

**PIERRE-JOSEPH LAURENT**

## **EFFERVESCENCE RELIGIEUSE ET GOUVERNANCE**

**L'EXEMPLE DES ASSEMBLÉES DE DIEU DU BURKINA FASO**

LE SUCCÈS DES ASSEMBLÉES DE DIEU AU BURKINA FASO DOIT SE LIRE DANS UN CONTEXTE DE « MODERNITÉ INSÉCURISÉE », OÙ LES LIENS COUTUMIERS DE SOLIDARITÉ ET D'ENTENTE S'EFFRITENT ET OÙ LA FAIBLESSE DE L'ÉTAT NE PERMET PAS D'ASSURER LA SÉCURITÉ D'UNE PARTIE IMPORTANTE DE LA POPULATION. EN OFFRANT DES ESPACES PRIVILÉGIÉS DE SOCIALITÉ, ET EN LIANT CONVERSION ET RITUELS DE GUÉRISON DIVINE, LES ASSEMBLÉES DE DIEU S'AFFIRMENT COMME UNE SOLUTION MIRACULEUSE À LA SOLITUDE, À LA MALADIE, À L'ADVERSITÉ, À LA SOUFFRANCE PHYSIQUE OU SOCIALE, ET À LA QUÊTE DE SOI.

**C**e texte voudrait rendre compte du rôle tenu par l'Église des Assemblées de Dieu au sein de la société burkinabè contemporaine. La porte d'entrée privilégiée sera ici l'observation des transformations des relations avec l'entourage (voisins, amis, parents, promotionnaires...), et notamment celles induites par les pratiques sociales des fidèles de l'Église pentecôtiste. Il sera donc discuté de la gestion du rapport à l'entourage comme enjeu du politique, soit de ce qui est relatif à la société organisée. De toute évidence, il convient de prendre en considération un moment particulier du développement de cette région où, d'une part, les processus de régulation sociale à l'œuvre au sein de la société rurale mossi se trouvent partiellement élucidés, grâce aux comparaisons avec d'autres sources normatives que peuvent désormais établir les populations, mais où, d'autre part, l'État ne parvient pas toujours à imposer une allégeance effective, pleine et entière, à l'identité citoyenne, que ce soit en matière foncière, matrimoniale ou dans le cadre de la recherche de la sécurité pour les biens et les personnes.

Il semble aujourd'hui établi que, en 2025, 60 % de la population de l'Afrique de l'Ouest sera urbaine. Au-delà de cette prévision, l'urbanisation récente et rapide de cette région d'Afrique et l'émergence des villes transforment la

manière même de vivre en commun. Lorsqu'on change de lieu pour aller du village à la ville, on change aussi de logique, passant d'une situation où l'on se connaît personnellement à un anonymat conduisant à une certaine atomisation du social. Les anciens modes de régulation de la vie collective subissent des transformations, des bouleversements, des adaptations pour pouvoir répondre au défi que représente, pour la majorité des groupes de population qui débarquent dans les zones en voie d'urbanisation, la recherche de la meilleure sécurité sociale et économique. Confrontées à l'urgence de réguler la vie en commun (accès au foncier, sécurité des biens et des personnes, approvisionnement, eau potable, gestion des déchets...), les populations produisent (sans forcément attendre les injonctions de l'État) des formes diverses d'organisation collective, ou encore de gouvernance. À titre d'exemple, il suffit d'évoquer les modes d'urbanisation et de gestion de la vie en commun de villes comme Ramatoulaye au Burkina Faso, Iméco au Bénin ou Touba au Sénégal. Les Églises constituent un de ces modes.

L'installation de l'Église des Assemblées de Dieu au Burkina Faso date de 1921. Depuis le début du <sup>xx</sup>e siècle et à partir de l'Église mère, aujourd'hui située à Springfield, au Missouri, plusieurs implantations missionnaires se sont établies sur le continent africain. En 1999, à l'occasion de leur 85<sup>e</sup> anniversaire, célébré en grande pompe aux États-Unis, les Assemblées de Dieu revendiquaient 32 millions de fidèles, 1 208 écoles bibliques et 174 657 lieux de culte répartis dans 158 pays<sup>1</sup>. Les communautés les plus importantes se trouvent au Brésil avec près de 13 millions de fidèles<sup>2</sup>, aux États-Unis avec 2,5 millions d'adhérents ; les Églises du Nigeria, du Pérou et de Corée comptent plus de 1 million de convertis<sup>3</sup>, celles du Mexique, d'Argentine<sup>4</sup> et du Burkina Faso rassemblent chacune environ 0,5 million de fidèles. Les Assemblées de Dieu appartiennent au « mouvement pentecôtiste moderne » qui émerge aux États-Unis à la fin du <sup>xix</sup>e siècle au sein des communautés de « Réveil du Saint-Esprit ».

L'Église des Assemblées de Dieu du Burkina Faso a joué un rôle important dans l'expansion du mouvement pentecôtiste sur le continent africain. Il est fréquent de rencontrer aujourd'hui des pasteurs mossi à la tête de missions installées dans différents pays du continent. De même, l'influence des Assemblées de Dieu burkinabè sur les Églises sœurs d'Afrique est notoire. La mouvance pentecôtiste du Burkina Faso, dans laquelle s'inscrivent les Assemblées de Dieu, est estimée à 500 000 personnes, soit environ 5% de la population totale du pays<sup>5</sup>. C'est donc par leur efficacité et leur capacité d'organisation que les pentecôtistes, minorité agissante, jouent un rôle notoire au sein de la société burkinabè.

Ce texte s'appuie sur une longue observation des pratiques des fidèles des Églises des Assemblées de Dieu, et notamment de leurs implications dans l'édification des villes émergentes du Burkina Faso. Avec comme fil conduc-

teur l'observation de l'institution et de la gestion du capital relationnel comme enjeu du politique, il apparaît utile de rappeler quelques principes qui ont régi et qui régissent encore partiellement le gouvernement de la société coutumière mossi. Ces données permettront de mieux cerner, avec toutes les nuances requises, le bricolage aujourd'hui à l'œuvre autour de la gestion des affaires locales, dans laquelle l'Église des Assemblées de Dieu est impliquée au même titre que d'autres institutions.

Ainsi, dans la société coutumière mossi, à la faveur de subtiles relations basées sur le don et la dette, l'entourage constitue la source privilégiée de l'institution de la confiance (*kis-sida* ou *basém-yam*), de la sécurité économique et la meilleure garantie de la survie à long terme. Au-delà, l'objet de la politique, pour tout un chacun, devient la sauvegarde de l'entente (*wuum taaba*) entre les lignages (*buudu*) par-delà la haine (*bèma*), la jalousie (*soukiri*) et le désir d'accumuler pour soi. En d'autres termes, ce que je propose de nommer la « concorde coutumière » privilégie l'entente et évite par-dessus tout les conflits ; elle n'est assimilable ni à un principe de justice qui expliciterait le vrai du faux, ni à la distinction établie entre la propriété individuelle et les biens publics dans la « concorde civile ». Je m'attacherai donc à rendre compte des processus internes de transformation de la société, ainsi qu'à étudier la participation des groupes locaux à l'édification de la société burkinabè contemporaine. Pour rappeler les termes de ce débat, j'ai le plus souvent utilisé ici les termes de « société mossi » pour désigner la société mossi telle qu'elle se donne à voir aujourd'hui, de « société mossi coutumière » pour attirer l'attention du lecteur sur le processus diachronique de transformation de la société coutumière, et de « société burkinabè » pour traiter de la société multiethnique produite par l'État-nation, avec toutefois l'intention de marquer le *continuum* rural/urbain et ethnie/société. La thèse que je défends peut brièvement s'énoncer de la façon suivante : le passage de la « concorde coutumière » à la « concorde civile », s'il en est, qui impliquerait la généralisation de *kis-sida* (la confiance), jusqu'à présent confinée dans la sphère de la parenté, à l'ensemble

---

1. « Where we've been », A/G online USA, 2000, p. 2.

