

## PLURALISATION ET COMPÉTITION RELIGIEUSES EN AFRIQUE SUBSAHARIENNE.

Pour une étude comparée des logiques sociales et politiques du christianisme et de l'Islam

Cédric Mayrargue

De Boeck Supérieur | « [Revue internationale de politique comparée](#) »

2009/1 Vol. 16 | pages 83 à 98

ISSN 1370-0731

ISBN 9782804103484

Article disponible en ligne à l'adresse :

-----  
<https://www.cairn.info/revue-internationale-de-politique-comparee-2009-1-page-83.htm>  
-----

Distribution électronique Cairn.info pour De Boeck Supérieur.

© De Boeck Supérieur. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

## **PLURALISATION ET COMPÉTITION RELIGIEUSES EN AFRIQUE SUBSAHARIENNE. POUR UNE ÉTUDE COMPARÉE DES LOGIQUES SOCIALES ET POLITIQUES DU CHRISTIANISME ET DE L'ISLAM**

**Cédric MAYRARGUE**

*Alors que les processus contemporains de recomposition religieuse renforcent la dimension pluraliste et concurrentielle des champs religieux africains, rares sont cependant les études proposant une confrontation entre les dynamiques portées par différents acteurs religieux. Partant des évolutions des paysages religieux et soulignant la simultanéité et la proximité de certains processus de christianisation et d'islamisation, cet article propose des pistes pour une analyse comparée des dynamiques sociales et politiques du christianisme et de l'islam en Afrique. Sont notamment étudiées les logiques croisées de la cohabitation religieuse, entre conflictualité et imitation, ainsi que les effets de cette compétition sur les mécanismes de politisation du religieux.*

Il est admis que le religieux constitue une composante centrale des processus de changements sociaux et politiques qui affectent le continent africain. Nombreux sont les auteurs, depuis le début des années 1990, à avoir souligné la forte prégnance du religieux dans les sociétés africaines contemporaines<sup>1</sup>. L'essor du religieux en Afrique a donné lieu à de nombreuses interprétations, critiquées judicieusement par ailleurs<sup>2</sup>. En reconnaissant l'historicité de ces processus et sans nier la dimension utilitariste de ce recours au religieux, on retiendra la nécessaire mise en relation de ce phénomène avec la situation d'incertitude et d'urgence qui caractérise de nombreuses sociétés africaines, soumises à des dynamiques contradictoires, ouvertes à des influences multiples, sujettes à des processus récurrents de réappropriation

1. Voir, entre autres, MBEMBÉ A., « La prolifération du divin en Afrique sub-saharienne », in KEPÉL G., (dir.), *Les politiques de Dieu*, Paris, Seuil, 1993, p. 177-201 ; BAYART J.-F., (dir.), *Religion et modernité politique en Afrique noire. Dieu pour tous et chacun pour soi*, Paris, Karthala, 1993 ; CONSTANTIN F. et COULON C., (dir.), *Religion et transition démocratique en Afrique*, Paris, Karthala, 1997 ; ELLIS S. and TER HAAR G., *Worlds of Power. Religious Thought and Political Practice in Africa*, Londres, Hurst, 2004.

2. Voir MARSHALL-FRATANI R. et PÉCLARD D., « La religion du sujet en Afrique », *Politique africaine*, vol. 87, octobre 2002, p. 5-19.

et de réinvention et, *in fine*, travaillées par des logiques de changement social, favorisant notamment des processus de subjectivation. Cette perspective peut aider à appréhender les évolutions contemporaines que constituent la diversification de l'offre religieuse, l'expansion de nouveaux acteurs ou la mobilité des comportements individuels.

Ces recompositions religieuses s'avèrent inséparables des transformations politiques. Elles se produisent dans le contexte de libéralisation et d'ouverture politique qui a accompagné et suivi l'effondrement des États autoritaires. À partir de la fin des années 1980, la crise de ces régimes puis les processus de transition ont (re)donné aux acteurs religieux une visibilité et une influence politique, tranchant avec le silence et le repli qui avaient caractérisé leur attitude à l'égard du politique ou avec l'instrumentalisation dont ils avaient été l'objet par certains dirigeants.

Dans la diversité des trajectoires suivies par les États à partir du milieu des années 1990 (consolidation démocratique, restauration autoritaire, crise politique, conflit armé, etc.), un dénominateur commun réside dans la présence à peu près généralisée d'acteurs, d'institutions, de symboles, d'imaginaires religieux dans les espaces publics. Partout, ou presque, le religieux paraît être devenu partie prenante des luttes politiques locales et orienter sensiblement la construction des nouvelles configurations politiques. Les expressions religieuses semblent parfois même phagocytter le politique, comme si celui-ci paraissait, à bien des égards, saturé par le religieux, comme si, à travers la diffusion dans la sphère politique de références, de normes, de modèles produits par des acteurs religieux, ceux-ci devenaient des pourvoyeurs de sens et de modèles politiques.

Dans la littérature portant sur les recompositions religieuses contemporaines, peu nombreuses sont les études proposant une analyse comparée des dynamiques sociales et politiques du christianisme et de l'islam. Alors même que d'importantes recherches ont été réalisées au cours des dernières années, une sorte de frontière invisible continue de hanter ce secteur. Les connaissances sur les nouveaux acteurs tant chrétiens (notamment évangéliques et pentecôtistes)<sup>3</sup> que musulmans (principalement réformistes ou fondamentalistes)<sup>4</sup> ont fait l'objet d'études approfondies. Mais, seuls de

3. Parmi les publications récentes : FANCELLO S., *Les aventuriers du pentecôtisme ghanéen. Nation, conversion et délivrance en Afrique de l'Ouest*, Paris, Karthala, 2006 ; GIFFORD P., *Ghana's New Christianity. Pentecostalism in a Globalising African Economy*, Londres, Hurst and Co, 2004 ; SÉRAPHIN G., (dir.), *L'effervescence religieuse en Afrique. La diversité locale des implantations religieuses chrétiennes au Cameroun et au Kenya*, Paris, Karthala, 2004 ; LAURENT P.-J., *Les pentecôtistes du Burkina-Faso. Mariage, pouvoir et guérison*, Paris, IRD Éditions/Karthala, 2003.

