



HAL
open science

Reconfigurations diasporiques des réseaux pentecôtistes franco-suisses. Enjeux éducatifs, économiques et sociaux

Jeanne Rey

► **To cite this version:**

Jeanne Rey. Reconfigurations diasporiques des réseaux pentecôtistes franco-suisses. Enjeux éducatifs, économiques et sociaux. [Rapport de recherche] Les études de la Chaire Diasporas Africaines no. 4/2021, Les Afriques dans le monde; Sciences Po Bordeaux; Université Bordeaux Montaigne. 2021, pp.1-42. halshs-03238990

HAL Id: halshs-03238990

<https://shs.hal.science/halshs-03238990>

Submitted on 27 May 2021

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.



Distributed under a Creative Commons Attribution - ShareAlike 4.0 International License



**Reconfigurations diasporiques des réseaux pentecôtistes
franco-suisses.
Enjeux éducatifs, économiques et sociaux.**

Jeanne Rey

Haute Ecole pédagogique de Fribourg
Institut de Hautes Etudes Internationales et du Développement, Genève

Pour citer cet article :

REY, Jeanne, « Reconfigurations diasporiques des réseaux pentecôtistes franco-suisses. Enjeux éducatifs, économiques et sociaux. » *Etudes de la Chaire Diasporas Africaines* no. 4/2021, pp. 1-42. Sciences Po Bordeaux et Université Bordeaux Montaigne.



Table des matières

INTRODUCTION : LES ORGANISATIONS RELIGIEUSES DANS LA DIASPORA AFRICAINE.....	3
1. L'IMPLANTATION D'EGLISES AFRICAINES EN FRANCE ET EN SUISSE.....	6
Reconfiguration diasporique des réseaux pentecôtistes transnationaux.....	8
2. POSITIONNEMENTS IDENTITAIRES ET FORMES DE RECONNAISSANCE.....	9
De l'entre-soi diasporique au cosmopolitisme.....	9
De l'africanité des Eglises.....	12
Le défi de la transition générationnelle.....	13
Une institutionnalisation de la présence : ancrages nationaux et transnationaux.....	15
3. EMERGENCE ET FORMES DES RÉSEAUX TRANSNATIONAUX.....	19
Les Eglises comme relais migratoires.....	19
Les réseaux transnationaux informels dans le ministère.....	20
Les réseaux transnationaux dénominationnels.....	24
Les réseaux transnationaux de fédérations.....	26
4. ANALYSE DE LA RECONFIGURATION DES RÉSEAUX TRANSNATIONAUX.....	27
Une reconfiguration à quatre temps.....	27
Enjeux économiques.....	29
Enjeux sociaux.....	32
Enjeux éducatifs.....	34
5. RÉFÉRENCES.....	39

L'importance des organisations religieuses dans le contexte de la diaspora africaine en Europe est un fait établi et périodiquement confirmé depuis plus d'une décennie. Il y a quinze ans, Ter Haar (2005) soulignait ainsi la dimension religieuse de la migration ghanéenne et invitait les chercheurs à explorer cette dimension jusqu'alors peu étudiée. L'ouvrage collectif dirigé Fancello et Mary (2010) permet de prendre la mesure du phénomène en pleine expansion de la création d'Eglises par des africains dans l'espace de la diaspora européenne francophone. Les monographies se sont alors succédées en Belgique (Maskens, 2013; Demart, 2017), en France (Mottier, 2014), en Suisse (Rey, 2019), développant souvent une approche transnationale du terrain et des enjeux associés à la fondation et à la multiplication des Eglises. Un intérêt de recherche similaire a émergé du côté des réseaux religieux musulmans entre Afrique et Europe (Bava, 2017 ; Buggenhagen, 2001, 2012 ; Kane, 2011 ; Riccio, 2006 ; Timera, 2012).

L'intérêt porté au religieux dans la diaspora ne s'explique pas uniquement par le rôle de "relai" que jouent les organisations religieuses dans les parcours migratoires (Fancello, 2006 ; Bava, 2005). Il s'explique également par la place qu'occupent ces organisations dans les formes de mobilisations collectives diasporiques, sur le moyen et long terme, au sein de la diaspora. En effet, la communauté religieuse représente une forme de collectif à même de mobiliser les diasporas africaines de manière soutenue et continue. A côté des activités marchandes, des associations politiques ou de quartier, les collectifs religieux se situent donc au cœur de la vie sociale des diasporas africaines¹. Ils constituent le support de circulations de ressources, de discours ou encore de musiques qui permettent de mettre en scène les appartenances religieuses (Capone & Salzbrunn, 2018). Cette force mobilisatrice représente également un certain potentiel en termes économiques. Alors que le projet religieux arbore souvent une dimension entrepreneuriale (Fourchard, Mary & Otayek, 2005) et que pratiques religieuses et marchandes s'enchevêtrent allègrement (Bava, 2017), le collectif religieux représente également un levier potentiel pour développer des capacités économiques qui n'est pas à sous-estimer. Les Eglises de la diaspora africaine ont ainsi contribué, parfois de manière

¹ Dans le contexte de la diaspora ghanéenne de la ville canadienne de Toronto, nous avons ainsi observé que si les formes d'association diasporiques qui s'y sont développées sont particulièrement multiples et variées (associations culturelles, chefferies traditionnelles, organisations caritatives et de développement), les Eglises constituaient la forme de collectif la plus mobilisatrice, tant en termes de nombre de participants, de nombre de communautés, qu'en termes d'intensité des activités associées qui y sont conduites (Rey, 2014).

significative, au financement de grands projets d'infrastructures religieuses en Afrique et, à une échelle plus modeste, dans la diaspora (Rey, 2019 ; 2015). Car si la communauté religieuse se constitue bien à travers un certain nombre d'ancrages urbains, la question de la présence et de la visibilité des Eglises représente un enjeu crucial pour des organisations qui restent confinées à une forme de précarité spatiale (Dejean, 2010).

La structuration des réseaux religieux diasporiques a fait l'objet d'une attention croissante au tournant des années 2010 en Europe (Adogame, 2013). Si une certaine mobilité religieuse s'observe entre communautés chrétiennes et musulmanes dans un contexte diasporique, l'essentiel de l'engagement religieux des migrants se réalise dans le cadre de leur appartenance religieuse (chrétienne ou musulmane) première. Ceci contribue à structurer les réseaux diasporiques afro-européens le long des lignes religieuses associées au pays d'origine (confréries sénégalaises, Eglises congolaises). Dans une moindre mesure, on retrouve ces clivages dans la constitution d'organisations religieuses par les migrants. En effet, en fonction de la structuration de la population diasporique dans un pays donné, certains types d'organisations et certaines nationalités occuperont le devant de la scène. Ainsi en est-il des Nigériens au Royaume-Uni (Hunt & Lightly, 2001), des Ghanéens au Pays-Bas (van Dijk, 2004) ou des Congolais en Belgique (Demart, 2017). Cette structuration peut relever de processus de démarcations actives sur la base de critères d'appartenance, d'enjeux associés à un pays d'origine - ce qui semble se jouer dans certains processus schismatiques (Fancello, 2006 ; Rey, 2013), ou plus trivialement du réseau d'interconnaissance sur lequel repose l'organisation religieuse.

Pour beaucoup d'Eglises africaines, la phase d'implantation sur le territoire européen est achevée depuis longtemps. Les enjeux se dessinent désormais au niveau du passage des Eglises à la génération future, ainsi que des modalités de l'ancrage et de la présence en Europe à moyen terme. Comme nous le verrons, confier les clés de la communauté à la génération née en France est un processus qui ne va pas de soi, et beaucoup d'Eglises repoussent ce moment, quitte à recruter leur relève parmi les nouveaux migrants arrivés d'Afrique. Il s'agit d'un point névralgique du devenir de ces communautés de la diaspora, et les reconfigurations autour de l'ancrage transnational des communautés en constitue une dimension importante.

Ce *working paper* propose une analyse de ces questions à partir d'une extension de l'enquête ethnographique que nous avons conduite entre 2007 et 2015 auprès des Eglises pentecôtistes de la diaspora africaine en Suisse. Il interroge les enjeux de la reconfiguration des réseaux diasporiques à partir de plusieurs dimensions :

1. Dimensions sociales : quels sont les enjeux identitaires imbriqués dans le maintien ou la reconfiguration transnationale des réseaux pentecôtistes des diasporas africaines ? Dans quelle mesure cette reconfiguration renvoie-t-elle à des représentations liées au statut et à la mobilité sociale en contexte migratoire ?
2. Dimensions économiques : dans quelle mesure la circulation de ressources matérielles et financières constitue-t-elle un enjeu dans la reconfiguration transnationale des réseaux pentecôtistes des diasporas africaines ? Quel est l'impact de cette reconfiguration sur la répartition des ressources financières collectées dans le cadre des Eglises ?
3. Dimensions éducatives : dans quelle mesure l'éducation et la scolarisation des enfants issus de la diaspora africaine constitue-t-elle un enjeu pour la reconfiguration transnationale des réseaux d'Eglises ? Quel rôle l'Eglise joue-t-elle dans la médiation des questions d'ordre éducatives (conseils aux parents, orientation) au sein des Eglises de la diaspora ?

La méthode a consisté en une enquête ethnographique au sein d'Eglises de la diaspora africaine en France (Paris et Seine-Saint-Denis) et en Suisse (mars-juillet 2020), entretenant des liens transnationaux entre elles de l'ordre de l'affiliation ou du parrainage. L'enquête a reposé l'observation et la participation à des événements religieux au sein des Eglises, des entretiens informels, des entretiens semi-structurés, ainsi que de l'analyse de documents produits par les Eglises ou d'autres organismes. L'enquête prolonge également les recherches déjà conduites par l'auteure en Suisse (2007-2010; 2015), au Ghana (2010; 2014) et au Canada (2013-2014).

Dans un premier temps, nous rappellerons les principales caractéristiques de l'implantation d'Eglises africaines en France et en Suisse. Nous développerons ensuite la question du positionnement identitaire des Eglises et de leur reconnaissance au sein d'espaces nationaux

européens. Dans un troisième temps, nous présenterons quatre types de réseaux transnationaux associés aux Eglises et acteurs religieux de la diaspora africaine, informels ou institutionnalisés. L'analyse de la reconfiguration des réseaux transnationaux permettra ensuite d'esquisser des tendances dans la constitution et les réaménagements des collectifs religieux de la diaspora et leur rapport à l'Afrique dans une perspective diachronique. Nous soulignerons enfin comment des enjeux d'ordre économiques, sociaux ou encore éducatifs alimentent la reconfiguration des réseaux transnationaux et la construction d'identités diasporiques mobilisant le registre religieux.

1. L'IMPLANTATION D'ÉGLISES AFRICAINES EN FRANCE ET EN SUISSE

Au cours des trois dernières décennies, l'émergence en nombre croissant d'Églises fondées par des migrants d'origine extra-européenne a progressivement transformé le paysage pentecôtiste européen. Si les premières générations de migrants africains séjournèrent en Europe pour des raisons professionnelles ou de formation, les générations suivantes expérimentèrent une précarisation de leur statut juridique, professionnel et social. Suite aux durcissements des politiques migratoires européennes, un nombre croissant d'Africains résidèrent en Europe en dépit de l'absence de statut juridique, occupant des emplois mal rémunérés souvent bien en dessous de leurs qualifications (ter Haar, 2005). C'est à partir de cette génération que les Églises africaines en Europe ont véritablement pris leur essor dès les années 1980, mais de manière plus significative encore au cours des années 1990 et 2000. Ces Églises présentent alors souvent une composante pentecôtiste² prononcée.

