

Les églises pentecôtistes africaines, Satan et la dissociation de " la tradition "

Birgit Meyer

Volume 22, Number 1, 1998

Afrique revisitée

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/015522ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/015522ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (print)

1703-7921 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Meyer, B. (1998). Les églises pentecôtistes africaines, Satan et la dissociation de " la tradition ". *Anthropologie et Sociétés*, 22(1), 63–84.
<https://doi.org/10.7202/015522ar>

Article abstract

ABSTRACT

African Pentecostalist Churches, Satan and The Dissociation from " Tradition " Many studies of the spread of Christianity in Africa focus on Independent African Churches which are considered to revitalize traditional world views and ethics by incorporating already existing contents into new forms. There are only comparatively few studies of African Pentecostalist Churches which have become popular all over the continent since the 1980s. Taking the case of the Ewe in Ghana, it is shown that these churches differ considerably from the Independent Churches which caught anthropologists' attention in the 1960s and 1970s. While the latter make use of traditional concepts and values in a positive, syncretizing way, the former adopt a harsh stance towards tradition and define themselves in strict opposition to it. In doing so, they recur to the image of the Devil who is regarded as the master of all traditional deities. It is demonstrated that it is not intrinsic to African post-colonial Christian movements to offer a revitalization of concepts and values lost in the process of colonization. Pentecostalist Churches rather provide their members with rituals to symbolically dissociate themselves from traditional concerns and to become modern. Against the background of this case it is argued that there is need for new conceptualisations which locate these churches as active agents in processes of modernization and globalization.

Key words : Meyer, Pentecostal Churches, Satan, tradition, modernization, Ghana

LES ÉGLISES PENTECÔTISTES AFRICAINES, SATAN ET LA DISSOCIATION DE « LA TRADITION »

Birgit Meyer



Depuis les années 1960, la plupart des chercheurs qui se sont intéressés à la diffusion du christianisme en Afrique ont été frappés par le mélange « synchrétique » du christianisme avec les religions africaines qui caractérise les églises ou les mouvements africains indépendants (Sundkler 1961). Envisagées sous l'angle du paradigme structuro-fonctionnaliste qui a largement dominé la recherche anthropologique jusque dans les années 1970, ces nouvelles formes religieuses ont été considérées comme l'expression de ruptures, celles-ci trouvant leurs origines dans la transition des sociétés traditionnelles vers les sociétés modernes et, conjointement, comme des moyens de revitalisation qui, pour citer l'article influent de Wallace, sont autant de tentatives délibérées « to construct a more satisfying culture » (1956 : 265). En montrant que dans ces mouvements ou ces églises, des idées et des valeurs traditionnelles réapparaissent sous des formes nouvelles, de nombreuses études se sont employées à mettre l'accent sur la continuité de la tradition dans le processus de conversion au christianisme. On a ainsi émis l'idée que la revitalisation consistait surtout dans la réapparition de contenus anciens sous des formes nouvelles, dites synchrétiques.

Dans les années 1980, le mouvement charismatique-pentecôtiste est devenu très populaire dans la plupart des régions continentales de l'Afrique et même ailleurs (Brouwer, Gifford et Rose 1996 ; Csordas 1995 ; Poewe 1994). Ce n'est toutefois qu'assez récemment que des spécialistes en sciences religieuses et en anthropologie ont commencé à étudier de manière plus approfondie le rôle et l'impact des églises pentecôtistes au sein d'un mouvement global et qui se révèlent complètement différents de ceux des églises indépendantes africaines (Gifford 1993 ; Marshall 1993a, 1993b ; Meyer 1995a et article à paraître ; Ter Haar 1992 ; Van Dijk 1997). Il est significatif que les églises pentecôtistes tiennent elles-mêmes à se dissocier des églises indépendantes africaines à qui elles reprochent de demeurer encore trop près des idées et des pratiques traditionnelles. Les pentecôtistes accusent ce type d'églises de rester encore occultes et, par conséquent, de servir secrètement le Démon plutôt que la gloire de Dieu. Dans une pléthore de fascicules et de magazines populaires, les pentecôtistes accusent les leaders des églises indépendantes d'avoir signé des pactes secrets avec le diable. En exhortant leurs membres à « rompre complètement avec le passé », les églises pentecôtistes adoptent ainsi une position intransigeante envers la culture traditionnelle et se distancient des églises indépendantes qu'elles considèrent comme dépositaires d'une tradition religieuse non chrétienne.

Cependant, pour mieux comprendre le succès du pentecôtisme, des recherches détaillées sont nécessaires. Ce n'est qu'à cette condition que l'on pourra saisir le rôle particulier joué par ces églises dans les sociétés africaines de l'époque postcoloniale et mieux comprendre comment elles se distinguent des églises indépendantes africaines. Cet essai espère contribuer à ce projet. Pour ce faire, j'utiliserai des données ethnographiques recueillies lors de mes séjours sur le terrain chez les Peki Ewe du sud-est du Ghana, entre 1989 et 1992, données portant sur l'attrait grandissant du pentecôtisme. L'accent est mis sur l'*Evangelical Presbyterian Church of Ghana* (EPC « du Ghana ») qui a fait scission en 1991 de l'*Evangelical Presbyterian Church* (EPC), une église missionnaire classique issue de l'évangélisation menée par des missionnaires piétistes allemands de la *Norddeutsche Missionsgesellschaft*. On proposera que le succès du pentecôtisme réside dans son attitude conciliante envers la globalisation et la modernité de même que dans son éthique individualiste qui incite ses membres à développer une conception individualisante de la personne qui va au-delà des identifications traditionnelles en termes de familles élargies. Au lieu de reprendre de vieux contenus dans de nouvelles formes, les églises pentecôtistes s'efforcent ainsi de se dissocier de ce qu'elles considèrent être « la tradition » ou « le passé » afin de développer, à l'inverse, des contenus nouveaux et modernes dans de nouvelles formes. Néanmoins, loin d'embrasser purement et simplement la modernité globale, ces églises permettent que s'exprime la difficulté de se dissocier entièrement de ce qu'on cherche à laisser derrière soi.

Le christianisme chez les Peki Ewe

Les Peki appartiennent au groupe des Ewe. Répartis au sud-est du Ghana et au sud du Togo, ils vivent dans sept villages situés dans une vallée à environ cent trente kilomètres d'Accra, la capitale du Ghana. Au cours du XIX^e siècle, ils se sont progressivement trouvés intégrés à l'économie coloniale par le biais du commerce, notamment du coton, également à l'origine du processus de modernisation qui allait bientôt marquer tous les aspects de leur vie. Les quatre premières décennies du XX^e siècle constituent vraisemblablement « l'âge d'or » des sociétés peki. À l'époque, la plupart des Peki obtenaient des revenus en cultivant le cacao, activité qui devint ainsi très répandue dès le début du XX^e siècle. Toutefois, l'irruption d'une maladie mit fin à la culture du cacao dans la région et, à partir des années quarante, les Peki furent contraints de se procurer leurs revenus ailleurs. Avec l'effondrement des prix du cacao dans les années soixante, la situation économique nationale se détériora davantage, rendant d'autant plus difficiles les conditions de vie locale.

Lors de mon premier séjour sur le terrain, j'ai noté que la pauvreté affecte l'existence de la plupart des Peki. Ceux qui demeuraient à la maison, pour la plupart des femmes d'âge mûr, des enfants plus ou moins jeunes et des vieillards, essayaient de joindre les deux bouts en pratiquant une agriculture de subsistance et du petit commerce. La majorité d'entre eux attendaient ou espéraient une aide financière de la part des membres de la famille vivant à Accra ou en Occident. Mais de nombreux maris ne parvenaient même pas à envoyer une aide suffisante

pour couvrir les besoins de leurs enfants. Dans ce contexte, l'attitude des femmes oscillait entre un sentiment de dépendance vis-à-vis de leur mari et de sa famille et la nécessité de ne devoir compter que sur leurs propres moyens. Les enfants peki aussi menaient une existence difficile. Peu de possibilités s'offraient à eux à la sortie de l'école. Ainsi, s'ils étaient dans l'impossibilité de réaliser leur idéal d'aller vivre chez des parents à Accra, dans d'autres grandes villes du Ghana ou même à l'extérieur du pays, ils se voyaient astreints à pratiquer sur place une agriculture de subsistance. Rêvant d'une vie meilleure, la plupart des jeunes hommes et des jeunes femmes cherchaient alors désespérément de l'assistance.

Les Peki ont déjà une longue relation avec le christianisme. Au cours de la seconde moitié du XIX^e siècle, de plus en plus de Peki sont devenus des adeptes de l'église locale fondée par des missionnaires piétistes de la *Norddeutsche Missionsgesellschaft*. De nos jours, presque tous les Peki ont été baptisés. Même si tous ne fréquentent pas systématiquement les services religieux célébrés à l'église, le taux élevé de baptême est un indicateur de l'énorme impact du christianisme dans la région. Au départ, les Ewe considéraient la conversion, qui avait manifestement des conséquences d'ordre religieux et socioéconomique, comme une voie d'accès à la « civilisation », par le biais, notamment, de l'adoption d'un mode de vie moderne centré sur la famille nucléaire et permettant la consommation de biens occidentaux (Meyer 1996). Cependant, avec le déclin économique que connut la région dans les années quarante, le lien entre chrétienté, éducation et aisance matérielle, propre à la situation des premiers convertis, s'avérait de moins en moins effectif en réalité. De moins en moins de Peki chrétiens étaient en mesure de se dissocier de leurs familles élargies et des obligations que leur imposait la tradition : les gens faisaient de plus en plus appel aux réseaux familiaux (Meyer 1995a : 167-168, 180 et suivantes). Parallèlement, certains Peki baptisés cherchèrent secrètement refuge dans des formes traditionnelles de protection comme le *dzo* (magie, cure) pour obtenir ou maintenir richesse et santé.