4. Voir SOARES B. F. et OTAYEK R., (ed.), *Islam and Muslim Politics in Africa*, New York, Palgrave Macmillan, 2007 ; MIRAN M., *Islam, histoire et modernité en Côte d'Ivoire*, Paris, Karthala, 2006 ; GOMEZ-PEREZ M., (dir.), *L'islam politique au sud du Sahara. Identités, discours et enjeux*, Paris, Karthala, 2005. ; PIGA A., (dir.), *Islam et villes en Afrique au Sud du Sahara. Entre soufisme et fondamentalisme*, Paris, Karthala, 2003.

rare projets collectifs ont intégré une dimension comparative<sup>5</sup>. Or, l'étude comparée des dynamiques chrétiennes et musulmanes pourrait contribuer à renouveler les approches et nourrir une réflexion sur les frontières entre expressions religieuses. L'évolution des champs religieux, appréhendés au niveau continental ou national, fournit une occasion de s'interroger sur les liens, au-delà même des caractéristiques communes, entre certains acteurs chrétiens et musulmans, et de mettre en relation plus étroite les dynamiques dont ces expressions religieuses sont porteuses.

L'analyse des transformations des champs religieux souligne leur nature pluraliste et concurrentielle ainsi que l'importance de la compétition entre acteurs chrétiens et musulmans. Cette évolution autorise à confronter les dynamiques sociales, identitaires et politiques portées par ces différents acteurs religieux.

### **Des champs religieux africains en mutation : les dynamiques de pluralisation, de mondialisation et de politisation**

Trois transformations majeures ont affecté les champs religieux depuis les années 1990 : leur pluralisation, leur mondialisation et leur politisation. En se combinant et en s'imbriquant, ces processus de recomposition ont sensiblement modifié la physionomie des champs religieux et, plus largement, l'inscription des religions dans les sociétés africaines. Ces évolutions ont été accompagnées, et ont été portées, par l'expansion de nouveaux acteurs, principalement, mais pas uniquement, chrétiens et musulmans.

Il convient cependant de souligner la diversité et l'hétérogénéité des situations nationales et de préciser que ces processus ne se manifestent pas partout avec la même intensité, ni selon une temporalité unique, encore moins de manière uniforme. De plus, ces processus ne renvoient pas à des phénomènes inédits, en ce sens qu'ils ont leur historicité, même si le caractère contemporain de ces dynamiques doit être apprécié.

#### ***Des champs religieux pluralisés***

La pluralisation constitue l'évolution majeure depuis la fin des années 1980. Un processus de diversification sans précédent des acteurs confessionnels s'est en effet produit qui a substantiellement modifié les paysages religieux de nombreux pays.

---

5. Voir FOURCHARD L., MARY A. et OTAYEK R., (dir.), *Entreprises religieuses et réseaux transnationaux en Afrique de l'Ouest*, Ibadan/Paris, IFRA/Karthala, 2005 ; KASTFELT N., (éd.), *Scriptural Politics. The Bible and the Koran as Political Models in the Middle East and Africa*, Londres, Hurst, 2003.

Trois dynamiques ont contribué à cette évolution. La poursuite et l'accroissement des entreprises missionnaires et prosélytes menées par diverses structures, parfois présentes depuis longtemps sur le continent, parfois implantées plus récemment, parfois totalement inédites, constituent la face exogène de cette diversification. L'inventivité qui caractérise le religieux africain et s'exprime à travers des processus récurrents de réinterprétation, de réinvention, d'hybridation ou d'innovation participe d'une voie locale de pluralisation. Il en est de même de la propension de certaines mouvances à générer de multiples structures par des phénomènes de dissidences.

S'inscrivant dans des contextes de crise et d'incertitude politique, de bouleversements sociaux et de questionnement identitaire, de quête d'autonomie et d'émancipation des individus, ces processus ont contribué à une démultiplication de l'offre religieuse, à un éclatement des dénominations existantes et à une fragmentation des acteurs. La compétition religieuse s'est ainsi trouvée complexifiée et sensiblement renforcée. Les conséquences de ce processus peuvent être appréhendées à plusieurs niveaux.

D'abord, au niveau de l'offre religieuse même, cette pluralisation s'est traduite par l'émergence de nouveaux acteurs, qui sont venus concurrencer des mouvements implantés depuis longtemps, en se développant soit au sein de ces expressions religieuses dominantes, soit en marge de celles-ci. À l'intérieur des grandes forces religieuses, la pluralisation s'est traduite par l'expansion des courants évangéliques et pentecôtistes au niveau du christianisme, des tendances réformistes pour l'islam ou des mouvements néotraditionnels au sein de l'ensemble des cultes endogènes. Elle peut être appréhendée au sein même d'institutions religieuses précises. Au niveau du catholicisme, par exemple, ce processus renvoie au développement de groupes charismatiques ou de communautés nouvelles (Sant'Egidio) tandis que le développement de mouvements réformistes au sein du soufisme (exemple du néo-confrérisme) en est une illustration musulmane. La pluralisation se manifeste aussi par l'émergence de nombreux acteurs ne s'inscrivant pas dans une de ces lignées et dont l'influence demeure circonscrite à certaines sphères sociales (en particulier les élites économiques urbaines, les diplômés, etc.) : mouvements d'origine asiatique (groupes néo-hindous ou japonais comme *Sukyo Mahikari*<sup>6</sup>), organisations occidentales (Eckankar, Scientologie, mouvement raëlien, etc.), mouvements ésotériques, courants New Age<sup>7</sup>...