En France, les Églises pentecôtistes fréquentées par des migrants africains sont essentiellement apparues dès les années 1980. Des Africains qui fréquentaient jusqu'alors les Églises protestantes françaises se sont réunis afin de conduire les cultes « à leur manière », en réaction à la « froideur » des Églises françaises. Initialement, ces communautés constituées en Europe n'étaient affiliées à aucune Église africaine. Les Congolais (RDC) jouèrent un rôle important dans la création d'assemblées regroupant des migrants africains. Les Églises Le Rocher, Aifa Parole vivante et l'Assemblée des Fidèles aux Prières Chrétiennes comptent parmi les premières Églises dirigées par des Congolais en France. Ces assemblées congolaises,

² Le terme pentecôtiste est ici compris de manière générique, incluant des Eglises dites « pentecôtistes », « de Réveil » ou « charismatiques », dont l'appellation, l'histoire et les caractéristiques varient en fonction des contextes nationaux tout en se référant à certaines pratiques communes.

composées en grande partie par des étudiants, sont nées à la suite de réunions conduites au domicile d'un membre, sous la forme d'« Églises de maison » (Demart, 2010 ; Mottier 2014). La croissance des groupes et l'impulsion d'un prédicateur en leur sein les a ensuite conduits à leur constitution en Église. En 2010, le nombre d'Églises dirigées par des pasteurs congolais s'élèverait à plus de 500 pour l'ensemble de la France, dont 200 ou 300 dans la région parisienne (Mottier, 2010 ; 2014). Une grande partie des Églises africaines sont localisées en Seine-Saint-Denis, dans les zones industrielles ou d'activités offrant à la fois une disponibilité de locaux et des loyers abordables (Dejean, 2010). Aux Églises de fondation congolaise s'ajoutent celles dirigées par des pasteurs ivoiriens, ainsi que les Églises nigérianes ou ghanéennes, plus récentes. Sandra Fancello (2006) souligne que l'apparition de ces dernières fut notamment favorisée par les durcissements des politiques d'immigration aux Pays-Bas qui aboutirent à la réorientation des flux migratoires ghanéens vers d'autres pays européens, notamment la France.

En Suisse, on peut identifier la constitution d'un premier groupe de chrétiens africains en 1982 à Genève, en réponse à l'insatisfaction de pratiquants qui ne retrouvaient pas la « chaleur » à laquelle ils aspiraient dans les Églises suisses. Un an plus tard, ce groupe s'est constitué en Église. Dans les premiers temps, l'Église rassemblait des Africains résidant dans différentes villes de Suisse romande et alémanique qui se déplaçaient pour l'occasion. L'assemblée était très hétérogène du point de vue des nationalités de ses membres, cependant, différents conflits apparurent entre participants au culte, notamment autour de questions d'ordre politique, et l'Église finit par se dissoudre. Il faudra attendre les années 1990 pour que les groupes et Églises pentecôtistes issus de la migration prennent réellement leur essor (Rey, 2019). Parmi les migrants africains francophones, de nombreuses Églises émergent alors au sein de la population congolaise – qui constitue l'une des plus importantes populations d'origine africaine en Suisse. La plupart des pasteurs étaient précédemment engagés dans des Églises de Réveil en République Démocratique du Congo³, parfois dans d'autres Églises protestantes ou baptistes, mais peu d'entre eux avaient suivi un cursus théologique ou avaient exercé la fonction de pasteur à plein temps. En Suisse, les rencontres au sein de ces embryons d'Églises se déroulaient initialement dans des appartements privés ou dans des centres de

³ Les Églises francophones africaines ne furent pas toutes fondées par des Congolais. L'une d'entre elles fut par exemple fondée par un pasteur burkinabé qui jouera un rôle central dans la constitution de la Conférence des Églises Africaines en Suisse (CEAS).

requérants d'asile qui sont devenus des lieux de recrutement de membres potentiels au sein de la population africaine. Les Églises rassemblaient alors majoritairement des ressortissants de la République Démocratique du Congo et de l'Angola, bien qu'elles réunissaient également des migrants d'autres pays tels que le Cameroun, le Burundi, le Rwanda, la Côte d'Ivoire, le Nigéria ou la République du Congo (Brazzaville).

Les Églises africaines anglophones furent généralement fondées plus tardivement que les Églises francophones, soit à partir de la fin des années 1990. L'Église ghanéenne Lighthouse Chapel International implanta sa première assemblée locale en-dehors du Ghana dans la ville de Genève. Les origines suisses du fondateur de l'Église expliquent certainement ce choix ainsi que le fort investissement de l'Église en Suisse (en comparaison internationale) : une quinzaine d'assemblées furent établies par l'Église dans autant de villes suisses, la plus importante étant l'assemblée de Zurich. La Church of Pentecost établit sa première assemblée suisse à Zurich en 1995. Les cultes en twi cèderont la place à des célébrations en anglais, avec traduction en twi. L'Église nigériane Redeemed Christian Church of God fut implantée autour des années 2000 à Genève. En 2009, il existait une petite assemblée à Berne et une autre plus importante à Zurich. Un an plus tard, en 2010, l'Église avait ouvert d'autres assemblées à Vevey, Bâle, Wetzikon et Lausanne, tout en projetant d'en ouvrir encore davantage à partir de cellules de maison existantes. En terme de composition, une certaine pluralité nationale au sein des Églises africaines est constatée de part et d'autre dans le contexte helvétique (Röthlisberger et Wüthrich, 2009; Jaggi, 2010; Rey, 2010).

Reconfiguration diasporique des réseaux pentecôtistes transnationaux

L'un des éléments caractéristiques des Eglises de la diaspora africaine relève de leur organisation en réseaux transnationaux adoptant une structure variable. Ces réseaux constituent le support d'une circulation de ressources, de personnes et de pratiques religieuses organisés par des liens d'affiliation tendant vers des processus d'accumulation dans certaines Eglises « mères » (en cas d'affiliation institutionnelles formelles) ou dans des Eglises entretenant des rapports de parrainage avec les Eglises de la diaspora (Rey, 2019). Dans le cas des Églises anglophones ghanéennes ou fondées par des Ghanéens en Suisse, cette accumulation de ressources issues des Eglises de la diaspora converge en grande partie vers des Eglises de la capitale ghanéenne Accra. Par contraste, les Églises africaines francophones en Suisse (impulsées en grande partie par la diaspora congolaise) disposent de réseaux

essentiellement diasporiques, c'est-à-dire majoritairement émancipés de la tutelle des capitales africaines. La structure de distribution des capitaux (économiques et symboliques) conduit alors à une accumulation de ressources par des Eglises situées dans l'espace diasporique en Europe, en particulier en France. Cette orientation proprement diasporique mérite toutefois de faire l'objet d'une étude approfondie. En effet, les réseaux d'Eglises associés à la diaspora africaine francophone en Suisse n'ont pas toujours privilégié l'espace diasporique européen. Au tournant du millénaire, de nombreuses Eglises ont cherché à s'affilier à des dirigeants d'Eglises situées en Afrique, notamment à Kinshasa. L'argent de la dîme et des offrandes était ainsi partiellement reversé aux organisations mères situées en Afrique, en particulier en République Démocratique du Congo, et des pasteurs de Kinshasa étaient régulièrement invités pour prêcher dans les Eglises de la diaspora. Pourtant, au fil du temps, ces pratiques se sont raréfiées au profit d'une orientation diasporique de cette structure, Paris, Lyon, Bruxelles ou Stuttgart constituant autant de nouveaux pôles d'échanges privilégiés pour les Eglises francophones issues de la diaspora africaine en Suisse.

2. POSITIONNEMENTS IDENTITAIRES ET FORMES DE RECONNAISSANCE

De l'entre-soi diasporique au cosmopolitisme

Les Eglises africaines en Europe ont souvent été remarquées par leur tendance à cultiver une forme d'entre-soi diasporique. Mais des effets de taille et de longévité des Eglises sont à souligner. Un constat s'impose à cet égard: dans la très grande majorité des cas, et à moins que des considérations linguistiques (ex. cultes en twi) n'opèrent objectivement un effet d'enclave sur la base de dimensions langagières (Fancello, 2009), les grandes Eglises de la diaspora africaine comportent une dimension cosmopolite marquée et tendent à dépasser les clivages ethniques. L'homogénéité nationale est donc une tendance qui s'observe en premier lieu dans les petites Eglises, ainsi que dans les processus schismatiques donnant naissance à de nouveaux embryons d'Eglises. Dans les Eglises plus grandes, le mélange des populations issues de diverses diasporas au sein des Eglises donne lieu à une forme de cosmopolitisme afro-caribéen, qui s'étend parfois au-delà (Rey, 2010).

Il existe donc un spectre large de variantes en termes de profils des membres des Eglises africaines dans la diaspora. Le continuum s'étend d'une homogénéité en termes d'origine des membres à des Eglises très cosmopolites. Les deux extrémités de ce continuum ne se différencient pas seulement par leur degré de métissage national, mais aussi par des

considérations linguistiques, sociales et socio-économiques. Les Eglises plus homogènes sont tendanciellement petites, de fondation récente, fréquentées par des primo-arrivants, associées à un degré plus élevé de précarité économique et juridique, des membres mais aussi du pasteur, et plus enclines à privilégier des langues vernaculaires africaines plutôt que les langues de portée globale (français, anglais, portugais). La situation socio-économique des leaders religieux peut elle aussi être précaire, parfois associée à une absence de permis de séjour ou sans accès à l'emploi formel. La précarité de ces Eglises se manifeste également dans leur emplacement moins favorable, voire par une forme de nomadisme (cultes dans des locaux temporaires, loués à court terme ou mis à disposition par d'autres Eglises ou associations). Les Eglises cosmopolites, à l'autre bout du continuum, comptent généralement plusieurs centaines de membres, voire plus d'un millier pour les plus grandes. Leur fondation, en France ou en Suisse, remonte à plusieurs décennies - le plus souvent dans les années 1990. La dimension cosmopolite peut y prendre différentes tonalités, comprises ici en termes d'origine nationale ou régionale : afro-caribéenne (dans la région parisienne), afro-asiatique (dans les milieux d'expatriés) ou afro-européenne (observé en Suisse). Les cultes bénéficient parfois de traductions simultanées, sont souvent filmés et diffusés en direct sur les réseaux sociaux. Si la plupart des membres ont une histoire personnelle ou familiale associée à la migration, d'Afrique ou d'ailleurs, il s'agit parfois de la seconde, voire de la troisième génération vivant en Europe. Sur le plan socio-économique, elles sont plutôt hétérogènes, mais il est à souligner qu'une partie importante des personnes qui fréquentent ces Eglises cosmopolites dispose d'une formation tertiaire réalisée en Europe et d'une situation professionnelle stable. Ces Eglises disposent donc de moyens financiers leur permettant souvent d'acquérir leurs propres locaux.

Entre ces deux pôles, la majorité des Eglises issues de la diaspora africaine se situent dans un entre-deux : ni cosmopolites, ni "ethniques" dans leur composition. Elles peuvent présenter une dominante nationale marquée, que l'on peut souvent appréhender à partir de trois éléments principaux : la langue du culte, l'origine du pasteur et la démographie locale en termes de diaspora africaine. Ainsi, en termes démographiques, les Congolais ont une forte présence dans les Eglises issues de la diaspora africaine chrétienne en Europe francophone. La langue du culte structure également les appartenances et l'origine du pasteur, qui représente un médiateur privilégié entre membres de l'Eglise (en particulier les primo-

arrivants) et société locale, représente un élément pris en compte dans le choix d'une Eglise par les membres.

"Les Ghanéens vont plutôt aller chez les anglophones. [Ca dépend plutôt de] quelle langue parle la personne. Est-ce que vous parlez français ou anglais ? Ça, ça va beaucoup orienter. Et puis voilà, ça dépend si je suis Congolais et puis que le pasteur est Congolais c'est encore mieux, mais si le pasteur est Congolais et que la personne vient du Burkina, par exemple, et qu'elle n'a pas forcément un responsable spirituel qui est du Burkina, elle va se résoudre à [y aller]. S'il n'y a pas vraiment de grosse barrière linguistique, ça passe." (Un pasteur congolais)

Ainsi, dans les petites agglomérations, ou lorsque la population africaine est de petite taille, l'origine du pasteur tend à jouer un rôle moindre dans la composition des Eglises, plus métissées, que lorsque les populations diasporiques y sont plus denses, comme en région parisienne. La fragmentation du champ religieux, à travers l'arrivée de nouveaux pasteurs depuis l'étranger, mais aussi à travers l'émancipation dans le ministère d'anciens membres d'Eglises par des processus schismatiques, conduit donc à une plus forte concurrence entre Eglises qui tend à renforcer une certaine tendance à l'homogénéisation des origines nationales, bien qu'un certain degré de métissage reste le plus souvent la règle. Mais il ne faudrait pas se contenter d'un regard strictement extérieur, presque mécanique, sur ce processus d'homogénéisation des Eglises et des réseaux religieux. Car en effet, la dimension nationale est aussi mobilisée dans des situations critiques telles que des processus schismatiques ou à l'occasion de succession de dirigeants religieux décédés. En France comme en Suisse, nous avons observé comment le recours à des arguments relevant de l'appartenance à un groupe national servait à contester la légitimité ou pertinence d'un concurrent, qu'il soit pasteur ou candidat à la succession au pastorat. Le registre national s'inscrit donc pleinement dans les efforts de distinction entre Eglises de la diaspora africaine. Enfin, l'origine du pasteur sera également influencée par le degré de vitalité, voire d'effervescence religieuse chrétienne dans les pays africains. Ainsi, les pasteurs nigériens ou ghanéens, issus de pays dont les dénominations s'exportent largement au-delà de leurs frontières nationales, représentent-ils des dirigeants d'Eglises surreprésentés au regard de leur importance numérique en termes de population au sein de la diaspora.