2. E. L. Nascimento, « Praise the Lord and pass the catch-up », *News from Brasil*, cover story, 1995.

3. N. Luca, « Pentecôtisme en Corée », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 105, 1999, pp. 99-123.

4. A. Corten, *Le Pentecôtisme au Brésil. Émotion du pauvre et romantisme théologique*, Paris, Karthala, 1995, p. 75.

5. En 1996, à l'occasion de leur 75<sup>e</sup> anniversaire, les Assemblées de Dieu rassemblaient près de 400 000 membres baptisés sur une population de 10,5 millions d'habitants (recensement de décembre 1996), 1 800 pasteurs et 1 750 lieux de culte (sources officielles des Assemblées de Dieu en 1996).

de la société, demeure problématique dans le contexte d'une modernité que je qualifierai d'insécurisée et d'insécurisante. C'est précisément au regard de cette problématique que je propose d'analyser la place de l'Église pentecôtiste au sein de la société.

---

**ENTRE LA « CONCORDE COUTUMIÈRE » DÉLIQUESCENTE  
ET UNE « CONCORDE CIVILE » EN TROMPE L'ŒIL : LA GOUVERNANCE  
PENTECÔTISTE ?**

Je propose, comme préalable, de présenter de manière schématique ce qui a été progressivement établi dans des recherches précédentes<sup>6</sup>. J'avais suggéré, avant tout par souci de schématisation, et donc de clarification de l'exposé, de réserver la notion de « concorde coutumière » aux formes de la survie collective ou de la recherche de la meilleure sécurité économique, sociale et politique, pour un individu et plus largement pour sa famille (*buudu*, segment de lignage), lorsque celle-ci repose sur le recours à l'entourage, d'abord celui que constitue la parenté (groupe de filiation et d'alliés), ensuite celui que représentent les autres lignages. Ce processus de recherche de la sécurité par la dépendance de l'entourage s'appuie sur deux grands principes : l'instauration de la confiance (*kis-sida*) au sein de la parenté surtout et l'imposition de l'entente (*wuum taaba*) entre les lignages qui composent l'ensemble de la société mossi. Le premier principe consiste à instaurer la confiance entre des personnes dans le cadre restreint du groupe de parenté (*rôgom*), constitué sur la base de la filiation et de l'alliance. Autrement dit, *kis-sida* se rencontre avant tout au sein de la parenté, ce qu'évoque par ailleurs la formule « sans famille (*same buudu*) tu disparais. » Cela signifie qu'en dehors de la confiance, *kis-sida*, établie par les relations de parenté, l'emporte la défiance, *samb-sambe*<sup>7</sup>.

Le second principe qui traverse la « concorde coutumière » est l'entente (*wuum taaba*, ou encore *zemes taaba*). Ce principe vient précisément tempérer la défiance (*samb-sambe*) qui règne *a priori* entre les lignages. L'entente peut être comprise comme une véritable idéologie, relative à un mode de gestion consensuelle des relations entre les groupes qui composent la société mossi et dont les membres vivent dans un climat de méfiance permanent. *Wuum taaba* se distingue de *kis-sida* en ce qu'elle ne la postule pas, mais repose plutôt sur l'intérêt supérieur accordé à la coexistence pacifique entre des lignages se concevant comme mutuellement interdépendants en ce qui concerne de multiples prestations sociales (mariages, funérailles), l'entraide contre l'adversité (malheurs, maladies, famine) ou encore la défense collective. *Wuum taaba* ne renvoie pas à un principe de régulation sociale, articulé sur une autorité en mesure d'imposer à tous le respect de règles collectivement acceptées et

établissant une distinction nette entre le bien et le mal. Positivement, *wuum taaba* renvoie à un mode de gouvernement qui repose à la fois sur une forme de pacification de la société et sur la crainte – entretenue par les tenants des pouvoirs locaux, c’est-à-dire les personnages en mesure d’imposer *wuum taaba* (*tengnaaba* : le chef naam ; *tengsoaba* : le chef de terre ; *tim mor soaba* : celui qui possède des remèdes ; *nin-gîindi* : littéralement l’homme à tendon, l’homme public ; *silimsoaba* : l’homme dignement rusé ; *poêsé* : gens du pardon ; *baga* : le devin...) – de ruiner la sécurité économique et sociale qu’offre la collectivité, à savoir le recours à l’entourage dans l’adversité<sup>8</sup>.

L’entente réside donc dans un arrangement entre les lignages pour juguler les inévitables conflits inhérents à la vie collective sans pour autant vider la querelle. Cependant, elle ne porte pas uniquement sur un mode de gouvernement des personnes, elle participe aussi à la production de biens particuliers. L’entente comme mode de relations entre les lignages qui composent la société vient contrecarrer les forces centripètes propres aux rapports de confiance établis entre parents. En quelque sorte, l’espace lignager manifeste une tendance à la rétention des biens qu’il est possible d’assimiler à des biens privés. En conséquence, à côté de ce qu’il conviendrait d’appeler les « biens privés lignagers », les biens collectifs représentent la perception qu’ont les autres des biens qu’un lignage particulier considère comme lui appartenant. Dans ce sens, l’entente limite l’appropriation des biens par un lignage et instaure un consensus autour d’un idéal de biens collectifs. Cette production imaginaire des biens collectifs consiste dans le maintien, toujours potentiellement possible, de l’accès de tous aux biens de chacun.

Ces premiers éléments qui brossent à gros traits les contours de la « concorde coutumière » étant rappelés, je propose à présent de rendre compte des conséquences sur la vie collective des tentatives d’institutionnalisation d’une forme de « concorde civile » à travers la triple influence de la colonisation, des instances de la coopération au développement et des institutions internationales.

6. Voir à ce propos P.-J. Laurent, « Sémantique populaire du détournement dans les associations de développement en pays mossi (Burkina Faso) », in G. Blundo (dir.), *Monnayer les pouvoirs. Espaces, mécanismes et représentations de la corruption*, Genève, Paris, Cahiers de IUED, PUF, n° 9, 2000, pp. 221-248, « Le big man local ou la “gestion coup d’État” de l’espace public », *Politique africaine*, n° 80, décembre 2000, pp. 169-181, et « L’espace public dans une ville émergente d’Afrique de l’Ouest. Aux frontières de la théorie des conventions, l’anthropologie prospective ? », *Recherches sociologiques*, XXXII (1), 2001, pp. 101-126.

7. Cela n’est pas sans rappeler l’idée majeure de Claude Lévi-Strauss pour qui l’alliance (le mariage) repose sur une confiance réciproque faite de contrats et de dettes. C. Lévi-Strauss, *La Famille*, Paris, Gallimard, 1956, p. 120.

8. Pour de plus amples informations sur la notion d’entente, voir P.-J. Laurent, *Une association de développement en pays mossi. Le don comme ruse*, Paris, Karthala, 1998, pp. 243-261.

Depuis la fin des années 1980, réduit à la portion congrue par les politiques d'« ajustement structurel » et la doctrine de la bonne gouvernance (démocratisation, multipartisme et décentralisation<sup>9</sup>), l'État postcolonial déliquescents<sup>10</sup> a finalement engendré un moment de « modernité insécurisée ». Dans cette situation, les possibilités licites d'entrevoir le chemin de la survie à long terme se sont amenuisées pour la majorité de la population, amplifiant ainsi le sentiment d'insécurité. Ainsi, par exemple, la part de l'offre de l'enseignement officiel et de la santé s'amincit devant l'augmentation des services privés payants. On observe également une croissance de la corruption<sup>11</sup>, ainsi que des sentiments de peur et de méfiance. En d'autres termes, le temps de la « modernité insécurisée » conjugue l'affaiblissement de la prise en charge coutumière de la vie commune et les difficultés de l'État à organiser les conditions de la survie de pans entiers de sa population.