6. Sur le mouvement Sukyo Mahikari, voir LOUVEAU F., « La taupe et le microscope. Variations méthodologiques d'une ethnologie comparée d'une 'nouvelle religion japonaise' en France et en Afrique », *Journal des anthropologues*, 98-99, 2004.

7. SIMON E., « Une exportation du New Age en Afrique ? », *Cahiers d'études africaines*, vol. 172, XLIII, n°4, 2003, p. 883-898.

Avec ces processus, ce sont de nouvelles figures d'entrepreneurs religieux et de nouveaux personnages qui ont émergé, de nouveaux répertoires et de nouvelles représentations, qui ont été diffusés, comme la théologie de la prospérité forgée aux États-Unis et transmise par certains courants évangéliques ou des formes d'islamisme d'inspiration moyen-orientale.

Cette diversification se caractérise aussi par l'éclatement des structures, avec le développement des associations parareligieuses et des ONG confessionnelles, des radios et des télévisions religieuses, des organisations non-dénominationnelles et des structures interconfessionnelles dans le champ chrétien, des associations ou des fédérations nationales regroupant divers acteurs issus d'une même mouvance religieuse.

Sensible au niveau de l'offre, des acteurs et des lieux religieux, cette pluralisation peut être également saisie à partir des fidèles. Ces évolutions s'accompagnent de parcours et de comportements beaucoup plus individualisés, dessinant ainsi de nouveaux types de croyants et de pratiquants, plus aptes à opérer un travail de tri, de sélection, d'expérimentation voire de distanciation par rapport aux institutions religieuses. Les phénomènes de conversion et de reconversion, de changement de religion traduisent une réversibilité des allégeances<sup>8</sup> et une mobilité religieuse qui, bien que très sensibles notamment en milieu urbain, demeurent difficiles à évaluer ou à quantifier. Cette fluidité des affiliations peut aussi déboucher sur des phénomènes de cumul des appartenances.

### *Des champs religieux globalisés*

Évoquer la mondialisation des champs religieux africains ne signifie pas seulement que ceux-ci sont réceptifs et ouverts aux flux transnationaux, mais que certaines de leurs caractéristiques sont partiellement orientées par cette dimension. Pour autant, si le religieux constitue un vecteur d'insertion de l'Afrique dans la mondialisation, les logiques identitaires et territoriales qui le marquent soulignent la complexité de l'articulation entre le local et le global<sup>9</sup>.

La transnationalisation religieuse peut se lire à travers la circulation de mouvements et d'individus, mais aussi de ressources matérielles (brochures, ouvrages, cassettes audio, DVD) et financières, symboliques et discursives, ou encore de normes (de comportement) et de modèles (d'organisation). Mais, si l'Afrique constitue un terrain propice de réception et de diffusion

---

8. LANGEWIESCHE K., « Des conversions réversibles : études de cas dans le nord-ouest du Burkina-Faso », *Journal des africanistes*, vol. 68, n°1-2, 1998, p. 47-65.

9. Voir FOURCHARD L., MARY A. et OTAYEK R., (dir.), *op. cit.*, 2005.

pour ces acteurs, ces objets et ces représentations, la mondialisation religieuse apparaît, vue du continent, beaucoup plus complexe qu'un simple processus d'uniformisation.

D'abord, elle s'affirme poly-centrée, en ce sens que pénètrent le continent des nouveautés religieuses en provenance de différents espaces géographiques et culturels : à côté de structures chrétiennes occidentales et de groupes musulmans en provenance du monde arabe, on observe des flux religieux sud-sud. L'exemple de l'Église universelle du Royaume de Dieu qui s'est répandue depuis le Brésil est assez exemplaire de ces nouvelles dynamiques transnationales<sup>10</sup>, comme le développement de flux religieux avec le Japon ou l'Inde, qui ont anticipé ou accompagné les échanges économiques et politiques croissants entre le continent et l'Asie.

Ensuite, et surtout, ces expressions religieuses importées sont rapidement retravaillées par des logiques endogènes de réinterprétation et de réappropriation sélective<sup>11</sup>. Autrement dit, l'Afrique ne constitue pas un simple terrain passif d'imposition religieuse, mais plus un espace de relecture et de réinvention locale.

Enfin, le terrain africain constitue aussi un lieu d'innovation religieuse. Des expressions produites localement circulent et sont exportées en dehors même du continent. Le phénomène migratoire et la présence de communautés issues de pays africains en dehors du continent facilitent la diffusion de ces mouvements tandis que certains de ceux-ci affirment une prétention à l'universalité et une ambition conversionniste à l'échelle planétaire. C'est le cas de grandes Églises comme la *Church of Pentecost*, originaire du Ghana, implantée dans une cinquantaine de pays (France, Pays-Bas, États-Unis, Japon, Inde, etc.)<sup>12</sup>. De même retrouve-t-on des communautés de la plus importante confrérie musulmane sénégalaise, la *Mouridiyya*, de New-York à Marseille<sup>13</sup>. Quant au développement aux États-Unis de mouvements afro-américains de type néo-yoruba ou néo-akan, ils sont autant nourris par des références africaines à la source desquelles ils s'abreuvent qu'ils ne fécondent à leur tour le réveil de ces expressions en terre africaine<sup>14</sup>.

10. CORTEN A., DOZON J.-P. et ORO A. P., (dir.), *Les nouveaux conquérants de la foi. L'Église universelle du royaume de Dieu (Brésil)*, Paris, Karthala, 2003.

11. van BINSBERGEN W. and van DIJK R., (ed.), *Situating Globality. African Agency in the Appropriation of Global Culture*, Leiden, Brill, 2004.

12. FANCELLO S., *op. cit.*, 2006.

13. Sur les routes migratoires et les relais mourides en Afrique et en Europe, voir les travaux de Sophie Bava, notamment « Variation autour de trois sites mourides dans la migration », *Autrepart*, vol. 36, 2005, p. 105-122.