Au Ghana, l'effondrement de l'économie devait correspondre à une croissance concomitante des églises africaines indépendantes, appelées aussi églises spirituelles. En effet, aux lendemains de l'indépendance du pays en 1958, ces églises réussirent à attirer de plus en plus d'adeptes. À partir des années quatre-vingt et à l'issue d'une période de famine générale provoquée par des incendies de savane qui avaient ravagé l'ensemble des récoltes du pays, les églises pentecôtistes devinrent de plus en plus populaires (voir aussi Gifford 1994), particulièrement auprès des femmes d'âge moyen et des jeunes. Ces églises insistaient fortement sur le fait qu'elles se différenciaient non seulement des églises missionnaires mais aussi des églises spirituelles. Si elles reprochaient aux premières de ne pas rendre Dieu plus accessible aux êtres humains, elles accusaient les secondes d'incorporer encore trop d'éléments traditionnels dans la liturgie et, partant, de rester trop exposées aux œuvres de Satan. Les pentecôtistes, en revanche, prétendaient pouvoir améliorer la situation matérielle et spirituelle de la population en prenant soin de séparer rigoureusement le « paganisme » du christianisme. Au cours des années 1980 et à l'échelle de tout le pays, la popularité des églises spirituelles déclina à

son tour au profit des églises pentecôtistes¹. Sans verser dans un déterminisme économique, force est de constater que leur prétention à pouvoir remédier aux misères physiques et psychiques de la population les rendait très attrayantes en ces temps difficiles.

La situation fut globalement similaire chez les Peki. Ainsi au village de Blengo, dans les années soixante, un groupe de prière prônant la guérison par la prière avait vu le jour au sein même de l'EPC. Peu disposés à transgresser l'ordre établi, les leaders de l'EPC n'apprécièrent pas cette initiative. En 1961 après plusieurs conflits internes, le groupe de prière finit par se séparer de l'église mère créant ainsi une église spirituelle indépendante appelée *Agbelengor* (depuis 1985, devenue le *Lord's Pentecostal Church*). En plus de l'*Agbelengor*, d'autres églises spirituelles du même genre créèrent des succursales chez les Peki dans les années 1970 et 1980². Soucieuse d'éviter la perte d'un nombre toujours croissant de ses membres au profit de telles églises, l'EPC décida, à la fin des années 1970, de prendre des mesures. La solution comportait deux volets : « l'africanisation » de la liturgie et la reconnaissance d'un groupe de prière pentecôtiste émanant des fidèles de l'Église. Dans les années 1980, de façon à étendre encore le projet d'africanisation de la doctrine, le leader religieux, Noah K. Dzobo, s'engagea dans l'élaboration d'une théologie africaine qui conceptualisait de façon constructive plusieurs éléments de la religion traditionnelle ewe. Tandis que la plupart des pasteurs locaux de l'EPC ignoraient purement et simplement cette nouvelle théologie naissante, le groupe de prière s'opposa ouvertement à cette valorisation de la religion traditionnelle ewe. Conformément à la tradition missionnaire piétiste, les membres du groupe de prière considéraient en effet que la religion ewe relevait du domaine de Satan. L'« africanisation » des rituels et de la doctrine et la pratique pentecôtiste de la prière, introduites simultanément pour retenir les fidèles, se sont avérées incompatibles. Ce conflit entraîna la division de l'Église en deux : l'ancienne EPC et une nouvelle EPC pentecôtiste « du Ghana », toutes deux

1. Un rapport récent du Comité évangélique du Ghana (Ghana Evangelism Comity 1993) confirme cette modification de la situation religieuse. Dans la région de la Volta, entre 1982 et 1986, le nombre des églises indépendantes africaines (ou églises spirituelles) a connu une augmentation de 71 %, puis entre 1987 et 1992, cette augmentation n'a été que de 2 %. Parallèlement, le nombre des églises pentecôtistes (représentées au Conseil pentecôtiste) a augmenté de 54 % entre 1982 et 1986 et de 43 % entre 1987 et 1992 (*ibid.* : 59). À l'échelle de tout le Ghana, et en tenant compte des mêmes périodes, les églises indépendantes n'ont augmenté que de 36 % et de 7 %, alors que les églises pentecôtistes ont crû de 59 % et de 26 % (*ibid.* : 24). Notons également que si le nombre d'églises pentecôtistes s'est multiplié, le nombre d'adeptes de chaque église s'est lui aussi accru considérablement. Ainsi, entre 1987 et 1992, le nombre de membres des églises pentecôtistes au Ghana a augmenté de 43 % tandis que celui des églises indépendantes africaines a légèrement augmenté avec un taux de 16 %. Les taux de croissance des autres églises sont restés eux aussi bien inférieurs à ceux des églises pentecôtistes (16 % pour les églises du *Christian Council*; 16 % pour les églises liées à une activité missionnaire, comme les baptistes et la *New Apostolic Church*; 5 % pour les Adventistes du Septième jour et 4 % pour l'église catholique (*ibid.* : 21). Je remercie très sincèrement John Peel de m'avoir fait parvenir une copie de ce rapport.
2. Dans les années 1970 et 1980, huit églises ont décidé d'ouvrir une ou plusieurs sections locales dans les villages peki (voir Meyer 1995a : 193). Au cours de mon séjour sur le terrain, sept églises différentes siégeaient à Blengo.

revendiquant le titre de véritable héritière de l'évangélisation missionnaire (voir Meyer 1992 pour une description détaillée de ce conflit).

La frontière entre le paganisme et le christianisme

J'ai mentionné plus haut que les églises pentecôtistes établissaient des limites claires entre ce qu'elles appelaient le paganisme et le christianisme. Il est vrai que cette prise de position radicale contre les mouvements religieux néotraditionnels constitue l'une des caractéristiques les plus marquantes de ces églises. Dans le but de mieux cerner cette particularité rituelle et doctrinale, je me propose d'examiner dans les prochains paragraphes la manière dont l'EPC « du Ghana » conceptualise la religion ewe et comment cette conceptualisation s'apparente à la globalisation et à la modernité.

Rappelons que les membres du groupe de prière qui demeuraient à l'intérieur de l'ancienne EPC s'opposèrent vigoureusement à toutes les initiatives des leaders de l'EPC qui visaient à africaniser la doctrine de l'Église en faisant preuve d'ouverture à l'égard de la religion ewe, car ils arguaient qu'elle relevait du domaine de Satan. Plutôt que d'adapter les rituels « païens » à un contenu chrétien, les membres du groupe de prière prônaient plutôt le maintien d'une stricte séparation entre le christianisme et la religion ewe. À leurs yeux, il fallait introduire une praxis de prières plus élaborée centrée sur la guérison et l'exorcisme des démons. Une telle praxis a d'ailleurs été institutionnalisée après la scission. La caractéristique la plus importante de la nouvelle EPC (celle qui permet de la distinguer clairement de l'ancienne EPC en même temps qu'elle l'associe au mouvement pentecôtiste) est sans aucun doute l'accent typiquement pentecôtiste sur la lutte contre les mauvais esprits menée dans le cadre des rencontres de guérisons et de délivrance. Examinons plus en détail ces rencontres et la vision de la religion ewe traditionnelle qui s'en dégage.

La position de l'EPC « du Ghana » envers le « paganisme » est explicite dans l'extrait suivant du sermon donné par le catéchiste Emmanuel Brempong sur la guerre entre Dieu et Démon³ :

Le royaume des cieux c'est tout le pouvoir de Dieu contre le royaume du Démon. Le royaume des cieux c'est le pouvoir de Dieu qui vient du ciel et qui s'oppose au royaume du Diable. Le royaume des cieux réalisé c'est aussi celui de Jésus-Christ venu du ciel [le catéchiste développe ici cette idée de royaume des cieux].

Ce qui est assez frappant c'est que fréquemment lorsqu'une personne tombe malade et qu'on dit qu'elle a été atteinte par un *Tukpui* [une sorte de force magique destructive], les gens vont aller consulter des devins pour extraire ce *Tukpui* du malade. Le Démon tue le Démon. Mais pensez-vous vraiment que cela soit possible! ? C'est en tous cas ce qui se pratique quotidiennement parmi nous.

3. J'ai recueilli ce sermon le 15 janvier 1992, à l'occasion d'une « croisade » à Wudome, un village peki. La version originale est en langue ewe. Elle a été traduite par Gilbert Ananga, Manfred Adzah et moi-même.

Lorsque le Démon est venu voler aux hommes ce que Dieu leur avait donné en disant que Dieu lui avait confié tout ce qui existe sur la terre, Jésus-Christ est descendu du ciel. Or, le Démon racontait un mensonge. Dieu n'a jamais rien confié au Démon, Dieu a tout donné aux hommes.