Dès lors que, dans les représentations collectives, cette forme d'État renvoie avant tout aux possibilités de captation de ressources, celui-ci repose, aux yeux des populations, sur un processus normatif largement importé<sup>12</sup>, ou du moins éloigné de leurs pratiques<sup>13</sup>. Il jouit d'une faible légitimité car il demeure toujours partiellement identifié à une « affaire de Blancs », et, face à lui – à l'image de *L'Étrange destin de Wangrin*<sup>14</sup> –, l'attitude jugée la plus digne reste la ruse. Dans ce sens, la notion d'espace public est considérée comme une intention vertueuse, identifiée à l'« image officielle » qu'il convient d'afficher à l'adresse des partenaires occidentaux<sup>15</sup>. Les institutions démocratiques laissent alors apparaître leur nature hétéronome ; l'espace public peut dans ce cas ressembler à un trompe-l'œil<sup>16</sup>.

Les groupes de population, confrontés à la fois à la fragilisation du monde coutumier et à l'amenuisement de *kis-sida rôgom* (la confiance de la parenté) et de *wum taaba moogho* (l'entente de la société mossi), mais également à une quasi-absence de généralisation de nouveaux rapports de confiance inhérents à l'ensemble de la société contemporaine (« concorde civile »), vivent dans la hantise de ne plus disposer de recours dans l'adversité. Dès lors, le sentiment d'insécurité s'accroît, en même temps qu'est survalorisée l'appartenance à des réseaux sociaux de nature soit magico-religieuse, soit politico-économique, ou encore à des réseaux sociaux composés de parents, de voisins et d'amis.

Je propose d'utiliser le terme de « concorde civile » pour désigner l'instauration des conditions d'une accumulation pour soi, c'est-à-dire une situation où la satisfaction de l'intérêt individuel, étendu au plus grand nombre de personnes, implique l'édification d'un espace public. Autrement dit, les relations sociales s'établissent ici sur un état de confiance, généralisé cette fois à tous les membres de la société, confiance qui implique l'existence d'un ensemble complexe de règles reconnues par tous, garanties par une instance supérieure,

en l'occurrence l'État de droit<sup>17</sup>. Il ne s'agit donc plus, comme dans la société coutumière mossi, de rendre compte d'une situation où la confiance (*kis-sida*) est réservée aux relations de parenté et où l'entente (*wuum taaba*) est établie entre les lignages de la société. De même, la « concorde civile » conduit à la production de citoyens dotés de droits et de devoirs ; d'individus gratifiés d'une responsabilité pleine et entière.

Il apparaît maintenant plus clairement que – sous l'impact d'abord de la période coloniale, sous l'impulsion ensuite des institutions internationales de coopération et plus largement enfin sous les effets de la globalisation – l'actuelle tentative de généralisation des grands principes qui régissent la « concorde civile » à l'ensemble de la société implique de profonds bouleversements, dont témoigne l'effervescence religieuse qui traverse aujourd'hui le plateau central. Au regard de ce contexte singulier, la « concorde civile » apparaît comme un point de vue normatif, importé essentiellement, au départ du moins, par des acteurs extérieurs. Si ce constat est fondé, il convient de rendre compte de ce qui se passe dans la gestion des rapports sociaux et des biens collectifs lorsque la « concorde coutumière » se trouve mise à mal et que la « concorde civile » n'est pas réellement en mesure de s'imposer. La difficulté d'une telle situation peut s'énoncer de la manière suivante. Dans un environnement de « modernité insécurisée », quand l'État n'est pas en mesure de garantir durablement la paix, l'enseignement, la santé, la sécurité sociale et économique pour une majorité de la population, la généralisation de *kis-sida*, la confiance, qui régit les relations de parenté dans la société coutumière mossi pour atteindre une forme de confiance élargie à tous les membres de la société

9. Voir à ce propos A. Esteves, P.-J. Laurent et J.-P. Peemans, *Stabilité politique, ethnicité et dimensions socio-économiques de la gouvernabilité locale*, Bruxelles, AGCD, 1996.

10. J.-P. Olivier de Sardan, « Dramatique déliquescence des États en Afrique », *Le Monde diplomatique*, février 2000, pp. 12-13.

11. Voir G. Blundo (dir.), *Monnayer les pouvoirs...*, op. cit., et G. Blundo et J.-P. Olivier de Sardan (dir.), « La corruption au quotidien en Afrique de l'Ouest », EHESS/IUED/IRD, rapport final, octobre 2001.

12. Voir B. Badie, *L'État importé. L'occidentalisation de l'ordre politique*, Paris, Fayard, 1992.

13. Notamment en matière foncière ou matrimoniale.

14. Roman d'Amadou Hampâté Bâ.

15. Voir P.-J. Laurent, *Une association de développement en pays mossi...*, op. cit.

16. P.-J. Laurent, « L'espace public dans une ville émergente d'Afrique de l'Ouest... », art. cit.

17. Le sens de la « concorde civile » renvoie à l'idée de tenir conjointement la même corde et de la tirer dans le même sens (admirablement peinte, durant le trecento, pour le palais public de Sienne par A. Lorenzetti). Voir le débat entre J.-P. Changeux et P. Ricœur, *Ce qui nous fait penser. La Nature et la Règle*, Paris, Odile Jacob, 1998 (notamment le chapitre 6 : « Le désir et la norme »). Voir aussi L. Boltanski et L. Thévenot, *De la justification ? Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, 1991.

(dans le sens, ici, de l'acceptation par tous d'un principe supérieur commun permettant de contenir dans l'admissible les désaccords), reste difficile à instaurer. Autrement dit, il se fait jour un déficit de confiance entre tous les membres de la société, et c'est ce déficit que viennent, pour leur part, combler les Assemblées de Dieu. Ou, si l'on veut, l'état actuel de défiance, *samb-sambe*, exprime une absence de conciliation entre l'intérêt de l'individu et la solidarité sociale. De sorte qu'il me semble possible de parler d'inexistence de l'espace public, étant entendu que celui-ci n'est pas équivalent aux espaces collectifs de la société coutumière mossi. Dès lors que l'absence de l'État est avérée dans certaines situations, l'institution d'affaires publiques peut s'observer dans des espaces particuliers avec ou sans relation à l'État. Ainsi, l'élaboration de services publics peut renvoyer à un espace de gouvernance (celui que constitue un marché, un hôpital ou encore un périmètre maraîcher) qui n'est pas forcément explicitement relié à l'État. La bureaucratie africaine peut alors se caractériser par le despotisme et les privilèges accordés aux connaissances ; la personnalisation des relations s'oppose ici à l'anonymat d'une bureaucratie au service des citoyens.

L'environnement de la « modernité insécurisée » renvoie au moment particulier de la généralisation de la propriété individuelle et à l'émergence, en l'absence d'un véritable espace public garanti par l'État de droit, d'une forme de protocapitalisme en mesure de réguler, c'est-à-dire d'apaiser, les relations entre les personnes. En conséquence, les rapports sociaux restent essentiellement magiques, réglés par le truchement de la manipulation de forces invisibles que traduisent l'émergence sans précédent d'une forme de sorcellerie, inédite à ce jour, et le développement de mouvements religieux. C'est donc aussi la permanence d'une pensée magique, religieuse, et d'une conception de la personne, certes en voie de transformation mais toujours essentiellement basée sur un « moi » composé de plusieurs instances, qu'il conviendra de prendre en compte<sup>18</sup>.

Ce moment particulier conduit à une véritable « crise sorcière<sup>19</sup> » se nourrissant de la crainte inspirée par l'amenuisement de *kis-sida rôgom*, soit de la confiance de la parenté. Pour sa part, l'entente, *wuum taaba*, soit l'idéologie de la gestion consensuelle des relations entre les lignages propre à la société coutumière mossi, peut se transformer en une loi du silence, véritable omerta, devant les problèmes rencontrés dans la gestion de biens collectifs, en l'absence d'un véritable espace public garanti par des pouvoirs institués et des instances de contrôle. Tout se passe comme si l'accumulation faisait peur aussi bien à celui qui s'y risque, en raison des jalousies qu'elle suscite et des incertitudes qui pèsent à long terme sur la pérennité des ressources, qu'à celui qui s'estime injustement écarté des principes de l'entraide coutumière (*kis-sida* et

*wuum taaba*) par l'égoïsme, selon lui, de celui qui amasse. La dépendance mutuelle, soit le recours potentiel à l'entourage, reste au cœur de l'établissement de ce type d'accumulation et précise encore le sens à donner à l'idée d'une « modernité insécurisée ».