14. DUCHESNE V. et GUEDJ P., « 'Akonedji ne voyage pas' : la formation d'un réseau transnational akan entre le Ghana et les États-Unis », in FOURCHARD L., MARY A. et OTAYEK R., (dir.), *op. cit.*, p. 135-153.

La mondialisation des champs religieux ne se traduit pas par un processus d'uniformisation et ne se résume pas à des phénomènes de déterritorialisation. Les contextes locaux contraignent les expressions religieuses qui s'y manifestent, y compris lorsque celles-ci s'inscrivent dans des logiques globalisées et que des logiques identitaires, de type ethno-nationaliste, se manifestent. Ainsi, l'expansion de la *Church of Pentecost* se poursuit-elle entre une prétention universelle proclamée et un ancrage identitaire, ghanéen et plus spécifiquement akan, sans cesse rappelé et contraignant tout le fonctionnement de l'Église. Des enjeux comme celui des langues utilisées lors des cultes (faut-il autoriser en dehors du Ghana le recours à d'autres langues que le *twii* originel ? Faut-il créer en milieu urbain des assemblées en anglais et en français pour s'adresser au plus grand nombre ?) ou celui du gouvernement de l'Église (la hiérarchie doit-elle demeurer entièrement ghanéenne ou faut-il accepter que des Ivoiriens ou des Béninois accèdent à des postes de direction ?) sont révélatrices de ces tensions. Cette Église apparaît ainsi porteuse d'une identité ethno-nationale forte et peut être appréhendée comme l'instrument d'une « nation missionnaire »<sup>15</sup>.

### *Des champs religieux politisés*

À partir du début des années 1990, une nouvelle phase dans l'articulation entre le religieux et le politique en Afrique est ouverte. La crise des régimes autoritaires et la période de libéralisation qui l'accompagne entraînent une visibilité renouvelée du religieux dans l'espace public. Des institutions, des symboles, des imaginaires, des modèles religieux sont de plus en plus mobilisés dans la vie politique, ouvrant une phase de politisation du religieux, ou de « religiosisation de la vie politique »<sup>16</sup>. D'une part, des acteurs religieux cherchent à être plus actifs dans l'espace public, à travers des discours, des revendications, des initiatives, des mobilisations. D'autre part, le répertoire religieux devient pour les acteurs politiques une modalité centrale d'énonciation, de légitimation et de production politique.

À la fin des années 1980, l'épuisement des modes de gestion des autoritarismes, provoqué par les effets de la crise qui affecte les économies africaines depuis le début de la décennie, entraîne une montée des revendications et des mobilisations croissantes en faveur d'une démocratisation de ces régimes. Contemporaines de dynamiques mondiales similaires, ces processus s'enracinent cependant fortement dans les contextes nationaux. Cette phase

15. FANCELLO S., « 'Akanité' et pentecôtisme : identité ethno-nationale et religion globale », *Autrepart*, vol. 38, 2006, p. 81-98.

16. LAURENT P.-J. et MARY A., « Modernité et hybridité du religieux africain », *Social Compass*, vol. 48, n°3, 2001, p. 313.

de contestation et, surtout, la période d'ouverture politique qui va suivre offrent des opportunités nouvelles pour les acteurs religieux.

D'abord, certains participent à la contestation et sont directement engagés dans les processus de reconstruction d'un nouvel ordre politique, comme le clergé catholique, à travers la publication de lettres épiscopales, au contenu parfois critique, et le rôle de prélats dans les conférences nationales organisées dans plusieurs pays francophones. Dans ceux-ci, l'Église catholique a été une des matrices de l'État postcolonial, elle a formé et socialisé une grande partie de l'élite, dispose d'un poids lié à son rôle social et éducatif, peut s'appuyer sur un maillage territorial sans équivalent et peut s'exprimer d'une seule voix : autant de ressources dont ne disposent pas les autres acteurs religieux. C'est pourquoi les Églises évangéliques et pentecôtistes sont, tout comme les organisations musulmanes, restées plutôt silencieuses, face à l'effondrement des régimes de parti unique et dans les débats sur les réaménagements politiques. Les transitions politiques consacrent cependant un retour de références et d'acteurs religieux, encore ciblés, dans le champ politique.

L'affaiblissement des modes de régulation étatique sur les affaires religieuses permet un développement des activités religieuses sans interdits et avec peu de contrôle. Aux libertés politiques et au pluralisme partisan souvent rétablis, correspondent garanties de la liberté de culte et pluralisme religieux. Le desserrement, contraint ou assumé, réel ou encadré, définitif ou transitoire, de l'emprise étatique entraîne également le développement d'activités religieuses incontrôlées, l'exacerbation de conflits internes favorisant la démultiplication des structures religieuses.

Tout au long de la décennie 90 la présence d'acteurs, de références, de symboles religieux dans l'espace public va aller croissant. C'est là une caractéristique que l'on retrouve quelque soit la diversité des modes de transition, dans des régimes représentatifs et pluralistes comme dans des contextes de conflits armés. Sans être nécessairement déstabilisés, les États sont affectés par cette entrée en politique de forces religieuses.

L'interventionnisme croissant d'acteurs religieux se traduit par une volonté aussi bien d'intervenir dans les débats nationaux que d'influer sur les processus de prises de décision, d'effectuer un travail de conversion auprès des élites politiques ou de s'octroyer un rôle de médiation dans les conflits et les processus de reconstruction nationale. L'entrée en politique d'acteurs religieux concerne aussi bien de nouveaux leaders musulmans (comme au Sénégal où certains, tel Moustapha Sy, se présentèrent à l'élection présidentielle de 2000 ou créèrent leur propre parti comme Cheikh Modou Kara avec le Parti de la vérité pour le développement) aussi bien que chrétiens (de nombreux pasteurs ont noué des relations étroites avec les lea-

ders politiques en compétition en République démocratique du Congo dans les années 2000, conduisant certains en prison ou en exil).

