

*Pluralisation religieuse,  
entre éclatement et concurrence*

**COORDONNÉ PAR MAUD LASSEUR ET CÉDRIC MAYRARGUE**

INTRODUCTION AU THÈME

**LE RELIGIEUX DANS LA PLURALISATION  
CONTEMPORAINE  
ÉCLATEMENT ET CONCURRENCE**

**U**ne belle église au clocher-porche, héritage d'un XIX<sup>e</sup> siècle qui fut celui de la Mission, domine, du haut de sa colline, un tissu urbain qui l'encercle aujourd'hui de toutes parts. Lui fait désormais face, par sa verticalité, une mosquée monumentale, aérée de fenêtres dotées de moucharabiehs et surmontée d'un minaret fuselé, don d'une riche pétro-monarchie du golfe Persique. Plus bas, de tous côtés, se déploie un maillage horizontal d'édifices culturels innombrables que rien, sinon leurs pancartes stratégiquement placardées le long des rues, ne distingue des maisons qui les encadrent : « Mission du Plein Évangile », « The Redeemed Christian Church of God », « Ministère du combat spirituel »... Surnageant difficilement dans ce paysage, un petit drapeau blanc signale la présence d'un temple traditionnel. Partout, s'observent également des chantiers de construction d'édifices culturels, qui traduisent la vitalité du secteur religieux : mosquées aux styles révélateurs de l'identité de leurs constructeurs, temples standardisés des Témoins de Jéhovah ou des grandes dénominations pentecôtistes, larges bâtisses sécurisées des temples mormons et, à chaque rond-point, des affiches annonçant les « Brigades des artistes chrétiens oints » ou invitant à une « Nuit des prodiges ».

En deux décennies, ce paysage est devenu celui de nombreuses métropoles subsahariennes. Dans le tissu urbain peu structuré qu'est souvent celui de la ville africaine, le religieux contribue toujours à rendre l'organisation de la ville lisible, marquant les grandes étapes de la croissance urbaine et offrant des points de repère fixes à ceux qui parcourent la ville. Mais la répartition mouvante de nombreux lieux culturels et leur rapide multiplication contemporaine témoignent en même temps de récentes dynamiques de changement.

La sédimentation de signes religieux variés (en termes d'étiquette religieuse, d'origine géographique des acteurs, etc.) s'est incontestablement accélérée depuis les années 1990. Dans le paysage religieux pluralisé actuel, ce n'est donc pas tant l'originalité des éléments particuliers composant ce théâtre qui frappe que la conjugaison originale, et constamment changeante, de la diversité et de la contiguïté des religions, paysage de liberté pour certains citoyens, temps des sectes et des incertitudes pour d'autres.

Cette transformation du paysage religieux prend d'abord la forme d'un éclatement, d'une fragmentation : fragmentation des champs chrétien et islamique, directement visible par la multiplication, voire l'atomisation, des lieux culturels qui traduit, plus profondément, de nouveaux modes de croire, de communier et de pratiquer. Une telle évolution est à replacer dans un contexte mondial marqué par l'affaiblissement et la crise de légitimité qui affectent, un peu partout, les grandes organisations sociales et politiques traditionnelles (partis, syndicats, Églises...). Ce phénomène dépasse largement le seul champ religieux – mais il a aussi été observé dans ce secteur sous d'autres latitudes, par le prisme de la désinstitutionnalisation et de l'individualisation du religieux<sup>1</sup>. La pluralisation religieuse en Afrique semble ainsi témoigner d'une insertion ancienne et toujours aussi forte, quoique largement renouvelée, de l'Afrique dans la mondialisation. Loin d'être un mouvement issu de l'extérieur, un tel éclatement religieux prend également sens au regard des transformations qui affectent les États et sociétés africains depuis les années 1990 : affaiblissement des autoritarismes, libéralisation politique, acceptation du pluralisme, ajustements structurels, accès élargi de la population aux moyens de communication...

De cette diversification du champ religieux, il résulte des interactions renouvelées entre religions localisées. Des religions distinctes voisinent dans des lieux-carrefours de plus en plus nombreux, particulièrement dans les espaces urbains. La concurrence et le conflit ne sont pas les seuls modes de relation observables entre les acteurs religieux. Des emprunts, des mimétismes, des évolutions convergentes sont également notables, conférant aux scènes religieuses locales une diversité et une richesse que ce dossier se propose d'explorer.

---

1. Voir notamment, pour l'Europe, les travaux de Danièle Hervieu-Léger.

### **TROIS MANIFESTATIONS DE LA PLURALISATION CONTEMPORAINE DU RELIGIEUX EN AFRIQUE**

Au risque de l'évidence, il faut d'emblée rappeler que même si le religieux prétend parler du (ou au nom du) monde invisible, de forces de l'au-delà ou de puissances surnaturelles, il relève d'abord du visible et du sensible, du ressenti et du vécu, du quotidien et de l'ordinaire<sup>2</sup>. Cet ancrage dans le réel ne rend cependant pas plus simples la description et la compréhension des changements qui affectent la place et les caractéristiques du religieux sur les terrains africains.

Si le pluralisme religieux est ancien dans toute une partie de l'Afrique subsaharienne (cohabitation, dans de nombreux États, de chrétiens, de musulmans et de fidèles des religions locales), la diversification actuelle de l'offre religieuse ne peut être seulement interprétée comme le signe d'une accélération d'un phénomène ancien. Le changement qui caractérise la scène religieuse africaine contemporaine ne relève ni d'une permanence, ni d'un simple retour du religieux. Plusieurs types de changements se conjuguent et contribuent à modifier l'inscription, la perception et l'impact du religieux dans et sur les sociétés africaines. Le premier phénomène observable – et sans doute le plus spectaculaire – concerne bien la diversification de l'offre religieuse. Au sein de chaque grande force religieuse établie, le pluralisme tend à s'accroître et à gagner en visibilité. C'est évident pour le champ protestant, notamment pour sa composante évangélique, historiquement marqué par la pluralité et dont l'expansion se produit en grande partie par scissiparité. Cependant, même l'Église catholique, bien plus hiérarchisée et centralisée, est travaillée par cette diversification interne, dont témoignent le dynamisme croissant des communautés de laïques, comme Sant'Egidio<sup>3</sup>, et le développement des groupes charismatiques. Entre confrérismes, wahhabisme, réformismes, chiisme et courants jugés sectaires (Ahmadiyya, Coranites...), l'islam est lui aussi largement pluralisé. En marge de ces trois grandes forces religieuses, anciennement présentes en Afrique, de nouveaux mouvements pénètrent également les sociétés africaines, en provenance de régions du monde de plus en plus éloignées et qui relèvent de traditions religieuses exogènes (bouddhisme, hindouisme...) ou constituent des produits récents des sociétés

---

2. A. Piette, *Le Fait religieux. Une théorie de la religion ordinaire*, Paris, Economica, 2003.

3. Implantée dans plusieurs pays africains, surtout connue pour son implication dans la résolution des conflits (Mozambique, Burundi, Algérie...), cette communauté est d'abord tournée vers la liturgie et l'action caritative. Voir P. Anouilh, *Sant'Egidio et les métamorphoses de la fabrique de la paix. Une étude comparée Mozambique/Burundi*, thèse de doctorat en science politique, Sciences Po Bordeaux, 2010.

occidentales (Eckankar, Église de scientologie, mouvement New Age...). D'autres émergent, enfin, de l'intérieur des sociétés africaines elles-mêmes, selon un processus d'innovation et d'hybridation continu (cultes néo-traditionnels, prophétismes...). Il en résulte un éclatement des dénominations, une démultiplication des acteurs et une fragmentation de l'offre. De nouvelles figures d'entrepreneurs religieux, de nouveaux profils et personnages émergent tandis que des discours, des théologies et des représentations inédits se diffusent.