Il est descendu du ciel pour envahir le royaume de Satan. C'est une guerre spirituelle, pas une guerre physique. Priez le Seigneur! C'est une guerre spirituelle que Jésus est venu livrer. Le monde dans lequel nous vivons est un grand champ de batailles. La première guerre a commencé au ciel et elle détériore tout sur cette terre. Si vous ne participez pas à cette guerre, alors il ne vous reste rien. Et le royaume des cieux descendu sur terre et par lequel Dieu règne parmi les hommes. Il ne règne pas dans des grandes maisons. Le royaume des cieux est dans le cœur des hommes. Le règne de Dieu habite les hommes. Le pouvoir de Dieu habite les hommes. La paix de Dieu vit dans la population. L'amour de Dieu réside dans la population. Alléluia! Ainsi, si le pouvoir et le règne de Dieu demeurent dans les hommes et que ceux-ci se rencontrent en un lieu, alors le pouvoir de Dieu est dans la ville.

E. Brempong, 15 janvier 1992 (je souligne en italique)

L'accent répété porté sur l'opposition Dieu/Démon constitue un trait caractéristique des sermons et des prières de la nouvelle EPC. À l'image de bien d'autres sermons, ce texte explique comment le Démon est parvenu à régner sur terre, c'est-à-dire à la suite d'une « révolution de palais » — « la première guerre a commencé au ciel » — qui se solda par l'expulsion de Satan. Depuis l'époque missionnaire, cette histoire est bien connue des chrétiens, une simple allusion dans le sermon de Brempong suffit à l'évoquer. Bien qu'il ne s'étende pas sur ce sujet, il est clair pour ses auditeurs que les dieux vénérés traditionnellement sont les anges déchus que Satan a entraînés dans sa chute. La prière traditionnelle est ainsi clairement diabolisée.

À l'instar des autres prédicateurs pentecôtistes, Brempong décrit le culte traditionnel comme la source du mal. Selon lui, Satan incarne bien le pouvoir qui anime les prêtres ewe comme les devins explicitement évoqués. Il exprime clairement à ses auditeurs qu'il est impossible de combattre le mal en consultant des prêtres ewe du fait qu'ils appartiennent tous au complexe satanique et qu'il est impossible d'utiliser Belzébuth pour bouter Satan hors du monde. La bonne façon de se débarrasser des problèmes est de s'en remettre à Jésus, descendu sur terre pour combattre Satan. Tant les entités spirituelles que les solutions traditionnelles sont ainsi disqualifiées comme des forces du mal.

Examinons à présent la pratique de la prière au sein de la nouvelle EPC. Mentionnons tout d'abord que le *Bible Study and Prayer Fellowship* (BSPF), un groupe composé pour la plupart de jeunes, organise des rencontres de guérison et de délivrance tous les mardis soir. De la même façon, tous les jeudis matin, le pasteur et un aîné animent à leur tour ce type de cérémonies. Il faut aussi évoquer ces « croisades » occasionnelles pratiquées dans différents villages peki. Ces célébrations en plein air, qui incluent des séances de prières, permettent d'attirer des gens à la nouvelle EPC. Les rencontres de la BSPF, qui ont lieu entre sept et dix heures du soir, sont organisées par Emmanuel Brempong. Il a institutionnalisé ce qu'il appelle l'« Équipe de délivrance », composée de jeunes, hommes et femmes,

regroupés autour d'un noyau formé des membres de la « Force de prière » qui demeure disponible lors des prières de guérison et de délivrance. La délivrance peut être menée par des femmes même si en pratique les exorcistes sont des hommes⁴. Les célébrations du jeûne du jeudi matin où l'on récite régulièrement prières de guérisons et de délivrance sont menées par deux aînés, le révérend Edmund A. Atiase et monsieur Victor Akudeka. Akudeka se spécialise dans les exorcismes et les intéressés le consultent aussi chez lui. Lors de ses séances de délivrance, il fait appel généralement à ces jeunes, hommes et femmes, qu'il considère comme spirituellement forts, pour l'assister. En fait, il n'y a pas de différences réelles entre les rencontres du mardi et celles du jeudi. Les deux supposent des chants, des danses, des témoignages, des sermons, de brefs enseignements et, plus important encore, des prières pour la guérison, la délivrance et le succès dans les affaires. En plus, les gens dansent avec énergie et à l'occasion s'expriment dans des langues inconnues. Comme seuls les services du jeudi exigent le jeûne, ceux-ci sont considérés comme supérieurs aux rencontres du mardi soir. En contrepartie, les jeunes organisateurs des prières du mardi soir se préparent longuement par des prières préliminaires et certains ne mangent pas avant de s'engager dans la cérémonie de délivrance.

La suite du sermon de Brempong, cité un peu plus haut, montre de quelle façon cette église conçoit la guérison :

Jésus travaille avec ses apôtres sur la base du pouvoir qui descendit des cieux. Il leur a donné ce pouvoir afin qu'ils puissent s'en servir et que tout le monde, dans le royaume du Démon, puisse en être délivré [du Démon]. [Brempong lit ensuite Matthieu, chapitre 10, versets 1 à 8 qui relatent l'épisode où Jésus-Christ a donné aux apôtres le pouvoir de chasser les mauvais esprits]. Et Jésus appela un par un ses disciples — 12 personnes — à venir vers lui et il leur offrit le pouvoir de chasser tous ces sales esprits. Il déposa le royaume des cieux en eux. Il déposa le règne de Dieu dans la bouche des apôtres et leur dit d'aller et d'entrer dans le royaume du Mal et de retirer de ses mains quiconque était son captif [du Diable]. Ils devraient faire disparaître tous les types de maladies et de faiblesses corporelles.

L'autre jour, lorsque nous célébrions à Avertile [un village peki], une vieille femme arriva. Elle n'appartenait pas à notre église et nous lui avons demandé de s'en retourner à la sienne pour que, là bas, on puisse prier pour elle. Un de ses bras était paralysé. Elle avait eu une attaque d'apoplexie dans son bras droit. Nous l'avons alors envoyée à un ancien et ce dernier lui a dit que lorsqu'un de leurs membres était malade, il ne priait pas pour lui ou pour elle. A-t-on déjà entendu de tels propos ? Jésus-Christ a dit qu'il avait confié à nos mains tout le pouvoir qui est au ciel et sur la terre. Nous devrions enlever la maladie et nous devrions enlever toutes les faiblesses corporelles. Jésus a dit qu'on devait guérir les maladies, ressusciter les morts, purifier la peau de ceux qui ont succombé aux

4. La nouvelle EPC offre aux jeunes qui s'identifient à des « êtres régénérés » la possibilité de s'investir plus intensément dans des cérémonies de délivrance. On peut expliquer le succès de l'EPC parmi les jeunes grâce à ces occasions d'organiser de tels rituels et d'acquérir ainsi un certain pouvoir sans discrimination d'âge ou de sexe.

tentations et chasser les mauvais esprits. Librement vous avez reçu. Librement vous donnez...

En s'étendant ainsi sur le fait qu'en descendant sur terre, Jésus a déclenché une guerre avec Satan, le prédicateur affirme que les chrétiens ont reçu de Jésus le pouvoir d'affronter Satan et de chasser les mauvais esprits. Cette guerre spirituelle constitue donc l'activité principale autour de laquelle les chrétiens doivent se mobiliser. Ainsi le salut est conceptualisé comme l'exorcisme des mauvais esprits. Cette compréhension est attestée par l'utilisation des syntagmes *xoxo* (de *xo*, recevoir, obtenir, sauver) et *dede* (de *de*, soustraire). Quand on sait que *dede* est aussi utilisé pour traduire « la délivrance des mauvais esprits », on comprend mieux que le salut se traduise par l'acte d'être soustrait au royaume de Satan.

Il semble que la nouvelle EPC ait besoin d'insister sur ce qui la distingue de son église-mère et de démontrer la supériorité de son propre pouvoir. Cela apparaît clairement dans le passage du sermon où Brempong relate le cas de la vieille dame atteinte d'apoplexie. Bien qu'il ne mentionne pas le nom de l'église à laquelle elle appartient, il est manifeste que Brempong se réfère ici à l'ancienne EPC. Il recourt explicitement à cette illustration pour prouver une fois de plus que les « chrétiens de là-bas » ne prennent pas assez au sérieux le don spirituel de Jésus et ne l'utilisent pas pour combattre le mal. De ce fait, la vieille EPC est démunie face aux ruses de Satan. Pour lui, comme pour les autres membres de la nouvelle EPC, une véritable église chrétienne doit faire face et exorciser les esprits sataniques en coupant définitivement les liens qu'entretiennent les gens avec le Démon.

Les rencontres de guérison et de délivrance gravitent autour des *prières pour les affligés*, alors que l'assistance est transposée dans le « royaume spirituel », considéré comme le lieu le plus propice à la lutte contre le Démon. Les cérémonies de délivrance sont ainsi envisagées comme autant de possibilités qui s'offrent de combattre aux côtés de Dieu et les participants chantent des chants de guerre similaires à ceux que j'ai cités plus haut. Tandis que l'assistance chante, le leader fait venir à lui ceux qui ont besoin de prières personnelles. Les rencontres du BSPF du mardi soir attirent autour de trente personnes. Quatre membres masculins de l'Équipe de délivrance et de la Force de prière reçoivent les affligés. Leurs collègues sombrent dans la prière derrière eux. Bien que l'Équipe de la délivrance compte des femmes, la délivrance comme telle est menée par les hommes. En règle générale, les participants souffrant de problèmes de santé ou de soucis financiers sont invités à avancer les premiers. Ces suppliants, parmi lesquels on compte près de 75 % de femmes, confient leurs problèmes à un membre de la Force de prière et celui-ci place alors sa main sur la tête du demandeur. J'ai demandé à Brempong ou aux suppliants eux-mêmes quels étaient les problèmes et j'ai appris que la plupart concernent les difficultés en affaires, le manque d'argent, les problèmes familiaux, les douleurs corporelles, la stérilité et la crainte d'une fausse couche. À l'issue de cette séance de prières, on invite ceux qui ont des difficultés spirituelles à avancer. Ces difficultés incluent l'expérience de cauchemars, mais également des maladies dont les causes n'avaient pas été identifiées jusqu'alors ou encore la crainte des esprits familiaux, c'est-à-dire des divinités vénérées par

certaines familles. Alors que la plupart des gens venus prier restent calmes, témoignant ainsi qu'ils sont épargnés par les mauvais esprits, il y a toutefois un cas à chaque séance. La personne commence alors à trembler ou à se jeter par terre. Lorsque de tels cas se produisaient, Brempong décidait de clore la rencontre et de rester avec son Équipe de délivrance pour effectuer l'exorcisme.