Travaillés par des processus de diversification, de globalisation et de politisation, les champs religieux sont de plus en plus concurrentiels et compétitifs. L'Afrique abrite des zones qui, pour les deux grands monothéismes, s'apparentent aux dernières terres de mission et constitue un espace de conquête pour de nombreux nouveaux acteurs religieux. Les expressions chrétiennes et musulmanes sont en progression continue et, de manière croissante, en situation de cohabitation et de confrontation. L'opposition entre une Afrique musulmane et une Afrique chrétienne et animiste ou, au sein des pays de la « zone de front », entre des nord islamisés et des sud christianisés, quand bien même elle aurait une pertinence pour expliquer des processus historique de diffusion religieuse, s'avère inopérante pour rendre compte des évolutions actuelles<sup>17</sup>. Des Église évangéliques pénètrent des « zones musulmanes », des espaces présentés comme fortement christianisés se révèlent être les hauts lieux d'élaboration d'un nouvel islam, les zones « non-atteintes », selon une terminologie chrétienne, sont des terrains de confrontation.

L'expansion et les transformations contemporaines du christianisme et de l'islam se produisent ainsi, pour une grande part, dans une unité de temps et de lieux : ces processus de diffusion et d'évolution sont caractérisés à la fois par leur simultanéité et leur proximité. Ils se produisent dans un même espace et dans une temporalité identique, favorisant une concurrence et une émulation, des échanges et des influences. S'interroger sur ce que révèle et produit cette situation en partie inédite conduit à confronter expériences musulmanes et chrétiennes, à ouvrir une réflexion sur les conditions et les effets de la compétition religieuse, à souligner les logiques qui, en traversant ces différentes expressions, viennent bousculer les frontières religieuses.

### **Dynamiques sociales et politiques comparées des acteurs religieux en compétition**

On émettra l'hypothèse que la prise en compte de ces situations de compétition peut s'avérer utile à la fois pour saisir la signification des recompositions religieuses contemporaines et aussi pour comprendre les transformations qui affectent chacun des groupes religieux. Il convient pour cela d'aller au-delà de l'observation de simples similitudes ou de coïncidences dans les modes d'expression ou d'organisation produits par des acteurs chrétiens

17. Pour une remise en cause de l'opposition religieuse entre le nord et le sud des États, voir LASSEUR M., « Nordistes musulmans et sudistes chrétiens s'affrontent dans les États africains », in COURADE G., (dir.), *L'Afrique des idées reçues*, Belin, 2006, p. 158-165.

et musulmans et de rechercher des voies pour appréhender de manière comparée leurs dynamiques.

Une première piste réside dans l'idée que l'expansion de mouvements différents peut revêtir, dans un contexte donné, une même signification sociale. Inscrits dans des espaces sociaux identiques, des expressions religieuses distinctes sont susceptibles, au-delà des différences doctrinales, d'être portées par – et d'être porteuses de – dynamiques identitaires semblables, qui transcendent alors les clivages confessionnels. C'est le cas des processus d'individualisation et de subjectivation. Les recherches menées par Alain Marie ont permis une sensibilisation aux logiques d'individualisation, c'est-à-dire aux processus « de prise de distance objective et subjective, de la personne vis-à-vis de ses inscriptions et déterminations sociales »<sup>18</sup>. Elles ont aussi contribué à souligner que le religieux constituait un vecteur privilégié d'individualisation. Pour certains auteurs, c'est en termes de subjectivation morale, c'est-à-dire en soulignant les processus de transformation et de construction de l'individu en tant que sujet moral qu'il convient d'analyser les changements religieux contemporains<sup>19</sup>. Des mouvements chrétiens et musulmans peuvent en effet être appréhendés comme des révélateurs et des vecteurs de ces processus. Les recherches menées sur le pentecôtisme au Bénin depuis la fin des années 1990 ont montré que cette expérience religieuse participait de processus favorisant l'individualisation et l'autonomie des individus, perceptibles à travers les parcours et les conditions de conversion, la socialisation religieuse (pratiques et discours) ou les comportements adoptés par les fidèles<sup>20</sup>. Des études tendent à montrer des processus similaires d'individualisation dans le champ musulman<sup>21</sup>. Les travaux de Xavier Audrain notamment sur les *baay-fall* ou sur le Mouvement mondial pour l'unicité de Dieu de Cheikh Modou Kara Mbacké au Sénégal montrent des processus d'émancipation de l'individu par le biais de l'expérience religieuse<sup>22</sup>. Chrétiens ou musulmans, dignitaires ou convertis, il est possible d'appréhender ces figures contemporaines du religieux comme des sujets se construisant et accédant à une certaine autonomie.

18. MARIE A., « Du sujet communautaire au sujet individuel. Une lecture anthropologique de la réalité africaine contemporaine », in MARIE A., (éd.), *L'Afrique des individus. Itinéraires citadins dans l'Afrique contemporaine* (Abidjan, Bamako, Dakar, Niamey), Paris, Karthala, 1997, p. 73.

19. Voir notamment MARSHALL-FRATANI R. et PÉCLARD D., op. cit., 2002.

20. Pour des développements plus détaillés, voir MAYRARGUE C., « Religion, individualisation et démocratie. Les conversions au pentecôtisme en temps de démocratisation au Bénin », in INIESTA F. et OTAYEK R., (dir.), *Démocratie, identités, représentations*, Paris, Karthala, à paraître.

21. COULON C., « Les nouvelles voies de l'umma africaine », in CEAN, *L'Afrique politique 2002. Islams d'Afrique : entre le local et le global*, Paris, Karthala, 2002, p. 19-29.

