soit reconnue une forme d'autorité religieuse.
- 13 Le twi appartient, avec le fanti, au groupe de langues akan qui constitue la première langue du Ghana et plus largement au groupe des langues kwa, qui comprend, outre le twi au Ghana, également le baoulé, l'agni et l'abron du côté ivoirien. « Pourvu d'une orthographe, d'une littérature et d'une presse, l'akan sert, parmi d'autres, de langue d'enseignement au niveau primaire au Ghana. » (HERAULT 1981 : 141).
- 14 L'absence de toute formation religieuse académique de Yao Bio, selon son propre aveu, n'empêche pas la presse ivoirienne de multiplier au point de les confondre les titres de Révérend Pasteur Yao Bio, Apôtre et Prophète (tel qu'il se présente lui-même et dont la presse se fait l'écho en publiant régulièrement les « prophéties » du « grand homme de Dieu, averti et visionnaire », à propos de l'avenir politique de la Côte-d'Ivoire). De même qu'avant l'issue du procès, la presse l'avait déjà élu « Président – ou Chef – de l'Église de Pentecôte de Côte-d'Ivoire ».
- 15 « Les Ghanéens ne prêchaient pas en français, ils ne nous diffusaient pas non plus la culture qui nous est propre » explique Yao Bio dans une interview donnée au *National*, 533, 1^{er} juillet 2000, p.9.
- 16 Sur la notion « d'ivoirité », voir J.-P. DOZON (2000) ainsi que la synthèse de B. LOSCH en introduction du dossier « Côte-d'Ivoire, la tentation ethnonationaliste » et les « Documents : Ivoirité, immigration et nationalité », *Politique Africaine*, 78, juin 2000.

- 17 «Ils ont colonisé le Togo!» déclare Yao Bio en évoquant une situation similaire entre responsables togolais et ghanéens de l'Église de Pentecôte du Togo.
- 18 «Nous avons un gouvernement ici qui a siégé et qui a donné l'autonomie!» explique Yao Bio pour signifier la reconnaissance officielle de l'Église de Pentecôte de Côte-d'Ivoire par le tribunal devant lequel se jugea l'affaire, en juillet 2001.
- 19 «Ils veulent dominer le monde» dénonce encore Yao Bio, évoquant les «missions internationales» des 44 pays où est implantée la *Church of Pentecost* et l'exclusivité du personnel ghanéen à leurs têtes.
- 20 Il est peu «d'Apôtres» qui ne soit ghanéen. La réticence de l'Église à nommer des «Apôtres» non ghanéens fut l'une des raisons de la dissidence d'un groupe de jeunes pasteurs togolais de l'Église de Pentecôte du Togo au début des années 1990.
- 21 Le «Prophète» Yao Bio est lui-même à la tête d'un camp de guérison qui rivalise avec ceux de la *Church of Pentecost* autant qu'il s'en inspire.
- 22 *Le National*, avril 2002.
- 23 Voir le dossier «Côte-d'Ivoire, la tentation ethnonationaliste», *Politique africaine*, 78, juin 2000.
- 24 Les Mossi (ou Moagha, pl. Moose) y étant de fait largement majoritaires, de même qu'ils constituent le groupe ethnique le plus important numériquement, la langue mooré constitue la langue la plus répandue dans le pays. L'empire mossi précolonial, le Moogho, se divisait en trois grands royaumes dont le royaume de Woghdogo, au centre, a donné son nom à la capitale, actuelle Ouagadougou.
- 25 Il s'agit d'une expression courante dans ce pays où l'on reconnaît les employés administratifs aussi bien à leur maîtrise de la langue française et de l'écriture qu'à leur tenue vestimentaire (costume ou pantalon à pinces, chemise et veston) et aux accessoires dont ils se parent (cartable, stylos à billes, dossiers). Ces traits, plus que tout autre, les assimilent à «l'administration» des pays occidentaux et à ses supports : le formulaire, «la lettre».
- 26 Ici les propos du pasteur prennent une valeur d'universalité qui ne concerne pas la seule Église de Pentecôte mais veut englober toutes les Églises «sœurs» (i.e. de la même mouvance) et qui participent également à l'avancement de «l'œuvre».
- 27 Sur ce point, les pratiques de l'Église de Pentecôte du Burkina Faso ont pu être semblables à celles décrites par P.-J. LAURENT (1999a) concernant les Assemblées de Dieu et la priorité donnée à l'évangélisation des Mossi ainsi que le recrutement exclusif de pasteurs mossi, à la différence près que, tandis que les pasteurs mossi, en tant qu'auxiliaires «privilegiés», ont pu être à leur tour missionnaires des Assemblées de Dieu en Côte-d'Ivoire, suivant les itinéraires de migration des populations burkinabè dans ce pays, les pasteurs mossi de l'Église de Pentecôte ne contribuent pas à ce point à l'expansion missionnaire de leur Église, puisque ce sont essentiellement des Ghanéens qui se déplacent, à la seule exception connue dans le cas de la mission du Niger (Niamey), faiblement implantée, laissée à la charge d'un pasteur mossi.
- 28 Selon les descriptions qu'en donne C. LEONARD (1989). Ce fait est aisément observable encore aujourd'hui et constitue un élément essentiel de cette «culture de la danse» en milieu pentecôtiste africain, y compris en Europe où il est un des ingrédients de la «recommunautarisation» des migrants dans les capitales européennes.
- 29 La diction du prêche pentecôtiste laisse peu de possibilités à un traducteur tant il est caractérisé par de multiples accélérations et répétitions, tout un dispositif oratoire qui contribue à la mise en scène de la prédication pentecôtiste (DUBLEMORTIER 1995).
- 30 Dans la société traditionnelle, «la langue mooré est utilisée pour les formules de sacralisation et de désacralisation de certains sacrifices» (CANU 1981 : 111).
- 31 Les fidèles de l'Église de Pentecôte utilisent une des traductions de la Bible en mooré intitulée *Wènaam Sebre* (litt. le Livre de Dieu), diffusée par les Assemblées de Dieu.
- 32 Voir ALEXANDRE (1953 t. 2 : 178) : «*kinkirga*, pl. *kinkirse*, esprits gardiens ; *kiima*, pl. *kiimse*, mânes, nom donné à ce qui survit de l'homme après la mort» ; «*tê-kugri*, pierre se trouvant dans un bois sacré [...] le génie protecteur du village est censé y habiter» (*ibid.* : 391).
- 33 Un cas similaire est en cours d'observation concernant l'assemblée de Marseille, exclusivement ghanéenne, organisant ses cultes exclusivement en langue twi et se préparant à l'adoption du français sans pouvoir envisager un dédoublement du culte qui aurait permis de ménager une «transition».
- 34 L'Église des Assemblées de Dieu de Ouahigouya qui propose un culte en mooré (en plus du français) représente une concurrence sérieuse pour cette jeune assemblée.
- 35 Sur le plan local, l'Église se fait de l'évangélisation des Peuls un double défi : la conversion de personnes appartenant à un autre groupe ethnique que les Mossi et qui plus est, précédemment musulmans, ce qui témoignerait à tous égards du caractère transculturel de la conversion pentecôtiste.
- 36 La *Church of Pentecost* elle-même fait une entrée tardive en Angleterre (1987) et en Hollande (1990) au regard des vagues de migrations ghanéennes dans ces pays.