Pendant l'office de guérison et de délivrance qui avait lieu les jeudis matin, de tels exorcismes étaient pratiqués en public par Victor Akudeka, un comptable à la retraite d'environ soixante ans, spécialiste de l'expulsion des démons. Akudeka considère que le pouvoir d'exorciste est un don personnel dont il se sert lorsque c'est nécessaire. Grâce à ce don spirituel qui lui permet d'écarter tous les agents démoniaques, il occupe une position sociale particulièrement élevée au sein de la nouvelle EPC. Même si certains membres le trouvaient parfois un peu empressé d'exercer ses talents, la nouvelle EPC lui donnait l'occasion d'organiser ces offices de délivrance à son domicile, à Tsame (un village peki), ou dans le cadre du jeûne du jeudi. Akudeka me confia qu'il y a plusieurs sorciers à l'extérieur et à l'intérieur de cette nouvelle église. En se disant en mesure de les découvrir et de les exorciser, purifiant ainsi cette église, il s'apparente aux « docteurs sorciers » qui pratiquaient des rituels contre la sorcellerie, très populaire au cours de la période coloniale (voir par exemple McCaskie 1981, McLeod 1975). Akudeka savait que les membres de l'église craignaient son « discernement spirituel » au point que certains évitaient de participer à ses offices de délivrance de peur d'être exposés.

Au cours d'un office qu'il dirigeait le 12 mars 1992, Akudeka expliqua que les chrétiens avaient reçu le pouvoir de chasser les démons. S'ils n'y parvenaient pas, cela ne pouvait être dû qu'à la crainte ou au doute, au péché, ou encore au refus de Dieu de guérir une personne. Comme les Peki chrétiens vivaient dans le péché depuis plusieurs générations, il était encore plus difficile pour eux de se débarrasser des malédictions qui planaient sur leurs familles respectives⁵. Comme Dieu n'était pas qu'un Dieu aimant mais aussi un Dieu qui savait punir, il ne fallait donc pas exclure que ce dernier en vînt à tuer les pécheurs les plus fautifs — il n'existe aucun pardon applicable à tout le monde. De tels propos permettaient à Akudeka d'imputer les échecs éventuels non pas à son manque de pouvoir, mais aux affligés eux-mêmes. Toutefois, l'office en tant que tel était presque entièrement consacré à la guérison et à la délivrance. Afin d'illustrer comment Akudeka organise les prières de guérison et de délivrance, examinons à présent ses méthodes ainsi que certains cas dont il s'est occupé.

5. En expliquant pourquoi de nombreuses familles étaient ensorcelées, Akudeka fit référence au livre de l'Exode, chapitre 20, verset 5. D'après ce verset (qui est en fait une partie du second Commandement), Jehova est un Dieu jaloux qui interdit à ses adeptes de s'incliner devant des idoles et qui entend punir jusqu'aux arrière-petits-enfants de celui qui oserait se soustraire à cette règle. Comme les ancêtres des Peki — et même encore comme certains aînés — demeuraient plutôt indulgents envers l'idolâtrie, Akudeka fit valoir qu'il n'y avait pas à s'étonner que de nombreuses familles soient encore ensorcelées. Quelques femmes manifestèrent leur désaccord sur ce point, soulignant en revanche que Jésus était suffisamment puissant pour pouvoir faire disparaître ces sorts.

Dans un premier temps, Akudeka prie en imposant les mains. Certains se sentent simplement attaqués par des démons et sont considérés comme des victimes passives que l'on peut délivrer avec plus ou moins de facilité. D'autres, les cas les plus graves, sont réellement possédés et véritables agents du Démon. Lorsque Akudeka soupçonne qu'il a affaire à un cas de possession démoniaque, il pose un doigt de sa main gauche dans l'oreille droite de l'affligé de manière à « enfermer » les démons, qui ne sont plus en mesure de communiquer avec leurs alliés externes. Ses doigts servent aussi de « détecteur spirituel » (selon son expression) qui, d'après l'explication qu'il en donne, fonctionne de la même façon que les détecteurs de métaux utilisés dans les aéroports. Ainsi, Akudeka se considère comme un instrument dans la main de Dieu, capable de détecter les forces maléfiques qui prennent le contrôle d'une personne. Après s'être fait une idée du possesseur, Akudeka lui ordonne de sortir. S'il soupçonne que l'esprit étend son influence par le biais d'objets matériels comme des bijoux, il demande à l'affligé de les retirer.

Lorsqu'il ordonne à l'esprit de sortir, il prononce souvent de courtes phrases en langues inconnues (c'est son expression), telles que *Yehova Usa perusa tabu kaba*. Akudeka s'en explique ainsi : « Cette langue qui est la mienne, personne ne peut la comprendre à l'exception de Dieu. Cela signifie : "Seigneur, je sollicite de votre bienveillance l'envoi d'anges manifestants, d'anges de combat qui pourront vaincre les forces sataniques pour détruire Satan immédiatement, pour tuer Satan immédiatement!" ». Akudeka m'a confié que cette « langue » est en réalité dérivée du *Deuxième livre* de Samuel, chapitre 6, verset 6, où un dénommé Usa toucha l'arche de Noé et fut immédiatement puni de mort par Dieu. Akudeka explique une autre « langue », *Jesus Messiah Satana tabu kaba* : « Celle-ci signifie : "Satan, quoique je fasse, cette personne doit maintenant s'incliner devant Jésus-Christ" ».

Ces « langues » ne sauraient être confondues avec la glossolalie à laquelle on se réfère habituellement en utilisant l'expression « parler en langues ». En réalité, les « langues » auxquelles Akudeka fait référence renvoient aux noms des protagonistes de la religion chrétienne et à des personnalités bibliques ; elles reprennent également des termes ewe, comme *tabu*, qui signifie « s'incliner devant », ou *kaba*, qui signifie « rapidement » et des expressions probablement issues de l'anglais, comme *perusa* (sans doute de *perish*). Ces formules qu'Akudeka affirme avoir reçues de Dieu contiendraient le pouvoir de toute la Bible. Plus encore, le Démon n'en comprendrait pas le sens, il ne pourrait donc se les approprier et serait contraint par le Saint-Esprit de quitter son hôte. En plus de ce don des « langues », Akudeka affirmait être en mesure de voir les démons quitter une personne en examinant un point situé au-dessous de la gorge, au milieu des os du cou. L'identité de l'esprit maléfique lui est révélée par les mouvements du possédé et par le biais de visions et de rêves.

Examinons à présent les cas traités au cours du service de jeûne du jeudi. Akudeka annonça publiquement ce qu'il avait perçu. Plus tard, j'ai pu obtenir des informations supplémentaires de sa part et de ses patients. L'un de ces cas concernait une petite fille de six ans qui souffrait d'asthme. Il s'écria : « asthme sort, asthme sort! ». Lorsque l'enfant mit ses mains sur sa tête, il lui enleva son collier de perles, la retourna et jeta les perles au loin. Plus tard, la mère me confia que

des parents avaient offert ce collier à sa fille lors de sa naissance. Akudeka lui imputait la responsabilité de la maladie qui affligeait la fillette et, en le jetant, il séparait symboliquement cette enfant de sa famille. D'autres enfants furent aussi traités au moyen d'une césure de leurs liens familiaux. Dans un cas, il alla jusqu'à dire à un jeune garçon qu'aucun lien n'existait entre lui, sa mère et son père.

À une autre occasion, Akudeka pria pour une jeune femme qui souffrait de douleurs au cœur. Il attribua la maladie à la famille de l'affligée et lui annonça qu'elle avait un trou au cœur que *Mami Water*⁶ lui avait infligé. De même, le fait qu'elle se courbât en pressant ensemble les genoux fut interprété comme un signe d'une possession par des nains ou des « petites gens » (*adziakpewo*) à qui il ordonna de sortir. Enfin, il pria afin que son vieux cœur brûle et que le Saint-Esprit le lui remplace par un nouveau. Plus tard, Akudeka m'expliqua que cette femme le consultait depuis longtemps parce qu'elle avait fait, au cours de sa grossesse, des rêves effrayants et qu'à l'occasion elle se tortillait comme un serpent. Il attribua sa maladie à un sort jeté sur sa famille et au fait que sa mère était une sorcière. Il l'avait déjà délivrée dans le passé, mais elle avait senti le trou dans son cœur s'ouvrir à nouveau. Akudeka attribuait la récurrence de cette maladie au fait que, en dépit de ses conseils, elle continuait de vivre dans la maison familiale. Dans d'autres cas de maladies, j'ai aussi été témoin du fait qu'Akudeka séparait explicitement des patients adultes de leur famille, entendant chasser ainsi les « esprits impurs de la famille ».