Ce qui paraît vaciller dans ce climat de suspicion sapant la confiance dans la parole de l'autre est l'établissement d'un lien social pacifié. À défaut, les relations avec l'entourage s'établissent sur le doute, la crainte, la peur, la rancœur et la recherche d'un *modus vivendi* basé sur l'accumulation (réelle ou supposée) de puissances magiques (fétiches) ou physiques, en vue d'établir (dans l'imaginaire et/ou concrètement) un équilibre fondé sur la crainte de la violence possédée par l'autre, violence censée à la fois le protéger et menacer son entourage.

Autrement dit, c'est la violence que je peux mobiliser à titre personnel qui permet d'instaurer la relation à l'autre. Ce processus n'est toutefois que le revers d'un principe moralisateur rencontré dans les Églises, plus que jamais impliquées dans la gestion des forces de l'invisible. Ainsi, l'Église pentecôtiste et plus particulièrement les communautés protestantes rassemblées autour de leur pasteur se montrent capables d'établir un climat de sécurité et de confiance, sur la base du respect des principes divins. La confiance est avant tout restaurée entre « frères et sœurs en prière » qui respectent le même système d'interdits. Par la conversion au pentecôtisme, la perception des relations aux autres se transforme, à travers l'adoption d'une vision essentiellement dualiste du monde. La société coutumière, défaite, équivaut désormais à un principe démoniaque vis-à-vis duquel il convient d'avoir l'audace de se distancier, au même titre que « la société (moderne) » identifiée « au monde », c'est-à-dire à un univers corrompu où règnent la violence, la peur et la défiance... En référence à la Bible qui crée « un monde », les protestants peuvent désormais décoder les rapports sociaux en termes de bien et de mal. De sorte que les convertis peuvent se mouvoir dans la noirceur « du monde », dotés qu'ils sont de la capacité de discerner le bien (le respect des principes bibliques et, par-delà, l'instauration de relations avec autrui basées sur la confiance, la justice, le pardon) du mal (le démon et les pratiques qui y renvoient).

---

18. Voir, par exemple, *La Notion de personne en Afrique noire* (ouvrage collectif), colloques internationaux du CNRS, n° 544, Paris, l'Harmattan, 1973.

19. Voir P. Geschiere, « Sorcellerie et modernité : retour sur une étrange complicité », *Politique africaine*, n° 79, octobre 2000, pp. 17-32.

---

**MODERNITÉ INSÉCURISÉE ET RECHERCHE****D'UN LIEU D'APAISEMENT**

La situation qui vient d'être décrite éclaire sur la ferveur des fidèles engagés dans les rituels de guérison, qu'il convient de comprendre comme une aspiration à plus de paix, de concorde, par l'observance, d'abord entre soi, des préceptes de la Bible, c'est-à-dire de principes moraux. En définitive, ces espoirs expriment la volonté de renouer avec un cadre de vie plus normatif, garantissant mieux la sécurité de tous. Ainsi, par la stricte observance d'un système d'interdictions, les croyants instaurent un nouvel ordre qui repose sur l'apaisement des relations sociales et l'établissement de la confiance entre frères et sœurs en prière.

Pasteur Patrice à l'occasion d'une prédication : « Mais comprenez bien, les promesses de Dieu sont conditionnées. Il ne peut pas agir à côté de sa parole. Vous trouvez dans le *Deutéronome* 12, 28 : si tu obéis à Dieu et que tu mets en pratique ses commandements, l'Éternel, ton Dieu, te donnera le bonheur. »

Cette analyse renvoie à une histoire longue de la présence d'abord d'un État colonial, puis de l'installation d'un État postcolonial peu effectif pour certains groupes de la population. Dans le cadre de notre recherche, cette aspiration à un cadre de vie plus normatif renvoie en quelque sorte à un « appel d'État ». Cela met l'accent sur une situation où l'Église pourrait devenir la référence normative pour la vie en commun (n'est-ce pas le cas de la cité mouride de Touba au Sénégal ?), voire, dans d'autres circonstances encore, l'État tout court !

Cette situation s'appréhende mieux à la lumière du récit que me fit, en janvier 2001, un important négociant en bétail d'une grande ville du Burkina Faso. Alors que je m'étonnais de l'ampleur de la distribution de nourriture qu'il organisait pour les mendiants chaque vendredi, jour de la prière des musulmans, il m'affirma se protéger ainsi contre les risques d'attaque en sorcellerie. Son existence, m'expliqua-t-il, était ingrate jusqu'au jour où, ne pouvant plus vivre en paix tant il était dérangé par la foule des quémandeurs, il se résolut à embaucher un « redistributeur ».

Depuis lors, il confie chaque mois à celui-ci 3 millions de francs CFA à l'attention des malades et 1 million pour nourrir les miséreux. À la suite de quoi, la conscience tranquille, le négociant décida d'engager des gardes armés pour protéger sa propriété. L'aumône ainsi organisée équivaut, selon ses dires, à un impôt, rendu obligatoire par la crainte des attaques en sorcellerie, ourdies, estime-t-il, par des membres de son entourage. En même temps, il assure son passeport pour l'au-delà. La sorcellerie qui endette les riches devient ainsi, en quelque sorte, la sécurité des pauvres. Le commerçant m'assura encore qu'il

était disposé à payer 10 à 20 % d'impôt pour se libérer du poids de l'entourage. Il s'agit donc bien ici d'une situation où la « concorde coutumière » (*kis-sida*, la confiance et *wuum taaba*, l'entente) se trouve partiellement préservée, en même temps que demeurent hypothétiques les principes de la vie en commun à l'œuvre dans la « concorde civile », et notamment l'instauration de l'« espace public ».

Cette aspiration à vivre dans un environnement apaisé s'observe également dans l'activité d'évangélisation des fidèles des Assemblées de Dieu. Ces derniers tentent par leurs pratiques de convaincre les autres (les impurs) du bien-fondé des règles qui régissent la vie de la communauté pentecôtiste (identifiée à l'« Œuvre de Dieu »), afin d'étendre au plus grand nombre – par le témoignage de l'excellence d'une vie sainte rayonnant dans la noirceur « du monde » (identifié, selon eux, à une certaine élite corrompue) – le respect de leurs principes éthiques. Vue sous cet angle, la fougue missionnaire des pentecôtistes tend à édifier, sur terre, les conditions d'un mode idéal de gouvernance et la cité de la « Toute-Puissance ».

La « crise sorcière » qui s'installe, fruit d'un déficit de légitimité de l'État-nation autant que de l'élucidation partielle des processus de régulation des sociétés coutumières, renvoie, paradoxalement, à une forte percée de l'individualisme, en même temps que se perpétuent des modes magiques (enchantés) de contrôle de l'entourage, par le truchement de manipulations sorcières. Celles-ci, néanmoins, diffèrent notablement de celles qui sont en vigueur au sein de la société coutumière mossi. Dans la modernité de cette région d'Afrique « insécurisée », tout se passe comme si une forme d'individualisme<sup>20</sup> – qui n'implique pas ici le désassujettissement<sup>21</sup> – parvenait à s'articuler à l'univers normatif de la dépendance de l'entourage propre à la « concorde coutumière », et ce non sans raviver la peur, la violence, la jalousie, la rancœur, la vengeance, l'allégeance qui saturent, plus encore, les relations humaines et suggèrent l'idée d'une résurgence des « pouvoirs sorciers »<sup>22</sup>.

---

20. Certes, une certaine forme d'individualisme des unités domestiques est un phénomène qui n'est pas récent.

21. Dans le sens donné par Alain Touraine : « Le triomphe de la modernité, c'est la suppression des principes éternels, l'élimination de toutes les essences et de ces entités artificielles que sont le Moi et les cultures [...] ». A. Touraine, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1992, p. 46.