De l'africanité des Eglises

Pour les Eglises plutôt cosmopolites, mais également dans une certaine mesure pour d'autres Eglises, la question de l'association de l'Eglise avec le qualificatif "africain" ne va pas de soi. Certes, dans les catégories du langage ordinaire, les acteurs se réfèrent volontiers aux Eglises "congolaises", "ivoiriennes", "camerounaises" ou "ghanéennes", ou encore en recourant au terme générique d'"africaines". Pourtant, cette qualification se retrouve bien souvent, du point de vue des Eglises, en conflit avec une vocation universelle de l'Eglise et du message chrétien, parfois couplée à la vision spécifique de l'Eglise d'annoncer l'Evangile en Europe, comme nous le présentait un pasteur congolais, cofondateur de la CEAS (Conférence des Eglises Africaines en Suisse).

"Il nous a confié cette mission d'aller partout dans le monde. Et parfois d'aller demander l'asile un peu partout, là où nous nous dispersons, maintenant, parfois il y a aussi la mission de Jésus qui est là-dedans, mais nous ne savons pas, [à cause] des problèmes avec lesquels nous sommes tellement confrontés [et] avec les problèmes que le monde traverse aujourd'hui... nous ne comprenons pas. Mais c'est là la vie de l'Eglise du Christ."

Ainsi, pour certains pasteurs, une certaine vision de l'universel constitue ainsi un motif pour certaines Eglises de refuser le qualificatif "africain" ou de ne pas s'affilier à une structure faitière regroupant des Eglises "africaines" ou nationales (telle que l'ECOC en France). En 2007, un pasteur congolais en Suisse nous confiait ainsi :

"J'ai plus de contact avec les Eglises qui sont dans le réseau évangélique. [Mais c'est aussi vrai qu'entre] pasteurs congolais, on se connaît, on se rencontre, on s'invite entre nous. Mais ça fait déjà [un certain temps] que les Eglises africaines ont mis sur pied une Conférence des Eglises africaines. Alors moi j'ai refusé [d'y participer]. Avec ma croyance, avec ma formation j'ai dit : « non je ne veux pas faire partie d'une conférence des églises africaines », parce que la base est mauvaise : les églises africaines. Cette connotation africaine, je ne la veux pas. Dans mon Eglise, ici, le pasteur est africain, mais l'Eglise n'est pas africaine. Mon épouse, elle est brésilienne, il y a des Brésiliens, il y a des Suisses qui arrivent. Si je donne une connotation africaine à l'Eglise, je vais limiter le panorama de fond, la façon de fonctionner. Je ne veux pas qu'on m'appelle,

qu'on dise « une église africaine », non. Le pasteur est africain, l'Eglise n'est pas africaine, alors j'ai refusé d'en faire partie. Mais je suis en bon termes avec eux, et j'ai dit : « moi je ne veux pas de connotation raciale, ethnique, continentale. (...) Mais si vous dites : « Conférence des serviteurs de Dieu africains », je vais venir parce que je suis serviteur de Dieu, pasteur africain. Mais (...) l'Eglise est universelle."

Ceci n'empêche pas, à l'inverse, des Eglises cosmopolites de s'affilier à la CEAF (Communauté des Eglises d'expression Africaine de France). A cet égard, les débats internes qui traversent les associations faitières - tant en France qu'en Suisse - sont significatifs. Ainsi, en France, la CEAF a-t-elle changé plusieurs fois de nom (Mottier, 2013) : Communauté des Eglises Zaïroises de France (CEZAF) en 1990, puis Communauté des Eglises Africaines de France en 1991, puis Communauté des Eglises d'Expressions Africaine de France. Le changement de nom de la CEAF révèle ainsi une approche, peut-être davantage culturaliste qu'auparavant, et qui traduit l'idée d'être dépositaire d'une spécificité, non pas en termes de théologie, mais en termes d'approche vécue de la foi (Majagira, 2020). Ce discours se rapproche de l'idée d'authenticité qui portait déjà les premières fondations d'Eglises en Europe à travers la rhétorique de la "mission inversée" (Fancello & Mary, 2010).

Le défi de la transition générationnelle

Les débats autour de l'identité africaine des Eglises sont probablement amenés à s'accroître avec la transition générationnelle en cours. En effet, si l'on peut situer la première vague de fondation d'Eglises en Europe dans les années 1990, de nouvelles Eglises n'ont cessé d'apparaître dans les années 2000 et 2010, parfois initiées par des pasteurs primo-arrivants. Aujourd'hui se côtoient ainsi des Eglises fondées et dirigées par leur fondateur et des Eglises dirigées par la deuxième génération, des enfants nés ou ayant été scolarisés en France ou en Suisse. Ce passage à la génération suivante est un processus délicat qui réactive la question de l'identité et de l'africanité de l'Eglise. Les tensions entre générations sont en effet fréquentes, et si elles partagent, au sein de l'Eglise, un fond de référence commun et des valeurs partagées, les jeunes aspirent également à un mode de vie différent et peuvent rejeter certaines dimensions des croyances et pratiques de leurs aînés, en privilégiant par exemple des références puisées dans un registre évangélique local. A titre d'exemple, une jeune femme fréquentant une Eglise africaine en Seine-Saint-Denis me confiait ainsi que si elle partageait les valeurs de la génération de ses parents, ayant migré depuis le Congo, elle contestait

l'injonction au mariage pour les jeunes filles qu'elle ressentait de manière pressante de la part de ses aînés. A cela, elle opposait le constat de la difficulté, pour les jeunes filles chrétiennes, de trouver un fiancé convenable et sérieux, croyant et suivant les préceptes bibliques dans la conduite de sa vie. Afin d'attester sa difficulté à trouver un époux convenable, elle se référait également à la compréhension biblique des temps selon une approche pré-millénariste classique (Droz 2001, Rey 2010), pendant lesquels les jeunes chrétiens seraient confrontés au célibat, épreuve endurée signalant également l'imminence de l'arrivée du Messie.

Si le passage à la deuxième génération constitue un véritable défi pour les Eglises, on observe que la plupart d'entre elles n'ont pas réalisé cette étape et se trouvent encore aujourd'hui dirigées par des pasteurs qui sont eux-mêmes des migrants de première génération. Ceci est également valable pour un grand nombre d'Eglises fondées dans les années 1990. Dans certains cas, le pasteur fondateur, d'âge mur et souvent déjà retraité, dirige encore l'Eglise. Dans d'autres cas, une succession a bien eu lieu, mais l'Eglise a été confiée à un autre pasteur né lui aussi en Afrique et ayant rejoint l'Europe à l'âge adulte : on le voit, les Eglises restent souvent dans les mains de la première génération de migrants africains. En ce sens, elles maintiennent une dimension diasporique affirmée et leur ancrage au moins partiel dans des enjeux sociaux, voire politiques, du continent africain. C'est ainsi que la plupart des Eglises se situent dans cet espace de l'entre-deux et continuent à pouvoir être qualifiées de relai dans les processus migratoires, car elles jouent un rôle prépondérant auprès des primo-arrivants.

Lorsque le passage du relai à la génération ayant grandi en France a effectivement lieu, on assiste à un passage progressif du pouvoir et des responsabilités au sein de l'Eglise. Le pasteur fondateur reste officiellement la figure de proue de l'Eglise, celle qui est mise en avant dans les tâches de représentations et qui reste garante de la légitimité morale de la communauté. Mais progressivement, la gestion de l'Eglise, ainsi qu'une part croissante des animations religieuses et prédications est confiée à la jeune génération. Il arrive que les cultes soient dédoublés pour correspondre aux attentes musicales, linguistiques et thématiques des première et deuxième générations. On voit apparaître ainsi deux sous-communautés à la fois distinctes et solidaires. Nous avons observé que cette transition se fait notamment avec les fils des dirigeants fondateurs de l'Eglise, préparant une possible passation des clés de l'Eglise au sein de la même famille. Toutefois, ces transitions restent encore rares, et ces processus sont encore en cours. La décennie prochaine permettra d'estimer l'ampleur et la pérennité de

ce phénomène. A ce stade, les successions à la tête des Eglises, qu'elles soient dues au départ du pasteur (retour en Afrique), à son décès ou à sa retraite du pastorat, n'impliquent encore qu'exceptionnellement la deuxième génération, les successeurs ayant souvent un parcours migratoire de l'Afrique à l'Europe.

Une institutionnalisation de la présence : ancrages nationaux et transnationaux

Sur le plan des faitières, fédérations et associations d'Eglises africaines ou de pasteurs, on observe un tiraillement entre un ancrage à une échelle nationale et un engagement dans des espaces transnationaux diasporiques. Pour aborder ces questions, nous développerons les cas spécifiques de deux faitières à l'échelle nationale, la CEAS et la CEAF, ainsi que le développement des pastorales congolaises. En France, la CEAF constitue l'une des deux organisations concurrentes regroupant, initialement, les Eglises congolaises de France (Mottier, 2011). Au cours du temps, la CEAF s'est engagée dans une forme de quête de reconnaissance pour ses Eglises membres en France, ainsi qu'un soutien pour l'institutionnalisation de leur présence. Ses principaux accomplissements consistent en l'affiliation à la Fédération des Eglises protestantes de France, la mise en place de filières de formation pour les pasteurs africains, et l'établissement d'un fonds en vue de l'acquisition de locaux en propre par les Eglises. Les enjeux de l'organisation sont donc largement orientés vers la stabilisation de la présence, dans le cadre de l'espace national. Les missions de la CEAF se déclinent autour de questions d'intégration, de mise en réseau, de solidarité, de formation et d'accompagnement. La CEAF ne représente toutefois qu'une petite partie des Eglises africaines, dont la plupart, pour des raisons diverses, n'ont pas adhéré à l'organisation faitière⁴.

Une situation analogue mais contrastée se présente en Suisse avec la CEAS (Conférence des Eglises évangéliques Africaines en Suisse). L'organisation fondée à la fin des années 1990 fut souvent associée aux Congolais - bien que l'un des membres fondateurs ait été burkinabé - ce qui a contribué à l'ancrage de l'organisation dans l'espace francophone. La faitière a

⁴ La CEAF a connu un destin parallèle à l'ECOC, son concurrent qui se rattachera à une faitière évangélique : « À l'image de la Communauté des Églises d'Expressions Africaines de France, l'Entente Congolaise des OEuvres Chrétiennes, sans changer d'acronyme, a peu à peu estompé la dominante « congolaise », même si cette stratégie de présentation ne doit pas faire perdre de vue que l'identité culturelle, africaine et même prioritairement « zaïroise », est un facteur explicatif majeur de ces mobilisations institutionnelles. Elle fut rebaptisée Entente et Coordination des OEuvres Chrétiennes à la fin de l'année 2008. Un préalable, sans doute, à son affiliation au Conseil National des Évangéliques de France (CNEF). » (Mottier 2011, p.63).

néanmoins fait des efforts pour intégrer des Eglises anglophones et lusophones, avec un succès relatif. L'organisation collabore régulièrement avec l'Eglise réformée et, dans une moindre mesure, le réseau évangélique, elle n'affiche pas d'ambition d'une affiliation à l'une ou l'autre de ces organisations. Si la CEAS a mis à profit ces relations pour développer des filières de formation pour ses pasteurs, elle n'a pas véritablement réussi à s'imposer comme une autorité morale auprès des Eglises africaines, comme elle l'ambitionnait. Au contraire, elle semble actuellement en perte de vitesse. Le Président de la CEAS explique cette perte d'intérêt pour la faitière, qui pourrait ne représenter que 10% des Eglises africaines en Suisse, à partir de l'évolution des besoins des membres :

"Parce qu'en fait aujourd'hui, la conférence n'est pas celle qu'elle était il y a vingt ans. On a remarqué que les gens qui au début étaient seuls, aujourd'hui ce sont des pères de familles, ce sont des mères de famille, ils se sont stabilisés, et il n'y a plus le même besoin, et il n'y a plus les mêmes foules que l'on draine, aujourd'hui. C'est là qu'on a compris qu'en fait, oui, c'était sous l'étiquette spiritualité, mais il y avait beaucoup de besoins sociaux. (...) [Au début,] il y avait des sans-papiers, le statut social était un peu compliqué, pas de métier, rien. Mais on est quand même chrétien et on veut exprimer sa foi. Et donc, il fallait mettre de l'ordre dans ce désir de vouloir exprimer sa foi en terre étrangère. Informer les pasteurs ou informer les responsables spirituels. Comment on vit l'Eglise en Suisse en-dehors de l'Afrique ? Qu'est-ce qu'on va faire pour vivre ? Est-ce que c'est la même chose ? Qu'est-ce qui change ? Et il y avait tellement de questions. Et aujourd'hui, ces questions, pour la plupart, les gens ont reçu les réponses, donc il n'y a plus lieu d'attendre les mêmes résultats qu'avant. En tous cas, les choses ont beaucoup évolué, les gens se sont renseignés, d'autres ont fait des études, d'autres qui étaient seuls sont maintenant en famille et on a des enfants de deuxième génération qui ont vingt ans et plus, qui aident beaucoup [dans l'Eglise]."