Un autre cas fascinant est celui d'une jeune fille de dix-sept ans qui portait des vêtements occidentaux fleuris, une ceinture dont la fermeture avait la forme d'un papillon, un collier avec un cœur coloré en pendentif et des boucles d'oreilles représentant des fraises. Elle ne s'avança pas d'elle-même, mais à la demande expresse d'Akudeka. Il affirma que ses bijoux la liaient à *Mami Water* et que son collier signifiait qu'elle était possédée par cet esprit. Il lui demanda ensuite si elle avait un amoureux et la réponse ayant été affirmative, il ordonna à l'« esprit du flirt » de s'en aller. Il mit son doigt dans l'oreille de la jeune fille et hurla pour chasser l'esprit sorcier. La fille sourit — ce fut un « sourire démoniaque » selon Akudeka — puis retourna s'asseoir. Un peu plus tard, Akudeka la rappela, il lui mit de nouveau le doigt dans l'oreille et dit qu'à l'exception de « l'esprit de fierté », tous les autres esprits étaient partis. Il offrit les bijoux à une vieille dame, mais la jeune fille les réclama vigoureusement ; il consentit finalement à les lui remettre. Akudeka me confia que lorsqu'il toucha la jeune fille, il sentit une bataille féroce entre le Saint-Esprit et l'esprit de *Mami Water*. À son avis, les jeunes filles qui se parent ainsi courent le risque de tomber sous la férule de ce

6. On a l'habitude de dire que les esprits de *Mami Water* habitent les belles cités situées le long de l'océan. Selon la représentation pentecôtiste, on affirme que ces esprits essaient de faire succomber leurs victimes par la tentation et l'utilisation, notamment, de biens luxueux en provenance du fond de l'océan et destinés à se transformer en épouses spirituelles. Une fois le mariage consommé avec un esprit de *Mami Water*, un être humain pourra faire l'expérience onirique de rapports sexuels ou de l'accouchement tandis que dans sa vie réelle, tout cela ne sera dorénavant plus possible (Meyer 1997 : Wicker sous presse : Wendl 1991).

dangereux esprit qui pourrait plus tard les empêcher de trouver un mari et d'accoucher. Le fait qu'il ait accepté de rendre les bijoux à la jeune fille montre qu'il ne la croyait pas complètement délivrée. Il était convaincu qu'elle continuerait à se comporter comme avant et qu'elle reviendrait solliciter un traitement dans le futur.

Parmi les autres patients traités par Akudeka, figurait aussi une infirmière, et pour cette raison il révéla peu de sa souffrance en public. Il lui demanda de s'étendre et ordonna aux « esprits impurs de la famille » d'aller en enfer et au Saint-Esprit d'entrer en elle. Plus tard, cette femme me confia qu'elle rêvait souvent d'avoir des relations sexuelles avec un bel homme et que depuis la naissance de sa petite fille, elle souffrait toujours de douleurs abdominales qui l'empêchaient de concevoir à nouveau. Akudeka m'expliqua de son côté que l'homme avec qui elle avait des relations sexuelles dans ses rêves était un ange déchu (un esprit incubé pourrait-on dire). Ces créatures couchaient avec des êtres humains de fait ou spirituellement. Pour y parvenir de façon réelle, ils prenaient l'apparence de beaux étrangers qui amenaient les villageoises à avoir des relations sexuelles avec eux, liant alors ces femmes au Démon.

Le dernier cas qui mérite d'être mentionné est celui d'une vieille dame souffrante. Contrairement aux autres patients, Akudeka lui demanda immédiatement de nommer son Démon. Comme la vieille femme ne savait quoi dire, il l'envoya à l'extérieur regarder et contempler le ciel. La vieille femme parut soucieuse et retourna s'asseoir auprès de ses amis. Son visage exprimait la crainte, voire une certaine panique : Akudeka la considérait-il comme une sorcière⁷ en dépit du fait qu'elle s'était avancée uniquement pour des douleurs corporelles ? En colère, Akudeka lui dit de sortir au lieu de retourner parmi l'assemblée. Quelques minutes plus tard, il la rappela et ordonna à ses esprits démoniaques de sortir. Il affirma en avoir vu trois quitter son corps, pas plus. Lorsqu'il la congédia, il était encore insatisfait et il esquissa plusieurs signes de croix dans l'air, devant et derrière elle. Plus tard, il m'avoua que des rêves lui avaient révélé que cette vieille dame était une sorcière et qu'elle était la responsable de la maladie de sa fille, qui était une de ses patientes. Toutefois, cette vieille femme ne s'étant pas encore confessée, il n'avait donc pas pu chasser d'elle l'esprit sorcier.

Akudeka menait ce type de délivrance en public ou en privé, dans sa propre maison. Le traitement des patients n'est pas réservé aux délivrances publiques, mais il pouvait être administré sur une longue période incluant de nombreuses séances de prières et de réflexions sur les causes de la maladie. Comme l'illustrent les cas précédemment exposés, Akudeka traitait aussi les cas de possessions par d'autres entités spirituelles traditionnelles et il tendait généralement à considérer comme démoniaques des attitudes particulièrement mauvaises comme la fierté, l'avarice ou la loquacité importune (il prétendait lui-même souffrir de ce mal). En délivrant les gens des mauvais esprits, il occupait finalement une position similaire

7. À la différence de la possession par des mauvais esprits, la possession par sorcellerie est considérée comme un phénomène honteux.

à celle des prêtres traditionnels qui délivraient les gens des esprits démoniaques et les protégeaient de leur influence néfaste. Cependant, Akudeka prend aussi ses distances de façon marquée vis-à-vis des cultes traditionnels qu'il considère, ça va de soi, comme dominés par le Démon.

Les démons et la famille

Après avoir décrit la praxis de la prière au sein de l'EPC « du Ghana », une praxis qui n'est pas sans rappeler celle que l'on retrouve parmi les autres églises pentecôtistes-charismatiques, il s'agit maintenant d'examiner de façon plus détaillée les effets de la délivrance. Pendant les prières de délivrance, les participants peuvent mettre en scène leur relation avec les « esprits païens »⁸, pour être finalement remplis de Saint-Esprit. Fait singulier, cela va de pair avec la séparation symbolique d'avec leur famille. Ainsi Satan est entravé alors que sont déliées les relations sociales entre les gens. Ce faisant, on met surtout l'accent sur les effets destructeurs de la sorcellerie qui peut même conduire une mère à détruire ses enfants. Tous les liens familiaux sont considérés comme potentiellement dangereux. La façon dont les croyants chrétiens conçoivent le pouvoir du Démon sur les liens du sang m'a été résumée d'une manière significative par Emmanuel Brempong dans un récit où il explique comment il a délivré une femme krobo d'un dieu familial : « Aussi longtemps que tu appartiens à ce clan, à cette famille, et que tu n'appartiens pas à Jésus-Christ, le Démon exerce son contrôle, même si tu ne sers pas le Démon. Il peut te dominer indirectement et il va t'amener à le servir indirectement, même si tu ne t'en rends pas compte ».

Cela étant, la première tâche de l'exorciste, selon Brempong, est d'interroger la personne affligée sur sa famille. Ensuite, ils prient de façon à « interrompre les liens de communication avec la famille. On les coupe d'abord. On coupe ce lien. Par la suite, le Démon ne pourra plus trouver de relais et prendre possession de la personne ». Brempong comparait cette stratégie de délivrance à la stratégie militaire des Américains pendant la guerre du Golfe : les Américains ont fait exploser les ponts et c'est ce qui a empêché les soldats de Saddam Hussein d'atteindre certaines zones. De la même manière, la délivrance détruit les liens entre les membres de la famille. Ainsi, les liens du sang sont vus comme étant des canaux que le Démon peut emprunter pour influencer une personne, sans que celle-ci n'en soit consciente. En bref, le Démon œuvre à travers les liens du sang : le Dieu chrétien les rompt.

En coupant symboliquement les patients de leur parentèle, les procédures de délivrance subvertissent autant les liens créés et protégés par le culte collectif de dieux particuliers que les liens entre parents et enfants. On retrouve ici une des caractéristiques du pentecôtisme. Alors que traditionnellement la lutte contre le

8. Permettant aux participants de vivre leur possession par les anciennes et les nouvelles divinités ou esprits non chrétiens avant qu'ils n'en soient libérés, il est vraisemblable que cette procédure soit symbolique d'une continuité de la religion traditionnelle. Dans cette optique et au titre de manifestations du Démon, les pratiques « païennes » sont bien incorporées au christianisme.

mal implique dans une large mesure la restauration des liens entre personnes (Meyer 1995 : 131 et suivantes), la délivrance chrétienne les dénoue fondamentalement. La finalité des séances de délivrance consiste ainsi à transformer les personnes en individus indépendants et à l'abri des relations familiales. À l'inverse des dieux traditionnels, l'esprit de Dieu ne cherche pas à lier des familles mais plutôt à transformer leurs membres en individus séparés.