22. F. Bernault et J. Tonda (dir.), « Pouvoirs sorciers », *Politique africaine*, n° 79, octobre 2000.

---

**GESTION MAGIQUE ET GESTION RELIGIEUSE DE L'ENTOURAGE**

Cet « accès de sorcellerie » est induit par l'accumulation de richesses par certains et l'amoncellement de difficultés pour d'autres. La gestion de l'entourage par la manipulation des forces de l'invisible apparaît ici comme un avatar de la société contemporaine sahélienne. En d'autres mots, la « crise sorcière » ambiante vient résoudre, de manière inédite, le délicat dilemme de l'accumulation, dans un environnement qui garantit imparfaitement la recherche de la sécurité économique et sociale de la majorité de la population. La sorcellerie, à défaut de mieux, devient la sécurité sociale du pauvre, car les nantis, toujours incertains de l'avenir, ont eux aussi gardé un pied dans l'engrenage du recours à l'entourage en cas de difficulté. Dans cette ambiance de « modernité insécurisée », les relations de parenté et, plus métaphoriquement, « le village » demeurent un repli potentiel lors des revers de fortune. Il est ainsi très courant de rencontrer des citadins maintenant des contacts avec les parents restés au village. Les « ressortissants », pour reprendre le désignatif villageois, se révèlent d'ailleurs très sourcilieux sur les droits fonciers (coutumiers), montrant ainsi que le mythe du retour au village – certes comme notable, par exemple au milieu d'une exploitation agricole moderne – traverse les rêves de plus d'un fonctionnaire. Les villageois, prompts à la flagornerie, les récupèrent alors aisément dans leurs réseaux de dépendance, car, sensibles à l'importance qui leur est accordée, les ressortissants sont constamment sollicités pour résoudre les problèmes de famille (*buudu*), tels la scolarité des jeunes restés au village, les hospitalisations coûteuses, les mariages et les funérailles...

Nonobstant les transformations rapides et profondes que connaît aujourd'hui la société mossi, les relations de parenté se perpétuent, au-delà de la différenciation paysans-nantis, même si elles ne renvoient plus vraiment aux formes antérieures de *kis-sida* et de *wuum taaba*. Ces relations permettent d'entretenir un même univers de conventions, au sein duquel demeurent vivaces des modes d'instauration de la sécurité par le recours à l'entourage (la constitution d'un capital relationnel), et ce malgré les écarts flagrants entre les styles de vie ruraux et urbains. On le pressent, l'univers de la dépendance de l'entourage vu comme une alternative dans la quête d'une meilleure sécurité se révèle une arme à double tranchant pour celui qui a caressé l'ambition d'amasser pour lui-même. Dons et croyances se complaisent dans la polysémie et l'ambiguïté, laissant toute grande ouverte la porte à la gestion sorcière : la manipulation des forces de l'invisible comme principe de contrôle du lien social.

Oumarou : « Les responsables villageois d'une banque de céréales ou d'un moulin (activités collectives promues dans un village par une association paysanne) sont souvent coincés, ils ne savent pas comment faire pour satisfaire leurs amis, leurs "beaux" [beaux-parents] [...]. Il existe des relations qui sont très lourdes et qui coïncent fortement le gestionnaire. Si tu ne veux pas écouter ces gens-là, ils peuvent te causer des problèmes : attaques en sorcellerie, maraboutage, et parvenir à détruire l'activité elle-même. »

Plus que jamais, le fortuné ou celui que l'on considère comme tel cherche à se protéger des rancœurs réelles ou supposées de parents qui s'estiment injustement laissés pour compte. Plus encore, le nanti tente d'acquérir des protections magiques (fétiches, gris-gris, etc.) qui ne peuvent finalement qu'être similaires à celles qu'utilisent les villageois pour les affecter.

Pasteur Isaïe (ancien féticheur et marabout) : « Chez mon tuteur, nous fabriquions [...] des ceintures protectrices. Ce sont des habits traditionnels que nous cousions sous forme de ceinture. Pour les rendre efficaces, nous prélevions certaines racines d'arbre [...]. Le vieux prononçait des incantations ; la ceinture était alors possédée par un génie qui était la force d'un arbre au bois dur. La ceinture protégeait son détenteur des coups de fusil [...]. Comme il était un marabout réputé, il recevait des gens de tenue (en uniforme), des gens qui occupaient de hautes fonctions : des fonctionnaires et des chefs de projet ; avec ces derniers surtout nous gagnions facilement de l'argent... »

La crainte ressentie par celui qui se sent envié le pousse à orienter ses puissances magiques nouvellement acquises plutôt vers la protection que l'agression. Les féticheurs, terme générique utilisé pour désigner ici l'apparition récente d'une grande diversité de « voyants<sup>23</sup> », offrent leurs services indifféremment aux parties en présence. Véritables aiguilleurs d'une communication étrange entre des groupes humains rivaux mais partageant les mêmes croyances, ils assurent aujourd'hui un rôle non négligeable dans le gouvernement de la vie collective. Dans cet environnement, les Églises des Assemblées de Dieu peuvent être comprises comme une autre voie à la manipulation magique des rapports entre individus. Et, dans ce sens, on y décèle un désir de vivre en paix.

Pasteur Isaïe : « En fait, les *kinkirse* (génies) me faisaient peur. Ils ne me laissaient pas tranquille car j'avais beaucoup de choses à faire pour les servir : je les invoquais par des formules et ils étaient obligés de venir. Je savais qu'ils pouvaient m'emmener là où je ne voulais pas ; j'avais très peur de cela. Sans cesse les esprits venaient la nuit pour me demander de les accompagner : je ne pouvais plus dormir. Cependant ce qui me faisait encore plus

---

23. Dans le sens ici de personnages censés voir, c'est-à-dire expliquer et manipuler, les relations invisibles et magiques de l'entourage et donc de la vie commune dans son ensemble.

peur c'était le nombre de plus en plus grand de personnes qui me sollicitaient (pour obtenir des protections magiques), dont des "autorités" et des "hommes de tenue"[...].

J'ai commencé à comprendre que ce que je faisais, je le vivais comme un fardeau. Bien sûr, "j'étais bien posé" (je gagnais beaucoup d'argent) mais la nuit surtout, lorsque je dormais, les *kinkirse* venaient [...]. J'ai eu très peur de mourir. À cette époque beaucoup de choses se passaient dans ma vie et se bousculaient dans ma tête : c'est la parole de Dieu qui commençait à arriver. Les *kinkirse*, les génies, étaient là en même temps que le Saint-Esprit. Aujourd'hui j'ai compris que l'Esprit saint voulait que je quitte le monde satanique.»

Ainsi, la conversion aux principes éthiques formulés par la Bible et la participation aux rituels de guérison animés par les croyants-guérisseurs<sup>24</sup> peuvent être interprétées comme la recherche d'un lieu d'apaisement où s'exprime la confiance entre « frères et sœurs en prière ». L'aspiration à une nouvelle synthèse y est forte ; elle met en jeu d'une part certains principes de la « concorde coutumière », d'autre part le souhait de l'individu d'accéder à une forme de consommation de biens.

Pasteur Isaïe : « Je m'en souviens, c'était un mercredi de janvier 1997. Acquérir une moto est une grande chose et ce n'est pas simple [...], j'ai demandé aux frères et aux sœurs de prier pour moi, pour que je puisse l'utiliser en paix. Ensemble nous avons prié et le Seigneur s'est révélé à l'un d'entre nous. Un frère a eu une vision pendant la prière et a su que quelqu'un du village tenterait de me faire du mal par l'entremise d'un accident. Effectivement, le 3 mai 1997 à six heures huit du matin, j'ai eu un accident à Ouagadougou, avec cette moto... »

Autrement dit, le rôle des Assemblées de Dieu dans la société burkinabè se comprend essentiellement dans l'expérience quotidienne de la confiance établie entre les fidèles au sein de leur communauté. De manière caricaturale, deux grands moments dans la perception des rapports aux autres développés par les fidèles de ces Églises se dégagent ; deux manières de traiter l'entourage qui, certes, ne s'opposent pas, mais plutôt coexistent à la faveur de la confrontation à une « modernité insécurisée ».