La dimension quantitative de cette diversification religieuse, qui s'exprime à travers la multiplication impressionnante des nouvelles dénominations et associations, a souvent poussé les chercheurs à tenter une mesure statistique de ce renouvellement. Séduisante, une telle approche donne l'illusion de pouvoir estimer l'ampleur du changement et identifier les moments – et donc les facteurs – d'accélération. Le recours aux statistiques en Afrique, de surcroît dans le champ religieux, n'éloigne pourtant pas du risque de la subjectivité. Dans son étude sur l'islam ivoirien, Marie Miran montre ainsi que, même dans un pays pratiquant le recensement des appartenances religieuses, les chiffres n'échappent ni à la disparité des estimations, selon les sources et les modes de comptage, ni aux manipulations politiques<sup>4</sup>. Là où aucune donnée officielle n'est disponible, comme au Cameroun – où toute démographie religieuse ou ethnique reste taboue –, la tâche devient encore plus ardue et les chiffres d'autant plus discordants qu'ils émanent alors des acteurs religieux eux-mêmes<sup>5</sup>. Or toutes les organisations religieuses n'ont pas la statistique (ni l'organisation hiérarchisée et maillée qu'elle suppose) pour tradition. Chacune adopte ses référents pour comptabiliser ses fidèles (nombre de baptisés, de communiant, d'assistants au culte, voire d'habitants du quartier...) et « se compte » autant – sinon plus – en fonction d'enjeux particuliers que par souci de transparence. Le temps des comportements religieux des fidèles – temps de la conversion, de l'expérimentation, du « butinage » – rend d'ailleurs rapidement obsolète toute démarche de quantification sérieuse. Les mesures statistiques des changements religieux contemporains demeurent ainsi en grande partie illusoire.

Le changement religieux contemporain ne se réduit d'ailleurs pas à sa dimension quantitative. On observe également une certaine dilution de la présence du religieux dans la société, marquée par le développement de groupes informels, d'associations parareligieuses, de mouvements non dénominationnels (ou inter-dénominationnels) ainsi que d'organisations

4. M. Miran, *Islam, histoire et modernité en Côte d'Ivoire*, Paris, Karthala, 2006, p. 60-65.

5. Voir M. Lasseur, *Religions et territoires au Cameroun. Les dimensions spatiales du pluralisme confessionnel*, thèse de doctorat en géographie, Université Paris 1, 2008, p. 81-86.

non gouvernementales confessionnelles œuvrant dans les secteurs de la santé, de l'éducation ou du caritatif. Les entreprises prosélytes se déploient en de multiples lieux : marchés, transports publics, hôpitaux, etc. La multiplication des librairies confessionnelles, des échoppes de vente de musique religieuse, de cassettes de prêche ou d'accessoires cultuels, la création de stations de radio ou de chaînes de télévision religieuses participent de ce mouvement de désinstitutionnalisation du religieux. Ce processus se traduit aussi par la dissémination de signes, d'imageries, de discours religieux qui viennent inscrire la pluralisation religieuse dans l'espace de la cité : pancartes, affiches, calicots, autocollants, diffusion de programmes audiovisuels, rassemblements ponctuels lors de meetings ou de campagnes d'évangélisation, etc. Depuis une vingtaine d'années, une présence sonore croissante du religieux semble encore amplifier cette montée en visibilité : liée à l'équipement des mosquées en matériel de sonorisation pour l'appel des fidèles à la prière ou encore à l'habitude prise par certaines églises pentecôtistes d'installer des baffles sur la rue – usage qui culmine lors des croisades d'évangélisation organisées en plein air, sur des places, des friches urbaines ou dans des stades –, elle contribue à accroître la perception d'un religieux omniprésent dans l'espace public.

Enfin, les pratiques des croyants et fidèles révèlent des formes d'individualisation. Au temps des appartenances héritées et des recouvrements identitaires ethnique/religion, succèdent des logiques d'expérimentation, de conversion et de reconversion, de butinage et de mobilité religieuse, voire de cumul des appartenances. Les parcours des fidèles s'individualisent. Les allégeances sont caractérisées par la fragilité et la réversibilité ; le rapport aux prescriptions religieuses, par l'hétérogénéité. Le travail de fidélisation des entrepreneurs religieux est complexifié par la dimension concurrentielle des champs religieux et l'autonomisation du rapport des sujets à la croyance et à la pratique religieuses. Plus encore, une offre religieuse en phase avec des dynamiques d'individualisation qui travaillent en profondeur les sociétés africaines se diffuse ; elle joue à la fois comme un révélateur et comme un vecteur de ces processus, en valorisant succès individuel ou émancipation personnelle aussi bien dans le champ chrétien que musulman. Le texte de Frédérique Louveau présenté dans ce dossier montre bien ces processus en analysant la façon dont un mouvement religieux japonais, Sukyo Mahikari, bien qu'ancré dans une tradition religieuse étrangère à l'Afrique, se diffuse dans la classe moyenne ou supérieure ivoirienne, sénégalaise et béninoise grâce à une offre thérapeutique centrée sur l'individu et à une acceptation par le mouvement de la double appartenance religieuse. La stratégie déployée par Mahikari, reposant sur la mise en œuvre de « passerelles symboliques

œcuméniques», se distingue ainsi de l'exigence de conversion radicale formulée notamment par les Églises pentecôtistes.

#### TEMPS ET ESPACES DU CHANGEMENT RELIGIEUX

Donner à voir la pluralisation religieuse contemporaine à travers la conjugaison de ces trois dimensions – éclatement de l'offre, dilution du religieux dans la société et individualisation des pratiques – rend toutefois complexe la mise en exergue d'une historicité commune de ces phénomènes dans l'espace subsaharien.

L'éclatement de l'offre, lié au développement de nouveaux acteurs religieux, ne remonte en effet pas aux années 1990<sup>6</sup>. Il est, pour ainsi dire originel, présent dès les débuts de la diffusion de l'islam et du christianisme sur le continent. Dans l'islam, la compétition que se livrent les confréries soufies – Tijaniyya, Qadiriyya, etc. – ou les centres de formation islamiques soudano-sahéliens pour attirer les fidèles est ancienne. À partir des années 1970, la structuration du monde arabo-musulman en pôles missionnaires concurrents – Arabie Saoudite wahhabite, Iran chiite post-révolutionnaire et Libye de Kadhafi – complique encore la donne. Par leurs entreprises extérieures de *da'wa* (« appel » en arabe, prosélytisme islamique), financées grâce aux pétro-dollars après 1973, ces centres islamiques, qui promeuvent des idéologies divergentes, contribuent à re-parcelliser, suivant de nouvelles lignes de clivage, les communautés musulmanes africaines nationales et locales. Depuis les années 1990, de nombreux travaux se sont focalisés sur ces phénomènes de renouveau de l'islam et sur les compétitions intra-islamiques qu'il suscite<sup>7</sup>. Ils montrent que, dès les années 1970, l'idéologie wahhabite s'est amplement diffusée en Afrique, souvent par « le haut », les chefs d'État étant prompts à adhérer à un réseau de coopération transnationale animé par de riches monarchies pétrolières. Au Gabon, la conversion du président de la république Omar Bongo fait partie des « coups d'éclat » de la *da'wa* saoudienne<sup>8</sup>, même si

6. N'oublions pas non plus que les cultes « traditionnels » sont caractérisés par une invention régulière de divinités et une circulation de celles-ci. Voir J.-P. Chrétien (dir.), *L'Invention religieuse en Afrique. Histoire et religion en Afrique noire*, Paris, Karthala, 1993.