22. AUDRAIN X., « Devenir 'baay-fall' pour être soi. Le religieux comme vecteur d'émancipation individuelle au Sénégal », *Politique africaine*, vol. 94, juin 2004, p. 149-165 et « Du 'ndigël avorté' au Parti de la Vérité. Évolution du rapport religion/politique à travers le parcours de Cheikh Modou Kara (1990-2004) », *Politique africaine*, 96, décembre 2004, p. 99-118.

La cohabitation religieuse produit des effets multiples et génère des interactions complexes. Ces influences réciproques qui témoignent de l'émulation et de la porosité religieuse, propre à un champ pluralisé et concurrentiel, doivent être précisées. Se pose ensuite la question plus spécifique des effets de la compétition religieuse sur les processus mêmes de politisation.

***Les logiques croisées de la cohabitation religieuse :  
conflictualité, évitement, distinction, imitation***

Que se produit-il quand des acteurs chrétiens et musulmans sont en situation de compétition ? Quels types d'échanges se nouent entre ces forces religieuses dès lors qu'elles sont contraintes de cohabiter, de partager un même espace ? Quelles logiques croisées se mettent en place entre acteurs musulmans et chrétiens ?

Pour répondre à ces questions, il faut admettre qu'aucune organisation religieuse ne peut se développer en faisant totalement abstraction du reste du champ religieux : il se produit nécessairement des interactions avec les autres acteurs auxquels elle est de fait confrontée. Les relations entre ceux-ci peuvent être abordées en recourant à quatre grilles de lecture : la conflictualité, l'évitement, la distinction et l'imitation.

La conflictualité renvoie à des situations caractérisées par l'expression d'une opposition, susceptible de se matérialiser en affrontements, qu'ils soient symboliques, discursifs ou physiques. La compétition religieuse peut alors être vécue sur un mode exclusif et s'exprimer sur un registre guerrier. L'adversaire doit être combattu et la compétition s'apparente à une lutte. La forme extrême est celle des affrontements interreligieux, mais elle peut se produire de manière plus ponctuelle ou bien prendre la forme de discours niant, au nom d'une prétention monopolistique, aux autres forces religieuses une quelconque légitimité.

L'évitement consiste en une attitude d'indifférence à l'égard du reste du paysage religieux. Les autres groupes ne sont ni stigmatisés, ni combattus, mais ils sont simplement ignorés. Il ne s'agit pas de s'opposer mais de développer ses activités indépendamment du reste du champ religieux, dans une attitude qui peut aller jusqu'à une mise à l'écart volontaire. Ce n'est pas que la dimension concurrentielle ne soit pas nécessairement intégrée, mais elle se traduit par une attitude de retrait et d'indifférence.

À l'inverse, la distinction constitue un moyen de prendre en compte la réalité pluraliste, de s'appuyer dessus pour revendiquer sa différence. En cherchant à se distinguer des autres forces religieuses, on est amené à développer des pratiques spécifiques afin de donner une réalité à cette différenciation autoproclamée.

Enfin, une dernière dynamique est relative aux logiques d'imitation. La circulation de normes, de modèles entre groupes relevant d'obédiences religieuses distinctes doit être prise en compte. La pluralisation des paysages religieux, l'éclatement des grandes dénominations et l'individualisation des comportements des croyants vont de pair avec une circulation accrue des expériences entre groupes religieux rivaux. Il est alors possible de réfléchir en termes d'emprunts en soulignant les logiques mimétiques, les jeux de miroir qui se construisent entre organisations concurrentes<sup>23</sup>.

Ces quatre logiques fournissent en quelque sorte le répertoire des possibles pour des acteurs religieux en contexte compétitif, si l'on exclut les alliances conjoncturelles qu'ils peuvent nouer. Elles peuvent être affirmées et revendiquées par ceux qui y ont recours consciemment ; elles peuvent être tuées et masquées, par exemple il peut s'avérer difficile d'admettre que l'on emprunte à ses concurrents des modalités d'action ; elles peuvent, enfin, se manifester à l'insu des acteurs eux mêmes. Par ailleurs, elles sont opérantes à la fois entre blocs religieux concurrents, mais aussi à l'intérieur de chacun de ces ensembles (entre islam réformiste et confrérique), voire entre différentes tendances au sein d'un même courant (par exemple entre Églises pentecôtistes), ce qui contribue à souligner la porosité et à fragiliser la délimitation de frontières imperméables.

Les modes d'expansion missionnaire et les techniques de prosélytisme constituent un site d'observation de la manière dont opèrent ces dynamiques. La conflictualité se manifeste à l'occasion de la tenue de grands rassemblements d'évangélisation au cours desquels des formes d'hostilité à l'égard d'autres cultes sont exprimées. Organisées en plein air, dans des stades ou sur des aérodromes par exemple, les croisades du prédicateur allemand Reinhard Bonnke drainent, notamment au Nigeria ou au Kenya, des dizaines de milliers de spectateurs. Il arrive que l'on y procède à la destruction, par le feu, d'objets de cultes traditionnels ou que l'on professe des propos hostiles à l'égard de l'islam. Par ailleurs la tenue de tels événements, entourée d'un retentissement médiatique, a généré des affrontements entre communautés au Nigeria. Mais la proximité des activités prosélytes favorise aussi une certaine émulation et des influences manifestes. Étudiant le renouveau de l'islam à partir des années 1980 à Abidjan (Côte d'Ivoire), Marie Miran observe que « les musulmans, délibérément ou non, adoptèrent certaines pratiques chrétiennes d'évangélisation pour servir leur propre projet religieux »<sup>24</sup>. Ainsi, une organisation mit en place des « caravanes de *da'wa* », qui consistait en « une expédition missionnaire, à durée limitée qui

23. Christophe Jaffrelot a souligné l'existence de tels jeux de miroir entre hindous et musulmans en Inde, qui peuvent les conduire à des logiques d'imitation.