Tout d'abord, j'ai montré ailleurs<sup>25</sup> comment, en milieu rural surtout, la conversion à un Dieu tout-puissant permettait de rendre tangible, ou simplement supportable, l'idée de liberté, soit l'intention d'accumuler pour soi ou de choisir son conjoint, par exemple. Le converti recourt à la protection d'un Dieu plus fort que les persécuteurs potentiels que représentent dorénavant son lignage, ses voisins, ses amis et, plus globalement, les instances de la « concorde coutumière ». Ces derniers se positionnent comme des ayants droit face à celui qui est tenté par une aventure plus personnelle, ici la conversion au pentecôtisme. À cette fin, l'entourage se rappelle au bon souvenir du fidèle – dont les anciennes appartenances identitaires continuent d'exister.

Ensuite, *a contrario*, là où s'amenuisent les tissus organisationnels de la société coutumière, en milieu populaire citadin surtout mais désormais aussi en milieu rural, la diabolisation de l'autre (à l'œuvre chez les protestants) peut conduire, à la faveur d'une contre-manipulation des forces de l'invisible par un croyant-guérisseur, par exemple, à réintroduire de nouveaux liens « de socialité », d'autres rapports de dépendance et de confiance. Ainsi, l'offre de guérison des Assemblées de Dieu vise à amener les malades à l'évidence de la conversion, c'est-à-dire à imaginer de nouveaux rapports à l'entourage. Dans ce cas, se convertir, et donc guérir, équivaut à sortir de la confusion et donc à trouver une issue à un choix, jusqu'ici impensable, entre les principes de la « concorde coutumière » de la recherche de la sécurité et les principes inhérents à la « concorde civile ».

C'est dans ce sens que les Assemblées de Dieu représentent une voie bricolée de gestion des rapports sociaux, une voie très différente du chemin tracé par les « nouveaux pouvoirs sorciers » qui articulent l'insécurité et la violence. La « gestion sorcière » de la vie commune repose sur un sentiment largement partagé de persécution : des groupes vivent dans la peur et la crainte de l'autre, dans l'omniprésence de la violence et de la vengeance. Comme on le voit, la société issue de la « crise sorcière » favorise l'émergence de personnes dotées d'une double personnalité et donc potentiellement affectées par des troubles de persécution. C'est précisément à leur chevet que se portent l'Église des Assemblées de Dieu et plus particulièrement les croyants-guérisseurs.

Les troubles de la persécution, ou encore les « troubles du vivre ensemble », renvoient à une situation où des personnes sont animées par la volonté d'adhérer à une certaine forme de vie occidentalisée, mais où tout se passe comme si la décision sur la manière d'y parvenir restait impossible à prendre. La permanence de l'indécision renforce l'espoir d'édifier une synthèse inédite entre des modes d'existence. Le travail syncrétique repose ici sur une souffrance, engendrée par une indécision, qui semble se commuer en un mode de gestion. Les hésitations qui en résultent émergent d'un brouillard identitaire, produit d'une attente sans cesse prorogée, en raison d'un choix impossible à faire.

---

24. Croyants-guérisseurs *wend nor ressa* (l'interprète de Dieu) ou *wend nam tem tuumd da* (celui qui fait le travail de Dieu) : fidèles baptisés de l'Esprit saint et qui possèdent, entre autres dons, celui de guérison ; les croyants-guérisseurs se situent le plus souvent à la lisière de la doxa pentecôtiste.

25. P.-J. Laurent, *Mariage, pouvoir et guérison chez les pentecôtistes du Burkina Faso*, Paris, IRD, Karthala, 2002 (notamment le chapitre 6, partie 2), à paraître.

Elisé Sawadogo (1996) : « En mai 1995, je me suis rendu dans le village de Tampoui Tenga pour participer à une semaine d'évangélisation. Avant de m'y rendre, j'ai prié et j'ai eu une vision : "La nuit, un pasteur viendra me voir pour me parler. Il aura une voiture..." »

Plus tard, arrivé au village, dix pasteurs, en poste dans les environs, attendaient. Le soir, avant de débiter la séance d'évangélisation, un pasteur arriva en voiture. Je ne le connaissais pas. Au moment de rentrer dans l'église, les pasteurs présents, ainsi que leurs épouses, m'ont demandé de prier afin de nous assurer de la protection de Dieu. Pendant la prière, Dieu m'a montré qu'un pasteur était malade. Il souffrait du dos et des reins. J'ai directement informé les pasteurs de ma révélation : "Un pasteur était en train de préparer un voyage en Suisse. Mais cette nuit-là, il sera guéri. Il voyagera à l'étranger mais pas pour soigner sa maladie [...]". La nuit du troisième soir, le pasteur Charles, celui qui avait la voiture, est venu me voir. Nous avons prié ensemble. À la fin du séjour, j'ai demandé à tous ceux qui avaient été guéris de venir témoigner en public de l'efficacité de l'Esprit. Lors de la cérémonie finale, le pasteur Charles a déclaré avoir eu des problèmes de reins, mais que, grâce à la prière, la douleur était partie. Il a ajouté qu'il croyait être complètement guéri.

Plus tard, lorsqu'il m'a rendu visite chez moi à Ouagadougou, le mal avait repris. J'ai pu lui expliquer la cause de sa maladie : elle était due à des sorciers [...]. Je lui ai expliqué qu'un jour, il a dû trouver en dessous de son bureau un bout de tissu avec trois aiguilles, munies de fils de couleurs différentes. Il aurait piétiné le fétiche, déposé là par quelqu'un qui voulait lui nuire. À présent, le fétiche le possède (dans la sémantique des Assemblées de Dieu, il s'agit moins de possession de génie que du démon). Dieu m'a alors révélé, en songe, que les membres de sa coopérative, dont il est responsable, voyaient sa maison au centre d'une grande cage. De nombreux singes étaient accrochés aux parois extérieures de la cage. Les animaux poussaient des cris et ils passaient leurs mains à travers le grillage. Et lui, le pasteur, se trouvait au centre de la cage avec sa famille... »

Le défi des protestants consiste à vouloir, par-dessous tout, s'éloigner des modes de régulation propres à la société coutumière, en empruntant malgré tout certains de ses principes, à défaut de mieux, semble-t-il !

Rasamsé Ouedraogo (croyant-guérisseur à Ouagadougou) : « Pendant l'épidémie de méningite, je vous ai demandé la raison pour laquelle vous partiez vous faire vacciner. Je vous ai répondu que celui qui irait se faire vacciner sorte de l'Église. Jésus a la force pour guérir, donc avec cette force pourquoi aller faire les vaccins ? Dieu nous a aidés, nous avons été protégés. [...] Et la foi ? Pendant la méningite, le pasteur a fait le tour de la mission et il a dit : "Je loue la méningite au nom de Jésus. Ce n'est pas au sein de la mission que tu vas entrer." Et la méningite a obéi. La méningite n'a pas obéi au Pasteur, mais à Jésus. La méningite n'est pas venue ici, mais à côté, à quelques mètres, la méningite faisait des ravages. »

Ce récit rappelle la situation de confusion, décrite précédemment, qui conduit à prendre en considération à la fois l'individu, sujet de la modernité, et l'entraide communautaire. Il induit un puissant mécanisme syncrétique<sup>26</sup>. Ici, l'autre qui oblige, et c'est là le paradoxe, représente en même temps un recours potentiel. L'autre, même s'il demeure pauvre et paysan, reste utile au nanti dans la quête de la sécurité socio-économique, à défaut par exemple de pouvoir compter sur un emploi stable, la sécurité sociale et une retraite garan-

tie par l'État. L'entourage se retrouve tout au plus relégué à une plus grande distance, mais jamais il ne pourra réellement être nié. Le dilemme inhérent à la concomitance de deux systèmes sémantiques est bien mis en évidence dans le témoignage de cette fidèle lors d'une cérémonie collective de délivrance.