A l'instar de la CEAF, la CEAS est orientée vers des questions d'intégration et les modalités de la présence en Suisse et de la collaboration entre Eglises. Elle affiche ainsi vouloir : "promouvoir l'unité des églises africaines en Suisse; favoriser les relations avec les églises du milieu d'accueil; accueillir et favoriser l'intégration des ministres et d'autres nouvelles

communautés chrétiennes; favoriser l'épanouissement de la foi chrétienne des Africains vivant en Suisse et faciliter leur intégration, dans un échange avec la population locale; être une référence morale des églises-membres auprès des autorités civiles et ecclésiastiques suisses; la CEAS œuvre pour de nombreux projets socio-culturels, en Suisse, en Afrique et ailleurs, dans le monde." Seul un objectif, mentionnant les projets socio-culturels, souligne un lien avec l'Afrique, les autres se référant, de manière explicite ou implicite, à l'espace helvétique. La CEAF et la CEAS collaborent également à certains égards et leurs responsables entretiennent des contacts occasionnels. Mais elles n'ont pas développé de grands axes de collaboration et leurs activités restent avant tout orientées vers l'espace national, français ou suisse, et ses enjeux d'intégration et d'institutionnalisation de la présence.

Si les Conférences présentes au niveau national coexistent, sans pour autant collaborer à plus large échelle, d'autres associations tendent à établir des liens transnationaux, dont la dimension diasporique se manifeste dans la nature des enjeux discutés. C'est notamment le cas de l'Association des pasteurs congolais de France, initiée en 1994. Trois des six objectifs actuels de la pastorale ont explicitement une composante transnationale, orientée vers la RDC ou vers d'autres communautés de la diaspora, même si le caractère diasporique est ici implicite, alors qu'un seul objectif fait référence à l'espace national français. La pastorale ambitionne ainsi :

- De promouvoir l'amour et la solidarité entre Serviteurs et Servantes de DIEU originaires de la RDC
- De servir de trait d'union avec d'autres associations de Serviteurs et Servantes de DIEU existant en France, en RDC et dans le monde
- De contribuer à la formation de ses membres en organisant des stages, séminaires, conférences etc.
- De prier et d'intercéder pour la RDC, l'Afrique et les autres Nations
- De réfléchir sur les problèmes à caractère économique et social de la RDC ; et si possible apporter une aide matérielle conséquente
- De représenter et de défendre si nécessaire, les intérêts de ses membres auprès des instances étatiques et ecclésiastiques

La pastorale congolaise représente ainsi un réseau de pasteurs orientés vers des enjeux situés à cheval entre la France et la RDC⁵.

Ainsi, l'on observe deux formes d'organisations positionnées comme fédératrices ou transversales aux dénominations chrétiennes et africaines et ayant émergé en Europe. Ces organisations peuvent se concevoir en termes de regroupement ou fédération d'Eglises au sein d'un espace national, ou comme associations de pasteurs et personnes actives dans le ministère. L'ancrage de ces organisations peut être orienté vers l'intégration, la reconnaissance et l'institutionnalisation à une échelle nationale ou, à l'inverse, vers le maintien d'un lien soutenu avec le pays d'origine et la réactivation, à la fois réelle et imaginaire, d'un ancrage du ministère dans les enjeux spirituels, politiques et économiques de l'Afrique. Si les organisations peuvent à certains égards combiner les deux formes d'engagement, force est de constater qu'en pratique, l'une tend à prendre le dessus sur l'autre. En filigrane, on voit ainsi apparaître deux modalités de l'engagement diasporique : l'une consiste à s'engager dans l'intégration et la reconnaissance locale ou nationale tout en négociant la reconnaissance d'une spécificité culturelle et culturelle dans l'expression de la foi. On s'approche ici d'un modèle "multiculturel" dans lequel, au sein d'un espace national, plusieurs communautés opèrent en parallèle à partir de critères de reconnaissances qui leur sont propres. Mais les protagonistes de ces organisations sont bien conscients que, dans des Etats tels que la France ou la Suisse, peu favorables à l'idée d'un séparatisme de communautés issues des migrations, cette reconnaissance reste précaire et est nécessairement sujette à une rediscussion périodique des modalités d'intégration aussi bien que des critères de reconnaissance de la différence. La seconde modalité d'engagement diasporique repose sur le développement de réseaux dont les enjeux renvoient explicitement au pays d'origine, ici la RDC. Le cas de la pastorale congolaise, qui sera repris ultérieurement, en constitue un exemple. On peut souligner ici le fait que ce type d'association reste tributaire de la présence de pasteurs de la première génération de migrants, ayant grandi et été socialisés religieusement et politiquement en RDC. Ce qui est vrai pour les fédérations d'Eglises au niveau national vaut aussi pour les réseaux religieux transnationaux. Ainsi, la tension soulevée par le débat terminologique et institutionnel entre un ancrage "en Afrique" et un ancrage en

⁵ Comme le souligne Mottier (2011, p.68-69), l'identité des Eglises africaines en France est canalisée par l'histoire de la RDC "où la dimension culturelle, la politique de la langue et la production musicale, furent le ferment d'une politique d'authenticité".

France et en Suisse, mais dans une forme d'expression africaine, se reflète-t-elle dans le développement et la reconfiguration des réseaux transnationaux des Eglises.

3. EMERGENCE ET FORMES DES RÉSEAUX TRANSNATIONAUX

Nous avons jusqu'ici évoqué les engagements et positionnements des Eglises et de leurs faitières à une échelle nationale, en traitant de manière parallèle les évolutions constatées en France et en Suisse en termes d'enjeux identitaires, de positionnements et de fédération au vu des questions d'intégration en Europe ou d'engagement dans l'espace transnational. Nous allons à présent analyser les diverses formes de réseaux transnationaux dans la diaspora africaine pentecôtiste en Europe, dont le déploiement repose sur la mobilité des fidèles, les relations entre pasteurs, les dynamiques expansionnistes des dénominations, ainsi que les projets fédératifs à caractère diasporique.

Les Eglises comme relais migratoires

Nous commencerons par évoquer ici le rôle des Eglises comme relais sur les routes migratoires pour les Africains de confession chrétienne (Fancello, 2006; Bava, 2018; Rey, 2019). Il ne s'agit pas ici de "réseaux migratoires" au sens où ils seraient préconstitués et viseraient à faire circuler les migrants et les acheminer en Europe. Il a néanmoins été observé que les Eglises tendent à considérer la migration comme un projet moralement légitime et offrent des trames narratives qui consacrent les trajectoires des migrants en dépit des difficultés rencontrées (Karagiannis & Glick-Schiller, 2006 ; Nieswand, 2005) et leur offrent des ressources symboliques pour faire face à l'adversité, émanent notamment des politiques migratoires et d'un climat xénophobe (Rey, 2018). Mais au-delà des ressources symboliques, les Eglises jouent un rôle majeur en termes d'orientation, d'information, de soutien social et parfois matériel, comme le souligne un pasteur :

"Les Eglises jouent un rôle social très important parce que en fait, la première adresse des immigrés, d'ailleurs je parle de mon expérience, c'est l'Eglise. C'est l'Eglise : on atterrit à l'Eglise. En fait, on n'a pas besoin d'être chrétien pour ça. On peut venir du Nigéria ou bien de je ne sais pas... Côte d'Ivoire, Angola ou Congo, si on arrive ici à la gare, même si on est sans papier, on ne sait pas que faire, on cherche d'abord l'Eglise. En fait, le premier Africain qu'il va croiser, il va dire : mais tu viens d'où ? Qu'est-ce qui se passe ? Ah mais je suis là, je ne sais pas où on demande... 'Ben il faut aller chez le

pasteur. Va chez le pasteur, même si tu ne crois pas, les Africains, ils sont là...' et puis on te donne le contact du pasteur et puis la personne téléphone : 'moi je viens, je ne sais pas ce que je dois faire ici.' Et donc là, le pasteur informe : 'Est-ce que vous avez des papiers ? Vous n'avez pas de papiers ? Vous êtes où ? qu'est-ce qui se passe ? C'est à tel endroit que vous devez aller. Les services sociaux c'est là.' Donc l'Eglise donne les informations. Et ça, c'est dans l'immédiateté. Et sinon, par la suite, même les personnes qui ont les papiers, qui doivent rester et puis qui veulent faire leur vie [ici], il y a tellement de questions par rapport à l'intégration que l'Eglise est toujours en première ligne. Toujours. Même si la personne n'est pas croyante, en fait, vraiment. Ça n'a pas d'importance."

Dans les parcours migratoires des primo-arrivants, le lien entre les Eglises c'est la personne qui circule, le migrant. Il s'agit en quelque sorte d'un réseau constitué par le bas, qui inverse la structure généralement asymétrique des réseaux dans le ministère, où la personne qui est la plus mobile est celle qui chapeaute la relation (Noret, 2005 ; Rey, 2019). Le réseau se tisse même en l'absence de lien direct entre pasteurs, par la certitude de la nécessaire existence d'une Eglise dans chaque ville, partout. Souvent, les primo-arrivants y accèdent sur place, en se renseignant autour d'eux, en la rencontrant de manière fortuite au gré d'une déambulation ou en suivant les orientations de compatriotes ou coreligionnaires. Cette fonction de 'relai' jouée par les Eglises, créant indirectement des effets de réseaux, repose sur l'hypothèse d'une analogie entre Eglises, à partir de la figure du pasteur, distribuant les ressources et référence en matière d'orientation. Dans les faits, les ressources de l'Eglise sont souvent assez maigres, et si elles parviennent à parer au plus urgent (logement d'urgence, combler la faim), c'est vers les services de l'Etat (demande d'asile, services sociaux, prise en charge médicale) qu'elles orientent le plus souvent les nouveaux venus sur le sol européen.

[Les réseaux transnationaux informels dans le ministère](#)

La plupart des personnes actives dans le ministère développent, à titre personnel, des relations transnationales dans le ministère. Ces liens peuvent avoir plusieurs origines. Il peut s'agir d'un mentor, d'un pasteur de l'Eglise dans laquelle ils ont "grandi dans la foi" ou du pasteur de l'Eglise qui les a accompagnés dans leurs premiers pas dans le ministère. Il peut s'agir d'une personne qui a "discerné" leur appel au ministère ou leur vocation, même si elle s'inscrit dans une autre dénomination, ou qui les a prises sous son aile lors de leurs débuts.

Dans bien des cas, les entrants dans le champ du ministère pentecôtiste bénéficient du soutien d'un père (parfois d'une mère) spirituel principal, auxquels peuvent s'ajouter des mentors secondaires. La relation de filiation spirituelle peut s'inscrire dans la durée, bien que la loyauté en la matière ne soit pas toujours de rigueur. Cette relation de mentorat s'inscrit ainsi souvent dans une relation transcontinentale, avec un 'homme de Dieu' de l'Eglise mère en Afrique, comme le souligne ce pasteur :

"La plupart des personnes qui ont commencé des Eglises ici étaient dans des Eglises qui n'étaient pas ici. Donc beaucoup sont venus ici étant déjà chrétiens. (...) Donc on est beaucoup en contact avec les pères spirituels qui sont restés là-bas. Et on les fait venir aussi, des fois, pour certains, ceux qui ont les moyens [de les faire venir]. Et les personnes avec qui on était en Eglise en Afrique se retrouvent un peu partout en Europe aujourd'hui. Donc ça fait des liens. On était dans la même Eglise, à Kinshasa, et puis tu te retrouves à Athènes, et moi je suis à Bâle, mais ça fait des liens. Il y a beaucoup de contacts. (...) Pour pouvoir être soutenus spirituellement, être soutenus dans les enseignements, être soutenus même dans l'organisation, ça ne s'improvise pas de faire une Eglise. Parfois, certaines personnes ont des problèmes de formation, donc elles sont obligées d'être aidées, soutenues, encadrées par des gens qui ne sont pas forcément sur place."