Le fait que le pentecôtisme offre une individualisation symbolique conduit à s'interroger sur les raisons qui le rendent intéressant. Autrement dit, pourquoi l'individualisation est-elle considérée comme une solution aux nombreux problèmes auxquels sont confrontés les membres de ces églises ? Pour répondre à cette question, il faut revenir aux circonstances socioéconomiques qui prévalent dans le Ghana d'aujourd'hui. J'ai déjà évoqué plus haut les conditions difficiles dans lesquelles se trouve la clientèle des églises pentecôtistes, à savoir les femmes d'âge moyen et les jeunes. Dans ce contexte, et en dépit de l'intégration du Ghana dans l'économie capitaliste globale, les relations familiales sont cruciales, et la famille n'a pas perdu son importance. En fait, la pression qui s'exerce sur les liens familiaux est encore plus forte qu'à l'époque précoloniale alors que le mode de production domestique prévalait largement. Bien que beaucoup de personnes dépendent maintenant de leurs parents et affins pour survivre, elles se sentent mal à l'aise de solliciter les plus riches et elles aspirent à se débrouiller toutes seules. En même temps, elles craignent que des parents plus démunis ne viennent leur demander de l'assistance. L'individualisme, c'est-à-dire l'indépendance vis-à-vis de la famille et des obligations de réciprocité qui y sont associées, est ainsi ardemment souhaité⁹.

En coupant symboliquement ces liens familiaux, le pentecôtisme rejoint l'aspiration des gens à l'indépendance. Toutefois, cette séparation symbolique ne concorde pas tout à fait avec l'existence réelle de chacun. Les gens continuent à faire partie de leur famille et restent soumis aux obligations traditionnellement associées aux liens du sang. Puisque la situation socioéconomique n'a pas, à ce jour, connu de grands changements et que l'État ghanéen ne prend toujours pas en charge les pauvres et les démunis avec des politiques d'assistance sociale (comme c'est le cas dans de nombreuses sociétés occidentales), la famille demeure un élément central de la vie des gens. Ainsi le pentecôtisme nourrit leur aspiration à une autre vie. Ce faisant, il leur permet de situer la source de leurs problèmes dans la famille et d'exprimer le fait d'être liés à des êtres spirituels traditionnels et aux relations sociales qui en découlent.

9. Dans les recherches anthropologiques contemporaines, l'étude de la parenté est devenue une thématique surannée. Je crois pourtant qu'il serait intéressant pour les anthropologues de mettre davantage l'accent sur les études des relations familiales, car, à l'instar de ce que l'on observe ici, elles jouent un rôle crucial pour qui souhaite mieux comprendre les conséquences de la modernisation et de la globalisation en Afrique. Voir à ce sujet les recherches pionnières de Geschiere (1994, 1997).

Discussion

L'EPC « du Ghana » ne constitue certainement pas un phénomène en soi, mais elle partage plusieurs traits caractéristiques avec d'autres églises pentecôtistes-charismatiques. À l'instar d'églises comparables, l'EPC « du Ghana » met l'accent sur les prières de délivrance, celles-ci étant considérées comme à l'origine de l'entrée du Saint-Esprit dans une personne et de l'expulsion des mauvais esprits. Par l'utilisation récurrente d'images, l'Église construit (et consolide) le royaume de « la spiritualité » qui contraste avec celui de la réalité « physique ». Des sermons à teneur hautement métaphorique, des prières, des chants et des témoignages de rêves ou de visions permettent de se représenter ce qui est à l'œuvre dans l'invisible. Provisoirement, des membres sont transportés dans un royaume qui leur serait autrement inaccessible, invisible, leur permettant ainsi de faire l'expérience d'un contact personnel avec le divin. Mais l'expérience avec le royaume spirituel ne se réduit pas à ce contact, il suppose aussi une révélation et une confrontation avec les forces sataniques.

Par l'intermédiaire de cette image d'une guerre entre Dieu et le Démon, le royaume spirituel est conçu comme un champ de batailles. L'issue de cette guerre spirituelle entraîne des conséquences, tant pour l'esprit de la personne que pour l'univers tout entier. Cependant, tandis qu'on considère comme étant virtuellement impossible la transformation du monde — le domaine de Satan —, toutes les énergies sont consacrées à sauver l'esprit des gens par des prières protectrices et curatives et par la délivrance. Ainsi, au lieu d'essayer de modifier le macrocosme, l'EPC « du Ghana » concentre ses efforts pour agir au niveau du microcosme, c'est-à-dire sur l'individu, corps ou esprit. Dans ce contexte, la maladie et la faiblesse sont envisagées comme émanant de mauvais esprits qui pénètrent l'esprit du corps d'une personne. Par conséquent, la délivrance doit d'abord couper une personne de toutes ses relations précédentes, que ce soit avec d'anciennes ou avec de nouvelles entités spirituelles traditionnelles, et des relations sociales qu'elles impliquent¹⁰. Enfin, les prières font naître de nouveaux individus dont les esprits demeurent entièrement possédés par le Saint-Esprit et de ce fait dissociés du champ défendu par le Démon¹¹.

Néanmoins, cette dissociation demeure un idéal non atteint. Au cours des séances de délivrance, les participants remettent en scène leur possession par des pouvoirs traditionnels, intégrant ainsi ces derniers dans le culte chrétien, quoique dans une position subordonnée. Cette observation nous permet de poursuivre l'idée de Hagan selon laquelle l'expérience du divin dans les églises spirituelles et

10. Il nous faut toutefois indiquer que cette individualisation ne constitue pas un phénomène complètement nouveau. Au contraire, en faisant la promotion de rituels destinés à rompre les liens qu'une personne entretient avec les autres, les églises pentecôtistes répondent en fait à un besoin déjà bien enraciné dans la réalité des religions traditionnelles et dont les guérisseurs autochtones avaient su tirer profit dans de nouveaux cultes (voir aussi Thoden van Velzen 1988).

11. L'émergence d'un individualisme des croyants à travers la prière pentecôtiste semble être un trait caractéristique de ce que l'on nomme le pentecôtisme américain ou global (Johannesen 1994).

pentecôtistes du Ghana fait écho à la manière traditionnelle d'entrer en contact avec les dieux à travers la transe (Hagan 1988). Il a raison de souligner que les états de transe ont leur place dans ces églises. On doit cependant ajouter que ces trances sont vécues comme des expériences de possession par des mauvais esprits et beaucoup plus rarement comme expérience avec le divin. Ce qu'il me semble important de noter, c'est que ces églises offrent à leurs membres l'occasion de faire l'expérience du satanique, ce qui est finalement un moyen de vivre la possession traditionnelle, laquelle est simultanément dénoncée comme « païenne ».

On peut donc conclure qu'en introduisant une frontière stricte entre le « paganisme » et le christianisme, cette frontière étant située à l'intérieur du corps et de l'esprit de tous les convertis, les églises pentecôtistes prennent sérieusement en considération la religion traditionnelle. Ils l'exècrent parce qu'ils sont convaincus de son pouvoir, et c'est pour cela qu'ils rejettent les prêtres traditionnels assimilés à des agents personnels du Démon. Cette insistance sur la nécessité d'une séparation entre la religion traditionnelle et le christianisme les amène à se poser clairement contre le syncrétisme. En représentant la religion traditionnelle comme étant puissante et réelle, l'EPC « du Ghana » et les églises du même genre offrent à leurs adeptes l'occasion d'être chrétiens sans pour autant abandonner toutes les préoccupations de la religion traditionnelle qu'on leur demande de délaissier. En décrivant la religion traditionnelle comme étant le royaume de Satan et en s'y référant continuellement, les gens peuvent ainsi composer activement avec ce complexe fascinant.

De quelles façons ces conclusions contribuent-elles à une meilleure compréhension anthropologique du rôle et de l'impact de ces nouvelles églises pentecôtistes émergentes si on les compare aux églises indépendantes africaines ou aux églises spirituelles ? Je ne tenterai pas de présenter ici un bilan de ce champ de recherches, car les travaux réalisés demeurent si nombreux qu'ils dépassent largement le cadre de cet article. Par contre, je souhaiterais comparer mes conclusions à celles de deux monographies particulièrement riches : l'ouvrage de Fernandez, intitulé *Bwiti* (1982), et celui de Comaroff, intitulé *Body of Power, Spirit of Resistance* (1985). Cette démarche permettra de mettre en évidence les similarités qui ressortent de l'analyse comparée de ces cas, mais surtout leurs singularités.

Dans une étude brillante et détaillée du *Bwiti*, Fernandez décrit et analyse un « mouvement de revitalisation » religieux chez les Fang du Gabon qu'il étudia dans les années soixante¹². L'auteur soutient que la disparition des anciens cultes

12. Dans son bilan des mouvements religieux africains (1978), Fernandez regrette qu'on n'ait pas pensé à appliquer ici la théorie de la revitalisation posée par Wallace (1978 : 208). Bien qu'il recoure fréquemment à ce concept de revitalisation dans son livre *Bwiti*, Fernandez ne fait aucune référence à la définition que donne Wallace à propos de la revitalisation et que nous avons citée plus haut en introduction. Toutefois, en accordant une place importante aux mouvements de revitalisation dans sa description des cas concernant le *Bwiti*, Fernandez se place en complète continuité avec la perspective de Wallace, selon lequel de tels mouvements retrouvent les défauts du *statu quo*.

qui servaient à contrôler « the untoward concentration of power in antisocial appetites » (1982 : 227) et les frustrations d'une vie coloniale en pleine transformation résultant notamment en individualisme économique conduisent à « the apotheosis of evil » (*ibid.*). Cette apothéose impliquait non seulement l'adoption d'une vision dualiste du bien et du mal aux dépens d'une position plus ambivalente, mais également l'identification de l'*evus* (sorcellerie) à Satan, et l'idée que les forces du mal étaient maintenant devenues incontrôlables. Ainsi naît le besoin de nouvelles formes avec lesquelles le mal pourrait être combattu. C'était là l'une des tâches assumées par le *Bwiti*. En décrivant les Fang comme une population appauvrie, désespérée et dévitalisée, Fernandez montre bien que le *Bwiti* permettait à ses membres de maîtriser les maux hérités du colonialisme et de la modernité, il offrait de ce fait aussi une revitalisation qui manquait cruellement. En créant un lieu où les participants pouvaient dorénavant faire face à leurs problèmes par l'évocation d'« organizing images of ritual activity » (1982 : 541) mobilisées dans des chants, des sermons et des prières, le *Bwiti* offrait ainsi à ses membres la possibilité d'effectuer les déplacements suggérés. Par le biais de ce « ritual work », ces derniers eurent l'occasion de développer « an argument of images » et de se transformer eux-mêmes. En s'adonnant, quoique temporairement à ce « pleasure dome », et en faisant l'expérience d'un « return to the whole », les Fang parvinrent à redéfinir leur identité et à guérir la souffrance que leur inflige la dure réalité (*ibid.* et voir aussi Fernandez 1986b).