« Je suis professeur à l'université. Les médecins m'ont dit que je ne pourrais pas accoucher, mais aujourd'hui j'ai un fils (la foule crie et applaudit). Jésus peut tout et j'en suis témoin. Je tenais à avoir un enfant et j'aurais tout dépensé pour ça. Je ne veux pas me vanter mais mon mari avait les moyens. J'ai donc tenté tout ce qu'il était possible de faire, mais en vain, et, comme je suis vétérinaire, je peux dire qu'en matière de reproduction je m'y connais. Je suis protestante mais je ne croyais pas au miracle. Je ne voulais pas prier pour cela, parce que, de toute façon, je pensais que ce n'était pas mon genre. Non, je ne voulais pas me rabaisser à ces croyances.

Un jour on m'a dit qu'à l'église de Tanghin-barrage il y a un homme qui prie et que Dieu accomplit des miracles par son intermédiaire. Quand je suis venue chez lui pour le consulter, il m'a dit que je souffrais d'un blocage et qu'aucun médecin ne pourrait me soigner. Et il m'a dit de prendre la décision d'obéir à Dieu et il m'a donné deux semaines pour revenir lui dire que j'étais en début de grossesse. Je suis rentrée chez moi ; je doutais encore du Dieu de miracle mais je tenais tellement à avoir un enfant. Le lendemain, j'ai fouillé toute ma vie et tout ce que j'ai fait de mal. C'était au début décembre 1995, le 14, j'ai fait un examen et effectivement j'étais enceinte. »

J'ai montré que la société est traversée par des formes de régulation de la vie collective qui renvoient à des univers sémantiques *a priori* incompatibles. Toutefois, à travers les actions d'éclat de personnages notoires de l'Église des Assemblées de Dieu, ces univers disjoints semblent pouvoir susciter un dialogue ou, à tout le moins, conduire à une sorte de bricolage social.

Un croyant-guérisseur lors d'une séance d'exorcisme (en privé) d'une jeune fille : « Que la maladie sorte de ses pieds par le nom de Jésus-Christ ! (Le croyant-guérisseur a une vision qu'il interprète aussitôt.) J'ai vu deux veaux noirs sortir. J'ai aussi vu un chien, un chien comme le chien des Blancs qui sortait : c'est l'adultère ! Il voulait la paralyser. Si elle n'était pas venue consulter aujourd'hui, elle serait paralysée. Le génie a dit en sortant qu'il voulait paralyser une partie de son corps. Comme le génie a déjà commencé son travail, elle va effectivement se paralyser. Mais ce n'est qu'une prophétie de génie, le mal disparaîtra vite... »

---

26. Pour André Mary, « la problématique du travail syncrétique, conçu comme dialogue, confrontation ou compromis entre les formes, impose de renouer avec une pensée dialectique mais aussi de redonner du sens à la matière symbolique, à la valeur substantielle des éléments dans le jeu des échanges ». Voir A. Mary, *Le Défi du syncrétisme*, Paris, EHESS, 1999.

Les Assemblées de Dieu répondent aux bouleversements sociaux par des réajustements parfois inédits et successifs des formes du « vivre ensemble ». Ainsi, celui qui s'estime injustement écarté de l'entraide communautaire peut toujours tenter d'agir par le truchement du diable (le diable au sens du génie impliqué dans l'exorcisme, c'est-à-dire de l'autre qui persécute) sur celui qui accumule égoïstement, car ce dernier continue, lui aussi, à croire en cette force diabolique que peut manipuler l'autre. Il se reconstitue ainsi une continuité de pensée entre les parties en présence, qui, en quelque sorte, partagent les mêmes conventions, malgré leurs différents modes de vie.

Bargo Towende (croyant-guérisseur) : « Nous avons alors instruit le vieux (un fidèle d'une Église de la banlieue de Ouagadougou). Nous avons fait des calculs ensemble et nous lui avons dit que c'est sans doute parce qu'il n'était pas fidèle à sa dîme (*wènnam pùître*) que des problèmes vont lui arriver. Il a alors avoué qu'effectivement il ne prélevait pas fidèlement sa dîme. Nous lui avons conseillé de l'enlever correctement à partir de ce jour. »

La guérison divine des pentecôtistes, qui porte sur la restauration de la sécurité économique et sociale, rétablit, dans ce cas, la conjonction entre des groupes de fidèles plus pauvres et des groupes plus nantis. Le travail thérapeutique des Assemblées de Dieu conduit les protestants à réinventer un univers sémantique isomorphe, capable d'instituer des réseaux d'entraide inédits entre les croyants. En d'autres mots, l'offre de guérison de l'Église des Assemblées de Dieu porte sur le rétablissement de la confiance en soi, d'abord, et envers les autres (convertis), ensuite. Dès lors, le lieu du religieux et par extension la place des Assemblées de Dieu au sein de la société burkinabè semblent actuellement avoir pour fonction de pallier, avec d'autres acteurs (religieux), une sorte de déficit d'État, et donc d'occuper pleinement le champ politique.

Le succès des pentecôtistes peut se comprendre ainsi : l'individu, toujours en quête de la sécurité, continue, malgré une prise de distance relative avec l'entourage, à le craindre, mais il se met désormais aussi à redouter « l'autre de lui-même » qui lui fait peur. Cette autre figure de « lui-même », ou plus exactement cet « anti-moi », inquiète car il exprime concrètement la figure, désormais honnie, envahissante, mais combien toujours trop proche, de la condition paysanne. La diabolisation du monde – de l'entourage qui persécute celui qui accumule, et qui renvoie plus largement aux croyances coutumières – par les croyants exprime aussi la diabolisation d'une partie de soi-même.

Pasteur Charles : « Je sais que nous allons tous mourir, mais le royaume de Dieu (*arzâna*) existe. Je crois que là-bas, il n'y a pas de problème ; il n'y a plus non plus de soucis : les gens peuvent vivre bien là-bas. Et puis, "on ne revient plus dans le monde" » (allusion aux cultes des ancêtres, dans le sens ici de ne plus « revenir » après la mort, dans le monde, dans la condition de paysan).

En d'autres termes, le capitaliste en herbe ou confirmé a beau rechigner devant les obligations communautaires, il n'en reste pas moins affecté par la rancœur des autres, en raison des incertitudes qui planent sur sa propre émancipation définitive de la « concorde coutumière ». Le spectre de la « modernité insécurisée » réapparaît toujours. Elle va de pair avec un rapport au monde où le désenchantement n'a pas beaucoup de sens. La sécurité des personnes nécessite ici le maintien, à l'état de veille, du recours à l'entourage, et donc le renforcement de la pensée magique – qui affecte et qui oblige – comme mode de gestion de la vie en commun.

Diallo Issa, du village de Bourkoundouba et animateur à la fédération Wend-Yam : « Il y a des gens qui, à l'occasion d'acquisition de biens, n'oublent jamais leurs amis, voilà pourquoi ces gens ont toujours leur famille à côté d'eux. Il y a par contre des personnes qui n'ont aucune conscience de leur famille, peut-être parce qu'ils ont assez d'argent. En tout cas, le paysan qui n'est pas suffisamment aisé se méfie beaucoup de créer des ennuis à la famille ; il préférera parfois éviter de créer un problème avec la famille plutôt que de rechercher un profit. »

C'est dans ce sens que l'imaginaire politique est ici structuré par des forces invisibles, dont la manipulation permet de jouer avec des sentiments tels que la crainte, le doute et la peur, qui conduisent à l'endettement, au don et donc à la dépendance qui sécurise, et que viennent manier, pour leur part, les pentecôtistes. La prise en considération des « esprits » devient une condition de la survie populaire. Et cette donnée est pleinement assumée à travers les rituels de guérison organisés par les Églises des Assemblées de Dieu.