7. Voir notamment R. Otayek (dir.), *Le Radicalisme islamique au sud du Sahara. Da'wa, arabisation et critique de l'Occident*, Paris, Karthala/Maison des sciences de l'homme d'Aquitaine, 1993; M. Gomez-Perez (dir.), *L'Islam politique au sud du Sahara. Identités, discours et enjeux*, Paris, Karthala, 2005; A. Piga (dir.), *Islam et villes en Afrique au sud du Sahara. Entre soufisme et fondamentalisme*, Paris, Karthala, 2003.

8. Voir R. Schulze, « La da'wa saoudienne en Afrique de l'Ouest », in R. Otayek (dir.), *Le Radicalisme islamique... op. cit.*, p. 32.

l'islam se diffuse peu, semble-t-il, au-delà des premiers cercles de l'entourage présidentiel. En revanche, là où existent déjà des communautés islamiques locales et nationales, l'influence du wahhabisme, idéologie politiquement conservatrice mais réformiste sur le plan religieux, est susceptible de conforter les cadres religieux établis tout en répondant aux désirs de renouveau de l'islam. À l'inverse, le chiisme iranien a plutôt nourri des mouvements populaires révolutionnaires, comme au nord du Nigeria autour d'Ibrahim Al-Zakzaky. Dans les années 1980, la crise économique et l'urbanisation ont également contribué à revivifier des courants messianiques (Maitatsine, par exemple, au nord du Nigeria), qui ne sont pas non plus chose nouvelle au sud du Sahara (voir le mahdisme, ou *mahdiyya*, qui s'est développé au Soudan à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle).

Du côté chrétien, l'éclatement des missions européennes et américaines des XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles en de multiples obédiences (baptiste, presbytérienne, adventiste...) confère également une diversité ancienne au protestantisme africain, tandis que l'éclosion d'Églises « natives » (Zion Christian Church en Afrique du Sud en 1910) et de prophétismes (kimbanguisme au Congo belge dans les années 1920, Église du Christianisme céleste au Dahomey en 1947) contribue à amplifier cet éclatement tout en témoignant de l'enracinement du protestantisme africain. Le pentecôtisme, mouvement emblématique – quoique formidablement divers – du renouveau religieux dans le champ chrétien, n'apparaît pas non plus comme un mouvement nouveau au sud du Sahara. Travaillant certaines Églises évangéliques et baptistes américaines anciennement établies au sud du Sahara, il est par exemple ouvertement présent depuis 1921 au Burkina Faso, par l'entremise des Assemblées de Dieu, officiellement reconnues dans ce pays depuis 1955<sup>9</sup>. Quant aux groupes charismatiques catholiques, leur véritable essor, particulièrement en Afrique centrale (Congo, Cameroun, etc.), remonte aux années 1980, déclenché par la reconnaissance officielle du mouvement dans l'Église catholique par le pape Paul VI (1975)<sup>10</sup>.

La diversification des champs religieux relève donc de chronologies diverses mais est somme toute ancienne. L'évolution des sociétés africaines mais aussi mondiale semble toutefois créer un phénomène d'amplification depuis les années 1980. D'une part, la mondialisation contemporaine, marquée par l'accélération et l'élargissement des échanges et des mobilités ainsi que par l'émergence d'une société de niveau mondial (globalisation), permet une circulation transnationale plus fluide et élargie des acteurs, des ressources

9. Voir P.-J. Laurent, *Les Pentecôtistes du Burkina Faso. Mariage, pouvoir et guérison*, Paris, Karthala/IRD, 2003.

10. Voir M. Hebga, « Le mouvement charismatique en Afrique », *Études*, n° 3831, 1995, p. 67-75.



matérielles et financières mais aussi des discours, des normes (en termes de comportements) et des modèles (d'organisation ou d'activisme prosélyte). Si l'ouverture des champs religieux africains au monde extérieur est originelle, les axes d'échange privilégiés (avec l'Europe et l'Amérique du Nord, l'Afrique du Nord et le Moyen-Orient) ne sont plus exclusifs, et l'orientation Nord-Sud de ces échanges n'apparaît plus nécessairement dominante<sup>11</sup>. L'espace de l'ouverture religieuse s'est formidablement dilaté, autorisant l'émergence de nouveaux pôles missionnaires pour l'Afrique: Brésil<sup>12</sup> et Corée du Sud<sup>13</sup> dans le monde pentecôtiste; Pakistan, Iran et désormais Turquie – avec l'ouverture d'écoles de la confrérie de Fethullah Gülen dans plusieurs pays subsahariens – dans l'islam africain; Japon, Chine, Inde pour les religions orientales<sup>14</sup>... Parallèlement, un certain nombre de centres religieux africains, au premier rang desquels le Nigeria, affirment leur fonction de pôles missionnaires à l'égard de périphéries proches ou plus éloignées, les diasporas africaines établies dans les grandes villes du monde formant autant de réseaux de diffusion. La vitesse des connexions et des échanges virtuels s'étant accélérée, les religions africaines s'inscrivent en outre désormais dans le temps global, qui court-circuite la nécessité des intermédiaires physiques dans la diffusion des idéologies et normes religieuses.

L'urbanisation du continent marque une autre évolution de fond, qui renouvelle les conditions sociales du développement du religieux et, plus radicalement, recompose assez largement la répartition des religions. En soixante ans, l'Afrique subsaharienne est passée d'un taux d'urbanisation de 10 % en 1950 à près de 40 % aujourd'hui. La société urbaine est non seulement travaillée par des logiques d'individualisation mais est aussi marquée par un fort pluralisme religieux. Les villes africaines apparaissent en effet d'autant plus multiconfessionnelles que leur taille et leur rayonnement sont importants et que leur croissance s'est alimentée de migrations issues

---

11. Voir à ce propos A. Mary et L. Fourchard, « Introduction. Réveils religieux et nations missionnaires », in L. Fourchard, A. Mary et R. Otayek (dir.), *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest*, Paris/Ibadan, Karthala/Ifra, 2005, p. 9-18.

12. Sur les logiques d'implantation, notamment en Afrique, d'une grande église brésilienne, voir A. Corten, J.-P. Dozon et A. P. Oro (dir.), *Les Nouveaux Conquêteurs de la foi. L'Église universelle du royaume de Dieu*, Paris, Karthala, 2003.