Si l'on compare le cas du *Bwiti* à celui de l'EPC « du Ghana », des similitudes et des différences apparaissent. L'importance de la prédication métaphorique est un trait commun aux deux cas. Toutefois, dans l'EPC « du Ghana », l'image la plus utilisée demeure celle de la guerre entre Dieu et Satan, et lors des longues séances de délivrance, beaucoup de temps et d'énergie sont consacrés à cette lutte spirituelle. Plutôt que de faire l'expérience de la communauté et d'un « retour au tout » les luttes individuelles contre les forces sataniques occupent une place centrale dans ces églises. Or, si dans le *Bwiti*, l'apothéose du mal est résolue par un effort collectif, dans l'EPC « du Ghana » qui, à l'instar du *Bwiti*, tente aussi de maîtriser les forces du mal, c'est l'apothéose qui occupe la position principale. Dans ce cas, le mal est combattu par la quête d'un salut individuel, ce qui n'empêche pas les membres de cette église de se définir et de faire l'expérience d'eux-mêmes en tant que groupe. Cependant, le fait est que la principale activité rituelle, la délivrance, est précisément axée sur la création d'individus socialement indépendants qui n'entretiennent de relations qu'avec le Dieu chrétien. En ce sens, le lien vertical entre une personne et Dieu l'emporte sur les liens horizontaux qui le lient aux autres membres de l'Église.

Les membres de l'EPC « du Ghana » sont donc plus préoccupés par la guerre spirituelle entre Dieu et le Démon, plus limités dans leur expérience collective du plaisir et plus centrés sur l'individualisme. Ces différences ne sont pas accidentelles, mais elles expriment, au contraire, une distinction décisive entre les églises indépendantes et synchrétiques popularisées dans toute l'Afrique au cours des années 1960-1970, qui font l'objet de nombreuses investigations anthropologiques, et les églises pentecôtistes relativement nouvelles qui ont été peu étudiées.

Dans la foulée de ce constat, je souhaiterais souligner un autre point important relatif à l'expérience du colonialisme envisagée du point de vue du colonisé et représentée par les anthropologues. Dans l'ensemble, Fernandez décrit les Fang comme des victimes du système colonial qui leur aurait finalement occasionné plus de pertes que de gains et il considère la religion comme un moyen par lequel serait restauré à travers la représentation ce qui a été perdu dans la réalité. Comaroff s'intéresse à la relation entre religion et société coloniale. C'est ainsi qu'elle envisage les réalisations des églises sionistes chez les Tshidi d'Afrique du Sud (sous le régime de l'Apartheid) comme une protestation et une résistance. Après avoir montré comment les Tshidi ont été marginalisés à la suite de leur intégration dans une économie capitaliste globale, elle examine en détail le cas d'une église sioniste, la Full Witness Apostolic Church in Zion, et la manière dont elle aidait ses membres à composer avec leurs difficultés. Comme Fernandez, elle décrit ensuite comment, par le biais d'une représentation des images dans le rituel, cette église est parvenue à développer « a systematic counterculture, a modus operandi explicitly associated with those estranged from the centers of power and communication » (Comaroff 1985 : 191). Du fait que les personnes affligées sont utilisées comme des métonymies du groupe tout entier, la guérison et la délivrance des mauvais esprits ne sont plus seulement individuelles, mais impliquent un travail de reconstitution collective. Le sionisme n'a donc pas transformé les gens en domestiques dociles de l'apartheid, mais il leur a plutôt permis d'exprimer une résistance symbolique contre le système qui encadrait leur vie quotidienne.

Il n'est pas question de discuter ici l'ensemble de la démonstration de Comaroff¹³. Je ne discuterai que d'un seul aspect de son étude qu'on retrouve aussi dans la recherche de Fernandez : l'accent sur le colonialisme et la modernité en tant que forces qui écrasent les individus, lesquels sont ainsi amenés à revitaliser symboliquement leur culture ou à résister à l'oppression par leur participation aux églises indépendantes. Cette position est partagée par de nombreux auteurs traitant de ces églises. Je ne nie aucunement que la revitalisation culturelle et la résistance symbolique peuvent être des éléments importants des églises indépendantes africaines, mais j'ai quelques réserves quant à la validité générale de cet argument et tout spécialement lorsque j'examine les nouvelles églises orientées vers le pentecôtisme qui n'ont pas encore reçu toute l'attention qu'elles méritent.

Il est certain qu'en insistant autant sur « la civilisation », « le progrès » et la création de sujets individuels modernes, l'EPC « du Ghana » ne rejette pas les principes classiques de l'église missionnaire chrétienne. Au contraire, elle s'inscrit dans sa foulée en mettant sur pied des rituels basés explicitement sur la délivrance et destinés à séparer ses membres de leur famille. Toutefois, on ne peut pas conclure ici, comme le suggère Fernandez à propos des Fang, que les membres de cette église sont simplement des victimes en quête d'un « retour au tout »

13. Voir Schoffeleers (1991) selon lequel les églises sionistes sud-africaines ont mis en retrait leur protestation symbolique contre l'État moderne et son économie pour promouvoir, au contraire, un consentement politique. Voir Binsbergen (1993) pour d'autres analyses sur ce thème.

ou d'un allègement de leurs tensions. De même, ils ne font pas que protester symboliquement contre le colonialisme et la modernité, comme le maintient Comaroff à propos des Tshidi. Leur attitude vis-à-vis de la modernité est beaucoup plus complexe.

Ce serait assurément trop simple de conclure que les chrétiens ewe sont finalement satisfaits des conditions postcoloniales. Il est certain qu'en rejetant les richesses et les biens de luxe obtenus par l'intermédiaire de *Mami Water*, les églises pentecôtistes critiquent effectivement la société moderne (voir aussi Meyer 1995b, 1995c), mais par la même occasion elles servent aussi la modernité et participent à son expansion aux dépens des formes sociales traditionnelles. Ces églises sont ambivalentes à l'égard de la modernité qui est simultanément attrayante et décevante. Le moyen utilisé pour exprimer cette ambivalence est l'image du Diable et de ses démons rappelée sans cesse mais constamment dénoncée.

La différence entre le cas que nous venons de présenter et ceux que Fernandez et Comaroff ont étudiés peut être vue comme une confirmation de la distinction entre les églises indépendantes africaines, ou églises spirituelles, des années 1960 et 1970 et les églises pentecôtistes, populaires de nos jours. En effet, plusieurs auteurs ont noté que le pentecôtisme adoptait une attitude très sévère vis-à-vis des religions africaines non chrétiennes (voir par exemple Gifford 1994 ; Marshall 1993a, 1993b ; Schoffeleers 1985 : 21, 1994b : 110 ; Van Dijk 1992). Gifford (1994) a justement noté l'importance de la représentation de Satan et de ses agents dans ces églises, invitant à poursuivre les recherches sur leur démonologie. À mon sens cependant, il est possible que la démonologie ait joué un rôle dans les églises spirituelles indépendantes et que celles-ci aient tracé une frontière plus stricte entre les religions non chrétiennes et le christianisme que ne le suggèrent les études de Fernandez et de Comaroff. Au sein des églises indépendantes du Ghana, la démonisation des êtres spirituels est incontestable : l'étude de Baëta (1962) sur les églises spirituelles et les groupes de prière et celle de Mulling (1984) sur les guérisseurs spirituels ga révèlent une réfutation agressive des religions non chrétiennes. Eu égard à l'analyse des mouvements religieux — que ces phénomènes relèvent soit de mouvements « syncrétiques » indépendants comme ceux qui ont dominé dans les années 1960 et 1970, soit d'églises pentecôtistes telles qu'on les observe dans les années 1980 et 1990 —, je pense qu'il serait fécond d'examiner attentivement comment est définie la frontière entre le « paganisme » et le christianisme de même que ce dont leurs adeptes souhaitent et tentent de se dissocier en y adhérant. Il sera alors possible de mieux comprendre la créativité déployée par les peuples colonisés pour composer avec les contradictions émergeant de leur face à face avec la modernité.