L'une des questions soulevées dans nos travaux antérieurs portait sur la pérennité de ces relations de filiation spirituelle avec l'Afrique, qui tendent à entretenir des malentendus autour des attentes en termes de développement ecclésial et de prospérité, ainsi que de circulation des ressources. Les dissensions autour des discours sur la prospérité, du paiement de la dîme, ou des conditions de vie dans le contexte européen deviennent alors un motif d'émancipation vis-à-vis des hommes de Dieu africains. Ce constat dressé lors de nos recherches au tournant des années 2010 au sein des Eglises africaines francophones en Suisse (Rey, 2013), semble être toujours d'actualité. Se libérer de la tutelle du pasteur africain reste un thème d'actualité pour les ministres actifs dans l'espace européen. Et l'une des principales raisons reste les "dérangements financiers" ainsi occasionnés. Ainsi, un pasteur nous expliquait :

"Si ton père spirituel est dans un pays pauvre, et puis que toi ici tu as une Eglise, et tu dois tout le temps envoyer de l'argent, et des fois, [à cause de cela,] les gens ont coupé les ponts. Et donc, du coup, les gens se sont retrouvés en train de se débrouiller, tout seuls, et ont créé d'autres liens".

C'est ainsi que se sont progressivement développés et renforcés, parmi les pasteurs congolais, les réseaux de parrainage dans le ministère, constitués de manière exclusivement diasporique. Nous citerons, à titre d'exemple, le ministère de Deborah Luzolo, dont l'époux était l'un des pionniers de la scène des Eglises africaines en région parisienne. Il a notamment présidé la pastorale congolaise et représente l'une des personnes actives dans la création de l'ECOC. Nous avons rencontré Deborah Luzolo dans une Eglise dirigée par une femme pasteure congolaise à Genève, où elle était venue prêcher, accompagnée par plusieurs de ses fils ou filles spirituelles résidant en France. D'autres hommes et femmes actifs dans le ministère en Suisse, et venant de diverses Eglises de la région lémanique, étaient présents, car Deborah Luzolo parrainait le ministère de plusieurs pasteurs, principalement des femmes, établies en Suisse. La prédicatrice expliquait ainsi pouvoir "couvrir" de son onction de nombreux ministres et plaidait, outre pour le développement du ministère féminin, pour une prise d'indépendance vis-à-vis des pasteurs du Congo qui useraient parfois des ressorts de la peur de la sorcellerie afin de détourner la dîme des Eglises européennes. Le vaste réseau qu'elle a su développer dans le ministère en Europe représente une illustration de l'établissement de réseaux de parrainage spirituel à caractère exclusivement diasporique, où la référence à l'Afrique est certes présente, mais sans jouer un rôle capital dans le fonctionnement du réseau.

Deborah Luzolo est décédée il y a quelques années, et des désaccords autour de sa succession laissent deviner que le ministère qu'elle a développé n'aura plus la même envergure. Néanmoins, des fragments du réseau qu'elle avait ainsi créé se recomposent et poursuivent leur existence dans une nouvelle configuration. Ainsi, en Suisse, les femmes qui s'étaient associées au ministère de Deborah Luzolo continuent d'entretenir des liens de parrainage et de sororité dans le ministère entre elles. A l'occasion de leurs rassemblements en Suisse, elles invitent également des femmes originaires de divers pays (Ghana, Congo, Cote d'Ivoire, Cameroun et Suisse) actives dans le ministère en France et en Suisse, et dont la plupart avaient également été couvertes par l'onction de Deborah Luzolo. Certaines de ces femmes parrainent à leur tour les activités de plus jeunes entrants dans le domaine du ministère, à l'instar de

pasteur Paula, originaire d'Angola, qui dirige avec son mari une Eglise de la région lémanique, en Suisse. Disposant d'un statut de résidente permanente en Suisse, Paula voyage régulièrement dans plusieurs Eglises, en France et parfois ailleurs en Europe, dans lesquelles elle est invitée pour prêcher. Elle se rend également régulièrement en Angola, où elle a construit une église dont elle supervise et rémunère le pasteur. C'est dans le cadre de l'un de ses séjours en Angola que Paula a rencontré Blaise, dans une Eglise de Luanda. Lorsque Blaise est arrivé en France il y a une dizaine d'années, il a repris contact avec Paula via Facebook. Paula s'est alors rendue à plusieurs reprises en région parisienne pour prêcher dans la nouvelle petite Eglise qui se constituait autour du ministère de Blaise⁶. Ainsi se perpétuent les liens de parrainage dans le ministère.

Ces liens de parrainage se constituent sur des critères d'ancienneté qui s'établissent autour des dimensions telles que l'âge, la prospérité, le genre, la stabilité du statut de séjour en Europe, le succès dans le ministère - mesuré à la taille de l'Eglise ou au nombre d'invitations pour prêcher ailleurs, la réputation (intégrité morale), l'expérience dans la gestion d'une communauté, mais aussi sur des opportunités liées à des rencontres plus ou moins fortuites, perçues comme autant de signes de la Providence. Dans les pratiques religieuses, la prophétie joue un rôle déterminant dans la construction de ce lien entre un mentor et ses protégés (Rey, 2019 a), puisqu'elle constitue un moment de reconnaissance d'un appel au ministère, mais aussi une direction sur les modalités que celui-ci pourrait arborer, ainsi qu'une invitation à se mettre sous la protection d'un 'homme de Dieu' plus expérimenté dont on peut bénéficier de l'onction⁷. L'invitation d'un prédicateur reconnu représente donc l'une des formes de consolidation de l'autorité des entrants dans le champ du ministère, ainsi qu'une attraction bienvenue attirant potentiellement des participants au-delà de la communauté ecclésiale. Outre les pères ou mères spirituels du pasteur, d'autres prédicateurs réputés viennent ainsi prêcher sur des sujets qui sont concernant pour la communauté ou qui font écho aux préoccupations du pasteur. Lorsque l'orateur est suffisamment prestigieux, l'événement est

⁶ Lors de nos derniers contacts avec Blaise, en juillet 2020, il ne savait pas encore dans quelles conditions il pourrait reprendre des réunions avec son Eglise, mise à mal par la crise du coronavirus. A l'instar de beaucoup de petites autres Eglises aux finances précaires, il avait renoncé aux locaux qui servaient de lieu de réunion à la communauté.

⁷ L'onction est conçue comme une puissance spirituelle octroyée en vue de l'exercice d'un ministère, qui représente le fondement de l'autorité dans le ministère et l'origine de l'efficacité des prières d'un pasteur, appelé 'homme de Dieu'. Elle est tributaire à la fois de la personne qui la détient et de dimensions spatio-temporelles spécifiques.

annoncé par des affiches diffusées sur les réseaux sociaux et en format papier. Si l'essentiel des invitations se déroule dans le cadre de l'espace européen, des prédicateurs venant d'Afrique sont également invités en Europe occasionnellement. Ceci reste néanmoins plus rare, étant donné les coûts engendrés, le décalage parfois manifeste entre les prédications et la réalité européenne, ainsi que le risque engendré par une telle invitation sur le plan juridique (dans le cas où le prédicateur manquerait à son engagement de retourner en Afrique après son invitation).

Les réseaux transnationaux dénominationnels

Outre les réseaux informels fondés sur le parrainage ou l'invitation, les réseaux transnationaux sont également internes aux différentes dénominations. Selon les cas de figure, la dénomination jouera un rôle au niveau de la formation des pasteurs, de l'adhésion à une certaine doctrine, d'un certain contrôle (pastoral ou gestionnaire) de la communauté, ou encore de la circulation d'une partie des ressources financières. On peut ici distinguer deux cas de figures principaux : une fondation d'Eglise par une dénomination existante (implantation stratégique) et une affiliation d'une communauté déjà existante à une dénomination. Ces approches *top-down* ou *bottom-up* sont clairement identifiables dans certains cas, alors que dans certaines circonstances les deux logiques sont à l'œuvre.

L'approche *bottom-up* consiste en une démarche d'association d'une Eglise africaine en Europe à une dénomination plus large : il peut s'agir d'une dénomination dont le siège est en Afrique (par ex. l'Eglise du Christ au Congo, l'Eglise AMEN à Kinshasa, l'Eglise Impact à Accra). Dans ce cas, il existe souvent un lien préexistant avec le pasteur fondateur de la communauté et la dénomination (par exemple, il s'agira de la dénomination du père spirituel du pasteur). L'Eglise s'affilie parfois à une dénomination plus internationale qui peut avoir son siège hors d'Afrique (par ex. les Assemblées de Dieu). Il est à noter que ces affiliations *bottom-up* ne sont pas toujours pérennes à moyen et long terme. Un changement de pasteur pourra par exemple remettre en question une affiliation à une dénomination particulière, lorsque l'affiliation spirituelle du successeur est différente, par exemple. A cela, il faut ajouter la tendance déjà soulignée à l'autonomisation de la tutelle africaine des Eglises fondées en Europe.

La seconde approche, *top-down*, consiste en une implantation stratégique d'Eglises sur le sol européen. Certaines dénominations africaines, à l'instar de l'Eglise nigériane *Redeemed*

Christian Church of God ou de l'Eglise ghanéenne *Lighthouse Chapel International* sont célèbres pour leurs projets d'implantations d'Eglises à large échelle (*church planting*) développées par leurs dirigeants charismatiques respectifs, ainsi que pour les stratégies à la fois pastorales et managériales développées pour soutenir cette expansion. Ainsi, les branches fondées en Suisse ou en France par les Eglises *LCI* ou *RCCG* sont-elles souvent coordonnées et parfois soutenues par l'envoi de pasteurs depuis leur siège en Afrique de l'Ouest. A l'Eglise *Lighthouse Chapel International*, la circulation des pasteurs est organisée de manière centralisée, ce qui permet à la dénomination de garder la main sur les communautés implantées en dehors du Ghana et de limiter les risques de schisme et d'autonomisation. Chaque Eglise participe à la mise en circulation des prédications et de la littérature de son charismatique fondateur Dag Heward-Mills, dont la figure fédératrice a longtemps soudé la dénomination. Mais l'expansion d'une dénomination dans des contextes variés sur les cinq continents pose incontestablement des problèmes pour maintenir la cohérence interne de la dénomination face à la variété des contextes d'implantation. Ainsi, dans une démarche proactive de ce qui pourrait être considéré comme un cas d'école de routinisation du charisme, la dénomination a subi, au cours des dernières années, des transformations significatives dans son organisation interne, conduisant à la fondation de plusieurs dénominations appartenant à la famille des Eglises *Lighthouse Chapel International* (OLCI) et se réclamant de la vision du fondateur. La démarche a débuté avec la consécration de nouveaux évêques par Dag Heward-Mills, à un rythme qui s'est accéléré autour de 2015. La dénomination s'est ensuite divisée en plusieurs dénominations distinctes, dont chacune se destine à un segment de public-cible, à partir de critères linguistiques ou géographiques. Les Eglises *LCI* en France et en Suisse se sont ainsi réparties entre deux des nouvelles dénominations ainsi créées : *Mustard Seed Chapel International* (principalement anglophone) et *Mission internationale Jésus qui guérit* (en français).

Outre l'implantation de grandes Eglises d'Afrique dans les villes européennes, on observe, à l'inverse, un mouvement de fondation d'Eglises en Afrique à partir d'une Eglise mère dans la diaspora africaine en Europe. Ainsi, les pasteurs qui jouissent d'une situation stable en Europe et d'une certaine reconnaissance de leur ministère fondent souvent une Eglise dans leur pays d'origine. A titre d'exemple, pasteure Paula, dont nous avons précédemment évoqué la

trajectoire, a fondé une Eglise à Luanda, à partir d'une propriété foncière qu'elle possédait, et de l'engouement qu'elle suscitait lors de ses prédications :

"Dieu m'a mis à cœur : j'avais une grande parcelle et j'avais construit une maison ; la personne qui a construit la maison a mis la maison au milieu du terrain, et puis des deux côtés sont restés vraiment des grands espaces, alors je me suis dit : 'mais pourquoi ne pas construire une église pour le Seigneur ?' Alors j'ai commencé la construction. J'ai fait l'église parce que c'était dans la pensée [de mes prédications], quand je vais je fais des réunions, et si les gens viennent et qu'ils veulent rester dans le Seigneur, il ne faut pas que je les emmène ailleurs. (...) Alors, il y a un pasteur sur place. Le pasteur était déjà consacré. Quand j'étais là-bas, on s'est rencontrés dans une église, et lui n'avait pas d'Eglise, alors il a accepté de travailler avec moi."