13. Paul Gifford estimait ainsi à 300 le nombre de missionnaires chrétiens sud-coréens présents au Kenya en 2006. Voir P. Gifford, « The Nature and Effects of Mission Today. A Case Study from Kenya », *Social Sciences and Missions*, n° 20, 2007, p. 136.

14. Les imaginaires de ces pays peuvent aussi influencer les cultes locaux. Voir D. Rush, « Trans-Suds. Imaginaires de l'"Inde" dans l'art, la pratique et la pensée vodun d'Afrique de l'Ouest », *Politique africaine*, n° 113, mars 2009, p. 92-116.



d'une vaste aire régionale. Sous l'effet des migrations nord-sud dans l'espace soudano-guinéen, des déséquilibres croissants se dessinent par exemple entre des Nord soudano-sahéliens encore nettement dominés par l'islam et des «Sud utiles» qui, de fronts pionniers en développements portuaires et urbains, se sont à la fois considérablement «islamisés» et pluralisés. D'autres différenciations religieuses, comme entre régions anglophones et francophones, tendent également à se dissoudre sous l'effet des mobilités: le pentecôtisme et le néo-pentecôtisme, qui se sont développés très tôt dans les anciennes colonies britanniques comme le Ghana et le Nigeria, se sont rapidement diffusés vers leurs périphéries francophones à la faveur des mobilités transnationales et du développement des médias. Le clivage ville/campagne pourrait lui aussi être en réalité artificiel, tant les mutations de la ville entrent en résonance avec l'arrière-pays villageois.

Bien que des périodisations distinctes caractérisent les évolutions de l'islam ou du christianisme en Afrique – pour ne considérer que ces deux mondes religieux, déjà fort hétérogènes – et que tous les espaces ne soient pas marqués au même degré par la diversification de leur scène religieuse, des logiques communes, des rapprochements semblent toutefois à l'œuvre. À ce titre, les années 1990 paraissent bien constituer une rupture. Ce qui change alors, c'est la brusque visibilité de cet éclatement, liée notamment à la libéralisation du champ religieux dans le sillage de l'effondrement d'un certain nombre de régimes autoritaires. Si des mouvements de renouveau religieux travaillaient depuis longtemps les sociétés africaines, tout se passe comme si la libéralisation politique des régimes dans les années 1990, en déverrouillant le contrôle administratif et politique des manifestations religieuses, avait créé des conditions favorables à une dérégulation/réorganisation du secteur. L'ouverture généralisée des espaces publics a permis de rendre visibles et de libérer les mobilisations d'acteurs religieux largement renouvelés. Dans le même temps, la crise économique et les politiques d'ajustement structurel entraînaient un désinvestissement de l'État de nombreux secteurs sociaux (éducation, santé), créant ainsi une opportunité que les acteurs religieux saisissent, proposant des offres éducatives ou sanitaires afin de suppléer les carences étatiques.

La nouveauté de ces vingt dernières années résiderait donc plutôt dans l'amplification et la mise en visibilité de la diversification religieuse en Afrique. En même temps, la remise en cause de la toute-puissance de l'État, liée aux plans d'ajustement structurels comme à la possibilité de la contestation politique, a ouvert un champ profondément élargi aux acteurs religieux.

**DE L'ÉTUDE DU CHANGEMENT RELIGIEUX À L'APPROCHE COMPARÉE  
DES DYNAMIQUES RELIGIEUSES**

On comprend dès lors que la présence du religieux dans les sociétés africaines continue de susciter un grand intérêt : intérêt, d'abord, des entrepreneurs religieux qui développent une offre prosélyte variée et renouvelée ; intérêt, ensuite, des populations pour qui le religieux relève autant de croyances, de représentations, d'imaginaires que de pratiques individuelles et de mobilisations collectives ; intérêt des acteurs politiques cherchant à contrôler, développer ou utiliser les ressources religieuses ; intérêt des artistes, des écrivains et des intellectuels pour qui cette prégnance du religieux constitue une source d'inspiration ou d'interrogation<sup>15</sup> ; intérêt, enfin, des chercheurs pour un objet dont l'apparente permanence ne doit pas masquer le profond renouvellement.

Le fait religieux reste un important objet de la recherche africaniste contemporaine mais les sites d'investigation, les objets d'étude, les outils méthodologiques ont évolué. L'étude de certains groupes religieux, notamment ceux qui semblaient rencontrer le plus de succès et/ou qui accédaient à une certaine visibilité dans les paysages religieux à partir des années 1990, a formé un important volet de ce renouvellement. Dans la mouvance chrétienne, les mouvements évangéliques et pentecôtistes ont suscité un grand intérêt. Des recherches ont permis de souligner les caractéristiques de ces formes contemporaines du christianisme, leur ancrage historique, leur dimension endogène mais aussi leur fragilité. Si le monde universitaire anglophone a été précurseur dans ce domaine, notamment à la suite de Paul Gifford<sup>16</sup>, les années 2000 ont vu éclore des travaux de chercheurs francophones, parfois de type monographique<sup>17</sup>. De même, les recompositions de l'islam en Afrique et le développement de nouvelles figures musulmanes ont fait l'objet d'analyses renouvelées<sup>18</sup>.

15. Voir notamment deux œuvres littéraires : *L'Hibiscus pourpre* de l'écrivaine nigérienne Chimamanda Ngozi Adichie, Paris, Anne Carrière, 2004 ; *Contours du jour qui vient* de l'auteure camerounaise Léonora Miano, Paris, Plon, 2006.

16. P. Gifford (dir.), *New Dimensions in African Christianity*, Ibadan, Sefer, 1993 ; P. Gifford, *African Christianity. Its Public Role*, Londres, Hurst, 1998.

17. S. Fancello, *Les Aventuriers du pentecôtisme ghanéen. Nation, conversion et délivrance en Afrique de l'Ouest*, Paris, Karthala, 2006 ; P. Gifford, *Ghana's New Christianity. Pentecostalism in a Globalising African Economy*, Londres, Hurst, 2004 ; G. Séraphin (dir.), *L'Effervescence religieuse en Afrique. La diversité locale des implantations religieuses chrétiennes au Cameroun et au Kenya*, Paris, Karthala, 2004 ; P.-J. Laurent, *Les Pentecôtistes du Burkina Faso...*, op. cit.

18. Voir B. F. Soares et R. Otayek (dir.), *Islam and Muslim Politics in Africa*, New York, Palgrave Macmillan, 2007 ; M. Miran, *Islam, histoire et modernité*, op. cit. ; M. Gomez-Perez (dir.), *L'Islam politique au sud...*, op. cit. ; A. Piga (dir.), *Islam et villes en Afrique...*, op. cit.

De manière transversale, quelques thèmes ont retenu l'attention des chercheurs, comme la transnationalisation, l'individualisation et la politisation des champs religieux. La mondialisation des champs religieux africains a entraîné une plus grande prise en compte de la circulation transnationale des expressions religieuses et des logiques d'adaptation, de réappropriation et de réinvention qui l'accompagnent. Elle a imposé des détours méthodologiques, comme le suivi des routes migratoires des talibés de la confrérie mouride, du Sénégal à l'Europe en passant par l'Afrique du Nord<sup>19</sup>, la réalisation d'enquêtes multilocalisées permettant par exemple de saisir les ressorts et les paradoxes de l'expansion transnationale d'une Église pentecôtiste ghanéenne, la Church of Pentecost, en Afrique de l'Ouest et en Europe<sup>20</sup>, ou les conditions de déplacement et de recomposition des mouvements de réveil congolais en dehors de leur territoire originel<sup>21</sup>. Elle a conduit à s'intéresser au « religieux d'Afrique », transporté par les phénomènes migratoires<sup>22</sup> et qui se diffuse ou s'invente en dehors du continent, notamment dans les périphéries des grandes métropoles européennes<sup>23</sup>.