24. MIRAN M., *op. cit.*, 2006, p. 381.

ciblait des villages de brousse »<sup>25</sup> assez librement inspirée des campagnes itinérantes d'évangélisation. À la sortie des temples et à l'évangélisation en plein air, caractéristiques du courant évangélique, répondaient ces prédications en dehors des mosquées. De même, l'idée de faire de chaque converti un militant et un propagateur actif de sa foi, emprunté à l'évangélisme a pu redynamiser un islam alors assoupi. Une même tendance à la professionnalisation et la rationalisation de l'activité prosélyte s'observe.

Cette porosité se repère aussi au niveau des orientations, des discours, des représentations, des pratiques religieuses. Le développement du pentecôtisme a entraîné une pentecôtisation de l'ensemble de la sphère chrétienne. Confrontées à cette nouvelle concurrence, les Églises traditionnelles ont été contraintes de s'adapter, selon des modalités diverses, allant d'une affirmation de leurs différences à une ouverture à ces nouveaux discours et pratiques. L'accent mis sur les activités charismatiques dans l'Église catholique peut se lire dans cette perspective. De même, la diffusion de nouvelles représentations, comme la théologie de la prospérité, portée par des courants évangéliques, oblige les autres forces chrétiennes à se positionner et parfois à adopter ces discours. L'essor de mouvements musulmans réformistes dans des espaces dominés par l'islam confrérique, s'est traduit par une imprégnation de l'ensemble du champ par ce travail de relecture et de refondation de l'islam. Le développement d'un réformisme confrérique sous forme de mouvements qualifiés de néo-confrériques traduit ces logiques d'hybridation, notamment au Sénégal. Enfin, de telles logiques se produisent aussi entre christianisme et islam, comme l'illustre, encore, l'étude de Marie Miran sur le travail de réinterprétation de l'islam mené à Abidjan. Elle montre comment ce nouveau musulman a été directement influencé par le christianisme local (ses initiateurs revendiquaient cette inspiration) et que cette nouvelle culture musulmane est marquée par cette empreinte.

Peut-on repérer le même type de logiques générées par la compétition religieuse au niveau des modalités et des effets de la politisation des acteurs religieux ?

### ***Compétition religieuse et politisation***

La présence croissante dans les espaces publics africains de références, de symboles, de normes, de modèles et d'acteurs religieux n'est pas réductible à une seule dénomination. La confessionnalisation des espaces publics peut s'appréhender comme un phénomène multiforme, en ce sens qu'elle affecte de nombreux pays et est l'œuvre simultanée de différents groupes religieux.

---

25. *Ibid.*, p. 386.

La pluralisation des champs religieux et la compétition qu'elle induit jouent sur les modalités de la politisation, notamment parce qu'elles redéfinissent partiellement les champs d'action politique des acteurs religieux, qu'elles orientent leur marge de manœuvre, qu'elles facilitent les échanges et les influences entre eux.

Mais, elles n'induisent pas un passage mécanique et encore moins uniforme au politique. Au Nigeria, le niveau élevé de conflictualité religieuse a, certes, pu favoriser la politisation du champ religieux, mais les élites politiques ont aussi eu un rôle dans ce processus. L'adoption de la charia par les États du Nord à partir de 2000 peut se lire à la fois comme la résultante d'une demande populaire de justice et d'égalité, de la pression d'organisations islamiques et aussi de la stratégie d'acteurs politiques s'estimant marginalisés par le pouvoir central, avec l'élection en 1999 d'un président, Olusegun Obasanjo, chrétien évangélique originaire du Sud, et activant cette mesure comme moyen de négociation<sup>26</sup>. Au Bénin et en Côte d'Ivoire, la pentecôtisation du politique, entendue comme un processus – porté conjointement par des acteurs religieux et politiques – à la fois d'entrée du pentecôtisme en politique et de politisation du pentecôtisme a eu des effets contrastés. Dans le premier cas, l'élection en 1996 de Mathieu Kérékou, ancien chef de l'État révolutionnaire, converti au christianisme, a eu des conséquences sur la symbolique politique et, de manière plus modérées, sur l'action publique. La rhétorique présidentielle a été renouvelée et des groupes de prière ont été mis en place dans différents ministères, témoignant d'une évangélisation de l'État<sup>27</sup>. Se produisant dans un contexte pacifié, cette visibilité politique inédite du pentecôtisme, ne s'est pas accompagnée de discours stigmatisant à l'encontre d'autres groupes religieux. En Côte d'Ivoire, un processus relativement similaire se produit mais dans un contexte gangréné par la thématique de l'*ivoirité* puis par la tentative de coup d'État de septembre 2002 et la partition du pays qui a suivi. La rhétorique pentecôtiste sert alors de légitimation au nouveau régime dirigé par Laurent Gbagbo, le « premier président chrétien » du pays, celui qui va permettre une « nouvelle naissance » de la nation ivoirienne. Un langage religieux vient en appui aux discours politiques, en permettant une diabolisation des « ennemis » – musulmans, nordistes, étrangers – et en plaidant pour une « délivrance » de la nation, permettant de libérer le pays des forces maléfiques<sup>28</sup>.

26. LAST M., « La charia dans le Nord-Nigeria », *Politique africaine*, vol. 79, octobre 2000, p. 141-152 et O'BRIEN S. M., « La charia contestée : démocratie, débat et diversité musulmane dans les 'États charia' du Nigeria », *Politique africaine*, 106, juin 2007, p. 46-68.

27. STRANDBJERG C., « 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. XLV, n°1, 177, 2005, p. 71-94.

28. MARY A., « Prophètes pasteurs. La politique de la délivrance en Côte d'Ivoire », *Politique africaine*, 87, octobre 2002, p. 69-94.