Ce pasteur est en partie rémunéré par les offrandes de l'Eglise à Luanda, et reçoit parfois un soutien financier de sa mentore. Ce type d'investissement religieux de retour au pays est fréquent dans les Eglises africaines en Europe et semble se réaliser (presque) exclusivement dans le pays d'origine du pasteur - à moins que la dénomination soit suffisamment grande pour développer plusieurs implantations dans plusieurs pays d'Afrique⁸.

Les réseaux transnationaux de fédérations

Un quatrième type de réseau transnational a émergé plus récemment dans l'espace de la diaspora africaine, représentant nouvellement une forme d'institutionnalisation de réseaux transnationaux de la diaspora. En 2014 est ainsi né le projet de création d'une pastorale congolaise au niveau européen. Suite à une rencontre à Stuttgart de pasteurs congolais dans le ministère, sur invitation de la pastorale luso-francophone d'Allemagne, un bureau d'étude (composé d'un pasteur installé en Suisse, d'un autre en France et d'une 'servante de Dieu' de Belgique) a mené une étude de faisabilité aboutissant sur la création officielle de la pastorale en 2015 à Bruxelles, sous la forme juridique d'une association internationale sans but lucratif. La représentativité des espaces nationaux et la diversité des ancrages dans la diaspora sont importantes pour établir cette pastorale congolaise européenne. L'assemblée constituante de la pastorale congolaise européenne a ainsi nommé un conseil d'administration présidé par un

⁸ Ces dénominations, plus grandes et plus cosmopolites, ont plusieurs pasteurs (de plusieurs origines) : on observe ainsi souvent que ce lien persiste avec le pays d'origine des pasteurs de l'Eglise.

pasteur d'Allemagne et composé de ministres de Dieu établis en France, en Suisse, aux Pays-Bas, en Belgique et en Grèce. La seconde présidence fut alors assurée par un pasteur de France, choix faisant honneur à l'ancienneté de la pastorale congolaise de France, historiquement la première à avoir été fondée. La troisième est actuellement occupée par un pasteur établi en Suisse. Un autre signe de l'institutionnalisation de réseaux de ministères dans la diaspora réside dans les critères d'admission au sein de la pastorale. Il s'agit en effet non seulement d'être de nationalité congolaise (ou né/ayant grandi au Congo), mais aussi d'être établi en Europe, avec un statut de séjour régulier. La pastorale s'est constituée autour de trois idéaux - foi, humanisme et patriotisme - qui révèlent l'ancrage religieux de l'organisation, une vision sociale à réaliser à travers des projets humanitaires, ainsi que l'ambition de la pastorale de peser sur la politique congolaise. Dans un pays dans lequel le vote à distance est impossible et la double nationalité interdite, la pastorale congolaise européenne ambitionne de jouer un rôle dans le débat public, par réseaux sociaux interposés, mais aussi à travers des projets menés au Congo, et se comprend comme un acteur émergent de la société civile congolaise de la diaspora.

4. ANALYSE DE LA RECONFIGURATION DES RÉSEAUX TRANSNATIONAUX

Une reconfiguration à quatre temps

Dans une perspective diachronique, nous proposons ici une analyse préliminaire de l'évolution des réseaux transnationaux associés aux Eglises issues de la diaspora africaine. Nous pouvons proposer une lecture en quatre temps, s'étendant de la décennie des années 1990 à 2020, des tendances dans la constitution et la dissolution des réseaux transnationaux établis par les Eglises africaines. Plusieurs remarques préliminaires s'imposent à cet égard. Premièrement, il convient de préciser que cette analyse ne se veut pas mutuellement exclusive : l'apparition d'une nouvelle tendance n'abolit pas les nécessairement les précédentes. Deuxièmement, il importe également de situer la direction de l'asymétrie souvent observable entre le pôle africain et le pôle diasporique de ces réseaux. Troisièmement, ces relations peuvent se situer à divers degrés entre deux pôles, l'un formel (affiliation d'une Eglise à une dénomination) et l'autre informel (reconnaissance du ministère d'autrui s'inscrivant dans une certaine durée).

1. Affiliation initiale et quête de reconnaissance

Dans un premier temps, les Eglises naissantes de la diaspora se sont souvent placées sous la tutelle d'une dénomination ou d'un pasteur africain, dont la reconnaissance devait consacrer la légitimité du pasteur et accompagner le ministère. L'asymétrie entre le pôle africain et le pôle diasporique est ici à la faveur du pôle africain qui chapeaute, distribue la reconnaissance, et formule des attentes en termes de contrepartie (dons, dîme, invitations).

2. Consolidation de réseaux diasporiques européens

Dans un deuxième temps, ce système asymétrique d'octroi de reconnaissance est reproduit au sein même de l'espace diasporique européen. Des invitations de pasteurs et des fondations de nouvelles Eglises dans la diaspora sont alimentées par un système de reconnaissance mutuelle qui permet une émancipation de la tutelle des Eglises africaines.

3. Implantation d'Eglises en Afrique par les Eglises de la diaspora

Un troisième mouvement consiste en la fondation de communautés en Afrique sous la tutelle d'Eglises de la diaspora. En Afrique, ces implantations n'ont qu'un impact mineur, il s'agit le plus souvent de communautés de taille modeste qui ne rivalisent pas avec les imposantes dénominations locales. Toutefois, cette implantation joue un rôle sur le plan symbolique initiant un mouvement de bascule vis-à-vis de la dépendance des Eglises de la diaspora face aux Eglises africaines.

4. Constitution de réseaux diasporiques transnationaux orientés vers l'Afrique

La tendance la plus récente consiste en une fédération transnationale de pasteurs de la diaspora africaine en relation avec un pays africain. La constitution de ce type de fédération répond à un souhait de peser, en tant que réseau de pasteurs de la diaspora, sur la vie politique et sociale en Afrique, et représente donc une forme d'affirmation d'un collectif de la diaspora.

On le voit, on assiste donc, au fil du temps, à un repositionnement des Eglises et ministères de la diaspora africaine dans leur rapport aux Eglises africaines. Ce repositionnement s'accompagne d'un mouvement de pluralisation des formes d'engagement au sein de réseaux transnationaux dans l'espace européen et euro-africain, à travers lesquels les rapports

d'asymétrie sont renégo-ciés et parfois inversés. L'affirmation croissante d'une identité diasporique se doit néanmoins d'être alimentée en permanence par des échanges entre Afrique et Europe, et en particulier par l'arrivée de nouveaux migrants susceptible de s'engager dans une Eglise comme candidats au ministère ou comme simples membres.

Dans la dernière partie de ce *working paper*, nous allons mettre en tension les dimensions économiques, sociales et éducatives de ces réseaux avec la question de leur ancrage dans un espace transnational ou national.

Enjeux économiques

En analysant les reconfigurations diasporiques des réseaux d'Eglises africaines, nous avons souligné à plusieurs reprises la manière dont elles organisent une circulation de biens, de reconnaissance et de personnes. Cette circulation apparaît comme centrale à plusieurs égards. La collecte des offrandes et de la dime auprès des membres sert en premier lieu à couvrir les frais de fonctionnement de l'Eglise. Pour les petites Eglises, la première assignation de ces fonds vise à couvrir les frais de location du lieu de culte. Il est courant que les Eglises se partagent des locaux afin de minimiser ces coûts. Les pasteurs sont rarement salariés par leur Eglise : seules les assemblées les plus grandes peuvent se permettre d'engager leurs pasteurs. Cela ne signifie pas pour autant qu'un prédicateur n'ait pas accès à des ressources financières en lien avec son ministère. Il s'agit en particulier d'offrandes, récoltées notamment lorsque la personne est invitée à prêcher dans une autre Eglise. Certaines Eglises pratiquent ainsi une double offrande : la première étant destinée à couvrir les frais de fonctionnement de l'Eglise, la seconde étant destinée à une cause spécifique (par exemple un projet missionnaire) ou à "bénir" le prédicateur du jour. Les prédicateurs réengagent à leur tour une partie de leur revenu (toutes sources confondues) pour soutenir un ministère, "bénir" un prédicateur ou soutenir un projet missionnaire. Le champ du ministère pentecôtiste représente ainsi un domaine important de l'économie, essentiellement informelle, dans laquelle le don d'argent est à la fois un signe d'appartenance (à une communauté chrétienne) et un signe de reconnaissance (du ministère d'autrui). La circulation d'argent représente ainsi un indicateur d'une relation existante dans le ministère, mais elle est également constitutive de cette relation.

Nous allons articuler les quatre tendances en termes de (re)configurations de réseaux identifiées précédemment à la manière dont elles engendrent des circulations de ressources distinctes. Pour qualifier ces circulations, nous pouvons distinguer des *pratiques accumulatives*, qui consistent à récolter de l'argent auprès des membres ou auprès de ministères et Eglises affiliées, et des *pratiques redistributives*, qui vont assigner une partie des ressources à un ministère ou à une cause spécifique.

Au cours de la première tendance identifiée (1. Affiliation initiale et quête de reconnaissance), les ministères et Eglises se trouvent dans une situation plutôt précaire financièrement, mais jouissent également d'un engouement lié à la phase de fondation et de développement initial des Eglises africaines. Le lien avec les mentors spirituels en Afrique se matérialise par des invitations, lorsque les circonstances le permettent, et par le versement régulier de dons. Cette relation se concrétise parfois en affiliation de l'Eglise à une dénomination africaine. La pratique de la dîme des dîmes est alors centrale pour comprendre les flux d'argent à destination des capitales africaines (Rey, 2019). Elle consiste à appliquer le principe de la dîme non seulement aux membres (desquels est attendu qu'ils versent la dîme à leur Eglise), mais aussi à l'Eglise elle-même (qui verse la dîme à sa dénomination, ou à l'Eglise-mère). Cette pratique varie alors avec l'intensité du lien à l'Eglise-mère, comme nous l'expliquait un pasteur.

"Je pense qu'au début, [la dîme des dîmes] existait, dans les premières années des implantations des Eglises ici. Mais (...) aujourd'hui, j'en entends de moins en moins parler. Parce que les gens ont pris leur envol finalement. Avec les années qui passent, les enseignements que les gens ont reçus changent aussi. Par exemple, si vous recevez un enseignement, une doctrine depuis une ville de l'Afrique, ça n'est pas garanti qu'après quinze ans de vie à Paris, ça reste. Parce que vous avez d'autres enseignants, d'autres enseignements, et puis vous n'êtes pas forcément lié à votre première Eglise comme au premier jour. Et puis si vous n'êtes pas d'accord avec un enseignement, vous êtes loin, si vous ne voulez pas le pratiquer, personne ne verrait que vous ne le pratiquez pas. (...) Donc au début, c'est un Evangile qui était beaucoup enseigné, même en Afrique, aujourd'hui beaucoup moins, et surtout les gens qui ont voyagé, ils ont laissé tomber beaucoup de choses."

Ainsi, si le lien avec l'Eglise-mère se délite, l'accumulation de ressources issues de la diaspora au profit des Eglises en Afrique diminue également. Mais le système de reconnaissance subsiste et se reconfigure alors au sein de réseaux diasporique lors de la deuxième tendance (2. Consolidation des réseaux diasporiques européens). Ainsi, des offrandes sont offertes de manière régulière au mentor spirituel vivant en Europe - parfois suivant également le principe de la dîme des dîmes. Dans cette tendance, les échanges monétaires s'inscrivent dans un espace strictement diasporique et restent le plus souvent cantonnés à l'espace européen.

Au sein de l'espace national, les faitières et réseaux de pasteurs jouent aussi un rôle important en termes de leviers potentiels pour la mobilisation de fonds. Par exemple, une collectivisation des ressources (comme c'est le cas à la CEAFA) permet de lever des fonds pour accéder à la propriété foncière. A certains égards, des réseaux et faitières jouent également le rôle informel d'une assurance et permettent de collecter de l'argent en cas d'adversité. L'organisation des funérailles d'une personne active et reconnue dans le ministère peut par exemple susciter des collectes de fonds au sein de la diaspora, en mobilisant notamment les réseaux de pastorales.