- 37 À la seule exception connue d'une assemblée en Ukraine composée « principalement d'Ukrainiens ». Le défi que représente la conversion des « Blancs », comme des musulmans, est un thème fort et le sujet principal du film « *Reaching the Unoccupied* ». *A Documentary Video on Missions and its Challenges*, op. cit.
- 38 Selon les chiffres du Rapport 2000 de la Commission Missionnaire, cette Église rassemble le plus grand nombre de fidèles en Europe, loin devant l'Allemagne, l'Angleterre, les Pays-Bas et la France.
- 39 La langue ga appartient au groupe ga-adangme dont l'aire, située autour d'Accra, est limitée par l'aire linguistique akan (à l'Ouest) et l'aire éwé (à l'Est). La proximité de ces deux langues semble permettre une maîtrise de la langue twi d'autant plus rapide qu'elle est nécessaire face à la domination numérique des Ashanti.
- 40 Ce trait se retrouve dans les mêmes termes au sein des assemblées de Bruxelles et Amsterdam parmi des fidèles essentiellement ghanéens, usant, parmi les langues européennes, de l'anglais plutôt que du français, y compris dans les pays francophones.
- 41 Les récits de vie que nous avons pu recueillir auprès de plusieurs d'entre eux, laissent apparaître que l'un est né en pays agni, à la frontière de la Côte-d'Ivoire et du Ghana d'où il tire une pratique courante du twi (langue proche des Agni et première langue au Ghana), du français (langue nationale de Côte-d'Ivoire) et de l'anglais (langue nationale du Ghana). Un autre est Togolais, né à la frontière du Ghana et du Togo, il a partagé sa vie entre ces deux pays et en tire une pratique courante de l'anglais et du français. D'origine éwé, la proximité géographique des aires linguistiques du twi et de l'éwé lui a permis d'apprendre le twi. Également, à titre d'exemple, un Ghanéen de langue twi, qui a partagé son enfance entre le Ghana et la Côte-d'Ivoire où son père a émigré et y a appris le français. Tous maîtrisent donc les trois langues essentielles : twi, anglais et français.
- 42 Alors que l'implantation de la *Church of Pentecost* en Angleterre remonte à 1987 (selon les données de l'Église elle-même), on peut s'étonner que l'assemblée en anglais n'ait ouvert qu'au cours de l'année 1997. Ce fait confirme cependant qu'il n'y a pas d'évidence, pour une communauté de fidèles essentiellement ghanéens, à adopter la langue nationale du pays d'accueil, alors même qu'il s'agit de l'anglais, comme langue de culte, de préférence au twi.

Sandra FANCELLO

École des hautes études en sciences sociales, Marseille.