La prise en considération par les protestants des forces de l'invisible – globalement identifiées à la rancœur, à la jalousie, à la haine, à la persécution, à la dépendance, à la dette –, du lien social, gravite autour des « pathologies du vivre ensemble » et donc du politique. La croyance dans un imaginaire politique traversé par des forces surnaturelles conduit les fidèles à mettre en œuvre les éléments d'une ré-interprétation culturelle dans le but de s'adapter aux aléas d'une société aux prises avec de profondes transformations.

Pasteur Joël : « Depuis mon arrivée au village, chaque année je fais du maraîchage. J'utilise des produits (engrais, insecticides, fongicides). Mon jardinage me rapporte beaucoup d'argent. Le protestant essaye de faire de son mieux pour témoigner. J'essaie de mettre en pratique la Bible. Observer une règle de vie stricte est important. La règle est importante. Ainsi, par exemple, une année j'ai planté des tomates bien plus tôt que tout le monde. Un voleur est alors venu m'arracher des plants. Je savais qui était le coupable. Je suis alors parti le voir pour lui demander de ne plus faire cela. Mais je suis parti chez lui de manière à ne pas lui donner la honte (*yande*), ainsi il a compris l'intention que j'avais. »

## LA GOUVERNANCE PENTECÔTISTE COMME UNE FIN

## PROVISOIRE À L'INDÉCISION

Ce qui frappe immédiatement le lecteur de travaux consacrés aux autres Églises pentecôtistes, notamment du Brésil, du Mexique, de Corée, d'Afrique du Sud, du Ghana ou encore du Nigeria, c'est une certaine similitude dans l'expression du malheur, se traduisant par la symbolique du corps possédé des fidèles affligés et soulagés grâce à l'exorcisme pratiqué par des croyants investis du don de guérison, d'une part, et d'autre part dans un rapport quotidien à la Bible, laquelle devient un véritable « mode d'emploi du monde » permettant de discriminer le bien du mal, par l'expérience personnelle de la puissance divine et l'émotion de la communauté croyante<sup>27</sup>.

Tout se passe comme si nous étions en présence d'une expression médiatisée et déjà mondialisée de la souffrance, du malheur et de la quête d'un bonheur terrestre, dans une frange de « laissés pour compte » de la globalisation. Toutefois, à côté de ces manifestations transnationalisées, il convient de repérer l'exceptionnelle capacité d'adaptation de ces Églises aux situations particulières.

Avec l'Église des Assemblées de Dieu du Burkina Faso, notre interrogation a surtout porté sur l'éclatement de l'univers villageois ancestral mossi, perçu désormais par certains comme une « vieille peau » dont il faut se débarrasser. Ce processus se rencontre, essentiellement, dans le mouvement d'urbanisation et l'instauration de relations sociales plus anonymes qui l'accompagne. Toutefois, il serait erroné de penser que la prise de distance avec les modalités qui régissent la vie en commun des Mossi, la « concorde coutumière », *kis-sida rôgom* (la confiance de la parenté) et *wum taaba moogho* (l'entente de la société mossi, soit l'idéologie du consensus), mène *ipso facto* à la généralisation de la « concorde civile » et donc à l'adoption des principes de citoyenneté, d'espace privé et d'espace public, mais aussi d'affaire publique et de gestion de la pluralité au sein de l'État-nation. Cette transition forcée entre la « concorde coutumière » et la « concorde civile » a créé plus d'insécurité que de sécurité. En pays mossi coexistent aujourd'hui plus qu'hier, comme par empilement, différentes sources de pouvoirs et de contre-pouvoirs, sans qu'aucun ne puisse vraiment s'imposer. Cette situation a favorisé l'insécurité, la défiance et la corruption.

Il s'agit d'un moment particulier de généralisation de la propriété individuelle et de l'émergence d'une forme de protocapitalisme, en l'absence d'un véritable espace public garanti par des représentants de l'État de droit en mesure de réguler, c'est-à-dire d'apaiser, les relations conflictuelles entre les personnes. À défaut d'un mécanisme de régulation de la violence inhérente

à la vie en commun, la conduite de la collectivité est laissée à la discrétion d'un face-à-face permanent entre les individus, où les confrontations, réelles ou supposées, entre puissances magiques – offensives ou protectrices – deviennent la norme. Limité dans sa capacité de promouvoir un climat de sécurité et de confiance pour la majorité des citoyens, l'État postcolonial ajusté et décentralisé a conduit à une crise de confiance ; elle se solde par un « accès de sorcellerie » induit par une augmentation des inégalités sociales. Dans les quartiers populaires de Ouagadougou, les églises protestantes s'affirment comme un lieu de grande socialité et se montrent capables, à travers les manifestations miraculeuses de l'Esprit saint relayées par des croyants-guérisseurs, de résoudre solitude, maladies, souffrance, chômage et adversité.

Aujourd'hui, il convient de se situer dans un contexte singulier d'érosion de la capacité coercitive de la « concorde coutumière », mais, si l'accumulation est souhaitée, elle est rarement atteinte. La « modernité insécurisée » met l'accent sur le constat que la présence envahissante des autres – par l'expression des désirs des individus-sujets (de la modernité) qui s'expriment de plus en plus ouvertement – devient chaque jour plus insupportable. Confrontés à pareille situation, les croyants-guérisseurs des Assemblées de Dieu répondent en imposant la conversion à une autre puissance, qui doit permettre aux fidèles de se mouvoir dans la société contemporaine burkinabè, où les formes coutumières du vivre ensemble (*kis-sida* et *wuum taaba*), certes diabolisées, jouent cependant toujours un rôle : celui où les stratégies de survie, pour une majorité de personnes, nécessitent (pour un temps encore) la recherche d'un *modus vivendi*, fait de dons et de dettes, avec l'entourage (les parents, voisins, amis, promotionnaires).

Si la prière de délivrance des démons a toujours appartenu au rituel des Assemblées de Dieu du Burkina Faso, son institutionnalisation sous une forme collective et hebdomadaire s'est généralisée dans le milieu des années 1980, en même temps qu'est apparu le phénomène des croyants-guérisseurs. À travers la guérison divine, les Assemblées de Dieu fournissent des explications cohérentes à des affections et à des souffrances, dont bon nombre concernent

---

27. J.-P. Willaime, « Le pentecôtisme : contours et paradoxes d'un protestantisme émotionnel », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 105, 1999, pp. 5-28 ; J.-P. Bastian (dir.), *La Modernité religieuse en perspective comparée. Europe latine-Amérique latine*, Paris, Karthala, 2001 ; A. Corten et R. Marshall-Fratani (eds), *Between Babel and Pentecost : Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*, Londres, Hurst, 2001 ; A. Corten et A. Mary (dir.), *Imaginaires politiques et pentecôtistes. Afrique/Amérique latine*, Paris, Karthala, 2000 ; P.-J. Laurent et A. Mary (dir.), « Prophètes visionnaires et guérisseurs de l'Afrique subsaharienne contemporaine », *Social Compass*, 48 (3), septembre 2001, pp. 307-480.

des pathologies du « vivre ensemble » ; elles surgissent au sein d'une société en proie à des transformations rapides et multiples. La conversion vient provisoirement suspendre l'indécision qui, chez la majorité des fidèles, résulte d'hésitations entre les principes de la vie en commun de la société coutumière et les modes d'existence liés à l'individu sujet de la modernité. Les pentecôtistes s'insèrent dans un *no man's land*, où ils répondent à ces déficits temporaires d'identité par des bricolages inédits, et suffisamment proches des préoccupations de certains groupes de population pour apaiser l'insécurité ressentie, par une offre de symbolisation et d'appropriation des situations vécues. Tenue pour miraculeuse et donc immédiate, la guérison pentecôtiste renvoie ainsi à un acte de foi, à une conversion basée sur l'expérience personnelle qu'un autre monde (apaisé) serait à portée de main. Les pratiques de guérison des Assemblées de Dieu s'inscrivent dans une longue prise en charge des patients, confrontés à la défaite de leur ancien monde ■

Pierre-Joseph Laurent

Université de Louvain-la-Neuve (Belgique)