La troisième tendance (3. Implantation d'Eglises en Afrique par les Eglises de la diaspora) initie un mouvement de bascule avec un retour de l'afflux de fonds issu de la diaspora vers l'Afrique, notamment pour soutenir des projets missionnaires, des implantations d'Eglises, des projets sociaux ou de développement. Mais c'est à présent en tant que mentors, superviseurs, ou bailleurs de fonds que les acteurs de la diaspora réinvestissent le terrain africain. Lorsqu'il s'agit d'implantation d'Eglises, l'afflux de fonds se fait fréquemment à l'initiative d'Eglises individuelles, mais les faitières jouent également un rôle dans collecte de ressources, comme nous indique un responsable de la CEAS :

"L'un des pasteurs de Berne ici connaît le besoin des Eglises [au Burkina Faso], propose le besoin à la CEAS et dit : 'est-ce que la CEAS peut faire quelque chose pour ces Eglises ?' Alors on s'organise : est-ce qu'il y a des gens qui peuvent aller voir sur place pour voir ce qui se passe ? Donc là on voit qu'il y a des liens déjà entre les Eglises de là-bas et les Eglises d'ici. Et eux, là-bas, ils expriment des besoins et les besoins sont ramenés au niveau de la CEAS, et des gens se décident de faire des actions. Si une Eglise du Congo nous écrit, on évalue le projet, on voit s'il y a quelque chose qu'on peut faire, et

puis on le fait. Si on ne peut pas, on écrit qu'il n'y a pas moyen. Et sinon, c'est souvent une Eglise qui exprime un besoin, ou une communauté, et puis nous on voit la faisabilité."

La quatrième tendance que nous mentionnons (4. Constitution de réseaux diasporiques transnationaux orientés vers l'Afrique) prolonge et articule les deux précédentes en termes de circulation de flux financiers. Elle participe à la consolidation de réseaux transnationaux dans la diaspora, tout en privilégiant une orientation politique et sociale vers un pays du continent africain. L'afflux d'argent ne se conçoit plus exclusivement en termes de soutien au ministère, mais englobe une dimension plus large, avec notamment, en ligne de mire, des questions politiques et sociales liées au développement, à la répartition des ressources et au fonctionnement des institutions africaines.

Enjeux sociaux

Certains enjeux sociaux associés à l'engagement dans les réseaux transnationaux ont déjà été abordés dans la littérature. Les réseaux transnationaux développés dans le cadre du ministère permettent une mise en scène de la mobilité et du caractère international du ministère d'un pasteur, source de prestige. L'inscription des Eglises dans un environnement global se manifeste aussi par la mise en récit de la trajectoire de migration dans laquelle l'engagement transnational constitue une occasion de se distinguer en tant que migrant à succès, en dépit des déconvenues et du déclassement social souvent expérimenté en Europe. Mais l'importance croissante des deuxième et troisième générations comme acteurs de ce champ religieux laisse présager un autre rapport à l'ancrage transnational des réseaux pentecôtistes.

A côté d'un fort engagement dans l'espace transnational, l'autre tendance de fond dans les Eglises de la diaspora africaine consiste en un désengagement des enjeux diasporiques avec l'émergence des membres de deuxième ou troisième génération, scolarisées en France ou en Suisse, et qui sont parfois peu familiers des enjeux de légitimité sous-tendant l'engagement transnational, et se sentent moins concernés par les questions sociales et politiques qui traversent les pays africains. Leurs préoccupations se concentreront, au contraire, sur les modalités de leur engagement et de leur reconnaissance au sein de l'espace national en Europe, tant au regard de la génération qui les a précédés qu'au regard du champ évangélique national plus large, voire de leur place dans la société en tant que citoyen, afro-descendant et

chrétien. L'appellation "africaine" de l'Eglise, lorsque celle-ci est revendiquée, entretient alors un lien parfois plus imaginé que réel avec le continent africain. Mais pour les générations nées en France ou en Suisse, l'Eglise constitue un lieu qui, au-delà des tensions intergénérationnelles, permet de réunir au sein d'une communauté les parents-migrants avec les générations de leurs enfants.

Si la question de la défection des jeunes n'épargne pas les Eglises africaines en France ou en Suisse, certaines d'entre elles comptent une participation importante de la deuxième, voire troisième génération. Les jeunes occupent souvent des places spécifiques dans l'Eglise, telles que la chorale, et la question de la transition de pouvoir à la génération suivante suscite de grandes tensions, expliquant que peu d'Eglises aient encore fait le pas, comme le suggère ce pasteur :

"Il y a un conflit de génération. On doit choisir entre le fait de maintenir nos habitudes et notre façon de faire, (...) avec connotation de la culture africaine avec le risque qu'on reste, premièrement, tout le temps entre nous, et deuxièmement, que les Eglises disparaissent. (...) Parce que nous ne sommes pas éternels, on ne va bientôt plus avoir la force. (...) Ou alors on prend le risque de leur faire confiance et qu'ils assurent l'avenir demain. (...) C'est très douloureux mais c'est ça le choix. Et nous espérons vraiment que ça porte du fruit."

Du point de vue des jeunes, l'engagement dans l'Eglise africaine permet parfois de consolider les liens de parenté, et offre aussi un accès à la culture des parents facilitant la construction d'un sens des origines - même lorsque certains aspects de cette culture peuvent être considérés comme désuets. Enfin, l'Eglise constitue un lieu de partage des expériences, de co-construction et de négociation de significations des vécus associés à la condition de chrétien africain dans le contexte européen. A cet égard, des expériences de déclassement, de discrimination, de précarisation, dont les manifestations et vécus divergent en fonction des générations, peuvent être interprétées à la lumière des mêmes références à un univers de sens construit sur des références bibliques. Plus généralement, la question de la relation entre générations nous ramène au rapport sur lequel elles se construisent et à la place qu'occupent les dimensions éducatives. Comment éduquer les enfants nés en Europe ? Comment leur

assurer un avenir favorable ? Et comment construire, sur la durée, le rapport entre les générations ?

Enjeux éducatifs

Si le statut juridique représentait la préoccupation centrale de beaucoup de migrants africains fréquentant les Eglises dans les années 1990, celles-ci se sont réorientées vers de nouvelles questionnements au fil des décennies, parmi lesquelles la dimension éducative occupe désormais une place importante. Les propos d'un pasteur de la première heure illustrent la transformation de l'engouement et des préoccupations des membres d'Eglises au fil du temps :

"Jusqu'à la fin des années 90, les Africains remplissaient les temples réformés. J'avais un minibus et je passais dans presque tous les centres de réfugié [de la région]. (...) [Avant,] j'aidais les gens avec le mal du pays. Maintenant, j'aide les enfants, nos enfants, je suis grand-père, mes petits-enfants, de deuxième et troisième génération, à connaître chez nous [en Afrique]. Vous avez grandi ici, ici on parle [français], ça n'est pas le langage de chez nous. Voilà. Maintenant les besoins commencent à aller dans l'autre sens. On croyait que c'était une mission limitée, mais on voit que c'est une mission continue."

L'éducation représente ainsi l'une des dimensions centrales des préoccupations de toute une génération de pasteurs et de membres qui ont vu naître les Eglises de la diaspora. Elle se vit comme un lieu dans lequel peut se transmettre la culture d'origine aux enfants et petits-enfants, ainsi qu'une familiarisation à la langue d'origine. Dans une certaine mesure, la question linguistique cristallise les rapports entre générations dans les Eglises établies depuis plus d'une ou deux décennies et dans lesquelles se côtoient les jeunes devenus adultes et leurs parents. Ainsi, dans une Eglise de Suisse alémanique, la génération des aînés résiste à la transition vers l'allemand, plébiscité par les jeunes, et reste attachée aux cantiques en lingala et aux prédications en français. Dans une Eglise de Seine-Saint-Denis, les cantiques africains accompagnent désormais des textes en français, alors que le lingala reste souvent privilégié pour les aînés. Pour ces derniers, maintenir les enfants au sein de l'Eglise implique parfois de faire des concessions.

La prépondérance des préoccupations associées à la famille se traduit par d'autres questions qui émergent dans les Eglises, qui touchent à des questions de morale, de comportement (la gestion des "écrans" ; les réseaux sociaux), et d'autres questions éducatives auxquelles sont confrontées les familles en Europe. Ce processus accompagne parfois une forme de nucléarisation des enjeux éducatifs au niveau de la famille (parents et enfants) - un processus qui suscite des réactions ambivalentes de la part des aînés, dépositaires d'une vision plus étendue des rapports de solidarités et d'obligations. Car la transmission de l'héritage culturel peut se vivre également sous l'angle de la résistance : il s'agit aussi de transmettre un certain nombre de valeurs pour éviter une assimilation à la société européenne.

"Un grand travail attend les Eglises africaines là. Voyez-vous, à force de vivre, on se contamine involontairement sans le vouloir. Nous sommes à la base un peuple solidaire, nous commençons à devenir un peu égoïstes comme des Blancs (rire). Ce n'est pas une injure, je parle dans le sens d'une famille. Le Blanc, il suffit qu'il soit avec sa femme et ses enfants, la famille se limite-là. Alors nous, chez nous, si maman a cinq sœurs ou frères et le papa a des frères et sœurs également... et puis il y a les oncles qui sont là, les tantes qui sont là, les grands-pères, les grands-parents, alors c'est tout ça qui constitue une famille. Et puis maintenant, les Africains commencent à devenir comme ça ici. Et nous essayons de lutter pour éviter cela."

Ce travail de résistance à l'assimilation engage le devenir des réseaux religieux et leur reconfiguration transnationale, puisque la circulation des ressources, qui est co-constitutive des réseaux eux-mêmes, se tarirait si le processus aboutissait à une nucléarisation des solidarités et obligations à l'échelle de la famille proche. Les pasteurs, en insistant ainsi sur l'impératif d'engagement dans l'Eglise - à la fois temporel, spirituel et financier - militent ainsi pour le maintien de formes de socialité ecclésiale dans lesquelles s'enchevêtrent des formes de protection spirituelle, de reconnaissance, de fraternité religieuse, de solidarité et de circulation de ressources dans des liens asymétriques construits autour des relations dans le ministère.

Si d'une part, les Eglises tentent de résister à l'assimilation de leurs membres, et en particulier des deuxièmes et troisièmes générations, d'autre part, les Eglises jouent un rôle de médiateur dans les enjeux éducatifs en Europe. Au niveau de la scolarisation, l'Eglise joue un rôle

essentiellement symbolique en ce qui concerne le parcours scolaire des enfants. En Europe, la scolarisation des enfants étant très rapidement prise en charge par l'Etat, et ce indépendamment du statut juridique des enfants ou de leurs parents, l'Eglise et l'école n'interagissent par conséquent pas de manière directe. Mais c'est au niveau de la construction d'un rapport à l'école que se jouera le rôle des Eglises africaines. Nous allons analyser la médiation offerte par les Eglises dans la construction d'un rapport à l'institution scolaire et à la scolarité des enfants, autour de deux axes : l'école comme lieu d'accomplissement de l'ethos religieux et le recours à des ressources religieuses pour résister à des assignations identitaires dévalorisantes à partir de la catégorie raciale. Nous verrons également que ces deux axes se combinent et que l'engagement dans le travail scolaire peut ainsi représenter une forme de résistance aux assignations identitaires infériorisantes.

Dans les schèmes interprétatifs des Eglises, la réussite scolaire des enfants est indiscutablement perçue comme l'une des formes de bénédictions auxquelles peuvent accéder les chrétiens. Ainsi, l'école représente souvent, pour les migrants, un espace à investir avec l'espoir d'une mobilité sociale de la génération suivante. Pour les aînés souvent disqualifiés, parfois titulaires de diplômes universitaires rarement reconnus en Europe, travaillant dans des emplois peu valorisés socialement, associés parfois à une activité dans l'économie informelle ou le micro-entrepreneuriat, l'accès à une formation et à des diplômes reconnus représente l'espoir d'un accès à une situation sociale favorable pour la génération de leurs enfants. La prospérité matérielle s'inscrivant dans l'horizon des promesses faites aux chrétiens, l'école s'inscrit au cœur de la promotion d'un ethos du travail encouragé dans les Eglises, comme le souligne ce pasteur.

"On est là pour leur montrer que travailler ça n'est pas une punition, le travail est aussi une bénédiction de Dieu. Quand Dieu a dit tu te nourriras par la sueur de ton front, ça n'est pas une punition, c'est une Parole qui accompagnait la bénédiction."

Certaines Eglises mettent en place des formes d'accompagnement spécifiques pour les jeunes, en particulier en matière d'orientation scolaire. Elles offrent des conseils quant à l'attitude et la posture à adopter (habillement, langage) lors d'entretiens et de concours, prodiguent des prières et des encouragements pour soutenir moralement les jeunes dans leurs efforts et leurs

questionnements. Ces processus se passent de manière plus marquée au sein des groupes et ministères des enfants et des jeunes qui existent dans beaucoup d'Eglises.