Contemporaines des processus d'individualisation qui travaillent les sociétés africaines, les recompositions religieuses ont aussi été appréhendées comme des révélateurs et/ou des vecteurs de ces processus. L'individualisation des parcours religieux, la diversification des processus de conversion – conversion multiple, conversion réversible, etc.<sup>24</sup> – et la valorisation de la réussite individuelle et de l'épanouissement personnel par certains mouvements (théologie de la prospérité dans l'univers évangélique, valorisation de la réussite sociale par certains prédicateurs-hommes d'affaires musulmans) ont été soulignées, permettant de s'interroger sur les processus de subjectivation et de formation du citoyen par le biais de l'expérience religieuse<sup>25</sup>.

19. S. Bava, « Variation autour de trois sites mourides dans la migration », *Autrepart*, n° 36, 2005, p. 105-122.

20. S. Fancello, *Les Aventuriers du pentecôtisme...*, *op. cit.*

21. S. Demart, *Les Territoires de la délivrance. Mises en perspectives historique et plurilocalisée du Réveil congolais (Bruxelles, Kinshasa, Paris, Toulouse)*, thèse de doctorat en sociologie, Université catholique de Louvain-la-Neuve/Université de Toulouse-Le Mirail, 2010.

22. Voir le dossier « Migrations et transformations des paysages religieux », *Autrepart*, n° 56, 2010.

23. Voir le dossier « Christianismes du Sud à l'épreuve de l'Europe », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 143, 2008.

24. Voir K. Langewiesche, *Mobilité religieuse. Changements religieux au Burkina Faso*, Münster, Lit Verlag, 2003.

25. Voir R. Marshall-Fratani et D. Péclard, « La religion du sujet en Afrique », *Politique africaine*, n° 87, octobre 2002, p. 5-19 et les articles réunis dans le dossier ; X. Audrain, « Devenir "baay-fall" pour être soi. Le religieux comme vecteur d'émancipation individuelle au Sénégal », *Politique africaine*, n° 94, juin 2004, p. 149-165.

Plusieurs effets du renouvellement des formes de politisation du religieux et de la présence croissante d'acteurs, de références et de mobilisations religieuses dans les espaces publics ont également été étudiés : l'apparent surgissement du religieux dans les transitions politiques et les processus de démocratisation<sup>26</sup>, sa présence dans les situations de conflit politique et de guerre<sup>27</sup>, sa capacité à exprimer et à produire du politique<sup>28</sup>.

Nombre de travaux scientifiques ont finalement permis de faire avancer notre connaissance des recompositions religieuses et des nouveaux mouvements qui émergent. Il faut cependant noter que peu d'études abordent dans sa globalité une scène religieuse pluralisée en s'interrogeant, dans le cadre d'une société locale ou nationale, sur la multiplicité des relations tissées entre les divers acteurs religieux<sup>29</sup>. Rares sont les travaux qui, comme les articles présentés ici par John Peel ou Marie Miran, portent par exemple leurs questionnements sur les modes de cohabitation et les interrelations entre des acteurs musulmans et chrétiens.

Lorsqu'ils abordent la diversification religieuse contemporaine, les chercheurs s'intéressent le plus souvent à ce qui se produit au sein du christianisme *ou* de l'islam, travaillant donc très majoritairement dans le cadre d'un seul « monde » religieux. Dans ce cadre, sont par exemple soulignées les tensions et compétitions qui naissent entre anciens et nouveaux clergés (pour la captation des fidèles et des ressources matérielles, le positionnement dans l'espace public, la reconnaissance étatique, etc.) ou encore les effets de filiation/glisement entre les composantes de chaque monde religieux (circulation des fidèles et des acteurs d'une Église chrétienne à une autre, d'un mouvement islamique vers un autre...), avec également une réflexion, ancienne mais renouvelée, sur l'influence qu'exerce le « fond culturel africain » sur les recompositions de l'islam ou du christianisme en Afrique (par exemple, la place de la guérison dans les églises pentecôtistes et groupes charismatiques).

Cette segmentation de l'étude des dynamiques religieuses en Afrique est d'abord l'héritage de la construction historique de savoirs distincts, parfois antagoniques, dans le champ de la recherche. Ainsi, pour se limiter au seul cas français, l'anthropologie religieuse naissante n'a pas pris comme objet

26. F. Constantin et C. Coulon (dir.), *Religion et transition démocratique en Afrique*, Paris, Karthala, 1997 ; P. Gifford (dir.), *The Christian Churches and the Democratisation of Africa*, Leiden, Brill, 1995.

27. N. Katsfelt (dir.), *Religion and African Civil Wars*, Londres, Hurst, 2005.

28. R. Marshall, *Political Spiritualities. The Pentecostal Revolution in Nigeria*, Chicago, The University of Chicago Press, 2009.

29. Signalons l'ouvrage précurseur de Rosalind Hackett sur la ville de Calabar : R. Hackett, *Religion in Calabar. The Religious Life and History of a Nigerian Town*, Berlin, De Gruyter Mouton, 1989.

d'étude les phénomènes chrétiens et les entreprises missionnaires. L'intérêt s'est rapidement porté soit sur un « islam noir » (Paul Marty, Vincent Monteil), vis-à-vis duquel le pouvoir colonial pouvait s'avérer accommodant, soit sur les « paganismes » (Marcel Griaule). Il est vrai que ces ethnologues de la Troisième République étaient nourris d'athéisme et d'anticléricisme, qui informaient aussi leur approche des réalités religieuses de l'Afrique. La méfiance de l'Université française vis-à-vis de l'étude du religieux et l'inexistence de grands départements d'études religieuses dans les universités ont eu pour effet de maintenir la sectorisation de la recherche. Si cette persistance de frontières religieuses dans le monde académique est le fruit de traditions, il révèle aussi une réelle difficulté à embrasser dans un même mouvement, et donc à articuler, les logiques chrétiennes et islamiques en un territoire donné. C'est peut-être ce qui explique que, malgré un intérêt plus précoce pour l'inter-religieux dans le monde anglo-saxon (Hackett, Peel, Soares...), une large partie des travaux anglophones reste également ancrée dans une tradition religieuse spécifique.

Certains travaux s'intéressent cependant à la situation des religions « minoritaires » (islam dans les villes forestières guinéennes, Églises chrétiennes dans la zone soudano-sahélienne...) et abordent donc, inévitablement, des questions relatives au contact avec la religion dominante, aux conversions du christianisme à l'islam et inversement, aux mimétismes islamo-chrétiens, au poids asymétrique des groupes religieux dans les espaces publics, le monde politique et la sphère économique<sup>30</sup>. Il reste que, lorsqu'elles existent, les approches explicitement multi-religieuses offrent le plus souvent une juxtaposition de cas, parfois accompagnée de quelques synthèses introductives bienvenues<sup>31</sup>. Quant à la comparaison entre des mouvements inscrits dans des traditions religieuses différentes mais ne fonctionnant pas dans une contiguïté spatiale permettant leurs interrelations<sup>32</sup>, elle s'écarte du cadre de ce dossier, attentif au contraire à ces interactions multifformes.