L'activisme social des acteurs chrétiens et musulmans, qui souligne et pallie les défaillances étatiques, s'inscrit dans une logique de conversion des sociétés par le bas. Leur implication sociale dans les secteurs de la santé ou de l'éducation est croissante depuis les années 1990, dans un contexte de désengagement de l'État. Les nouveaux complexes islamiques peuvent intégrer mosquées, médersa mais aussi centres de santé. Les Églises chrétiennes ont cherché à développer ce type d'activité, soit via la création d'ONG spécifiques, reliées à une dénomination ou à un regroupement d'Églises, soit en profitant de l'action de grandes ONG confessionnelles transnationales comme *World Vision*, *Samaritan Purse*, *Youth with a Mission*, etc. Le modèle historique catholique d'implication sociale a constitué une référence explicite pour les acteurs engagés dans ces processus de christianisation et d'islamisation par le bas. La création d'universités par des Églises évangéliques, au Nigeria par exemple, fait écho aux institutions d'enseignement catholiques supérieures existant sur le continent.

L'action des acteurs religieux peut consister aussi, en vertu de valeurs proclamées, de principes défendus, d'intérêts spécifiques à influencer sur l'exercice du pouvoir, à peser sur les processus de prise de décision et à orienter les politiques mises en œuvre. À ce niveau, des passerelles peuvent s'établir entre acteurs chrétiens et musulmans, par exemple autour de débats sur la politique familiale, le statut de la femme ou les politiques de prévention du VIH SIDA. Sur ces questions, des acteurs concurrents peuvent effectivement être amenés à adopter des positions proches et à poser les débats dans les mêmes termes ou bien à se distinguer les uns des autres<sup>29</sup>.

La compétition peut aussi se jouer au niveau des élites politiques, dans la capacité des acteurs religieux à les convertir, les légitimer ou les conseiller. Des pasteurs ou des imams peuvent alors se voir confier un rôle d'accompagnement des élus, comme le pasteur ayant assuré la conversion de Mathieu Kérékou au protestantisme évangélique, devenu son conseiller spécial une fois celui-ci élu à la Présidence de la République en 1996<sup>30</sup>. Lorsqu'Abdoulaye Wade, au lendemain de son élection à la présidence du Sénégal en 2002, va rencontrer le khalife de la *Mouridiyya*, c'est en tant que chef de l'État, mais aussi que disciple, venant témoigner son allégeance à son autorité religieuse.

Les situations de conflits armés constituent aussi des lieux de compétition entre acteurs religieux<sup>31</sup>. Plus que dans la façon dont ils peuvent être

29. Sur la production de modèles familiales par des acteurs religieux chrétiens et musulmans et le débat sur le code de la famille, voir les recherches de Marie Brossier, notamment « Les débats sur le Code de la famille au Sénégal : une mise en question des fondements de l'autorité légitime ? », *Politique africaine*, 96, décembre 2004, p. 78-98.

30. STRANDBJERG C., « Les nouveaux réseaux évangéliques et l'État : le cas du Bénin », in FOURCHARD L., MARY A. et OTAYEK R., (dir.), *op. cit.*, p. 223-241.

31. KASTFELT N., (ed.), *Religion and African Civil Wars*, Londres, Hurst, 2005.

partie prenante aux conflits ou, plus souvent, être utilisés par les acteurs en lutte, la concurrence est sensible dans le recours croissant à l'action humanitaire appréhendé aussi comme moyen de légitimation, de visibilité ou de prosélytisme. Longtemps limité à des organisations catholiques, le champ de l'humanitaire confessionnel, s'est élargie à l'évangélisme et à l'islam. Cette concurrence peut aussi se lire dans des initiatives de négociation et de médiation. Depuis son succès au Mozambique en 1992, la figure emblématique de ce type d'intervention demeure la communauté catholique Sant'Egidio, bien que cette action initiale fût conjoncturelle et que les interventions suivantes de ce groupe n'aient pas été couronnées du même succès (au Burundi, en Algérie ou en Côte d'Ivoire notamment)<sup>32</sup>. De même, les initiatives interreligieuses, comme l'*Inter Faith Council of Liberia*, composé notamment du *Liberian Muslim Council* et du *Liberian Council of Churches* prennent acte de la pluralisation et permettent une confrontation entre différents entrepreneurs religieux.

Le poids de la compétition religieuse peut ainsi se lire dans les stratégies politiques des acteurs religieux. Ceux-ci peuvent être amenés à activer des registres équivalents et à recourir à des modalités d'action, identiques ou proches, montrant qu'une situation de concurrence peut aussi générer des formes d'emprunts. L'espace public comme le champ étatique sont alors aussi conçus comme des espaces de compétition religieuse, avec toute l'ambiguïté dont celle-ci est porteuse.

Les pistes présentées ci-dessus montrent l'intérêt qu'il y aurait à développer des lectures comparées et des analyses croisées des dynamiques contemporaines d'expansion et de politisation d'acteurs inscrits dans des traditions religieuses différentes. Les caractéristiques et les évolutions des champs religieux africains, leur pluralisation et leur mondialisation, ainsi que les transformations des relations entre le religieux et le politique sur ce continent, fournissent des conditions favorables au développement de réflexions allant dans ce sens. Les situations de compétition religieuse peuvent s'étudier en termes de rivalité ou de conflit, mais aussi d'émulation et d'imitation. Une telle confrontation permet aussi d'appréhender le fait que les distinctions entre christianisme, islam ou autre expression religieuse, relèvent de catégorisations qui peuvent nuire à la compréhension des dynamiques transversales ainsi que des logiques d'échanges et d'imitations qui se produisent entre acteurs religieux. D'une part ces catégories ne se présentent nullement comme des blocs monolithiques, et les dénominateurs communs à un courant religieux peuvent même être relativement minces. D'autre part, des représentations, des normes, des modèles similaires peuvent être repérés indépendamment de l'ancrage religieux spécifique. C'est alors la notion même de frontières religieuses qui se trouve ainsi questionnée.

32. ANOUILH P., « Des pauvres à la paix. Aspects de l'action pacificatrice de Sant'Egidio au Mozambique », *Le Fait missionnaire*, vol. 17, décembre 2005, p. 11-40.