Les Eglises africaines représentent également une ressource symbolique importante pour lutter contre les effets délétères des expériences de discrimination, d'exclusion ou de dévalorisation que peuvent rencontrer les enfants dans le contexte scolaire ou ailleurs. Pour les deuxième et troisième générations, scolarisées dans un pays dont elles connaissent les codes d'interaction et schèmes de classement, s'exprimant avec un accent local, la catégorie raciale gagne en importance comme expérience du quotidien, au dépend de la catégorie migratoire. Les Eglises constituent un lieu dans lequel des expériences du racisme ordinaire peuvent être relayées et thématiques. Il s'agit alors pour les Eglises de mettre à disposition des ressources symboliques permettant aux jeunes de résister à une forme d'impuissance apprise. Ceci passe par le recours à une approche constructiviste des différences raciales, et par une référence à la dimension universelle du message biblique, comme le souligne une pasteur :

"Même les profs [vont dire à un enfant :] "Toi, tu ne vas pas loin. Qu'est-ce que tu vas faire à l'avenir ?" (...) Alors des paroles comme ça, ça les décourage, ça les abat. Et ils ne peuvent pas beaucoup travailler parce qu'ils savent qu'ils vont, de toute façon même s'ils continuent à se donner il n'ira pas loin. Alors ça, ce sont des choses qui arrivent aussi dans les écoles. Parce que les enfants nous le disent. (...) Lorsqu'il y a de telles situations, ce que nous devons faire c'est seulement d'apporter les conseils. Apporter les conseils et faire voir à nos enfants qu'en Dieu, il n'y a pas cette différence. C'est l'homme qui fait la différence, mais Dieu ne fait pas la différence. C'est Dieu qui a créé, quand il a dit : 'créons l'homme à notre image et à notre ressemblance'. Il n'a pas dit : 'créons l'homme blanc à notre image et à notre ressemblance.' Non, Dieu a dit tout simplement : 'créons l'homme.' Donc dans l'homme il y a toutes les races. (...) L'homme peut croire que 'ma race est la race supérieure', mais Dieu ne [considère] pas que la race est supérieure. Aller de l'avant, faire l'effort, croire que Dieu peut aider et un jour, même si l'homme dit que 'tu ne feras rien'... mais Dieu sait que tu fais quelque chose et tu es quelque chose, tu es quelqu'un dans ce monde. C'est ça que nous inculquons vraiment aux enfants."

On le voit, la notion de race, si longtemps mise sous le boisseau dans les discours académiques, politiques et médiatiques en Europe continentale à cause des démons de son histoire, et refaisant désormais surface à travers l'étude des processus de racialisation et de nouvelles formes d'activisme politique, est largement mobilisée dans le discours au sein des Eglises. L'une des plus grande Eglises de la région parisienne, l'*Eglise Impact Centre Chrétien*, membre de la CEAF, se décrit ainsi comme "un centre multiracial où l'amour de Christ unit des peuples de toute nation, de toute culture et de toute langue." Si le recours à la catégorie de race ne pose pas de problème au sein des Eglises africaines, c'est qu'elle puise dans d'autres répertoires discursifs que ceux de l'histoire contemporaine européenne, à savoir dans des discours nationalistes ou panafricanistes depuis les indépendances, tout comme dans des références bibliques. La lecture biblique de la notion de race conteste ainsi la légitimité des rapports de domination qui s'y sont constitués. Toutefois, la mobilisation de la catégorie raciale dans les Eglises ne se conçoit pas d'abord en termes de revendication politique, mais comme une expérience du quotidien, une catégorie structurante de l'expérience des Africains et afro-descendants en France ou en Suisse. Avant d'être une catégorie d'action politique, la race est avant tout un allant-de-soi du discours et de l'expérience. Une mère de famille active dans le ministère exprimait ainsi comment la dimension raciale teinte son rapport à l'école qu'elle investit comme un lieu d'accomplissement pour les générations suivantes :

"Nous, on demande à nos enfants de vraiment travailler à l'école. Parce que s'ils travaillent, ils vont arriver aussi au même niveau que, disons, les Blancs. (...) Il faut beaucoup de travail, qu'ils arrivent au même niveau. Pour que on ne dise pas qu'on n'a pas réussi à l'école à cause de sa race, ou bien qu'il n'est pas intelligent, que la race noire n'est pas intelligente. Et avant, à l'école, les enfants nous disaient que les autres leur disaient toujours 'vous n'allez pas réussir, de toute façon, tu es Noir.'"

On le voit, la communauté ecclésiale offre un espace pour dire les expériences d'exclusion inscrites dans des rapports de domination mobilisant le critère de différence raciale. Cet espace est alors mobilisé pour délégitimer ces rapports et dessiner un horizon plus égalitaire fondée sur une lecture de la Bible. L'ethos du travail et de l'effort est alors renforcé et appliqué à la vie scolaire, dans l'optique d'une réalisation des promesses bibliques.

5. RÉFÉRENCES

- ADOGAME Afe, 2013, *The African Christian Diaspora. New Currents and Emerging Trends in World Christianity*. London, New Delhi, New York, Sydney, Bloomsbury.
- BAVA Sophie, 2005, « Reprendre la route » : les relais mourides des migrants sénégalais au Niger. in Fourchard L., Mary A., Otayek R. (éds.), *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest*. Paris, Karthala, pp. 13-88.
- BAVA Sophie, 2017, *Routes migratoires et itinéraires religieux - Des Sénégalais mourides entre Touba et Marseille*. Paris, Panafrika/Silex/Nouvelles du Sud.
- BAVA Sophie (éd.), 2018, *Dieu, les migrants et l'Afrique*. Paris, L'Harmattan.
- BUGGENHAGEN Beth Anne, 2001, Prophets and Profits: Gendered and Generational Visions of Wealth and Value in Senegalese Murid Households, *Journal of Religion in Africa*, vol. 31 n°4, 373-401.
- BUGGENHAGEN Beth, 2012, *Muslim Families in Global Senegal. Money Takes Care of Shame*. Bloomington, Indiana University Press.
- CAPONE Stéphanie, SALZBRUNN Monika (éds.), 2018, A l'écoute des transnationalisations religieuses, *Civilisations*, vol. 67 n°1.
- DEMART Sarah, 2010, *Les territoires de la délivrance. Mises en perspectives historique et plurilocalisée du Réveil congolais (Bruxelles, Kinshasa, Paris, Toulouse)*, Thèse de doctorat en sociologie, Université de Toulouse-Le-Mirail et Université catholique de Louvain-La-Neuve.
- DEMART, Sarah, 2017, *Les territoires de la délivrance. Le Réveil congolais en situation postcoloniale. (RDC et diaspora)*, Karthala.
- DEJEAN Frédéric, 2010, « La précarité spatiale des Eglises africaines en Seine-Saint-Denis et sur l'île de Montréal », in Fancello S., Mary A. (éds.), *Chrétiens africains en Europe. Prophétismes, pentecôtismes et politique des nations*, Paris, Karthala, pp. 301-325.

- DROZ Yvan, 2001, « Les formes du millénarisme en pays kikuyu », in J.-L. Groeters (éd.), *Mouvements millénaristes en Afrique et dans la diaspora*, Bruxelles, Académie royale des sciences d'outre-mer.
- FATH Sébastien, 2005, *Du ghetto au réseau. Le protestantisme évangélique en France (1800-2005)*, Genève, Labor et Fides.
- FANCELLO Sandra, 2006, *Les aventuriers du pentecôtisme ghanéen. Nation, conversion et délivrance en Afrique de l'Ouest*, Paris, IRD-Karthala.
- FANCELLO Sandra, 2009, « Migration et plurilinguisme: Parler en langues dans les Églises africaines en Europe », *Social Compass*, vol. 56 n°3, pp. 387-404.
- FANCELLO Sandra, MARY André (éds.), 2010b, *Chrétiens africains en Europe. Prophétismes, pentecôtismes et politiques des nations*, Paris, Karthala.
- FOURCHARD Laurent, MARY André & OTAYEK René (éd.), 2005, *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest*, Ibadan, Paris, Karthala.
- HUNT Stephen & LIGHTLY Nicola (2001) *The British black Pentecostal `revival` : identity and belief in the `new` Nigerian churches*, *Ethnic and Racial Studies*, vol. 24 n°1, pp.104-124.
- JAGGI Sabine, 2010, « La Vigne de Berne, une Eglise africaine en Suisse », in Fancello S., Mary A. (éds.), *Chrétiens africains en Europe. Prophétismes, pentecôtismes et politique des nations*, Paris, Karthala, pp. 273-298.
- Kane Ousmane Oumar, 2011, *The Homeland Is the Arena. Religion, Transnationalism, and the Integration of Senegalese Immigrants in America*. New York, Oxford University Press.
- MAJAGIRA Bulangalire, 2020, *Dans la contradiction. Exister...* Espoir Editions.
- MASKENS Maité, 2013, *Cheminer avec Dieu : pentecôtisme et migrations à Bruxelles*. Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles.
- MOTTIER Damien, 2010, « Réveils prophétiques & entrepreneuriat charismatique. Creuset congolais et prophétisme ivoirien en France », in Fancello S., Mary A. (éds.), *Chrétiens africains en Europe. Prophétismes, pentecôtismes et politique des nations*, Paris, Karthala, pp. 155-178.

- MOTTIER Damien, 2011, *Eglises africaines en France. Pentecôtismes congolais et entreprises prophétiques*. Thèse de doctorat soutenue à l'EHESS.
- MOTTIER Damien, 2014, *Une ethnographie des pentecôtismes africains en France. Le Temps des prophètes*, Paris et Louvain-la-Neuve, Academia-L'Harmattan.
- NORET Joël, 2005, « Logiques transnationales et développements missionnaires dans les pentecôtismes nigérian, béninois et togolais », in Fourchard L., Mary A., Otayek R. (éds.), *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest*, Paris, Karthala, pp. 417-438.
- REY Jeanne, 2010, « À la conquête des Nations (Unies): millénarisme, combat spirituel et internationalisation », in Fancello S., Mary A. (éds.), *Chrétiens africains en Europe. Prophétismes, pentecôtismes et politique des nations*, Paris, Karthala, pp. 351-379.
- REY Jeanne, 2013, « Mermaids and spirit spouses: rituals as technologies of gender in transnational African Pentecostal spaces », *Religion and Gender*, vol. 3 n°1, pp. 60-75.
- REY Jeanne, 2013, *Migration africaine et pentecôtisme en Suisse. Des dispositifs rituels au commerce de l'onction*. Thèse de doctorat soutenue à l'Institut de Hautes Etudes Internationales et du Développement, Genève.
- REY Jeanne, 2014, « L'"onction" dans le (néo)pentecôtisme: histoire et trajectoire transatlantique (Amérique, Afrique, Europe) », in Chanson P., Droz Y., Gez Y., Soares E. (éds.), *Mobilité religieuse. Retours croisés des Afriques aux Amériques*, Paris, Karthala, pp. 213 - 228.
- REY Jeanne, 2015, « Missing prosperity: Economies of Blessings in Ghana and the Diaspora », in Heuser A. (éd.), *Pastures of Plenty: Tracing Religio-Scapes of Prosperity Gospel in Africa and Beyond*, Frankfurt am Main, Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Wien, Peter Lang, pp. 339-353.
- REY Jeanne, 2019, *Migration africaine et pentecôtisme en Suisse. Dispositifs rituels, pouvoirs, mobilités*. Paris : Karthala.
- RICCIO Bruno, 2006, "Transmigrants" mais pas "nomades". Transnationalisme mouride en Italie. *Cahiers d'études africaines*, vol. 46 n°181, 95-114.

- RÖTHLISBERGER Simon, Wüthrich Matthias, D., 2009, *Les nouvelles Eglises de migrants en Suisse*.
Berne, Editions Fédération des Eglises protestantes de Suisse FEPS.
- TER HAAR Gerrie, 2005, « The religious dimension in migration and its relation to development: the case of Ghanaians in the Netherlands », in Manuh T. (éd.), *At Home in the World. International Migration and Development in Contemporary Ghana and West Africa*, Accra, Sub-Saharan Publishers, pp. 309-334.
- TIMERA Mahamet, 2012, « La transnationalisation religieuse de l'ethnicité soninké : de la diaspora aux lieux centraux de la baraka. » in. Argyriadis K., Capone S., De la Torre R., Mary A. (éds.), *Religions transnationales des Suds. Afrique, Europe, Amériques*. Louvain, Académia-Harmattan / IRD / CIESAS.
- VAN DIJK, Rijk, 2004, « Negotiating Marriage: Questions of Morality and Legitimacy in the Ghanaian Pentecostal Diaspora », *Journal of Religion in Africa*, vol. 34, n°4, pp. 438-467.