30. M. Miran, *Islam, histoire...*, op. cit. ; M. Lasseur, *Religions et territoires...*, op. cit.

31. L. Fourchard, A. Mary et R. Otayek (dir.), *Entreprises religieuses...*, op. cit. ; N. Kastfelt (dir.), *Scriptural Politics. The Bible and the Koran as Political Models in the Middle East and Africa*, Londres, Hurst, 2003.

32. Voir par exemple l'étude comparée de Fabienne Samson entre un mouvement évangélique du Burkina Faso et un mouvement néo-confrérique du Sénégal, qui s'inscrivent dans des histoires religieuses différentes, sont distants de plusieurs milliers de kilomètres et n'ont aucun lien entre eux : F. Samson, « Entre repli communautaire et fait missionnaire. Deux mouvements religieux (chrétien et musulman) ouest-africains en perspective comparative », *Social Science and Missions*, n° 21, 2008, p. 228-252.

**LA PLURALISATION COMME DÉPASSEMENT DES FRONTIÈRES  
RELIGIEUSES**

Alors que la majorité des États africains sont caractérisés par une situation de pluralisme religieux ancien<sup>33</sup> et tandis que cette pluralité n'a cessé de s'amplifier au cours du temps, il est finalement paradoxal d'observer le maintien de frontières religieuses dans les approches des chercheurs. Outre le fait que la notion de pluralisation privilégiée dans ce dossier évite d'avoir recours à un vocabulaire parfois empreint de jugements de valeur<sup>34</sup>, elle permet de mettre l'accent sur la nécessité d'une approche plus transversale et connectée des dynamiques religieuses.

Le recours à cette notion de pluralisation comme grille d'entrée pour l'analyse des dynamiques contemporaines du religieux sur le continent permet non seulement de définir de nouveaux sites d'observation, de repérer de nouveaux objets d'études ou d'aborder de nouveaux questionnements, mais il autorise aussi à repenser l'approche même du changement religieux en Afrique. La pluralisation religieuse contemporaine opère en effet, sur le terrain, un double mouvement de dépassement des frontières et de renouveau des interactions religieuses, mouvement qui semble constituer une caractéristique centrale du changement religieux actuel.

La notion de pluralisation religieuse renvoie ainsi à deux dynamiques distinctes mais complémentaires : un mouvement d'éclatement d'une part, une interrelation croissante entre acteurs d'autre part. La pluralisation, on l'a mentionné, apparaît d'abord comme un processus – ancien mais qui s'accélère à une époque récente – d'éclatement à l'intérieur de chacune des religions, de diversification, voire de fragmentation interne. Cet éclatement parcellise ce qui pouvait apparaître comme des ensembles religieux relativement cohérents : l'Église catholique, avec son organisation hiérarchisée, mais aussi l'ensemble des Églises protestantes établies et la « communauté musulmane » poussées, malgré leur forte diversité interne respective, à s'organiser en fédérations ou associations unitaires à l'époque des partis uniques. La libéralisation du champ religieux, depuis les années 1990, autorise au contraire une désinstitutionnalisation de la religion. L'affaiblissement du contrôle des pouvoirs – politiques comme cléricaux – sur le religieux permet

33. J.-C. Barbier et É. Dorier-Apprill, « Les forces religieuses en Afrique noire : un état des lieux », *Annales de géographie*, n° 588, 1996, p. 200-210.

34. Le terme de pluralisation nous semble ainsi plus pertinent que nombre de termes utilisés pour rendre compte des changements religieux, comme « prolifération » ou « pullulement », qui assimilent les manifestations religieuses à des cellules cancéreuses ou à de mauvaises herbes à éradiquer.

non seulement aux mouvances et acteurs minoritaires de s'exprimer et de s'autonomiser davantage, mais il suscite également une surenchère dans la concurrence intra-religieuse, propre à amplifier cet éclatement. La compétition est ainsi avivée pour dire « le vrai » mais aussi pour capter des fidèles ou pour engranger des ressources, y compris celles qui circulent dans l'espace mondial. Le processus d'éclatement peut également être aiguillonné par les fidèles eux-mêmes, plus jeunes<sup>35</sup> et plus urbains, dont les aspirations comme le mode de vie se trouvent en décalage par rapport aux discours et pratiques des cadres religieux traditionnels. Ce processus de fragmentation, qui se traduit par la multiplication des dénominations, associations, mouvements religieux, produit des tensions souvent bien plus vives à l'intérieur de chaque monde religieux que dans la sphère des rapports interreligieux, comme le montrent les affrontements fréquents entre confréries, réformistes ou « sectes » islamiques<sup>36</sup> et les conflits judiciaires récurrents entre pasteurs pour la possession des lieux de culte. Les fractures religieuses de la conflictualité ne se situent donc pas nécessairement là où l'on pourrait les attendre. Le succès du terme « secte » traduit bien ce phénomène : employé pour désigner des mouvements de tradition étrangère, il l'est aussi pour qualifier et décrédibiliser un coreligionnaire jugé dissident ou déviant. Son usage exprime aussi, bien souvent, la réelle confusion qu'éprouvent religieux et fidèles face à l'explosion de leur « monde » religieux.

Ce processus d'éclatement des « mondes » religieux se conjugue à un autre mouvement, bien moins étudié par les chercheurs, qui est quant à lui propre à placer en contact plus étroit des acteurs différents. Ici, la pluralisation religieuse renvoie directement à la notion de pluralisme et de cohabitation inter-religieuse. Certes, le phénomène n'est pas inédit sur le continent, comme le rappelle John Peel dans son article du présent dossier à propos de l'espace yoruba, au sud-ouest du Nigeria. Il est même, dans certains espaces (côtes du golfe de Guinée, sociétés situées à l'interface forêt/savane...), une réalité ancienne et un vécu quotidien partagé par de nombreux Africains dont les familles sont, depuis plusieurs générations, traversées par des appartenances multiples. L'histoire religieuse de l'Afrique est riche de ces rencontres<sup>37</sup> et de ce pluralisme. Pourtant, de façon sans doute plus prégnante que par le passé, les sociétés africaines sont amenées à vivre et à organiser le voisinage des

---

35. Rappelons que près de la moitié de la population subsaharienne a moins de 15 ans et n'a donc pas connu l'époque des partis uniques.

36. Qui peuvent aussi favoriser le débat et la controverse. Voir S. M. O'Brien, « La charia contestée : démocratie, débat et diversité musulmane dans les "États charia" du Nigeria », *Politique africaine*, n° 106, juin 2007, p. 46-68.