Article inédit en anglais traduit par Frédéric Laugrand

Références

- BAËTA C. G., 1962, *Prophetism in Ghana. A Study of Some « Spiritual » Churches*. Londres, SCM-Press Ltd.
- BROUWER S., P. GIFFORD et S. D. ROSE, 1996, *Exporting the American Gospel : Global Christian Fundamentalism*. New York, Routledge.
- COMAROFF J., 1985, *Body of Power, Spirit of Resistance : The Culture and History of a South African People*. Chicago, University of Chicago Press.
- CSORDAS T. J., 1995, « Oxymorons and Short-Circuits in the Re-enchantment of the World. The Case of the Charismatic Renewal », *Etnofoor*, 8, 1 : 5-26.
- FERNANDEZ J. W., 1978, « African Religious Movements », *Annual Review of Anthropology*, 7 : 195-234.
- , 1982, *Bwiti. An Ethnography of the Religious Imagination in Africa*. Princeton, Princeton University Press.
- , 1986, « The Argument of Images and the Experience of Returning to the Whole » : 159-187, in V. Turner et E. Bruner (dir.), *The Anthropology of Experience*. Urbana et Chicago, University of Illinois Press.
- GESCHIERE P. (en collaboration avec C. Fisiy), 1994, « Domesticating Personal Violence : Witchcraft, Courts and Confessions in Cameroon », *Africa*, 64, 3 : 321-341.
- GESCHIERE P., 1997, *The Modernity of Witchcraft. Politics and the Occult in Postcolonial Africa*. Charlottesville et Londres, University Press of Virginia.
- GHANA EVANGELISM COMMITTEE, 1993, *National Church Survey. 1993 Update. Facing the Unfinished Task of the Church in Ghana*. Accra, Assemblies of God Literature Center.
- GIFFORD P., 1994, « Ghana's Charismatic Churches », *Journal of Religion in Africa*, 64, 3 : 241-265.
- GIFFORD P. (dir.), 1993, *New Dimensions in African Christianity*. Ibadan, Sefer Books.
- HAGAN G. P., 1988, « Divinity and Experience. The Trance and Christianity in Southern Ghana » : 149-156, in W. James et D. H. Johnson (dir.), *Vernacular Christianity. Essays in the Social Anthropology of Religion Presented to Godfrey Lienhardt*. New York, Lilian Barber Press.
- JOHANNESEN S., 1994, « Third Generation Pentecostal Language : Continuity and Change in Collective Perceptions » : 176-199, in K. Poewe (dir.), *Charismatic Christianity as a Global Culture*. Columbia, University of South Carolina Press.
- MARSHALL R., 1993a, « Pentecostalism in Southern Nigeria. An Overview » : 8-39, in P. Gifford (dir.), *New Dimensions in African Christianity*. Ibadan, Sefer Books.
- , 1993b, « "Power in the Name of Jesus" : Social Transformation and Pentecostalism in Western Nigeria "Revisited" » : 213-246, in T. Ranger et O. Vaughan (dir.), *Legitimacy and the State in Twentieth Century Africa*. Basingstoke, Macmillan.
- MCCASKIE T. C., 1981, « Anti-Witchcraft Cults in Asante : An Essay in the Social History of an African People », *History in Africa*, 8 : 125-154.
- MCLEOD M., 1975, « On the Spread of Anti-Witchcraft Cults in Modern Asante » : 107-117, in J. Goody (dir.), *Changing Social Structure in Ghana. Essays in the Comparative Sociology in a New State and an Old Tradition*. Londres, International African Institute.

- MEYER B., 1992, « "If You Are a Devil You Are a Witch and, if You Are a Witch You Are a Devil". The Integration of "Pagan" Ideas into the Conceptual Universe of Ewe Christians in Southeastern Ghana », *The Journal of Religion in Africa*, 22, 2 : 98-132.
- , 1995a, *Translating the Devil. An African Appropriation of Pietist Protestantism. The Case of the Peki Ewe. 1847-1992*. Thèse de doctorat. University of Amsterdam.
- , 1995b, « "Delivered from the Powers of Darkness". Confessions about Satanic Riches in Christian Ghana », *Africa*, 65, 2 : 236-255.
- , 1995c, « Magic, Mermaids and Modernity. The Attraction of Pentecostalism in Africa », *Etnofoor*, 8, 2 : 47-67.
- , 1997, *Commodities and the Power of Prayer. Pentecostalist Attitudes Towards Consumption in Contemporary Ghana*. Wotro-Research Programme « Globalization and the Construction of Communal Identities », manuscrit.
- , à paraître, « "Make a Complete Break with the Past". Memory and Post-colonial Modernity in Ghanaian Pentecostalist Discourse », *Journal of Religion in Africa*, 28.
- MULLINGS L., 1984, *Therapy, Ideology, and Social Change : Mental Healing in Urban Ghana*. Berkeley. University of California Press.
- BA POEWE K. (dir.), 1994, *Charismatic Christianity as a Global Culture*. Columbia. University of South Carolina Press.
- SCHOFFELEERS M., 1985, *Pentecostalism and Neo-Traditionalism. The Religious Polarization of a Rural District in Southern Malawi*. Amsterdam. Free University Press.
- , 1991, « Ritual Healing and Political Acquiescence : The Case of Zionist Churches in Southern Africa », *Africa*, 61, 1 : 1-25.
- SUNDKLER B., 1961, *Bantu Prophets in South Africa*. Londres. Oxford University Press.
- TER HAAR G., 1992, *Spirit of Africa. The Healing Ministry of Archbishop Milingo of Zambia*. Trenton. Africa World Press.
- THODEN VAN VELZEN H. U. E., 1988, « Puritan Movements in Suriname and Tanzania » : 217-244, in W. E. A. van Beek (dir.), *The Quest for Purity : Dynamics of Puritan Movements*. Berlin. New York. Amsterdam. Mouton de Gruyter.
- VAN BINSBERGEN W., 1993, « African Independent Churches and the State in Botswana » : 24-56, in M. Bax et A. Koster (dir.), *Power and Prayer. Religious and Political Processes in Past and Present*. Amsterdam. V. U. University Press.
- VAN DIJK R., 1992, *Young Malawian Puritans. Young Puritan Preachers in a Present-day African Urban Environment*. Utrecht. ISOR.
- , 1997, « From Camp to Encompassment : Discourses of Transsubjectivity in the Ghanaian Pentecostal Diaspora », *Journal of Religion in Africa*, 27, 2 : 135-160.
- WALLACE A. F. C., 1956, « Revitalization Movements », *American Anthropologist*, 58, 2 : 264-282.
- WENDL T., 1991, *Mami Wata oder ein Kult zwischen den Kulturen*. Münster. Lit Verlag.
- WICKER K. O'Brien, à paraître, « Mami Water in African Religion and Spirituality », in J. K. Olupona et Ch. H. Long (dir.), *African Spirituality*. New York. Crossroad Press.

RÉSUMÉ/ABSTRACT

Les églises africaines pentecôtistes, Satan et la dissociation de « la tradition »

Les études sur l'expansion du christianisme en Afrique mettent l'accent sur les églises africaines indépendantes en tant que lieu de revitalisation des visions du monde et des éthiques traditionnelles dans la mesure où elles donnent une forme nouvelle à un contenu déjà existant. Rares sont les études portant sur les églises africaines pentecôtistes, alors que celles-ci deviennent de plus en plus populaires sur tout le continent depuis les années 1980. À partir du cas des Ewe au Ghana, nous montrons que ces églises diffèrent grandement des églises indépendantes qui fascinent les anthropologues depuis les années 1960 et 1970. Alors que ces dernières ont recours aux concepts et aux valeurs traditionnelles de manière positive et synchrétique, les premières s'en prennent à la tradition et s'opposent clairement à elle. Pour ce faire, elles ont recours à l'image du diable qui est considéré comme le maître des dieux traditionnels. L'étude montre que la revitalisation des concepts et des valeurs perdus avec la colonisation n'est pas un processus intrinsèque au mouvement chrétien de l'Afrique postcoloniale. Les églises pentecôtistes offrent plutôt des rituels qui amènent leurs membres à se dissocier symboliquement des préoccupations traditionnelles et à s'engager sur la voie de la modernité. Sur la base de cette étude, nous soulignons l'urgence de développer une nouvelle conceptualisation qui permettrait de situer ces églises en tant qu'agents dans le processus de modernisation et de globalisation.

Mots clés : Meyer, église pentecôtiste, Satan, tradition, modernisation, Ghana

African Pentecostalist Churches, Satan and The Dissociation from « Tradition »

Many studies of the spread of Christianity in Africa focus on Independent African Churches which are considered to revitalize traditional world views and ethics by incorporating already existing contents into new forms. There are only comparatively few studies of African Pentecostalist Churches which have become popular all over the continent since the 1980s. Taking the case of the Ewe in Ghana, it is shown that these churches differ considerably from the Independent Churches which caught anthropologists' attention in the 1960s and 1970s. While the latter make use of traditional concepts and values in a positive, syncretizing way, the former adopt a harsh stance towards tradition and define themselves in strict opposition to it. In doing so, they recur to the image of the Devil who is regarded as the master of all traditional deities. It is demonstrated that it is not intrinsic to African post-colonial Christian movements to offer a revitalization of concepts and values lost in the process of colonization. Pentecostalist Churches rather provide their members with rituals to symbolically dissociate themselves from traditional concerns and to become modern. Against the background of this case it is argued that there is need for new conceptualisations which locate these churches as active agents in processes of modernization and globalization.

Key words : Meyer, Pentecostal Churches, Satan, tradition, modernization, Ghana

Birgit Meyer
 Research Center Religion and Society
 Universiteit van Amsterdam
 Oudezijds Achterburgwal 185
 1012 DK Amsterdam
 Pays-Bas