37. Voir B. F. Soares (dir.), *Muslim-Christian Encounters in Africa*, Leiden, Brill, 2006.



religions. La croissance urbaine, les mobilités et migrations ont placé en situation de contact quotidien des acteurs et des groupes religieux qui n'avaient pas nécessairement pour habitude de se côtoyer. Les mobilités de travail, de résidence, d'étude bouleversent les frontières géo- et ethno-religieuses intériorisées, poussant parfois à des raccourcis faciles – les groupes culturels minoritaires étant souvent, par exemple, stigmatisés comme allogènes. De façon moins spontanée, le prosélytisme actif mené au sein de mouvements qui, comme le pentecôtisme ou le Tabligh pakistanais, valorisent l'apostolat et la conversion individuels, pousse également acteurs chrétiens et musulmans à dépasser leurs horizons de proximité pour se rencontrer sur les mêmes terrains à re-convertir. Des zones longtemps appréhendées comme exclusivement musulmanes sont ainsi plus ouvertement pénétrées par des Églises évangéliques; des espaces fortement christianisés se révèlent être les hauts lieux d'élaboration d'un nouvel islam; des régions « non atteintes » – pour reprendre la rhétorique missionnaire – deviennent des terrains partagés ou disputés de conquête pour les deux monothéismes. Le pluralisme religieux ne renvoie donc plus à l'image d'un territoire national pluraliste mais fragmenté, scindé par des frontières religieuses et identitaires rigidifiées et que l'État pourrait gérer en usant d'une géopolitique ethno-culturelle nationale. Il faut désormais gérer la contiguïté et la contemporanéité socio-spatiale des religions.

Ceci suscite de nouveaux défis pour les pouvoirs, locaux et nationaux, autour du mode de coexistence, dans les mêmes espaces, d'identités et d'acteurs religieux par ailleurs de plus en plus nombreux et inscrits dans des réseaux supranationaux de plus en plus complexes. En se penchant sur la manière dont, à Madagascar, des acteurs politiques rivaux se sont appuyés, au moment de la crise politique de 2009, sur des Églises chrétiennes concurrentes pour assurer leur victoire, Mathilde Gingembre nous permet d'approcher un mode de gestion particulier et ancien de la pluralité religieuse, fondé sur la cooptation. Cette gestion politique du religieux empêche finalement le libre jeu d'une authentique concurrence inter-religieuse pour la séduction des fidèles. Bien d'autres formes de gestion du religieux sont bien sûr à l'œuvre sur les terrains africains et l'article de Frédérique Louveau, en comparant la place de Mahikari dans trois États africains, nous montre toute l'importance qu'exercent les gouvernants dans l'ouverture, plus ou moins large, de leur espace national à la concurrence religieuse. Dans une situation de compétition exacerbée entre acteurs religieux, les résistances à la pluralisation, les tentations de retour à l'entre-soi, ne manquent cependant pas, et ce à toutes les échelles : nationale (« la Côte d'Ivoire chrétienne »), régionale (« le Nord-Nigeria islamique ») ou locale (ségrégations urbaines).

À travers un texte à plusieurs voix, Marie Miran nous montre toutefois la nécessité d'opérer une claire distinction entre concurrence religieuse et conflit politique. Bien que le conflit ivoirien ait été marqué, comme bien d'autres avant lui, par des tentatives politiques de confessionnalisation, les dignitaires catholiques, protestants et musulmans de Duékoué, lieu de violences lors de la crise récente en Côte d'Ivoire, ne se (re)présentent pas comme des acteurs antagonistes, mais plutôt à la fois comme des victimes et des médiateurs.

Alors que la concurrence pour séduire des sujets (les fidèles) est partout fortement avivée, cette forme de relation se distingue du conflit ouvert entre acteurs et communautés religieux, qui apparaît relativement rare en Afrique. Comme le souligne Georg Simmel<sup>38</sup>, la concurrence s'exerce par l'entremise d'un tiers – ici, le fidèle – qu'il s'agit de séduire, d'attirer, de conserver en usant de ses propres atouts. Le conflit implique en revanche une confrontation directe entre acteurs religieux car il est une lutte pour s'approprier un *objet* que l'autre possède. Les conflits inter-religieux de Jos au Nigeria, tout en s'ancrant profondément dans des représentations et des discours religieux<sup>39</sup>, se jouent autour d'objets disputés – le pouvoir politique, le territoire – qui leur donnent une tout autre nature mais aussi une bien plus grande gravité.

La proximité des manifestations religieuses et le partage d'un même espace et d'un même temps par les acteurs religieux créent des situations renouvelées d'échanges et d'interactions. Cette cohabitation est donc loin de se vivre uniquement ou principalement sur un mode conflictuel. Elle facilite aussi une perméabilité entre groupes religieux. Des logiques croisées sont à l'œuvre, allant de la conflictualité au dialogue en passant par l'évitement, la distinction, l'hybridation ou le mimétisme<sup>40</sup> : les jeunes prédicateurs pentecôtistes se comparent dans leurs discours aux musulmans réformistes ; ces derniers observent l'activisme socio-éducatif des organisations catholiques et s'en inspirent ; les musulmans traduisent le Coran dans les langues vernaculaires comme avaient coutume de le faire les missionnaires chrétiens du siècle dernier ; le dialogue islamo-chrétien connaît un réel succès dans les universités ; les « grandes messes » œcuméniques sont amplement médiatisées. Si cette mise en contact est bien sûr variable d'un espace à un autre – la grande ville favorisant cette situation relationnelle –, elle caractérise finalement une part croissante des territoires africains. De plus en plus, elle impose un

38. G. Simmel, *Le Conflit*, Belval, Circé, 2003.

39. Voir par exemple la synthèse de M. Gauquelin, « Comprendre la "Crise de Jos" au Nigeria », *Ifra-Nigeria e-Papers*, novembre 2008, <ifra-nigeria.org>.

40. C. Mayrargue, « Pluralisation et compétition religieuse en Afrique subsaharienne. Pour une étude comparée des logiques sociales et politiques du christianisme et de l'islam », *Revue internationale de politique comparée*, vol. 16, n° 1, 2009, p. 83-98.

dépassement des frontières, religieuses et géographiques pour appréhender les changements. Les expériences individuelles des fidèles y invitent également, à travers la logique radicale de la conversion mais aussi les manières de croire, de pratiquer, de se revendiquer d'une religion avec la conscience de cette pluralisation.

La pluralisation religieuse semble ainsi venir brouiller les frontières et catégorisations analytiques. Le contact favorise la porosité et la perméabilité religieuses, entraîne des emprunts et des mimétismes, bref, remet en cause des catégories admises, invitant à une observation plus attentive de ce qui se joue à l'intersection des religions, dans les lieux de contact. Le développement de mouvements « chrislam » à Lagos, au Nigeria, construits à partir d'emprunts de croyances et de pratiques au christianisme et à l'islam constitue un exemple emblématique de ce brouillage des frontières<sup>41</sup>.

Enfin, la frontière entre le religieux et la sphère politique, toujours perméable, se trouve également à nouveau remise en question par la pluralisation contemporaine qui, par la multiplication des acteurs, d'ailleurs tant religieux que politiques, crée de nouvelles opportunités d'interactions, comme le montre l'article de Mathilde Gingembre à propos de Madagascar. Il est d'abord frappant d'observer, depuis les années 1990, l'homologie entre les évolutions des champs religieux et politique: la pluralisation religieuse et le pluralisme partisan suivent des logiques similaires (démonopolisation des structures reconnues, accroissement de l'offre par scissiparité); la personnification des nouveaux mouvements religieux est aussi patente que celle des entreprises partisans (la figure du président-fondateur de parti renvoyant à celle du pasteur-fondateur d'Église); la dérégulation est également observable (problématique du « statut de l'opposition » non résolue dans de nombreux États et absence de contrôle administratif de la démultiplication de l'offre religieuse). Cette homologie se double d'une imbrication croissante entre les deux sphères, au point de rendre poreuse et indistincte la frontière les distinguant. Un déplacement des acteurs s'opère, au vu des nombreux entrepreneurs religieux qui, au-delà d'un soutien explicite à des candidats, entrent dans la compétition politique (un recensement des pasteurs s'étant présentés à des scrutins serait à cet égard instructif) ou sont investis d'une fonction de conseiller auprès de chefs d'État ou de ministres. Les conversions religieuses d'acteurs politiques, et leur instrumentalisation, opèrent comme un mode de relégitimation politique, à l'instar du cas de l'ancien chef d'État Mathieu Kérékou au Bénin, converti au protestantisme évangélique avant son

41. Voir M. Janson, « Learning to be Redeemed: Chrislam's Healing School in Lagos », communication présentée à la 4<sup>e</sup> conférence ECAS, Uppsala, 15-18 juin 2011.

retour au pouvoir en 1996<sup>42</sup>. Le changement opéré et mis en scène dans le domaine religieux vient explicitement appuyer le processus de réhabilitation politique.

Cette perméabilité est forte au niveau des discours et de la symbolique politique, activant largement des registres religieux. L'utilisation polysémique de la thématique – et de la technique – de la délivrance constitue une illustration de cette porosité. Pratique développée dans les milieux pentecôtistes, visant à extraire d'un individu les « puissances maléfiques » – les « démons » qui, « liant » le sujet, s'avèrent responsables des maux qui l'affectent et empêchent son épanouissement –, la délivrance, importée dans le champ politique, devient une arme pour purifier la nation de ses ennemis, qu'il convient alors d'extraire du corps national.

#### **DES VOIES POUR L'ÉTUDE DE LA PLURALISATION RELIGIEUSE**

Étudier la pluralisation religieuse, appréhendée comme un double processus d'éclatement et d'interactions renouvelées qui tend à brouiller les frontières et les catégorisations, consiste à porter le regard sur ce qui se joue, s'échange, se construit entre forces, groupes et acteurs religieux en situation de cohabitation et de compétition. L'étude des dynamiques religieuses en temps de pluralisation peut alors emprunter de multiples voies, comme le montrent notamment les études réunies dans ce dossier.

Une première démarche consiste à appréhender directement la confrontation entre religions sur un même territoire. Il s'agit d'aller plus loin qu'une simple comparaison, en s'intéressant aux interactions, aux échanges qui se produisent, consciemment ou non, de manière revendiquée ou non, entre plusieurs groupes religieux. Comment s'articulent des forces religieuses contraintes de partager un même espace et un même temps? Aucun groupe ne peut faire totalement abstraction de ses rivaux, surtout lorsque la proximité spatiale est forte et la compétition exacerbée. Quels sont les effets de ce contact? Quels registres sont activés (emprunts et mimétismes, compétition)? Quelles sont les réponses apportées par chaque religion à un contexte local/national commun? John Peel montre, dans ce dossier, en resituant son analyse dans une histoire locale faite de mimétismes religieux, notamment entre islam et christianisme, comment de nouveaux entrepreneurs de l'islam yoruba empruntent explicitement à des registres chrétiens contemporains pour

42. C. Strandsbjerg, « Continuité et rupture dans les représentations du pouvoir politique au Bénin entre 1972 et 2001. Le président Mathieu Kérékou. Du militaire-marxiste au démocrate-pasteur », *Cahiers d'études africaines*, vol. 45, n° 177, 2005, p. 71-94.

renforcer leur pouvoir de conversion. Le contact peut aussi générer des initiatives développées en commun par différentes structures religieuses. Celles-ci, reconnaissant la légitimité de leurs concurrents, entrent délibérément dans une situation de relation constructive pour mettre en œuvre des actions communes, que celles-ci relèvent de l'activisme religieux (cérémonies, veillées, cultes...) ou non (actions de plaidoyer, relations avec les autorités publiques...). C'est le cas des initiatives non-dénominationnelles (dans le champ évangélique par exemple), œcuméniques (dans l'univers chrétien) ou interreligieuses. Ce type d'actions constitue un site d'observation à la fois du positionnement de chaque acteur dans le paysage religieux et du regard porté sur lui par ses concurrents. Les initiatives de dialogue interreligieux, les cérémonies «œcuméniques» organisées par les pouvoirs politiques se présentent à la fois comme des lieux d'intégration et d'exclusion: si certains acteurs profitent de ce processus pour obtenir une reconnaissance, d'autres en demeurent exclus, volontairement ou non (comme les Témoins de Jéhovah). Dans un contexte dramatique, celui des massacres commis en mars 2011 à Duékoué dans l'ouest de la Côte d'Ivoire, Marie Miran appréhende la façon dont des acteurs musulmans, catholiques et protestants confrontés à une telle situation développent une compréhension commune et (inter) agissent.

La pluralisation contemporaine peut aussi être appréhendée en s'intéressant à un seul mouvement religieux, mais en le confrontant à un ou à des champs religieux nationaux fortement pluralisés. Le mouvement étudié, surtout lorsqu'il s'agit d'un nouveau courant religieux, apparaît alors à la fois comme un acteur de la pluralisation mais aussi, pour lui comme pour l'analyste, comme un révélateur de celle-ci. Il est directement confronté au pluralisme des sociétés où il s'implante et doit composer avec la grande variabilité de la géographie des religions et des forces spirituelles qu'il affronte. Frédérique Louveau analyse ainsi les stratégies de distinction et d'adaptation développées par l'organisation japonaise Sukyo Mahikari dans trois pays d'Afrique de l'Ouest, où elle se trouve confrontée, dans des espaces religieux fortement différenciés, au christianisme, à l'islam et, dans le cas du Sud-Bénin, au vodun.

La pluralisation religieuse peut donc être étudiée à partir de l'analyse d'un mouvement ou de plusieurs, de leur comparaison ou de leur confrontation. Mais, elle peut aussi être appréhendée dans son articulation à la sphère politique. Comme le montre Mathilde Gingembre à propos de Madagascar, l'imbrication peut être forte entre les logiques de la diversification religieuse, même appréhendées au sein du seul secteur chrétien, et le jeu politique. La compétition religieuse se trouve ainsi importée dans le champ politique,

traduisant une proximité entre les deux champs et un cumul des positions de certains acteurs (chef de l'État et responsable d'une Église), et ce dans un contexte conflictuel.

**L**es études réunies dans ce dossier proposent donc un regard diversifié sur la pluralisation religieuse, mais un regard particulièrement attentif au renouvellement des interactions et des échanges entre groupes religieux, aux formes de porosité et de perméabilité qui les caractérisent, et à la façon dont la pluralisation interroge les frontières et les catégorisations. Elles permettent, avant tout, d'approcher la réalité complexe et multiforme des contacts inter-religieux, et ainsi de s'éloigner d'une lecture manichéenne et guerrière de ces mêmes contacts ■

Maud Lasseur

Université Jean Moulin Lyon 3 – PRODIG

Cédric Mayrargue

Les Afriques dans le Monde – Sciences Po Bordeaux